

Ks. Grzegorz Rafiński

DOŚWIADCZENIE BOGA W SZKOLE ŚW. PAWŁA MIĘDZY KONTEMPLACJĄ I CZYNEM



Gdańsk 2023

Wydano na zlecenie Sanktuarium Pojednania w Łęgowie 2023

© Copyright by Sanktuarium Pojednania w Łęgowie

Druk i oprawa: Drukarnia EPROS, Grudziądz

Skład: Grzegorz Rafiński

ISBN 978-83-937159-2-3

Na okładce:

Św. Paweł. Fragment ołtarza głównego w kościele pw. Św. Mikołaja
w Łęgowie (połowa XVIII wieku)

Koleżankom i Kolegom
z klasy z I. Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Skłodowskiej-Curie
w Sopocie
w 50. rocznicę matury 1973

BIBLIOGRAFIA

- ALETTI, J.-N., 1990. *La présence d'un modele rhétorique en Romains: Son rôle et son importance*, Biblica 71 (1990) 1-24.
- ALETTI, J.-N. 1991. *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*. Paris,
- ALETTI, J.-N. 1992.. *Comment Paul voit la justice de Dieu en Rm. Enjeux d'une absence de définition*, Biblica 73 (1992) 359-375.
- ASHTON, J. 2000. *The Religion of Paul the Apostle*. New Haven, London.
- BADENI, J. 2005. *Rozmowa z M. Jakimowiczem*. Gość Niedzielny 2.01.2005. 18-19.
- BARBAGLIO, G. 1985. *Paolo di Tarso e le origini cristiane*. Assisi.
- BARCLAY, W. 1981. *List do Efezjan*. Warszawa.
- BARCLAY, W. 1984. *List do Filipian*. Warszawa.
- BAUER, W. 1958. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago-London.
- BENK, A. 2021. *Schöpfung als Vision einer gerechten Welt. Die Relecture biblischer Schöpfungstexte als Befreiungstheologie*. Bibel und Kirche 1/2021, 2-8
- BERNARD, CH. A. 2000. *San Paolo. Mistico e Apostolo*. Milano.
- BEST, E. 1955. *One Body in Christ*. London.
- BETTINELLI, C. 1982. *Edith Stein o drogach poznania Boga*. W: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, 220-232. Warszawa.
- BETZ, H. D. 1988. *Der Galaterbrief*. München.
- BIANCO, F. 1999. *Ojciec Pio*, Kraków.
- BLANK, J. 1968. *Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung*. München.
- BLASS, F., DEBRUNNER A. 1984. *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen.
- BOKWA, I. 1998. *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*. Radom.
- BONSIRVEN, J. 1955. *Textes rabbiniques des deux premiers siecles chrétiens*. Roma.
- BONSIRVEN, G. 1951. *Il Vangelo di Paolo*. Roma.
- BORST, J. 1999. *Wprowadzenie do kontemplacji*. Kraków.
- BOUYER, L. 1982. *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej*. Warszawa.
- BRANDSTAETTER, R. 1986. *Krąg biblijny*. Warszawa.
- Brat Efraim, *Jeżus Żyd praktykujący*, Kraków 1994.

- BRIHAT, D. 1993. *Życie w świecie a kontemplacja. Jacques i Raissa Maritain. Prorocy naszych czasów*. Kraków.
- BROWN, F. 1951. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic based on the Lexicon of W. Gesenius*. Oxford.
- BROWN, R. E. 1982. *La comunità del discepolo prediletto. Luci e ombre nella vita di un chiesa al tempo del Nuovo Testamento*. Assisi.
- F. F. BRUCE, F. F. 1975. *Was Paul a Mystic?* RTR 34 (1975)
- CAMBIER, J. 1966. *Paul. W: Dictionnaire de la Bible – Supplément au dictionnaire de la Bible*, t. 7 (1966).
- CARETTO, C. 1978. *Listy z pustyni*. Warszawa.
- CERFAUX, L. 1962. *Le chrétien dans la théologie paulinienne*. Paris.
- CERFAUX, L. 1966. *L'itinéraire spirituel de saint Paul*, Paris 1966.
- CERFAUX, L. 1967. *Dar*. Znak 19 (1967), 488-507.
- CHENEVIÉRE, L. 1982. *Rozmowy o milczeniu*. Warszawa.
- CHROSTOWSKI, W. 1991 (red.). *Dzieci Jednego Boga. Praca zbiorowa uczestników seminarium naukowego w Spiritus College of Judaica w Chicago (1989)*. Warszawa.
- CHROSTOWSKI, W. 2021. *Święty Paweł na bezdrożach synagogi i Kościoła*. Warszawa.
- COLLANGE, J.-F. 1972. *Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens. Étude exégétique de 2 Cor. 2,14-7,4*, (*Society for New Testament Studies, Monograph Series, 18*). Cambridge.
- COUTURIER, G. P. 1990. *Jeremiah. W: The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J. Fitzmyer, R. E. Murphy, część 1: *The Old Testament*, 265-297. London.
- CZAJKOWSKI, M. 1996. *I ty zrozumiesz Pismo święte. Pierwsze wtajemniczenie w Biblię*, Warszawa.
- DĄBROWSKI, E. 1953. *Dzieje Pawła z Tarsu*. Warszawa.
- DE BOOR, W. 1983. *Dzieje Apostolskie*, Korntal.
- DEAN ANDERSON, R. Jr. 1996. *Ancient Rhetorical Theory and Pul*. Kampen.
- DE GENNARO, G., SALZER E. C. 1999. *Letteratura mistica: San Paolo mistico*, Città del Vaticano.
- DEISSMANN, A. 1926. *Paul. A Study in Social and Religious History*. London.
- DIBELIUS, M. 1925, *An die Thessalonicher I, II, An die Philipper*. Tübingen.
- DEMBOWSKI, B. 1985. *Korespondencja ks. Bronisława Dembowskiego z Prymasem Polski, ks. kardynałem Stefanem Wyszyńskim*. W: *Otrzymanie Jego moc. O odnowie w Duchu Świętym*, red. M. Babraj, 79-80. Poznań.
- EGGER, W. 1989. *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*. Bologna.
- ELLIS, E. E. 1993. *Pastoral Letters. W: Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne – R. P. Martin, D. G. Reid, 658-666. Dovners Grove-Leicester.
- ELLIS, P. F. 1982. *Seven Pauline Letters*. Collegeville.
- EVDOKIMOV, P. 1996. *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*. Kraków.

- EVERTS, J. M. 1993. *Conversion and Call of Paul*. W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne – R. P. Martin, D. G. Reid, 156-163. Drovers Grove-Leicester.
- FABRIS, R. 1993. *Per leggere Paolo*. Roma.
- FALVO, S. 1995. *Przebudzenie charyzmatów*. Łódź.
- FARICY, R., ROONEY, L. 1990. *La preghiera contemplativa. Interiorità e unione con Dio*. Roma.
- FEE, G. D. 1973. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids.
- FITZMYER, J. A. 1997. *The Semitic Background of the New Testament*. Grand Rapids.
- FITZMYER, J. A. 1990. *Pauline Theology*. W: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J. Fitzmyer, R. E. Murphy, część 2: *The New Testament and Topical Articles*, 1417-1426. London.
- FITZMYER, J. A. 1992. *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostle*. New York.
- FITZMYER, J. A. 1993. *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York.
- FLORKOWSKA, M. 2004. *Ojciec Piotr. Benedyktyn – Kameduła – Rekluz*. Kraków.
- FORESTELL, J. T. 1956. *Christian Perfection and Gnosis in Phil 3,7-16*, *Catholic Biblical Quarterly* 18 (1956), 123-136.
- FRANK, H. T. 1983. *Die Bekehrung des Saulus. Die Missionsreisen des Paulus*. W: *Biblische Stätten einst und heute*, 190-199. Stuttgart-Zürich-Wien.
- FURNISH, V. 1963. *The Place and Purpose of Phil 3*, *New Testament Studies* 10 (1963), 80-88.
- GÄRTNER, B. E. 1967-68. *The Pauline and Johannine Idea of „to Know God” against the Hellenistic Background. The Greek Philosophical Principle „Like by Like” in Paul and John*, *NTS* 14 (1967-1968), 209-231.
- GŁAZ, S. 1998. *Doświadczenie Boga*. Kraków.
- GOGACZ, M. 1987. *Modlitwa i mistyka*, Kraków.
- GOULDER, M. 1994. *Vision and Knowledge*, *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994) 53-71.
- GRABOWSKI, L. 1977. *Wielki Nieznany. Zarys religioznawstwa*. Płock.
- GROSSOUW, W. K. M. 1963. *Die Entwicklung der paulinischen Theologie in Ihren Hauptlinien*. W: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 (Analecta Biblica 17-18)*, vol. I, red. M. Kolarcik, 79-93. Romae.
- GRÜN, A. 2004. *Modlitwa jako spotkanie*. Kraków.
- GUITTON, J. 1965. *Dziennik. Rozważania i spotkania 1952-1955*, Warszawa.
- HANSEN G. W. 1993. *Galatians, Letter to the*, W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne – R. P. Martin, D. G. Reid, 323-334. Drovers Grove-Leicester.
- HANHART, K. 1966. *The intermediate state in the New Testament*, Franeker.
- HARRINGTON, W. J. 1982. *Klucz do Biblii*. Warszawa.
- HUBY, G. 1950. *La mistica di S. Paolo e di S. Giovanni*. Firenze.
- JAN PAWEŁ II, 2012. *Komentarz do ksiąg Nowego Testamentu*, oprac. M. Cze-kański. Kraków.

- JANKOWSKI, A. 1962. *Listy więzienne świętego Pawła*. Poznań.
- JANKOWSKI, A. 1971. *Sens trzech przerośni Pawłowych: „pierwsze dary” – „zadatek” – „pieczętowanie”* (Rz 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Ef 1,13n; 4,30), *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 4 (1971) 23-37.
- JANKOWSKI, A. 1972. *Duch Odnowiciel. Szczególny aspekt eschatologicznego poślannictwa Ducha Świętego*. *Analecta Cracoviensia* 4 (1972), 125-145. Kraków.
- JANKOWSKI, A. 1973. *Spiritus Consummator. Duch Święty w dziele zbawienia według Pisma Świętego*, W: *Ateneum Kapłańskie* 65 (1973), 25-36. Włocławek.
- JANKOWSKI, A. 1974. „*Duch Ojca*” – „*Duch Syna*”, W: *Znak* 26 (1974), 1227-1238. Kraków.
- JASIŃSKI, A. S. 1997. *Apostolska służba Ewangelii (Drugi List św. Pawła do Koryntian)*, W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, 228-263. Warszawa.
- JELONEK, T. 1992. *Święty Paweł i jego listy*. Kraków.
- JOHANSSON, N. 1963-1964. *I Cor. XIII and I Cor. XIV*. *New Testament Studies* 10 (1963-1964) 383-392.
- KODELL, J. 2003. *Klucz do Pisma Świętego. Katolicki podręcznik do studiowania Pisma Świętego*. Kraków.
- KOWALCZYK, S. 1983. *Drogi ku Bogu*. Wrocław.
- KOWALCZYK, S. 1981. *S. Odkrywanie Boga*. Sandomierz.
- KUCZKOWSKI, S. 1982. *Psychologiczne uwarunkowania obrazu Boga*, W: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze. Warszawa.
- KULISZ, J. 1989. *Bóg w Jezusie*. Warszawa.
- KÜNG, H. 1965. *Charyzmatyczna struktura Kościoła*, W: *Concilium* (wersja polska) 1-10 (1965) 281-293.
- KWON, S.-G. 1998. *Christ as Example. The Imitatio Christi Motive in Biblical and Christian Ethics*, Uppsala.
- LADD, G. E. 1952 *Crucial Questions about the Kingdom of Gods*. Grand Rapids.
- LANGKAMMER, H. 1999. *List do Galatów*, Lublin.
- LAMBIASI, F. 1986. *Breve introduzione alla Sacra Scrittura*. Casale Monferrato.
- LAUSBERG, H. 1967. *Elemente der literarischen Rhetorik*. München.
- LÄPPLE, A. 1991. *Powróćmy do modlitwy*. Kraków.
- LE GILLOU, M.-J. 2000. *L'expérience de l'Esprit Saint en Orient et en Occident*. Saint-Maur.
- LEBRETON, J. 1940. *Études sur la contemplation dans le Nouveau Testament. II: La contemplation dans la vie de saint Paul*, *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940), 81-94.
- LÉON-DUFOUR, X. 1993. *Słownik Nowego Testamentu*. Poznań.
- LINCOLN, A. T. 1979. *Paul the Visionary: the Setting and Significance of the Rapture to Paradise in 2 Corinthians 12:1-10*. *New Testament Studies* 25 (1979), 204-220.
- LINK, H.-G. 1986, art. ζωή, W: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, red. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, 839-847. Wuppertal.
- LOHMEYER, E. 1965. *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, Göttingen.

- LOWEN, A. 2011. *Duchowość ciała*. Warszawa.
- MACK, B. L. 1990. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis.
- MARTINI, C. M. 1980, *Alcuni temi letterari di 2 Cor 4,6 e i racconti della conversione di San Paolo negli Atti (Contributio per uno studio sui raffronti Atti – S. Paolo)*, W: *La parola di Dio alle origini della Chiesa*, red. C. M. Martini – S. Decloux, 201-214. Roma.
- MARTINI, C. M. 1980. *La Parola di Dio alle origini della Chiesa*. (Analecta Biblica 93) Roma.
- MARTINI, C. M. 1987. *Wyznania Pawła*. Medytacje. Kraków.
- MERTON, T. 1973. *Siedmiopiętrowa góra*. Kraków.
- MERTON, T. 1982. *Posiew kontemplacji*. Kraków.
- MERTON, T. 1986. *Modlitwa kontemplacyjna*. Poznań.
- MERTON, T. 2004. *Ostatni z ojców. Św. Bernard z Clairvaux*. Encyklika Doctor Melifluus, Skoczów.
- MESTERS, C. 1990. *Intervista a Paolo di Tarso*. Assisi.
- MĘDALA, S. 1997. *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*. W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, 448-485. Warszawa.
- MICHAELIS, J. R. 1993. *Paul in Acts and Letters*. W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, 679-695. Dovners Grove-Leicester,
- MICHAELIS, W. 1932. ópów. W: G. Kittel *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. V, 315-368. Stuttgart.
- MORAWSKI, W. 1929. *W Chrystusie. Zagadnienie mistyki św. Pawła*. Lublin.
- MOUROUX, J. 1948. *L'expérience de l'esprit chez Saint Paul*, W: *Mélange de science religieuse 1* (1948), 1-38. Lille.
- MUSZYŃSKI, H. 1985. *Słowo jako wydarzenie zbawcze u św. Pawła na tle Starego i Nowego Testamentu*. W: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński i A. Skowronek, 36-63. Warszawa.
- NEWMANN, C. C. 1992. *Paul's Glory-Christology. Tradition and Rhetoric*, Leiden.
- OKORONKWO, U. C. 1998. *The „Other” Gospel in Ga 1,6-9*. Roma.
- O'BRIEN, P. T. 1993. *Mysticism*, W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, 623-625. Dovners Grove-Leicester.
- O'CONNOR, E. D. 1984. *Ruch charyzmatyczny w Kościele katolickim*. Warszawa.
- OEPKE, A. 1984 (bearbeitet von J. Rohde). *Der Brief des Paulus an die Galater*. Berlin.
- ONESTI, K. L., BRAUCH, M. T. 1993. *Righteousness, Righteousness of God*, W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, 827-837. Dovners Grove-Leicester.
- ORTIZ, P. 2000. *List do Filipian*. W: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W. R. Farmer, 1537-1545. Warszawa.
- PACIOREK, A. 1995. *Człowiek bez Chrystusa w soteriologii Listu św. Pawła do Rzymian*. Tarnów.
- PALMER, D. W. 1975. *To die is gain (Phil 1,21)*. *Novum Testamentum* 17 (1975), fasc. 3, 203-218.

- PAPIESKA KOMISJA BIBLIJNA. *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele katolickim*: 23 kwietnia 1993. Biblica 74 (1993).
- PENNA, R. 1984. *L'ambiente stolico-culturale delle origini cristiane*. Bologna.
- PILCH, J. 1993. *Galati e Romani*. Brescia.
- PISAREK, S. 2001. *Czy św. Paweł zrealizował projekt odbycia podróży apostołskiej na krańce zachodu, to jest do Hiszpanii (Rz 15,24.28)?* Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 34 (2001) 115-143.
- POMILIO, M. 1979. *Piąta Ewangelia*. Warszawa.
- POPOWSKI R. 1997. *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Warszawa.
- PRÜMM, K. 1956. *Zur Phänomenologie des Paulinischen Mysterion und dessen seelischer Aufnahme. Eine Übersicht*, Biblica 37 (1956) 135-161.
- RAHTJEN, B. D. 1960. *The Three Letters of Paul to the Philippians*, New Testament Studies VI (1960) 167-173.
- RADZIMSKA, I. – DŁUTOWSKI, M. 2019. *Święto Miłosierdzia Bożego*. Gdańsk.
- RAHNER, K. 1966. *Schriften zur Theologie*, t. 7. Einsiedeln-Zürich-Köln.
- RAFIŃSKI, G. 1992. *Rola charyzmatu prorockiego we wspólnocie Janowej*. W: *Studia Gdańskie*, red. J. Balicki i in., 25-47. Gdańsk.
- RAFIŃSKI, G. 1993. *Metoda retoryczna we współczesnej biblistyce*. Ruch Biblijny i Liturgiczny 46 (1993) nr 3-4, 135-148.
- RAFIŃSKI, G. 1997a. *Drogi i bezdroża chrześcijańskiej „gnozy” (Pierwszy List św. Pawła do Koryntian)*. W: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, 149-227. Warszawa.
- RAFIŃSKI, G. 1997b. *Grzech ludzkości i dar usprawiedliwienia (List św. Pawła do Rzymian)*, W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, 290-380. Warszawa.
- RAFIŃSKI, G. 1997c. *Rozum jako źródło wartości moralnej czynu ludzkiego w Liście św. Pawła do Rzymian*. W: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. Janowi Łachowi*, red. M. Wojciechowski, 335-357. Warszawa.
- RAFIŃSKI, G. 1997. *Nowy Kapłan i nowe Przymierze (List do Hebrajczyków)*. W: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 9: *Dzieje Apostolskie i Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, 533-566. Warszawa.
- RAFIŃSKI, G. 1998. *Pawłowe pojęcie charyzmatów*, W: *Duch Odnowiciel*, red. L. Balter i in. (t. 12 *Communio*), 300-331. Poznań.
- RAFIŃSKI, G. 1999. *Dziewięć Pawłowych błogosławieństw*. Pelplin.
- RAFIŃSKI, G. 2010. *Tajemnica osoby św. Pawła*. W: *Życie, apostołat i dziedzictwo Pawła z Tarsu*, red. G. Szamocki (*Christianitas Antiqua*, vol. III), 30-38. Gdańsk.
- REICHARDT, M. 1999. *Psychologische Erklärungen der paulinischen Damaskusvision? Ein Beitrag zum interdisziplinären Gespräch zwischen Exegese und Psychologie seit dem 18. Jahrhundert*. Stuttgart.
- REICKE, B. 1962. *Damaskus*. W: *Biblich-historisches Handbuch*, red. B. Reicke, L. Rost, kol. 313-314. Göttingen.
- RICHARDS, C. 1986. *Ty, ja i Jezus*. Warszawa.
- RICHARDS, H. 1979. *St. Paul and His Epistles. A New Introduction*. London.

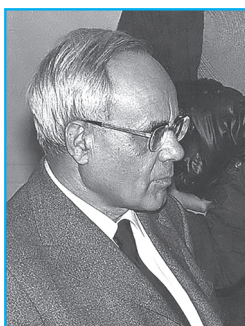
- RIZZI, G. 1993. *I grandi temi della vita cristiana nella Bibbia*. Roma.
- ROMANIUK, K. 1984. *Czy i jak rozumiały teologię św. Pawła pierwsze pokolenia chrześcijan*, *Warszawskie Studia Teologiczne II* (1984), 5-20.
- ROMANIUK, K. 1975. *Pierwszy List do Koryntian*, W: *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, red. A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, t. 2, 703-763. Poznań-Warszawa.
- ROMANIUK, K. 1999. *Studia nie tylko nad św. Pawłem*. Poznań 1999.
- ROSSANO, P. 1989. *La lettera ai Romani e il suo influsso sulla cultura europea*. W: *Attualità della lettera ai Romani*, red. U. Poletti, 31-47. Roma.
- RUBINKIEWICZ R. 1999. *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich* (Rozprawy i Studia Biblijne 4, red. R. Rubinkiewicz). Warszawa.
- SAINT BONAVENTURE, 2001. *Itinéraire de l'esprit vers Dieu. Texte de Quaracchi. Introduction, traduction et notes par Henry Duméry*. Paris 2001.
- SALIJ, J. 2017. *To my jesteśmy Nowym Izraelem*. Wywiad opublikowany 29 października 2017 roku na portalu fronda.pl.
- SALZER, E. C. 1999. *San Paolo mistico*. W: G. De Gennaro, E. C. Salzer, *Letteratura mistica: San Paolo mistico*, 51-610. Roma.
- SANDERS, E. P. 1991. *Paul*. Oxford=New York.
- SCHELKLE, K. H. 1984. *Teologia Nowego Testamentu*. Kraków.
- SCHLIER, H. 1989. *Der Brief an die Galater*. Göttingen.
- SCHMITHALS, W. 1957. *Die Irrlehrer des Philipperbriefes*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche LIV* (1957) 297-341.
- SCHNEIDER, J. 1929. *Die Passionmystik des Paulus*. Leipzig.
- SCHÖKEL, L. A. 1988. *A Manual of Hebrew Poetics*, Roma.
- SCHÜTZ, J. H. 2009. *Apostolic Authority and the Control of Tradition: I Cor. XV*. *New Testament Studies 15* (1969) ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; (1 Cor. 15:12 BYZ) 439-457.
- SCHWEITZER, A. 1930. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen.
- SCOTT, J.-J. Jr. 1993. *Life and Death*, W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne – R. P. Martin, D. G. Reid, 553-555. Dovners Grove-Leicester.
- SEGAL, A. F. 1990. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven.
- SIMON, H. 1991. *Przepowiadanie biblijne*. W: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, 49-86. Lublin.
- SKOCZYLAŚ, H. 1997. *Strzec prawdziwej doktryny (Pierwszy List do Tymoteusza)*. W: *Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, 486-519. Warszawa.
- SŁOMKA, W. 1982. *Mistyka*. W: *Katolicyzm A – Z*, red. Z. Pawlak, 266-268. Poznań.
- SŁOMKOWSKI, A. 1973. *Prawda o Duchu Świętym na II Soborze Watykańskim*. *Ateneum Kapłańskie 65* (1973) t.80, 59-73.
- STACHOWIAK, L. R. 1968. *Biblijna koncepcja człowieka*. W: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 2, 209-226. Warszawa.

- STAROWIEYSKI, M. 1984. *Ojcowie Kościoła komentują ewangelie niedzielne roku*. C. Warszawa.
- STĘPIEŃ, J. 1963. *Nauka św. Pawła o człowieku*, Ateneum Kapłańskie 55 (1963) t. 66, 168-179.
- STĘPIEŃ, J. 1979. *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*. Poznań-Warszawa.
- STOLZ, A. 1936. *Theologie der Mystik*, Regensburg.
- STRACK, H., BILLERBECK., P., 1979. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud Und Midrasch* (t. III: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannes*). München.
- STUHLMEJER, C. 1990. *Deutero-Isaiah and Trito-Isaiah*. W: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J. Fitzmyer, R. E. Murphy, część 1: *The Old Testament*, 329-348. London.
- SUENENS, L. J. 1985. *Abyście przez moc Ducha byli bogaci w nadzieję*. W: *Otrzymanie Jego moc. O odnowie w Duchu Świętym*, red. M. Babraj, 82-87. Poznań.
- SUJKA, A. 2002. *Ojciec Pio. Stygmatyk z Pietralciny*. Kraków.
- SULLIVAN, C. 1963. *Epignosis in the Epistle of St. Paul*, W: *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961*, (Analecta Biblica 17-18), Romae 1963, vol. II, 405-416.
- SULLIVAN, F. A. 1992. *Charyzmaty i odnowa charyzmatyczna. Studium biblijne i teologiczne*. Warszawa.
- SZUMIŁ, H. I. 1982. *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, W: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, 455-581. Warszawa.
- SZYMANEK, E. 1978. *List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. Poznań-Warszawa.
- ŚW. AUGUSTYN, 1978. *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak (PAX). Warszawa.
- ŚW. JAN OD KRZYŻA, 1986. *Dzieła*, z hiszpańskiego przełożył B. Smyrak, wydanie IV. Kraków.
- ŚW. KOLUMBAN. *Nauka o wierze*, 3-5 (za Brewiarzem, t. 3, II czytanie z czwartku 7 tygodnia Okresu Zwykłego).
- ŚW. TERESA OD DZIECIĄTKA JEZUS, 1957. *Manuscrits autobiographiques*. Lisieux.
- ŚW. TERESA OD JEZUSA, 1987, wyd. 3. *Dzieła*. t. I-II. Kraków
- TABOR, J. D. 1986. *Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in Its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Context*. Lanham.
- TANNEHILL, R. C. 1967. *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*. Berlin.
- THEISSEN, G. 1983. *Psychological aspects of Pauline Theology*. Philadelphia.
- THEKKEKARA, M. 1988. *The Face of Early Christianity. A Study of the Pauline Letters*. Bangalore.
- THISLTON, A. C. 1977-78. *Realized Eschatology at Corinth*. *New Testament Studies* 24 (1977-78) 510-526.
- TRONINA, A. 1998. *Do Hebrajczyków. Słowo zachęty na dni ostatnie*, Częstochowa.
- UNGER, M. F. 1979. *Damascus*. W: *The International Standard Bible Encyclopedia*, red. G. F. Bromiley, vol. I, 852-855. Grand Rapids.

- URBAŃSKI, S. 1999. *Teologia modlitwy*. Warszawa.
- VANHOYE, A. 1990. *I carismi nel Nuovo Testamento*. Roma (skrypt z wykładów w Pontificio Istituto Biblico).
- VAN IERSEL B. 1963, *Saint Paul et la prédication de l'Église primitive. Quelques remarques sur les rapports entre I Cor 15,3-8 et les formules kérygmatisques du livre des Actes 1-13*, W: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 (Analecta Biblica, 17-18), 433-441, red. M. Kolarcik. Rome.
- WAYNE HOUSE, H. 1981. *Chronological and Background Charts of the New Testament*. Grand Rapids.
- WIKENHAUSER, A. 1928. *Die Christusmystik*. Münster.
- WILCKENS, U. 1959. *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religions-geschichtliche Untersuchung zur I Cor 1 und 2*, Tübingen.
- WILD, R. A. 1990. *The Pastoral Letters*. W: *The New Jerome Biblical Commentary*, red. R. E. Brown, J. Fitzmyer, R. E. Murphy, część 2: *The New Testament and Topical Articles*, 891-902. London.
- WINGER, M. 1984. *Tradition, Revelation and Gospel: A Study in Galatians*. Journal for the Study of the New Testament 53 (1994) 65-86.
- WITEK, S. 1986. *Teologia życia wewnętrznego*. Lublin.
- WREDE, W. 1907. *Paul*. London.
- WYSZYŃSKI, S. 2001. *Idzie nowych ludzi plemię*. Poznań.
- VITTI, A. 1928-1931. *La mistica di san Paolo*, Civiltà Cattolica 1929, II, s. 110-120. 314-326; 1928, III, s. 390-409; IV, s. 132-148; 1929, II, s. 110-120. 314-326; 1930, III, s. 299-307; s. 423-428; IV, s. 124-135; 1931, II, s. 234-239.
- ZANUSSI, K. 1978. *Scenariusze filmowe*. Warszawa.
- ZEDDA, S. 1989. *Lettera agli Ebrei*. Milano.
- ZERWICK, M., GROSVENOR, M. 1988. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. Roma (tłumaczenie na język polskij: A. Paciorek, Kielce 2001)).
<https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2460227,92-rocznica-objawienia-swietej-faustyny>
<https://pl.wikipedia.org/wiki/Mistagogia>
portal: historia – na6.pl/zasady judaizmu

PROLOG

Dwie osoby, które wywarły na mnie największy wpływ podczas powstawania książki, to Karl Rahner i o. Piotr Rostworowski.



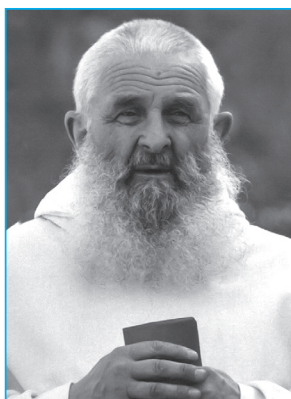
Karl Rahner (1904-1984) był więcej niż wybitnym teologiem – był wizjonerem, do którego dalekosiężnej opinii się odwołuję. Brzmi ona następująco: „Chrześcijanin jutra będzie «mystykiem», kimś, kto czegoś doświadczył, albo nie będzie go wcale” („Der Fromme von morgen wird ein «Mystiker» sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein”¹). Karl Rahner tłumaczy sens użycia słowa „mystyk” przez odniesienie do kategorii „mistagoga”. Chrześcijanin jutra będzie „mistagogiem”, czyli kimś, kto „wprowadza” w Chrystusa (niejako „oprowadza” po Nim, jak „przewodnik po mieście”). Mistagogia (gr. *μυσταγωγέω*, *μυσταγωγία* od *μύστης* = „wtajemniczony” i *άγω* „prowadzić”) jest pojęciem religijnym oznaczającym wprowadzanie w *misterium*, duchową tajemniczą rzeczywistość. W chrześcijaństwie jest ona określana jako wtajemniczenie chrześcijańskie. Termin „mistagogia” (według publikacji na portalu *Wikipedia* [<https://pl.wikipedia.org/wiki/Mistagogia>]): „był początkowo w użytku greckich religii misteryjnych. W świeckim znaczeniu, mówiono o przewodniku oprowadzającym po mieście, że jest mistagogiem. Nie występował w literaturze chrześcijańskiej przed IV w., choć traktowała ona o rzeczywistości określanej później przez to

1 Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln-Zürich-Köln 1966, s. 22. Zdanie to jest opublikowane przez Karla Rahnera w tekście pt.: *Frömmigkeit früher und heute*, w rozdziale pt. *Fundamentale Fragen: Zur Theologie des geistlichen Lebens*, opublikowanym w tomie VII *Schriften zur Theologie*, na stronach 11-31 (zdanie zacytowane powyżej znajduje się na stronie 22, w kontekście wypowiedzi obejmującej strony 21-23 tej publikacji).

pojęcie. Na przełomie IV/V w. mistagogią nazwano wprowadzanie katechumena w misterium wiary i zbawienia. W Kościele starożytnym cały proces inicjacji kandydatów do chrztu w chrześcijaństwo zwany katechumenatem miał charakter mistagogii. Jednak szczególnym, właściwym etapem poświęconym mistagogii były katechezy pochrzcielne dla neofitów, zwane katechezami mistagogicznymi. Mistagogia prowadzi niewierzących do wiary w tajemnicę Chrystusa i Jego Misterium paschalne, przechodząc od tego, co widzialne, do tego, co niewidzialne, od znaku do tego, co on oznacza, od «sakramentów» do «misteriów». Nie można wprowadzić w to misterium samym nauczaniem. Nie jest ono bowiem zbiorem prawd. Chrześcijańskim misterium jest osoba Jezusa Chrystusa, a zadaniem mistagogii jest pomóc w poznaniu tej Osoby i oddaniu Jej swego życia. Ten proces wzrostu dokonuje się we wspólnocie Kościoła. W Kościele katolickim mistagogia na nowo znajduje swe należne jej miejsce od czasu reformy Soboru watykańskiego II. Na najstarsze pisemne wzmianki o mistagogii natrafiono w liście Klemensa Aleksandryjskiego do Teodora z przełomu II i III w. n.e. w kontekście Ewangelii św. Marka i gnostyckiej tzw. Tajemnej Ewangelii Marka”.

Karl Rahner podkreśla, że mistagogia powinna wprowadzać w bliskość Boga, utwierdzać w odwadze zwracania się do Niego przez „Ty”². „Mistyka” właściwie rozumiana nie jest przeciwieństwem wiary w Duchu Świętym³. Bycie chrześcijaninem, człowiekiem bogobojnym oznacza konieczność wejście w świat mistyki. Tak należy rozumieć słowa: „Chrześcijanin jutra będzie «mystykiem», kimś, kto czegoś doświadczył, albo nie będzie go wcale”. Odnosząc się do kategorii pojęciowych Karla Rahnera, mamy prawo traktować świętego Pawła jako mistagoga. Święty Paweł jest mistykiem, który ma wszelkie dane ku temu, aby nas wprowadzić w misterium Chrystusa i być naszym przewodnikiem po świecie mistyki.

Drugą osobą, która była dla mnie inspiracją do powstania niniejszej książki był o. Piotr Rostworowski (1910-1999).



2 Solche Mystagogie muss uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm Du zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis, nicht sich zu ängstigen, man könne ihn gerade dadurch verlieren, indem man ihn beim Namen nennt.

3 Nur um deutlich zu machen, was gemeint ist, und im Wissen um die Belastung des Begriffs „Mystik“ (der recht verstanden, kein Gegensatz zu einem Glauben im Heiligen Pneuma ist).

Zetknąłem się z o. Piotrem przed laty, po tym, jak przed niemal pięćdziesięciu laty, gdy miałem 19 lat, doświadczyłem pewnego tajemniczego daru od Boga. Wydarzenie to miało miejsce podczas modlitwy w kaplicy seminarystycznej w Gdańsku-Oliwie (dziś jest to kaplica mariacka w katedrze w Gdańsku). Ów dar opisałem z czasem jako doświadczenie Boga. Choć daleko mi do świętości, to Bóg pozwolił, aby owo wydarzenie sprzed pięćdziesięciu lat trwało jako stan ciągłego doświadczenia Boga w różnych okolicznościach mojego niekrótkiego życia. Próbując opisać ów dar, zacząłem zgłębiać dzieła mistyków (św. Jana od Krzyża, św. Teresy Wielkiej), ale w końcu doszedłem do wniosku, że nie zrozumieć siebie bez studiowania Pisma świętego. Dzięki woli moich kolejnych biskupów odbyłem studia biblijne w Warszawie i w Rzymie, a następnie dzieliłem się wiedzą biblijną ze studentami w Gdańsku, w Elblągu i w Warszawie. W międzyczasie wielokrotnie wyjeżdżałem do eremów kamedułów w Krakowie i w Bieniszewie, aby szukać odpowiedzi w osobistej modlitwie. W Krakowie spotkałem ojca Piotra Rostworowskiego EC (zmarł 30 kwietnia 1999 roku w szpitalu w Albano i jest pochowany w eremie kamedułów w Frascati). O. Piotr Rostworowski, to postać wielkiego formatu. Książką niniejszą chciałbym oddać mu hołd – w formie takiej, na jaką mnie stać. Drugi powód odwołania się do osoby ojca Piotra jest taki, że postać o. Piotra od dawna pobudzała moją wyobraźnię. Benedyktyn, kameduła, w ostatnim okresie życia – rekluz, a więc pustelnik w najściślejszym tego słowa znaczeniu... [Florkowska 2004]. Zapamiętałem dziwnie mocno scenę z pewnego filmu Krzysztofa Zanussiego, w której pojawia się właśnie o. Piotr Rostworowski [Zanussi 1978]. Scena rozgrywa się na dziedzińcu eremu Kamedułów na krakowskich Bielanach. Przed ojcem Piotrem staje główny bohater filmu, Franciszek – młody człowiek szukający sensu życia. Ojciec Piotr mówi do niego (podczas gdy kamera, idąc za wzrokiem Franciszka, obejmuje ogród, w którym pracują zakonnicy): „Widzi Pan, żaden człowiek nie poświęci swego życia dla zupełnej pustki. Więc, jeśli tutaj są ludzie, i to często młodzi, i odchodzą od tyłu wartości, to dlatego, że tu coś znajdują” [Zanussi 1978, 231]. Jako młodzieniec miałem okazję znaleźć się w sytuacji trochę podobnej do tej, w jakiej był bohater filmu Krzysztofa Zanussiego. Jesienią 1973 roku o. Piotr Rostworowski zechciał mi poświęcić trochę czasu na rozmowę w eremie na krakowskich Bielanach... Była to ważna dla mnie rozmowa. Mam nadzieję, że czas spędzony na pisaniu tej książki będzie skromną formą spłacenia długu wdzięczności, który zaciągnąłem wobec ojca Piotra. Materia doświadczenia Boga, będąca tematem książki, była przecież najistotniejszą treścią jego życia. W 2016 roku mistrz Krzysztof Zanussi, reżyser filmu pt. „Iluminacja”, w którym umieścił on wyżej wspomnianą scenę z udziałem ojca Piotra, odwiedził Sanktuarium Pojednania w Łęgowie, którego jestem kustoszem. Decyzją kapituły, w skład której wchodzi liderzy religii monoteistycznych i różnych wyznań chrześcijańskich, został uhonorowany tytułem „Człowiek Pokoju i Pojednania”.

SŁOWO DO CIEBIE

Trzymasz w ręce opracowanie istotnego aspektu życia świętego Pawła, jakim jest doświadczenie Boga. Całe życie Apostoła było szukaniem odpowiedzi na pytanie:

– Kim jest Jezus?

Odpowiedzią na nie jest trzynastce Listów św. Pawła. Biorąc je do ręki pamiętaj, że Bóg Tobie zadaje to samo pytanie:

– Kim jest dla ciebie Jezus?

Jest to najważniejsze pytanie, jakie Bóg zadaje każdemu z nas. Musimy na nie odpowiedzieć całym swym życiem. Od tego bowiem zależy nasze wieczne zbawienie. Najpierw musimy jednak Jezusa poznać nie tylko umysłem, ale i sercem. Znajomość Jezusa, o jakiej mówi św. Paweł w listach, to nie tylko zasób wiedzy, ale przede wszystkim wiara, umiłowanie Jezusa i życie zgodne z Jego przykazaniami. Takie poznanie Jezusa jest równoznaczne ze zbawieniem. „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie. Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej ustami – do zbawienia” (Rz 10,9-10).

Aby w ten sposób poznać Jezusa, musisz sięgnąć do Listów świętego Pawła. Należą one do najwcześniejszych kanonicznych pism Nowego Testamentu (najwcześniejszy z nich, *Pierwszy List to Tesaloniczan* powstał w 51 roku po Chrystusie). Święty Paweł jest podobny do Ciebie w tym, że nie danym mu było spotkać Jezusa historycznego, ale był z pokolenia żyjącego w Kościele popaschalnym – jak my poznał Jezusa zmartwychwstałego.

Może to ci ułatwić niniejsza książka, którą wzięłeś do ręki. Znajdziesz w niej trzy części:

CZĘŚĆ PIERWSZA: WPROWADZENIE DO KONTEMPLACJI,

CZĘŚĆ DRUGA: ŚW. PAWEŁ I LISTY ŚW. PAWŁA,

CZĘŚĆ TRZECIA: ANALIZA TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA W LISTACH ŚW. PAWŁA.

W załącznikach na końcu książki umieścimy WYKAZ CYTOWANYCH TEKSTÓW (tekstów biblijnych i tekstów z Talmudu) oraz SPIS TREŚCI

Celem niniejszej książki będzie opisanie doświadczenia Boga w świetle danych zawartych w listach św. Pawła. Wybór źródła w postaci trzynastu kanonicznych listów Pawła jest nieprzypadkowy, gdyż św. Paweł był mistrzem mi-

styki, w której Bóg dał mu osiągnąć wyżyny wtajemniczenia. Przypatrując się temu, co na temat doświadczenia Boga napisał św. Paweł, będziemy chcieli zrozumieć choć nieco tajemnicę funkcjonowania naszego „ducha” i fenomen, którym jest chrześcijańskie doświadczenie Boga.

Tytuł naszej książki brzmi: *Doświadczenie Boga w szkole św. Pawła*. W podtytule umieściliśmy sformułowanie: *Między kontemplacją i czynem*. Choć św. Paweł nie założył za życia żadnej „szkoły” dla tych, którzy byliby zainteresowani problemem doświadczenia Boga, to można użyć umownie tego określenia na oznaczenie grona tych, którzy, uznając św. Pawła za mistrza, pragną skonfrontować swoje osobiste doświadczenia z jego doświadczeniami. Prawo do odniesienia tego, co św. Paweł pisze na temat doświadczenia Boga do następnych pokoleń chrześcijan (także do nas, dzisiaj żyjących) daje nam tradycja zapisana w liście do Tymoteusza, gdzie, zaraz po przywołaniu objawienia pod Damazkiem, św. Paweł jest nazwany „przykładem dla tych, którzy w przyszłości (...) uwierzą” (1 Tm 1,16). Św. Paweł był kontemplatykiem, który nie zrezygnował z życia czynnego. Jego życie upływało w napięciu „między kontemplacją i czynem”. Analogiczne zjawisko jest udziałem tych, którzy żyją aktywnie i w biegu swojego życia trudzą się nad odnalezieniem równowagi między kontemplacją i czynem. Ufam, że niniejsza książka będzie im pomocna. W życiu św. Pawła przenikały się wzajemnie dwa wymiary, na kształt dwóch ścieżek dźwięku w odbiorniku „stereo”. Było to swego rodzaju „życie w stereo”. Św. Paweł „odbierał” sygnały, płynące z dwóch wymiarów rzeczywistości: sygnały płynące „z tego świata” i sygnały „z zaświatów”. W jego osobie nastąpiła doskonała synteza tych dwóch rodzajów bodźców. Św. Paweł nie był „tylko mistykiem”: nie koncentrował się wyłącznie na bodźcach „z zaświatów” (na kontemplacji). Nie był „tylko działaczem”: jego działanie nie było uwarunkowane wyłącznie przez doświadczenia przynależące do „tego świata”. W jego życiu wzajemnie przenikały się: kontemplacja i czyn. Czytając listy św. Pawła możemy zauważyć, w jaki sposób kontemplacja wpływała na czyn (była motywem działania) i - w jaki sposób aktywne życie wpływało na odkrywanie głębi kontemplacji.

Zanim przejdziemy do analizy tekstów źródłowych, proponujemy następujące założenia:

- 1) Niestety, nie wiemy, w jaki sposób św. Paweł dzielił swój czas między kontemplację i czyn. Nie da rady ułożyć „programu dnia” św. Pawła – czegoś na wzór reguły obowiązującej w zakonach kontemplacyjnych⁴. Analiza tekstów źródłowych nie będzie polegała na daniu odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób św. Paweł godził kontemplację z czynem: ile czasu poświęcał na kontemplację, w jaki sposób „wygospodarowywał” na nią czas, itd.
- 2) Z tekstów źródłowych wynika natomiast to, w jaki sposób kontemplacja wpływała na działanie św. Pawła, jakie były jej praktyczne skutki

4 Dla przykładu, polscy Kameduli mają ustalony następujący rytm dnia: godz. 3.45: wstanie; godz. 4.00: Godzina czytań; godz. 4.45: Lectio divina (w celi); godz. 5.45: Jutrznia, Msza św., Tercja; godz. 7.00: śniadanie; godz. 8.00-11.30: praca; godz. 11.45: Seksta; godz. 12.00: Anioł Pański, obiad; godz. 14.00: Nona; godz. 16.30: Różaniec; godz. 17.00: kolacja; godz. 17.30: Lectio divina (w celi); godz. 18.30: Nieszpory, Komplet.

w życiu św. Pawła. Obserwacja napięcia między kontemplacją i czynem w życiu św. Pawła będzie polegała na szukaniu odpowiedzi na pytanie, w jakich decyzjach podejmowanych przez św. Pawła doświadczenie Boga (kontemplacja) było źródłem, z którego Apostoł czerpał determinację do działania i wiedzę o sposobie działania. Można powiedzieć obrazowo, że w życiu św. Pawła kontemplacja była siewem, a działanie – owocem siewu⁵.

- 3) Teksty źródłowe pozwalają nam na dostrzeżenie jeszcze jednego aspektu napięcia między kontemplacją i czynem w życiu św. Pawła. Wynika z nich, że działanie spełniało swego rodzaju funkcję „oczyszczającą” w doskonaleniu w kontemplacji. Funkcję oczyszczającą pełnił kontakt z różnymi błędnymi koncepcjami doświadczenia Boga, a także różne doświadczenia życiowe. W ich wyniku św. Paweł wzrastał w rozumieniu natury chrześcijańskiej kontemplacji, coraz głębiej wnikał w jej istotę.

Św. Paweł był mistykiem, który w biegu swojego życia konfrontował to, co zrozumiał w wyniku danego mu doświadczenia Boga w Chrystusie, z rzeczywistością, którą dyktowało mu jego aktywne życie w różnych wspólnotach. Paweł nie miał „teologii mistycznej”. Jego teologia bazowała na Jezusie Chrystusie [tak: O’Brien 1993, 625]. Na temat doświadczenia Boga pisał okazjonalnie nie skupiając się na warstwie fenomenologicznej tego zjawiska, a opisywał je w sposób, który interpretował teologicznie. Tym niemniej Można wydzielić w listach świętego Pawła „teksty mistyczne”. Kluczowe dla procedury metodologicznej stosowane w niniejszej książce jest rozróżnienie tekstów mistycznych i tekstów teologicznych. To podstawowe rozróżnienie następująco zdefiniował K. Górski: „Za tekst mistyczny uważać należy tekst mówiący o zjednoczeniu się z Bogiem, o oddaniu się całkowitym, a więc o pewnym działaniu lub stanie wewnętrznym. Natomiast tekst traktujący o Bogu, Jego przymiotach w formie przedstawienia obiektywnego nie będzie mistyczny, ale teologiczny lub filozoficzny” [Górski 1980, 11]. Zaproponujemy we wstępie książki klucz metodologiczny pozwalający wyodrębnić teksty mistyczne w listach św. Pawła, a ich analizą zajmiemy się w trzeciej części książki. Będzie to *novum* niniejszej książki w stosunku do dotychczasowej literatury przedmiotu. W dotychczasowych opracowaniach mistyki św. Pawła bibliści mieszają „teksty mistyczne” z „tekstami teologicznym”. Nie wypracowali kryterium hermeneutycznego pozwalającego na wyodrębnienie w listach św. Pawła tekstów „mistycznych”, gubiąc w opracowaniach istotny aspekt mistyki, jakim jest doświadczenie Boga. Uważamy, że doświadczenie Boga było fundamentem teologii Pawła. Tym samym, książka niniejsza jest przyczynkiem do stworzenia teologii mistycznej św. Pawła.

Przy analizie tekstów źródłowych na temat doświadczenia Boga w listach św. Pawła, będziemy poszukiwali tzw. sensu wyrazowego, to znaczy takiego znaczenia poszczególnych słów i zdań, jaki miały one w umyśle ich autora i jakie

5 Obrazu siewu (w kontekście relacji między czynem i słuchaniem słowa) używa św. Augustyn, który pisze: „Błogosławieni jesteśmy, jeśli czynimy to, co słyszymy, i wyśpiewujemy. Nasze bowiem słuchanie jest siewem, działanie – owocem siewu” (Kazanie 23A,1; zob. Brewiarz, t. IV, s. 140).

było przyjmowane przez bezpośrednich adresatów listów św. Pawła. Dotarcie do takiej warstwy znaczeniowej tekstów źródłowych gwarantuje stosowana we współczesnej biblistyce metodologia polegająca na analizie tekstów w płaszczyźnie lingwistyczno-syntaktycznej (analiza języka, stylu, syntaksy, struktury perykop), semantycznej (badanie znaczenia poszczególnych terminów i wyrażzeń) i pragmatycznej (wskazanie ukierunkowania praktycznego tekstu) [Egger 1989, 235-236]. W ustalaniu i analizie tekstów źródłowych będziemy też korzystali z metody analizy retorycznej. Metoda retoryczna zwraca uwagę na konstrukcję tekstu z punktu widzenia jego siły perswazyjnej. Nie chodzi więc tylko o aspekt treściowy, ale o uchwycenie różnych sposobów „przemawiania” tekstu do świadomości adresatów – także przez przywołanie doświadczenia (doświadczenia Boga). Punktem wyjścia analizy retorycznej tekstu jest ustalenie problemu retorycznego. Procedura analizy retorycznej polega następnie na wyróżnieniu najmniejszych jednostek większych partii tekstu, wraz z ustaleniem rodzaju retorycznego każdej z tych jednostek (jest to tzw. *inventio*), a następnie na odkryciu organizacji poszczególnych jednostek dyskursu (jest to tzw. *dispositio*), która najczęściej ma następującą postać: *exordium* (wstęp zmierzający do nawiązania kontaktu z adresatami), *narratio* (prezentacja faktów przygotowujących postawienie tezy, które są oczywiste zarówno dla adresatów, jak i dla autora tekstu), *probatio* (dowody na rzecz tezy prezentowanej przez autora tekstu), *peroratio* (wnioski praktyczne, zamknięcie argumentacji) [Rafiński 1993, 135-148, Lausberg 1967].

Przystępując do badań mam świadomość, że analizowanie doświadczenia Boga wymaga pokory badawczej, takiego nastawienia, o które apelował św. Kolumban: „Staraj się o doskonałe poznanie Boga nie za pomocą wielostowia, ale przez doskonałość życia; nie przez słowa, ale przez wiarę, która pochodzi z prostego serca, a nie z dociekań uczonej niezbożności. Jeśli postanowisz w dociekaniach szukać tego, co jest niewyraźne, «odejdzie dalej od ciebie»; jeśli natomiast przez wiarę, wówczas «Mądrość pozostanie» tam, gdzie jest: «u twoich bram». Tam zaś, gdzie jest, możesz Ją zobaczyć, choćby nawet w niedoskonały sposób. Osiągamy ją naprawdę wówczas, kiedy wierzymy w Niewidzialnego nawet nie rozumiejąc. Bóg jest niewidzialny, i dlatego trzeba weń wierzyć, chociaż w pewien sposób może Go dostrzec czyste serce” [Kolumban]. Jasne jest dla mnie, że niniejsza książka, ze względu na swój przedmiot, będzie jedynie przybliżaniem się do Mądrości, i to w „niedoskonały sposób”, o którym pisał św. Kolumban. Wszelkie braki niech uzupełni wiara czytelników.

Ks. Grzegorz Rafiński
Łęgowo, Boże Ciało 2023 roku

CZĘŚĆ PIERWSZA: WPROWADZENIE DO KONTEMPLACJI



„Chodź ze mną na pustynię”. Jest coś większego niż twoje działanie: modlitwa. Jest siła potężniejsza niż twoje słowo: miłość!

Tak odczytał wezwanie Boże Carlo Carretto (w książce pod tytułem „Listy z pustyni”). Jestem przekonany, że takie wezwanie Bóg kieruje do każdego człowieka – także do Ciebie. Bóg chce się z Tobą spotkać. Być z Tobą tak, jak są ze sobą dwaj przyjaciele.

Wprowadzenie do kontemplacji, które zawiera niniejszy rozdział, jest rodzajem przewodnika dla tych, którzy na takie wezwanie Boże chcą odpowiedzieć. Zawiera trochę rad i siedem praktycznych ćwiczeń, które mogą pomóc w zorganizowaniu czasu pobytu na „pustyni”, na której czeka Bóg.

Kontemplacja jest darem Boga. Nie każde wyjście na pustynię musi zakończyć się spotkaniem z Nim. Każde jednak ma sens, bo jest szukaniem Boga żywego. Istnieje ogromne prawdopodobieństwo, że po jakiejś ilości prób objawi Ci się Bóg (zgodnie z zapewnieniem Jezusa: „Kto szuka, znajduje”). Wejdiesz wtedy w fascynujący świat kontemplacji, to znaczy obcowania z Bogiem żywym.

Zapraszam Cię do kilku minut uważnej lektury (tyle czasu zajmie przeczytanie pierwszej, teoretycznej części broszury) i do przynajmniej kilkudziesięciu minut duchowych ćwiczeń (zawartych w części drugiej).

I. ZAPROSZENIE DO SIEDMIU PRAKTYCZNYCH ĆWICZEŃ...

1. Trochę teorii...

Zanim przystąpisz do ćwiczeń, przeczytaj kilka uwag na temat kontemplacji, które są zapisane poniżej.

A. TRZY RODZAJE MODLITWY

Są trzy rodzaje modlitwy: modlitwa ustna, medytacja i kontemplacja. Te etapy modlitwy można porównać do procesu uczenia się w szkole. Modlitwa ustna to jakby szkoła podstawowa. Z wiadomości wyniesionych ze szkoły podstawowej korzystamy przez całe życie. Modlitwa ustna, która ma podstawowe znaczenie, towarzyszy nam także przez całe życie. Nauce w gimnazjum odpowiada modlitwa medytacyjna. Odpowiednikiem szkoły średniej jest kontemplacja.

B. TERAPIA PRZEZ MODLITWĘ

Modlitwa jest czymś absolutnie koniecznym w życiu człowieka. Przyczyna jest oczywista. To, co w człowieku „zewnątrzne”: widzialne, poznawalne, jest podobne do wierzchołka góry lodowej. To, co o sobie wiemy, obejmuje niewielką część tego, kim naprawdę jesteśmy. W każdym z nas jest ogromna sfera, która pozostaje poza zasięgiem wzroku i rozumu. Każdy musi znaleźć swój sposób na „posklejanie” tych dwóch sfer: człowieka „zewnątrznego” i człowieka „wewnętrznego”. W przeciwnym wypadku zmierza do dezintegracji osobowości, która przejawia się w konfliktach i chorobach. „Posklejanie” tych dwóch sfer zakłada trud dotarcia do tego, co jest we mnie tajemnicą. Swoje sposoby na to ma nauka (psychologia, medycyna) – przez sprowadzanie tego, co niepoznawalne, do kategorii racjonalnych. W niniejszej broszurce proponuję Ci inny sposób. Zobacz! „Bóg jest większy od naszego serca i zna wszystko” (1 J 3,20). Podświadomość – tak ogromna, jak ukryta w wodzie część góry lodowej – jest „zanurzona” w Bogu. Nawet to, co ogromne, jest znikome wobec wielkości Boga. Sposób, który Ci proponuję w niniejszej broszurce, jest taki: aby zrozumieć siebie, aby ogarnąć tajemnicę „człowieka wewnętrznego”, trzeba „zanurzyć się” w Bogu. Sposób jest tylko jeden: modlitwa, zwłaszcza kontemplacyjna.

Na wstępie musisz podjąć decyzję. Znaleźć kilkadziesiąt minut, które spędzisz na modlitwie. To wcale nie tak dużo. Więcej czasu spędzisz w poczekalni do jakiegoś lekarza...

Musisz też założyć, że Jezus jest lekarzem. Zobaczysz, że modlitwa jest wspólną przygodą, która działa tak, jak lekarstwo – jeśli poddasz się wskazówkom zawartym w tej broszurce.

Niech nikt nie wie o tym, że realizujesz „terapię modlitwą”. To sprawa między Tobą i Panem Bogiem. Chodzi tu o taką modlitwę, o której mówi Jezus słowami: „Ty zaś, gdy chcesz się modlić, wejdź do swej izdebki, zamknij

drzwi i módl się do Ojca twego, który jest w ukryciu. A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6,6).

C. DLACZEGO TYLKO „WPROWADZENIE”?

Dlaczego proponuję Ci w niniejszym rozdziale tylko „wprowadzenie” do kontemplacji? Jest to jasne, jeśli się pamięta, że kontemplacja jest owocem spotkania dwóch partnerów: Boga i człowieka. Twój wysiłek musi się spotkać z łaską Bożą. Istota kontemplacji, czyli doświadczenie obecności Boga, jest niepojętą łaską, przekraczającą wszelkie ludzkie wyobrażenia. Nie wystarczy jednostronne działanie człowieka. My możemy jedynie „stawać do dyspozycji Boga”, wiedząc, że On prowadzi do Siebie tego, kogo chce – i to drogą, która zawsze jest niepowtarzalna i jedyna... Dlatego można jedynie zaproponować „wprowadzenie” do kontemplacji. Nie istnieje jakaś „technika” działania, która gwarantuje dojście do kontemplacji. „Błogosławieni ubodzy w duchu” – Bóg szuka takich ludzi. Wszystko zależy od tego, czy Bóg natrafi we mnie na „pustą przestrzeń”, którą będzie mógł wypełnić Sobą. Nic nie znaczą nawet bardzo przemyślane „techniki” kontemplacji, jeśli ktoś jest „bogaty” w duchu. Samolot z Panem Bogiem na pokładzie nie może wylądować na lotnisku, które jest zajęte.

Proponuję Ci rozważania, które mogą prowadzić – jeśli taka jest wola Boga – do kontemplacji. Jeśli tak się nie stanie, to nie wiń siebie. Może Bóg chce wypróbować Twą pokorę i cierpliwość? Próbuj – aż do skutku. Stawaj przed Bogiem w gotowości. Możesz Mu ofiarować właśnie swą gotowość, którą można porównać do włączenia „nasłuchu” radiowego. Bóg „nadaje” na Swojej częstotliwości, do której musisz się „dostroić”. Twoja gotowość jest jakby szukaniem właściwej Boga fali. Jeśli nie znajdujesz jej, to znaczy, że jeszcze musisz szukać. Pewne jest, że Bóg ciągle „nadaje” w Twoim kierunku Swe sygnały. Szukaj!

D. KILKA PRAKTYCZNYCH RAD

Aby przystąpić do kontemplacji, musisz zdecydować się na oddanie Bogu kilkudziesięciu minut. Zajmij wygodną pozycję, w której ciało jest „uważne”. Może to być pozycja siedząca, ale wtedy kręgosłup powinien być wyprostowany. Istotą kontemplacji jest pozostawanie „do dyspozycji” Boga, bycie w Jego obecności, wsłuchiwanie się w Jego natchnienia. Aktywność własna człowieka powinna być w kontemplacji jak najbliższa zeru. Działać ma Bóg. Nasze działanie stanowi niepotrzebny filtr, który nie pozwala Bogu w nas działać w taki sposób, w jaki On zamierzy. Staraj się po prostu „być” w obecności Boga. W drugiej części niniejszej broszury przejdziesz siedem etapów prowadzących do kontemplacji. Realizując je, nastaw się na trudności. Na pewno, po iluś tam minutach modlitwy, pojawi się w Tobie myśl, że oto musisz – właśnie teraz! – coś bardzo ważnego zrobić: zapomniałeś gdzieś zatelefonować, gdzieś musisz iść... Koniecznie teraz. Natychmiast... Oddal te myśli. W tej chwili jest ważne tylko jedno: Twoje „bycie” przed Bogiem. Jesteś na pustyni, na którą wyprowadził Cię Bóg... Na pewno pojawią się rozproszenia. Są dwa sposoby na ich oddalenie. Zacznij przez jakiś czas powtarzać rytmicznie jakąś krótką formułę modlitewną (np. „Pan mój i Bóg mój”, „Jezu, ufam Tobie”), albo przez jakiś czas skup swą uwagę na oddechu. Kontroluj

oddech według rytmu: wdech, który trwa 6 uderzeń serca, moment zatrzymania wdechania, wydech, który trwa 6 uderzeń serca, chwila zatrzymania wydechu, itd. Gdy powróci skupienie, spróbuj ograniczyć swą aktywność do zera. Trudnością będzie znalezienie sobie miejsca i czasu odosobnienia (Carlo Carretto pisał o „pustyni w mieście”, którą każdy musi sobie stworzyć). Jeśli nie poradzisz sobie z tym w swoim domu, to ucieknij do jakiegoś kościoła. Wejdź do kościoła na pół godziny przed rozpoczęciem liturgii i tam „zorganizuj sobie” swoją pustynię. Po pół godziny kontemplacji poczujesz, że byłeś w innym świecie i wrócisz do życia mocniejszy. Dojdiesz do tego, że pół godziny będzie Ci za mało.

Wchodząc w kontemplację, nastaw się na niespodzianki. Mogą pojawić się w Twoim życiu doświadczenia, których nie można po ludzku wytłumaczyć. Zacznie bowiem działać Ktoś, kto nieskończenie Cię przewyższa. Nie szukaj sam niezwykłych doświadczeń. Szukaj tego, co zwyczajne. Bądź trzeźwy i nie ulegaj emocjom. Bóg szuka naczyń, które są pokorne. Największym wrogiem modlitwy jest uleganie emocjom. Kierując się emocjami, łatwo o wniosek, że Bóg jest blisko mnie wtedy, gdy Go „czuję” i o porzucenie modlitwy – i to w imię szlachetnego szukania autentyzmu – wtedy, gdy moje serce staje się zimne. Rytm modlitwy musi być niezależny od uczuć. Trzeba założyć, że Bóg jest „większy od naszego serca”. Może najcenniejsza jest modlitwa właśnie wtedy, gdy przychodzi oschłość? Próbuj potraktować oschłość jako dar, przez który Bóg coś chce Ci powiedzieć... I pamiętaj, że najważniejszym sprawdzianem doskonałości nie są uczucia ani niezwykłe doświadczenia, ale miłość, która sprawdza się w trudzie codzienności – w życiu dla innych i dla Boga. Nie trzeba być niecierpliwym. Każdy będzie miał swój dzień, gdy spotka Boga w wieczności i zobaczy Go „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12).

Będzie Ci trudno znaleźć swoją „pustynię w mieście”. Dlatego noś tę książeczkę ze sobą, aby korzystać z niej w ciągu dnia, stosownie do nadarzających się okazji.

Proponuję siedem ćwiczeń, które można porównać do wchodzenia w górę po siedmiu schodkach. Każdy z nich przybliży do celu. Po bardzo wolnym przeczytaniu każdego punktu, postaraj się pozostawać od trzech do trzydziestu minut w skupieniu. Chodzi o percepcję tekstu nie czysto intelektualną, ale o taką, która porusza głębię ducha, całą Twą istotę. Trud towarzyszący osiągnięciu takiego sposobu percepcji można porównać do „dostrajania” naszego ducha do fal nadawania Pana Boga.

Są dwa sposoby realizacji siedmiu ćwiczeń, które Ci proponuję (zależnie od ilości czasu, którym właśnie rozporządzasz):

- a) Plan *maximum*: po uważnym przeczytaniu każdego z poniższych punktów, trwaj w skupieniu przez 60 minut. Wtedy przejście siedmiu etapów zajmie od kilku dni do tygodnia.
- b) Plan *minimum*: po przeczytaniu każdego punktu, pozostawaj w ciszy przez trzy minuty. Siedem etapów zajmie wtedy około 30 minut – wystarczy na to jeden dzień.

2. Wprowadzenie do etapu odprężenia i ciszy

Modlitwa wstępna (Ps 131,2)

*Wprowadziłem ład
i spokój do mojej duszy.
Jak niemowlę u swej matki,
jak niemowlę – tak we mnie jest moja dusza.*

Medytacja

Jestem jak naczynie, które jest naładowane niepotrzebnymi rzeczami. Odkładają się we mnie – jak w naczyniu – różnorakie stresy, konflikty, zmartwienia, przywiązania. Odkładają się urazy, grzech. Moje serce jest ociążałe. Tak dużo tego, że trudno o miejsce dla Boga. Muszę Mu zrobić miejsce. Z tym balastem nie można iść do przodu. Bóg chce, abym te ciężary odrzucił od siebie i uczynił miejsce dla Niego w mojej duszy. Bóg chce, abym powiedział sobie: „Odrzucam od siebie wszystkie stresy, kłopoty, zmartwienia. Odrzucam urazy. Odrzucam grzech. Odrzucam wszystko, co mnie przygniata”.

Mówiąc te słowa, chcę wyobrazić sobie, że właśnie przechodzi koło mnie Jezus. Jezus podchodzi do mnie i zdejmuję z moich barków mój krzyż – wszystko to, co mi ciąży. Jezus bierze mój krzyż na Swoje ramiona. Oddaję Mu wszystkie ciężary, który mnie przygniata. Moje ramiona stają się lekkie. Wyciszam emocje... Wyciszam umysł... Wyciszam nerwy... Powoli otacza mnie kojąca cisza... Jestem wolny od wszelkich trosk i ciężarów. Wchodzę w głęboką ciszę, którą odnajduję w sobie samym...

Staraj się osiągnąć stan całkowitego wyciszenia, zrelaksowania. Trwaj w tym stanie przez pewien czas.

3. Wprowadzenie do etapu doświadczenia Bożej obecności

Modlitwa wstępna (Ps 139,1.5)

*Panie, przenikasz i znasz mnie.
Ty ogarniasz mnie zewsząd
i kładziesz na mnie swą rękę.*

Medytacja

Cisza, którą odnajduję w sobie, nie jest pustką. Jest w niej KTOŚ! Jak to możliwe? Bóg mieszka we mnie przez Ducha Świętego. W najtajniejszej głębi mojej istoty Bóg utworzył sobie świątynię. Nie muszę Go szukać gdzieś daleko. On jest „bliżej mnie samego niż ja sam jestem” (św. Augustyn). Duch stworzył we mnie nową jakość antropologiczną, ducha (πνεῦμα), który jest jakby nowym

„zmysłem”, poprzez który jestem zdolny doświadczyć Istnienia Boga. Jeśli nie będę stawiał przeszkód działaniu Ducha Świętego i jeśli kocham Boga, to On da mi się spotkać. Muszę tylko wejść w siebie.

Bóg JEST! Ma imię, które brzmi: „Jestem, który Jestem”. Tylko Bóg JEST. Wszystko, co ogarniam myślą, staje się: rodzi się, starzeje i niknie. „Wszystko przemija”. Tylko Bóg JEST. On ogarnia mnie Swą Wszechobecnością. W Nim żyję, poruszam się i jestem. Jestem, ponieważ On JEST.

Aby spotkać Boga, który jest tak blisko, muszę odciąć się od zgiełku, który ciągle mnie otacza i który jest w moim wnętrzu. Właśnie teraz! Teraz eliminuję z mojej świadomości wszelkie bodźce zewnętrzne, uspokajam kłębowisko myśli. Oddalam się od wszelkich hałasów. Wchodzę w głęboką ciszę. W najgłębszej ciszy słyszę tylko echo: Jestem... Jestem... Jestem... To Bóg! Ogarnia mnie Istnienie: Bóg, który JEST. On chce mi dać najwspanialszy dar: Siebie.

Chcę trwać w tym stanie wyciszenia bezinteresownie. Niczego nie chcę od Boga. Nie będę próbował Go zrozumieć, analizować Jego przymioty. Wystarczy, że On jest. Trwanie w Jego Obecności ma sens samo w sobie – jest najpiękniejszą aktywnością ludzkiego ducha. Cisza, która mnie ogarnia – jest mową Boga. Ten, który JEST, przychodzi do mnie w ciszy.

Na początku skup swe myśli tylko na tym jednym słowie: „Jestem, Jestem, Jestem...”. W jakimś momencie wyeliminuj ze swych myśli także to słowo. Gdy własną aktywność zredukujesz do zera, to będzie szansa, że Bóg da Ci poznać coś niezwykłego: że to, co po ludzku wydaje się być Pustką, jest tak naprawdę wypełnione Tajemniczym Istnieniem.

4. Wprowadzenie do etapu poznania swej małości przed Bogiem

Modlitwa wstępna (Ps 8,4-5)

*Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?*

Medytacja

(Spójrz przez chwilę w niebo, a potem przeczytaj poniższe słowa).

Jakim ja jestem pyłkiem w ogromnym kosmosie! A cały kosmos nie jest w stanie ogarnąć Boga. On jest Stwórcą ogromnego wszechświata. On nieskończenie przerasta wszystko, co jestem w stanie ogarnąć wzrokiem, rozumem, uczuciem. Muszę spojrzeć na siebie we właściwych proporcjach. Nie jestem centrum świata. Jestem maleńkim jego fragmentem. Pyłkiem we wszechświecie. Czymś mniejszym niż pyłek – przed obliczem Boga.

Korzę się przed Twoim Majestatem, Boże!

Trwaj przez jakiś czas w świadomości swej znikomości przed Bogiem. Nie zmieniając pozycji ciała, wyobraź sobie, że pochylasz się ku ziemi i dotykasz jej czo-

tem. Chcesz stać się maleńki, maleńki... Chcesz zniknąć w Bogu. Nie ma już ciebie, ale jest tylko Bóg, który ogarnia Cię swym istnieniem.

5. Wprowadzenie do etapu poznania tego, że Bóg mnie kocha

Modlitwa wstępna (Ps 8,5-6.10)

*Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
Uczyliś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
chwałą i cziąg go uwieńczył.
O Panie, nasz Panie,
jak przedziwne Twe imię po wszystkiej ziemi!*

Medytacja

Bóg, który mnie ogarnia swym istnieniem, jest Miłością. Dla Niego jestem kimś więcej, niż pyłkiem w kosmosie. Dając mi duszę, Bóg dał mi jakby część Siebie. On zna mnie po imieniu. Umiłował mnie i zaplanował moje istnienie, zanim się narodziłem.

To nic, że jestem pyłkiem we wszechświecie. Bóg uzdolnił mnie do miłowania. Podzielił się ze mną Swą miłością i w niej daje się spotkać. Mam coś do zaofiarowania Bogu. On pragnie mojej miłości. Gdy cały wypełnię się miłością, gdy już nie będzie miejsca we mnie na nic innego oprócz miłości, to wtedy przyjdzie do mnie Bóg. Zdolność do kochania Boga jest najwspanialszym darem, jaki Stwórca złożył w swym stworzeniu.

Ogarnia mnie Miłość, która czeka na moją miłość...

Na tym etapie chodzi o coś więcej, niż o wzbudzenie uczucia (!) miłości. Szukanie uczucia będzie przeszkodą w Twoim spotkaniu z Bożą Miłością – będzie działało jak „filtr”, który nie pozwoli Bogu przyjść do Ciebie.

Wyobraź sobie, że dajesz Bogu całego siebie: serce, duszę, ciało, całe swe istnienie – dajesz coś więcej, niż ulotne uczucie. Stajesz przed Bogiem z nastawieniem dziecka, które z ufnością powierza się tatusiowi. Wtedy ogarnie Cię MIŁOŚĆ...

6. Wprowadzenie do etapu akceptacji woli Bożej

Modlitwa wstępna (Ps 23,1.4)

*Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego.
Chociażbym chodził ciemną dolinę,
zła się nie ulęknę,
bo Ty jesteś ze mną.*

Medytacja

Cokolwiek mnie w życiu spotyka, jest przy mnie Bóg. Także wtedy, gdy przychodzi trudne sytuacje, których nie jestem w stanie zrozumieć – jest ze mną Bóg.

Choćbym wszystko stracił (jak Hiob, który stracił zdrowie, bliskich, uznanie, majątek) – jeśli mam Boga, mam wszystko.

Jeśli nie mam Boga, nie mam niczego – nawet jeśli miałbym zdrowie, bliskich, uznanie, majątek...

Jezu, wtedy, gdy spada na mnie nieszczęście, ufam Tobie! Nie moja wola niech się stanie, ale Twoja, Boże!

Akceptacja woli Bożej może być najtrudniejszym etapem kontemplacji. Jeśli ktoś akurat przeżywa jakąś tragedię... Jeśli jest w trudnej sytuacji... Rozum na nic się tu nie zda. Ale jest taka szansa, że ktoś, kto doświadczy ogarnięcia siebie przez Miłość, będzie potrafił nawet w krzyżu dostrzec język Bożej miłości. Krzyż można zrozumieć tylko w miłości.

Wyobraź sobie, że klęczysz u stóp krzyża, na którym wisi Jezus i obejmujesz go swymi ramionami. Kontempluj krzyż Jezusa tak długo, aż odnajdziesz w sobie spokój. A może uda Ci się odnaleźć coś więcej niż spokój – „radość w cierpieniu”?

7. Wprowadzenie do etapu wstawiennictwa

Modlitwa wstępna (Ps 67,2)

*Niech Bóg się zmiłuje nad nami, niech nam błogostawi;
niech zajaśnieje dla nas Jego oblicze!*

Medytacja

Na pustyni (do której można porównać kontemplację) jestem sam – tylko ja i Bóg. Jednak owoce kontemplacji mogę (i chcę!) ofiarować za innych ludzi. Za tych, którzy potrzebują sił duchowych, zdrowia. Za tych, którzy mają szczególne zadania do wykonania. Za tych, którym może pomóc tylko modlitwa, bo tak są zatwardziali. To pewne, że moja modlitwa powoduje powstanie potężnej mocy, którą – jeśli taka jest wola Boża – mogę kierować ku konkretnym ludziom.

Gdy będziesz trwał jakiś czas w zjednoczeniu z Bogiem, to poczujesz, że napełnia Cię dziwna moc. To Bóg, który jest Mocą. Wtedy z pokorą proś Boga, myśląc o konkretnych osobach: „Boże, pokieruj energię, którą mnie teraz obdarzasz, ku tej osobie. Spraw, aby moc i ciepło mojej modlitwy ogarnęły tę osobę”. A może „wyslij” tę moc w nieznaną, z myślą: „Boże, Ty wiesz najlepiej, co z moją modlitwą zrobić”.

8. Wprowadzenie do etapu uwielbienia Boga i dziękczynienia

Modlitwa wstępna (Ps 104,1; 118,1)

*Błogostaw, duszo moja, Pana!
O Boże mój, Panie, jesteś bardzo wielki.*

*Alleluja.
Dziękujcie Panu, bo jest dobry,
bo łaska Jego trwa na wieki.*

Zamiast medytacji

Naturalnym zwieńczeniem sześciu etapów kontemplacji, które dotąd przeszedłeś, jest powstanie postawy uwielbienia Boga i postawy dziękczynienia za Jego bliskość. O tym etapie nie trzeba nic mówić. On się pojawi sam jako konsekwencja przejścia poprzednich etapów kontemplacji.

Przez jakiś czas powtarzaj w duchu słowa: „Boże, uwielbiam Cię! Dziękuję Ci za to, że Jesteś!”. W pewnym momencie, gdy cała Twa istota „wypełni się” uwielbieniem i dziękczynieniem, zaniechaj wypowiedziania tych słów. Trwaj w tym stanie jak najdłużej.

9. Postscriptum: Kontemplacja – I co potem?

Sens kontemplacji jest taki, że ma ona pomagać Ci żyć w świecie, a nie ma Cię na sprawy świata zobojętniać. Patrz, jak aktywnie żył Jezus. Ale ciągle szukał Swej „pustyni”. Odchodził i modlił się na osobności. Ty też masz odchodzić i modlić się na osobności, a potem iść ku ludziom i ku sprawom tego świata – naładowany Bożą mocą. Kierunek jest taki: od modlitwy do życia. Synteza jest niełatwa, ale trzeba o nią walczyć, zgodnie ze starym zawołaniem: „Módl się i pracuj!”.

W końcowych minutach modlitwy kontemplacja musi spotkać się z działaniem. W jaki sposób? Czy to nie sprzeczność: kontemplacja i działanie? Powiedzieliśmy przecież, że trwanie w kontemplacji polega na sprowadzaniu swej aktywności do zera. Działać ma Bóg. Powiedzieliśmy, że tym więcej On działa, im więcej miejsca w sobie zrobię dla Niego. Owszem, taka jest zasada kontemplacji. Nie znaczy to, że kontemplacja zmierza do pustki, do jakiegoś rozpułnięcia się w nie-bycie. Ostatnim „akordem” kontemplacji jest uwielbienie Boga i dziękczynienie, które ma się przedłużyć na życie codzienne. Gdy minie wyznaczony przez Ciebie czas kontemplacji, to postaraj się, aby pozostało w Tobie dominujące poczucie dziękczynienia Bogu za to, że jest tak blisko i pragnienie uwielbienia Go przez to wszystko, co będziesz robił po zakończeniu kontemplacji. I z takim poczuciem idź w życie.

Możesz zakończyć kontemplację połączeniem jej z działaniem:

Niekiedy, w ostatnich minutach kontemplacji, przyjmij postawę stojącą, wy-

ciągnij ręce ku niebu i powtarzaj: „Maranatha! Przyjdź Panie Jezu!”. Poczuj, jak napełnia Cię Boża energia. Ogarnia Cię ona od czubka palców, aż po Twoje stopy. Poczuj, że twoje stopy mocno stoją na ziemi. Twoje ciało jest przewodnikiem energii. Przyjmujesz od Boga pozytywną energię, a oddajesz ziemi energię negatywną. Jesteś jak akumulator, który Bóg „ładuje” Swą mocą. Mów w tym czasie: „Przyjdź, Panie Jezu! Napełnij mnie Swą mocą”. On to robi. Pójdiesz w życie „naładowany” Jego mocą.

Niekiedy, po zakończeniu kontemplacji, poszukaj sposobności do uczestnictwa we Mszy Świętej. Msza Święta jest Wielkim Dziękczynieniem. Postaraj się uczestniczyć we Mszy Świętej w postawie uwielbienia i dziękczynienia. Tak jakby Msza Święta była ostatnim etapem kontemplacji. Będąc w kościele, wyobraź sobie, że wypełniasz całą przestrzeń kościoła swym uwielbieniem Boga i dziękczynieniem. Każde słowo, które wypowiadasz, każda myśl, są nasycone uwielbieniem Boga i dziękczynieniem. Msza jest Twoim jednym wielkim krzykiem (wraz z Jezusem!): „Boże, dzięki Ci! Boże, bądź uwielbiony!”. Tak przeżyta Msza Święta będzie czasem „ładowania akumulatora”: Bóg napełni cię Swą mocą, z którą pójdziesz w życie.

10. Dodatek: Znaczenie pustyni w Biblii (za: G. Rizzi) [Rizzi 1993, 397-398]

Kontemplację można porównać do pobytu na pustyni. To, co Biblia mówi o „pustyni” – można przez analogię odnieść do kontemplacji.

A. PUSTYNIA JAKO MIEJSCE PRÓBY, OCZYSZCZENIA I NAWRÓCENIA

Człowiek nie zawsze potrafi sprostać próbie, w odróżnieniu od Jezusa, który pokonuje każdą pokusę:

„Gdy faraon uwolnił lud, nie wiódł go Bóg drogą prowadzącą do ziemi filistyńskiej, chociaż była najkrótsza... Bóg więc prowadził lud okrężną drogą pustynną ku Morzu Czerwonemu...” (Wj 13,17-18).

„Wtedy rozgniewał się Pan na Izraela i sprawił, że błąkał się on po pustyni przez czterdzieści lat, póki nie wymarło pokolenie, które uczyniło to, co jest złe w oczach Pana” (Lb 32,13).

„Ileż razy drażnili Go na pustyni i zasmucali Go na pustkowiu!” (Ps 78,40).

„Nie zatwardzajcie serc waszych jak w Meriba, jak na pustyni w dniu Masa” (Ps 95,8).

„Wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła” (Mt 4,1).

B. PUSTYNIA JAKO MIEJSCE MODLITWY I SPOTKANIA Z BOGIEM

„Przecież Pan, twój Bóg, opiekuje się twoją wędrówką po tej wielkiej pustyni. Oto czterdzieści lat Pan, twój Bóg, jest z tobą, i niczego ci nie brakowało” (Pwt 2,7).

„Głos się rozlega: *Drogę dla Pana przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościniec naszemu Bogu!*” (Iz 40,3).

„Dlatego chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić jej do serca” (Oz 2,16).

„Jezus oddalił się stamtąd w łodzi na miejsce pustynne, osobno” (Mt 14,13).

„Nad ranem, gdy jeszcze było ciemno, wstał, wyszedł i udał się na miejsce pustynne, i tam się modlił” (Mk 1,35).

C. PUSTYنيا TEGO ŚWIATA ZOSTANIE PRZEMIENIONA PRZEZ BOGA W ZIEMIĘ OBIECANĄ (=RAJ)

„Wreszcie zostanie wylany na nas Duch z wysokości. Wtedy pustynia stanie się sadem” (Iz 32,15).

„Niech się rozweselą pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie” (Iz 35,1).

„Każe wytrysnąć strumieniom na nagich wzgórzach i źródłom wód pośrodku nizin. Zamienię pustynię na pojezierze, a wyschniętą ziemię na wodotryski” (Iz 41,18).

„Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie. Czyż jej nie poznajecie? Otworzę też drogę na pustyni, ścieżyny na pustkowiu” (Iz 43,19).

„Zaiste, zlituje się Pan nad Syjonem, zlituje się nad wszelką jego ruiną. Na Eden zamieni jego pustynię, a jego stepy na ogród Pana” (Iz 51,3).

II. PROBLEM NATURY I DEFINICJI CHRZEŚCJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA

Wchodząc w krąg myśli św. Pawła na temat mistyki, chcemy zmierzyć się z problemem (!) mistyki, który – tak zakładamy – zamyka się w dwóch pytaniach. Pierwszym z nich jest pytanie o powołanie do kontemplacji, a drugim – pytanie o naturę chrześcijańskiego doświadczenia Boga.

1. Św. Paweł i problem powołania do kontemplacji

Któregoś dnia wziąłem do ręki podręczny słownik angielsko-polski⁶, szukając w nim terminu „mistyka”. Tak z ciekawości, czy go znajdę. Wodząc palcem po stronicy słownika, czytałem kolejne słowa, wśród których powinna być „mistyka”: „miska”, „mistrz”, „mistrzostwo”, „miś”... Nie znalazłem. Gdyby słowo „mistyka” było w tym słowniku, to powinno być umieszczone przed słowem „miś”, a po słowie „mistrzostwo”. Przewracałem kartki słownika i szukałem innego słowa: „kontemplacja”. Nie było go. Sukcesem skończyło się dopiero

6 J. Jaślan – J. Stanisławski, *Kieszonkowy słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, Warszawa 1988.

poszukiwanie słowa: „doświadczenie”, ale wertując kartki nie miałem nawet nadziei, że słowo to wystąpi w zwrocie: „doświadczenie Boga”. Najwyraźniej, słowa, których szukałem, dalekie są od powszechnego użytku. Pomyślałem wtedy: „Na pewno słowa te znajdę w większym słowniku” – i sięgnąłem po słownik mieszczący sto tysięcy słów⁷. Wśród stu tysięcy słów zmieściło się dopiero słowo „kontemplacja” (*contemplation*, przetłumaczone jako „kontemplacja, medytacja”; *notabene*: niby dlaczego „medytacja”?), ale słowa „mystyka” nadal nie znalazłem (tłumacz odpowiedniego słowa angielskiego odnosi do niego tylko słowo „mystycyzm”). Myślę, że to moje poszukiwanie dowiodło nie tyle ułomności obu tych słowników, ile raczej tego, że słowa takie, jak: „mystyka”, „kontemplacja”, „doświadczenie Boga”, nie są często używane. Za tymi trzema pojęciami kryje się, istotnie, „niecodzienna” rzeczywistość. Chodzi o „doświadczalny” kontakt z Bogiem. O kontemplację, której przedmiotem jest Bóg. O kontakt ze zjawiskami tajemnymi (grecki przymiotnik *μυστικός* „oznacza po prostu rzeczywistość tajemną, odnoszącą się przede wszystkim do jakiejś tajemnicy o charakterze sakralnym” [Urbański 1999, 28]).

Prawdą jest, że słowa te są rzadko używane w codziennym słownictwie. Ale bywa tak, że przychodzi moment, w którym zaczynają one być ważne. Jest tak na pewno wtedy, gdy nagle pojawia się w czyimś życiu dar, który terminy te opisują. Dar ten przychodzi zawsze niespodziewanie (zawsze przerasta wszelkie oczekiwania). Cudowne „dotknięcie Boga” (jak określał mistykę św. Augustyn) pojawia się przy tym u ludzi różnych stanów: nie tylko u zakonników i zakonnice, ale także u ludzi świeckich. I nagle... trzeba umieć sobie z tym darem poradzić, umieć wkomponować go w dotychczasowy bieg życia. Nie jest to wcale takie proste. Trzeba nierzadko przeorientować swoje życie. Dar kontemplacji tak angażuje człowieka, że powoduje powstanie nieuniknionego napięcia „między kontemplacją i działaniem” (zob. podtytuł naszej książki). Pogodzenie kontemplacji z działaniem staje się podstawowym problemem w życiu tych, którym Bóg udzielił daru kontemplacji. Dar ten powoduje powstanie w człowieku mniej lub bardziej dramatycznego rozdarcie. Ma ono analogię w życiu ludzi zakochanych, którzy chcieliby być jak najwięcej razem, ciesząc się sobą, ale przecież muszą funkcjonować w praktycznym życiu, które potrafi być zaburzone. Analogiczny problem, życia w napięciu „między kontemplacją i działaniem”, powstaje u tych, którzy otrzymali od Boga dar kontemplacji.

Logicznie rzecz biorąc, możliwe są trzy drogi radzenia sobie z napięciem między kontemplacją i działaniem. Można próbować spychać kontemplację na margines życia, albo – przeciwnie – zrezygnować z życia czynnego na rzecz kontemplacji, lub też próbować godzić kontemplację z działaniem. Nietrafiony wybór opcji życiowej potrafi zamienić życie kontemplatywne w koszmar (jak pisał Thomas Merton, „to boli, gdy przestaję się modlić”). Wewnętrzne rozdarcie może uzewnętrznić się nawet przez chorobę.

Może przesłanek do podjęcia decyzji dostarczą „klasyki” duchowości chrześcijańskiej? – zapytamy. „Półka” z literaturą mistyczną jest bardzo długa. Jest duża szansa, że ktoś wybierze z niej „Dzieła” św. Jana od Krzyża, „coś” z Thoma-

⁷ J. Stanisławski, *Wielki słownik angielsko-polski*, Warszawa 1975.

sa Mertona, a na dokładkę – natrafi na św. Tomasza z Akwinu. I wtedy pojawi się problem... Okazuje się, że sięgnięcie do „klasyków” chrześcijańskiej mistyki wcale nie ułatwia poradzenia sobie z problemem napięcia między kontemplacją i działaniem. Porównajmy tylko trzy teksty. Św. Jan od Krzyża, który tak doskonale opisywał tajniki życia mistycznego, podpowiada rozwiązanie radykalne:



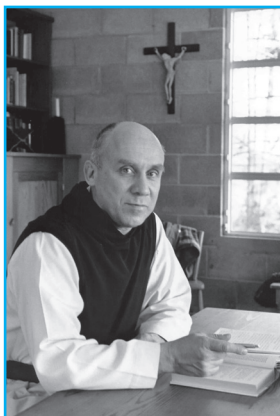
„Skoro jednak [dusza: przyp. GR] dojdzie do tego stanu [stanu zjednoczenia miłości: przyp. GR], nie powinna zajmować się czynami i sprawami zewnętrznymi, chociażby one były bardzo pożyteczne w służbie Bożej. Mogłyby one bowiem przeszkodzić jej w owym ustawicznym trwaniu w miłości Bożej, ponieważ odrobina tej czystej miłości jest bardziej wartościowa przed Bogiem i wobec duszy, i więcej przynosi pożytku Kościołowi, niż wszystkie inne dzieła razem wzięte, chociażby się nawet zdawało, że dusza nic nie czyni. (...) Wielką zatem szkodę wyrządziłoby się duszy, mającej już nieco z tej jedynej w swoim rodzaju miłości, jak również Kościołowi, gdyby się ją zajmowało choćby na krótki czas zewnętrznymi sprawami i czynnościami, choćby one były wielkiej wagi” [Św. Jan od Krzyża 1986, 663]⁸.

W słowach tych św. Jan od Krzyża radzi, aby postawić całkowicie na kontemplację, czyli – w praktyce – zachęca do wstąpienia do zakonu kontemplacyjnego (nie ma bowiem innych struktur organizacyjnych umożliwiających życie oddane całkowicie kontemplacji). Krok taki jest możliwy w życiu tych, którzy nie mają życiowych zobowiązań (na przykład wobec rodziny) i mogą całkowicie przeorientować swoje życie, podporządkowując wszystko kontemplacji.

A inni? Rada św. Jana od Krzyża nie rozwiązuje u nich problemu napięcia między kontemplacją i działaniem.

Do tych ostatnich zwraca się inny „klasyk” mistyki, Thomas Merton, który podkreśla, że nie ma sprzeczności między „wewnętrzną kontemplacją” i „zewnątrznym czynem”:

8 Św. Jan od Krzyża, *Pieśń duchowa*, Strofa 29, 2-3.



„Wewnętrzna kontemplacja i zewnętrzna aktywność nie stanowią wcale zasadniczego przeciwieństwa – są to raczej dwa oblicza tej samej miłości Boga. Ale działanie człowieka oddanego kontemplacji musi z niej wytykać i być do niej podobne. Wszystko, co czyni poza czasem jej poświęconym, powinno odzwierciedlać świetlany pokój jego wewnętrznego życia. W tym celu winien dążyć w swym działaniu do tego samego, co stanowi treść kontemplacji – do łączności i zjednoczenia z Bogiem” [Merton 1982, 124].

Czytając radę T. Mertona można jednak powiedzieć: „No dobrze! Ale dla czego ktoś, kto pisze te słowa został Kartuzem i pisze je z pustelni, dla której porzucił życie w świecie?”. Rada T. Mertona jest być może trafna, ale nie brzmi do końca wiarygodnie.

Zacytowane powyżej słowa św. Jana od Krzyża i Thomasa Mertona opisują dwa różne światy: świat tych, którzy dla kontemplacji porzucają działanie i świat tych, którzy próbują łączyć kontemplacją z działaniem. Radykalną różnicę między dwoma stylami życia, życiem oddanym kontemplacji i życiem łączącym kontemplację z działaniem w świecie można zilustrować na przykładzie problemu posłuszeństwa przełożonym. Św. Paweł, który pisze do chrześcijan „w świecie”, za najważniejszą zasadę porządkującą decyzje ludzkie uważa odwoływanie się do rozumu, choć posłuszeństwo ma też dla niego wartość (zob. Rz 12,1-2; por. Flp 2,5-11) – można je nazwać posłuszeństwem „rozumnym”. Thomas Merton, żyjący w klasztorze trapistów, jest zwolennikiem posłuszeństwa „absolutnego”, gdy pisze [Merton 1982, 126-127]: „Duch człowieka, którego Bóg pociąga do kontemplacji, poznaje niebawem wartość posłuszeństwa. Trudności i niepokoje trapiące go codziennie z powodu samolubstwa, niedoświadczenia, nieumiejętności i pychy, wytwarzają w nim pragnienie, żeby ktoś inny mógł go prowadzić i wspomagać swoją radą. (...) Przeto słucha swego opata lub spowiednika nie dlatego, żeby jego rozkazy lub rady wydawały mu się osobliwie dobre, pożyteczne i rozumne. Poddając się mu nie myśli, że decyzje opata są zachwycające. Przeciwnie – czasem postanowienia przełożonego zdają mu się nawet mniej mądre. Ale to już go nie obchodzi, uznaje go bowiem za pośrednika pomiędzy sobą a Bogiem, a znajduje tylko pokój w woli Boga, tak jak ona mu się objawia poprzez ludzi, których warunki jego powołania uczyniły jego przełożonymi”. Dlaczego takie podejście? Thomas Merton tak opisu-

je istotę życia w klasztorze [Merton 2004, 28]: „To życie tych, którzy porzucili świat, z jego pożądaniami i ambicjami, żeby poświęcić się całkowicie szukaniu Boga. (...) Nade wszystko jest to życie kontemplacyjne...”. Droga życia kontemplacyjnego polega na świadomym (!) zawieszeniu pewnych reguł obowiązujących w świecie. Takie nastawienie byłoby niezdrowe (a na pewno kłopotliwe) dla ludzi żyjących w świecie.

Św. Jan od Krzyża doradza wybór życia „czysto kontemplacyjnego”, T. Merton – życia „mieszanego”. Który z nich ma rację? Na ich rady nakłada się opinia jeszcze jednego „klasyka”, a mianowicie św. Tomasza z Akwinu.



Są trzy style życia – stwierdza św. Tomasz z Akwinu: styl życia czynny, kontemplacyjny i „mieszany” (łączy kontemplację z czynem). Życie kontemplacyjne – twierdzi św. Tomasz – samo w sobie, z natury, jest bardziej wartościowe od życia czynnego (*Vita contemplativa simpliciter est melior quam activa*). Z kolei życie „mieszane” jest wartościowsze od życia czysto kontemplacyjnego [Merton 1973, 500]. Opinię św. Tomasza z Akwinu o obiektywnej wyższości życia „mieszanego” nad życiem kontemplacyjnym próbuje ratować Thomas Merton, ale nie jest w tym przekonujący. Píše on [Merton 1973, 502]: „Innymi słowy św. Tomasz uczy nas, że to powołanie do życia «mieszanego» jest tylko wtedy wyższe od powołania do kontemplacji, jeżeli jest samo bardziej kontemplacyjne (...). W rzeczywistości święty Tomasz głosi, że dominikanin, franciszkanin, czy karmelita ma wieść życie superkontemplacyjne”.

Opinia św. Tomasza z Akwinu wprowadza więcej zamieszania, niż jasności – dla kogoś, kto szuka rozwiązania problemu napięcia między „działaniem” i „kontemplacją”. No, bo porównajmy tę opinię z cytowanymi powyżej wypowiedziami Thomasa Mertona i św. Jana od Krzyża. Thomas Merton twierdził, że styl życia łączący kontemplację z działaniem jest możliwy (!), zaś św. Tomasz – że jest on bardziej wartościowy (!) od życia kontemplacyjnego. Czy nie powiedział o jedno zdanie za dużo? Z kolei, konfrontując tezę św. Tomasza z radą św. Jana od Krzyża, zdezorientowani, możemy pytać: „Jak to! więc św. Jan, który radził wybór życia kontemplacyjnego, doradza styl życia mniej wartościowy?”. Bo przecież według św. Tomasza życie „mieszane” jest lepsze od

życia kontemplacyjnego! Totalny zamęt! Sięgnięcie do „klasyków” duchowości niekoniecznie prowadzi do rozwiązania problemu napięcia między działaniem i kontemplacją.

W tej sytuacji trzeba spojrzeć na problem powołania do kontemplacji oczami św. Pawła. Pozwoli to zaraz na wstępie wyeliminować pewne wątpliwości i wskazać kierunek refleksji. Jednym z tekstów, w których św. Paweł rozważa problem powołania, jest siódmy rozdział Pierwszego Listu do Koryntian. Św. Paweł powtarza trzykrotnie jedną zasadę. Zachęca do pozostania w takim stanie, w jakim ktoś został powołany. Pisze: „Niech każdy postępuje tak, jak mu Pan wyznaczył, zgodnie z tym, do czego go powołał” (1 Kor 7,17); „Każdy niech przeto pozostanie w takim stanie, w jakim został powołany” (1 Kor 7,20); „Niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany” (1 Kor 7,24).

Św. Paweł kieruje radę „pozostania w powołaniu” do tych, którzy przyjęli chrzest i zastanawiali się, czy ten fakt nie domaga się zmiany dotychczasowego statusu życiowego. Niektórzy Koryntianie uważali, że istnieje „idealny” status życiowy, który znamionuje doskonałego chrześcijanina (dla nich było to akurat dziewictwo). Św. Paweł studzi ich zapal w poszukiwaniu „idealnego” powołania, lepszego od innych. Jest przekonany, że wraz z wtargnięciem Królestwa Bożego w ten świat traci znaczenie status społeczny chrześcijan, gdyż chrześcijanin może żyć w miłości nadprzyrodzonej w każdym stanie. Św. Paweł, co prawda, ma na myśli obrzezanie i nieobrzezanie, bycie niewolnikiem lub wolnym, trwanie w stanie małżeńskim lub w dziewictwie, ale zasadę „pozostania w stanie, w jakim ktoś został powołany” można rozciągnąć także na problem wyboru, przed którym stają ci, którym Bóg daje łaskę kontemplacji. Nie istnieje idealny „stan”, który automatycznie gwarantuje większą doskonałość realizacji powołania do kontemplacji. Nie jest nim ani stan życia „czysto kontemplacyjnego”, ani stan życia „mieszanego” (łączącego kontemplację z działaniem). Droga do trwania w miłości nadprzyrodzonej niekoniecznie wiedzie przez zmianę statusu życiowego, bo mistyczne zjednoczenie z Chrystusem relatywizuje wszelkie schematy tego świata (por. 1 Kor 7,29b-31: „Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony tak żyli, jakby byli nieżonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; co, którzy nabywają, jak gdyby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata”).

W świetle tej zasady powinno się spojrzeć na problem powołania do kontemplacji, który próbowaliśmy rozwiązać, cytując „klasyków” mistyki. Najślabiej broni się opinia św. Tomasza z Akwinu, z jego próbą tworzenia hierarchii powołań. Próba ta jest zrozumiała na gruncie filozofii, którą uprawiał św. Tomasz. Tkwił on w dziedzictwie filozofii Arystotelesa i musiał tak, a nie inaczej, oceniać poszczególne powołania. Jego ocena wkomponowuje się w system filozoficzny, który stworzył, ale czy odpowiada rzeczywistości? Św. Tomasz – jak pisze T. Merton [Merton 1973, 500] – „udowadnia to rozumowaniem przyrodniczym, argumentami zaczerpniętymi od pogańskiego filozofa – Arystotelesa”. Oj, – chciałoby się powiedzieć – są takie rzeczy, które się filozofom nie śniły! Niestety (dla św. Tomasza) Pan Bóg niekoniecznie myśli „tomistycznie”. Nie da

rady tak łatwo usystematyzować logiki Bożego działania, jak czyni to św. Tomasz. Wiedział o tym św. Paweł. Nie ma sensu budowanie teorii o wyższości jednego powołania nad innym. Trzeba poprzestać na stwierdzeniu, że Bóg daje różne powołania, w tym powołanie do życia kontemplacyjnego i powołanie do życia mieszanego (łączy kontemplację z czynem). Kluczem do odnalezienia się w życiu jest więc właściwe odczytanie swego powołania i jego realizacja, a nie wpasowywanie się w jakieś „rankingi” powołań, choćby ich twórcą był sam św. Tomasz z Akwinu.

Przy takim założeniu ma rację św. Jan od Krzyża, który zachęca kontemplatyków do porzucenia działania. Pod jednym warunkiem: że pisze do tych, którzy są powołani do „życia kontemplacyjnego”. Ma rację też Tomasz Merton, gdy pisze o dopełnianiu się „wewnętrznej kontemplacji” i „zewnętrznego działania”. Pod warunkiem, że pisze do tych, którzy są powołani do „życia mieszanego”, łączy kontemplację z czynem. Istota rozwiązania potencjalnego konfliktu między kontemplacją i działaniem leży w rozpoznaniu swego indywidualnego powołania: czy jest to powołanie do życia oddanego wyłącznie kontemplacji, czy do życia „mieszanego”.

Św. Paweł jest towarzyszem drogi tych, którzy otrzymali dar kontemplacji i nie rezygnują z życia aktywnego. To, co pisze on na temat mistyki jest adresowane do tego właśnie kręgu chrześcijan. Zaraz po słowach zapisanych w Flp 1,23-24, w których daje wyraz swej mistycznej więzi z Chrystusem, dodaje wezwanie skierowane do wszystkich wiernych: „Życie między ludźmi...” (Flp 1,27). Św. Paweł wiedział z własnego doświadczenia, że pisze o sprawach niełatwych. Sam doświadczał wewnętrznego rozdarcia, któremu dał wyraz w następujących słowach: „Obydwie możliwości są przede mną: chciałbym umrzeć i być z Chrystusem, bo to znacznie lepsze, pozostać zaś w ciele jest bardziej potrzebne ze względu na was” (Flp 1,23-24). To tak, jakby mówił, że trzeba się nauczyć żyć z „raną”, którą powoduje dar kontemplacji. Apostoł jest przy tym świadkiem tego, że istnieje sposób na to, aby zewnętrzna aktywność nie naruszała tego, co T. Merton nazywa „światłym pokojem wewnętrznego życia”. Że jest możliwe zachowanie w sobie takiego wewnętrznego obszaru, który jest zarezerwowany wyłącznie dla Boga i do którego nie ma dostępu żaden bodziec pochodzący ze świata. Obszaru, który można porównać do wewnętrznego sanktuarium, albo do pustyni. Można „być w świecie” przez aktywne życie, a równocześnie „odejść od świata” przez trwanie w swym „wewnętrznym sanktuarium”. Domaga się to ciągłego wysiłku. Na pierwszym miejscu musi być kontemplacja (jak pisze T. Merton, „działanie człowieka oddanego kontemplacji musi z niej wypływać i być do niej podobne”). Na drugim dopiero – aktywność. Nie jest wykluczone, że trwanie w „wewnętrznym sanktuarium” miało w życiu św. Pawła konkretną cenę. Cenę cierpienia. Czy temat „krzyża”, tak charakterystyczny dla św. Pawła (zob. Flp 2,8c), nie ma źródła w doświadczeniu „mistycznego” cierpienia? Trwanie w „wewnętrznym sanktuarium” jest podobne do ciągłego zbliżania się do płonącego ognia, który pali (zob. Wj 3,2). Nie jest tylko związane z duchową słodyczą.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej wynika, że życie św. Pawła świadczy o tym, że nie ma sprzeczności między kontemplacją i działaniem. Mówienie o nie-

sprzeczności, to jednak za mało, gdyż słowo to, mające charakter negatywny, może sugerować, że działanie jest w życiu kontemplatyka rodzajem „zła koniecznego”. Życie św. Pawła świadczy o czymś innym. Łączenie kontemplacji z działaniem powalało mu na ciągłe pogłębianie mistycznej więzi z Chrystusem. Z drugiej strony, kontemplacja była źródłem, z którego św. Paweł wywodził swą myśl teologiczną i z którego czerpał uzasadnienie dla ważnych (dla siebie i dla Kościoła) decyzji.

Patrząc na życie św. Pawła można wnioskować, że czasem Pan Bóg chce, aby kontemplatyki tkwiły „po uszy” w życiowych realiach, po to, aby – przez te realia – wzrastał w rozumieniu istoty *contemplatio*. Książka niniejsza jest adresowana do tych, którzy – podobnie jak św. Paweł – prowadzą „życie mieszane”, dzieląc je między kontemplację i działanie. Trudzą się nad znalezieniem równowagi między wewnętrzną kontemplacją i zewnętrzną aktywnością. I są dalecy od osiągnięcia tej równowagi. W tym przypadku warto poszukać przewodnika życiowego. Kto go szuka, nie może nie pytać o radę św. Pawła, który sam przeżywał podobną sytuację: żył w napięciu „między kontemplacją i działaniem” i jest dowodem na to, że taki styl życia jest nie tylko możliwy, ale – że pozwala na odkrywanie głębi daru kontemplacji.

Rozpoznanie powołania do życia „mieszanego” (łączącego kontemplację z działaniem) i jego realizacja z pewnością nie jest sprawą prostą. Z pewnością trzeba przejść przez wiele doświadczeń i zwątpień, aby dojść do przekonania podobnego do tego, jakie „urodziło się” na przykład we wspólnocie małżeńskiej Raissy i Jakuba Maritain, a któremu dał wyraz J. Maritain w następujących słowach: „Domowe ognisko chrześcijańskie jest samo w sobie wspólnotą poświęconą Bogu w porządku świeckim, tak jak jest nią opactwo czy Karmel w porządku zakonnym” [Brihat 1993, 30]; „to, co ma zasadnicze znaczenie dla naszych czasów, to życie modlitwy i zjednoczenia z Bogiem, prowadzone wśród świata” [Brihat 1993, 31].

Szukanie zbliżenia z niechrześcijanami sprawiło, że św. Paweł nie wahał się korzystać z pewnych pojęć i idei istniejących w religiach, które znał, a mianowicie w judaizmie i w hellenizmie. Wpierw: judaizm. Św. Paweł, po swoim nawróceniu, zachował szacunek wobec Żydów i Prawa im objawionego. Uważał Prawo za święte (zob. Ga 3,21-22). Podkreślał, że Żydzi, spełniając Prawo, służą Jednemu Bogu i poznają Jego wolę (zob. Rz 1,17-18). Św. Paweł szukał dróg dialogu z Żydami. Aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać Rz 9-11. Albo wczytać się w Rz 2,28-29, gdzie św. Paweł wprowadza uniwersalistyczną ideę „prawdziwego Żyda”, którym jest „ten, kto jest nim wewnątrz”, i ideę „prawdziwego obrzezania”, którym jest „obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery”. Podobnie, św. Paweł szukał też dróg dialogu z poganami. Pisząc do Rzymian, podkreślił, że Bóg jest poznawalny w jakimś zakresie przez pogan (Rz 1,20: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła”). Podkreślał, że Bóg wypisał w sercach pogan to, co zostało objawione i zapisane w Prawie Mojżesza, tak że poganie, idąc za głosem sumienia, czynią w istocie to, co nakazuje Prawo (zob. Rz 2,14-15). Z listu do Kolosan i listu do

Efezjan wynika wręcz wniosek, że Chrystus jest wpisany w naturę każdego człowieka, skoro Chrystus jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1,15) i „wszystko w Nim ma istnienie” (Ef 2,10). Szacunek dla Żydów i pogan oraz dla ich dziedzictwa przełożył się na to, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga. Gdy św. Paweł stanął przed zadaniem opisania objawienia się Boga w Chrystusie, potrafił dostrzec ziarna prawdy także w tym, co na temat objawiania się Boga mówiono w środowisku niechrześcijańskim. Nawiązywał do tego co i jak mówiono o doświadczeniu Boga w środowisku, w którym żył i na tym tle ukazywał niezwykłość objawienia Boga w Chrystusie.

Jako były faryzeusz, św. Paweł znał doskonale to, co na temat doświadczenia Boga mówiono w środowisku żydowskim. Wiedzę Szawła na temat mistyki żydowskiej możemy dziś częściowo rekonstruować na podstawie tego, co wiemy z Qumran (liturgia anielska), z 1 Księgi Henocha i z późniejszej mistyki *Merkabah* [Segal 1990]. Wiedza ta pozwalała św. Pawłowi dostrzec *novum* mistyki chrześcijańskiej. Podstawowe *novum* polegało na przyjęciu dwóch faktów, które potwierdziło doświadczenie: zmartwychwstania Chrystusa i „wylania Ducha”. Wiarę w aktualny dar Ducha podzielali ze św. Pawłem na przykład członkowie wspólnoty z Qumran, którzy nie wiązali jednak wylania Ducha z wiarą w zmartwychwstanie Chrystusa. Przyjęcie tych dwóch faktów radykalnie odróżnia mistykę św. Pawła od mistyki żydowskiej, ale św. Paweł dostrzegł także ciągłość działania Bożego między tym, czego doświadczał jako faryzeusz i tym, czego doświadczył jako chrześcijanin. To, co było *novum* wpisał on w odwieczne plany Boga, objawione Izraelowi i utrwalone w Starym Testamencie. Oprócz tego, św. Paweł podjął decyzję o zaadoptowaniu terminologii powstałej w historii Izraela, a zapisanej w Biblii, do opisu doświadczenia Boga, które było jego udziałem. Wybór ten (pamiętajmy, że Paweł nie miał w tej decyzji żadnych chrześcijańskich poprzedników, którzy torowaliby mu drogę!) był bardzo istotny. Sięgnięcie do terminologii biblijnej (na przykład wybór słowa *ofthe* w 1 Kor 15,3-8, będącego reminiscencją takich tekstów, jak Wj 3,2.16; 6,3; 16,7.10; Iz 40,5), sprawiło, że tekst św. Pawła był już „nie tylko opowiadaniem, lecz już interpretacją” [Schelkle 1984, 126-127].

W tym, co św. Paweł pisał na temat chrześcijańskiego doświadczenia Boga dźwięczała też nuta dialogu ze światem pogańskim. Św. Paweł pisał do chrześcijan, którzy porzucali wierzenia pogańskie, ale przecież wierzenia te ukształtowały ich myślenie. Dlatego Apostoł definiuje *novum* chrześcijańskiego doświadczenia Boga, nawiązując z życzliwością, aczkolwiek polemicznie, do tego, co było bogactwem duchowym hellenizmu. Czymś radykalnie nowym było to, że przedmiotem doświadczenia mistycznego stał się Jezus Chrystus Zmartwychwstały. Całe życie chrześcijanina, także sfera mistyki, dokonywała się „w Chrystusie”. Taki fakt musiał opisać św. Paweł. Próba opisu tego faktu nie była prosta. Św. Paweł zakładał, że Bóg przemawiał także przez religie pogańskie. Ale w tym, co dokonywało się „w Chrystusie”, nie chodziło przecież o „rozpłynięcie się” w Chrystusie (w bóstwie), w takim sensie, w jakim rozumiano to w pogańskim panteizmie („grecka pobożność nie polegała na życiu w Bogu, czy z Bogiem, ale na osiągnięciu mistycznej identyczności z bóstwem” [Wikenhau-

ser 1928, 106]). Specyfika zjednoczenia z Chrystusem polegała też na tym, że nie było ono oderwane od konkretnego, jakim jest „czas”. Miało charakter eschatologiczny, w tym sensie, że wpisywało się w oczekiwanie na Paruzję (mystyka „ma charakter nie definitywny, ale prowizoryczny” [Wikenhauser 1928, 113]). Podstawowa dla pojmowania chrześcijańskiej mistyki była też nowa koncepcja Boga, której konsekwencją było nowe rozumienie relacji człowieka do Boga. Św. Paweł musiał przewyciężyć ekstatyczną koncepcję Boga, obecną u hellenistycznych „gnostyków”. Musiał polemizować z podejściem „naturalistycznym”, obecnym w hellenizmie, które kolidowało z dostrzeganiem roli łaski w doświadczeniu Boga. Podkreślał aspekt etyczny mistyki chrześcijańskiej, nuczając, że autentyczne doświadczenie Boga pociąga za sobą przemianę życia ludzkiego w jego wymiarze etycznym, a nie ogranicza się tylko do ekstazy, czy wręcz magii. Na nową koncepcję mistyki chrześcijańskiej w stosunku do mistyki pogańskiej rzutował podstawowy „znak czasu”, którym było intensywne doświadczenie Ducha Świętego w wiernych [Wikenhauser 1928, 92-138].

Św. Paweł uczy nas, żyjących dwa tysiące lat później, szacunku dla dziedzictwa duchowego środowisk nie-chrześcijańskich. Stosunek św. Pawła do tego, co mówiono przed nim na temat doświadczenia Boga można oddać słowami, które nawiązują do pierwszego zdania listu do Hebrajczyków: Bóg przemawia na różne sposoby, ale najpełniej przemówił do nas w ostatecznych dniach przez Syna. W ten obraz – szacunku dla bogactwa duchowego niechrześcijan – wpisuje się przywołana na wstępie paragrafu inicjatywa Kamedułów amerykańskich. Idąc tym tropem musimy przyjrzeć się z życzliwością panoramie różnych sposobów mówienia o doświadczeniu Boga. Wszystkie one ukazują – mniej lub więcej – coś z Istoty Boga. Wszystkie układają się w panoramę, na tle której dopiero można dostrzec specyfikę i bogactwo świadectwa św. Pawła na temat doświadczenia Boga.

2. Terminologia związana z życiem duchowym: doświadczenie Boga, mistyka, kontemplacja

Terminy: „doświadczenie Boga”, „mystyka”, „kontemplacja”, są używane w dzisiejszej literaturze, ale nie występują w słowniku św. Pawła. Rodzi się wątpliwość. Czy św. Paweł byłby zadowolony, gdyby wiedział, że w książkach na jego temat różni autorzy będą używali pojęć jemu przypisywanych, których on nie używał? Że będą twierdzili, iż miał on „doświadczenie Boga”? Że będą pisali o „mystyce św. Pawła”? Albo że będą w nim widzieli kogoś, kto prowadził „życie kontemplacyjne”? Terminy te opisują jednak – dzisiejszym językiem – rzeczywistość, która była obecna w życiu św. Pawła.

Po kolei więc... Trzy pojęcia: „doświadczenie Boga”, „mystyka” i „kontemplacja”, traktujemy jako terminy bliskoznaczne, które dopełniają się, opisując – każdy z innej strony – podobną rzeczywistość, która jest szczególną łaską daną od Boga wybranym ludziom, polegającą na obcowaniu z Bogiem żywym. Jak rozumiemy te trzy pojęcia?

Wpierw: DOŚWIADCZENIE BOGA. Aby uchwycić sens tego pojęcia, trzeba wyjść od definicji „doświadczenia” w ogólności i przenieść ją – na zasadzie analogii – do specyficznego przedmiotu doświadczenia, jakim jest Bóg. Według S. Głaza, poznanie mające charakter doświadczalny zachodzi wtedy, gdy jest odczuwalne, bezpośrednie i przedmiotowe. Analogicznie, doświadczenie Boga ma miejsce wtedy, gdy poznanie Boga posiada następujące przymioty:

- a) Odczuwalność. Ma ona miejsce wtedy, gdy człowiek „wie”, że w konkretnym momencie ma kontakt z daną rzeczywistością. W przypadku „doświadczenia Boga” tą rzeczywistością jest Bóg.
- b) Bezpośredniość. Wiedza o danej rzeczywistości nie jest uzyskana za pośrednictwem rozumowania, ale bezpośrednio, np. przez zmysły. W przypadku „doświadczenia Boga” jest to kontakt poprzez „zmysł” nazwany w Nowym Testamencie słowem πνεῦμα (duch).
- c) Przedmiotowość. Punktem odniesienia doświadczenia jest jakiś przedmiot realnie istniejący. W przypadku „doświadczenia Boga” jest to Bóg żywy. [Głaz 1998, 17].

Doświadczenie Boga przynależy do sfery MISTYKI – to drugi termin, który musimy zdefiniować. Termin ten pochodzi od greckiego słowa μυστικός, który „oznacza po prostu rzeczywistość tajemną, odnoszącą się przede wszystkim do jakiejś tajemnicy o charakterze sakralnym” [Urbański 1999, 28] Czasownik μύω oznacza tyle, co „zamykam”, a dokładniej: „zamykam oczy”. Stąd rzeczownik „mistyka” oznacza etymologicznie doświadczalne poznanie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Pierwszym, który użył tego terminu w sensie „poznania doświadczalnego”, był Orygenes. [Salzer 1999, 59-51]. Przymiotnik „mistyczny” wskazuje na coś tajemniczego, ukrytego, wysublimowanego. Klemens Aleksandryjski mówił o „interpretacji mistycznej” Pisma Świętego; Ojcowie Wschodni określają Eucharystię jako „Paschę mistyczną”; Pius XII opisuje Kościół jako „mistyczne Ciało Chrystusa”. Nie wchodząc w żmudne analizy terminologiczno-historyczne (które sprawiłyby, że trudno byłoby nam ruszyć z miejsca), trzeba zauważyć, że pojęcie mistyki ma swą krętą historię. Jest niejednoznaczne.

W najszerszym tego słowa znaczeniu, mistykiem jest każdy chrześcijanin. Każdy jest mistykiem, bo jest, na mocy chrztu świętego, obiektywnie (!) zjednoczony z Chrystusem. Mówiąc językiem św. Pawła – żyje „w Chrystusie”. Podstawę do takiego spojrzenia znajdujemy w tradycji Kościoła, wyrażonej przez Papieża Piusa XII w encyklice *Mystici Corporis Christi* („Mistyczne Ciało Chrystusa”). Czytamy w niej, że Kościół jest nie tylko rzeczywistością społeczną i prawną, ale także mistyczną. „Kościół jest w istocie czymś o wiele wyższym niż jakiegokolwiek społeczności ludzkie, wybija się ponad nie w takim stopniu, w jakim łaska przewyższa naturę i w jakim rzeczy śmiertelne stoją wyżej nad rzeczami zniszczalnymi”. „Czynnikiem, który społeczność chrześcijańską wynosi na stopień niewspółmiernie wyższy niż wszystko, co jest w sferze natury, jest Duch naszego Odkupiciela” (*Mystici Corporis*, 61). W tym kontekście słowo „mistyka / mistyczny” ma taki sens, że charakteryzuje status każdego chrześcijanina jako członka Mistycznego Ciała Chrystusa.

Istnieje też nurt tradycji, w którym pojęcie mistyki ma sens dużo węższy. Za mistyka uważa się kogoś, u kogo obiektywna komunია z Chrystusem jest połączona z jej bezpośrednim przeżywaniem. W tym ujęciu, walor mistyczny posiada życie tylko niektórych chrześcijan, którzy osiągają „bezpośrednie i doświadczone przeżycie łączności z Bogiem” [Encyklopedia PWN]. Mistyka jest witalnym zjednoczeniem z Bogiem [Górski 1980, 10], będącym szczególną łaską Bożą. Jest – jak pisał św. Augustyn – „dotknięciem Boga”. W tym ujęciu pojęcie mistyki jest nierozdzielnie związane z doświadczeniem Boga, rozumianym jako sposób „bycia z Bogiem”, który jest różny od zwykłego doświadczenia, dokonującego się na podstawie wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej. Choć nie każdy chrześcijanin jest mistykiem, to każdy (!) jest powołany do doświadczenia mistycznego [Słomka 1982, 266-268].

W niniejszej książce używamy pojęcia mistyki w tym drugim znaczeniu – w sensie węższym. Zakładamy, że do definicji mistyki należy specjalny (tzn. nie dany każdemu ochrzczoneму) dar, który można określić jako „doświadczenie Boga”.

Pozostało nam ostatnie pytanie: jak się ma do pojęcia mistyki i doświadczenia Boga pojęcie KONTEMPLACJI? Termin „kontemplacja” jest obarczony wyjątkową wieloznacznością. Można powiedzieć, że obok kontemplacji o charakterze religijnym, istnieje kontemplacja prawd rozumowych (kontemplacja intelektualna, w tym także kontemplacja rozumowa Bóstwa) i kontemplacja piękna (kontemplacja estetyczna). Czasem używa się słowa „kontemplacja” jako odpowiednika stanu mistycznego, na zasadzie skrótu myślowego, za którym musi stać pewne rozróżnienie, wypracowane w tradycji Kościoła. Istotę tego rozróżnienia tak streszcza M. Gogacz (za R. Garrigou-Lagrange): „Jeżeli kontemplacja w ogóle *jest prostym wejrzeniem umysłu na prawdę, ponad rozumowaniem*, to kontemplacja nabyta jest kresem medytacji stanowiąc *proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, jako owoc naszej własnej czynności wspomaganą przez łaskę*. Jest w tym wypadku nabytą modlitwą skupienia. Kontemplacja wlna, to *proste i serdeczne poznanie Boga i Jego dzieł, będące owocem nie działania ludzkiego wspomaganego łaską, lecz szczególnego natchnienia Ducha Świętego*. Jest w tym wypadku *modlitwą skupienia biernego*, jak ją nazywa św. Teresa z Avila, a według określenia św. Jana od Krzyża stanowi ją *wlane poznanie miłosne Boga*” [Gogacz 1981, 186].

Św. Jan od Krzyża tak określa istotę kontemplacji wlanej w dziele pt. „Noc ciemna”: „W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia ją w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najzbawienniejsze skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosnego zjednoczenia z Bogiem” [cytat za: Słomka 1982, 267].

Używając w niniejszym opracowaniu terminu „kontemplacja”, będziemy mieli na myśli – na zasadzie skrótu myślowego – kontemplację Boga, a ściślej kontemplację wlaną, czyli rzeczywistość nierozdzielnie związaną z tym, co nazwaliśmy wyżej „doświadczeniem Boga” i co określiliśmy jako mistykę w sensie

węższym. Gdy będziemy używali pojęcia „mistyka” i „kontemplacja”, to zawsze z założeniem, że istotnym elementem definicji tych dwóch terminów jest pojęcie doświadczenia Boga. Pojęcie „doświadczenia Boga” będziemy traktowali czasem jako nazwę własną dla pewnego zbioru pojęć używanych przez św. Pawła (Apostoł używa terminów takich, jak: „widzieć”, „objawić”, „poznać”, i in.), mających wspólny mianownik, który wygodnie jest objąć jedną nazwą, zwłaszcza że nazwa ta brzmi współcześnie i ma odniesienia także do pojęcia mistyki i kontemplacji. Wieloznaczność słowa „kontemplacja” jest obecna także w dość licznych „reklamach” różnych „kursów duchowości”. Przykładem może być jedna z reklam zamieszczona w Internecie [www.kontemplacja.pl/coto.php], w której jest zasygnalizowane to, że kontemplacja jest procesem, w którym dwie pierwsze fazy (1. modlitwa jako droga do kontemplacji; 2. doznanie własnego bycia – modlitwa spokoju) „dadzą się osiągnąć przez każdego człowieka zdrowego fizycznie i psychicznie. Prowadzą one do stanu wielkiego spokoju i głębokiego pokoju. W religijnym obszarze nazywa się ów stan *modlitwą spokoju*. Jako proste bycie w obecności Boga, jest to stan kontemplacji. Człowiek patrzy w swoje własne bycie. Doświadcza w ten sposób Boga bliżej i głębiej niż przy modlitwie ustnej lub rozważającej. *Modlitwa spokoju* wpływa zazwyczaj silnie na osobowość. Jednakże nie chodzi tu jeszcze o mistyczny stan we właściwym sensie”. Autorzy reklamy wskazują, że dopiero w dwóch kolejnych fazach kontemplacji (3.doświadczenie oświecenia; 4.wcielenie doświadczenia oświecenia) można mówić o stanie mistycznym. „Mistyczny stan przydarza się człowiekowi: nie można go wywołać aktem woli, lecz tylko przygotować przez ćwiczenie modlitwy”. „W praktyce te cztery kroki nie występują oddzielnie, lecz krzyżują się i zachodzą na siebie”.

Czy w życiu św. Pawła występowała rzeczywistość, opisywana przez trzy terminy, które powyżej zdefiniowaliśmy: doświadczenie Boga, mistyka, kontemplacja? Czy udziałem św. Pawła było doświadczenie Boga? Czy św. Paweł był mistykiem? Czy był kontemplatykiem? Jeśli terminy te rozumieć tak, jak wskazaliśmy powyżej, to odpowiedź na te pytania jest pozytywna. Tak! Św. Paweł miał doświadczenie Boga. Był mistykiem. Posiadał dar kontemplacji. Jest to teza wyjściowa, którą będziemy weryfikowali w książce poświęconej analizie tekstów źródłowych. Natura rzeczywistości, którą opisują trzy terminy, które powyżej zdefiniowaliśmy, jest bardzo skomplikowana. Jest problemem, który trzeba zbadać, analizując teksty źródłowe.

3. Doświadczenie – kontakt z rzeczywistością przez zmysły

Poznanie mające charakter doświadczalny ma trzy cechy:

1. Jest bezpośrednim uchwyceniem przez świadomość jakiejś realności, które następuje przez bezpośredni ogląd zmysłowy lub intuicyjny, a nie poprzez proces rozumowania.
2. Odnosi się do jakiegoś przedmiotu realnie istniejącego.
3. Jest czymś odczuwalnym. Jednostka uświadamia sobie bezpośrednio

i natychmiast kontakt z przedmiotem czy przebieg doświadczanego zdarzenia.

Cechą doświadczenia jest też powtarzalność – przy zachowaniu koniecznych warunków.

Arystoteles wyróżniał pięć zmysłów: wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku, ale neurologrzy dodają do tej listy kolejne, żeby tylko wymienić zmysł temperatury, równowagi, świadomość położenia części ciała, głodu, pragnienia, głębokości, bólu, odczucie zimna i ciepła. Dodajmy, że w świecie zwierząt występują zmysły, których człowiekowi poskąpiono. [Głaz 1998, 17]

4. „Pneuma”: quasi-zmysł umożliwiający wejście w doświadczenie Boga

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pojęcie doświadczenia Boga zawiera w sobie wewnętrzną sprzeczność. Bóg jest transcendentny, nieosiągalny za pomocą zmysłów, natomiast doświadczenie zakłada posługiwanie się zmysłami. Sprzeczność wewnętrzna pojęcia doświadczenia Boga jest pozorna, gdyż każdy chrześcijanin posiada quasi-zmysł uzdalniający go do doświadczenia Boga, nazywany w Piśmie świętym greckim słowem πνεῦμα (*pneuma*). Terminem tym jest określony Duch Święty, a także jakość antropologiczna będąca skutkiem zamieszkania Ducha w chrześcijaninie, której istnienie sprawia, że możliwe jest przeniesienie definicji doświadczenia w ogólności, na zasadzie analogii, na specyficzny przedmiot doświadczenia, jakim jest Bóg.

Dar Ducha sprawia, że możliwy jest doświadczalny kontakt z Bogiem, a pojęcie doświadczenia Boga przestaje być sprzeczne wewnętrznie, choć zachowuje odcień paradoksalności, tajemniczości, której do końca nie da się opisać. Duch jest Duchem Pana. Tam, gdzie jest Duch (πνεῦμα), tam działa Pan (κύριος, *Kyrios*). Zachodzi jedność w działaniu Ducha i zmartwychwstałego Pana. Przyjmując tę przesłankę, możliwe jest zastosowanie definicji doświadczenia na pojęcie chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Posiada ono następujące przymioty:

1. Bezpośredniość. Wiedza o Bogu nie jest uzyskana za pośrednictwem rozumowania, ale bezpośrednio, przez „zmysł” nazwany w Nowym Testamencie słowem πνεῦμα (*duch*).
2. Przedmiotowość. Przedmiotem doświadczenia jest Bóg żywy, który objawia się w Chrystusie.
3. Odczuwalność. Człowiek wie, że w konkretnym momencie ma kontakt z realnością, jaką jest Bóg żywy.

Fenomen doświadczenia Boga przekracza ograniczenia poznawcze człowieka. Ograniczenia te są iluzją – o tym chce nas przekonać św. Paweł. Grecki termin πνεῦμα jest jednym ze słów najczęściej używanych przez św. Pawła: 147 razy. Jest to słowo wieloznaczne, zbieżne ze znaczeniami hebrajskiego *ruah*. Wychodząc od obserwacji natury: πνεῦμα oznacza wiatr (moc zewnętrzną wobec człowieka) i oddech (tchnienie wchodzące i wychodzące z człowieka przez usta i nos). Na tym znaczeniu są oparte znaczenia: Duch – Duch Święty (pisany z dużej litery)

i duch (z małej litery, jako czynnik antropologiczny). Znaczenia te wzajemnie się przenikają. Duch Boży, zamieszkując w człowieku, stwarza w nim „ducha” (z małej litery), coś, co można nazwać „szóstym zmysłem”, dzięki któremu człowiek posiada niezwykłą zdolność poznawczą. Obok pięciu zmysłów (wzroku, słuchu, dotyku, smaku i powonienia), dzięki którym mamy kontakt ze światem zewnętrznym, posiadamy w sobie – wszyscy chrześcijanie – coś w rodzaju „zmysłu”, który uzdalnia nas do kontaktu z transcendentnym Bogiem, do doświadczenia Boga. Pismo święte nazywa ten „quasi-zmysł” duchem (gr. πνεῦμα), a jego funkcję opisuje jako poznanie duchowe. W 1 Kor 2,14 św. Paweł pisze, że „tylko duchem można to rozsądzić”, używając przysłówka πνευματικῶς (*duchowo*), który znaczy tyle, co: „przez Ducha / ducha”. Przysłówek ten opisuje jakość antropologiczną, którą stwarza w chrześcijaninie Duch Święty. To dziwny „zmysł”. Nie sposób go umiejscowić w organizmie człowieka. Jest on, ale nie wszyscy zdają sobie sprawę z jego istnienia. Ci zaś, którzy są jego świadomi, nie potrafią go opisać. Jedno jest pewne (w oparciu o wiedzę, którą odkrywa nam Pismo święte). Człowiek ma zdolność do doświadczenia tajemniczego „dotknięcia Boga” (tak określił św. Augustyn istotę mistyki) dzięki temu, że posiada „ducha”.

Duch Boży, zamieszkując w człowieku, stwarza w nim „ducha” (z małej litery), coś, co można nazwać „zmysłem”, dzięki któremu człowiek posiada niezwykłą zdolność poznawczą, której istotę następująco opisuje L. Cerfaux: „Gdzieś u samego szczytu umysłu, ale tak, że ona nas całkowicie przenika – Duch stwarza nową, żywą rzeczywistość, to, co sprawia, że istnieje chrześcijanin, człowiek odnowiony, zdolny do poznania Boga i jego tajemnic, a więc człowiek taki, jakiego Bóg chciał mieć stwarzając go: człowieka – obraz Boży”. [Cerfaux 1967, 504]

To dziwny „zmysł”. Nie sposób go umiejscowić w organizmie człowieka. Jest on, ale nie wszyscy zdają sobie sprawę z jego istnienia. Ci zaś, którzy są jego świadomi, mają wielkie trudności, aby go opisać. Podstawą antropologiczną doświadczenia Boga jest πνεῦμα: Duch Święty, który zamieszkując w człowieku (w chrześcijaninie), stwarza w nim „quasi-zmysł”, który Pismo święte nazywa „duchem” (gr. πνεῦμα) i który uzdalnia człowieka do nawiązania doświadczonego kontaktu z transcendentnym Bogiem. W 1 Kor 2,14 występuje przysłówek πνευματικῶς („duchowo”), który znaczy tyle, co: „przez Ducha” (dobitnie oddaje to tłumaczenie *Bonnes Nouvelles Aujourd’hui*: „on ne peut juger que par l’Esprit”). Przysłówek ten wskazuje też na jakość antropologiczną, którą stwarza w chrześcijaninie Duch święty, a więc znaczy tyle, co: „przez ducha”.

Liczne teksty Nowego Testamentu zawierają świadectwa na temat dwóch faktów: Jezus żyje i Jezus posyła nam swego Ducha. Jednym ze świadków tych dwóch faktów jest św. Paweł, który zaświadcza, że spotkał Jezusa zmartwychwstałego, a także – że jego udziałem było doświadczenie Ducha. Tłem działania tego „quasi-zmysłu” jest zasada współistotności ludzkiego i Bożego πνεῦμα. Według B. E. Gärtner Paweł używa w 1 Kor 2,6-16 schematu „like is known by like”, który posiada w środowisku św. Pawła różne postaci. W myśl tej zasady epistemologicznej jest w człowieku jakiś czynnik (naturalny lub pochodzący bezpośrednio od Boga) uzdalniający go do wniknięcia w naturę Boga. Według stoików tym czynnikiem jest rozum (voũς, *nous*), który stanowi część

Bożego Logosu. Podobnie w hermetyzmie. Dla gnostyków jest to πνεῦμα rozumiane jako Boża „iskra” w człowieku. Według Filona elementem uzdalniającym człowieka do poznania Boga jest „Pneuma Boże” lub Logos. Paweł stoi na stanowisku, że poznanie Boga jest uzależnione od daru Ducha, a więc przekracza naturalne uzdolnienia człowieka (por. 1 Kor 2,12). [Gärtner 1967-1968, 217-218]. Jak pisze św. Paweł: „Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2,10-11). Św. Paweł jest świadkiem tego, że granica poznania doświadczalnego wyznaczona przez działanie zmysłów jest iluzją. Owszem, natura wyposażyła nas w zmysły, za pomocą których wchodzimy w kontakt doświadczalny z rzeczywistością, która nas otacza. Paweł przesuw granice poznania doświadczalnego poza sferę działania zmysłów, gdy pisze o „poznaniu duchowym” (zob. 1 Kor 2,14). Istnienie quasi-zmysłu zwanego πνεῦμα sprawia, że zdolności poznawcze człowieka przesuwają się poza działanie zmysłów, sięgając Transcendencji. Przekraczanie granic poznawczych przez doświadczenie Boga jest jednak sprawą niezmiernie delikatną i dlatego domaga się weryfikacji. Instrumentem weryfikacji fenomenu doświadczenia Boga – jedynym w zasadzie, a w każdym razie uprzywilejowanym – jest Biblia i w niniejszej książce sięgamy właśnie po ten instrument badawczy. Z Biblii wynika, że doświadczenie Boga było zjawiskiem tak powszechnym w czasach pierwszych chrześcijan, że traktowano je jako dowód nastania nowej ery, ery mesjańskiej. Dar „pneuma” nie tylko był, ale i jest zjawiskiem, potencjalnością (!) powszechną aż po dziś dzień. Istnieje więc między tym, czego doświadczał św. Paweł i tym, czego doświadczamy my. I to nie chodzi o łącznik „na papierze”, ale rzeczywisty, angażujący nas wewnątrz.

Duch jest Duchem Pana. Można mówić o dynamicznej identyfikacji Chrystusa chwalebego (κύριος) i Ducha (πνεῦμα). Zachodzi tak ścisły związek między Chrystusem i Duchem, że można mówić o dynamicznej (nie bytowej!) identyfikacji. Przez dynamiczną identyfikację należy rozumieć jedność działania Chrystusa i Ducha. Duch Święty jest Duchem Chrystusa. Tam, gdzie jest Chrystus uwielbiony, tam jest i Duch Święty; tam gdzie działa Duch święty, tam działa i Chrystus uwielbiony: „Ubi Spiritus Sanctus, ibi Christus; ubi Christus, ibi Spiritus Sanctus” [Morawski 1929, 78-79]. Duch zamieszkuje w człowieku, stwarzając w nim nową rzeczywistość: „ducha”. Duch ogarnia całego człowieka. Nadaje nową jakość ciału, które w zmartwychwstaniu stanie się „ciałem duchowym” (por. 1 Kor 6,15-16). Zamieszkuje w „sercu”, a więc działa w najgłębszym wymiarze istoty ludzkiej (Rz 2,29; 5,5; por. Jr 31,31-33), stwarzając w chrześcijaństwie jakość różną od naturalnego umysłu (jemu przeciwstawną: 1 Kor 14,14; Ef 4,23). Duch stwarza w człowieku „ducha”, który jest zdolny do poznania darów Bożych (1 Kor 2,12). Zamieszkanie Ducha stwarza i przemienia ludzkiego ducha tak, że człowiek staje się „duchowy” (1 Kor 2,13-15), co oznacza to tak dalekie podobieństwo do Ducha, że można mówić o partycypacji. Termin partycypacja należy rozumieć w sensie greckiego κοινωνία. Chodzi o łączność z Duchem, który sprowadza dary duchowe, które są partycypacją w Duchu, są przejawem Ducha [Cerfaux 1962,

221]. Duch zaświadcza w sercach ludzkich, że „Jezus jest Panem”. Dzięki darowi Ducha Bóg staje się „przedmiotem” poznania, które można określić jako doświadczenie Boga, który objawia się w Chrystusie. Można mówić o specyficznym chrześcijańskim doświadczeniu Boga, które jest konsekwencją Zesłania Ducha Świętego. Dzięki pojęciu Ducha antynomie powstałe przy przełożeniu pojęcia doświadczenia na rzeczywistość poznania transcendentnego Boga, są możliwe do pogodzenia. Dzięki darowi Ducha specyficzny „przedmiot” doświadczenia, którym jest transcendentny Bóg, staje się uchwytne w specyficznym doświadczeniu. „Odczuwalność” Boga nabiera specyficznego sensu: nie ogranicza się do uczucia, albo do zmysłów, albo do nieokreślonej intuicji, ale oznacza percepcję angażującą ludzkiego „ducha”, który przemienia całą osobę ludzką – we wszystkich jej wymiarach. Bezpośredniość kontaktu z Bogiem jest możliwa dzięki temu, że transcendentny Bóg jest równocześnie immanentny. Doświadczenie Boga, który objawia się w Jezusie Chrystusie jest niezbędnym elementem tożsamości chrześcijańskiej. Bóg przygotował wszystko, co było konieczne do tego, aby udziałem ludzi stało się „doświadczenie Boga w Chrystusie” (niem.: *Christuserfahrung*⁹). Fenomen doświadczenia Boga opiera się na dwóch „filarach”:

- a) **Jezus zmartwychwstał. Żyje!** Skutkiem zmartwychwstania zaś jest to, że Jezus jest osiągalny w doświadczeniu św. Pawła i w naszym doświadczeniu.
- b) Po drugie, **spełniły się oczekiwania „wylania Ducha” sformułowane w Starym Testamencie (Jl 3,1)**. Duch Święty (Duch Pana) jest osiągalny w doświadczeniu chrześcijańskim, gdyż żyje w nas, tak jak i żył w św. Pawle i w wiernych jego czasów.

Chrześcijanie żyjący dzisiaj znajdują się więc dokładnie w takiej samej sytuacji historiozbowczej, w jakiej był św. Paweł. Bóg wszystko przygotował do tego, abyśmy i my mogli doświadczyć Jego „dotknięcia”. Istnieje ciągłość „sytuacji historiozbowczej” między pokoleniem św. Pawła i kolejnymi pokoleniami chrześcijan, aż po pokolenie naszych czasów.

Z punktu widzenia fenomenologicznego, *πνεῦμα* nie da się umiejscowić w organizmie człowieka. Przejawia się natomiast przez totalną przemianę człowieka we wszystkich aspektach jego egzystencji, a zwłaszcza przez rozumu i ciała, a także przejawia się przez sumienie.

5. „Pneuma” – moc obejmująca całego człowieka

Pawła nie można zakwalifikować jako – mówiąc językiem dzisiejszej filozofii religii – zwolennika jakiegoś nieokreślonego intuicjonizmu. Duch ogarnia człowieka we wszystkich wymiarach jego egzystencji.

⁹ Trzeba by mówić więc nie tyle o Pawłowym doświadczeniu Boga, ile o „doświadczeniu Chrystusa”, w sensie jaki zawiera niemiecki termin *Christuserfahrung*, w odróżnieniu od terminu *Gottese Erfahrung*. Ponieważ dosłowne polskie tłumaczenie: „doświadczenie Chrystusa” jest wieloznaczne, dlatego trzeba by użyć rozwiniętej formuły: doświadczenie Boga, który objawia się w Chrystusie.

ROZUM. Istnieją według Pawła ludzie „o wypaczonym umyśle” (por. 1 Tm 6,5; 2 Tm 3,8), a także tacy, którzy mają „zbrukany” (nieczystością) umysł (por. Tt 1,15). Istnieją też ludzie, którzy posiadają „rozum naturalny” (w sensie: zamknięty na moc Ducha), o czym Paweł pisze w Rz 1,18-3,20. Możliwe jest dojdzie do Boga takim „naturalnym” rozumem, ale w praktyce możliwość tę niweczy grzech. „Wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3,23). Ma to swoje konsekwencje: „wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi” (Rz 1,28).

Przeciwny biegun wskazuje sformułowanie zapisane w Ef 4,23: „odnawiać się duchem w waszym myśleniu”. Poznanie Boga jest łaską, którą warunkuje właśnie dar Ducha, który sprawia „odnawianie się w myśleniu”. W zwrocie: τῷ πνεύματι τοῦ ὁδοῦ ὑμῶν („duchem w waszym myśleniu”) słowo πνεύματι, to *dativus instrumentalis*, a więc chodzi o przemianę rozumu „za pomocą ducha”. Nie chodzi przy tym o samego Ducha Świętego, ale o „pierwiastek nadprzyrodzony w człowieku”, jak to określa A. Jankowski, w sensie „władzy poznawczej czy sposobu myślenia” (4,17; 1 Kor 14,5.14n.19) [Jankowski 1962, 458]. Krótko mówiąc, chodzi o ów „szósty zmysł”, o którym tu mówimy. „Pierwiastek nadprzyrodzony tkwiący w umyśle”, który ma stale człowieka odnawiać [Jankowski 1962, 458]. Rozum wchodzi w sferę działania Ducha. Dlatego chrześcijanina można zdefiniować – za św. Pawłem – jako istotę kierującą się rozumem. Streszczeniem całej teologii moralnej św. Pawła jest Rz 12,1-2, gdzie Paweł uwypukla rozumność życia chrześcijańskiego. Poznanie spraw Bożych jest darem, a ten dar jest rozpoznawalny dla tych, którzy „nie biorą wzoru z tego świata” (kryterium negatywne) i „przemieniają się przez odnawianie umysłu” (kryterium pozytywne), to znaczy posiadają umiejętność rozpoznania, „jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12,2). Chrześcijanin kierujący się rozumem potrafi odkryć w sobie obecność „prawa Ducha”, „życia w Duchu” (zob. Rz 8). Krótko mówiąc, „szósty zmysł”, o którym mówimy, staje się rozpoznawalny przez działanie rozumu. Paweł dostrzega „Boży” walor rozumu, jako „miejsca” dialogu człowieka z Duchem Świętym. Nie znajdujemy w listach św. Pawła wyjaśnień fenomenologicznych na temat funkcjonowania „szóstego zmysłu” zwanego „pneuma”. Znajdujemy natomiast wskazanie, że doświadczenie Boga ma podlegać weryfikacji przez rozum. Rozum jest swoistym „filtrem”, poprzez który trzeba postrzegać działanie „szóstego zmysłu”.

Takie myślenie jest obecne także w późniejszej refleksji filozofów, np. neotomisty, M. Gogacza, dla którego intelekt i wiedza są sprzymierzeńcem człowieka w chronieniu w sobie miłości Bożej [Gogacz 1987, 10]. Doświadczenie mistyczne „jest nagłym, trwającym krótko, dziejącym się wewnątrz nas, bezpośrednim doznaniem przez nasz intelekt Boga jako Samoistnego Istnienia, który pozwala się doświadczać jako bezpośredni przedmiot władzy poznawczej. Mistyka w tym znaczeniu jest tylko naturalnym poznaniem, niezwykłym i wyjątkowym poznaniem Boga, który pomijając w naszym procesie poznania etap ujęć zmysłowych, upewnia intelekt, że istnieje” [Gogacz 1987, 8].

CIAŁO. Duch ogarnia swą mocą ciało, pozwalając odkryć tajemnicę „duchowości” ciała. W którejś z audycji radiowych usłyszałem ciekawą tezę wygło-

szoną przez któregoś ze znanych psychologów, który twierdził, że w kulturze zachodniej manipulujemy ciałem. Rano panie nakładają makijaż, panowie się golą. „Przywdziewamy” jakieś wyobrażenie ciała, uwarunkowane środowiskiem, może wspomnieniami matki czy ojca, zapatrzeniem w idoli lansowanych przez media. Tymczasem – trzeba się spotkać z własnym ciałem. Duch ogarnia swą mocą całego człowieka, także w jego cielesności. Można dlatego postawić tezę, że koniecznym warunkiem „spotkania się” z własnym ciałem jest otwarcie się na Ducha. „Szósty zmysł”, dany nam przez Boga pozwala dostrzec godność i przeznaczenie ciała w kilku wymiarach praktycznych:

- a) Nie można oddzielać „ciała” od „ducha” na takiej zasadzie, o której pisze E. Best [Best 1955, 217]: „Man cannot be divided into an «I» and a «non-I», a soul and a body; he is a unity and can be regarded as «body» or as «soul»”.
- b) Ciało zostaje włączone w sferę kultu. Ma tak wielką wartość, że Paweł pisze: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20). Jest to zachęta do traktowania ciała jako medium łączącego nas z Chrystusem. Przeciwnieństwem była postawa Koryntian, którzy żyli w kulturze przyzwolenia na kontakty z prostytutkami. Dwa przeciwstawne obrazy: 1) łącząc się z prostytutką są z nią jednym ciałem; 2) łącząc się z Panem stają się jednym duchem z Nim. W symetrii do pierwszego obrazu, w drugim spodziewalibyśmy się słowa „ciało” zamiast „duch”. Wskazanie na Ducha określa tu naturę ciała, które jest przeniknięte Duchem. Anselm Grün OSB [Grün 2004, 80-81]:

„Uwielbiamy Boga nie samą myślą, nie samą głową, lecz całym ciałem. Pierwotnym gestem uwielbienia jest *prostratio*, kiedy to człowiek pada przed Bogiem. Ale uwielbiamy Boga także, skłaniając się przed Nim i trzymając przed Nim otwarte ręce. W każdym razie uwielbienie skłania do tego, by wyrazić je cielesnie. Wszystkie siły w nas chcą być w nie włączone. Ciało pomaga w uspokojeniu ducha, w wyrażeniu wszystkiego gestem i skierowaniu ku Bogu. Uwielbienie oznacza, że w pełni otwieram się na Boga, że nie ma we mnie miejsc prywatnych, do których mogę się cofnąć, aby żyć moimi wyobrażeniami, do których nie wpuszczam nikogo, nawet Boga. Uwielbienie oznacza, że całkowicie jestem skierowany ku Bogu, cała moja osoba jest odniesiona do Boga. Nie musimy się wtedy bać różnych myśli i uczuć w nas. Ważne jest tylko, żeby one były odniesione do Boga i przez Niego przemienione. Gdy jesteśmy nastawieni na spotkanie z Bogiem, wtedy wszystko w nas ożywa, zostaje przemienione. Komnaty, które zamykamy przed Bogiem, są dla nas zamknięte. Niektórzy chrześcijanie zamykają i wyłączają z życia wiele pomieszczeń. Ich życie jest ograniczone, rozgrywa się w niewielu miejscach ich ciała. Spotkanie z Bogiem w uwielbieniu otwiera wszystkie zakamarki w nas i wpuszcza wszędzie kochające i ożywiające spojrzenie Boga”.

- c) Ciało podlega procesowi, którego istotę oddają antytezy:
 - ciało ziemskie – ciało niebieskie (1 Kor 15,40.44);
 - zniszczalne – niezniszczalne (w. 42);

- niechwalebne – chwalebne (w. 43);
- słabe – mocne (w. 43);
- zmysłowe – duchowe.

Ciało „ziemskie” nabiera ukierunkowania ku ciału „duchowemu” (1 Kor 15,44: „zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe”). Istnieje ciągłość między ciałem, które podlega prawom fizycznego rozkładu i ciałem duchowym, a równocześnie następuje coś w rodzaju „nowego stworzenia”. „Nie jest to ciało utworzone z ducha, tak jak *naturalne* (dosłownie, *psychiczne*) ciało nie jest ciałem uczynionym z *psyche*. Tym niemniej, jest to *dosłowne, realne* ciało, choć jest ono przemienione do nowego sposobu egzystencji, który rozpocznie się po zmartwychwstaniu” [Ladd 1952. 139].

- d) Ciało „ziemskie” nie jest zbędnym balastem, jak rakieta wynosząca na orbitę kapsułę kosmiczną. Jest integralną częścią natury człowieka, przeznaczoną do „bycia z Panem”. Rzutuje to na sposób traktowania ciała w czasie oczekiwania na Paruzję. Należy zaakceptować ciało w procesie życiowym, co oznacza dostrzeżenie, że ciało nie tyle starzeje się, ile dojrzewa od ciała ziemskiego do ciała duchowego. Ideałem jest życie przebiegające we współpracy z Duchem. W proces ten ma być wciągnięte także „ciało” i „psyche”. Przeczytajmy cały werset 23 z piątego rozdziału 1 Tes, który zwraca uwagę na te sprawę, ale i wpisuje człowieka w dynamikę czasu: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu się zachowały na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Paweł zaleca, aby zadać sobie trud, który doprowadzi do tego, że także ciało „zachowane” będzie „bez zarzutu” na Paruzję. Troska o ciało staje się wymogiem, do którego motywacją jest świadomość dynamiki czasu. W tym kontekście dynamiki czasu trzeba widzieć też ciało. Jest ono już przeznaczone do „zachowania” „na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Zachowanie oznacza nic innego, jak zmartwychwstanie ciała. Kolejność wydarzeń na końcu czasów będzie następująca: wpiery ukaze się Chrystus, potem powstaną zmarli, a na końcu dostąpią zbawienia ci, którzy doczekają Paruzji żywi (1 Tes 4,16-17). „I w ten sposób zawsze będziemy z Panem” (1 Tes 4,17). Dodajmy, że we współczesnej literaturze jest książka, w tytule której autor używa pojęcia „duchowość ciała” [Lowen 2011, 145].

SUMIENIE. Podobna korelacja, jak ta, która istnieje między „duchem” i „rozumem”, zachodzi między „duchem” i „sumieniem”. Sumienie samo w sobie jest niewystarczającą „busolą” ludzkiego życia. Potrzebuje osadzenia w Duchu. Może bowiem istnieć „sumienie zbrukane” (Tt 1,15: „duch ich i sumienie są zbrukane”), „słabe sumienie” (1 Kor 8,7.10.12). Przeciwnością tego jest „dobre sumienie” (1 Tm 1,5.19), „czyste sumienie” (1 Tm 3,9; 2 Tm 1,3). Sumienie jest kryterium osądu czynów człowieka (2 Kor 4,2: „przedstawiamy samych siebie [...] osądowi sumienia każdego człowieka”; por. 2 Kor 5,11). Sumienie w życiu pogan spełnia analogiczną rolę jak Prawo w życiu Żydów: „treść Prawa jest wy-

pisana w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek” (Rz 2,15). To tak jakby powiedzieć: „nieobrzezany zachowuje przepisy Prawa” (Rz 2,26). W świetle Tt 1,15 można widzieć w tych pozytywnych aspektach działania sumienia owoc współpracy człowieka z Duchem Świętym. Samo sumienie potrafi być zawodne, a powodem tego, że nie spełnia ono czasem swej roli, jest grzech. „Tak Żydzi, jak i poganie są pod panowaniem grzechu” (Rz 3,9).

6. Problem definicji doświadczenia Boga

A. ROZMAITE SPOSOBY SZUKANIA BOGA

Na temat doświadczenia Boga można mówić z użyciem różnych systemów pojęć, w które wpisuje się w sposób specyficzny „język” św. Pawła. Każdy z przytoczonych poniżej głosów wnosi specyficzne dane do zrozumienia tego, w jakim sensie Bóg jest przedmiotem bezpośredniego (!) aktu poznawczego i jakie są tego warunki.

Filozofia religii

Filozofia religii wskazuje, że doświadczenie religijne (taki charakter ma doświadczenie Boga) przekracza kategorie racjonalne. Jako takie, jest penetracją rzeczywistości superaracjonalnej. Doświadczenie religijne stawia człowieka w obliczu realnej rzeczywistości istniejącej poza nim samym. Kontakt z tą rzeczywistością ma charakter intuicji obejmującej całego człowieka. Koniecznym składnikiem tego doświadczenia jest łaska Boża. „Doświadczenie religijne (...) zawiera elementy poznawczo-intelektualne, wolicjonalne, etyczne i emocjonalne. Nigdy jednak nie identyfikuje się w pełni z żadnym z tych elementów. Dlatego doświadczeniem religijnym nie jest jeszcze czysto spekulatywna refleksja o Bogu, życie etycznie prawe, ani przeżywanie podniosłych stanów emocjonalnych. Religijne doświadczenie jest aktem osobowym, wyrazem całej ludzkiej egzystencji: rozumnym przyjęciem prawdy o Bogu, opcją woli potwierdzoną aktami miłości, wreszcie przeżyciem emocjonalnym. Całe ludzkie „ja” idzie ku boskiemu „Ty”, wszystkie władze człowieka są zaangażowane w autentycznym życiu religijnym. J. Hessen doświadczenie religijne określa mianem „intuicji totalitarnej”, mając na uwadze uaktywnienie całości osoby ludzkiej. Życie religijne, choć zawiera elementy racjonalne, to zasadniczo posiada charakter superaracjonalny. Jest fenomenem *sui generis*: w swej istocie nie jest poznaniem racjonalno-dyskursywnym, lecz spontaniczno-intuicyjnym rozpoznaniem obecności absolutnego *Sacrum*. Doświadczenie religijne posiada charakter responsoryczny i dialogiczny, dlatego jest czymś więcej aniżeli poznawaniem Boga. Życie religijne jest wewnątrz-osobowym spotkaniem z Bogiem: przyjmowaniem Go w swoim sercu i zarazem oddania się Jemu. Tajemnica spotkania człowieka z Bogiem dokonuje się zawsze w kręgu oddziaływania łaski Bożej, lecz ten czynnik wymyka się anali-

zie filozoficznej” [Kowalczyk 1983, 115-116]. Religijne poznanie Boga ma następujące przymioty: bezpośredniość, uwarunkowania etyczne, charakter personalistyczny, pewność [Szumił 1982, 484-491].

Psychologia

Psychologia w zasadzie interpretuje życie religijne jako następstwo oddziaływania sił podświadomych na ludzkie „ja”. Niektórzy uczeni uzupełniają ten obraz przez uznanie działania rzeczywistości transcendentnej (K. G. Jung, egzystencjaliści, humaniści) [Głaz 1998, 28-90]. Wkład psychologii w opis doświadczenia Boga polega na:

- wskazywaniu, że działanie Boga zbiega się z uwarunkowaniami psychologicznymi (z psychologicznymi „predyspozycjami”?); doświadczenie religijne angażuje całego człowieka, a więc umysł, zmysły i wolę¹⁰;
- ukazaniu pozytywnych skutków doświadczenia Boga w kształtowaniu zdrowej osobowości, wśród których wymienia się osiągnięcie jedności z samym sobą, z innymi ludźmi, z wszechświatem i wszelkim życiem, a także – jedności z Bogiem [Głaz 1998, 29-31].
- pomocy w wartościowaniu doświadczenia Boga w konkretnych przypadkach, w których psychologia pełni swego rodzaju „funkcję krytyczną”, pomagając we właściwym kształtowaniu obrazu Boga (i w odróżnieniu doświadczenia religijnego od dewiacji) [Kuczkowski 1982, 387-389].

Obok konstruktywnych analiz, istnieje krąg publikacji skrajnie krytycznych wobec pojęcia „doświadczenia Boga”. Niektórzy psychologowie sprowadzają doświadczenia Boga do takich kategorii, jak nerwica natręctw, czy niedojrzałość emocjonalna. Minimalistyczne rozumienie doświadczenia religijnego reprezentuje Z. Freud, który traktował religię jako „nerwicę natręctw”. Według niektórych neuropsychologów św. Teresa to histeryczka, św. Katarzyna ze Sieny zaś była masochistką, sadystką i anorektyczką, która w dodatku cierpiała na rozdwojenie jaźni i osobowości. Według niektórych neuropsychologów istnieje związek między życiem mistycznym i impulsywnością seksualną, albo z patologią religijną czy niedojrzałością emocjonalną [Głaz 1998, 29.41-51; Lanczkowski 1986, 80]. Ilustracją braku wyczucia tajemnicy może być pogląd amerykańskiego uczonego Sidneya Tarachowa (1908-1965), będący komentarzem do Ga 1,16 (ἐν ἑμοί)¹¹.

10 Dość nieoczekiwanym „obrońcą” aspektu doświadczenia Boga, który przynależy dziś do domeny psychologii jest św. Jan od Krzyża. Pisze on następująco na temat zjednoczenia mistycznego: „Mało dusz dochodzi do tego stanu, lecz niektóre doszły, zwłaszcza te, których moc i duch miały się rozlać w spuściznie na ich dzieci. Bóg daje bowiem rodzicom w pierwocinach ducha bogactwa i zasoby, odpowiednie do większego lub mniejszego dziedzictwa, jakie mają przekazać potomstwu”. Św. Jan od Krzyża nie rozwija dalej tej myśli. Zob. Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, strofa druga, punkt 12 (zob. *Dziela św. Jana od Krzyża*, Kraków 1986, s. 745).

11 S. Tarachow, *St. Paul and Early Christianity: A Psychoanalysis and Historical Study*, *Psychoanalysis and the Social Sciences* 4 (1955) s. 236: „... Christ the son in him might represent the troublesome penis of father. If so, the conversion goes even farther in resolving Paul's tension. It makes homosexuality unconsciously tolerable, through the medium of an extatic identification

Innym przejawem braku szacunku dla tajemnicy może być teoria halucynacji [Reichardt 1999, 100-142].

Teologia

W teologii chrześcijańskiej podkreśla się, że jedynie człowiek wierzący może dostąpić doświadczenia Boga. Zagadnienie doświadczenia Boga (poznania Boga) posiada ogromnie bogatą i długą tradycję, poczynając od tradycji patrystycznej, aż po nasze czasy [Evdokimov 1996]. Na doświadczenie Boga (objawienie) Gertrudy von Speyer powoływał się teolog H. Urs von Balthasar [Bokwa 1998]. „Współczesna teologia wyróżnia w doświadczeniu religijnym różne aspekty, które doświadczenie to czynią wiarygodnym. W. Kasper, W. Granat podkreślają znaczenie wiary, H. Urs von Balthasar – Objawienia, H. de Lubac – intuicji głębi duszy, J. Danielou – działania Trójcy Świętej w duszy, K. Rahner – łaski, Schillebeeckx – Kościoła i sakramentów” [Głaz 1998, 109].

Filozofia

W filozofii chrześcijańskiej istnieje nurt, w którym podkreśla się rozumny aspekt doświadczenia Boga. Przykładem może być filozofia neotomistyczna. Według przedstawiciela tego nurtu, M. Gogacza, intelekt i wiedza są sprzymierzeńcem człowieka w chronieniu w sobie miłości Bożej. Doświadczenie mistyczne „jest nagłym, trwającym krótko, dziejącym się wewnątrz nas, bezpośrednim doznaniem przez nasz intelekt Boga jako Samoistnego Istnienia, który pozwala się doświadczać jako bezpośredni przedmiot władzy poznawczej. Mistyka w tym znaczeniu jest tylko naturalnym poznaniem, niezwykłym i wyjątkowym poznaniem Boga, który pomijając w naszym procesie poznania etap ujęć zmysłowych, upewnia intelekt, że istnieje” [Gogacz 1987, 8-10]. Filozofia wskazuje też na istnienie pozaracjonalnych dróg do Boga. Tezę taką głoszą fideiści (Pascal, Huet, Jacobi, Kierkegaard, Barth; podobnie – tradycjoniści), wedle których do poznania istnienia Boga nie wystarczy rozum, ale konieczne jest objawienie (przyjęte sercem, wolą, rozważane rozumem). Na rolę uczucia, wewnętrznego przekonania, głosu instynktu w poznaniu Boga zwracają uwagę zwolennicy sentymentalizmu religijnego (F. Schleiermacher, R. Otto). Rola intuicji (i kontemplacji) w poznaniu Boga jest opisywana od zarania chrześcijaństwa aż po nowsze czasy (św. Augustyn, św. Bernard, B. Pascal) [Kowalczyk 1981, 72-90]. H. Bergson traktuje świadectwa mistyków jako dowody na istnienie Boga, który potrzebuje nas, podobnie jak my potrzebujemy Boga. Bergson podkreśla, że mistycy chrześcijańscy są świadkami wiarygodnymi. Bergson polemizuje z psychologami, którzy widzą u mistyków zjawiska patologiczne. Zachowania odbiegające od normy tłumaczy on geniuszem mistyków (podobnie można tłumaczyć zachowania np. wielkich muzyków). Sprawdzianem zdrowia

with the powerful phallus of father” [cyt. za: Reichardt 1999, 66n]

intelektualnego mistyków jest ich skuteczność w działaniu. Choć doświadczenia mistyków są niepowtarzalne, to zachowują – według Bergsona – charakter dowodów na istnienie Boga. Wielu ludzi jest bowiem w stanie wejść w pewne fazy drogi opisywanej przez mistyków i w ten sposób zweryfikować – choć w części – ich świadectwo¹².

Mistyka chrześcijańska

Wyobraźmy sobie rozmowę dwojga przyjaciół. Jeden z nich chce opowiedzieć drugiemu o niespodziewanym spotkaniu z kolegą, którego obaj znali przed laty. Po informacji o tym fakcie i przyjęciu go do wiadomości przez rozmówcę, przychodzi czas na szczegółowe pytania. W tym momencie możliwe są dwa scenariusze rozmowy. Jej inicjator, kierując się jakąś racją, może ją uciąć (np. dlatego, że nie chce być wścibski). Może też ją kontynuować. Jest tyle rzeczy do opowiedzenia... Spróbujmy wyobrazić sobie, że w miejscu tych dwóch rozmówców jest wprawdzie św. Paweł i adresaci jego listów, a potem – któryś z mistyków chrześcijańskich i adresaci jego relacji na temat mistyki. Przedmiotem „rozmowy” będzie w obu przypadkach mistyczne spotkanie z Bogiem (z Jezusem Chrystusem). Postępując się schematem tej rozmowy, łatwo uzmysłowić sobie, na czym polega różnica między tym, co na temat doświadczenia Boga pisze św. Paweł, i tym, co piszą mistycy. W 1 Kor 9,1 św. Paweł pisze o swym niespodziewanym spotkaniu ze zmartwychwstałym Chrystusem: „Widziałem Jezusa, Pana naszego”. Konstatuje fakt i identyfikuje przedmiot doświadczenia. Korci nas, aby pytać dalej o szczegóły... Niestety, Paweł nie zamierza rozmawiać z nami na temat szczegółów. Na temat tego, co przeżywał w momencie spotkania z Jezusem, na przykład, jak Jezus wyglądał. Poprzestaje na konstatacji „gołego” faktu. Można powiedzieć, że trzyma na postronkach wodze wyobraźni, uczucia...

A teraz wyobraźmy sobie, że stroną w rozmowie jest któryś z mistyków chrześcijańskich. Mistycy (ci, którzy zdecydowali się na spisanie swego świadectwa o doświadczenia Boga) z reguły nie poprzestają na konstatacji faktu, ale idą znacznie dalej. Analizują szczegóły. Łatwo sobie wyobrazić ilość tych szczegółów, patrząc choćby na opasy tom *Dzieł* św. Jana od Krzyża.

Z uwagi na to, że głosy wielu mistyków współbrzmiały i nie sposób w niniejszym wstępie dokonywać jakiejś systematyki, poprzestaniemy tylko na typowych przykładach. Systematyzację pojęć i opis etapów wchodzenia w doświadczenie Boga znajdujemy w dziełach teologów duchowości, a wśród nich w publikacjach S. Urbańskiego [Urbański 1999] czy W. Słomki [Słomka 1982, 266-268]. Mistyczka XX wieku, Edyta Stein, obok naturalnego poznania Boga i wiary, wskazuje na istnienie „nadprzyrodzonego doznania Boga” (*übernatürliche Gotteserfahrung*)¹³. C. Bettinelli tak streszcza myśl Edyty Stein na ten temat:

12 Zob. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1955, s. 255-275.

13 Rozprawa ukazała się w *Tijdschrift oor Philosophie*, a relację na temat jej treści podają za [Bettinelli 1982, 220-222].

„Na tej płaszczyźnie poznaje się Boga nie na drodze dedukcji czy rozumowania, lecz poprzez «osobowe spotkanie» (*durch persönliche Begegnung*), do którego ktoś może być pociągnięty w samej swej głębi. Poczucie obecności Boga jest tylko początkiem życia mistycznego, gdyż od tego momentu aż do całkowitego zjednoczenia z Bogiem znajdują się różne stopnie i różne dojścia. Na każdym stopniu, wyższym od poprzedniego, Bóg objawia się w nowy sposób, poprzez nowe motywy: pozwala coraz głębiej przenikać w siebie, oddaje się duszy w coraz to inny sposób, żywszy, bogatszy, pełniejszy (żąda, by dusza była coraz bardziej wytrwała w oddaniu siebie). Pomimo jednak tych doznań i osobowych spotkań coraz bardziej odstawiających kochaną osobę, *Bóg pozostaje nadal Bogiem nieznanym* (*Gott bleibt der verborgene Gott*). Wzmaga się coraz bardziej pragnienie Nieskończonego, przenika duszę do głębi, staje się po prostu fizycznym cierpieniem, ale niestety, w tym życiu niemożliwe jest całkowite nasycenie, a nawet nie zostanie ono zaspokojone w pełni w samej wizji uszczęśliwiającej, gdyż z racji naszej ograniczoności nie możemy widzieć Boga *tak jak On siebie zna* (*wie Er selbst sich schaut*)” [Bettinelli 1982, 230].

To, co E. Stein opisuje jako „doznanie Boga”, które ma wiele etapów, zostało opisane przez wielu mistyków. Charakterystyczne (i wspólne z św. Pawłem!) jest wskazywanie na doświadczenie Boga, który objawia się w Chrystusie. Niektórzy mistycy zaświadcniają, że spotkali Boga – Jezusa Chrystusa. Św. Teresa od Jezusa opisuje doświadczenie Boga odnosząc je do kategorii zaślubin [Św. Teresa od Jezusa 1987, 420-421]:

„1. Mówmy teraz o owych duchowych boskich zaślubinach, chociaż wielka ta łaska nie może się dokonywać w tym życiu w sposób zupełnie doskonały. (...) Pan, gdy pierwszy raz użycza duszy tej łaski, ukazuje się jej przez widzenie wyobraźni w swoim najświętszym Człowieczeństwie, aby dobrze wiedziała i wątpić o tym nie mogła, że dostępuje tak niesłychanego daru. Innym może objawia się w innym kształcie; lecz ta, o której tu mówię, w takiej Go postaci widziała. Było to w chwilę po przyjęciu Komunii świętej. Pan stanął przed nią z wielką jasnością, wdziękiem i majestatem, takim, z jakim zmartwychwstał i rzekł do niej, że *czas już, aby Jego sprawy wzięła za swoje własne, a On będzie miał pieczęć o jej*. Inne jeszcze potem dodał słowa, które łatwiej sercem odczuć, niż usty wyrazić. 2. Mogłoby się zdawać, że widzenie to nie było rzeczą nową, bo już przedtem nieraz Pan ukazał się jej w takiej samej postaci. Ale taka tu była ogromna różnica, że po tym widzeniu pozostała całkiem nieprzytomna i przerażona; raz, dla samej, nierównie potężniejszej jego siły; po wtóre, dla głębokiego znaczenia słów, które Pan do niej mówił; po trzecie wreszcie dlatego, że Pan jej się ukazał w najgłębszym wnętrzu duszy, a podobnego widzenia, całkiem wewnętrznego, z wyjątkiem jedynie tego, o którym była mowa w poprzedzającym rozdziale, nigdy jeszcze nie miała (GR: redaktor dodaje tu przypis następującej treści: Widzenie Trójcy Przenajświętszej). Trzeba nam wiedzieć, że między wszystkimi widzeniami poprzednich mieszań, a widzeniami tego siódmego, różnica jest ogromna, a zrękowiny duchowe, które się zawierają w tamtych, tak się mają do duchowych zaślubin, spełniających się w tym ostatnim, jak się ma zobopólny (! – przyp. GR) do siebie stosunek dwojga narzeczonych do stosunku dwojga małżonków, którzy związani

węzłem dozgonnym, już się, póki żyją, rozłączyć nie mogą”. Język opisu zjawisk mistycznych jest bardzo różny u różnych mistyków. Każdy z nich ma świadomość nieadekwatności języka ludzkiego w opisie tego zjawiska. Św. Teresa od Jezusa, opisując doświadczenie Boga w obrazie siedmiu mieszkań, przy opisie siódmego mieszkania posługuje się kategoriami widzenia (analogicznie do św. Pawła), i w tym kontekście pisze: „Używam, jak już mówiłam, tych porównań, w braku innego, odpowiedniejszego sposobu objaśniania rzeczy” [Św. Teresa od Jezusa 1987, 421]. Mistyczka ta zdaje sobie sprawę z nieadekwatności języka, którym opisuje swe doświadczenie mistyczne. Opisując doświadczenie Boga w obrazie siedmiu mieszkań, przy opisie siódmego mieszkania posługuje się kategoriami widzenia (analogicznie do św. Pawła).

Zacytowane powyżej dwa przykłady literatury mistycznej wskazują, że mistycy potrafili przekraczać granicę milczenia, którą wyznaczył sobie św. Paweł. Podają mnóstwo szczegółów. Przekraczają tę granicę, mimo że mają świadomość nieadekwatności swych słów do opisu tajemnicy, której objawienia dostąpili. Z zestawienia tego, co pisze na temat doświadczenia Boga św. Paweł i co piszą mistycy, wynika ważny wniosek dla wszystkich, którzy chcą analizować teksty „mistyczne” św. Pawła. Trzeba pamiętać o tym, że pewne szczegółowe pytania zadawane św. Pawłowi, nie mają sensu. Po prostu, nie ma na nie odpowiedzi. Nie ma, bo św. Paweł nie chciał na nie odpowiadać. Dlatego tak mierne rezultaty dają dyskusje biblistów, którzy próbują „ciągnąć św. Pawła za język” i na przykład dyskutują uczenie nad tym, czy św. Paweł pod Damazkiem miał wizję, czy też doznał tylko wewnętrznego przeżycia. Świętemu Pawłowi zupełnie nie zależy na zaspokojeniu naszej ciekawości. Interesuje go tylko istota zjawiska. Istota, którą musi koniecznie odstąpić, przynaglony konkretnymi okolicznościami, w których pisze. Resztę pozostawia milczeniu. Powyższe dane skłaniają też do wniosków na temat relacji tekstów napisanych przez mistyków chrześcijańskich do tekstów mistycznych św. Pawła. Nie można zapominać o tym, że św. Paweł zajmuje wyjątkowe miejsce w gronie mistyków. Jego wyjątkowość wynika nie tylko z tego, że św. Paweł był mistykiem, któremu Bóg powierzył wyjątkowe zadania, ale przede wszystkim z tego, że należy on do grona hagiografów, czyli autorów ksiąg uznanych za fundament wiary Kościoła. Św. Paweł jest chrześcijańskim klasykiem mistyki, gdyż „wpisał” swe doświadczenie Boga w teksty przyjęte przez Kościół jako kanoniczne. Z tego ostatniego faktu wynika, że wszystko to, co zostało napisane o mistyce po św. Pawle, musi być w harmonii z tym, co na ten temat napisał św. Paweł, choć może wybiegać dużo dalej. Dane zawarte w listach św. Pawła można porównać do fundamentu, na którym późniejsi mistycy budują budowlę. Budowla przybrał przez wieki bardzo rozbudowaną postać, ale nie może istnieć w oderwaniu od fundamentu. Nie można zrozumieć zjawiska mistyki bez zgłębienia tego, co na ten temat napisał św. Paweł.

Choć miejsce św. Pawła w gronie mistyków jest szczególne, to nie zmienia to faktu, że jest on jednym z (!) mistyków. Teksty mistyków żyjących po św. Pawle, właśnie przez to, że idą w opisie zjawisk mistycznych znacznie dalej niż teksty Pawłowe, stanowią konieczne dopełnienie tego, co napisał św. Paweł. Późniejsi mistycy odpowiadają na pytanie, co znajduje się poza granicą milcze-

nia, którą postawił sobie św. Paweł. W tym, co piszą, są jednak punkty styeczne z danymi opisanymi przez św. Pawła. Istnienie tych punktów styecznych stanowi – jeśli jest to komuś potrzebne – uwiarygodnienie świadectwa św. Pawła. Podstawowe fakty wskazane przez św. Pawła są później potwierdzane przez wielu mistyków chrześcijańskich:

- Mistycy potwierdzają podstawowy fakt, że Bóg objawia się ludziom i to objawia się w Jezusie Chrystusie (ten aspekt objawienia oddaje precyzyjnie niemieckie słowo: *Christuserfahrung*, w odróżnieniu od ogólniejszego: *Gotteserfahrung*). Bóg staje się tym samym „identyfikowalny” przez jakieś odniesienie do Człowieczeństwa Jezusa. Św. Paweł jest jednym ze świadków tego, że Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie.
- Wspólny wszystkim mistykom, a wśród nich św. Pawłowi, jest język świadectwa i język analogii. Niezależnie od tego jakim systemem pojęć posługują się poszczególni mistycy, jest to język świadectwa, czyli pisanie o czymś, co było własne, osobiste, przeżyte. Równocześnie jest to język analogii (niezależnie od tego, czy dany mistyk posługuje się językiem potocznym, językiem filozofii, czy – jak św. Paweł – korzysta z terminologii biblijnej). Język analogii jawi się mistykom jako konieczność, gdyż mają oni świadomość tego, że próbują „wyrzucić niewyraźne”. O tej niewyraźności Boga czytamy w 1 Tm 6,16: Bóg „mieszka w niedostępnej światłości” i żaden z ludzi Go „nie widział, ani nie może zobaczyć”; dopiero „kiedyś” (po śmierci) „ujrzymy” Boga „twarzą w twarz” (zob. 1 Kor 13,12). Mistycy mają świadomość niedoskonałości języka analogii. Różnorodne słownictwo używane przez mistyków jest wynikiem poszukiwania najlepszego sposobu opisu doświadczenia Boga. Św. Paweł jest bliższy tym mistykom, którzy wpisują doświadczenie Boga w bieg swego życia (por. „Dzienniczki” św. Teresy od Dzieciątka Jezus, czy św. Faustyny), a nie tym mistykom, którzy budują systematyczną doktrynę mistyki (jak np. św. Jan od Krzyża).
- Mistycy świadczą o tym, że jest możliwy jakiś doświadczalny wgląd w tajemnicę wewnętrznego życia Bożego. Bóg jawi się mistykom jako Duch. Pojawia się nawet doświadczenie Boga w Trójcy Świętej. W listach św. Pawła można też znaleźć wzmianki o specyficznie chrześcijańskim doświadczeniu Boga, który objawia się w swoim Synu i w Duchu Świętym (czyli o czymś na kształt kontemplacji tajemnicy Trójcy św.).

Wszystkie te aspekty doświadczenia Boga, rozpracowane szczegółowo przez mistyków, są obecne w jakimś stopniu w tekstach mistycznych św. Pawła. Mistycy rozwijają to, co napisał św. Paweł, idąc w kierunku refleksji teologicznej (opis istoty Boga danego w doświadczeniu) i w kierunku refleksji antropologicznej (opis wewnętrznych przeżyć mistyka). Z pism mistyków wynika, że wzrastanie w łaskach mistycznych odbywa się poprzez przechodzenie określonych etapów rozwoju duchowego. Mistycy opisują te etapy. Nie ma tego u św. Pawła, bo św. Paweł nie pisał systematycznego traktatu o mistyce, a jedynie pisał o mistyce okazjonalnie. Jeśli założyć, że mistycy opisują etapy rozwojowe życia mistycznego, które są typowe, to mamy prawo patrzeć na teksty mistycz-

ne św. Pawła w świetle rezultatów ich refleksji na ten temat. Możemy szukać także w życiu św. Pawła etapów rozwojowych życia mistycznego, które opisał później mistycy. Musi nam towarzyszyć jednak świadomość wyjątkowości drogi każdego mistyka, także drogi św. Pawła. Wyjątkowość drogi św. Pawła polega między innymi na tym, że rozpoczęła się ona od „mocnego uderzenia” pod Damaszkiem, po którym nastąpił dalszy rozwój życia mistycznego, a nie była wynikiem ewolucyjnego wzrastania. Nakładanie faktów opisanych przez św. Pawła na „mapę” etapów życia mistycznego zawiera w sobie niebezpieczeństwo naginania tekstów biblijnych do z góry przyjętych schematów. Przykładem może być tekst, który znajduje się w opracowaniu E. C. Salzer, traktujący o tym, co św. Paweł robił przez trzy pierwsze lata po objawieniu pod Damaszkiem [Salzer 1999, 181]. Św. Paweł pisze lakonicznie w Ga 1,17: „skierowałem się do Arabii”. E. C. Salzer pisze (mając na myśli z pewnością to, co mistycy piszą o etapie oczyszczenia w życiu mistycznym): „Paweł odczuwał potrzebę, aby przez długi czas pozostać w absolutnej samotności i w ciszy”¹⁴. A może św. Paweł poszedł do Arabii nie dlatego, że odczuwał potrzebę samotności, ale dlatego, że chciał głosić w Arabii Ewangelię? Tak pisze C. M. Martini [Martini 1987, 48]: „Po nawróceniu Paweł zaczyna głosić Ewangelię, prawdopodobnie nie mieszka wtedy przez cały czas w Damaszku; na ten okres przypada jego pobyt w Arabii, być może w okolicach miast arabskich, jako że nie był zbyt dobrze widziany przez Żydów”. Jeśli tak, to cała misterna konstrukcja stworzona przez E. C. Salzer bierze w łeb. Trzeba więc być bardzo czujnym w momencie przenoszenia późniejszych schematów w świat mistyki św. Pawła.

Literatura piękna

Język literacki (literatura piękna, poezja) jest środkiem wyrazu, poprzez który ludzie obdarzeni wyjątkowym pisarskim talentem potrafią opisać doświadczenie Boga. Przykład literackiego opisu doświadczenia Boga dostarcza powieść J. H. Newmanna, zatytułowana *Callista*¹⁵, w której tytułowa bohaterka tak mówi:

„Ja czuję Boga w sercu i czuję, że jestem w Jego obecności. On do mnie mówi: «To czyń, a tego nie czyń!» Powiesz mi może, że to natchnienie jest zwykłym prawem natury, wrażeniem analogicznym do odczucia radości czy bólu... Ale sądzę, że jest inaczej. To, co słyszę, jest echem rzeczywistego i prawdziwego głosu, a głos ten pochodzi od istoty niezależnej od mojej osoby. Głos ów sam w sobie zawiera dowód swojego Boskiego pochodzenia. Moje serce przywiązuje się do Niego i kocha Go, jak gdyby to była osoba szczególnie godna

14 Na potwierdzenie swej tezy E. C. Salzer przytacza komentarz A. Penna: „Będzie to czas długiego, prawie trzyletniego pobytu w Arabii (Ga 1,15-17). Czas kontaktu z dziką naturą. Zanurzenia w samotności i w ciszy. Czas, w którym Paweł doszedł do zrozumienia głębi tego, co mu się przydarzyło pod Damaszkiem. (...) Początkowe „objawienie” (Ga 1,17), otrzymane na drodze do Damaszku, przedłużyło się więc w wymowną samotność pustyni. Napełniony kontemplacją Chrystusa zmartwychwstałego, będzie on mógł świadczyć o niej wobec innych”.

15 J. H. Newmann, *Callista*, powieść, 1876; tł. franc. r. XXVII, s. 286-287.

miłości. Kiedy słucham tego głosu, odczuwam radość; kiedy się przeciw niemu buntuję, odczuwam smutek. To jest tak, jak gdybym sprawiała radość lub smutek najdroższemu przyjacielowi. – Widzisz Polemonie, wierzę w coś, co jest o wiele większe od zwykłego «coś». Przedmiot mojego wierzenia jest dla mnie bardziej rzeczywisty niż słońce, księżyc, gwiazdy, cała tak piękna ziemia i miłe mi słowa przyjaciela... Echo zakłada istnienie głosu; głos zakłada istotę mówiącą, a ja jednocześnie kocham i obawiam się tej istoty i tego tajemniczego głosu.” [cytat za: Grabowski 1977, 84].

Teksty literackie wskazują, że o doświadczeniu Boga można mówić za pomocą różnorodnych systemów pojęciowych. Doświadczenie Boga można opisać jedynie językiem analogii, dlatego język „literacki” nie jest w niczym gorszy od języka „naukowego”. W tym kontekście warto pamiętać, że Biblia jest także literaturą.

Synteza

Różne metody opisu doświadczenia Boga dopełniają się. Nie można żadnej z nich wykluczać. A i tak, wszystkie razem wzięte, nie zgłębią do końca rzeczywistości, jaką jest doświadczenie Boga. Są one podobne do reflektorów, które, z różnych stron kierowane na przedmiot, ukazują jego różne detale¹⁶. Nie istnieje jakaś jedna metodologia opisu doświadczenia Boga, która mogłaby być uznana za bardziej „obiektywną” od innych, na takiej zasadzie, jak fizycy posiadają „patent” metodologiczny na badanie pewnych zjawisk fizykalnych. Do opisu rzeczywistości, która istnieje na styku Transcendencji z naszym światem, potrzebna byłaby jakaś synteza języka ludzkiego i „języka aniołów” (zob. 1 Kor 13,1), ale któż potrafiłby ją stworzyć? Nikt nie ma więc monopolu na język opisu doświadczenia Boga. Dlatego wszystkie sposoby, w tym także sposób przyjęty przez Pawła, mają równorzędną powagę. Każda metodologia (filozofii, teologii, psychologii, a na literaturze pięknej skończywszy) ma swoje ograniczenia i swą autonomiczną wartość. Ważne, aby nie mieszać płaszczyzn metodologicznych.

B. PROBLEM PAWŁOWEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W LITERATURZE BIBLIJNEJ

Różne metodologie stosowane we współczesnej biblistyce mają w ostatnich stu latach pewien wspólny mianownik, który sprawia, że można mówić

¹⁶ Z opisem doświadczenia Boga jest tak, jak z opisem powszechnie znanej rzeczywistości, jaką jest miłość. Każdy wie coś na temat miłości z własnego doświadczenia. Ale gdyby chcieć odpowiedzieć komuś na prozaiczne pytanie, czym jest miłość... Są tacy, którzy na to pytanie nie mieliby w ogóle ochoty odpowiadać, uważając, że miłością trzeba żyć, a nie o niej teoretyzować. Podobnie jest z problemem opisu doświadczenia Boga, które jest też formą miłości. Nie bez powodu niektórzy mistycy opisują mistyczną relację Boga z człowiekiem przez analogię z intymną relacją dwojga małżonków. Na przykład św. Jan od Krzyża wielokrotnie pisze o „małżeństwie duchowym”; zob. *Pieśń duchowa*, strofa 29,10-11, 30). Można zamilknąć, jak czynią niektórzy mistycy. „Wiedzą” i milczą. Jeśli już chcemy opisać doświadczenie Boga, to powinniśmy skorzystać z maksymalnie wielu możliwości metodologicznych, które mamy do dyspozycji.

o tzw. „nowym podejściu do Pisma świętego”. Zanim spojrzymy na owoce tego okresu w refleksji biblistów nad doświadczeniem Boga, warto uświadomić sobie, na czym polega specyfika biblistyki ostatnich stu lat. Oto, jak ją określa jeden z biblistów, M. Czajkowski [Czajkowski 1996, 10]:

„Kościół chrześcijański posiada Biblię od 2000 lat, i tyleż lat interpretuje ją i karmi się nią. Dlaczego więc nowe podejście? Bo mamy nowy materiał. To tak, jak zdarzyło się już niejednokrotnie w przeszłości. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa na orędzie Jezusa z Nazaretu nałożyła się kultura grecko-rzymska ze swymi prawami, etyką, organizacją i filozofią; owocem tego przeszczepu był rozkwit okresu patrystycznego. W średniowieczu takim szczepem stała się filozofia Arystotelesa przekazana przez komentatorów arabskich; owocem był wybuch tomizmu i odzyskanie tzw. „philosophia perennis” (filozofii wieczystej). W okresie odrodzenia neoklasycyzm i naukowe intuicje zrodziły teologię i duchowość kontrreformacji.

W ostatnich stu latach nastąpił postęp wiedzy na skalę niespotykaną w dotychczasowych dziejach ludzkości. Twierdzić, iż współczesna wiedza niczego nie może ofiarować chrześcijaństwu, to uznać, iż jest już ono martwe: nie może rosnąć. Bać się współczesnej nauki w imię pobożności, to dowód nie tyle głębokiej wiary, ile jej braku. Główną bramą, przez którą nauka wdarła się gwałtownie na teren religii, jest ruch biblijny. Oto imiona owych trzech błogosławionych agresorów – a raczej agresorek – z ostatniego stulecia: filologia, historia i archeologia”.

„Nowe podejście do Pisma świętego” wydało wspaniałe owoce (wystarczy wspomnieć o odnowie biblijnej po II Soborze Watykańskim). Ma jednak swoje ograniczenia. Jedno z nich dotyczy akurat interesującej nas w niniejszej książce problematyki doświadczenia Boga, mistyki, kontemplacji. O ograniczeniu tym świadczy literatura egzegetyczna ostatniego stulecia. Mamy do czynienia z zadziwiającym kontrastem ilościowym między tym, co Biblia mówi na temat doświadczenia Boga i tym, co na ten temat piszą współcześni bibliści. Cała Biblia jest wręcz naszpikowana świadectwami ludzi, którzy spotykali Boga żywego. Także w życiu św. Pawła punktem zwrotnym było doświadczenie Boga. Tymczasem publikacje na ten temat są bardzo skromne. Kategoria doświadczenia Boga jest wyraźnie w niełasce u biblistów. Wygląda na to, że instrumenty, których używa się w „nowym podejściu do Pisma świętego” okazały się zbyt toporne do tego, aby wychwycić kategorię doświadczenia Boga. A może popełniono jakiś „błąd w sztuce” (w metodzie)? Oprócz małej liczby publikacji na temat mistyki św. Pawła, powodem do refleksji jest też ich rytm odmierzany latami ukazywania się najważniejszych publikacji na ten temat. Są to kolejne daty: 1926, 1928, 1929, 1930, potem przerwa, i... dopiero rok 1999.

W literaturze XX wieku dominuje interpretacja psychologiczna tekstów z Dziejów Apostolskich i z listów św. Pawła, które nas interesują w niniejszej pracy. Obok tego pojawiają się próby interpretacji tych tekstów na płaszczyźnie mistycznej rozumianej w sposób opisywany przez klasyków mistyki chrześcijańskiej, zwłaszcza św. Jana od Krzyża. Obie te linie interpretacji w jakimś momencie w zasadzie urywają się i są w ostatnich latach prawie nieobecne w literatu-

rze przedmiotu. Wynikać to może z tego, że bibliści ostatnich lat uświadomili sobie ograniczenia tych metod, które przerosły korzyści z ich stosowania.

Wgląd w analizy porównawcze listów św. Pawła z psychologią jest bardzo ułatwiony, gdyż w roku 1999 ukazała się monografia, która relacjonuje próby psychologicznego wyjaśniania Pawłowej wizji pod Damaszkiem w literaturze od XVIII wieku. Jest to książka, której autorem jest M. Reichardt [Reichardt 1999], na temat psychologicznej interpretacji wizji św. Pawła pod Damaszkiem. Wartość książki M. Reicharda polega na tym, że jest ona rezultatem przecucia, iż w tym, co spotkało św. Pawła pod Damaszkiem, należy poszukiwać elementu doświadczenia. M. Reichardt opisał tylko jeden z aspektów tego doświadczenia, który jest możliwy do odkrycia przez podejście psychologiczne do tekstu biblijnego. Książka zawiera historię interpretacji niektórych tekstów, które interesują nas w niniejszej pracy, a mianowicie: 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6; Ga 1,13n.15n; Flp 3,5n, jak również odnosi się do tekstów nie-Pawłowych (Dz 9,3-6; 22,6-11; 26,12-18), ale też dotyczy tekstu, który – w ocenie Reicharda ma odnosić się rzekomo do czasu przed-chrześcijańskiego w życiu Pawła (Rz 7,7-25). Uważamy jednak, że trzeba ten tekst interpretować jako słowa Pawła w imieniu całej ludzkości, która podlega grzechowi, a nie jako tekst będący wspomnieniem słabości Pawła z przeszłości [Rafiński 1997b, 339]. Inny akcent „psychologiczny” w interpretacji tekstów Pawłowych wprowadza G. Theissen [Theissen 1983]. Autor ten próbuje udowodnić, że w listach św. Pawła istnieją teksty, które dowodzą, iż Paweł zna myśl o istnieniu w człowieku sfery, którą psychologowie nazywają podświadomością (1 Kor 4,1-5; Rz 2,16; 1 Kor 14,20-25; 2 Kor 3,4-4,6; Rz 7,7-23; 1 Kor 14: glosolalia; 1 Kor 2,6-16).

Psychologia, burzliwie rozwijająca się w wieku XIX i XX, wydawała się wielu biblistom narzędziem, które pozwoli zrozumieć sens tekstów biblijnych, które odnoszą się do wydarzenia pod Damaszkiem i do innych tekstów, w których św. Paweł jawi się jako człowiek, który „spotkał” Boga. Wielu interpretatorów uległo tendencji, którą można nazwać „pan-psychologizmem”. Dziś, z perspektywy wielu lat badań, możemy taką tendencję obiektywnie ocenić [Rubinkiewicz 1999]. Nurt ten wprowadza redukcjonizm do opisu zjawiska doświadczenia Boga. Niesie ona z sobą błąd, polegający zaprzeczeniu istnienia rzeczywistości transcendentnej. Błędne jest założenie, że kontakt człowieka z rzeczywistością transcendentną można całkowicie wytłumaczyć przez tajemnicze procesy psychologiczne (!) dokonujące się w podświadomości człowieka. Z drugiej strony kierunek psychologiczny posiada pewną wartość także dla tych, którzy nie negują istnienia rzeczywistości transcendentnej. Badania biblijne, które uwzględniają zdobycze psychologii, mogą przypominać starą prawdę, że łaska Boża buduje na naturze. Badając Pawłowe doświadczenie Boga trzeba pytać się o wpływ „psychologicznego dziedzictwa” Pawła z okresu przed spotkaniem z Chrystusem pod Damaszkiem (pochodzenia, doświadczeń z dzieciństwa, itd.) na jego religijność [więcej: Segal 1990]. Analizy tego rodzaju świadomie pomijamy w niniejszej pracy, gdyż badanie Pawłowej religijności z okresu przed spotkaniem z Chrystusem przed Damaszkiem stanowi osobny przedmiot badań, który wykracza poza zakres niniejszej książki [więcej: Paciorek 1995].

Drugim nurtem podejścia biblistów do mistyki św. Pawła jest odnoszenie się do kategorii poznawczych wprowadzanych przez mistrzów mistyki chrześcijańskiej. W tym nurcie mieści się książka z pogranicza biblistyki i teologii duchowości, wydana w 1999 roku przez G. De Gennaro i E. C. Salzer [De Gennaro, Salzer 1999]. Prawie cała książka jest napisana przez E. C. Salzer, która na s. 53-610 zamieszcza tekst zatytułowany: *San Paolo mistico*; G. de Gennaro dodaje wprowadzenie pt. *Letteratura mistica*, na s. 14-52). W części napisanej przez E. C. Salzer omówione są teksty, które nie traktują o doświadczeniu Boga, które określiliśmy we wstępie do niniejszej książki (wyjątkiem jest odniesienie do 2 Kor 4,6). Autorka analizuje teksty: Flp 1,9, Kol 1,4.9-10; 2,2-3; 3,9-10 oraz teksty deuteropawłowe (Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13), które mówią o idei „poznania” u Pawła, a nie odnosi się do tekstów, które wskazaliśmy jako teksty źródłowe na temat doświadczenia Boga.

W literaturze ostatnich lat spotykamy też przyczynki dotyczące różnych tekstów mistycznych św. Pawła. Wśród nich spotykamy opracowania 2 Kor 12,1-10. Podłoże historyczno-religijne tego tekstu bada A. T. Lincoln (w artykule z 1979 roku) [Lincoln 1979, 204-220] i J. D. Tabor (w książce z 1986 roku) [Tabor 1986]. Na istnienie doświadczenia mistycznego w życiu św. Pawła zwracają uwagę tacy autorzy, jak: A. Vitti [Vitti 1928-1931], A. Stolz [Stolz 1936, 20], J. Lebreton [Lebreton 1940, 81-94], G. Huby [Huby 1950, XV], G. Bonsirven [Bonsirven 1951, 15-17]¹⁷, K. Prümm [Prümm 1956, 142]¹⁸, J. Cambier [Cambier 1966, kol. 319]¹⁹, L. Cerfaux [Cerfaux 1966, 30-32.90-91]²⁰, L. Bouyer [Bouyer 1982]²¹. Ich opracowania mają jednak charakter fragmentaryczny. Oprócz wzmianek o tym, że św. Paweł posiadał doświadczenie Boga, niektórzy autorzy zastanawiają się nad tym, czy można mówić u św. Pawła o rozwoju życia mistycznego. J. Lebreton stwierdza, że u Pawła zachodził rozwój życia mistycznego, choć jego etapy są niemożliwe do opisu z powodu szczupłości danych autobiograficznych [Lebreton 1940, 94-95]. Według G. Bonsirvena uprzywilejowanymi okresami, w których Paweł oddawał się kontemplacji były czasy pobytu w więzieniach. Chodzi szczególnie o pierwsze uwięzienie rzymskie. Owocem tego okresu jest zgłębianie tajemnic Bożych widoczne w Kol 2,2 i w Ef 3,4.19 [Bonsirven 1951, 38]. Zdaniem L. Cerfaux największe znaczenie w życiu mistycznym Pawła ma pierwsze spotkanie z Chrystusem. Jednak dopiero w listach więziennych doświadczenie mistyczne staje w centrum zainteresowań Pawła [Cerfaux 1962, 453.468].

17 Według G. Bonsirvena św. Paweł miał bezpośrednie doświadczenie tajemnic Bożych, co wynika z: Rz 8,15n; Ga 4,5n; 1 Kor 1,17-2,16; Ga 2,20.

18 K. Prümm uważa, że hymn zawarty w liście do Efezjan powstał w wyniku doświadczenia mistycznego polegającego na zjednoczeniu z Chrystusem.

19 Według J. Cambiera niekiedy punktem wyjścia tekstów Pawłowych jest osobiste oświadczenie mistyczne.

20 L. Cerfaux podkreśla, że św. Paweł był mistykiem, na co wskazuje powołanie „proroctwo” i wizja „Syna Bożego” (Ga 1,15-16; Flp 3,12), jak również dar proroctwa, wizje i objawienia (2 Kor 12,2-4).

21 Niektóre prace z zakresu ascetyki zawierają odniesienia do tekstów biblijnych, ale nie ma w nich przeprowadzonej analizy tekstów źródłowych. Przykładem może być praca [Bouyer 1982] której autor wskazuje na 2 Kor 3,18, jako na tekst „mystyczny”, ale nie analizuje tego tekstu.

Obraz mistyki św. Pawła zaprezentowany przez autorów, których powyżej wymieniliśmy, budzi niedosyt z dwóch powodów. Pierwszy powód, to niedowartościowanie elementu doświadczenia Boga w ujęciu mistyki. Drugi powód, to niedowartościowanie tła mistyki św. Pawła, jakim było życie Apostoła.

Czas „boomu” w spojrzeniu na św. Pawła jako mistyka przypadał w literaturze biblijnej w drugiej dekadzie XX wieku, aż po rok 1930. Temat mistyki św. Pawła zgłębiało w tamtych latach pięciu biblistów: A. Deissman [Deissman 1926], A. Wikenhauser [Wikenhauser 1928], J. Schneider [Schneider 1929] i A. Schweitzer [Schweitzer 1930], a w Polsce W. Morawski [Morawski 1929]. Wymienieni wyżej autorzy badali myśl św. Pawła zgodnie z kanonami „nowego podejścia do Pisma Świętego”, między innymi poświęcając sporo miejsca analizie podłoża historyczno-religijnego tekstów źródłowych. Innym wspólnym elementem tych książek jest to, iż ich autorzy „redefiniują” – każdy inaczej – pojęcie mistyki. Była to jednak metodologia, która prowadziła w ślepy zaułek. Błąd polegał na redukcjonistycznym definiowaniu mistyki, w którym na dalszy plan zszedł tak istotny element mistyki, jakim jest doświadczenia Boga. Autorzy ci skupiali się tak naprawdę na opisie wybranych przez siebie aspektów teologii św. Pawła, które nazywali umownie „mystyką”.

Potem na długie lata bibliści odeszli od tej problematyki, nie licząc odnieścień marginalnych. Powodem tego mógł być, moim zdaniem, kłopot biblistów z ustaleniem tego, czym jest mistyka. Bibliści tamtych czasów wychodzili ze słusznego założenia, że mistyka jest doświadczeniem Boga w Chrystusie. Przykładem może być założenie sformułowane przez A. Schweitzera: „Chrześcijaństwo to mistyczna relacja z Chrystusem oznaczająca uzmysłowioną i przeżywaną łączność z Chrystusem jako naszym Panem”²², natomiast odnosili to założenie do tak różnych tekstów św. Pawła, że na długie lata przyblokowali entuzjazm biblistów wobec problematyki mistyki św. Pawła. Po latach *boomu* z drugiej dekady XX wieku, wzmianki o mistyce św. Pawła pojawiały się w latach 1930-1999 marginalnie w różnych opracowaniach z zakresu teologii św. Pawła, ale już nie w osobnych monografiach. Symptomatyczny jest brak hasła mistyka w czterotomowym pomnikowym opracowaniu: *The International Standard Bible Encyclopedia* z 1986 roku (nie ma w nim hasła oddającego słowo „mystyka” (ang.: *mystique, mysticism, religious mysticism*).

A. Wikenhauser wykazywał, że chrześcijanin staje się mistykiem na mocy chrztu, nawrócenia i dzięki swym czynom [Wikenhauser 1928, 64-91]. Według tego autora mistyka zaczyna się na chrzcie, ale nikt nie może powiedzieć, że jest mistykiem, aż nie uświadomi sobie tej nadprzyrodzonej rzeczywistości. Osiągnięcie tej świadomości domaga się pogłębienia wiary i praktykowania cnót. Wikenhauser odróżniał mistykę św. Pawła od mistyki hellenistycznej [Wikenhauser 1928, 92-138]. Choć Wikenhauser słusznie zakładał, że mistykiem jest chrześcijanin, u którego komunია z Chrystusem jest nie tylko obiektywnie obecna, ale także jest *aktualnie* i subiektywnie uświadomiona: „jene Form der Frömmigkeit die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt” [Wikenhauser 1928, 6], to założenia tego nie wniósł

22 „Das Christentum ist also Christismystik, das heißt gedanklich begriffene und im Erleben verwirklichte Zusammengehörigkeit mit Christo als unserem Herrn” [Schweitzer 1930, 367].

w zawartość książki. Okazała się ona być streszczeniem pewnego aspektu teologii św. Pawła, w którym został zagubiony istotny element mistyki w postaci doświadczenia Boga. A. Wikenhauser, wybierając teksty źródłowe, nie uchwycił różnicy między tekstami mistycznymi i tekstami teologicznymi.

A. Schweitzer w tytule swej książki wskazuje na zamiar opisywania mistyki św. Pawła [Schweitzer 1930]. Zakłada, że mistyką jest relacja chrześcijanina do Chrystusa, którą opisuje zwrot: „w Chrystusie”. Schweitzer definiuje mistykę w sposób, który odpowiada postrzeganiu mistyki przyjętego przez nas w niniejszej książce²³. Analizuje jednak teksty, które opisują relację chrześcijanina do Chrystusa rozumianej jako „bycie w Chrystusie”. Założenie to sprawia, że A. Schweitzer opisuje pewien aspekt teologii św. Pawła, gubiąc istotny aspekt mistyki, w postaci doświadczenia Boga. O tym braku świadczy register tekstów źródłowych, w którym na przykład ani razu nie występuje 1 Kor 9,1, gdzie św. Paweł wspomina o tym, że widział Jezusa, a gdy pojawia się (jedynie dwukrotnie) Ga 1,11-12, to w analizie tego tekstu brak jakichkolwiek odniesień do doświadczenia Boga. A. Schweitzer nawiązywał w swej „redefinicji” mistyki św. Pawła do wcześniejszej książki A. Wikenhausera, który – pisząc o mistyce św. Pawła – badał teksty, w których występuje formuła „w Chrystusie”, a także zwroty, w których tytuł „Chrystus” występuje w dopełniaczu, jak również analizował formułę „Chrystus w nas” [A. Wikenhauser 1928, 7-63]. Schweitzer wyróżnia [Schweitzer 1930, 1] mistykę „prymitywną” i „doskonałą”. Pierwsza obejmuje magię i religię Misteriów. Jej cechą jest brak wykształconego pojęcia Universum i obracanie się w kręgu naiwnego pojmowania elementu „ziemskiego” i „nadziemskiego”, czasowego i wiecznego oraz szukanie drogi wejścia w rzeczywistość nadziemską, w kontakt z istotą boską, przez Misterium, magiczny akt. Mistyka Pawła ma za fundament zasadę: żyję w Chrystusie [Schweitzer 1930, 3]. Paweł nie zna „die Gottesmystik”, a tylko „die Christusmystik” [Schweitzer 1930, 4-5], w odróżnieniu np. od Jana (w Logosie istnieją oba te aspekty). Wyjątkiem mogłaby być mowa Pawła na Areopagu (w której Paweł mówi o „nieznanym bogu”), ale wątek ten nie powtarza się w listach Pawła [Schweitzer 1930, 6-8]. Z realizmem Pawła kłóci się motyw mistyki hellenistycznej: ubóstwienia człowieka [Schweitzer 1930, 15]. Punktem wspólnym jest mistyka sakramentalna [Schweitzer 1930, 18-24]. Wyjątkowość mistyki Pawła polega na tym, że nie jest on tylko (!) mistykiem. Paweł rozważa też problem zbawienia zwykłego wiernego [Schweitzer 1930, 24-26]. Schweitzer analizuje tak wiele wątków z listów św. Pawła, że książka jego staje się jakby syntezą teologii św. Pawła. Świadczą o tym tytuły poszczególnych rozdziałów książki Schweitzera. Zaraz za częścią wstępną, w której zbiera on dane hellenistyczne i żydowskie [Schweitzer 1930, 27nn], a także dane zawarte w listach św. Pawła [Schweitzer 1930, 42nn], znajdujemy następujące tytuły rozdziałów: 4. Eschatologiczne nauczanie o zbawieniu [Schweitzer 1930, 54nn]; 5. Proble-

23 „Mystik liegt überall da vor, wo ein Menschenwesen die Trennung zwischen irdisch und überirdisch, zeitlich und ewig als überwunden ansieht und sich selber, noch in dem Irdischen und Zeitlichen stehend, als zum Überirdischen und Ewigen eingegangen erlebt” [Schweitzer 1930, 1].

my eschatologii Pawła [Schweitzer 1930, 76nn]; 6. Mistyka tych, którzy umarli i zmartwychwstali z Chrystusem [Schweitzer 1930, 102nn]; 7. Cierpienia jako znaki umierania z Chrystusem [Schweitzer 1930, 141nn]; 8. Dar Ducha jako sposób obecności Zmartwychwstałego [Schweitzer 1930, 159-174]; 9. Mistyka i Prawo [Schweitzer 1930, 175nn]; 10. Mistyka i sprawiedliwość z wiary [Schweitzer 1930, 201nn]; 11. Mistyka i sakramenty [Schweitzer 1930, 222nn]; 12. Mistyka i etyka [Schweitzer 1930, 285nn]; 13. Hellenizacja mistyki Pawła przez Ignacego i teologię Janową [Schweitzer 1930, 324nn]; 14. Nieprzemijalność mistyki Pawła [Schweitzer 1930, 365-385].

J. Schneider, na rok przed Schweitzerem, jeszcze inaczej „zredefiniował” mistykę św. Pawła. Jak wskazuje tytuł książki, zbadał on „mistykę pasyjną”: teksty, które mówią o cierpieniu, umieraniu (i zmartwychwstaniu) wraz z Chrystusem [Schneider 1929]. Motyw „pasyjny” podejmie po latach R. C. Tannehill [Tannehill 1967].

Nasz rodzimy autor, W. Morawski [Morawski 1929], jak przystało na „dziecko swoich czasów”, skupił się w swej analizie mistyki św. Pawła na porównaniu mistyki hellenistycznej z mistyką św. Pawła, przy czym materiał źródłowy do opisu tej ostatniej dostrzegał w tekstach, w których Apostoł używał zwrotu „w Chrystusie”. Autor ten skupił się też na badaniu relacji między Chrystusem i Duchem, analizując teksty, w których występuje zwrot „w Duchu”. W jego książce, jak w garncu, mieszają się teksty mistyczne i teksty teologiczne, i w rezultacie – dużo z niej dowiadujemy się o teologii św. Pawła, ale nie wiemy, jaką rolę w życiu św. Pawła odgrywało doświadczenie Boga.

Po „złotym okresie” z lat 1926 – 1930 następuje siedemdziesiąt lat, w których nikt nie podjął się syntezy mistyki św. Pawła. Dopiero w roku 1999 pojawia się książka autorstwa G. De Gennaro i E. Salzer [De Gennaro, Salzer 1999]. Skąd ten długi okres ciszy wokół problematyki mistyki? Wydaje się, że winę za ten stan rzeczy ponoszą czterej wymienieni powyżej autorzy z lat 1926-1930 (trzeba pamiętać o tym, że byli to naprawdę wielcy bibliści). Ich książki zablokowały na długie lata refleksję na temat mistyki św. Pawła. Bynajmniej nie dlatego, że wyczerpali oni temat. Nie wyczerpali tematu, skoro jeszcze w roku 1975 F. F. Bruce pyta: „Czy Paweł był mistykiem?” [Bruce 1975, 66-75], a do tych wątpliwości nawiązuje jeszcze w roku 1993 P. T. O’Brien [O’Brien 1993, 623-625]²⁴. Nie bez powodu pojęcie mistyki stało się w środowisku biblistów niejasne i pewnie przez to – „podejrzane”.

Potrzeba było nowego impulsu, który przełamałby „patową” sytuację. Impuls ten pojawił się w roku 1999, za sprawą karmelitanki E. C. Salzer [Salzer 1999, 53-610]. Prawie cała książka wydana przez G. De Gennaro i E. C. Salzer [De Gennaro, Salzer 1999] jest napisana przez E. C. Salzer, która na s.53-610 zamieszcza tekst zatytułowany: *San Paolo mistico*. G. de Gennaro dodaje część pierwszą, na s. 14-52: *Letteratura mistica*. Autor ten prezentuje następująco osobę E. C. Salzer: „Urodzona w Wiedniu, 11 grudnia 1912 roku, Elisabetta

24 [O’Brien, 623-625] pisze, że Paweł był mistykiem, ale nie posiadał teologii mistycznej. Jego teologia była oparta nie na doświadczeniu, które można nazwać mistycznym (*sic!*), ale na Jezusie Chrystusie.

C. Salzer, Żydówka, wyczulona na wszystko to, co dotyczyło postępu społecznego i naukowego, oddana nauce, nawraca się na katolicyzm i zostaje karmelitanką bosą. Wskutek serii różnych okoliczności nie kończy swego życia w komorze gazowej. Edyta Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża, niewiele starsza od niej, jest uważana przez tę karmelitankę za *starszą siostrę*. Zbyt dużo jest podobieństw między duchowością niemieckiej świętej i wiedeńskiej mniszki, która obecnie żyje w Karmelu w Arezzo, i która spędziła w Italii – jako karmelitanka – większość swojego życia, aby móc je dokładnie opisać. Dwie nawrócone Żydówki, przed nawróceniem, przeżywały w pewnym sensie te same sprawy. Obecnie uczestniczą w tej samej chwale, choć jedna – *in via, a druga – in patria*” [De Gennaro, Salzer 1999, 52].

E. C. Salzer przeanalizowała listy św. Pawła, szukając w nich kategorii „doświadczenia Boga”, przy czym rozumiała ją w sensie obecnym w wielkiej tradycji mistycznej Kościoła, za którą stali między innymi św. Jan od Krzyża i św. Teresa od Jezusa. E. C. Salzer deklaruje: „Opieramy się na tradycji, która używa terminu *mistyka* w sensie *percepcji eksperymentalnej rzeczywistości nadprzyrodzonej*” [De Gennaro, Salzer 1999, 61-62]. Pojęcie „doświadczenia” zajmuje kluczowe miejsce w książce E. C. Salzer, o czym świadczy wstęp metodologiczny książki, którego jeden z podpunktów ma tytuł: „Trzy aspekty mistyki”. Autorka używa tam takich słów, jak: „doświadczenie mistyczne”, „doświadczenie nadprzyrodzone”. Pisze o „doświadczeniach wielkich mistyków”, o „doświadczeniu Ducha Świętego”, które wyraża się w poznawczej iluminacji, w doświadczeniu intymnego zjednoczenia z Chrystusem i z Trójcą [De Gennaro, Salzer 1999, 61-62]. E. C. Salzer zdefiniowała w ten sposób punkt wyjścia, którego nie można pomijać w badaniach mistyki św. Pawła i który przyjmujemy również w naszej książce. E. C. Salzer nie poradziła sobie jednak z podstawową trudnością metodologiczną, która polega na pytaniu o kryteria poszukiwania kategorii doświadczenia Boga w listach św. Pawła. Czytając jej książkę, można mieć wątpliwości, czy pewne teksty, które autorka analizuje jako „mistyczne”, mówią naprawdę o Pawłowym doświadczeniu Boga, czy też są projekcją doświadczenia Boga autorki książki na listy św. Pawła. Czy zawsze, gdy św. Paweł pisze o „poznaniu” (autorka analizuje 1 Kor 2,6-16; Flp 1,9; Flm 1,6; Kol 1,4.9-10; 2,2-3; 3,9-10; Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13), myśli on o poznaniu, które pochodzi z doświadczenia mistycznego? Związek każdego konkretnego tekstu, w którym występuje termin „poznanie”, z doświadczeniem Boga, należy dopiero udowodnić. Mylnym jest założenie, że skoro w jednym tekście św. Paweł mówi o „poznaniu” w sensie mistycznym, to jest tak również w innych tekstach, w których występuje ten termin. Stosując rozróżnienie, które przywołaliśmy na początku niniejszej książki, można powiedzieć, że E. C. Salzer czerpała nie z Pawłowych tekstów mistycznych, ale z tekstów teologicznych. Autorka nie uwzględniła też tego, że niektóre z trzynastu listów, które tradycja przypisuje św. Pawłowi, mają charakter deuteropawłowy. Niektóre teksty Pawłowe są w istocie świadectwem recepcji mistyki św. Pawła wśród jego uczniów (Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13). Błąd ten wynika z ogólniejszego założenia. E. C. Salzer nie dowartościowała dostatecznie *Sitz im Leben* tekstów źródłowych. W rezultacie, stworzyła systematyczną „teologię mistyczną” św. Pawła. Zagubiła jednakże podstawowy walor tekstów źródłowych, polegający na ich okazjonalności, na związku kontemplacji z działaniem w życiu św. Pawła.

W ostatnich latach ukazała się jeszcze jedna książka, której autor docenia problematykę mistyki w życiu św. Pawła, choć książka ta pozostawia niedosyt. Chodzi o książkę wydaną w roku 2000 [Bernard 2000], a napisaną przez specjalistę od duchowości, której tytuł wskazuje na to, iż jej autor pragnie analizować związek między kontemplacją i działaniem w życiu św. Pawła: chce ukazać św. Pawła jako „mistyka i apostoła”. Przeglądając listę tekstów źródłowych, nie znajdujemy w niej ewidentnych odniesień do doświadczenia Boga pod Damaszkiem: 1 Kor 9,1; 1 Kor 15,8 i Ga 1,12, co rodzi pytanie o kryteria doboru tekstów źródłowych, przyjęte przez Ch. A. Bernarda. Brak jest jasnej deklaracji autora na ten temat. Z treści książki wynikać może, że autor traktuje jako teksty „mistyczne” te, które mówią o tajemnicy Boga: Ojca, Syna i Ducha, następnie teksty, w których występuje formuła „w Chrystusie”, a także teksty, w których Duch Święty jest opisany w kategoriach mocy. Taka metodologia sprawia, że w książce zacierają się granice między Pawłowymi tekstami mistycznymi i tekstami teologicznymi. Ch. A. Bernard sformułował swoją wizję teologiczną mistyki św. Pawła, w której na dalszy plan zesza rzeczywistość doświadczenia Boga.

Przegląd literatury przedmiotu prowadzi do zaskakującego wniosku, że doświadczenie Boga, będące zjawiskiem tak ważnym w życiu św. Pawła, nie znajduje adekwatnego zainteresowania wśród egzegetów.

Z listów Pawła wynika, że Pawłowe doświadczenie Boga nie ograniczało się tylko do wydarzenia „pod Damaszkiem”, ale pojawiało się także później w przebiegu jego życia:

- 1) Jednorazowy charakter miało tajemnicze wydarzenie opisane w drugim liście do Koryntian: „przejdę do widzeń i objawień Pańskich” (ἐλεύσομαι γὰρ εἰς ὄπτασις καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου). Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem [też nie wiem], Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać” (2 Kor 12,1-4). Dalej pisze o „ogromie Bożych objawień” (2 Kor 12,7).
- 2) Doświadczenie Boga miało też charakter stanu zjednoczenia mistycznego. O tym Paweł pisze w liście do Filipian Paweł: „wszystko uznaję za stratę, ze względu na najwyższą wartość poznania (γνώσις) Chrystusa Jezusa” (Flp 3,8); „wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim (...) przez poznanie Jego (τοῦ γινῶναι αὐτόν): zarówno mocy Jego zmartwychwstania (καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ), jak i udziału w Jego cierpieniach” (Flp 3,8-10). Kategoria poznania opisuje kontakt z Jezusem, który w Flp 1,21 Paweł określa zdaniem: „dla mnie bowiem żyć – to Chrystus” (Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν, χριστός). Podobny wydzźwięk ma tekst z Ga 2,20: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός).
- 3) Paweł pisze też o swym doświadczeniu Boga, które jest też udziałem innych chrześcijan. Chodzi głównie o doświadczenie Ducha (zob. 1 Kor 2-3;

por. 1 Kor 12-14; Rz 8), które Paweł opisuje w kategoriach objawienia: „nam zaś objawił to Bóg przez Ducha (Ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψεν διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ” (1 Kor 2,10). Paweł odwołuje się też do doświadczenia życia Chrystusa w wiernych (zob. Rz 5,12-19).

Siłą rzeczy Paweł jest subiektywny, bo odwołuje się do subiektywnego doświadczenia. Ponadto listy są literaturą – nie jest zamiarem Pawła tworzenie obiektywnych „definicji”. W pracy naukowej musimy jednak uchwycić jakieś obiektywne przesłanki zawarte w listach Pawła. Przesłanki te są dwie:

- 1) Paweł używa terminologii, która ma długą tradycję w Biblii. Zrozumienie Pawłowego opisu doświadczenia Boga zakłada wejście w tę terminologię. Cel ten chcemy osiągnąć w niniejszym paragrafie.
- 2) Paweł pisze o swym doświadczeniu w tekstach, które można poddać zwyczajnej procedurze analizy naukowej tekstu. Indywidualny kontekst dla wziętych z tradycji terminów pozwala na uchwycenie specyfiki Pawłowego opisu doświadczenia Boga. Cel ten będziemy chcieli osiągnąć w drugiej części niniejszej pracy.

Z powyższego punktu wynika wniosek, że skazani jesteśmy na „nieostrość” pojęcia doświadczenia Boga, która wynika z natury tego doświadczenia. Czy badanie doświadczenia Boga u Pawła jest poszukiwaniem „fatamorgany”, czy jest „enigmą”? Nie, gdyż Paweł stosuje precyzyjną terminologię, która pozwala określić teksty źródłowe. Uwaga ta kieruje nas ku zbadaniu terminologii „doświadczenia Boga” w „Corpus Paulinum”.

W drugiej części niniejszej książki przeanalizujemy poszczególne teksty, dzieląc je ze względu na to, czy odnoszą się do doświadczenia Boga w Chrystusie, które było udziałem samego Pawła, czy też było to doświadczenie Pawła, które dzielił on z innymi chrześcijanami.

Natura doświadczenia Boga jest taka, że jest to pojęcie nieostre. Kolejność poznawcza jest bowiem taka: wpierw ktoś ma takie doświadczenie, a potem je opisuje. Bardzo trudne jest intelektualne opisanie tego przeżycia: „Analiza psychologiczna bezspornie wykazuje, że wpierw Rzeczywistość Boska jest *przeżywana* przez integralną naturę człowieka, a dopiero potem jest ona świadomie, refleksyjnie i krytycznie rozpoznawana czy rozumowo uzasadniana. (...) Wtedy dopiero rozum sprawdza to, co mu się przydarzyło, oczyszcza z antropomorfizmów, mniej lub więcej nieudolnie stara się to zgłębić i filozoficznie sprecyzować. Mimo tego, jednak z żalem stwierdza swa bezsilność wobec uderzającego faktu, że dobrze pojmuje, czym było owo przeżycie, dopóki nie starał się je refleksyjnie opisać... Albowiem najczuńsze i najprzenikliwsze sformułowania filozoficzne przy pomocy całego arsenału specjalistycznej terminologii z chwilą, gdy są pozbawione tego uprzedniego: osobistego i żywiołowego przeżycia religijnego, stają się rodzajem zimnej i częściej gry dialektycznej jakby odczłowieczonego rozumu, który wbrew swym intencjom ukazuje pojęcie „absolutu” pozbawione Rzeczywistości Boskiej, zjawiające się jako przedestylowany ekstrakt rzeczywistości: jako sylogistycznie wyrozumowany abstrakt!” [Grabowski 1977, 83-84].

Próby uchwycenia zjawiska doświadczenia Boga przybierają postać nie tylko zobiektywizowanych analiz naukowych, ale wyrażają się też w kulcie, a tak-

że w sztuce sakralnej, literaturze pięknej. Nie można precyzyjnie opisać tego zjawiska, patrząc „z zewnątrz”. Dla wielu, którzy patrzą „z zewnątrz” – tego zjawiska nie ma. Jako przykład skrajnego ujęcia „zobiektywizowanego” można podać Z. Freuda, który traktował religię jako „nerwicę natręctw” [Lanczkowski 1986, 80]. Tak patrząc, można doświadczenie religijne zredukować do zjawiska psychicznego.

Pojęcie doświadczenia Boga jest nieostre ze względu na swój przedmiot, a nie wynika tylko z niedociągnięć badawczych. Można podać wiele definicji doświadczenia Boga, a i tak nie uzyskać wyniku metodologicznie zadowalającego. Skazani jesteśmy na „nieostrość” pojęcia doświadczenia Boga, która wynika z natury tego doświadczenia. Czy badanie doświadczenia Boga u Pawła jest poszukiwaniem „fatamorgany”, czy jest „enigmą”? Nie, gdyż Paweł stosuje precyzyjną terminologię, która pozwala określić teksty źródłowe.

7. Klucz hermeneutyczny

Tekst „pisany” jest niekiedy tak ściśle powiązany z konkretnym doświadczeniem, że przestaje być zrozumiały w oderwaniu od kontekstu doświadczenia. Aby zrozumieć pewne teksty, musimy je traktować jako „nośniki” doświadczenia. Oto przykład wzięty z życia codziennego. Pamiętam, że pewnego dnia, czekając na warszawskim przystanku na autobus, usłyszałem, jak jakaś dziewczyna mówiła do chłopaka: „Ty wariacie!”. Wydawało się jasne, że słowa te powinny być obraźliwe. Nic podobnego! Gdy spojrzałem w kierunku tej pary, zobaczyłem, że mówiąca te słowa dziewczyna była rozpromieniona w uśmiechu, a chłopak – cały szczęśliwy. Wyobraźmy sobie, że mamy do dyspozycji zapis słów tej dziewczyny. Scena ta ilustruje fakt, że tekst pisany (np. zapis tego, co wówczas usłyszałem: „Ty wariacie!”) zawiera w sobie ułomność. Sam tekst, odizolowany od kontekstu sytuacyjnego, nie wystarcza czasem do jego zrozumienia. Trzeba uwzględnić „czynnik pozatekstowy”, gdy słowa są nośnikiem jakiegoś doświadczenia. W przypadku powyższej sceny, „czynnikami pozatekstowymi” były oczy tej dziewczyny, ton wypowiedzania słów, znajomość umownego języka przez tego chłopaka.

Pomyślmy, że mamy do dyspozycji, w miejsce słów wypowiedzianych przez tę dziewczynę, listy św. Pawła, które też są medium żywej komunikacji między osobami: św. Pawłem i konkretnymi adresatami listów. A „czynnikiem pozatekstowym” jest rzeczywistość jeszcze bardziej skomplikowana od relacji między tą dziewczyną i jej chłopakiem: jest nią Pawłowe doświadczenie Boga. Problem jest trudny. Rodzi się pytanie, czy próba odtworzenia więzi między tekstem pisany, a doświadczeniem z nim związanym, nie jest przysłowiowym gonieniem za wiatrem?

W oddaleniu tej wątpliwości może pomóc przypatrzenie się analogicznemu problemowi, który już udało się biblistom rozwiązać. Chodzi o ustalenie, w jakich tekstach biblijnych mamy do czynienia z humorem, z ironią. Użycie ironii i sarkazmu da się udokumentować także w tekstach św. Pawła: w 1 Kor 4,8-10; Ga 5,15;

Flp 3,2 [Penna 2006, 72]. Przez pewne teksty autorzy biblijni uśmiechają się do nas i chcą spowodować nasz uśmiech. Analogicznie, jak w przypadku tekstów traktujących o doświadczeniu Boga, mamy do dyspozycji tylko tekst i musimy szukać sposobów dotarcia do „czynnika pozatekstowego”, którym jest poczucie humoru hagiografa. „Specjaliści od humoru” wskazują różne kryteria. Zauważają, że czasem sygnały zwiastujące humor są wprost zawarte w kontekście wypowiedzi. Czasem jednak takich sygnałów nie ma. Wtedy decyduje kryterium treściowe. Kluczowa jest w tym przypadku rola interpretatora tekstu. Egzegeci podkreślają, że tekst humorystyczny musi ukazywać jakąś anomalię, coś różnego od tego, czego normalnie należałoby oczekiwać w danej sytuacji. Takiego rodzaju kontrast budzi śmiech. Aby uchwycić humor, trzeba więc mieć poczucie tego, co jest „normalne”, zwykłe. Śmiech jest osądem dokonany z pozycji „porządku” nad „nieporządkiem”. Tylko społeczność uporządkowana jest w stanie rozpoznać tego rodzaju „śmieszna” anomalię [Linton 1982, 78-80].

Z powyższej analogii wynika, że szukanie sposobów na odtworzenia więzi między konkretnymi tekstami, a doświadczeniem Boga, nie może ograniczyć się do prostego poszukiwania określonej terminologii w badanych tekstach, ale jest problemem bardziej kompleksowym. Jest też problemem możliwym do rozwiązania.

Punktem wyjścia musi być pewne teoretyczne rozróżnienie tekstów odnoszących się do doświadczenia Boga. Istnieją – jak to określa K. Górski – „teksty mistyczne” i „teksty teologiczne” lub „filozoficzne”. „Za tekst mistyczny uważać należy tekst mówiący o zjednoczeniu się z Bogiem, o oddaniu się całkowitemu, a więc o pewnym działaniu lub stanie wewnętrznym. Natomiast tekst traktujący o Bogu, Jego przymiotach w formie przedstawienia obiektywnego nie będzie mistyczny, ale teologiczny lub filozoficzny” [Górski 1980, 11]. W niniejszym artykule chcemy ograniczyć poszukiwanie tekstów źródłowych do tej pierwszej kategorii tekstów. Będziemy pytali, które teksty zawarte w listach św. Pawła są „tekstami mistycznymi”, to znaczy takimi, które odnoszą się do doświadczenia Boga w życiu św. Pawła. W dotychczasowych opracowaniach mistyki św. Pawła bibliści mieszają „teksty mistyczne” z „tekstami teologicznym”. Nie wypracowano, jak dotąd, odpowiedniego kryterium hermeneutycznego pozwalającego na wyodrębnienie w listach św. Pawła tekstów „mistycznych”, gubiąc w opracowaniach istotny aspekt mistyki, jakim jest doświadczenie Boga.

Jest jeszcze jedno ważne założenie, które nie jest respektowane w dotychczasowych badaniach mistyki św. Pawła. Aby pisać o mistyce św. Pawła, trzeba wyjść od ustalenia jasnych kryteriów doboru tekstów źródłowych, które respektują intencję hagiografa. Chodzi o wskazanie tekstów, w których św. Paweł świadomie odwoływał się do swojego doświadczenia Boga (danego tylko jemu lub wspólnego z innymi wiernymi). W przeciwnym wypadku wpadnie się w pułapkę naginania słów św. Pawła, polegającą na arbitralnym „dorabianiu” do nich rzekomego kontekstu doświadczenia Boga. Sprawa jest prosta wtedy, gdy Paweł nawiązuje do swego spotkania ze Zmartwychwstałym pod Damaszkiem. A inne sytuacje? Tu pojawia się trudność. Mamy do dyspozycji tylko tekst, bez znajomości całej jego otoczki sytuacyjnej, bez wyjaśnień jego autora.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, jest jasne, że szukamy czegoś, co tak naprawdę jest poza tekstem (!), choć jest przez tekst w jakiś sposób zasygnalizowane. Jak rozpoznać znaki sugerujące, że św. Paweł odnosi się w danym tekście do doświadczenia Boga? Nie wystarczy tylko proste kryterium terminologiczne, które zastosował na przykład przed kilkudziesięciu laty A. Wikenhauser. Wyszedł on ze słusznego skądinąd założenia, że do definicji mistyki należy „przeżycie”, „bezpośrednia łączność duszy z Bogiem” (czyli rzeczywistość, którą można określić jako doświadczenie Boga) [zob. Wikenhauser 1928, 6]. Zastosował jednak ułomne kryterium ustalania tekstów mówiących o doświadczeniu Boga, polegające na szukaniu tekstów, w których św. Paweł używał terminu „w Chrystusie”. Taka procedura jest absurdalna. Przecież czasem, używając terminu „w Chrystusie”, św. Paweł formułował wnioski teologiczne, a nie wskazywał na źródło tych wniosków w postaci doświadczenia Boga (np. gdy św. Paweł pisze w 1 Tes 4,18 o „zmarłych w Chrystusie”, to nie chce wskazywać przez to na tych zmarłych, którzy mieli dar doświadczenia Boga, ale chodzi mu po prostu o zmarłych chrześcijan). Żadne kryterium terminologiczne nie może być więc stosowane automatycznie. I nie może być jedynym kryterium. Trzeba spojrzeć na tekst wielopłaszczyznowo, a nie tylko pod kątem jego treści (terminologii). Takie spojrzenie sugerują zresztą językoznawcy. Podkreśla się na przykład, że tekst stanowi *medium* komunikacji, w którym jest miejsce nie tylko na przekaz określonych treści. Obok funkcji informacyjnej, każdy tekst ma także funkcję ekspresywną (autor wypowiedzi wyraża przez tekst samego siebie: mniej lub bardziej, zależnie od używanego rodzaju literackiego wypowiedzi) oraz funkcję impresywną (autor tekstu wchodzi w kontakt z jego adresatem) [Schökel 1983, 110-114]. Wynika z tego, że analiza tekstu nie może polegać tylko na pytaniu o jego treść. Tekst niekiedy ma w założeniu jego autora powodować określoną reakcję u adresata, w tym ma być nośnikiem doświadczenia. Przydatna w lokalizowaniu tych odniesień jest metoda retoryczna analizy tekstu biblijnego. W poszukiwaniu tekstów, które są odniesieniem do doświadczenia Boga, pomocne mogą być następujące kryteria:

- 1) Musi chodzić o tekst, który mówi o fakcie, który autor zarejestrował w swojej pamięci i który poruszył go do głębi. Chodzi o fakt, dlatego w niektórych przypadkach autor tekstu potrafi (i chce) precyzyjnie określić miejsce i czas jego zaistnienia (tak jest z Pawłowym doświadczeniem Boga pod Damaszkiem, a także z tym, opisanym w 2 Kor 12,1nn). Innym razem, na odniesienie do faktu wskazuje analiza retoryczna tekstu. Wiadomo, że w *narratio* autor tekstu przywołuje fakty (wiadome jemu i niekwestionowane przez adresatów), które są podstawą do postawienia określonej tezy. Analiza retoryczna pozwala odróżnić, kiedy autor wprowadza do dyskursu przesłankę w postaci właśnie faktu (tak będzie z kilku tekstami, które mówią o doświadczeniu Ducha), a kiedy wchodzi w spekulacje teologiczne. Sygnały znajdują się zawsze w kontekście wypowiedzi. Kontekst wskazuje na przykład, że nie ma mowy o doświadczeniu Boga w 1 Kor 3,16 („Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga mieszka w was?”). Zwrot: „Czy nie wiecie,

że...”, jest odniesieniem do ustnego nauczania Pawła w Koryncie, a nie do doświadczenia Koryntian. Kontekst 1 Kor 3,23 także wyklucza także odniesienie do doświadczenia Boga. Paweł pisze: „wy [jesteście] natomiast Chrystusa”. Jest to wniosek, który wynika z wcześniejszego wykładu, a nie przesłanka pierwszorzędna, polegająca na odniesieniu do faktu (do doświadczenia Boga) [Pesce 1994, 26].

- 2) Musi chodzić o teksty, w których występuje terminologia „zmysłów”. Oczywiście terminologia ta będzie użyta w sposób analogiczny, gdyż doświadczenie Boga przekracza kategorie poznania zmysłowego. Trzeba wziąć pod lupę zdania, w których występują terminy: „widzieć” („ukazać się”), „słyszeć”, „poznać” (zwłaszcza chodzi o czasownik οἶδα, który w odróżnieniu od γινώσκω oznacza poznanie polegające na zjednoczeniu z poznany przedmiotem), a także „objawić” (z podmiotem, którym jest Bóg). Przedmiotem poznania musi być rzeczywistość transcendentna, którą opisują różne terminy, takie jak: Bóg, Jezus Chrystus, Duch, „rzeczy tajemne” (1 Kor 14,2), „dary łaski” (1 Kor 2,12). W przypadku doświadczenia Boga pod Damaszkiem, jego przedmiotem jest Jezus Chrystus, Syn Boży, Pan (1 Kor 9,1; 15,8; Ga 1,12.15-16; Flp 3). Ponieważ w czasie, gdy Paweł miał to doświadczenie, Jezus nie żył, musi chodzić o doświadczenie mistyczne: kontakt z Jezusem Zmartwychwstałym, który przynależy do sfery transcendentnej. Czasem św. Paweł pisze o doświadczeniu, którego przedmiotem jest Duch, opisany jako „Duch”, „Duch, który jest z Boga”, „Duch Święty”. Czasem opisuje rzeczywistość nadprzyrodzoną innymi terminami: „widzenia” i „objawienia Pańskie” (1 Kor 12,1-10). Czasem też św. Paweł opisuje Chrystusa tak, jakby rejestrował doświadczalnie istnienie witalnej siły, obecnej w jego życiu (Ga 2,20; Flp 1,21; Rz 5,12-19).
- 3) O wyborze tekstów źródłowych zdecyduje też forma zdania, a mianowicie użycie czasowników w formie dokonanej czasu teraźniejszego lub przeszłego (*indicativus*, a nie *coniunctivus*, *imperativus* itd.). Chodzi bowiem o fakty, a nie o rzeczywistość, do której odnosi się język hipotetyczny czy życzeniowy. Kryterium to jest ważne w przypadku licznych tekstów, w których występuje czasownik „żyć”, np. w Ga 2,20 występuje *indicativus* czasu teraźniejszego (w Flp 1,21 występuje zdanie bez czasownika: τὸ ζῆν, χριστός).
- 4) Teksty mówiące o doświadczeniu Boga są rozpoznawalne czasem przez to, że znajdują się w kontekście, który ma swą specyfikę także z punktu widzenia rodzaju literackiego. Wzmianki o doświadczeniu Boga, ponieważ są odniesieniem do faktów (!), bywają umieszczone w tekstach o charakterze autobiograficznym. Św. Paweł używa w swych listach następujących rodzajów literackich: 1) poezja i hymny (zob. Flp 2,6-16; Kol 1,15-20; 1 Tm 3,16; Ef 5,14); 2) forma kerygmaticzna, którą Paweł otrzymał i przekazuje innym (zob. 1 Kor 15,3-7; 11,23-25); 3) apokaliptyka (1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12; 1 Kor 15,12-53); 4) proroctwo (zob. Rz 14,22; 4,6-8) i formuły kultyczne: doksologie (zob. Rz 9,5; Ga 1,5),

„Amen” (zob. Rz 1,25; 1 Kor 14,16) i in.; 5) parenezy, które mają postać maksym moralnych (zob. Rz 12,9-13), katalogów cnót i grzechów (zob. Ga 5,19-23), „tablic domowych” (zob. Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9) oraz dłuższych ekshortacji bądź homilii (zob. 1 Kor 5-15; 1 Tes 4,13-18; 1 Tes 5,1-11); 6) autobiografia. Wśród tekstów autobiograficznych można wyróżnić pięć zbiorów tekstów: 1) autobiografia zwykła (gdy św. Paweł przekazuje aktualne wiadomości o sobie: zob. 1 Kor 16,5-9; 2 Kor 7,5); 2) autobiografia apostołska (gdy Paweł pisze o swych planach związanych z misją apostołską: zob. 1 Tes 2,1-12.18); 3) autobiografia apologetyczna / polemiczna (zob. Ga 1,11nn); 4) autobiografia mistyczna (zob. 2 Kor 12,1-10); 5) autobiografia typologiczna (gdy św. Paweł prezentuje siebie jako przykład dla innych: zob. Rz 7,14-25). Powyższy podział należy uzupełnić, gdyż niekiedy pewne typy autobiografii przenikają się wzajemnie, albo teksty o innym rodzaju literackim zawierają motywy autobiograficzne. [zob. Thekkekara 1988, 41.52]

Mówiąc o rodzaju literackim, szczególną uwagę trzeba zwrócić na rodzaj retoryczny tekstu. Retoryka pozwala uchwycić „architekturę” dużych partii tekstu i na tej podstawie odkryć różne środki wyrazu zastosowane przez jego autora. Punktem wyjścia do odkrycia „architektury tekstu” jest często ustalenie, gdzie w tekście autor formułuje tezę. W Rz 8 św. Paweł przywołuje doświadczenie Ducha (pisze o czymś, „co się już ogląda”; Rz 8,24), które jest argumentem na rzecz tezy zapisanej w Rz 1,16-17. Wzmianki o doświadczeniu Boga zawarte w Ga 1,12.15-16 są częścią kategorii retorycznej, zwanej *narratio*, czyli są przygotowaniem do postawienia tezy w Ga 2,16. Tekst zawarty w 1 Kor 2,10-15, w którym św. Paweł przywołuje doświadczenie Ducha, jest rozwinięciem tezy sformułowanej w 1 Kor 1,17. W analizie retorycznej ważne jest też stwierdzenie, czy siła perswazyjna tekstu opiera się na uwypukleniu osobowości, charakteru hagiografa (mamy wtedy do czynienia z rodzajem retorycznym, zwanym *pathos*), czy celem hagiografa jest wprowadzenie adresatów w określony stan (*ethos*), czy wreszcie dyskurs jest oparty na logicznym, racjonalnym dowodzeniu (*logos*). Retoryka pozwala w ten sposób przekroczyć spojrzenie na tekst tylko od strony treściowej, konceptualnej, a pozwala również na dostrzeżenie różnych środków retorycznych użytych przez autora tekstu, w tym odniesień do doświadczenia Boga. Mówiąc obrazowo, analiza retoryczna pomaga w opisanu różnych elementów składowych większych sekcji tekstu, tak jak odróżnia się różne rodzaje budulca, z którego składa się większa budowla. „Budulcem” tekstu mogą być elementy, które można nazwać „danymi „źródłowymi”, a także takie, które są wnioskami (!) wynikającymi z danych źródłowych. Do tych pierwszych należy, dla przykładu, posługiwanie się prawdami wiary przejętymi z tradycji, odwołanie się do autorytetu Biblii (cytaty biblijne), powołanie się na czyjś autorytet, a także wskazanie na doświadczenie (własne, albo adresatów tekstu), w tym na doświadczenie Boga. Czymś innym jest spekulacja na temat doświadczenia Boga, wyprowadzana z danych źródłowych. Rozdzielenie danych „źródłowych” od wniosków spekulatywnych bywa łatwe, gdy sam autor określa źródło z jakiego korzysta, ale czasami jest to bardzo trudne. U misty-

ków wnioski spekulatywne i ich źródło, w postaci doświadczenia Boga, stają się integralną jednością. Także w listach św. Pawła trudno jest rozdzielić, co jest wynikiem spekulacji Apostoła, a co jest odwołaniem się do doświadczenia (!) Boga, gdyż wszystko, co pisze św. Paweł odzwierciedla – przywołując słowa Thomasa Mertona – „świelany pokój jego wewnętrznego życia” [Merton 1982, 124]. Jest to trudne, ale nie jest niemożliwe.

Analizując teksty, co do których rodzi się podejrzenie, że mówią one o doświadczeniu Boga, trzeba „przesiać je” przez sito wymienionych powyżej kryteriów. Czasem wystarczy zastosowanie jednego z kryteriów, a czasem dopiero połączenie kilku kryteriów równocześnie sprawi, że można będzie zaliczyć dany tekst do tekstów źródłowych, mówiących o doświadczeniu Boga. Zastosowanie takiej procedury pozwala na wyłonienie, na zasadzie eliminacji, tekstów źródłowych. Ważne, aby kryteria te stosować na tyle rygorystycznie, aby wyeliminować z katalogu „tekstów mistycznych” te, co do których są wątpliwości.

8. Określenie tekstów źródłowych w listach św. Pawła i ich wstępna charakterystyka

Pisanie „życiorysu mistycznego” św. Pawła jest zabiegiem ryzykownym nie tylko z powodu fragmentaryczności danych. Trudność polega także na tym, że, pisząc „życiorys mistyczny”, wyodrębniamy z bogatego życia św. Pawła tylko jeden jego aspekt. To tak, jakbyśmy chcieli opisać życie człowieka, analizując tylko jego układ nerwowy. A jednak, ma to jakiś sens, jeśli nie zgubi się ani na moment obrazu całości życia św. Pawła. Porównanie mistyki z układem nerwowym jest akurat o tyle właściwe, że „życie mistyczne” św. Pawła, choć stanowiło tylko jeden z aspektów, dawało Apostołowi „impuls” do aktywnego życia. Spełniało podobną rolę, jak układ nerwowy w organizmie. Można powiedzieć, że wszystko, co istotne w życiu św. Pawła, wynikało z jego mistycznej zażyłości z Bogiem.

Z tekstów źródłowych wskazanych w tabeli wynika, że św. Paweł stosunkowo często pisze na temat dwóch rodzajów doświadczenia Boga. Wielokrotnie wspomina o swym spotkaniu ze Zmartwychwstałym Panem pod Damaszkim i dość szeroko pisze na temat doświadczenia Ducha, które było udziałem jego i innych chrześcijan. Nie jest to przypadkiem. Tym samym, św. Paweł wskazuje na dwa elementy konstytutywne chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Specyficzny („w Chrystusie”) dar doświadczenia Boga jest dla chrześcijanina możliwy tylko dlatego, że Jezus zmartwychwstał (żyje!) i dlatego, że został nam postany Duch Święty.

Przez „zimną” siatkę tekstów odnoszących się do doświadczenia Boga spoglądamy w fascynujący świat ukrytego życia św. Pawła, „człowieka Bożego”, mistyka. Z góry wiadomo, czego możemy się spodziewać po „tekstach mistycznych” św. Pawła. Nie znajdziemy w nich szczegółów fenomenologicznych. Przecież podobnie jest z wypowiedziami św. Pawła na temat Jezusa historycznego. Nie znajdujemy w nich portretu fizycznego, ani kroniki wydarzeń, których pro-

tagonistą był Jezus. Paweł takie zainteresowania pozostawia innym. On sam „odczuwa potrzebę wejścia w głąb misterium przypadku-Jezusa i ukazania znaczenia jego szczególnego losu i ukrytej tajemnicy Jego tożsamości osobowej” [Penna 2006, 123-124]. Także w „tekstach mistycznych” św. Paweł chce wejść w głąb i opisać znaczenie ukrytej tajemnicy.

Kryteria wyboru tekstów źródłowych polegają na nałożeniu się na siebie dwóch płaszczyzn:

1. Punktem wyjścia będzie lektura tekstów autobiograficznych Pawła, zawartych w listach Pawła (osobno potraktujemy listy deutero-Pawłowe). Do tego trzeba dodać teksty, w których Paweł pisze o doświadczeniu Ducha („my”). Źródłem mogą być też teksty, które mają funkcję retoryczną *narratio*, gdyż *narratio* zawiera zawsze przypomnienie doświadczeń (adresatów lub autora tekstu).
2. Na to kryterium nakłada się drugie. Paweł opisuje swe doświadczenie za pomocą charakterystycznych terminów:
 - a) Czasownik „widzieć” (w *activum* lub *passivum*) występuje w następujących stwierdzeniach: Paweł „widział” Jezusa (1 Kor 9,1), Chrystus „ukazał się” Pawłowi (1 Kor 15,8), Paweł miał „widzenia” (2 Kor 12,1). Zauważyć należy, że „widzenie” nie odnosi się do Jezusa historycznego, ale do Chrystusa Zmartwychwstałego.
 - b) Czasownik „objawić” występuje w następujących afirmacjach: Bóg „objawił Syna swego” w Pawle (Ga 1,16), Jezus Chrystus „objawił” mu Ewangelię (Ga 1,12; por. Ef 3,5). Ten sam temat, co w czasowniku „objawić” występuje w rzeczowniku „objawienie”: Paweł pisze w 2 Kor 12,2 o danych mu „objawieniach Pańskich” (tzn. przedmiotem ich był Pan). „Objawienie” zakłada w tych tekstach osobisty kontakt Pawła z Panem. Jest to doświadczenie w tym sensie „realne”, ale nie mieści się ono w kategoriach czysto zjawiskowych.
 - c) Specyficzna terminologia, opisująca Pawłowe doświadczenie Boga w Chrystusie, występuje w Flp 3,12, gdzie Paweł pisze: „zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa” (czasownik tu użyty odnosi się w 1 Tes 5,4 do niespodziewanego przyjścia dnia Pańskiego, a w Ef 3,18 jest paralelny wobec „poznania” miłości Chrystusa). Czasownik „zostałem zdobyty” występuje łącznie z terminologią poznania. Fakt „zdobycia” siebie przez Chrystusa Paweł łączy z uzyskaniem „poznania Chrystusa Jezusa” (Flp 3,8: γνῶσις; Flp 3,10: τοῦ γνῶναι), co sprawia, że należy te teksty łączyć z doświadczeniem pod Damazkiem. W Flp 3 chodzi o poznanie rzeczywistości wykraczającej poza porządek poznania naturalnego.
 - d) Termin „objawić” i „poznać” połączony jest niekiedy z doświadczeniem Ducha. Duch jest skojarzony z „objawieniem” w 1 Kor 2,10 (Bóg „objawił to [tzn. mądrość] ... przez Ducha”; zaraz po tym Paweł pisze, że chodzi o Ducha, który „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego”) i w 1 Kor 14,30 (w tym ostatnim tekście chodzi o charyzmatyczne doświadczenie Ducha przez chrześcijańskich proroków; zob.

Flp 3,15). Także w 1 Kor 2 (w. 11), obok terminologii „objawienia” pojawia się terminologia „poznania” (dar Ducha prowadzi do poznania darów Bożych). W ten sposób terminologia „objawienia” i „poznania” kieruje nas ku doświadczeniu Ducha, przy czym dla Pawła Duch jest Duchem Pana (zob. 2 Kor 3,17a). Na temat doświadczenia Ducha, które było udziałem Pawła wraz z innymi chrześcijanami („my”!) jest mowa w Rz 8, jak również w 1 Kor 2-3 i w 1 Kor 12-14.

- e) Oprócz terminologii: „widzieć” – „otrzymać) objawienie” – „poznać”, specyficzna terminologia występuje w Rz 5,12-19, gdzie Paweł odwołuje się do doświadczenia życia Chrystusa w wiernych (na fakt, że Paweł pisze tu o doświadczeniu, wskazuje miejsce tego tekstu w strukturze retorycznej tekstu, a mianowicie w *narratio*, którego rola polega właśnie na przywołaniu faktów pochodzących z doświadczenia autora i adresatów tekstu). Możliwe też, że do Pawłowego doświadczenia pod Damazkiem odnosi się 2 Kor 4,6, gdzie Paweł pisze, że Bóg „zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa”, ale interpretacja tego tekstu może zmierzać w innym kierunku – wskazując na inną niż doświadczenie pod Damazkiem, rzeczywistość.
- f) Do powyższych tekstów dochodzą dwa, należące do tradycji deuteropawłowej, a mianowicie 1 Tm 1,12-13 i Ef 3,3. Pierwszy tekst wskazuje na jakieś wydarzenie, w którym Bóg przyoblekł Pawła mocą (w. 12) i w którym dostąpił on miłosierdzia (w. 13). Fakt ten leży u początków misji apostołowej, co wydaje się wskazywać na doświadczenie pod Damazkiem. Tekst z Ef 3,3 jest podobny terminologicznie do tekstów zawartych w Ga 1 i 1 Kor 15.

Wyodrębnione w ten sposób teksty trzeba umieścić na tle życia Pawła:

- a) Najważniejszym doświadczeniem Boga, który objawił się Pawłowi w Chrystusie, było wydarzenie pod Damazkiem, opisane w trzech tradycjach zawartych w *Dziejach Apostolskich*: Dz 9; 22; 26. To wydarzenie jest reflektowane przez Pawła w Ga 1,12.16; 1 Kor 9,1; 15,8. Paweł wspomina jeszcze o innym doświadczeniu („widzenia i objawienia Pańskie”), które miało kilka lat później, w czternaście lat przed powstaniem tekstu 2 Kor 12. Naświetlenia domaga się problem relacji między Dz i listami Pawła. Według C. M. Martiniego, problem ten był rozwiązywany dwojako:
- kierunek historyczny: Badało się podobieństwa i różnice między Dz i listami Pawła co do dat, podróży, wydarzeń, itd. Podobieństwa wykazywali: św. Ireneusz, E. Jacquier (1926), A. Wikenhauser (1921);
 - kierunek lingwistyczny lub literacki: Studium słów i tematów wspólnych: A. Harnack (1906), A. Plummer (1901).

Większość egezetów przyjmuje, że w Dz, szczególnie w opisach nawrócenia Pawła, zachowany jest materiał z tradycji, zakorzeniony w tradycjach pierwotnych wspólnot. Problem relacji Dz i listów Pawła obejmuje też inne pytania:

- Czy autor Dz był, czy nie był, uczniem Pawła? Problem streszcza J. Dupont (1950), E. Haenchen (1956).
 - Czy Łukasz znał listy Pawła? Powszechnie uważa się, że św. Łukasz nie znał listów św. Pawła: A Wikenhauser (1959). [Martini 1963, 461-474].
- b) Niektóre doświadczenia były udziałem Pawła wraz z innymi wiernymi, a mianowicie: doświadczenie Ducha (1 Kor 2-3; 12-14; Rz 8) i doświadczenie życia Chrystusa w wiernych (Rz 5,12-19).
- c) Do doświadczenia pod Damazkiem odnoszą się też dwa teksty deuteropawłowe (1 Tm 1,12-13; Ef 3,3).

W kolejnym punkcie niniejszej książki przeanalizujemy poszczególne teksty, dzieląc je ze względu na to, czy odnoszą się do doświadczenia Boga w Chrystusie, które było udziałem samego Pawła, czy też było to doświadczenie Pawła, które dzielił on z innymi.

Odniesienia do poznania mistycznego znajdują się wielokrotnie w listach św. Pawła [Rafiński 2007, 205-245; Rafiński 2009, 13-48]. 2 Kor 4,6 jest jednym z „tekstów mistycznych” w znaczeniu, który określił następująco K. Górski: „Za tekst mistyczny uważać należy tekst mówiący o zjednoczeniu z Bogiem, o oddaniu się całkowitym, a więc o pewnym działaniu lub stanie wewnętrznym. Natomiast tekst traktujący o Bogu, Jego przymiotach w formie przedstawienia obiektywnego nie będzie mistyczny, ale teologiczny lub filozoficzny” (Górski 1980, 11). Teksty mistyczne znajdujemy także w korespondencji Pawła z Koryntianami: w 1-2 Kor. W Pierwszym Liście do Koryntian Apostoł stwierdza, że „widział” Jezusa Pana naszego (1 Kor 9,1). Używając tego samego czasownika „widzieć” (ὄραω), ale w formie biernej (ὄφθην), św. Paweł pisze w 1 Kor 15,8, że „ukazał się” jemu Chrystus. Ewidentnie teksty te odnoszą się do doświadczenia Boga pod Damazkiem. Przedmiotem doświadczenia Boga był, według pierwszego z nich, Jezus jako Pan, a według drugiego, Chrystus. W tytule „Pan” jest zawarta afirmacja bóstwa Chrystusa, który ukazał się wcześniej, po Zmartwychwstaniu, Piotrowi, Dwunastu, pięciuset braciom, Jakubowi i wszystkim apostołom (zob. 1 Kor 15,5-8). Inne reminiscencje doświadczenia Pawła pod Damazkiem znajdują się w Ga 1,12.16; Flp 3,8-12; 1 Tm 1,12-13; Ef 3,3, a także w Drugim Liście św. Pawła do Koryntian, w 2 Kor 4,6. C. M. Martini [Martini 1980, 201-214; Martini 1987, 19] uważa, że w tekście tym św. Paweł, w słowach pełnych majestatu, z użyciem podmiotu „my”, opisuje doświadczenie pod Damazkiem, stwierdzając, że wówczas Bóg „zabłysnął” w jego sercu, aby „zajęśniało” poznanie chwały Bożej na obliczu Chrystusa. Jest w tym reminiscencja czegoś, co zostało zapamiętane przez tradycję potwierdzoną przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich (zob. Dz 9,3: „Gdy się już zbliżał w swojej podróży do Damazku, nagle otoczyła go światłość z nieba”). W Drugim Liście św. Pawła do Koryntian jest odniesienie do jeszcze innego mistycznego doświadczenia Boga św. Pawła. W 2 Kor 12,1-4 Paweł pisze o wydarzeniu, którego czas odcisnął się w świadomości Pawła tak mocno, że określa w 2 Kor 12,2 jego czas: „przed czterdziestu laty” (w stosunku do czasu powstania 2 Kor 12) [Murphy-O'Connor 1996]. Doświadczenie to była tajemnicą dla samego Pawła. Jego naturę

opisuje dwukrotnie w 2 Kor 12,2.3 słowami: „czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – nie wiem, Bóg to wie”. Stwierdza, że został wówczas porwany do trzeciego nieba (2 Kor 12,2); że został wówczas porwany do raju i usłyszał słowa, jakich nie godzi się człowiekowi wypowiadać (2 Kor 12,4). Było to doświadczenie, które powodowało cierpienie Pawła, które porównał do ciernia dla ciała i odnosił do wysłannika szatana, który go policzkował (2 Kor 12,7). Paweł trzykrotnie prosił Pana, aby to cierpienie oddalił od niego, lecz Pan mu odmówił (2 Kor 12,8-9). Doświadczenie mistyczne pod Damaszkiem oraz doświadczenie porwania do raju opisane w 2 Kor 12,1-4 nie były jedynymi w życiu św. Pawła. Kilkakrotnie odnosi się on do także do permanentnego stanu doświadczenia Ducha, które było obecne także w życiu adresatów 1 Kor (zob. 1 Kor 2,10-12; 12-14) i adresatów Rz (zob. Rz 8,1-30). Działanie Ducha jest opisane w tych tekstach kategoriami „poznania”, „objawienia” (w 1 Kor 10-15.14) oraz „życia” (w Rz 8). Św. Paweł był mistykiem, ale nie w sensie ekstatycznym (Fabris 1993, 51). Przewycięża ekstatyczną koncepcję Boga hellenistycznych „gnostyków” (Wikenhauser 1928, 106).

9. Dlaczego św. Paweł tak mało pisze o doświadczeniu Boga?

A. PAWEŁ PODPORZĄDKOWAŁ SWE ŻYCIE MISJI APOSTOŁA POGANERY MESJAŃSKIEJ

Św. Paweł nie napisał, niestety, żadnego systematycznego traktatu na temat doświadczenia Boga, a to, co na ten temat zmieścił w swych listach, ma charakter fragmentaryczny. Trochę szkoda, że św. Paweł, który tak wiele wiedział, wolał tak wiele pozostawić milczeniu... Ale nie nam to oceniać. Jest jeden pewnik. Św. Paweł nie koncentrował się na pisaniu na temat mistyki, bo nie chciał tego robić. Dlaczego nie chciał – do końca nie wiemy. Możemy jedynie się tego domyślać. Tym domysłem (a raczej próbą zrozumienia miejsca doświadczenia Boga w życiu św. Pawła) będzie poświęcony niniejszy paragraf.

Z analizy tekstów źródłowych rodzą się trzy spostrzeżenia:

- 1) Marginalne potraktowanie doświadczenia Boga w listach św. Pawła nie oznacza, że było ono dla Apostoła mało ważnym wymiarem życia.
- 2) Wstrzemięźliwość św. Pawła jest zrozumiała, jeśli zobaczy się ją na tle jego powołania do szczególnej misji. Św. Paweł rozumiał, że stał się „apostołem pogan” ery mesjańskiej. To dużo szersze zadanie, niż bycie – używając określenia A. Schweitzera – „tylko mistykiem”.
- 3) Św. Paweł dopasował do swej misji określoną strategię, w której pisanie o doświadczeniu Boga zeszło na dalszy plan, o czym sam pisze w liście do Koryntian: „Powstrzymuję się jednak, aby nikt nie przypisywał mi nic ponad to, co we mnie widzi lub co ode mnie słyszy, szczególnie z powodu nadzwyczajnych objawień” (w 2 Kor 12,6-7). Ze zdania tego wynika, że Apostoł postanowił być wstrzemięźliwym w opisywaniu doświadczeń mistycznych („nadzwyczajnych objawień”). Chciał, aby zwracano uwagę na to, co w jego życiu widać i co od niego można usłyszeć. Miały się liczyć

sprawdzalne fakty i słowa! Taką strategią życiową wybrał, w obliczu zadań, jakie przed nim postawił Bóg. Używając dzisiejszych kategorii, wziętych z życia Kościoła, można by powiedzieć, że św. Paweł chciał zakładać parafie, a nie klasztory. Parafie, w których większość stanowili przecież zwyczajni ludzie, których interesuje „to, co widać i słyszać”. Epatowanie ich mistyką byłoby nieefektywne. Paweł nie obrał strategii takiej, jak dla przykładu św. Benedykt, który zakładał wspólnoty klasztorne i chciał, aby one promieniowały na okolicę i który – dlatego właśnie – tak wiele miejsca poświęcał w swych pismach problemowi miejsca kontemplacji w życiu mnicha.

Przyjrzyjmy się tym trzem spostrzeżeniom. Według pierwszego z nich, wstrzeźliwość Pawła w nauczaniu na temat mistyki nie oznacza, że mistyka nie była ważnym wymiarem jego życia. Wprost przeciwnie. Sam Paweł pisze, że Chrystus „pochwyił go” dla siebie pod Damazkiem (zob. Flp 3,12). Trwanie w Chrystusie było dla Pawła tak ważne, że w porównaniu z nim oceniał swe dotychczasowe życie jako „stratę” (Flp 3,8). Św. Paweł osiągnął wyżyny życia mistycznego. Był postrzegany przez innych jak ktoś, kto wręcz „oszalał” na punkcie Chrystusa (zob. 2 Kor 11,1; 12,11). A gdy wszedł w wir aktywności apostołskiej, to ciągle była w nim tęsknota za zamienieniem aktywnego życia na „bycie z Chrystusem”. Tęsknota, której nigdy nie zrealizował, bo wiedział, że Bóg wybrał go do życia apostołskiego. Tęsknota ta popychała go do prowadzenia głębokiego życia modlitwy, w czasie, gdy prowadził bardzo aktywne życie (zob. 1 Tes 1,2, gdzie Paweł pisze, że „nieustannie” się modli).

Druga sprawa, którą podnieśliśmy powyżej, to pytanie, jak św. Paweł rozumiał swe posłannictwo życiowe. Odpowiedź na to pytanie jest konieczna do tego, aby umieścić życie mistyczne św. Pawła na tle „mapy” jego życia. Św. Paweł, który doznał pod Damazkiem niezwyklej łaski (było to jak „pochwycenie” przez Chrystusa; zob. Flp 3,12), doszedł najwyraźniej do przekonania, że nie może skupić się tylko na mistycznym trwaniu w Chrystusie, bo Bóg wybrał go do tego, aby stał się „apostołem pogan”. Nawet jeśli to przekonanie zrodziło się w nim już pod Damazkiem, to na jego realizację musiał czekać. Miał czas na dojrzewanie, na zgłębianie planów Bożych. W czasie, gdy pisze listy, już wyraźnie pisze o sobie jako o „apostole”. Ten tytuł tak się zrosł z jego imieniem, jak w nowszych czasach nazwisko i imię. „Paweł apostoł” – taki tytuł jest umieszczony w adresie niemal wszystkich listów św. Pawła (tych, w adresie których Paweł umieszcza samego siebie, bez imion współpracowników). Tytuł ten sam św. Paweł doprecyzowuje przez określenie: „apostoł pogan” (zob. Rz 1,5; 11,13; Ga 2,8). Zatrzymajmy się nad tym tytułem, bo pozwala on zrozumieć priorytety życiowe św. Pawła – w tytule tym jest zawarta „autoprezentacja” św. Pawła. Tytuł: „apostoł pogan” zawiera w sobie coś więcej, niż tylko prostą informację o adresatach pracy apostołskiej św. Pawła (choć ten aspekt był istotny, o czym wiemy z Ga 2,8, gdzie św. Paweł opisuje swego rodzaju podział świata między siebie i Piotra – my, poganie, „dostaliśmy się” św. Pawłowi). Tytuł: „apostoł pogan” kryje w sobie pewną tajemnicę. Św. Paweł poznał ją dzięki swej zażyłości z Bogiem, a my możemy ją odgadnąć, wgłębiając się trochę w słowa św. Pawła.

Św. Paweł miał przekonanie, że żył w kluczowym momencie dziejów, w którym Bóg zaczął wypełniać to, co zapowiadali prorocy i co głosił Jezus, przepowiadając czasy ostateczne. Paweł wiedział, że żyje w czasach ostatecznych. W Bożą logikę tych czasów było wpisane to, że do Boga, czczonego dotąd w Izraelu, mieli dołączyć poganie. Paweł, apostoł pogan, czuł się realizatorem tej misji. Był – jak pisze w Rz 15,16 – „z urzędu służą Chrystusa Jezusa wobec pogan”. Był nim po to, aby poganie „stali się ofiarą Bogu przyjemną”. Paweł miał zamiar doprowadzić pogan „do posłuszeństwa” (Rz 15,18). W ten sposób chce włączyć się w realizację planu Boga, który posłał swojego Syna po to, aby pozyskać pogan. Chce dopełnić „kapłańską” misję Chrystusa, polegającą na doprowadzeniu pogan do Jerozolimy – jako ofiary miłej Bogu. Krótko mówiąc – misję św. Pawła można opisać następująco: Paweł był **apostołem pogan ery mesjańskiej** [Sanders 1991, 1-7]. Czuł się instrumentem Bożego działania, którego celem było przygotowanie „nowych ludzi” na czasy eschatologiczne.

Skąd Paweł wiedział o nastaniu ery mesjańskiej? Wiedzy na ten temat nie czerpał od jakiegoś człowieka, który go o tym przekonał. Wiedział o tym dzięki objawieniu – od samego Jezusa, którego spotkał pod Damaszkiem. Właśnie spotkanie z Jezusem dało mu niezachwianą pewność, że Jezus żyje i że jest Panem. Tę pewność nastania ery mesjańskiej potwierdzą obserwacje św. Pawła z pracy apostołowskiej. Widział, jak Ewangelia zdobywała świat pogański. Działo wielu ewangelizatorów. Sam Paweł wspierał swym autorytetem tych, którzy mieli rozprzestrzeniać w swoim środowisku Ewangelię (jak np. Epafrasa, który działał w Kolosach). Działali ewangelizatorzy niezależni od Pawła (np. Apollos, Andronikus i Junia, Pryscylła i Akwila). Paweł miał pewność, że uczestniczy w procesie, który jest znakiem ery mesjańskiej. Ewangelia poszerzała swe wpływy. Tak jakby zaczęła rozlewać się ogromna fala, która niosła także jego. Wiedział, że już coś działo (w Rz 15,19 pisze: „Oto od Jerozolimy i na całym obszarze aż po Illirię dopełniłem [obwieszczenia] Ewangelii”), a jednak miał świadomość tego, że dzieło nie było jeszcze zakończone (dlatego planuje dalszą misję w Hiszpanii). A nawet gdy dotyczą go trudności (dzieło rozszerzania Ewangelii opóźniają „fałszywi apostołowie”), to interpretuje je jako dopełnienie cierpienia Chrystusa (por. 2 Kor 4,8-11; Rz 8,18). Zamysł apostołowania wśród pogan wpisuje się w sekwencję celów apostołowskich, opisaną w Rz 11,25-26.30-31. Św. Paweł wie, że w pierw ma nastąpić – jako znak czasów eschatologicznych – nawrócenie pogan, a potem dopiero Żydów. Według obserwacji św. Pawła już się zaczęło działanie Boże wskazujące na to, że „czas jest krótki” (1 Kor 7,29). Znakiem tego są sukcesy apostołowskie Pawła (i jego plany) wśród pogan, za którymi powinno przyjść działanie łaski Bożej wśród Żydów, którzy – tylko na jakiś czas! – odrzucili Mesjasza (Rz 11,26).

Tak widział św. Paweł tło swej misji życiowej. Do tego tła dostosował strategię życiową – środki, których chciał używać jako apostoł pogan ery mesjańskiej. W ramach tej strategii, wybrał styl życia, łączącego *actio* i *contemplatio*. Pisanie o swym życiu mistycznym świadomie podporządkował celom apostołowskim, które uznał za nadrzędne.

Św. Paweł kierował się pragmatyzmem. Wiedział, iż jednemu objawieniu można przeciwstawić inne, rzekome, objawienie. Łatwo zrozumieć, dlaczego

uczynił dwa wyjątki od reguły milczenia na temat mistyki. Stosunkowo dużo pisał na temat doświadczenia Ducha i na temat objawiania się Zmartwychwstałego pod Damaszkiem. Są to tylko wyjątki potwierdzające regułę. Na temat doświadczenia Ducha św. Paweł nie mógł milczeć, bo „wylanie Ducha” było dowodem nastania ery mesjańskiej (zob. Jł 3,1). Paweł – niejako na gorąco – rejestruje spełnianie się oto tego znaku ery mesjańskiej, zapowiadanego przez proroków. Nie może milczeć. Drugi rodzaj doświadczenia Boga, jaki św. Paweł chętnie wspomina, to jego spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym pod Damaszkiem. I na ten temat św. Paweł nie mógł milczeć, bo pod Damaszkiem Bóg uczynił go świadkiem tego, że Jezus żyje. Przeżycie pod Damaszkiem było ponadto źródłem godności apostoelskiej św. Pawła. Żeby nazywać się apostołem, musiał powoływać się na to, że został posłany przez Jezusa (Zmartwychwstałego; w odróżnieniu od Dwunastu, posłanych przez Jezusa historycznego; jednak jest to ten sam Jezus). Poza tymi dwoma wyjątkami – prawie milczenie. Mamy jedno – chciałoby się powiedzieć – „wstydlive” napomknięcie o przeżyciu mistycznym w 2 Kor 12 i... prawie nic więcej.

Można to zrozumieć. Przed Pawłem stało ogromne zadanie. Miał on plan zdobycia dla Chrystusa – bagatela! – całego świata. Do tego planu dopasował precyzyjnie przemyślaną strategię. Rzeczywiście, do jego realizacji konieczny był plan godny stratega. Jest coś na rzeczy w tym, że w ikonografii przedstawia się św. Pawła z mieczem w ręku. Paweł przypomina wojownika (niezależnie od tego, że miecz jest przypomnieniem narzędzia męczeństwa św. Pawła). Rzeczywiście, był „wojownikiem” w tym sensie, że miał jasny plan zdobycia dla Chrystusa całego świata. Choć pamiętajmy, że środki, jakie wybrał, nie miały nic wspólnego z orężem (podobieństwo do Mahometa, przedstawianego jako wojownika jest więc czysto zewnętrzne). Plan był ogromny. Paweł musiał wybrać skuteczne środki propagowania wiary. Wśród nich, powoływanie się na przeżycia mistyczne, musiało zejść na dalszy plan.

Nie wystarczyła tylko sprawność logistyczna. Św. Paweł musiał odpowiedzieć sobie na pytanie, jakich narzędzi „zdobywania świata” będzie używał. Z punktu widzenia tematu naszej książki ważne jest zauważenie, że na liście tych narzędzi św. Paweł nie uznał za istotne reklamowanie siebie jako mistyka. Pierwszorzędnym orężem miało być głoszenie Słowa Bożego. Św. Paweł miał poczucie tego, że za jego słowem stoi moc Boża, moc sprawcza. Wiedział, że Ewangelia jest „mocą Boga ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (Rz 1,16). Założenie to zweryfikowało życie, tak że św. Paweł mógł napisać do Tesaloniczan: „nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko Słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania” (1 Tes 1,5).

Św. Paweł postanowił jednak nie czynić z mistyki „strategicznego środka” ewangelizacji. Píše o tym w zdaniu – przywoływanym na wstępie niniejszego paragrafu – zapisanym w 2 Kor 12,6-7: „Powstrzymuję się jednak, aby nikt nie przypisywał mi nic ponad to, co we mnie widzi lub co ode mnie słyszy, szczególnie z powodu nadzwyczajnych objawień”.

Podane powyżej dane tłumaczą, dlaczego św. Paweł tak mało pisze na temat doświadczenia Boga. Z dystansu św. Pawła do pisania o mistyce nie wynika, że nie mają racji ci, którzy czują potrzebę pisania na ten temat, albo z życia mistycznego uczynili dominantą swego życia do tego stopnia, że opuszczają świat (jak ojciec Piotr Rostworowski, który zmarł jako rekluz w eremie Kamedułów). Może, po prostu, św. Paweł nie miał łaski pisania o mistyce? Aby pisać o mistyce, trzeba mieć szczególną łaskę („to że sam odkryłeś jakieś dziedziny kontemplacji, nie znaczy wcale, że jesteś wezwany do przekazywania tej wiedzy” [Merton 1982, 199]). W życiu św. Pawła sprawdziło się być może przeświadczenie, które w następujący sposób wyraża Thomas Merton: „Ci, którzy zbyt pośpiesznie dochodzą do przekonania, że powinni wyjść do ludzi i dzielić się z nimi doświadczenia swej kontemplacji, narażają się na zniszczenie mistycznego życia w sobie, i fałszywe przedstawienie go innym. Zanadto wierzą, iż słowem, mową i dysputą działają to, czego tylko na dnie duszy człowieka może dokonać wlane światło Boże” [Merton 1982, 200].

Małe *postscriptum*... Mistycy mówią wiele także wtedy, gdy milczą. Powściągliwość św. Pawła w pisaniu na temat mistyki jest wymowna. Mówi nam ona wiele o naturze doświadczenia Boga. Spotkanie z mistyką św. Pawła powinno skłaniać do następujących refleksji:

- a) Istota doświadczenia Boga pozostaje w sferze tajemnicy. Dlatego, pisząc o swym doświadczeniu pod Damaszkiem św. Paweł nie pisał wiele o zewnętrznym aspekcie tego doświadczenia (w przeciwieństwie do autora Dziejów Apostolskich; zob. Dz 9.22.26). Nie znajdujemy w listach św. Pawła informacji o charakterze psychologicznym, fenomenologicznym, zjawiskowym.
- b) Doświadczenie Boga, choć jest tajemnicze, nie jest nieokreślonym, niemożliwym do zwerbalizowania, doznaniem. Św. Paweł potrafi umiejscowić pewne doświadczenia Boga w swojej biografii. Opisuje konkretne skutki życiowe (np. objawienie Ewangelii), które rodzi doświadczenia Boga.
- c) Doświadczenie Boga jest możliwe do opisanie tylko przy użyciu języka analogii. Języka analogii używa także św. Paweł (pisze on o „widzeniu”, „poznaniu”...), który tym samym zaprasza nas do podjęcia trudu refleksji teologicznej nad naturą doświadczenia Boga i do poszukiwania adekwatnego języka jego opisu.
- d) Doświadczenie Boga jest uchwytnie tylko w wierze. Zapisane w Ga 1,16 wyznanie Pawłowe, że Bóg objawił mu Swego Syna, pozostaje kwestią wiary, mimo że za wiarą stoi doświadczenie („wiedza”). Doświadczenie Boga nie eliminuje wiary, a tylko wiarę utwierdza. Nie byłoby doświadczenia Boga w życiu Pawła bez uprzedzającej łaski (zob. Ga 1,15), a więc także bez wiary, która jest łaską (zob. Rz 9,15-16).

B. PAWEŁ INTERPRETUJE DOŚWIADCZENIE BOGA POSŁUGUJĄC SIĘ „JĘZYKIEM BIBLIJ”

Nie istnieje „język mistyki”, tak jak istnieje język pewnych autonomicznych nauk. O sposobie opisu doświadczenia Boga decyduje osobowość mistyka –

to, kim on jest. Św. Paweł był akurat znawcą Biblii. Dlatego zaczerpnął z Biblii terminologię, za pomocą której opisywał swe doświadczenie Boga. Ten fakt musimy zinterpretować.

Spójrzmy na biblijne podłoże „języka” św. Pawła. Gdy pisze on o tym, że „widział Jezusa Chrystusa” (1 Kor 9,1), to nawiązuje do takich tekstów, jak: Wj 24,10 (Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela „ujrzeli Boga Izraela”), Wj 33,20 (w mowie Boga do Mojżesza padają słowa: „ogłądać oblicze” Boże), Ps 11,7 (czytamy tam: „ludzie prawi zobaczą Jego oblicze”), Iz 6,5 (Izajasz mówi: „oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów”). Także wtedy, gdy św. Paweł pisze o tym, że Jezus / Bóg „objawił” mu się (Ga 1,12.16 i in.), albo „ukazał się” jemu (1 Kor 15,8), nawiązuje do Starego Testamentu, w którym są opisane teofanie, czyli objawiania się Boga. Czytamy w ST, że Bóg „ukazał się” Abrahamowi (Rdz 12,7). Bóg ukazywał się różnym ludziom poprzez „aniołów” (Rdz 18,1-21), „Ducha” (Iz 11,2; Ez 1,12.20; Mi 3,8). Ukazywał swe „oblicze” (Rdz 32,31; Wj 33,14n), swą „chwałę” (Wj 24,15nn; Ez 1,4nn), swą „światłość” (Ps 43,3). Był obecny w historii swego ludu przez znaki (Pwt 4,34; 34,11). Ukazywał się w wizjach (Am 7; Iz 6; Jer 1), w snach (1 Sm 28,6; Rdz 28,10nn) i pozwalał słyszeć swój głos (Iz 40,1nn). Także temat „poznania” Jezusa Chrystusa ma swe korzenie w terminologii „poznania” Boga, występującej w Starym Testamencie. W sensie semickim chodzi o intymne poznanie, które można porównać do wzajemnego poznania się małżonków. Takie głębokie i intymne poznanie Boga przez lud zapowiadali prorocy: Izajasz i Habakuk (Iz 11,9: „kraj się napełni znajomością Pana”; por. Hab 2,14) oraz Jeremiasz (Jer 31,34: „poznają Mnie”). Także temat Ducha, rozwinięty przez św. Pawła, ma swe korzenie w Starym Testamencie. Przeczucie działania Bożego przez Ducha Świętego miało wyraz w ST w refleksji, która szła w dwóch kierunkach. Duch oznaczał immanentny element antropologiczny, darowany przez Boga: oddech, a w sensie głębszym – ducha ludzkiego. Duch przejawiał się też w działaniu „zewnątrznym”: w postaci wiatru, ale także oznaczał Ducha Bożego.

Tę listę można by poszerzyć o szereg innych szczegółów i o inne odnośniki. Ale nie chodzi tylko o zapożyczenie słów. W tekstach św. Pawła dźwięczą reminiscencje pewnych scen ze Starego Testamentu. W Ga 1,15-16 są aluzje do dwóch tekstów wziętych ze Starego Testamentu. Św. Paweł pisze: „A kiedy Bóg, który przeznaczył mnie od urodzenia i powołała swoją łaską, zechciał objawić mi swojego Syna, abym wśród pogan głosił Dobrą Nowinę o Nim, wtedy nie radziłem się ludzi...”. W słowach tych dźwięczą reminiscencje dwóch perykop, mówiących także o powołaniu: Sługi Jahwe i proroka Jeremiasza. W Iz 49,1-6 znajdujemy następujące słowa: „Powołał mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniął moje imię. Ostрым mieczem uczynił me usta, w cieniu swej ręki Mnie ukrył (...). A teraz przemówił Pan, który mnie ukształtował od urodzenia na swego Sługę, bym nawrócił do Niego Jakuba i zgromadził Mu Izraela. A mówił: «To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Izraela! Ustanowię Cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi»”. Z kolei, w Jr 1,4-10, czytamy: „Pan skierował do mnie następujące słowo: / „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, / nim

przyszedłeś na świat, poświęcę cię, / prorokiem dla narodów ustanowię cię (...) I wyciągnąwszy rękę, dotknął Pan moich ust i rzekł mi: «Oto kładę moje słowa w twoje usta. Spójrz, daje ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadił». Z bliskości terminologicznej między Ga 1,15-16 i tymi dwoma tekstami wynika, że św. Paweł widział siebie jako kontynuatora planów Bożych, objawionych Izajaszowi i realizowanych przez Jeremiasza. Wspólny jest motyw powołania, przeznaczenia od urodzenia, motyw objawienia, którego celem jest misja wśród pogan, motyw głoszenia słowa. Nowością jest oczywiście to, co w Starym Testamencie było niejasno przeczuwane, a jasno ukazało się w Nowym Testamencie, a mianowicie odniesienie do Chrystusa. Szczególnie interesująca jest analogia Gal z Iz 49, z której wynika, że św. Paweł widział siebie jako kontynuatora misji Chrystusa – Sługi Jahwe: jako apostoła pogan ery mesjańskiej.

Św. Paweł, czerpiąc ze Starego Testamentu, był dzieckiem swoich czasów. Znał współczesne sobie tradycje interpretacji Biblii, istniejące w judaizmie hellenistycznym i w innych odłamach judaizmu. Jako Żyd diaspory był otwarty na myśl hellenistyczną. Był „na bieżąco” ze współczesnymi trendami intelektualnymi, jak przystało na „profesora wśród apostołów” – jak nazwał św. Pawła Tomasz z Akwinu. Stąd w jego opisie doświadczenia Boga znalazły się przynajmniej dwie idee wzięte ze środowiska, w którym żył. Można je zauważyć w 1 Kor 2,10-15 i w 2 Kor 12,1-4. W pierwszym z tych tekstów św. Paweł przyjmuje założenie (obecne u stoików, w hermetyzmie, w gnozie, u Filona z Aleksandrii) że poznanie dokonuje się według zasady: „podobne przez podobne”. Schemat ten, twórczo przetworzony, okazał się przydatny św. Pawłowi w polemice z Koryntianami, którzy prawdopodobnie skłaniali się ku twierdzeniu, że człowiek posiada naturalną zdolność do poznania Boga. Nieprawda! – odpowiada św. Paweł. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do przyjęcia Bożej Mądrości. Mądrość Boża jest zakryta dla „władców tego świata”. Jest czymś innym, niż mądrość tego świata. Do poznania Boga potrzebny jest nadzwyczajny dar od Boga, którym jest „ Duch”. Dzięki posiadaniu przez chrześcijan tego daru, zachodzi poznanie na zasadzie: „podobne przez podobne”. Bożemu Duchowi, który „zgłębia głębokości Boga samego”, odpowiada „ Duch, który jest z Boga” (1 Kor 2,12), jakość Boża, którą otrzymują chrześcijanie [Gärtner 1967-68, 217-218; Wilckens 1959, 81-84]. W drugim z wymienionych wyżej tekstów, w 2 Kor 12,1-4, św. Paweł opisuje swe doświadczenie Boga za pomocą dwóch zwrotów, które także zapożyczył z tradycji. Chodzi o zwroty: „porwanie aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2) i „porwanie do raju” (2 Kor 12,4). W języku polskim znamy podobne wyrażenia. Mówimy czasem, że jesteśmy „w siódmym niebie”, albo że czujemy się „jak w raju”. Łatwo nam sobie wyobrazić, jaki mechanizm zaszedł w świadomości św. Pawła, który sprawił, że użył on – na podobnej zasadzie – utartych zwrotów istniejących w jego środowisku. W Talmudzie są zapisane spekulacje o istnieniu kilku (dwóch, trzech, pięciu, siedmiu, a nawet dziesięciu) niebiosach. Ostatnia ze sfer nieba charakteryzuje się w tych tekstach najściślejszą bliskością Boga. Zwrot: „porwanie aż do trzeciego nieba” oznacza więc tyle, co porwanie do najwyższego nieba, czyli w bezpośrednią bliskość Boga.

Także pojęcie „raju” funkcjonowało w judaizmie, gdzie oznaczało między innymi niebiańskie miejsce pobytu dusz w bliskości Boga, po śmierci człowieka, a przed powszechnym zmartwychwstaniem. Oba zwroty: „do trzeciego nieba” i „do raju”, występują razem nie tylko w 2 Kor 12,2-4, ale także w jednym z tekstów talmudycznych (Apok Mos 37). W 2 Kor 12,4 św. Paweł dodaje, że jego doświadczenie mistyczne polegało na słyszeniu „tajemnych słów, których nie godzi się człowiekowi powtarzać”. Podobne wyrażenie jest znane w pewnym tekście apokryficznym (sl Hen 17), w którym jest opisana wizja nieba, której dostąpić miał Henoch. Słyszał on tam śpiewy, których nie można wyrazić słowami [Strack-Billerbeck1979, 531-534].

Św. Paweł był zakorzeniony w środowisku, w którym czytano Biblię i traktowano ją jako żywe Słowo Boże. Było to środowisko, w którym aktualizowano Biblię, szukając w niej odniesień do bieżących wydarzeń. הַ (Jon. 1:8 BHS) Interpretowano ją w sposób, który można by nazwać „inkulturacją”: próbowano godzić Biblię z różnymi modnymi prądami ideowo-religijnymi. Św. Paweł był dzieckiem swoich czasów i czynił podobnie. Wszystko to wynikało u św. Pawła z jednego: z fascynacji Biblią. Pochylenie się nad Biblią było dla św. Pawła radością. Osiągnął on w znajomości Biblii wielkie mistrzostwo. Fascynację Biblią wyniósł on z domu rodzinnego. Wychował się na Biblii. Studiował ją i nią żył. Fascynacja Biblią wyrażała się u niego w tym, że cokolwiek ważnego w życiu spotykał, także w swym życiu osobistym, „sprawdzał” to przez szukanie uzasadnienia właśnie w Biblii. Dotyczyło to także tego, co spotkało go pod Damazkiem i potem, gdy analizował swe doświadczenie Boga. Stąd nie jest przypadkiem to, że Pawłowy język opisu doświadczenia Boga, to język przejęty z tradycji biblijnej i około-biblijnej.

Garść danych, które zebraliśmy powyżej, charakteryzuje mentalność św. Pawła, ale także mówi coś ważnego o naszej chrześcijańskiej tożsamości. Nie rozumie do końca św. Pawła ten, kto nie połączy podobnego, co św. Paweł, bakcyła fascynacji Biblią. Dlatego przed przystąpieniem do analizy Pawłowego „języka” opisu doświadczenia Boga musimy ze złością pochylić się nad rzeczywistością Słowa Bożego.

Warunkiem zrozumienia tego, co św. Paweł pisze na temat doświadczenia Boga, jest świadomość, że słowa zapisane w Biblii otwierają nas na rzeczywistość zbawczą. Są czymś więcej, niż zapisem słów, ale są „kluczem” otwierającym przed człowiekiem rzeczywistość zbawczego działania Bożego.

„Każde słowo objawienia, zwłaszcza tam, gdzie nie zostaje ono bezpośrednio przeciwstawione czynom, działaniu, stanowi samo w sobie ważne wydarzenie zbawcze, na które składa się określone działanie Boga (w formie wydarzenia, czynu czy faktu), które z reguły dopiero później zostaje ujęte we właściwą szatę słowną. Jedno i drugie, tzn. najpierw czyn, działanie, a później ujęcie tego działania w określonej szacie słowną, należy do samej istoty słowa Bożego w rozumieniu Biblii”. Ujęcie słowa jako wydarzenia „wybiega bardzo daleko poza codzienne, potoczne, a nawet literackie i poetyckie rozumienie słowa w naszym, europejskim kręgu kulturowym. W tym względzie, jesteśmy w dużym stopniu spadkobiercami kultury greckiej i helleńskiej, gdzie słowo jest zawsze określonym kształtem myśli, a więc przynależy do duchowej sfery, po-

znawczej człowieka. Zdarzeniowy charakter słowa biblijnego jest bez wątpienia spuścizną myśli i ducha semickiego” [Muszyński 1985, 37-38].

Biblijna formuła: *wajehi debar JHWH* ויהי דבר־יהוה („stało się Słowo Pańskie”)²⁵ oznacza, że słowo Boże „wydarzyło się” (היה *hajah*). Zbawcze רבד *da-bar* oddać można dlatego przez polski neologizm: „słowoczyn” [Brandstaetter 1986, 71]. Tekst biblijny, czytany z wiarą, aktualizuje zwiastowaną w nim rzeczywistość. K. Barth pisze, że nie można patrzeć na objawienie Pawłowe jak na wydarzenie historyczne; ono w Ewangelii jest ciągłym wydarzeniem – dzieje się [Barth 1990, 37]. Wydarzenia tłumaczą sens słów, a słowa objaśniają naturę wydarzenia. Słowo zapisane w Biblii nie niesie w sobie tylko informacji intelektualnej, ale pośredniczy w komunii człowieka z Bogiem [Schökel 1988, 111]²⁶. Ten aspekt sprawia, że język „biblijny” ma szczególną moc przywoływania doświadczenia Boga u jego czytelników. Biblia powinna dlatego stać się, jak pisze Roman Brandstaetter, „dziennikiem naszej duszy, zaufanym powiernikiem, którego wtajemniczamy w najtrudniejsze związki łączące nas z Bogiem, ludźmi, ze światem” [Brandstaetter 1986, 71].

Drugim warunkiem zrozumienia tego, co św. Paweł pisze na temat doświadczenia Boga, jest wycucie sakralności Słowa Bożego. Dla św. Pawła Biblia była świętością. Oznacza to, że terminologia biblijna miała dla niego wartość sakralną. Była nośnikiem *sacrum*. Gdy św. Paweł – nawiązując do terminologii biblijnej – pisał, że „widział” Chrystusa, to wskazywał na coś więcej, niż tylko na analogię do fizycznego aktu widzenia. Wskazywał na tajemnicę, którą objaśniała biblijna historia objawiania się Boga świętym ludziom. Św. Paweł, który doświadczył spotkania z *sacrum* wybrał świadomie język *sakralny* do opisu tego doświadczenia.

Do pełnego zrozumienia tego, co św. Paweł pisał na temat doświadczenia Boga, potrzebna jest miłość do Biblii, podobna do tej, jaką miał św. Paweł. Takie wycucie sakralności Biblii, które dźwięczy w słowach poety, Romana Brandstaettera, które poniżej zacytujemy. „Hymn do Biblii” R. Brandstaettera można potraktować jako zaproszenie do osobistej refleksji nad tym, czym jest Biblia w naszym życiu. Czy w słowach poety odnajdę tylko poetycki patos? Czy raczej dostrzegam, że opisują one miłość poety, która jest też moją miłością? I która była miłością św. Pawła? Przytoczmy piękny tekst Romana Brandstaettera, wyrażający umiłowanie Słowa Bożego [Brandstaetter 1986, 71]:

*„Bądź pozdrowiona
I pochwalona,
I błogostawiona, Biblio, Stworzona przed Stworzeniem,
Gdy nic jeszcze nie było tworzone,
Przed czasem,*

25 Zwrot ten występuje w: 1 Sm 15,10; 2 Sm 7,4; 1 Krl 6,11; 13,20; 16,1; 17,2,8; 21,17,28 i wielu innych tekstach ST, także w Jon 1,1; 3,1 (*Stalo się Słowo Pańskie do Jonasza syna Amittaja*) [więcej: Brown 1951, 182].

26 Do rzeczywistości języka biblijnego można odnieść jakoś słowa L. Alonso Schökela na temat symbolu: „The symbol is the proto-language of transcendent experience, and thus also of religious experience. The symbol does not provide intellectual information, but simply mediates communion. The symbol cannot be reduced to a collection of concepts” [Schökel 1988, 111].

*Gdy czasu nie było,
Przed przestrzenią,
Gdy przestrzeni nie było,
A Duch Boży unosił się
Nad szaleństwem i zamętem pustki.
(...)
Na skrzyżowaniu niezliczonych czasów
- Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość
Są tylko ich znikomym odpryskiem -
Pan wywiódł cię ze swej pamięci
Na użytek ludzkiego umysłu,
W miarę rozległego i w miarę ciasnego,
I według prawideł.
Rządzących nieporadnością ludzką,
Pomniejszył niewyraźne do wymiarów wyraźnych,
Niewidzialne do wymiarów widzialnych,
I tam, gdzie i te wymiary
Okazały się niedostępne dla człowieka,
Stworzył
Symbole,
Podobieństwa,
Przypowieści
I obrazy,
i uczynił je
Służebnicami ludzkiej nieporadności,
Usiłującej wyrazić niewyraźne”*

10. Aktualność problematyki doświadczenia Boga we współczesnym świecie

Aktualność problematyki doświadczenia Boga we współczesnym świecie wynika przynajmniej z sześciu przesłanek.

A. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA WPISUJE SIĘ

W PROCES POSZERZANIA CELÓW POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA

Znamienne dla czasów nowożytnych jest ciągłe poszerzanie przez człowieka celów poznawczych. Penetrowane są obszary rzeczywistości, które dotąd były niedostępne dla człowieka (wystarczy wspomnieć o rozwoju genetyki czy o zdobywaniu kosmosu). W parze z tym procesem musi iść zgłębianie „świata” ludzkiego ducha. Analiza mistyki św. Pawła jest wyjściem ku temu postulatowi.

B. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA STANOWI ODPOWIEDŹ

NA ZJAWISKO SEKULARYZACJI

Jednym z wyzwań naszych czasów jest zjawisko sekularyzacji, które polega na tym, że wielu ludzi żyje tak, jakby Boga nie było (jakby Bóg „umarł” w dzi-

siejszym świecie). Próbą odpowiedzi na tę sytuację jest tzw. teologia sekularyzacji. Odpowiedzią jest też mówienie o doświadczeniu Boga, które jest przypomnieniem, że Bóg jest Kimś, kto żyje i chce być szukany. Oto słowa Ch. Duquoc na ten temat: „Nic nie budzi większych nadziei, jak ujawnienie na nowo «rewolucyjnej» wymowy najważniejszego stwierdzenia chrystianizmu: Bóg jest żywy w zmartwychwstałym Chrystusie. Trzeba będzie demityzacji i «sekularyzacji», żeby się spostrzec, iż podstawowe stwierdzenia chrystianizmu, jeśli tylko pojmujemy się je na gruncie ich roli praktycznej, a nie jako teoretyczne czysto oznajmienia, są bez porównania bardziej «otwarte» i bardziej «postępowe» niż ich zawężanie do koncepcji egzystencjalnych czy antropologicznych, wysuwanych z troski o przystosowanie się do umysłowości ludzi współczesnych” [Duquoc 1975, 185-186].

C. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA MOŻE SŁUŻYĆ DIALOGOWI Z KOŚCIOŁEM WSCHODNIM

Podejmowanie problematyki doświadczenia Boga może też służyć dialogowi ekumenicznemu z naszymi braćmi z Kościoła Wschodniego. Doświadczenie Boga jest jedną z dominant ich tradycji i jest – w odczuciu Kościoła Prawosławnego – nie dość dowartościowane w tradycji zachodniej. Píše o tym następująco P. Evdokimov: „Jakkolwiek bądź, możemy uznać, że każda tradycja w swojej ukształtowanej postaci, przynosi zawsze, zgodną z jej duchem indywidualizację jednego Objawienia. Według historyka Gustava Bardy (*Znaczenie jedności*) – «skłaniający się ku mitycy Wschód, bez reszty pogrążony jest w rozważaniu Bożych tajemnic i medytacji o przebóstwieniu; moralizujący Zachód usiłuje przeniknąć sposób, w jaki człowiek zda sprawę Bogu ze swoich czynów». Zachód snuje refleksje o łasce Bożej i wolności, grzechu pierwotnym i przeznaczeniu. Dlatego też teologia, a zwłaszcza antropologia św. Augustyna, w dużym stopniu różnią się już od teologii św. Atanazego Wielkiego, wielkich Kapadocjan i świętych: Maksyma Wyznawcy, Jana Damasceńskiego, Grzegorza Palamasa. Dopóki Kościół, Dom Boży, pozostawał niepodzielony, wszelkie odrębności stanowiły jedynie komplementarne aspekty tego samego bogactwa. Mimo, iż w pewnym momencie dziejowym, obustronnie zanikło umiłowanie jedności, a nawet samo pragnienie «bycia jedno», Wschód i Zachód wychodzą sobie dziś na spotkanie, co więcej, podejmują wspólne poszukiwania tragicznie zaginionej w burzach historii, choć tak autentycznej niegdyś więzi” [Evdokimov 1996, 7].

D. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA MOŻE BYĆ PRZYCZYNKIEM W DYSKUSJI NAD ISTOTĄ UPRAWIANA TEOLOGII

Uprawiania teologii staje się martwe, jeśli jest pozbawione aspektu kontemplacji tajemnicy Boga. Trzeba przypominać pojmowanie roli teologa, które zachowało się w tradycji wschodniej. Tak streszcza je J. Meyendorf: „Prawdziwym teologiem był ten, który zobaczył i doświadczył treści swej teologii, a jak uważano, doświadczenie to nie było jedynie doświadczeniem samego intelektu (choć z jego percepcji nie wykluczano intelektu), lecz także «oczu ducha», doświadczeniem, które całemu człowiekowi – jego intelektowi, uczuciom, a na-
90 –

wet zmysłom – pozwala wejść w styczność z boskim istnieniem” [Meyendorf 1984, 15]. Takie spojrzenie na istotę uprawiania teologii nie jest obce teologii Kościoła zachodniego. Świadczy o tym chociażby tytuł książki I. Sanna (z roku 1997): „Teologia jako doświadczenie Boga. Perspektywa chrystologiczna Karla Rahnera” [Sanna 1997, 8].

E. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA MOŻE MIEĆ ZNACZENIE W DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI

Refleksja nad doświadczeniem Boga może mieć istotne znaczenie w dialogu między religiami. Żyjemy w świecie, w którym poszukuje się punktów wspólnych różnych religii na płaszczyźnie refleksji teologicznej. Przykładem może być książka J. Pathrapankala, wedle którego indyjska idea Dharmy, opisująca proces zmierzający do zjednoczenia z bóstwem, jest bliska Pawłowej idei usprawiedliwienia [Pathrapankal 1982, 35-48]. Płaszczyzną spotkania różnych religii może być też wspólne szukanie doświadczenia Boga, o czym świadczy na przykład spotkanie poświęcone wspólnej medytacji i kontemplacji, zorganizowane przez Kamedułów w USA. W dniach od 25 czerwca do 1 lipca 2000 roku, w eremie Kamedułów w *Big Sur* w Stanach Zjednoczonych (*New Camaldoli Hermitage*, Kalifornia), odbyło się międzynarodowe sympozjum organizowane przez Kamedulski Instytut Dialogu między Wschodem i Zachodem. Było to spotkanie kontemplatyków różnych religii, poświęcone – jak opiewa tytuł sympozjum – „monastycznemu dialogowi między tradycją chrześcijańską i tradycjami azjatyckimi”. Referaty wygłaszali tam mnisi chrześcijańscy (członkowie Kamedułów i Trapistów), a także przedstawiciele buddyizmu, zen, hinduizmu, taoizmu i konfucjonizmu. Jeden z uczestników tego sympozjum, T. G. Hand, w słowie podsumowującym podkreślił, że inicjatywy tego rodzaju są konieczne, gdyż szczerzy dialog między kontemplatykami prowadzi do ożywienia duchowości w globalnej wiosce, w której żyjemy²⁷. Z tą opinią należy połączyć pewne zastrzeżenie (którego świadomi byli organizatorzy sympozjum). Fakt, że jakaś forma zjednoczenia „z bóstwem” występuje we wszystkich religiach, nie powinna powodować u chrześcijan pokusy poszukiwania takiej płaszczyzny dialogu z innymi religiami, w której pomija się specyficzne bogactwo spuścizny chrześcijańskiej. Dlatego ważna jest refleksja nad tym, na czym polega – na płaszczyźnie doświadczenia Boga – specyfika chrześcijaństwa. M. Gołębiwski opisuje najwyższy etap modlitwy, w którym „bóstwo pochłania człowieka i następuje całkowite jego «zlanie się z bóstwem»” i uwypukla jedność tego doświadczenia we wszystkich religiach. Stwierdza też: „Droga prowadząca ku temu zjednoczeniu jest procesem wieloetapowym. Dwa momenty są tu decydujące: moment oderwania się od spraw tego świata – również własnego ja – i moment ostatecznego zjednoczenia, który jest momentem pełni. Stopnie tutaj występujące wyraża się w różnych religiach w takich terminach, jak wy-ciszenie, oświecenie, zjednoczenie lub oczyszczenie, koncentracja, unifikacja. Każdy z tych stopni ma swoje właściwe środki i etapy pośrednie. Na samym

27 „It would seem that true and holistic dialogue is an important, even essential movement for the revitalization of all the spiritual paths of our global village”. Cytat ten i informacje na temat sympozjum są osiągalne w Internecie.

szczyście wycofuje się wszelki czynnik pośredni, nawet samo «ja» zatracą się w Bogu, nie czuje, nie myśli, zawiesza działanie wyobraźni, po prostu znajduje się w pełnym kontakcie z bóstwem. Najpierw człowiek – dzięki koncentracji – osiąga stan maksymalnej integracji własnego ja, a w końcu zjednoczenia z bóstwem” [Gołębiewski 1996, 33-34].

F. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA JEST POWROTEM DO SPRAWDZONEJ PRZEZ WIEKI DROGI KOŚCIOŁA

„Jutrzejczy człowiek pobożny będzie mistykiem – kimś, kto czegoś doświadczył – albo go wcale nie będzie” [Rahner 1966, 22]. Opinia ta, wyrażona przez K. Rahnera, stawia problem mistyki w samym centrum życia współczesnego Kościoła. Ma ona – w sposób trochę prowokacyjny – skłaniać do refleksji nad drogą wiary współczesnego Kościoła. K. Rahner wzywa do powrotu do czegoś, co jest wypróbowaną drogą Kościoła. Zasadność „powrotu do mistyki” ma potwierdzenie w dziejach pierwotnego chrześcijaństwa. Doświadczenie Boga legło u fundamentów chrześcijaństwa. Św. Pawła można nazwać ojcem mistyki w tradycji chrześcijańskiej [Stolz 1940, 17-18]. Celem działalności ewangelizacyjnej św. Pawła było doprowadzenie ludzi do „zobaczenia Boga” i „poznania Go” (zob. Rz 15,20-21; por. 1 Kor 2,9-10). Dzisiejsi chrześcijanie, którzy interesują się mistyką, sytuują się w tym nurcie tradycji chrześcijańskiej. Potrzebna jest refleksja teologiczna na ten temat. Już w czasach św. Pawła istniało niebezpieczeństwo fałszywego mistycyzmu. Jego przejawem była „herezja” Kolosan, która polegała na „zglobianiu tego, co ktoś ujrzał”, prowadząc niektórych do oderwania od Ciała – Kościoła (zob. Kol 2,18-19).

III. LISTY ŚW. PAWŁA WPROWADZAJĄ NAS W RZECZYWISTOŚĆ, A NIE W TEORIĘ

Księga Pisma świętego zajmuje na półce z książkami dokładnie tyle samo miejsca, co na przykład książka Lwa Tołstoja, *Zmartwychwstanie*. Zupełnie inny jest jednak „ciężar gatunkowy” Biblii w porównaniu z tą, czy jakąkolwiek inną książką. Biblia nie jest fikcją literacką. Nie jest też komentarzem do rzeczywistości, ani też sformułowaniem „pobożnych życzeń” wobec niej. Biblia nie jest także prostym opisem czegoś, co się wydarzyło przed laty. Jest książką (a właściwie całą biblioteką), przez którą działa stwórcza moc Boga. Biblia wprowadza czytelników w ciągle żywą rzeczywistość, w ciągle „dziś”. Czytać Biblię trzeba więc dwutorowo. Nie można zatrzymywać wzroku na samym tekście biblijnym, ale należy mieć oczy otwarte na czyny Boga. Taki sposób czytania Biblii dotyczy też tekstów, które mówią o doświadczeniu Boga. Za słowami zapisanymi w Biblii stoją czyny Boga, który ciągle objawia się. Zanim przystąpimy do analizy tekstów źródłowych, spróbujmy „otworzyć oczy” na czyny Boga. Ufam, że treści zawarte w niniejszym rozdziale będą w tym pomocne...

1. Bóg objawia się „przez czyny i słowa wzajemnie z sobą powiązane” (*Dei Verbum*, 2)

Tytuł niniejszego paragrafu jest cytatem wziętym z Konstytucji Dogmatycznej o Objawieniu Bożym, *Dei Verbum*, Soboru Watykańskiego II, gdzie w punkcie drugim czytamy: „Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości objawić siebie samego i ujawnić nam tajemnicę swojej woli (por. Ef 1,9), dzięki której ludzie mają przez Chrystusa, Słowo Wcielone, dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury (por. Ef 2,18; 2 P 1,4). Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny (por. Kol 1,15; 1 Tym 1,17) w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33,11; J 15,14-15) i obcuje z nimi (por. Bar 3,38), aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan objawienia urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane tak, że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełniącym całość objawienia” (DV, p. 2).

Słowa te, choć brzmią „sucho”, opisują życiowy problem. Mówią o Bogu, który pragnie dobra wszystkich ludzi i zaprasza ich do przyjaźni z sobą. Zaproszenie kieruje właśnie za pomocą „czynów i słów”. Słowom Boga zapisanym w Piśmie świętym towarzyszą czyny, które trzeba umieć dostrzec. Czyny i słowa Boga, razem wzięte, są „mową” Boga do nas.

A. „SŁOWOCZYN” (*DAWAR* דָּבָר)

Czytanie Biblii jest jak otwarcie drzwi, za którymi otwiera się przed nami rzeczywistość zbawienia (!). Czytanie Biblii jest czymś więcej, niż tylko „artykułowaniem dźwięków”. Słowo Biblii otwiera na czyn Boga, co odpowiada hebrajskiej koncepcji Słowa Bożego: „...każde słowo objawienia, zwłaszcza tam, gdzie nie zostaje ono bezpośrednio przeciwstawione czynom, działaniu, stanowi samo w sobie ważne wydarzenie zbawcze, na które składa się określone działanie Boga (w formie wydarzenia, czynu czy faktu), które z reguły dopiero później zostaje ujęte we właściwą szatę słowną. Jedno i drugie, tzn. najpierw czyn, działanie, a później ujęcie tego działania w określonej szacie słownej, należy do samej istoty słowa Bożego w rozumieniu Biblii”. Ujęcie słowa jako wydarzenia „wybiega bardzo daleko poza codzienne, potoczne, a nawet literackie i poetyckie zrozumienie słowa w naszym, europejskim kręgu kulturowym. W tym względzie, jesteśmy w dużym stopniu spadkobiercami kultury greckiej i helleńskiej, gdzie słowo jest zawsze określonym kształtem myśli, a więc przynależy do duchowej sfery, poznawczej człowieka. Zdarzeniowy charakter słowa biblijnego jest bez wątpienia spuścizną myśli i ducha semickiego” [Muszyński 1985, 37-38].

Roman Brandstaetter oddaje hebrajskie *DAWAR* przez polski neologizm „słowoczyn” i tak uzasadnia swój wybór: „Istnieje zasadnicza różnica między pojęciem *SŁOWA* (*LOGOS*) u Greków, a *SŁOWA* (*DAWAR*) u Izraelitów. *Logos* dla Greka – jak wskazuje na to rdzeń rzeczownika *logos* – oznacza zbieranie, upo-

rządkowanie, mówienie, powściągliwość, umiarkowanie, obliczanie, rozsądek, podczas gdy hebrajskie Dawar w świadomości Izraelity jest pojęciem oznaczającym nieustanny ruch naprzód; jest identyczne z pojęciem c z y n u. Dawar jest dynamiczną Wszecmocą Pana, żywiołową erupcją Jego mocy. Moim zdaniem jego pełny sens oddać można w polskim przekładzie za pomocą neologizmu: Słowoczyn” [Brandstaetter 1986, 74].



Wejście do kościoła w Łęgowie, widok z kruchyty

Dynamiczna koncepcja Słowa Bożego została utrwalona przez Sobór Watykański II w cytowanym wyżej tekście konstytucji dogmatycznej *Dei Verbum* 2.

Jak to było w życiu św. Pawła? „Bóg nie poprosił o pozwolenie. Wkroczył w sposób nie dopuszczający sprzeciwu i rzucił Pawła na ziemię (Dz 9,4; 22,7; 26,14)” [Mesters 1990, 48]. Słowa te opisują „czyn” Boga, poprzez który Jezus Chrystus „zaistniał” w życiu św. Pawła. Św. Paweł wpierw spotkał Chrystusa pod Damaszkiem, a dopiero potem „uczył się” Go, próbując zrozumieć i opisać to, co danym mu było przeżyć. Można powiedzieć, że w życiu św. Pawła „teoria” była wtórna wobec praktyki. Do spotkania z Jezusem nie doprowadził Pawła postęp w wiedzy na temat Jezusa, ale odwrotnie – wiedza była konsekwencją spotkania z Jezusem. W naszym życiu jest z reguły odwrotnie. Dzisiejsi chrześcijanie wpierw zostają ochrzczeni, a dopiero potem „uczą się” Chrystusa i powoli dochodzą (albo nie) do odkrycia, że Chrystus jest w ich życiu Kimś ważnym. Jednak, „Pawłowy” kierunek rozwoju życia duchowego: „od praktyki do teorii”, jest jakoś możliwy do odtworzenia także w naszym życiu. Dzieje się tak wtedy, gdy człowiek odkrywa, że Bóg nie jest tylko martwą ideą, ale jest Kimś żywym, kto wkroczył w jego życie. Wtedy pojawi się potrzeba zrozumienia „czynów Boga” w naszym życiu, właśnie przez sięgnięcie po Pismo święte.

B. „NOWE STWORZENIE” W LISTACH ŚW. PAWŁA

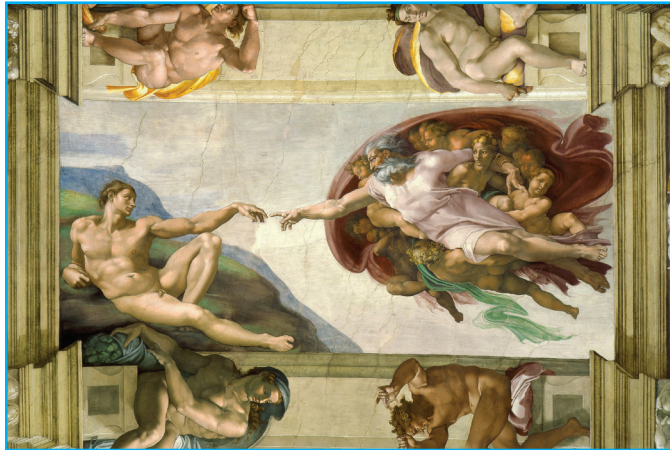
Św. Paweł używa w Ga 6,15 i w 2 Kor 5,17 pojęcia „nowego stworzenia” (καινή κτίσις):

- Ga 6,15-16: „Bo ani obrzezanie nic nie znaczy, ani nieobrzezanie, tylko nowe stworzenie. Na wszystkich tych, którzy się tej zasady trzymać

będą, i za Izraela Bożego [niech zstąpi] pokój i miłosierdzie!”;

- 2 Kor 5,17: „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. To, co dawne, minęło, a oto [wszystko] stało się nowe”.

W Ef 2,15 występuje kombinacja czasownika „stworzyć” z pojęciem „nowego człowieka” („aby z dwóch rodzajów ludzi stworzyć w sobie jednego nowego człowieka”).



Stworzenie Adama, fresk Michała Anioła w Kaplicy Sykstyńskiej

Wraz z przyjściem Jezusa Chrystusa zaczął się nowy, eschatologiczny czas zapowiadany przez Izajasza (zob. Iz 65,17: „Oto Ja stworzę *nowe niebo i nową ziemię* i nie będzie się wspominało rzeczy dawnych, i nie przyjdą one na myśl nikomu”). Zdarzeniowy charakter słowa Bożego jest widoczny w rozumieniu Ewangelii przez św. Pawła. Ewangelia Jezusa Chrystusa ma trzy wymiary: a) Chrystus otwiera pełny historiozbawczy sens wszystkich wydarzeń Starego i Nowego Testamentu; b) urzeczywistnia się zawsze od nowa w teraźniejszości; c) daje udział już dzisiaj w dobrach zbawczych przyszłego eonu [Muszyński 1985, 52].

Człowiek został jakby na nowo stworzony, postawiony w nowej sytuacji historiozbawczej i ma być gotowy na eschatologiczne spotkanie z Bogiem, do czego droga wiedzie przez porzucenie tego wszystkiego, co określało skompromitowaną egzystencję „dawnego / starego” człowieka:

- Rz 6,6: „To wiedzcie, że dla zniszczenia grzesznego ciała dawny nasz człowiek został razem z Nim ukrzyżowany po to, byśmy już więcej nie byli w niewoli grzechu”;
- Kol 3,9-10: „Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył”;
- Ef 4,21-24: „Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim – zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie, że – co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu

na skutek zwodniczych żądz, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości”.

C. DOŚWIADCZENIE „NOWEGO STWORZENIA”

W ŻYCIU ŚW. AUGUSTYNA I ŚW. TERESY OD DZIECIĄTKA JEZUS

Dwoma prominentnymi postaciami, w życiu których słowa św. Pawła spowodowały „iluminację”, są św. Augustyn i św. Teresa od Dzieciątka Jezus.



Św. Augustyn opisuje w swych „Wyznaniach” (księga VIII, rozdz. 12), jak to pewnego razu, będąc w ogrodzie swego przyjaciela w Mediolanie, usłyszał chłopca śpiewającego: „Tolle, lege!” („Weź i czytaj”). Wziął do ręki Pismo święte i zaczął czytać. Natrafił na słowa św. Pawła. Wtedy „przemówiły” do niego i odmieniły jego życie słowa św. Pawła zapisane w Rz 13,13-14: „Żyjmy przyzwoicie jak w jasny dzień: nie w hulankach i pijatykach, nie w rozpuszceniu i wyuzdaniu, nie w kłótni i zazdrości. Ale przyobleczcie się w Pana Jezusa Chrystusa i nie troszczcie się zbytnio o ciało, dogadzając żądzom”. Św. Augustyn tak pisze o tym, co wówczas przeżył: „Ledwie doczytałem tych słów, stało się tak, jakby do mego serca spłynęło strumieniem światło ufności, przed którym cała ciemność wątpienia natychmiast się rozproszyła” [Św. Augustyn, PAX 1978²⁸].

Św. Teresa od Dzieciątka Jezus pisze: «Podczas modlitwy pragnienia te stawały się dla mnie prawdziwym męczeństwem; otworzyłam więc listy św. Pawła, by tam znaleźć jakąś odpowiedź. Wzrok mój padł na dwunasty i trzydziesty rozdział pierwszego listu do Koryntian. Przeczytałam tam w pierwszym rzędzie, że wszyscy nie mogą być apostołami, prorokami, doktorami itd., że Kościół składa się z różnych członków i że oko nie może być równocześnie ręką. Odpowiedź była wprawdzie jasna, nie taka jednak, aby ukoić moje tęsknoty... Jak Magdalena dopóty nachylała się nad pustym grobem aż znalazła, czego szukała, tak i ja, unizywszy się aż do głębin mej nicości, wzniosłam się tak wysoko, że stałam się zdolna osiągnąć mój cel... Nie zniechęcając się czytałam

28 Tłum. Zygmunt Kubiak PAX 1978.

dalej i natrafiłam na zdanie, które przyniosło mi ulgę: «Starajcie się o większe dary. Ja wam wskażę wam drogę jeszcze doskonalszą» [1 Kor 12,31: przyp. GR] ... Wtedy to w uniesieniu duszy zawołałam z największą radością: O Jezu, moja Miłości, nareszcie znalazłam moje powołanie: moim powołaniem jest miłość. O tak, znalazłam już swe własne miejsce w Kościele; miejsce to wyznaczyłeś mi Ty, Boże mój. W sercu Kościoła, mojej Matki, ja będę miłością. W ten sposób będę wszystkim i urzeczywistni się moje pragnienie” [Św. Teresa od Dzieciątka Jezus²⁹]. W innym miejscu św. Teresa pisze: „Dopiero w niebie poznamy bezwzględna prawdę we wszystkim. Na ziemi, nawet w Piśmie świętym są strony ciemne i niezrozumiałe. Smucę się, gdy widzę różnice w tłumaczeniach. Gdybym była kapłanem, studiowałabym język hebrajski i grecki, aby móc czytać słowo Boże takim, jakim je raczył wyrazić w mowie ludzkiej” [Św. Teresa od Dzieciątka Jezus³⁰].

Każdy, kto czyta teksty św. Pawła, ma szansę wejścia w doświadczenie „nowego stworzenia”, podobnie jak to się stało w życiu św. Augustyna czy św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Powinien tylko czytać listy św. Pawła z wolą naśladowania św. Pawła i szukania dróg wiodących do kontaktu z Bogiem Żywym, otwarcia się na moc Ducha Świętego.

D. DOŚWIADCZENIE „NOWEGO STWORZENIA” W ŻYCIU ŚW. PAWŁA I NASZYM

W apokryfie chrześcijańskim z II wieku jest opisana następująca scena: Pewien chrześcijanin z Ikonium, Onezyfor, wychodzi na spotkanie Pawła na drogę wiodącą z Efezu do Listry. Obserwuje uważnie przechodniów, pragnąc rozpoznać Pawła. Nie zna go „fizycznie, ale tylko duchowo”. Wie mianowicie o wyglądzie Pawła tylko tyle, ile mu opowiedział Tytus. Wygląda więc Pawła, wiedząc, że ma to być ktoś „niskiego wzrostu, z łysiną na głowie, o nogach kabłąkowatych, mocnej posturze ciała, złączonych brwiach, wydatnym nosie – [ktoś] pełen wdzięku”. Ów wdzięk polegał na tym, że Paweł miał wygląd „na poły człowieka, na poły anioła” (Dzieje Pawła i Tekli, 2-3) [Fabris 1993, 34]. Przez opis Pawła przebija stereotypowy sposób postrzegania filozofów i sławnych ludzi epoki: „kabłąkowane nogi” i „połączone brwi” posiadali: Sokrates i August. Są w tym opisie stereotypowe cechy przypisywane ludziom Wschodu. Informacja o „niskim wzroście” może być spekulacją wynikającą z 2 Kor 10,10, a wiedza o „łysinie na głowie” może być wynikiem nieco kuriozalnej interpretacji Dz 18,18. Jakkolwiek ów opis postaci Pawła jest stereotypowy, jest świadectwem o tym, że św. Paweł był „rozpoznawalny” po duchowym pięknie, które z niego emanowało. Przez tekst ten przebija pewien ideał człowieka, o którego pięknie decyduje głęboka duchowość. Jest to równocześnie swego rodzaju apel do czytelników. Wołanie o duchowość.

Aby rozpoznać duchowe piękno Pawła, Onezyfor trudził się, wychodząc na drogę. Warto utożsamiać się z postawą tego chrześcijanina. Warto trudzić się, niejako „wyjść na drogę”, aby spotkać Pawła. Jest to możliwe i dzisiaj. Oczywiście, nie sposób spotkać Pawła „fizycznie”. Tym niemniej można zbliżyć się

29 Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Manuscripts autobiographiques*, Lisieux 1957, s. 227-229.

30 Św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Rady i wspomnienia*.

do niego „duchowo”, rozwijając w sobie te same sprawności duchowe, które on posiadał, penetrując te same „konteksty sytuacyjne”, w których św. Paweł spotykał Boga żywego.

Trzeba sobie życzyć tego cudownego odkrycia, że Bóg jest Kimś żywym, obecnym w naszym życiu. „Czy dostrzegasz, jak wielkie znaczenie dla chrześcijan ma fakt, że mogą się odwołać do żyjącej Osoby, a nie do jakiegoś abstrakcyjnego systemu filozoficznego? Chrześcijaństwo to nie tylko przestrzeganie pewnych etycznych zasad, chociaż dyscyplina i posłuszeństwo na pewno są tu ważne. Nasza wiara nie zależy też od naszej woli, a już na pewno nie ma nic wspólnego z „zaliczaniem” nabożeństw. Chrześcijaństwo to przede wszystkim całkowite oddanie się Jezusowi – jako żyjącemu Przyjacielowi – i służenie Mu, jako Panu i Bogu” [Richards 1986, 13]. Ale życzeniu temu powinien towarzyszyć wysiłek, polegający na otwieraniu się na Boże znaki. Ten wysiłek jest koniecznym warunkiem owocnej lektury Pisma świętego. Chodzi o takie podejście do Pisma świętego, jakie wyraża motto programowe Międzynarodowego Towarzystwa Biblijnego: „Nie wystarczy posiadać Biblii, ale trzeba ją czytać i studiować; nie wystarczy Biblii czytać i studiować, ale trzeba w nią wierzyć; nie wystarczy wierzyć w Biblię, lecz trzeba nią żyć”.

O potrzebie wcielania w życie powyższej zasady hermeneutycznej mówi następujące opowiadanie o ojcach pustyni: „Pewien mnich z Sceti był kopistą. Przybył do niego brat, prosząc, aby przepisał dla niego jedną stronicę Ewangelii. Sędziwy mnich – skupiony jak na modlitwie – przepisał żądany tekst, pomijając jednak niektóre zdania. Brat zorientował się o brakach w tekście i, powróciwszy do starca, powiedział: «Ojcze, brakuje kilku zdań!» Sędziwy mnich na to: «Idź, wypełnij w pierw to, co jest napisane, a potem wróć, a dopiszę resztę!»” [Lambiasi 1986, 99]. Zasada ta ma za sobą wielu świadków. Mówił o tym kardynał Stefan Wyszyński, komentując osiem błogosławieństw zapisanych w Ewangelii Mateusza (Mt 5,1-12): „Przyjdzie czas, gdy wszyscy zrozumieją, że każde z tych błogosławieństw jest bardziej realne, możliwe i osiągalne aniżeli bochen chleba leżący na stole. Każde z nich ma już dzisiaj bogatą historię, za każdym stoją szeregi ludzi, którzy wgryzali się w to pożywienie i zrozumieli, że nie chlebem tylko, ale takim właśnie odważnym Bożym słowem, żyje człowiek” [Wyszyński 2001].

2. „Czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami”

Gdybyśmy mogli spotkać św. Pawła i prosić go, aby był naszym przewodnikiem duchowym, niewykluczone, że św. Paweł wzięłby nas za rękę i zaprowadził do „swoich” szczególnych miejsc, w których spotykał Boga. Poprowadziłby nas w pierw pod Damaszek i opowiedział o tym, że trzeba być otwartym na niespodzianki ze strony Boga. Przecież każdy może mieć swój „Damaszek”... Dalej, św. Paweł zaprowadziłby nas na spotkanie wspólnoty, która się modli. On sam doświadczał „dotknięcia Boga” podczas takich spotkań, na przykład w Koryncie

(zob. 1 Kor 12-14). Poprowadziłyby nas dalej na spotkanie z jakimiś „ludźmi duchowymi” (πνευματικοί), których słowo ma moc prowadzenia ludzi w świat ducha. On sam doświadczał mocy Ducha, który objawiał się poprzez słowo „ludzi duchowych” (zob. 1 Kor 2,13-15), a także przez glosolalię (zob. 1 Kor 12-14). Poradziłyby wreszcie nam, abyśmy poszukiwali chwil samotności, umożliwiających „wejście w siebie”. Chwil, podczas których Bóg może obdarowywać człowieka łaską kontemplacji. Sam Paweł potrafił „wchodzić w siebie” i odkrywać w sobie tajemnicze działanie Ducha Jezusa (zob. 1 Kor 2,10-12; Rz 8).

W niniejszym rozdziale zaprezentujemy szereg świadectw, których celem jest wprowadzenie w cztery wyżej wymienione „konteksty sytuacyjne”, w których można spotkać Boga żywego. Świadectwa te wyznaczają cztery kierunki pracy duchowej, które można sformułować w czterech postulatach: 1) Trzeba być otwartym na niespodzianki ze strony Boga, nie dać się opanować rutynie; 2) Trzeba poszukać wspólnoty, która się modli; 3) Trzeba szukać ludzi, których słowo ma moc pochodzącą od Boga; 4) Trzeba szukać chwil samotności, podczas których powstaje przestrzeń dla działania Bożej łaski, przestrzeń dla kontemplacji.

A. JEZUS OBJAWIA SIĘ ZAWSZE NIESPODZIEWANIE

To, co św. Paweł przeżył pod Damazkiem, gdzie objawił mu się Jezus, było jedyne w swoim rodzaju. Mówi nam jednak coś ważnego o okolicznościach, w jakich Bóg objawia się po dziś dzień. W tym sensie można powiedzieć, że każdy może przeżyć swój „Damazek”. Staje się to wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie, że wrogiem życia duchowego jest rutyna. Że trzeba być ciągle otwartym na niespodzianki ze strony Boga. Nie zasklepiac się w przyzwyczajeniach i schematach. Bóg nie jest niczym uwarunkowany, dając ludziom doświadczenie Swej obecności. On potrafi objawiać się w sposób najbardziej nieoczekiwany, tak jak objawił się – nieoczekiwanie – św. Pawłowi pod Damazkiem. Okazją do przemyślenia tej zasady niech będą poniżej zamieszczone teksty.

O takim właśnie sposobie działania Boga w życiu św. Pawła pisze następująco C. Mesters:

„Jak to się stało, że Jezus wszedł w życie Pawła? Jakie znaczenie i jakie skutki miało dla niego doświadczenie na drodze do Damazku?”

Spotkanie z Jezusem było przetłomem. Życie Pawła dzieli się na czas przed i po doświadczeniu na drodze pod Damazkiem. Zewnętrzne zjawiska, które towarzyszyły wewnętrznemu procesowi nawrócenia oraz terminy i porównania użyte do jego opisu pozwalają wnioskować, że wejście Jezusa w życie Pawła nie było łagodnym i spokojnym wietrzykiem, ale było gwałtowną i niespodziewaną burzą. Ono wstrząsnęło wszystkim i dosięgło fundamentów jego egzystencji. Sprawilo, że zawałił się cały świat z dawną tradycją, funkcjonującą od wieków, i ukazał się nowy początek.

Bóg nie poprosił o pozwolenie. Wkroczył w sposób nie dopuszczający sprzeciwu i rzucił Pawła na ziemię (Dz 9,4; 22,7; 26,14). Gdy Paweł się podniósł, stał się niewidomym i takim pozostał przez trzy dni (Dz 9,8-9). Choć był przywódcą grupy, musiał być prowadzony przez swoich podwładnych (Dz 9,8). Sam pisze,

że jego narodziny w Chrystusie nie były normalne. Bóg dokonał jego narodzin w sposób gwałtowny, jak przy poronieniu (1 Kor 15,8). Paweł nie spodziewał się tego, co się stało: «Zostałem pochwycony» (Flp 3,12). A jednak, po tym wszystkim Paweł zdołał zrozumieć, że stało się coś, co na co czekał od zawsze. Dlatego Bóg go wybrał i powołał jeszcze w łonie matki (Ga 1,15). Przeżywał to wszystko jako swoje przeznaczenie, swoje powołanie, swą misję, prawie fatalizm, od którego nie można uciec: jako przeznaczenie do głoszenia – niebawem – Syna Bożego poganom (Ga 1,16). Był to wewnętrzny przymus: «Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii» (1 Kor 9,16). Równocześnie, Paweł rozumiał ten moment jako spotkanie z miłosierdziem Bożym. Bóg go wybrał, gdy był jeszcze bluźniercą i prześladowcą (1 Tm 1,13). To był moment, w którym nad miarę obfitą okazała się łaska Boża (1 Tm 1,14). W ten sposób Chrystus go przeznaczył do swojej służby (1 Tm 1,12)” [Mesters 1990, 47-49].

W podobny sposób, nieoczekiwanie, Bóg potrafi objawiać się i dzisiaj. Oto świadectwo na ten temat, którego autorem jest J. Badeni:

„Ja trzydzieści lat temu (...) przeżyłem tzw. chrzest w Duchu Świętym. I to kompletnie wbrew swojej woli (...). Przyjechał kiedyś do nas francuski dominikanin, charyzmatyk (dziś jest biskupem). Mówi: zrobmy spotkanie modlitewne. Odpowiadam: «Po co? Jest Msza wieczorna, wystarczy». «Może jednak?» W końcu wylądowaliśmy w barokowym refektarzu. Francuz coś opowiada, tłumaczy jakaś urszulanka i ja. Na zmianę. Tłumaczę, tłumaczę, ale mi się znudziło. Mówię: «Niech siostra już gada, ja mam dość». I siadam z tyłu zdenerwowany. Patrzę na zegarek. Jak długo to jeszcze potrwa? Siedzę, jak to się mówi: «na nie i do tyłu». Strasznie zły. Nie wypada wyjść, bo w końcu gość przyjechał aż z Francji. Trzeba zostać. I nagle niepodziewanie spada na mnie ogromny pokój wewnętrzny. Spokój majestatu. Tak jakbym siedział nad morzem o zachodzie słońca, słuchał łagodnych fal. Spada to na mnie bez żadnego przygotowania emocjonalnego! Myślę: «Co się dzieje?». Rozglądam się zdumiony, ale mi mówią: «Niech się ojciec nie rozgląda, bo to nas rozprasza». Nie, to nie. Siedzę dalej, zanurzony w tym pokoju. A ja jestem strasznie nerwicowy i depresyjny! A tu nagle taki pokój. I zdziwiony czuję, że z mego serca tryska silny strumień. Przeraziło mnie to kompletnie. Myślę: pójdę do psychiatry. Ale gdzie go znaleźć? A Może do przeora? Nie, bo się chłop przestraszy... Siedzę przerażony i nagle dostrzegam coś jakby napisy. Takie jak lecą w filmach u dołu ekranu. Widzę wyraźnie: «Kto we mnie wierzy, z jego wnętrza popłyną strumienie wody żywej». Ooo, to mnie całkowicie przekonało i uspokoiło. Stało się to 30 lat temu, a pamiętam, jakby to było wczoraj!” [Badeni 2005, 18-19].

Niespodzianki są wpisane w życie duchowe chrześcijanina dlatego, bo Bóg jest nieogarniony – tak jak nieogarniony i fascynujący była dla Ewangelistów Jezus. Píše o tym M. Pomilio. W ostatnim rozdziale swej książki opisuje on fikcyjną rozmowę kilku osób, wśród których umieszcza Ewangelistów. Jednym z tematów rozmowy jest tajemnica osoby Jezusa. W pewnym momencie, próbując opisać wkład Ewangelistów w to, co pisali oni na temat Jezusa, M. Pomilio wkłada w usta dwóch rozmówców, sceptycznego adwokata i księdza, następujące kwestie:

„ADWOKAT SCHIMMELL – (...) Wzbudza wątpliwości i pozostaje nierozwiązane zagadnienie, dlaczego cztery niewiele warte książeczki, a nie jedna, ale jasna, w której byłaby ukazana cała prawda: a przynajmniej cała wasza prawda, zamiast waszych bełkotów, zamiast tylu rzeczy stwierdzanych i zaprzeczanych, a przede wszystkim tej niezrozumiałej i nieuchwytej osobowości?

KSIĄDZ – Sam pan przyznaje: niezrozumiałej, nieuchwytej, do pewnego stopnia zagadkowej. A ta zagadka nie wynika tylko z rozległości posłannictwa, którego cztery różne świadectwa nie zdołały wyczerpać, lecz z Jego przewagi jako osobowości nad autorami, którzy o Nim opowiadają. Przypuszczam, że jest to jedyny przypadek w historii literatury: zwykle autor przerasta swego bohatera, a przynajmniej nagina go do siebie, podporządkowuje swoim zamiarom. W przypadku ewangelistów, wprost przeciwnie, to Jezus ich przerasta, ustawia ich w skromnej postawie słuchaczy, dążących jedynie do strzeżenia tego, co On rzeczywiście powiedział. A jeżeli ewangeliści – mówiła to pani Kuyper – zachowują się jak ktoś, kto nie rozumie jakiegoś wyrażenia, ale nie odważa się go zmieniwać! Śmiem wręcz twierdzić, że Ewangelie są zaledwie mniejszym i fragmentarycznym świadectwem posłannictwa znacznie większego.” [Pomilio 1979, 351].

B. JEZUS OBJAWIA SIĘ WE WSPÓLNOTACH, KTÓRE SIĘ MODLĄ

„Czyny Boga” ujawniają się podczas spotkań wspólnot, które się modlą. Św. Paweł uczestniczył w spotkaniach takich wspólnot. Warto takich wspólnot poszukać i nam. Mogą to być wspólnoty charyzmatyczne, ale nie tylko takie. Poniższe świadectwa (B. Dembowskiego, E. O’Connora, L. J. Suenensa) dotyczą wspólnot charyzmatycznych pionierskich w swoich środowiskach powstania. Niech świadectwa te będą niejako zaproszeniem do poszukiwania wspólnot, które się modlą. Duch Święty objawia się właśnie w takich wspólnotach. Jedną z nich opisuje B. Dembowski, w liście skierowanym do kard. Stefana Wyszyńskiego dn. 2.02.1978 roku:

„Eminencjo, Drogi Ojcze!

Pragnę w tym liście krótko zdać sprawę z rozwoju tzw. modlitwy charyzmatycznej w kościele św. Marcina. (...)

Od października 1976 co tydzień we wtorek zbiera się na modlitwę w kościele św. Marcina grupa osób. Zaczęło się od 20 osób, wkrótce przychodziło do 200, co świadczy o potrzebie tej formy modlitwy, zwłaszcza że pora (od 20.00 do 22.00) nie dla wszystkich jest dogodna. W ciągu kilku miesięcy wykrystalizowała się dziesięcioosobowa grupka bardziej zaangażowanych i bardziej pogłębianych, gotowych służyć pomocą, co okazało się bardzo potrzebne, ponieważ szybko przejawiała się potrzeba pogłębienia zarówno modlitwy, jak i wiedzy religijnej. Zaczęliśmy razem organizować tzw. seminaria, czyli ośmiogodniowy kurs modlitwy biblijnej. Seminaria te są okazją do bardziej osobistych kontaktów w małej grupce, co ludzi bardzo żywa, do wspólnej modlitwy, do wzajemnego umacniania się w wierze. Są dobrą formą katechezy dla dorosłych, pragnących pogłębienia wiary i otwarcia się na działanie Łaski Bożej.

Postępujemy się materiałami, które przygotował ks. Marian Piątkowski z Poznania, oraz od jesieni 1977 belgijskim podręcznikiem: P. Philippe OSB,

Afin que vous portiez beaucoup de fruits, Bruxelles 1977 (imprimatur z Malines) w naszym tłumaczeniu polskim.

Prawie wszyscy uczestnicy seminariów, zwykle po czwartym tygodniu, proszą wspólnotę naszą o modlitwę nad nimi, aby Duch Święty ożywił ich i napełnił sobą i dał swoje dary. Modlimy się za nich, prosimy o napełnienie Duchem Świętym i wtedy tradycyjnym gestem modlitewnym, wyrażającym naszą ludzka jedność i solidarność, nakładamy na nich ręce.

Na seminariach, a także na ogólnych spotkaniach wtorkowych wyjaśniamy, że ze strony proszącego wspólnotę o modlitwę, jego prośba zawiera wyznanie wiary, żal za grzechy, pragnienie otwarcia się na Boga. Jest więc czymś zbliżonym do wielkosobotniego ponowienia złożonych na Chrście Świętym obietnic. Pragniemy jednak, by w przeżyciu osobistym było to pełnym zaufania oddaniem się Bogu. Forma dlatego jest zewnętrznie inna, aby mocniej podkreślony był wymiar osobisty i jednocześnie wspólnotowy naszej wiary.

W związku z tą modlitwą o dary Ducha Świętego należy dodać, że wiele osób świadczy w następnych tygodniach, że przeżyli ożywienie wiary, radość i pokój płynące z pewności wiary w żywą obecność Boga miłującego. Takie świadectwa, zwykle dalekie od egzaltacji (raczej słysząc w nich radosne zdumienie, iż Bóg wielkie rzeczy mi uczynił) radują i podtrzymują w wierze całą wspólnotę. Nadzwyczajnych darów (głosolalia, nadzwyczajne proroctwa) nie zauważyłem, często jednak spotykamy się z darem wewnętrznego uciszenia. Ta forma duszpasterskiej działalności dała mi wiele radości, przybliżyła mnie do ludzi, garnących się do kościoła św. Marcina. Nie są oni już anonimami słuchającymi biernie naszych księzowskich monologów. Są jeszcze mocniej związanymi z Kościołem, braćmi i siostrami szukającymi drogi wypełnienia Woli Ojca.

Proszę Eminencję, Drogiego Ojca, o błogosławieństwo, ręce z czcią najgłębszą całując

(-) ks. Bronisław Dembowski” [Dembowski 1985, 79-80]

Świadectwo o początkach innej wspólnoty modlitewnej, powstałej w Stanach Zjednoczonych, daje E. D. O’Connor:

„W sobotni wieczór 4 marca 1967 r. około 20 osób zebrało się na spotkaniu modlitewnym w domu Kevina i Doroty Ranaghanów. Kevin był doktorantem teologii w Notre Dame, specjalizował się w problemach liturgii. Jak i szereg innych spośród obecnych, Kevin i Dorota czynnie działali w ruchu liturgicznym i interesowali się wszystkim, co dotyczyło odnowy Kościoła. Lecz żywili głęboki sceptycyzm w odniesieniu do spraw, które – jak im było wiadomo – miały być poruszone tego wieczora.

Zaprosili przyjaciół na zebranie modlitewne. Potem okazało się, że do miasta przyjechał ich stary przyjaciel i wypadało zaprosić również i jego. Był to prof. William Storey z Uniwersytetu Duquesne; Dorota była jedną z jego słuchaczek. On to odegrał kluczową rolę w dziwnych wydarzeniach, jakie przed paru tygodniami miały miejsce w Duquesne i o których w Notre Dame kursowały już pogłoski. Było więc nieuniknione, że te wydarzenia staną się tematem rozmów.

Spotkanie zaczęło się od czytania Pierwszego Listu do Koryntian 14, w którym święty Paweł pisze o charyzmatkach mówienia językami i prorokowania. Znacznie później, gdy goście poruszyli już wiele różnych spraw, profesor z Pittsburga zaczął mówić o wydarzeniach w Duquesne. W związku z rekolekcjami, jakie tam się odbyły, liczni studenci i profesorowie doznali potężnej odnowy życia religijnego. Niektórzy odzyskali wiarę, którą byli całkowicie utracili. Inni, którzy byli obojętni, przyjęli Chrystusa za żywy ośrodek swego życia. Wielu zyskało nową moc przekazywania bliźnim, czym dla nich jest Chrystus.

Wszystko to nie nastąpiło pod wpływem jakiegoś natchnionego kapłana, lecz zdawało się być skutkiem bezpośredniego działania Ducha Świętego. Pojawiły się liczne charyzmaty pierwszego Kościoła, zwłaszcza dar języków.. Udzielenie tych łask zdawało się wiązać z czynnością nakładania rąk na głowę osoby, za którą się modlono, wzorem praktyki z pierwszych czasów chrześcijaństwa. Zwykle w taki właśnie sposób udzielano nowo przybyłym «chrztu w Duchu Świętym». Termin ten pochodzi od słów Chrystusa rozstającego się z apostołami: «Jan chrzcił was wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym» (Dz 1,5). Wiliam Storey zakończył swe opowiadanie słowami: «już nie muszę wierzyć w zesłanie Ducha Świętego. Ja byłem jego świadkiem». (...)

W parę dni później w domu Ranaghanów odbyło się zebranie modlitewne, które można by nazwać pierwszym zebraniem wspólnoty Notre Dame. Blisko dwadzieścia osób stłoczyło się w niewielkim saloniku. (...) Spotkanie nie było w ogóle zaplanowane ani zorganizowane. Rozpoczęto je śpiewem *Wystawiamy Cię, Boże* przy wtórze gitary. Kilka osób złożyło świadectwa. Wkrótce wypowiedzi następowały jedna po drugiej. Niektórzy czytali fragmenty Pisma Świętego, a inni je komentowali. Niektórzy modlili się żarliwie. Czasem wszyscy podejmowali jakąś pieśń. Chwilami nikt nie zabierał głosu, ale wszyscy łączyli się w duchu modlitwy i pokoju. Lecz nie było w tym nic uroczystego – dużo wesołych żartów i śmiechu, wiele radosnych hymnów. Jedna dziewczyna siedziała na tapczanie i chrupała precle.

W chwili gdy zdawało się, że nastrój osiąga szczyt, ktoś zaproponował, aby zrobić przerwę na kawę. Niektórzy uznali to za nietakt, gdyż sądzili, że rozprzeszy to zupełnie dotychczasową atmosferę modlitwy. Lecz z czasem weszło to w regularny zwyczaj na zebraniach i okazało się pozytywne, gdyż dawało pewność, że efekty nakładania rąk nie były następstwem napięcia, emocji ani tym podobnych stanów psychicznych.” [O’Connor 1984, 39-40. 48-49]

O swych kontaktach z grupami charyzmatycznymi i o potrzebie otwartości na różne formy modlitwy w tych grupach tak pisze kard. L. J. Suenens:

„Uczestnicząc w spotkaniach grup charyzmatycznych początkowo byłem uderzony panującą tam swobodą posługiwania się gestami w czasie modlitwy: podnoszeniem rąk, a czasem, pod koniec spotkania – wkładaniem rąk na tego z uczestników, który wyraził takie pragnienie. Nie ma to jednak nic wspólnego z sakramentem, nie taka jest intencja. Chodzi o tradycyjny gest w Kościele, wyrażający po prostu braterską solidarność w modlitwie. Jeśli zaś chodzi o gest podniesionych rąk, tak jak to czyni kapłan przy ołtarzu, jest to zewnętrzny wy-

raz wewnętrznego uniesienia. I to doprowadziło mnie do rachunku sumienia na temat mojej zewnętrznej postawy.

Przywykliśmy wszyscy, ja pierwszy, do kontrolowania naszych wzruszeń i do czuwania, by nikt nie zauważył, co się w nas dzieje. Nieśmiałość, szacunek, skrytość, otrzymane wychowanie – to wszystko decyduje o naszej zewnętrznej rezerwie. Modlimy się duszą, ale nie ciałem. Młodzież nie zna naszych kompleksów i wypowiada się dużo swobodniej niż my. Wydaje się, że to my sami tłumimy nasze wzloty i usztywniamy to, co sztywne nigdy nie było. «Zroś to, co jest oschłe... Ugnij, co odporne...» – śpiewamy w sekwencji do Ducha Świętego: *Veni, Sancte Spiritus*. Nie dziwny się więc, że nas wysłuchuje.” [Suenens 1985, 83].

C. JEZUS OBJAWIA SIĘ PRZEZ NATCHNIONE SŁOWA WYBRANYCH LUDZI

Doświadczenie Boga bywa powiązane z używaniem mowy. Tak było w życiu św. Pawła. Warto naśladować św. Pawła i szukać kontaktu z ludźmi, którzy mają dar natchnionego słowa i warto otworzyć się na dar glosolalii. Moc wprowadzania w doświadczenie Ducha ma słowo głoszone przez kaznodzieję na kanwie Słowa Bożego (zob. poniższy tekst H. Simona na temat natury kazań). Moc przemiany ludzi mają też słowa kierowane do innych przez pewnych ludzi, wybranych przez Ducha Świętego (zob. poniższe świadectwo o Ojcu Pio). Doświadczenie Ducha jest też związane z niezwykłą aktywnością fonetyczną, zwaną glosolalią (zob. poniższe świadectwo E. D. O’Connora).

H. Simon tak oto pisze o Biblii, która jest Słowem Bożym, mającym moc przemieniania ludzi i będącym nośnikiem doświadczenia Boga:

„Biblia jest księgą Bożej obecności. Jest księgą życia. Ojcowie Kościoła uwrażliwiają kaznodziejów na to, iż – aby wieścić zbawcze dzieła Boga zapisane w tej księdze – należy nie tylko czytać słowa, lecz trzeba wnikać w ich głębię, w ich ducha. Słowo i Duch w Piśmie św. nawzajem się przenikają i implikują: «Słowa, które do was wypowiedziałem są Duchem i życiem» (J 6,63). Słowo – jak zaznacza Rudolf Bohren – jest sposobem objawienia Ducha Bożego, który jest Życiem, Światłem i Prawdą. Pismo św. nie jest tylko dziełem człowieka, ale księgą, w której powstaniu Duch Święty nie tylko brał czynny udział, ale jest miejscem Jego permanentnej obecności. Kaznodzieja winien wnikać i odczytać ową zbawczą obecność Ducha Świętego. Jest to konieczne, by w kazaniu doszło do spotkania i jedności między słowem a Duchem Świętym. W kazaniu nie chodzi przecież o słowa, które są narzędziem, ale o udzielenie Ducha Świętego poprzez zwiastowane słowo. Kazanie, z teologicznego punktu widzenia, ma być «miejscem, przestrzenią, w której Duch przez zwiastowane słowo ożywia, buduje i włada swoim Kościołem». Duch Święty sprawia, iż przez głoszone słowo, Jedyne Słowo Ojca – Jezus Chrystus dochodzi do głosu, naucza, uobecnia się i zbawczo działa w zgromadzonym ludzie. Stąd osobista medytacja kaznodziei, rozumiana jako spotkanie z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym na kanwie słowa biblijnego, jest istotnym i koniecznym elementem przygotowania kaznodziejskiego.

To spotkanie byłoby jednak niemożliwe bez modlitwy. Tak jak święty tekst jest podwaliną kazania, tak modlitwa kaznodziei musi towarzyszyć jego tworzeniu. Bez modlitwy uprzedzającej wszystkie dalsze kroki tworzenia kazania

niemożliwe jest osobiste spotkanie z Panem. Ona otwiera kaznodzieję na działanie Ducha Świętego, wytwarza ową konieczną dyspozycyjność. To nie człowiek własną mocą ma działać, ale wszystko ma sprawiać przez człowieka Duch Święty. On ma przenikać kaznodzieję i kierować jego wysiłkiem, pracą, przygotowaniem. Tylko wtedy kazanie może być owym «cudem udzielania Ducha Świętego», w którym Jego mocą będą uobecnione misteria Pańskie. Szczera i ufna modlitwa rozpoczynająca medytację tekstu biblijnego wzbudza w kaznodziei biblijna postawę otwartości, słuchania, i dopiero wtedy możemy usłyszeć, co Duch Boży mówi do nas. On pomoże odkryć głębię tekstu biblijnego i da jego zrozumienie. On sprawi, iż przez słowa Pisma św. przeżyjemy osobiste spotkanie z Bogiem. To doświadczenie Boga mówiącego do nas jest dla kazania rozstrzygające. Owo spotkanie decyduje o tym, iż kazanie będzie nie tylko powtórzeniem słów biblijnych, ale stanie się tą przestrzenią, w której Duch Święty będzie Dawcą i Darem słowa.” [Simon 1991, 79-80]

Niezwykłej mocy słowa doświadczyła pewna włoska dziennikarka, w kontakcie z św. Pio z Pietrelciny. Oto fragment jej opowiadania o spowiedzi u Ojca Pio, przytoczone przez A. Sujkę:

„Spowiedzi były krótkie, ale mnie wydawały się na przemian albo zbyt krótkie albo zbyt długie. Wszystko odbywało się spokojnie. Jeszcze żadna nie została odrzucona. Ufajmy, że tego ranka ja nie będę wyjątkiem, pomyślałam. Piętnaście... Szesnaście... Siedemnaście... I oto numer osiemnaście – to ja.

Wstałam, przeszłam między siedzącymi kobietami i podeszłam do konfesjonału, by uklęknąć. Jego boczne okienko było jeszcze zamknięte. Poczułam się owinięta delikatnym cieniem, który zdawał się chronić moje skrępowanie. Serce biło mi bardzo mocno z powodu jakiegoś niejasnego wzruszenia; nie mogłam go sobie wyjaśnić. Po paru momentach Ojciec otworzył okienko i załało mnie światło, przechodzące przez dziesiątki otworów w kratce konfesjonału. Nad nią ukazała się srebrna głowa Ojca Pio. Wyjąkałam co nieco.

«Słuchaj» – prawie natychmiast powiedział mi Ojciec. – «Wiem, że dziennikarze muszą wykonywać swój zawód. Każdy jednak zawód można wykonywać w dobry i zły sposób. Sposób jest dobry, kiedy się pracuje uczciwie. A dla was uczciwość to przede wszystkim prawda. Dlaczego zmyślacie? Czy uważacie, że prawda to zbyt mało? Prawda ma w sobie światło. To do was należy ukazanie jej. W tym powinniście być specjalistami».

Jakaż ulga! Trafił w dziesiątkę! Tak też to przyjął. Nie odpędził mnie. Dał mi właściwe i mądre napomnienia... Byłam przygotowana na tak zwane «rozoznanie duchowe», które ma Ojciec Pio. Dlatego nie zdziwiłam się zbyt, że czytał w moich myślach, ale kto wie, od kiedy?... Może jeszcze wtedy, gdy byłam w tłumie przed nim i wpatrywałam się w niego?

Nie odpędził mnie – myślałam zmieszana. To zaś napełniało mnie głęboką radością. Byłam tylko kobietą, która potrzebowała jego wzmocnienia. Ponownie odczułam, że z mego serca wyrwał się odruch sympatii i miłości do niego. Nie da się wyjaśnić tego impulsywnego uczucia, którym Ojciec Pio potrafi natchnąć wszystkich ludzi spotkanych bodaj tylko raz w życiu. Samo odezwanie się do niego dawało mi poczucie pokoju i bezpieczeństwa. Moje zmartwienia

i nieszczęścia – wszyscy je mamy – wydały mi się bardzo małe i do przeżycia. Teraz rozumiałam nadzwyczajną moc moralnego wsparcia Ojca Pio. Pojęłam, dlaczego ludzie przychodzą z tak bardzo daleka tylko po to, by usłyszeć jego słowa.

(...) Nie wiem, co zrobiłam, kiedy wyszłam z kościoła, ale wydawało mi się, że słońce w San Giovanni było jaśniejsze.” [Sujka 2002, 51-52].

Moc przemieniania ludzi potrafią mieć słowa utrwalone w książkach, a także żywe słowa tych, których spotykamy. Świadectiono na ten temat dał A. Maurois, w liście do J. Guitttona (który ten opublikował w swym Dzienniku):

„Po tym roku studiów nad filozofią, który stanowił dla mnie duchowe rekolekcje, wpadłem w wir życia, lecz metafizyka mnie nie opuściła. Poślubiłem głęboko wierzącą chrześcijankę i znajdowałem wielkie szczęście w towarzyszeniu jej do kościoła, nie nawracając się jednak. Podczas wojny 1914 roku lektura Chestertona wywołała we mnie wstrząs intelektualny.

Czytałem *Ortodoksję* we Flandrii, przy huku armat, nocami, w których czaiły się cierpienie i śmierć. Ta książka przeniknęła mnie aż do głębi. Później spotkały mnie wielkie nieszczęścia, po których zapragnąłem pociechy płynącej z wiary. Sięgnąłem do św. Augustyna i uderzyła mnie myśl, którą wyrażał: *wzywać (in vocare)* to znaczy przywoływać z głębi własnej istoty. Przywoływałem z głębi siebie «coś, co było bardziej mną niż ja» i znajdowałem to. Fakt, że to coś istnieje takie samo u istot pana pokroju, drogi przyjacielu, a nawet u wszystkich ludzi, jest podstawą ich duchowego obcowania, w co wierzę całym sercem. Jeżeli jest to koncepcja chrześcijańska, to jednak nie wyczerpuje ona całego chrystianizmu.

W tym czasie towarzyszył mi w przeprowadzaniu tych badań jeden z ludzi najbardziej przeze mnie ukochanych: był to Charles du Bos. Był mi bardzo bliski. «Gdy mówię, że wierzę w Boga – pisał wtedy – chcę przez to powiedzieć, że czuję Boga w sobie, co może po prostu znaczy tyle, że to, co we mnie najlepsze, samo przez się należy do dziedziny życia religijnego». Ja odczuwałem to samo. Obaj interesowaliśmy się problemami moralnymi i obaj pragnęliśmy żyć szlachetnie. «Ale – dodawał jeszcze du Bos – o ile prawdziwemu chrześcijaninowi religia pomaga do dobrego życia, o tyle dla mnie sam fakt dobrego życia otwiera mi dostęp do dziedziny religii». Chętnie podpisałbym się pod tym zdaniem.” [Guittton 1965, 48-50].

Szczególną aktywnością związaną z używaniem języka jest dar glosolalii. Oto świadectwo E. D. O’Connor na ten temat:

„Animator oświadczył, iż nadeszła pora, aby nad każdym, kto tego pragnie, modlić się o dary Ducha Świętego. Po paru praktycznych informacjach, jak rozpoznać dar języków, gdy się go otrzyma, pięć czy sześć osób spośród tych, które już otrzymały chrzest w Duchu Świętym, stanęło w półkolu wokół pierwszego zgłaszającego się. Nałożyli dłonie na jego głowę i zaczęli się modlić, najpierw w języku angielskim. Po paru chwilach jeden z nich zaczął mówić w języku, który brzmiał bardzo podobnie do języka arabskiego; za moment ktoś inny przemówił innym językiem o zupełnie innym brzmieniu. Wkrótce wszyscy modlący się nad «kandydatami» mówili językami.

Różnice między poszczególnymi językami były uderzające. Jeden był niezmiernie muzyczny, pełen spółgłosek r i l, niepodobny do żadnego języka zachodnioeuropejskiego. Godne uwagi było też, że ów modlący się jakby «po arabsku» mówił z akcentem brzmiącym bardzo autentycznie, z łatwością wypowiadając trudne gardłowe dźwięki (gdy większość Amerykanów nie jest w stanie, nawet po latach ćwiczeń, wymawiać poprawnie tych dźwięków, nie istniejących w języku angielskim), zaś inny mówił językiem o wyraźnym amerykańskim akcencie. Niemniej nikt nie mówił językiem, który byłby zrozumiały dla kogokolwiek.

Nikt z tych, nad którymi się modlono, nie dostał daru języków ani innego wyraźnego charyzmatu. Lecz kilka osób otrzymało wyraźne łaski, z czego zdały sobie sprawę dopiero z biegiem czasu. Dla jednej osoby była to świadomość ojcostwa Bożego, co sprawiło, że mogła modlić się z głębokim poczuciem, iż mówi do Ojca. Dla kogoś innego – była to pełna spokoju przenikająca radość, trwająca całe miesiące.

Jeden z obecnych otrzymał dar języków tego wieczora, ale w sposób niezwykły. Nad Pawłem modlono się już przed paroma dniami bez widocznego efektu. Teraz w pewnej chwili zapytał, czy można nad kimś modlić się po raz drugi. Odpowiedziano mu, że owszem; ale wówczas, ku jego zdumieniu, jego żona z cichą furią powiedziała, że muszą wyjść bez zwłoki, aby zwolnić opiekunkę dzieci. Nie mają więc już czasu na dalsze modlitwy.

Paweł zgnębiony poszedł po płaszcze zostawione w schowku. W momencie gdy otwierał drzwi, z warg jego popłynęła modlitwa w obcym języku. Wszedł do schowka, zamknął się, aby go nikt nie usłyszał. I tam, wśród rondli, patelni i płaszczy, dał upust uwielbieniu Boga, płynącemu tak radośnie z jego serca. Po paru chwilach wziął płaszcze i wyszedł z żoną, nie mówiąc nikomu o tym, co zaszło.” [O’Connor 1984, 49-50].

D. JEZUS OBJAWIA SIĘ TYM, KTÓRZY „WCHODZĄ W SIEBIE”

Pojęcie: „wejście w siebie” jest nieco paradoksalne, ale jest uprawnione przez fakt, że występuje w pismach takiego mistrza duchowości, jak Thomas Merton (zob. tekst zacytowany poniżej). Choć św. Paweł nie używał tego pojęcia, to rzeczywistość w nim zawarta była obecna w jego życiu, o czym świadczą teksty św. Pawła na temat doświadczenia Ducha. Św. Paweł jest świadkiem tego, że możliwe jest „wejście w siebie”, które – jeśli taka jest wola Boża – prowadzi do intymnego spotkania z Bogiem żywym.

Rzeczywistość, kryjącą się za tym pojęciem, przybliży poniższy tekst Thomasa Mertona (mieszczący się w punkcie pod znaczącym tytułem: „Módl się o znalezienie samego siebie”):

„Istnieje pewien punkt styczności pomiędzy mną a Bogiem, w którym mogę nawiązać prawdziwy i doświadczalny kontakt z Jego nieskończoną rzeczywistością: jest to zależność mego przypadkowego bytu od Jego miłości. Gdzieś we mnie znajduje się symboliczny, kulminacyjny punkt egzystencji, poprzez który Stwórca podtrzymuje moje istnienie.

Bóg wypowiada mnie niby słowo, zawierające część Jego myśli o Sobie.

Słowo nie będzie nigdy w stanie zrozumieć wymawiającego je głosu.

Ale jeśli będę wierny temu pojęciu, które Bóg we mnie wypowiada i tej myśli o Nim, której miałem stać się wyrazem, wówczas napełnię się Jego rzeczywistością i odnajdę w sobie wszędzie tylko Jego, a nigdzie samego siebie. Będę zagubiony w Bogu.

Lecz któż z nas może wejść w siebie (podkr. GR) i odnaleźć Boga, którego wypowiada?

Jeżeli idąc śladem mistyków Wschodu potrafisz uwolnić się od wszelkiej myśli i wszelkiego pożądania, zdołasz może istotnie wycofać się w głębię swego wnętrza i skoncentrować całego siebie w tym jakby punkcie, w którym twoje życie wytryska z łona Boga – ale i tak prawdziwie Go nie znajdziesz. Żadne naturalne ćwiczenia nie zdołają nawiązać w tobie żywego kontaktu z Bogiem. Dopóki On sam nie wypowie się w tobie, nie objawi Swego własnego Imienia w głębi twej duszy, nie będziesz Go mógł lepiej poznać, niżli kamień poznaje ziemię, na której spoczywa w swym bezwładzie.

Nasze odkrycie Boga jest więc w pewnym znaczeniu odkryciem nas przez Niego. Szukając Go, nie możemy sięgnąć do nieba, gdyż nie mamy sposobu dowiedzenia się, czym ono jest i gdzie się znajduje. To Bóg, zstępując z nieba, odnajduje nas. Spogląda na nas z głębin Swego nieskończonego i bezkresnego bytu i to Jego spojrzenie wprowadza nas w tę rzeczywistość wyższego rzędu, w której i my Go odnajdujemy. Poznajemy Go tylko o tyle, o ile On nas zna, i nasza kontemplacja Boga jest współuczestnictwem w Jego kontemplacji samego Siebie.

Stajemy się mistykami wtedy, kiedy Bóg odnajduje w nas Siebie.

W tej chwili rozwiera się niejako ten punkt, w którym stykamy się z Nim, i przechodząc przez samo centrum duszy wchodzimy w wieczność” [Merton 1982, 28-29].

Sposobem na „wejście w siebie” jest modlitwa kontemplacyjna. Czym jest modlitwa kontemplacyjna? Taki tytuł nadaje jednemu z paragrafów swej książki J. Borst, który ma dar przystępnego pisania o skomplikowanych sprawach ducha:

„W zrozumieniu znaczenia metody kontemplacji pomoże na rozważenie kilku myśli. Zatrzymajmy się na początku w klasycznym podziale modlitwy wyodrębniającym trzy etapy.

Po pierwsze **modlitwa słowna**, którą wyrażamy ustami. Istotną rolę odgrywa w niej słowo wypowiedane lub śpiewane. Teksty modlitewne, często piękne i imponujące, są zwykle wcześniej przygotowane lub są spontaniczne.

Następnie **medytacja**, to znaczy modlitwa umysłu, w której uzmysławiamy sobie wspaniałe Boże dzieła, rozważamy je i myślimy o Bogu. Umysłem dążymy do zgłębienia i zrozumienia. Nasze usta milczą, aktywny jest umysł.

Trzecim etapem jest **kontemplacja**, która jest modlitwą serca i woli szukających Bożej obecności. Nasze usta i umysł odpoczywają; po prostu wpatrujemy się w Pana, kiedy nasze serce w bezgłośnej modlitwie woła do Niego, a wola pragnie zjednoczenia z Jego wolą. Kontemplacja jest świadomością z umiłowaniem obecności Bożej samą istotą naszego jestestwa. Kiedy szukając takiej świadomości odnajdujemy ją w wierze, można mówić o *kontemplacji nabytej*, jeśli zaś świadomość tę daje Bóg w autentycznym doświadczeniu, mówimy o *kontemplacji wolnej*. (...)

Wykraczając poza symbole (słowa, myśli, pojęcia) pragniemy wkroczyć w realną rzeczywistość ducha, trwającą i obeszczadniającą obecnością Samego Boga – naszego Ojca, Jezusa – Jego umiłowanego Syna, a także Ducha Ojca i Syna. Rzeczywistości tej nie sposób ująć w pojęcia o przejrzystym znaczeniu, niepodobna jej opisać; pozostaje ona poza zasięgiem naszego umysłu. Jednak Duch Święty wzbudza w nas taką miłość i postawę oddania, która rozpoznaje to, co niepoznawalne rozumem” [Borst 1999, 61-64].

E. SŁOWA „OBWIESZCZAJĄ CZYNY I ODSŁANIAJĄ TAJEMNICĘ W NICH ZAWARTĄ”

Świadectwa i medytacje zawarte w poprzednim punkcie rozdziału, są objaśnione przez liczne teksty Nowego Testamentu, których autorzy zaświadcniają o dwóch faktach: 1) Jezus żyje; 2) Jezus posłał nam swego Ducha. Oba te fakty są potwierdzone w wielu miejscach Nowego Testamentu³¹. Jednym ze świadków tych dwóch faktów jest św. Paweł, który zaświadcza, że spotkał Jezusa zmartwychwstałego, a także – że jego udziałem było doświadczenie Ducha.

Jezus zapowiadał, że pozostanie z nami

Wielu ludzi, którzy spotykali Jezusa historycznego, zapamiętało Jego słowa, w których zapowiadał On, że pozostanie z nami na zawsze. Czterej Ewangelieści przytaczają słowa Jezusa, zachowane w tradycji Kościoła, w których zapowiadał On, że zmartwychwstanie i żeśle Ducha, przez którego będzie obecny w Kościele.

Oto, jak Jezus zapowiadał swe zmartwychwstanie:

- „Żaden znak nie będzie mu [temu plemieniu] dany, prócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak *Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrzościach wielkiej ryby*, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (Mt 12,39-40).
- „Odtąd zaczął Jezus wskazywać swoim uczniom na to, że... będzie zabity i trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 16,21).
- „A gdy schodzili z góry, Jezus przykazał im mówiąc: «Nie opowiadajcie nikomu o tym widzeniu, aż Syn Człowieczy zmartwychwstanie»” (Mt 17,9).
- „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. Oni zabiją Go, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 17,22-23).
- „Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazą Go na śmierć i wydadzą poganom na wyszydzenie, ubiczowanie i ukrzyżowanie; a trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 20,18-19).
- „Lecz gdy powstanę, uprzedzę was do Galilei” (Mt 26,32).
- „Panie, przypomnieliśmy sobie, że ów oszust powiedział jeszcze za życia: «Po trzech dniach powstanę»” (Mt 27,63).
- „Tak jest napisane: Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Łk 24,46).
- „«Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzech dniach wzniosę ją na nowo»...On

31 Zestaw cytatów biblijnych przytaczanych w niniejszym punkcie pochodzi głównie z: G. Rizzi, *I grandi temi della vita cristiana nella Bibbia*, Roma 1993.

zaś mówił o świątyni swego ciała. Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2, 19.21.22).

- „Ja życie moje oddaję, aby je [potem] znów odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10,17-18).

Jezus zapowiadał też, że pozostanie z nami przez Swego Ducha, którego pośle po swym zmartwychwstaniu:

- „Ojciec wasz niebieski da Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13).
- „Oto Ja ześlę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie przyobleczeni mocą z wysoka” (Łk 24,49).
- „«Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza». A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego; Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,37-39).
- „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. Nie zostawię was sierotami” (J 14,16-18).
- „A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (J 14,26).
- „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15,26).
- „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8).

Zapowiedzi Jezusa spełniły się

W Nowym Testamencie mamy zapisane liczne świadectwa tego, że zapowiedzi Jezusa spełniły się. O tym, że Jezus żyje, świadczą Jego ukazywania się po zmartwychwstaniu:

- „A oto Jezus stanął przed nimi [przed niewiastami: przyp. GR] i rzekł: «Witajcie!» One podeszły do Niego, objęły Go za nogi i oddały Mu pokłon. A Jezus rzekł do nich: «Nie bójcie się! Idźcie i oznajmijcie moim braciom: niech idą do Galilei, tam mnie zobaczą»” (Mt 28,9-10).
- „Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeli, oddali Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili. Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przekazałem. A oto Ja jestem z wami

przez wszystkie dni, aż do skończenia świata»” (Mt 28,16-20).

- „Po swym zmartwychwstaniu, wczesnym rankiem w pierwszy dzień tygodnia, Jezus ukazał się najpierw Marii Magdalenie, z której wyrzucił siedem złych duchów” (Mk 16,9; por. J 20,11-18).
- „Potem ukazał się w innej postaci dwom z nich [z Jedenastu: przyp. GR] na drodze, gdy szli do wsi [do Emaus: przyp. GR]” (Mk 16,12; por. Łk 24,13-35).
- „W końcu ukazał się samym Jedenastu, gdy siedzieli za stołem, i wyrzucił im brak wiary i upór, że nie wierzyli tym, którzy widzieli Go zmartwychwstałego” (Mk 16,14; por. Łk 24,36-49; J 20,19-23; 20,26-29; 21,1-23).
- „Ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym” (Dz 1,3).
- „A On ukazywał się przez wiele dni tym, którzy z Nim razem poszli z Galilei do Jerozolimy” (Dz 13,30).
- „...że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie... Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (1 Kor 15,4-8).
- „Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego?” (1 Kor 9,1).
- „Ja, Jan... doznałem zachwycenia w dzień Pański...ujrzałem... kogoś podobnego do Syna Człowieczego... Kiedym Go ujrzał, do stóp Jego upadłem jak martwy, a On położył na mnie prawą rękę, mówiąc: «Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący»” (Ap 1,9-17).

O tym, że Jezus żyje w Kościele, świadczy – oprócz objawień zmartwychwstałego Jezusa – dar Ducha Świętego, który jest Duchem Pana. Oto świadectwa o spełnieniu się obietnicy daru Ducha Świętego w Kościele:

- „Kiedy nadszedł wreszcie dzień Pięćdziesiątnicy, znajdowali się wszyscy razem na tym samym miejscu... I wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym, i zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić” (Dz 2,1.4).
- „[Jezus] wyniesiony na prawicę Boga, otrzymał od Ojca obietnicę Ducha Świętego i zesłał Go, jak to sami widzicie i słyszycie” (Dz 2,33-34).
- „Piotr napełniony Duchem Świętym” (Dz 4,8).
- „Po tej modlitwie zadrżało miejsce, na którym byli zebrani, wszyscy zostali napełnieni Duchem Świętym i głosili odważnie słowo Boże” (Dz 4,31).
- „Wybrali Szczepana, męża pełnego wiary i Ducha Świętego” (Dz 6,5).
- „[Piotr i Jan] przyszli [do Samarii] i modlili się za nich, aby mogli otrzymać Ducha Świętego. Bo na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali [Apostołowie] na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8,15-17).
- „Apostołowie przez nakładanie rąk udzielali Ducha Świętego” (Dz 8,18).
- „Kościół... rozwijał się i żył bogobojnie, i napełniał się pociechą Ducha Świętego” (Dz 9,31).
- „Duch powiedział mi, abym bez wahania poszedł z nimi” (Dz 11,12).

- „Kiedy Apollos znajdował się w Koryncie, Paweł przeszedł okolice wyżej położone, przybył do Efezu i znalazł jakichś uczniów. Zapytał ich: «Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?» A oni do niego: «Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty». «Jaki więc chrzest przyjęliście?» – zapytał. A oni odpowiedzieli: «Chrzest Janowy». «Jan udzielał chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest w Jezusa» – powiedział Paweł. Gdy to usłyszeli, przyjęli chrzest w imię Pana Jezusa. A kiedy Paweł włożył na nich ręce, Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali. Wszystkich ich było około dwunastu mężczyzn” (Dz 19,1-7)

IV. SZKOŁA ŚW. PAWŁA – MISTRZA KONTEMPLACJI

Mówienie o „szkole św. Pawła”, jest oparte na założeniu, że św. Paweł może i powinien być traktowany jak towarzysz drogi współczesnego człowieka. Założenie to zostało pozytywnie zweryfikowane przez samo życie. Dowodem na to, że św. Paweł nie jest „ramolem” ze starego pomnika, ale jest kimś bardzo nam współczesnym, jest sukces inicjatywy podjętej (a raczej wymodlonej) przez ks. Jakuba Alberione, który założył w 1941 roku prężnie działające zgromadzenie zakonne, „Towarzystwo św. Pawła”, do którego dołączyły – pod wspólnym szyldem „Rodziny św. Pawła” – jeszcze cztery inne zgromadzenia i cztery instytuty. Członkowie „Rodziny św. Pawła” określają swą tożsamość między innymi w takich słowach: „Czcimy św. Pawła Apostoła jako ojca, mistrza i inspiratora naszego posłannictwa”. Posłannictwo to charakteryzuje następujące zdanie bp. Kettelera: „Trzeba naśladować św. Pawła, ponieważ gdyby żył dzisiaj, zostałby dziennikarzem”³².

Członkowie „Rodziny św. Pawła” realizują misję naśladowania św. Pawła przez apostołstwo wydawnicze (druku, kina, radia, telewizji i innych mediów). Jasne jest dla mnie, że bogactwo osobowości św. Pawła jest tak wielkie, że nie jest możliwe „zawłaszczenie” go przez jedno tylko środowisko. Czy nie można wyobrazić sobie grona osób, które łączy fascynacja szczególnym aspektem osobowości św. Pawła, jakim było jego życie mistyczne? Należy ufać, że takie grono osób istnieje. W niniejszym rozdziale zastanowimy się nad tym, w jakim sensie grono to można określić mianem „szkoły św. Pawła”.

1. Św. Paweł był postrzegany jako mistrz kontemplacji (świadczenia w listach deuteropawłowych)

Św. Paweł posiadał „magnetyczną” osobowość. Miał on, owszem, przeciwników, ale równocześnie wszędzie tam, gdzie się pojawiał, Ignęli do niego liczni ludzie, którzy, wpatrzeni w niego tak jak uczniowie w mistrza, kontynuowali

³² Cytaty pochodzą z oficjalnej strony internetowej Paulistów (www.paulus.org.pl).

jego dzieło. Wiemy, że w pierwotnym Kościele istniała silna identyfikacja wiernych z poszczególnymi głosicielami Ewangelii (i z tymi, którzy udzielali chrztu) – w tym także ze św. Pawłem. W jednym Kościele mieściły się różne nurty rozumienia tajemnicy Chrystusa. Świadectwem istnienia przynajmniej trzech frakcji w Kościele korynckim było powiedzenie krążące w tym mieście: „Ja należę do Pawła; ja do Apollosa; ja do Kefasa” (1 Kor 1,12). Istniała w Kościele „wspólnota Janowa” (wspólnota Ucznia Umiłowanego) [Brown 1982].

Pluralizm powodował napięcia. Przykładem takich napięć była rywalizacja między poszczególnymi grupami wewnątrz Kościoła korynckiego. Św. Paweł, widząc, że został potraktowany jako „własność” pewnej frakcji, doda do powiedzenia Koryntian („Ja należę do Pawła; ja do Apollosa; ja do Kefasa”) ironiczną uwagę: „ja zaś [należę] do Chrystusa” (1 Kor 1,12). Tym samym św. Paweł zdystansował się wobec traktowania siebie jako mistrza określonej „szkoły”, która byłaby przeciwstawiana innej „szkole”. Miał on równocześnie świadomość tego, że wycisnął indywidualne piętno na głoszonej przez siebie Ewangelii, skoro używał określenia: „moja Ewangelia” (2 Tm 2,8; por. „Ewangelia nasza”: 2 Kor 4,3; 1 Tes 1,5; 2 Tes 2,14). W samorzutny sposób powstało wokół Pawła grono osób, których łączyła szczególna fascynacja osobą i dziełem mistrza. Nigdy nie byli oni zorganizowani w strukturę „szkoły” w sensie dosłownym tego terminu, o czym świadczy fakt, że po śmierci św. Pawła nie istniało specjalne grono ludzi troszczących się, jako tzw. szkoła Pawła, o rozpowszechnianie poglądów mistrza. Stanowili raczej nieformalny związek osób, które czuły szczególną bliskość z osobą św. Pawła i z ideałami, które im głosił, a które my znamy dziś z listów św. Pawła [Romaniuk 1984, 5-20].

Z *Corpus Paulinum* wynika, że św. Paweł był mistykiem, który chciał, by inni naśladowali go w szukaniu kontaktu z Bogiem Żywym (zob. Flp 3,17), a także – był postrzegany w swoim otoczeniu jako „przykład”, tzn. jako mistrz życia kontemplacyjnego (zob. 1 Tm 1,16).

O tym, że św. Paweł chciał, aby traktowano go jako mistrza kontemplacji świadczą słowa zapisane przez św. Pawła w liście do Filipian. Zaraz po przypomnieniu swego doświadczenia na drodze do Damaszku, św. Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” (Flp 3,17). Komentując te słowa, J. M. Everts pisze:

„Jak rozumie św. Paweł wezwanie skierowane do swych czytelników: *Bądźcie moimi naśladowcami?* Paweł przywołuje w Flp 3 swe osobiste doświadczenie poznania Chrystusa. Interpretuje poznanie Chrystusa w taki sposób, że można je rozumieć tylko jako coś, co jest wynikiem wejścia na drogę procesu przemiany. Wszyscy chrześcijanie są członkami wspólnoty tych, którzy są przemieniani przez Chrystusa – jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. W Flp 3,14 Paweł pisze, że ta przemiana następuje po *powołaniu w Chrystusie Jezusie*. Paweł nie myśli tutaj o swym powołaniu apostołskim, ale o powołaniu do bycia przemienionym – o tym pisze do wszystkich wierzących. Przemieniać się, oznacza *zapomnieć o tym, co za mną, i wyteńczyć siły ku temu, co przede mną*. Tak więc dynamika przemiany jest bardzo podobna do dynamiki nawrócenia,

w którym patrzy się na przeszłość w świetle tego, co dzieje się teraz. Paweł uczestniczy ze wspólnotą Filipian w powołaniu Bożym w Chrystusie Jezusie i w doświadczeniu przemiany przez to powołanie. Wszyscy chrześcijanie muszą siebie widzieć jako uczestników wspólnoty przemienianej przez Chrystusa, jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. Gdy Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie, to wzywa ich do tego, aby odpowiedzieli na to powołanie i aby pozwolili Chrystusowi na przemianę ich życia. Poznanie Chrystusa prowadzi do totalnej przemiany życia Pawła i jego hierarchii wartości. Jest to doświadczenie bycia przemienianym przez Chrystusa, do naśladowania którego Paweł wzywa swych czytelników” [Everts 1994, 162].

List do Filipian nie jest jedynym, w którym św. Paweł wzywa wiernych do tego, aby dążyli do kontemplacji. Paweł pisze do Kolosan, że modli się o to, aby wzrastali w poznaniu Boga (Kol 1,10). Zwrot: „wzrastać w poznaniu Boga” (αὐξανόμενοι τῆ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ) przypomina słowa zapisane w *Liście do Filipian*, gdzie św. Paweł pisał o poznaniu Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,10: τοῦ γινῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ). Tekst zawarty w Kol 1,10 jest fragmentem modlitwy św. Pawła. Najwidoczniej chodzi św. Pawłowi o rzeczywistość, której uzyskanie nie zależy tylko od naturalnych zdolności człowieka. Trzeba o nią prosić Boga w modlitwie. Nie dziwi to, jeśli uświadamiamy sobie, że św. Paweł ma na myśli poznanie, które uaktywnia nie tylko intelekt, ale angażuje całego człowieka: jego wolę, rozum, ducha. Co więcej, jest to „niemal doświadczalne doznanie” [Jankowski 1962, 151]. Poznanie to nie ma jednak tylko charakteru wewnętrznego, ale rzutuje na praktyczne życie chrześcijanina („owoce cnót idą w parze z postępowaniem znajomości Boga”: [Jankowski 1962, 218]). Totalny charakter poznania, o jakim pisze św. Paweł w Kol 1,10 jest konsekwencją tego, że jego przedmiotem jest Bóg. Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie! Na aspekt chrystocentryczny „poznania Boga” naprowadza nas św. Paweł w liście do Filipian, gdzie pisze o poznaniu Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,10).

Na ślad tego, iż św. Paweł nie trafił w próżnię ze swym apelem, aby bracia naśladowali go w poznaniu Chrystusa (zob. Flp 3,17), naprowadzają nas słowa zapisane w Pierwszym Liście do Tymoteusza (1 Tm 1,16). List ten nie został napisany (podyktowany) *in extenso* przez św. Pawła, ale był dziełem kogoś z otoczenia św. Pawła. Bibliści spierają się, czy list ten zawiera myśli, jakie opowiedział św. Paweł swojemu sekretarzowi, pozostawiając mu swobodę własnego ich sformułowania, czy też list powstał już po śmierci św. Pawła, a sekretarz podjął się zadania przekazania – z możliwie największym pietyzmem – myśli Pawła, które zapamiętał i po swojemu sformułował. Rozważania biblistów na ten temat biorą się z obserwacji różnic stylu Listów do Tymoteusza w stosunku do tzw. wielkich listów św. Pawła, a także z obserwacji, że organizacja Kościoła, nakreślona w liście może odpowiadać czasom po śmierci św. Pawła [Skoczylas 1997, 490]. Tak czy inaczej, list ten jest dowodem recepcji myśli Pawła w otoczeniu Apostoła. I oto, ów należący do otoczenia św. Pawła autor listu, pragnący przekazać – najściślej jak potrafił – wolę św. Pawła, zapisał w 1 Tm 1,16 następujący „testament” Apostoła: „dostałem miłosierdzia, żeby we

mnie pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielkoduszność, jako przykład dla tych, którzy w przyszłości z Jego powodu uwierzą w życie wieczne”. Słowa te są fragmentem modlitwy dziękczynnej (1 Tm 1,12-17), w której Paweł odwołuje się do swej przeszłości i do swego powołania, uzasadniając szczególne posłannictwo powierzone mu przez Jezusa. Ten kontekst narzuca wniosek, że określenie: „dostałem miłosierdzia” jest aluzją do powołania Pawła na drodze do Damaszku. Na to samo wydarzenie wskazuje inne określenie (występujące w 1 Tm 1,12): „umocnienie”. Chodzi o umocnienie, które „dokonało się w chwili powołania Pawła do wiary i apostołatu, na drodze do Damaszku” [Stępień 1979, 325]. Słowo „przykład”, użyte w 1 Tm 1,16, oznacza, że Paweł „miał niejako stanąć na czele długiego szeregu nawróconych, dotkniętych łaską Chrystusowego zmiłowania” [Stępień 1979, 328]. Autor Listu patrzy na św. Pawła w momencie jego powołania przez Chrystusa pod Damaszkiem i widzi w tle tego wydarzenia długi szereg chrześcijan, którym ten sam Jezus objawi się w przyszłości. Słowo „przykład” jest zachętą do tego, aby każdy był otwarty na niespodziewane przyjęcie łaski kontemplacji.

Istnieje jeszcze jeden tekst, w którym – przez fakt, że tekst ten jest świadkiem recepcji myśli św. Pawła przez otoczenie – św. Paweł jest potraktowany jako „mistrz” życia mistycznego. Jest to tekst zawarty w Liście do Efezjan 3,2-3. List do Efezjan został napisany pod koniec I wieku przez jakiegoś ucznia Pawła (Tychika? Onezyma?), który własnymi słowami chciał oddać autentyczne myśli mistrza. Do takiego wniosku skłaniają się bibliści na podstawie sprawdzianów wewnętrznych: języka, stylu, treści listu [Mędała 1997, 450-453; Jankowski 1962, 347-348]. Autor listu włożył w usta św. Pawła następujące słowa: „przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem” (Ef 3,2-3). „Przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica!” – słowa te są osnową całego listu. „Wypowiedź w w. 3 o łasce udzielonej Pawłowi uważa się za klucz całego listu” [Mędała 1997, 473]. Można powiedzieć, że cały list jest rozwinięciem rzeczywistości opisanej w Ef 3,3. To, czego doświadczył Paweł (i co jest opisane w Ef 3,3), autor listu rozwija, „przekładając” to na swój język i na nowe realia środowiska, w którym żyje. Autor listu odnajduje w sobie (!) mistyczne objawienie dane Pawłowi! Kojarząc Ef 3,3 z Ga 1,12-16, gdzie sam Paweł przedstawia się jako „apostoł objawienia”, możemy wnioskować, że objawienie odnosi się tu do objawienia pod Damaszkiem i oznacza Ewangelię objawioną Pawłowi. Jednak, słowa zapisane w Ef 3,5 (tajemnica „została objawiona przez Ducha”) sugerują, że „objawienie” odnosi się także do innych doświadczeń mistycznych Apostoła. „Począwszy od jego pierwszego spotkania z Jezusem koło Damaszku, mocą ciągłego oświecenia przez Ducha Świętego, wchodzi on stopniowo w poznanie głębi tajemnicy, ciągle wzrastając w poznaniu mistycznym przez ciągle trwające objawienie” [Salzer 1999, 230]. Przez sformułowanie: „dla was”, zapisane w Ef 3,3, autor listu chce wciągnąć czytelników w opisywany w liście świat poznania mistycznego. Chodzi mu o coś więcej, niż tylko o zaproszenie czytelników do wysiłku intelektualnego. „My”, adresaci listu, mamy próbować wejść w tajemnicę Jezusa przez otwarcie na mistyczne doświadczenie analogiczne z tym,

jakie miał św. Paweł. Słowa zapisane w Ef 3,3, widziane w kontekście całego listu, dowodzą, że św. Paweł był traktowany jak mistrz życia mistycznego przez autora listu i zgodnie z intencją tegoż autora ma być tak samo traktowany przez czytelników listu, a więc także przez nas.

Powyższe teksty źródłowe dają obiektywne podstawy do tego, aby sądzić, że św. Paweł chciał być uznawany za mistrza życia mistycznego i za takiego był uznawany w swym otoczeniu. Takie postrzeganie św. Pawła wynikało z tego, że jego słowom towarzyszyła niezwykła moc, powodująca przemianę ludzi. Sam św. Paweł widział to i interpretował to zjawisko następująco: „nasze głoszenie Ewangelii nie dokonało się przez same tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego” (1 Tes 1,5). Tak było dwa tysiące lat temu. Tak jest nadal, choć już nie ma wśród nas św. Pawła, a mamy do dyspozycji tylko jego listy. Także dziś poprzez listy św. Pawła działa moc Ducha Świętego przemieniająca ludzi. Dlatego sięgnięcie po nie potrafi być „ryzykowne”. Może oznaczać coś więcej, niż „czytanie”, a mianowicie – może stać się wejściem w obszar działania mocy Ducha Świętego. Są tego spektakularne przykłady. Historie ludzi, którzy w momencie kontaktu ze słowami św. Pawła zdali sobie sprawę z tego, że św. Paweł odkrył coś, bez czego nie mogli dalej żyć. Ludzi, w których zadziałała moc Ducha Świętego. Którzy przeżyli moment iluminacji. Każdy, kto czyta teksty św. Pawła mówiące o jego doświadczeniu Boga, ma szansę doświadczenia podobnej iluminacji, jakiej doznał św. Augustyn, czy św. Teresa od Dzieciątka Jezus. Powinien czytać słowa św. Pawła, w których opisuje on doświadczenie Boga, z wolą naśladowania św. Pawła. Z wolą szukania dróg wiodących do kontaktu z Bogiem Żywym, otwarcia się na moc Ducha Świętego.

2. Tło historio zbawcze „szkoły” św. Pawła – mistrza kontemplacji

No dobrze – powie ktoś. Żeby poczuć się „uczniem” św. Pawła, mistrza kontemplacji, potrzebny jest kontakt ze św. Pawłem. I to nie kontakt „na papierze”, ale rzeczywisty, angażujący wewnętrznie. Otóż, kontakt taki jest możliwy, gdyż ta sama sytuacja historiozbawcza, w której żył św. Paweł, trwa w naszych czasach. Możliwe jest spotkanie ze św. Pawłem „w Chrystusie”, który żyje – zmarł i zmartwychwstał.

„Szkoła” św. Pawła mieści się w szerokim nurcie chrześcijaństwa, którego specyfika w świecie polega na określonej interpretacji tajemnicy Jezusa. Aby uchwycić tę specyfikę, wystarczy przywołać prądy myślowe tłumaczące tajemnicę Jezusa inaczej niż chrześcijaństwo. Stosunek do Jezusa w prądach agnostycznych, ateistycznych można – za J. Kuliszem – scharakteryzować następująco:

„Wszystkie one chcą być racjonalistyczne – usiłują wyjaśniać tajemnicę Jezusa bądź to przez Jego osobistą ascezę, wysiłek moralny, zręczność, by nie powiedzieć przebiegłość, bądź przez warunki społeczno-polityczno-religijne, jak czyni to religioznawstwo marksistowskie, według którego tajemnica chrześcijaństwa nie znajduje się w Jezusie, ale jak w każdej innej religii, w warunkach gospodarczo-społecznych” [Kulisz 1989, 31].

W opozycji do tej interpretacji jest tradycja opierająca się na świadectwie apostołów. Apostołowie są przede wszystkim świadkami (hebrajskie *szeluah* – posłany, wysłaniec Boży, Septuaginta przetłumaczyła słowem: *apostolos*): „Apostołowie są więc świadkami Jezusa jako wydarzenia historycznego i jego sensu, który objawił się im w całej pełni dopiero w Jego zmartwychwstaniu” [Kulisz 1989, 42]. Świadectwo apostołów nie polegało tylko na przekazie takim, jaki zawdzięczamy historykom opisującym czyjąś biografię. Apostołowie byli świadkami historii, która trwała w ich doświadczeniu wiary. Jezus nie był dla nich „historycznym wspomnieniem”, ale był „aktualnym wydarzeniem”:

„Dopiero w świetle zmartwychwstania i otrzymanego Ducha Apostołowie zrozumieli, iż Jezus jest Panem nieba i ziemi, Panem wprowadzającym w nadzieję ostatecznego zwycięstwa. W tajemnicy śmierci i zmartwychwstania odczytali oni na nowo swe doświadczenie ziemskiego Jezusa i wyznali dzięki nowemu doświadczeniu: Jezus jest Synem Bożym. Nie było to tworzenie nowych mitów ani wymysł ich rzekomo twórczej wyobraźni religijnej, ale doświadczenie życia, w które wkroczył Bóg i dał się poznać w śmierci i zmartwychwstaniu swego Syna – Jezusa” [Kulisz 1989, 73].

Czy to świadectwo apostołów jest wiarygodne? Jego wiarygodność jest możliwa do zweryfikowania przez nasze własne doświadczenie chrześcijańskie:

„Poznanie tej prawdy domaga się od nas wstąpienia na drogę, na której możemy doświadczyć w Jezusie, jak niegdyś Apostołowie, wyzwalającej mocy samego Boga. Jest to możliwe i dziś, gdyż zmartwychwstały Jezus istnieje i działa we Wspólnocie Kościoła” [Kulisz 1989, 74].

Krótko mówiąc – niezbędnym elementem tożsamości chrześcijańskiej jest doświadczenie Boga, który objawia się w Chrystusie.

W takie tło historiozbawcze wpisuje się świadectwo św. Pawła. Doświadczenie Boga, o którym zaświadcza św. Paweł posiada swą specyfikę, tak że można je nazwać „chrześcijańskim”. Tę specyfikę określił sam Bóg, który przygotował wszystko, co było konieczne do tego, aby udziałem ludzi stało się „doświadczenie Boga w Chrystusie” (niem.: *Christuserfahrung*³³). Przede wszystkim, Jezus zmartwychwstał. Żyje! Skutkiem zmartwychwstania zaś jest to, że Jezus jest osiągalny w doświadczeniu św. Pawła i w naszym doświadczeniu. Po drugie, spełniły się oczekiwania „wylania Ducha” sformułowane w Starym Testamencie (Jl 3,1). Duch Święty (Duch Pana) jest osiągalny w doświadczeniu chrześcijańskim, gdyż żyje w nas, tak jak i żył w św. Pawle i w wiernych jego czasów. Chrześcijanie żyjący dzisiaj znajdują się więc dokładnie w takiej samej sytuacji historiozbawczej, w jakiej był św. Paweł. Bóg wszystko przygotował do tego, abyśmy i my mogli doświadczyć Jego „dotknięcia”. Istnieje ciągłość „sytuacji historiozbawczej” między pokoleniem św. Pawła i kolejnymi pokoleniami chrześcijan, aż po pokolenie naszych czasów.

33 Trzeba mówić więc nie tyle o Pawłowym doświadczeniu Boga, ile o „doświadczeniu Chrystusa”, w sensie jaki zawiera niemiecki termin *Christuserfahrung*, w odróżnieniu od terminu *Gottese Erfahrung*. Ponieważ dosłowne polskie tłumaczenie: „doświadczenie Chrystusa” jest wieloznaczne, dlatego trzeba by użyć rozwiniętej formuły: doświadczenie Boga, który objawił się (Pawłowi) w Chrystusie.

Tej ciągłości sytuacji historiozbowczej dowodzi prosta analiza terminologii, za pomocą której św. Paweł opisuje zmartwychwstanie Jezusa i dar Ducha. Zaczniemy od spojrzenia na terminologię zmartwychwstania Jezusa, a mianowicie na dwa czasowniki: ἐγείρω i ἀνίστημι. Najbardziej znaczące jest użycie przez św. Pawła czasownika ἐγείρω w czasie, zwanym przez gramatyków *perfectum*. *Perfectum* nie ma analogii w gramatyce języka polskiego – jest czasem terażniejszym, wskazującym na skutki terażniejszego faktu, który nastąpił w przeszłości. Gdy więc św. Paweł używa formy ἐγήγερται (pf pass.: 1 Kor 15,4.12.13.14.16.16.17.20; por. pf ptc pass.: ἐγηγεμένον w 2 Tm 2,8), to opisuje Jezusa jako tego, który żyje (teraz!), ponieważ został wskrzeszony, zmartwychwstał (w przeszłości!). Sens ἐγήγερται trzeba oddać w języku polskim przez zwrot: Jezus „został wskrzeszony i żyje” [Zerwick 1988, 528]³⁴.

Użycie przez św. Pawła w szeregu tekstów czasownika ἐγείρω w czasie przeszłym, tzw. aoryście, wskazuje, że zmartwychwstanie Jezusa jest faktem, który już nastąpił – ἐγείρω w aoryście oznacza: Bóg „wskrzesił z martwych” Jezusa (aor.: ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν: Rz 10,9; 1 Kor 6,14; 1 Kor 16,15; 1 Tes 1,10).

Oprócz trybu oznajmującego czasu przeszłego, św. Paweł używa też „neutralnego” czasowo imiesłowu aorystu. Forma ta także nie ma prostej analogii w gramatyce języka polskiego i określa aspekt czynności, a nie jej czas (imiesłów aorystu wskazuje na nieokreślony aspekt czynności; imiesłów czasu terażniejszego oznaczałby zaakcentowanie ciągłości, trwania czynności, itd.). Św. Paweł, używając imiesłowu czasownika ἐγείρω, wskazuje – bez odniesień czasowych! – że Jezus zmartwychwstał. Forma imiesłowu biernego wskazuje na Boga jako sprawcę zmartwychwstania Jezusa (Jezus jest Tym, co „został wskrzeszony” – przez Boga; aor. pass.: Rz 4,25; Rz 6,4). Używając imiesłowu czynnego św. Paweł wskazuje wprost, że Bóg jest Tym, co „wskrzesił Jezusa” (aor. ptc: Rz 4,24; 2 Kor 4,14; Ga 1,1; Ef 1,20; Kol 2,12). Czasem św. Paweł używa imiesłowu czasownika ἐγείρω w taki sposób, że przypisuje moc sprawczą zmartwychwstania samemu Jezusowi: Jezus jest Tym, co „powstał z martwych” (aor. pass. ptc.: Rz 6,9; Rz 7,4; Rz 8,34; 2 Kor 5,15). Interesujące jest to, że św. Paweł wiąże czasem zmartwychwstanie Jezusa z mocą sprawczą Ducha Świętego – pisze o Duchu Tego, co wskrzesił Jezusa z martwych (aor. ptc: Rz 8,11).

Ten sam Duch Święty, który działał w zmartwychwstaniu Jezusa, działa też w wiernych. Wynika to jednoznacznie ze zdania zawartego w Rz 8,11, które zaczyna się od słów: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych...” (Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν). Obecność – chciałoby się powiedzieć: ontologiczną – Ducha Świętego w życiu chrześcijan, św. Paweł opisuje za pomocą różnych czasowników. Ta wielość czasowników jest znacząca. Tak jakby św. Paweł szukał odpowiednich słów, trudził się, nie mogąc adekwatnie wyrazić tajemnicę daru Ducha, której doświadczał on i inni chrześcijanie. Pisze, że Bóg „dał” nam Ducha (ζῶμεν πνεύματι: Rz 5,5; 1 Kor 12,7; 2 Kor 5,5; Ef 1,17; 1 Tes 4,8; 2 Tm 1,7), „udzielił” nam Ducha (ἐπιχορηγῶν: Ga 3,5), wysłał Go do naszych serc (ἐξαπέστειλεν:

34 M. Zerwick – M. Grosvenor, *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, Roma 1988, s. 528: „he has been raised and lives”.

Ga 4,6). Że Bóg wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha (2 Kor 1,22; Ef 1,13). Że zostaliśmy „obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni” przez Ducha (1 Kor 6,11). Pisze, że „żyjemy Duchem” (ζῶμεν πνεύματι: Ga 5,25). „Otrzymaliśmy” Go (aor. ἐλάβετε πνεῦμα: Rz 8,15; 1 Kor 2,12; 2 Kor 11,4; Ga 3,2.14), „mamy” Go (τοῦ πνεύματος ἔχοντες: Rz 8,9; 1 Kor 7,40; Rz 8,23), pozostajemy pod działaniem Ducha (καταρτίζετε: Ga 6,1), zostaliśmy napojeni jednym Duchem (w chrzcie: ἐν πνεῦμα ἐποτίσθημεν: 1 Kor 12,13). Św. Paweł pisze też, że Duch „mieszka” w nas (πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν: Rz 8,9.11; 1 Kor 3,16), „jest” w nas (ἐστίν: 1 Kor 6,19), „prowadzi” nas (πνεύματι θεοῦ ἄγονται: Rz 8,14; Ga 5,18), napełnia nas (πληροῦσθε ἐν πνεύματι: Ef 5,18). Że Duch „wspiera swym świadectwem” naszego ducha (συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι: Rz 8,16), „przychodzi z pomocą naszej słabości” (τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται: Rz 8,26), „przychylnia się za nami w błaganiach” (ὑπερευτυχάνει, ἐντυχάνει: Rz 8,26.27). Wszystkie te stwierdzenia opisują cudowną rzeczywistość „wylania Ducha”, która było przedmiotem oczekiwań proroków. Śnił o niej prorok Joel, któremu Bóg objawił: „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. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1-2).

Z punktu widzenia problematyki doświadczenia Boga bardzo ważne jest wiązanie przez św. Pawła zmartwychwstania Jezusa z mocą Ducha. W Rz 8,11 św. Paweł pisze – używając czasownika ἐγείρω – o Duchu Tego, co wskrzesił (aor. ptc.) Jezusa z martwych: τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν. Podobną prawdę wyraża św. Paweł w tekście, w którym używa rzeczownika ἀνάστασις (pokrewnego wobec czasownika ἀνίστημι), a mianowicie w Rz 1,4, gdzie pisze o Jezusie, który został ustanowiony Synem Bożym dzięki „Duchowi świętości przez powstanie z martwych” (πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν). Duch Święty jest więc mocą sprawczą zmartwychwstania Jezusa (z drugiej strony św. Paweł pisze – używając czasownika ἀνίστημι – że „zmartwychwstał”; aor. ἀνέστη: 1 Tes 4,14). Bibliści wnioskuje na podstawie tych i innych tekstów św. Pawła (zwłaszcza 1 Kor 3,17a), że zachodzi tak ścisły związek między Chrystusem i Duchem, że można mówić o dynamicznej (nie bytowej!) identyfikacji. Przez dynamiczną identyfikację należy rozumieć jedność działania Chrystusa i Ducha. Duch Święty jest Duchem Chrystusa. Tam, gdzie jest Chrystus uwielbiony, tam jest i Duch Święty; tam gdzie działa Duch święty, tam działa i Chrystus uwielbiony: *Ubi Spiritus Sanctus, ibi Christus; ubi Christus, ibi Spiritus Sanctus* [Morawski 1929, 78-79]. Wynika z tego ważny wniosek dla interpretacji tekstów, w których św. Paweł pisze „oddzielnie”: to o doświadczeniu Ducha, to o doświadczeniu, którego istotą jest objawianie się Chrystusa. W tle tekstów mówiących o doświadczeniu Ducha trzeba widzieć nieustannie Pawłowe świadectwa o tym, że Jezus zmartwychwstał i żyje, i odwrotnie. Według św. Pawła Duch ma udział w zmartwychwstaniu Chrystusa, a *Kyrios* i *Pneuma* działają łącznie, obdarzając wiernych życiem łaski [Jankowski 1972, 130]. Doświadczenie Ducha jest równocześnie doświadczeniem mocy uwielbionego Pana, który jest Tym, który posyła do nas Swojego Ducha.

Podobnie, objawienie uwielbionego Pana dokonuje się zawsze w mocy Ducha Świętego. Trzeba o tym pamiętać, gdy rozważa się teksty św. Pawła, w których wspomina on swe spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem, a w innych tekstach – pisze o doświadczeniu Ducha. Wszystkie te teksty współbrzmiały ze sobą, tak jak głosy prowadzone przez dyrygenta (przez Bożego „dyrygenta”) w jednej orkiestrze, które składają się w jedno, cudowne dzieło.

W życiu św. Pawła był taki okres, w którym nie zdawał on sobie sprawy z tego, że Bóg przygotował wszystko do tego, aby było możliwe doświadczenie Boga w Chrystusie. Był to czas, w którym Paweł nie przyjmował do wiadomości tego, że Jezus zmartwychwstał i że nastąpiło wylanie Ducha. Szaweł, w swoim zaślepieniu, jest – paradoksalnie – bardzo bliski wielu dzisiejszym chrześcijanom. Są takie okresy w życiu człowieka, w których Jezus i Jego Duch wydają się być nieobecni. To złudzenie. W rzeczywistości Bóg jest obecny. Przygotował wszystko, co jest nam potrzebne do tego, abyśmy doświadczyli Jego „dotknięcia”. Wielu jest na drodze analogicznej do drogi Szawła do Damaszku – nawet nie spodziewa się, że Bóg wyznaczył im już spotkanie.

Doświadczenie Boga pod Damaszkiem zadziało w świadomości Szawła jak katalizator. Szaweł zrozumiał wówczas, że Bóg przygotował wszystko, co było konieczne do tego, aby on Go spotkał. Odkrycie Szawła musi się powtórzyć w życiu każdego człowieka. Nie znamy pełnej prawdy o naszym życiu, póki nie odkryjemy obecności w nim Ducha Świętego. Póki nie odkryjemy mocy Zmartwychwstałego Pana, który jest z nami.

3. Dewiza szkoły św. Pawła: „Wzrastać w poznaniu Boga” (Kol 1,10)

Na początku *Listu do Kolosan* św. Paweł pisze, że modli się o to, aby Kolosanie wzrastali w poznaniu Boga (Kol 1,10). Ten właśnie zwrot: „wzrastać w poznaniu Boga” (αὐξανόμενοι τῇ ἐπιγνώσει τοῦ Θεοῦ) nadaje się idealnie na dewizę szkoły św. Pawła, mistrza życia mistycznego. Dewiza ta jest fragmentem modlitwy św. Pawła. Pawłowi chodzi o poznanie, którego uzyskanie nie zależy tylko od naturalnych zdolności człowieka. Trzeba o nie prosić Boga w modlitwie. Nie dziwi to, jeśli uświadamiamy sobie, że św. Paweł ma na myśli poznanie, które uaktywnia nie tylko intelekt, ale angażuje całego człowieka: jego wolę, rozum, ducha. Tak rozumiane poznanie, angażujące człowieka we wszystkich aspektach życia, jest darem dynamicznym, domagającym się ciągłej współpracy z Bogiem. Jest ono darem w Chrystusie. W darze tym można i należy wzrastać. Dar ten zawiera w sobie wzrastanie w doświadczeniu Boga, które jest przedmiotem naszego zainteresowania w niniejszej książce.

4. Adresaci „szkoły św. Pawła, mistrza kontemplacji dzisiaj

Mamy dziś prawo odwołać się do realiów istniejących w pierwotnym Kościele i powtórzyć słowa zapisane w 1 Kor 1,12: „ja jestem Pawła” (ze świadomości

mością tego, że nie można przeciwstawiać ideałów św. Pawła jakimkolwiek innemu autorytetowi w Kościele). Św. Paweł zachęca nas do otwarcia się na dary Boże. Zaleca aktywne szukanie bliskości z Bogiem. Danych na temat mistyki św. Pawła nie należy traktować tak, jakby to były informacje ze świata dostępnego dla „nadludzi”. O! Tak, jak na przykład opowieści o kosmonautach, którzy spacerowali po księżycu. W osobie św. Pawła posiadamy mistrza, który chce – poprzez swe listy – prowadzić kolejne pokolenia „uczniów” do zjednoczenia z Chrystusem.

Kontemplacja jest celem życia każdego bez wyjątku człowieka. „Kiedyś ujrzemy [Boga] twarzą w twarz” – tak cel życia ludzkiego określa św. Paweł w 1 Kor 13,12. Cel ten – doskonałą kontemplację Boga – osiągniemy po śmierci. Niektórzy doświadczają przedsmaku tego daru już na tym świecie, w postaci kontemplacji. Jak wielu ich jest? Inaczej mówiąc – jak szeroki jest krąg potencjalnych adresatów „szkoły” św. Pawła?

Powołanych do kontemplacji jest wielu, a wszyscy powinni Boga o dar kontemplacji prosić (zob. punkt A). Niezależnie od tego, kiedy żyją i gdzie żyją (zob. punkt B). Niezależnie od tego, jak przebiegało ich dotychczasowe życie, gdyż każdy ma szansę dojścia do kontemplacji (zob. punkt C); – niezbadane są drogi woli Bożej, którą można opisać słowem „predestynacja” (zob. punkt D).

A. JEST WIELU POWOŁANYCH PRZEZ BOGA DO KONTEMPLACJI

Słowo „kontemplacja” wzbudza różne skojarzenia. Tak jak w tej historii wziętej z życia... Opowiadano mi o księdzu, do którego przyszli z pretensjami rodzice chłopaka, który był jednym z uczestników kilkudniowych rekolekcji zorganizowanych przez tego księdza w pewnym klasztorze. Chłopak miał podczas rekolekcji czas na medytację, na rozważanie Ewangelii, na wejście w ciszę. Po jego powrocie do domu rodzice uznali, że ich dziecko stało się dziwakiem. Nie myślało już i nie zachowywało się bowiem tak, jak jego rówieśnicy...

Tę scenę przypomniałem sobie, myśląc o tym, kogo może interesować mistyka (a więc także – kto jest potencjalnym adresatem „szkoły” św. Pawła). Pisanie o mityce jest opisywaniem świata „dziwaków” – dla tych, którzy nie odkryli jeszcze wartości szukania kontaktu z Bogiem żywym. Świata fascynującego – dla tych, którzy rozsmakowali się w Bogu. Bo czyż nie jest fascynującym odkrycie, że – jak to wyraził św. Ireneusz³⁵ – „człowiek żyje na chwałę Boga, a życiem człowieka jest oglądanie Boga”?

Trudno zrozumieć tych, którzy z niechęcią myślą o powołaniu do kontemplacji. Łatwiej zrozumieć tych chrześcijan, których kontemplacja mało interesuje. Bo wybrali, albo życie im narzuciło, inną dominantę życiową. Przecież świętość, do której wszyscy są wezwani, jest darem Boga, który odkrywamy, idąc – dzień po dniu – różnymi drogami życiowymi („Pan Bóg ma sześć miliardów sposobów na to, by spotkać się z człowiekiem. Z każdym inaczej.” – tak mawiał o. Joachim Badeni OP³⁶). Są tacy, którzy odkrywają Boże wezwanie w szczególnym zaangażowaniu

35 Św. Ireneusz, *Przeciw herezjom*, księga 4,20.

36 Słowa te pochodzą z rozmowy M. Jakimowicza z J. Badenim („Gość Niedzielny” z 2.01.2005 r., s. 19).

żowaniu w *caritas*: służbę potrzebującym. Inni szukają Boga, zgłębiając wiedzę (chcąc zrozumieć swą wiarę, zgodnie ze starą regułą: *fides quaerens intellectum*). Są wreszcie tacy, którzy koncentrują się na szukaniu kontaktu z Bogiem żywym (droga przez *contemplatio*). Liczba tych ostatnich jest raczej skromna, a w każdym razie – ograniczona. Do nich głównie adresowana jest ta książka. Do tych, którzy otrzymali już dar obcowania z Bogiem żywym i mogą powiedzieć: „Bóg jest! Ja Go spotkałem!”.

Jak zdefiniować ten krąg chrześcijan? Jest bardzo prosty test, który każdy może wykonać „na swoje konto”. Podstawą testu są słowa św. Pawła, zapisane w liście do Filipian, w których daje on przejmujące świadectwo rozdarcia, którego doświadczał: „Obydwie możliwości są przede mną: chciałbym umrzeć i być z Chrystusem, bo to znacznie lepsze, pozostać zaś w ciele jest bardziej potrzebne ze względu na was” (Flp 1,23-24; Przekład Ekumeniczny na Trzecie Tysiąclecie). Test jest prosty. Jeśli ktoś potrafi w jakikolwiek sposób utożsamić się z tymi słowami św. Pawła, to znaczy, że otrzymał dar oblubieńczego obcowania z Bogiem żywym. Myślę, że niewielu jest tych, którzy przejdą pomyślnie przez ten test. Ilu jest takich ludzi? Sądzę, że problematyka mistyki interesuje stosunkowo niewielu chrześcijan (może ze trzy procent? – takie wyliczenie wynika z moich osobistych kontaktów z ludźmi). Tę liczbę tak ocenia klasyk współczesnej mistyki, Thomas Merton:

„Zastanawiam się, czy w tej chwili znalazłoby się na świecie ze dwudziestu żyjących ludzi, którzy widzą rzeczy takimi, jakimi one naprawdę są. Oznaczałoby to, że istnieje dwudziestu ludzi wolnych, nad którymi nie ma władzy, ani nawet żadnego wpływu, przywiązanie do jakiegokolwiek rzeczy stworzonej, ani do własnego ja, ani do żadnych z darów Bożych, ani nawet do żadnej, najczystszej z Jego nadprzyrodzonych łask. Nie wierzę, że znalazło by się w tej chwili na świecie dwudziestu takich ludzi. Ale musi być choćby jeden albo dwóch. To oni spajają wszystko i chronią wszechświat przed rozsypaniem się” [Merton 1982, 133]

Opinia Thomasa Mertona brzmi dość pesymistycznie. Może zbyt pesymistycznie? Dużo większym optymistą jest na przykład Jerome Kodell OSB. Według niego modlitwa kontemplacyjna jest domeną wielu ludzi żyjących w świecie (nie będących zakonnikami i zakonnice). Kodell tak pisze:

„Mamy już za sobą okres historii religii, gdy modlitwa kontemplacyjna uważana była za domenę mistyków i zakonników. Osoba świecka również może doświadczyć tego rodzaju modlitwy, po długiej praktyce i oczyszczeniu. Podobnie, jak Biblia zadomowiła się na wszystkich poziomach życia codziennego katolików, tak samo modlitwa kontemplacyjna rozumiana jest jako dziedzictwo duchowe dostępne każdemu chrześcijaninowi. Cenne pisma dawnych mistyków, z odpowiednimi komentarzami, zostały również udostępnione dzisiejszym wiernym. (...) Najnowsze wprowadzenia w modlitwę kontemplacyjną starają się usunąć aurę tajemniczości, która wokół niej powstała. Doświadczamy przecież tej prostej jedności z Bogiem po komunii świętej, w obecności nowonarodzonego dziecka, w obliczu śmierci albo w cichych momentach bierności przed Najświętszym Sakramentem. Naucza się prostych metod, aby ten rodzaj modlitwy praktykowany był niezależnie od wzlotów i upadków naszego nastroju” [Kodell 2003, 237-238].

Pogląd Kodella jest pełen optymizmu. Przekonuje on, że modlitwa kontemplacyjna jest domeną wielu ludzi. Warto podzielać optymizm tego autora i jego otwartość na dary Boże. Porównując cytowane powyżej wypowiedzi Mertona i Kodella wydaje się, jakby ich autorzy opisywali dwa różne światy. Merton opisuje świat, w którym kontemplacja jest dana bardzo niewielu chrześcijanom; Kodell – świat, w którym jest wielu kontemplatyków. Wydaje mi się, że różnicę między tymi dwoma światami wyjaśnia czas powstania obu wypowiedzi. Cezurę czasową między nimi wyznacza II Sobór Watykański (Merton pisze w latach czterdziestych ubiegłego stulecia, a Kodell – niemal w pięćdziesiąt lat później). Sobór otworzył Kościół na ożywcze tchnienie Ducha Świętego [Słomkowski 1973, 59-60]. Wagę impulsów soborowych dla Kościoła podkreślił Pp Paweł VI w przemówieniu na otwarcie Roku Jubileuszowego: „po chrystologii, a zwłaszcza eklezjologii Soboru, powinny nastąpić nowe studia o Duchu Świętym i nowy kult Ducha Świętego jako nieodzowne uzupełnienie soborowej doktryny” (Osservatore Romano z dn. 7.06.1973 roku). Sobór Watykański II wpisuje się w pewien proces dopełniania się dwóch tradycji: Kościoła wschodniego i Kościoła zachodniego. Tradycja wschodnia rozwijała „duchowość światła”, a tradycja zachodnia – „duchowość nocy”. „Zachód stopniowo zatracił świadomość Przemienienia całej rzeczywistości i obecności Ducha. Kontakt z tradycją wschodnią pozwolił mu tę świadomość odzyskać. Ale ta odnowa zaledwie się zaczęła. (...) Czy będziemy potrafili iść drogą ekumenicznego odkrycia wielkiej tradycji duchowej? Czy będziemy mieli dość odwagi we wzajemnym poznawaniu się, przez które uczynimy obecne w świecie misterium Boga?” [Le Gillou 2000, 90].

Wielu katolików – należących do grup charyzmatycznych, ale nie tylko – doświadczyło „chrztu w Duchu Świętym”, o którym tak piszą R. Faricy i L. Rooney:

„Pan daje swego Ducha podczas chrztu (...). Co szczególnie dokonuje się więc w „chrzcie w Duchu Świętym”? Wielki teolog średniowieczny, Tomasz z Akwinu, wyjaśnia to następująco: Pan daje nam zawsze swego Ducha, przez cały czas, gdy trwamy w łasce Pana. Łaska, która uzdrawia wewnątrz i pomaga nam we wzrastaniu w świętości, jest efektem obecności Ducha Świętego w nas. (...) Czasami, raczej rzadko, mogę otrzymywać wielką łaskę specjalną; łaskę, która przemienia moje życie; która mnie nawraca ku nowej kondycji; łaskę, co do której nie mogę mieć wątpliwości. Wiem, że Bóg mnie dotknął i że przemienił mnie radykalnie. Możemy mówić o tej łasce, twierdzi św. Tomasz z Akwinu, jako o nowym posłaniu Ducha Świętego, jako o nowym wylaniu Ducha Świętego. W odnowie charyzmatycznej i w Kościołach zielonoświątkowych pierwsze w ciągu tych nadzwyczajnych wylań Ducha jest nazywane chrztem w Duchu Świętym” [Faricy, Rooney 1990, 9-10].

Faricy i Rooney podkreślają, że chrzest w Duchu Świętym można otrzymać tylko jeden raz w życiu. Dar ten otrzymują nie tylko uczestnicy grup charyzmatycznych, ale także inne, liczne osoby, które, choć mają ten dar, nie potrafią go nazwać. Autorzy ci piszą:

„Pan chrzci w Duchu Świętym tego, kogo chce, kiedy chce i jak chce. Znamy osoby, które otrzymały to pierwsze wylanie przemieniające Ducha podczas re-

kolekcji, gdy trwały w ciszy. Inne otrzymały tę łaskę, gdy realizowały „ćwiczenia duchowe” św. Ignacego z Loyoli, nie tylko podczas rekolekcji, ale także w codziennym życiu. Inne – w momentach osobistej modlitwy, albo w kościele, albo w momencie zupełnie nieoczekiwanym” [Faricy, Rooney 1990, 10].

Niezależnie od tego, czy mistyka jest żywiołem niewielu (jak twierdzi T. Merton), czy jest udziałem wielu chrześcijan (jak twierdzi J. Kodell), powinna być przedmiotem zainteresowania wielu. Także tych, którzy nie otrzymali jeszcze daru obcowania z Bogiem żywym. Bóg nie chce ukrywać się przed nami. Pragnie wejść z nami w osobisty, intymny kontakt. Refleksję nad mistyką, połączoną – koniecznie! – z modlitwą, można porównać do włączania „nasłuchu” radiowego. Bóg „nadaje” na Swojej częstotliwości, do której trzeba się „dostroić”. Trzeba stawać przed Bogiem w gotowości, która jest jakby szukaniem właściwej Bogu fali. Jeśli nie znajduję jej, to znaczy, że jeszcze muszę szukać. Pewne jest, że Bóg ciągle „nadaje” w moim kierunku Swe sygnały. Trzeba szukać! Tak więc, mimo że nie wszyscy mogą być mistykami, to każdy może modlić się o ten dar. Ubiegać się o niego. Stawać w gotowości przed Bogiem. Mam nadzieję, że taką rolę spełni choć trochę niniejsza książka. Trwanie w gotowości na przyjęcie daru życia mistycznego zakłada przecież ofiarowanie Bogu swego czasu. Czasu poświęconego na modlitwę, ale i na refleksję nad tym, jak ten dar funkcjonuje u innych. Na przykład u św. Pawła, który jest „bohaterem” niniejszej książki o mistyce.

Refleksja nad mistyką musi zmierzać ku czemuś więcej, niż tylko ku nasyce- niu ciekawości. Św. Bonawentura rozpoczyna swą książkę p.t. *Itinerarium mentis in Deum*, od modlitwy o dar mistycznego poznania Boga i o miłość Chrystusa. Wie, że rozważanie problemu drogi człowieka do Boga, aż po mistyczne z Nim zjednoczenie, musi być „omodlone” i musi dokonywać się w miłości Chrystusa. Rozważając materię mistyki, trzeba zaangażować coś więcej, niż tylko umysł. Nie wystarczy czytanie, spekulacja, studium. Studiowanie mistyki musi się łączyć – zdaniem św. Bonawentury – z namaszczeniem, pobożnością, podziwem, uniesieniem, miłością, pokorą, łaską Bożą, inspiracją mądrości Bożej. Św. Bonawentura wzywa do tego czytelników swego dzieła takimi oto słowami [Saint Bonaventure 2001, 22]: „lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctioe, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exaltatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata”.

B. NIE ISTNIEJĄ CZASY „LEPSZE” I „GORSZE” DLA KONTEMPLACJI

Św. Paweł żył w środowisku, w którym dyskutowano na temat aktualnej obecności lub nieobecności inspiracji prorockiej, wypływającej z daru Ducha (hebr. רִחֻן, gr. πνεῦμα). To trochę tak, jakbyśmy dyskutowali o tym, czy są czasy „lepsze” i „gorsze” dla kontemplacji (która jest przecież darem Ducha)... Dlatego przywołajmy argumentacje tych, którzy w czasach św. Pawła narzekali, że „czasy są złe”. Było tak w głównym nurcie judaizmu, w którym przeważał pogląd, że dar ducha (רִחֻן), powodującego działanie mocy prorockiej, należy do przeszłości. Uważano, że wraz ze śmiercią ostatnich proroków: Aggeusza, Za-

chariasza i Malachiasza ustała w Izraelu działalność „ducha świętego” (*TosSota* 13,2; 48b; *Joma* 9b; *Sanh* 11a), a obecne czasy nie zasługują na dar „ducha” (*TosSota* 13,3n). Niektórzy rabini zaprzeczali nawet, że duch jest obecny w drugiej świątyni (*B. Joma* 21b; *NumR* 15,10). Dostęp do „ducha” jest możliwy – na zasadzie wyjątku, który potwierdza regułę – u wyjątkowo pobożnych jednostek, praktykujących ascezę (*B. Sanh* 65b). W formie powszechnej działanie te-
rażniejsze „ducha” przejawia się jedynie poprzez Pismo Święte. Duch jest jego autorem i asystuje przy jego czytaniu (*Cant* 8,5-6; *TosSota* 9,9). Obecna epoka jest jednak tylko czasem komentatorów, uczonych w Piśmie, w odróżnieniu od dawniejszej epoki, w której działali natchnieni autorzy, prorocy. Rabini podzielali wiarę ST w wylanie ducha w przyszłości.

Podobne przekonanie jest wyrażone w apokryfach Starego Testamentu. Te-
rażniejszość jest pozbawiona daru Ducha. Duch działał w przeszłości przez wy-
bitne postacie z historii Izraela (*Jub* 25,14; 31,12; *TestSym* 4,4), wzbudzał po-
znanie rzeczy tajemnych i prorocत्व (*TestLew* 2,3; *1 Hen* 71,6; 91,1; *4 Ezdr* 12,3;
Jub 25,14), umacniał praojców w cnocie (*TestSym* 4,4; *TestBen* 4,5; 8,2; *Jub*
8,20), był źródłem nadzwyczajnych stanów duszy (*1 Hen* 71,6; 70,2). W apoka-
liptyce רוח jest rozumiany głównie jako duch prorocत्व.

Pogląd judaizmu o aktualnej nieobecności mocy Ducha zderza się z poglą-
dami „sekiarskimi”, reprezentowanymi przez wspólnotę z Qumran. Wierzone
w aktualny dar Ducha w tej wspólnotcie, przy czym akcentowano charakter reli-
gijno-moralny daru Ducha, nawiązując do mistyki proroków. W jednym z Hym-
nów czytamy: „Dziękuję Ci, Panie, że wspierałeś mnie swoją mocą i sprawiłeś,
że Twój duch święty zstąpił na mnie, abym się nie zachwiał” (*1QH* 7,6-7). Hym-
ny wskazują na Ducha jako na aktualne źródło pobożności, poznania prawdy,
oczyszczenia i radości (por. *1 QH* 9,32; 12,11n; 13,18n; 14,13-25; 16,8-12).

W tę dyskusję włącza się św. Paweł. Zaświadcza, że Duch Święty działa
w wierzących w Chrystusa, a Jezus – żyje (objawił się jemu pod Damaszkiem).
Warto uświadomić sobie, że św. Paweł używa terminu πνεῦμα (*duch*) – 146
razy! To nieprawda – zdaje się mówić św. Paweł – że „czasy są złe”. Bóg jest
blisko nas i objawia się w Chrystusie.

Dyskusja prowadzona w czasach św. Pawła w tonie judaizmu dziwnie przy-
pomina dyskusje toczone w XX wieku w Kościele. „Czasy są złe” – mówią nie-
którzy, patrząc na zjawisko laicyzacji. Gdy widzi się, że wielu żyje tak, jakby
Boga nie było, to wydaje się jakby Bóg umarł (w świadomości tych ludzi). Teo-
logiczna interpretacja tego fenomenu przybrała postać tzw. teologii śmierci
Boga. „Bóg umarł”, a więc jest daleki, kompletnie zakryty – a więc także dla
kontemplacji czasy są złe. Na przekór tym głosom pojawiają się świadkowie
zupełnie innej rzeczywistości. To nieprawda, mówią. Jezus żyje! Objawia się.
Duch Święty działa.

„Uczestnikiem” tej dyskusji toczony w Kościele jest – chciałoby się powie-
dzieć – ciągle „młody” św. Paweł. Jest on świadkiem tego, że Bóg objawiał się
jemu i wierzącym jego czasów, ale i – jak zauważyliśmy wyżej – stawia on siebie
za „przykład” dla nas: „dla tych, którzy w przyszłości z Jego powodu uwierzą
w życie wieczne” (*1 Tm* 1,16). Apostoł chce nam przekazać swe przekonanie

o tym, że Bóg, który objawiał się w jego czasach, jest blisko każdego przyszłego pokolenia chrześcijan. Żyjemy w czasach, w których Bóg przybliży się do nas, objawia się nam. To nieprawda, że „czasy są złe”.

Ludzie szukają kontaktu z Bogiem w najdziwniejszych miejscach pod słońcem. Potrafią iść na pustynię. Wybierają różnego rodzaju pustelnie. Czynią tak, bo wierzą, że istnieją miejsca szczególnej łaski, w których jest „bliżej” do Boga. Czy to oznacza, że istnieją miejsca „lepsze” i „gorsze” dla kontemplacji?

Św. Paweł znał słowa zapisane w księdze Ozeasza, w których właśnie pustynia była opisana jako idealne miejsce spotkania ludu (Oblubienicy) z Bogiem. Prorok zapisał (w VIII wieku przed Chr.) następujące wezwanie Boże: „Chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić jej do serca” (Oz 2,16). Ten sam kierunek myślenia – wiara w istnienie miejsc szczególnej łaski – stał u podstaw innego przekonania, krążącego w środowisku ortodoksyjnego judaizmu, iż miejscem szczególnej bliskości Boga z ludźmi jest Ziemia Święta. W Talmudzie czytamy, że „wszelkie błogosławieństwo [Boże] jest rozprzestrzenione w ziemi (Izraela)” (*SifreDt* 15,4). „Ziemia Izraela jest bardziej święta od wszystkich ziem” (*Kelim*, 6). Jest „wyniesiona bardziej od innych ziem, a góra sanktuarium jest wyniesiona najbardziej w całej ziemi Izraela” (*SifreDt* 17,8; por. *SifreDt* 26,13). Zdaniem rabiego Szymona b. Eleazara, „Izraelici, którzy są poza Ziemią, praktykują idolatrię” (*Aboda zara* 4,5) [Bonsirven 1955].

Historia życia św. Pawła łamie ten schematyczny obraz. „Życiorys mistyczny” św. Pawła świadczy o tym, że nie ma miejsc „lepszych” i „gorszych” dla spotkania z Bogiem żywym. Św. Paweł spotkał Chrystusa bynajmniej nie w Ziemi Świętej, ale pod Damazkiem. Nie w miejscu pustynnym, ale na ruchliwej drodze. Sądzę, że nie można zrozumieć fenomenu, jakim było Pawłowe doświadczenie Boga, jeśli się nie wejdzie w atmosferę drogi Szawła do Damaszku. Spróbujmy to uczynić. Wejść w atmosferę drogi do Damaszku. Musi nam wystarczyć wyobraźnia. Bo przecież nie możemy – w jednej chwili – wsiąść w samolot i polecieć do Damaszku...

Damaszek [Unger 1979, 852-855; Reicke 1962, 313-314] był ważnym miejscem w życiu św. Pawła, ku któremu kieruje nas informacja zawarta w Ga 1,15-17. W tekście tym św. Paweł – po przywołaniu objawienia, które było jego udziałem – dodaje informację o charakterze topograficznym: „skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku”. Wynika z tego, że owo tajemnicze objawienie, o którym jest mowa w Ga 1,15-16a, miało miejsce w okolicach Damaszku (tak wskazują Dz), a może w samym Damaszku (taka możliwość wynika z Ga)³⁷. Z Ga 1,13-14 wynika, że objawienie to spowodowało przełom w życiu św. Pawła. Okoliczności te korespondują z opisem zawartym w Dz 9, gdzie jest opisane spotkanie Szawła z Jezusem Zmartwychwstałym, które dokonało się „gdy zbliżał się już w swej podróży do Damaszku” (Dz 9,3; por. Dz 22,6: „w drodze, gdy zbliżałem się do Damaszku”; Dz 26,12: „jechałem do Damaszku... podczas drogi...”).

Droga do Damaszku jest ciekawa i piękna nie tylko z punktu widzenia turystycznego. Jest w niej coś więcej niż powierzchowne piękno. Droga do Damasz-

37 Zob. [Sanders 1991, 9].

ku mówi nam o tajemnicy działania Boga. W ortodoksyjnym judaizmie istniała wiara w to, że miejscem szczególnej bliskości wybranych z Bogiem jest Ziemia Święta. Bóg objawił się Szawłowi nie w Ziemi Świętej, ale blisko Damaszku. Istniała też wśród Żydów wiara w to, że miejscem szczególnych objawień jest pustynia. Św. Paweł znał słowa zapisane w księdze Ozeasza, w których właśnie pustynia była opisana jako idealne miejsce spotkania ludu (Oblubienicy) z Bogiem. Prorok zapisał (w VIII wieku przed Chr.) następujące wezwanie Boże: „Chcę ją przynęcić, na pustynię ją wyprowadzić i mówić jej do serca” (Oz 2,16). Szawel spotkał Boga nie na pustyni, ale na ruchliwej drodze. Bóg nie ma miejsc „lepszych” i „gorszych” do tego, aby się objawić człowiekowi. Tak było w życiu św. Pawła, ale może być w życiu każdego człowieka. Każdy ma swoją „drogę do Damaszku”. „Pustynię” można znaleźć także w ruchliwym mieście. „Pustynia w mieście” – taki tytuł nadał jednej ze swych książek Carlo [Carretto 1978, 78-82]. Są jednak tacy, którzy podpisaliby się pod słowami pustelnika, o. Lucjana Chenevière, który traktuje życie na pustyni jako dar, przywilej: „Bóg czyni ci wyjątkową łaskę, przyprowadzając cię do pustelni. Wezwanie to jest darem i wytrwasz na tej drodze jedynie z Bożą pomocą. Pamiętaj zawsze o tym przywileju Bożej miłości, udzielonym twej duszy, a z biegiem czasu bardziej go ocenisz” [Chenevière 1982, 52]. Nawet jeśli tego nie chcemy na jakimś etapie życia sobie uświadomić, tak mamy głowę zaprzątą różnymi planami i sprawami, Bóg czeka pod jakimś „Damaszkiem”. I niekoniecznie musi to być miejsce, które wydaje się być „lepsze” od innych. Nie ma miejsc „lepszych” i „gorszych” do kontemplacji. „Pustynię” można znaleźć także w ruchliwym mieście [Carretto 1978, 70-72].

C. NIE ISTNIEJĄ TAKIE DOŚWIADCZENIA ŻYCIOWE, KTÓRE DEFINITYWNIEM ZAMYKAŁYBY NA KONTEMPLACJĘ (PROBLEM PREDESTYNACJI)

W czasie, który poprzedzał objawienie pod Damaszkiem, św. Paweł nie był bynajmniej „aniołem”. Zgromadził na swoim koncie rachunek ludzkich krzywd. „Zwalczałem Kościół Boży i usiłowałem go zniszczyć” (Ga 1,13) – takim zdaniem podsumowuje św. Paweł pewien etap swego życia i za tym zdaniem kryją się ludzkie tragedie, których on był sprawcą. Tragedie, które nieco dokładniej opisuje św. Łukasz. Szawel wpadał mianowicie (wraz z uzbrojonymi ludźmi) do domów wyznawców Chrystusa, porywał ich, a następnie wsadzał do więzienia, odprowadzając ich do Jerozolimy (zob. Dz 8,3; 9,2). „Siał grozę” (Dz 9,1). Jednym z wyczynów Szawła było uczestnictwo w „linczu” diakona Szczepana, na zabicie którego się zgadzał (zob. Dz 8,1). Czy można sobie wyobrazić człowieka mniej podatnego na przyjęcie objawienia Jezusa Chrystusa? A jednak! To jego właśnie Jezus Chrystus obdarzył wielką łaską, objawiając mu się pod Damaszkiem. Mamy więc do czynienia z pewnym faktem, który musimy próbować zinterpretować. Fakt ten stawia nas wobec pytania: czy istnieją jakiegokolwiek negatywne doświadczenia w życiu ludzkim, które przekreślałyby możliwość dojścia do spotkania z Bogiem żywym, do kontemplacji? Przeszłość Szawła, która nie była przeszkodą w dostąpieniu łaski spotkania Jezusa Zmartwychwstałego, wydaje się sugerować, że nie istnieją takie doświadczenia życiowe, które defini-

tywnie zamykałyby człowieka na dar obcowania z Bogiem w Chrystusie, także na dar kontemplacji...

Paweł, patrząc z pewnej perspektywy czasowej na to, co go spotkało pod Damazkiem, widzi, że było to jego przeznaczeniem. W Ga 1,15 pisze: Bóg „przeznaczył mnie od urodzenia i powołał swoją łaską”. W innych tekstach daje wyraz przekonaniu, że całe jego życie podlegało działaniu przeznaczenia – było kierowane przez Bożą Opatrzność. Patrząc na swoje życie z perspektywy czasu, dostrzeże w nim siedmioletnie cykle (zob. Ga 2,1: „po czternastu latach”; 2 Kor 12,2: „przed czternastu laty”). C. M. Martini zauważa, że podczas pisania Drugiego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł opisuje swą wizję mającą miejsce „przed czternastu laty” (zob. 2 Kor 12), „życie wydaje mu się jakby dwoma okresami sabatowymi”; „...Paweł nauczył się liczyć życie według świętego rytmu. Wtedy już patrzył na to, co mu się przydarzyło – w świetle Opatrzności; spostrzegł, że jego dzieje rozgrywały się wedle świętej rachuby czasu”. Św. Paweł jest w tym zgodny z tradycją żydowską, w której liczono życie i wydarzenia życia „według cyklu siedmioletniego, odpowiadającego okresowi, który zamykał się rokiem sabatowym” [Martini 1987, 49].

Św. Paweł zatrzymuje się w zadumie się i zachwycie nad Bożą Opatrznością. Przekazuje nam przekonanie, że jest Ktoś daleko większy od nas, ludzi. Ktoś, kto „pisze” historię naszego życia. Jego dotknięcia są zawsze cudowne i są zawsze nieoczekiwane. Nie istnieją takie doświadczenia życiowe, które zamykałyby człowieka definitywnie na dar kontemplacji. Wszystko zależy od woli Boga, który obdarza swą łaską tak, jak chce. Święty biskup Ireneusz tak to ujął: „Człowiek pozostawiony sam sobie nie mógłby ujrzeć Boga, ale Bóg, gdy tylko zechce, może dać się widzieć ludziom, wtedy gdy zechce, jak zechce i tym, którym zechce się ukazać”³⁸.

D. „ŁASKA BUDUJE NA NATURZE”?

„Wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa” – tak pisze św. Paweł w liście do Filipian (Flp 3,8). Zdanie to nie jest bynajmniej argumentem za słusznością zasady teologicznej, która brzmi: *Gratia supponit naturam* („łaska buduje na naturze”). Św. Paweł, wbrew tej zasadzie, widzi, że łaska „poznania Jezusa Chrystusa” stoi w tak ogromnej dysproporcji do jego „naturalnych” predyspozycji i osiągnięć, że wszystkie je uznaje za „stratę”, a nawet – jak pisze nieco dalej – za „śmieci” (Flp 3,8). Czy to oznacza, że dla Boga, który udziela daru kontemplacji, nie liczą się żadne ludzkie predyspozycje, na przykład natury psychologicznej, religijnej, moralnej? Wszystko zależy wyłącznie od woli Boga? Na to by wyglądało. Wejście w doświadczenia Boga jest w niczym niezastępowanym darem Boga.

W tym jednoznacznym obrazie jest jednak pewne „ale”. Św. Paweł zaznacza mimochodem, że w jego postawie „przed Damazkiem” była pewna pozytywna cecha: gorliwość. Choć – *ex post* – patrzy on na tę swą cechę charakteru z przymrużeniem oka, to jednak pojawia się ona w dwóch tekstach autobiograficznych. W Ga 1,13-14 czytamy: „Słyszeliście przecież o moim postępowaniu

38 Św. Ireneusz, *Przeciw herezjom*, księga 4, rozdz. 20,5.

ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą 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”.

W Flp 3,6 zaś św. Paweł charakteryzuje siebie słowami: „co do gorliwości – prześladowca Kościoła”.

Paweł doświadczył w życiu osobistym tego, co dostrzeże później w życiu narodu żydowskiego. W Rz 10,2 pisze: „Bo muszę im wydać świadectwo, że pałają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na pełnym zrozumieniu”.

Ta wspólna cecha Szawła i Izraela (gorliwość Szawła i żarliwość Izraela) była – być może, po ludzku sądząc – podstawą do snucia przez Pawła wizji przyszłości Izraela, który będzie zbawiony, dzięki Bożej interwencji (Rz 11,26). Sam przecież doświadczył pod Damaszkiem mocy Bożej interwencji. W Rz 11 Paweł przyznaje, że do czasu Bożej interwencji „gorliwość” Izraela, choć naznaczona grzechem niewiary w Chrystusa, ma jakiś sens w planach Bożych. Paweł jest więc w jakimś sensie typem Izraela. Może więc na tej podstawie można powiedzieć, że także „gorliwość” Pawła miała jakiś sens w planach Bożych?

Gorliwość jest tą cechą postawy św. Pawła, która charakteryzowała go nie tylko „przed” Damaszkiem, ale i potem. Temat gorliwości (terminologia: ζήλος, σπουδή) będzie często obecny w listach św. Pawła. Gorliwość jest tą cechą, do której odwołuje się Paweł opisując swoje życie chrześcijańskie. Żarliwość Pawła przejawia się w „zazdrosnej zazdrości” o wiernych (zob. 2 Kor 11,2), w „zatraskaniu” (dosł. „gorliwości”) o nich (zob. 2 Kor 7,12). Paweł zauważa też, że był gorliwy w trosce o biednych (zob. Ga 2,10). Gorliwość w pracy apostołskiej jest tą cechą, którą św. Paweł pochwala u swego współpracownika Tytusa (zob. 2 Kor 7,16; 8,17.22). Gorliwość ma być szczególną cechą przełożonych (zob. Rz 12,8: „kto jest przełożonym – [niech działa] z gorliwością”). Gorliwości wreszcie domaga się św. Paweł od wszystkich chrześcijan. Do Rzymian pisze: „Nie opuszczajcie się w gorliwości” (Rz 12,11). Podkreśla z radością gorliwość Koryntian (zob. 2 Kor 8,7: „obfitujecie... w gorliwość”; por. 2 Kor 7,11), która w dodatku pobudza wielu do współzawodnictwa (zob. 2 Kor 9,2). Uwypukla szczególną cechę Koryntian, którą jest gorliwość w zabieganiu o charyzmaty (1 Kor 14,12: „żądni darów duchowych”). Pragnie jeszcze wzmocnić to dążenie Koryntian (1 Kor 14,1; „troszczcie się o dary duchowe”; por. 1 Kor 12,31; 14,39). Św. Paweł bardzo sobie ceni gorliwość wiernych w stosunku do niego: w spełnianiu jego poleceń (zob. 2 Kor 7,7: „wasze zabieganie o mnie”). Wspomniał definicję ludu Bożego znajdujemy w Tt 2,14: „lud gorliwy w spełnianiu dobrych uczynków” (por. Ga 4,18).

W jakimś sensie gorliwość jest tą cechą człowieka, która „ułatwia” działanie łaski Bożej. Na tę cechę św. Pawła nakłada się działanie łaski Bożej, która miała decydująca moc sprawczą w momencie przełomu pod Damaszkiem. Błędem byłoby widzenie przemiany, która dokonała się w Pawle pod Damaszkiem tylko jako przesunięcia wulkanicznej energii Pawła z jednego przedmiotu na drugi (najpierw służył Synagodze, a potem przeszedł na służbę Kościołowi). Z pewnością św. Paweł nie zgodziłby się z tą supozycją. Wszystko, co Bóg zdziałał przez

niego, widział on jako w niczym niezastąpioną łaskę (zob. Ga 1,15). Decydujące znaczenie miała łaska. W życiu św. Pawła realizuje się jednak coś z tego, o czym mówi zasada: „łaska buduje na naturze”. Paweł nigdy nie był człowiekiem tuzinkowym. Było w nim to, co pochwała autor Apokalipsy słowami: „Obyś był zimny albo gorący!” (Ap 3,15). Znamieniem Szawła była „gorliwość”, która wyrażała się w prześladowaniu Kościoła (por. Flp 3,6; 1 Kor 15,9; Ga 1,13.23). Po ludzku sądząc, ta cecha Szawła, wielka energia i żarliwość w realizowaniu swych przekonań, stanowić mogła jakiś przyczynek do wyboru Szawła przez Boga do wielkiego dzieła. Św. Paweł podpowiada wszystkim tym, którzy „czekają” na dary mistyczne, że w oczach Bożych liczy się gorliwość. Trzeba gorliwie szukać Boga, szukać prawdy. Gorliwość jest predyspozycją, na której Pan Bóg może budować łaskę.

Notabene. Potrzebna jest ciągła czujność, bo istnieje też „gorliwość” skierowana ku złym celom, przejawiająca się w negatywnych uczuciach zawiści (np. 1 Kor 3,3) i zazdrości (np. 2 Kor 12,20; Ga 5,20; Rz 13,13), a także gorliwość fałszywych apostołów (Ga 4,17).

CZEŚĆ DRUGA. ŚW. PAWEŁ I LISTY ŚW. PAWŁA

I. ŚW. PAWEŁ – CZŁOWIEK SPRZECIWU WOBEC ZASTANEJ RZECZYWISTOŚCI

Inaugurując „Rok Pawłowy”, ogłoszony z okazji dwutysiąclecia od narodzin św. Pawła, Papież Benedykt XVI zadał w homilii dwa programowe pytania. Wpierw: „Kim był Paweł?”; a następnie: „Kim jest Paweł? Co mówi do mnie?”. Te pytania wyznaczają plan mojej wypowiedzi [Rafiński 2010, 30-38].

1. Kim był Paweł?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym pójść za intuicją wyrażoną przez Papieża w tejże homilii: „przez wielu Paweł jest przedstawiany jako człowiek walki, który potrafi używać miecza słowa (...); na jego drodze apostołskiej nie brakowało dyskusji; nie szukał powierzchownej zgody”. Chciałbym rozwinąć w czterech punktach tę intuicję papieską, stawiając tezę, że Paweł był człowiekiem niezgody na zastaną rzeczywistość.

A. PAWEŁ POTRAFIŁ SPIERAĆ SIĘ Z BOGIEM

Oczywiście chodzi o niezwykle tekst zapisany przez św. Pawła w liście do Rzymian, w dziewiątym rozdziale listu. Rozważając problem losu Żydów w planach Bożych, Paweł próbuje pogodzić ze sobą sprzeczne fakty: Żydzi są „pod klątwą” (Rz 9,3), a równocześnie do nich „należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Jezus Chrystus” (Rz 9,4-5). W tym kontekście Paweł zadaje Bogu nieprawdopodobnie zuchwałe pytania: „Czyżby Bóg był niesprawiedliwy?” (Rz 9,14). Zaraz stawia siebie w roli „advokata” Boga, wywodząc z Pisma zasadę: „Bóg „komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym” (Rz 9,18). Powiedzielibyśmy językiem teologii, że Paweł formułuje podwaliny zasady określonej w późniejszej teologii mianem predestynacji. Paweł kontynuuje „przesłuchanie” Boga: „Dlaczego więc Bóg czyni jeszcze wyrzuty?” (Rz 9,19). Natychmiast zdaje sobie sprawę z tego, że z tym pytaniem zagalopował się; że wkroczył na obszar przekraczający granicę zdol-

ności ludzkiego rozumu. Dlatego woła: „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem?” (Rz 9,20). Takim był św. Paweł. Potrafił spierać się z Bogiem, jak prorocy Starego Testamentu.

B. PAWEŁ SPIERAŁ SIĘ Z SAMYM SOBĄ

Przypomnijmy sobie równie niezwykły tekst zapisany przez św. Pawła w liście do Rzymian, w rozdziale siódmym, w którym św. Paweł opisuje dramat wewnętrznego rozdarcia, który przynależy do ludzkiej natury. Paweł pisze w pierwszej osobie. Zaimkiem „ja” obejmuje siebie jako reprezentanta całej ludzkości, ludzi wszystkich czasów doświadczających tragicznego rozdarcia, które wyraża w skardze: „Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,18-19). „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli...?” (Rz 7,24). Paweł znajduje ratunek, ale nie w sobie samym, lecz w Chrystusie: „Dzięki niech będą Bogu Ojcu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!” (Rz 7,24). Paweł podpowiada nam, że lekarstwem na wewnętrzne rozdarcie, nieodłączne od ludzkiej natury, jest zawierzenie Jezusowi [Rafiński 1997b, 338-339].

C. PAWEŁ WZBUDZAŁ SPORY W SAMYM KOŚCIELE APOSTOLSKIM

Dwa listy tzw. apostołskie, drugi list św. Piotra i list św. Jakuba, świadczą o tym, że nauczanie św. Pawła budziło kontrowersje wewnątrz Kościoła. Przypomnijmy sobie słowa św. Piotra, który tak pisał o listach Pawła: „Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę” (2 P 3,16). Pamiętamy o słowach zapisanych w liście św. Jakuba, które brzmią w swej warstwie werbalnej jak polemika z Pawłem. Porównajmy! Paweł głosił usprawiedliwienie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie przez uczynki Prawa (zob. Ga 2,16). Jakub natomiast pisał, że „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2,20). Wiara, a nie uczynki (to Paweł). Wiara „plus” uczynki (to Jakub)! Tak naprawdę Jakub polemizuje nie ze św. Pawłem, ale z tymi, którzy opacznie zrozumieli Ewangelię Pawła. Poglądy Jakuba i Pawła nie są tak naprawdę w sprzeczności, tym niemniej świadczą o istnieniu w ortodoksyjnym Kościele sporu wokół św. Pawła. Oczywiście, spierano się o św. Pawła także na obrzeżach Kościoła, na przykład w kręgach gnostycyzujących [Romaniuk 1984, 5-20].

D. PAWEŁ NIE PRZESTAŁ BYĆ ZARZEWIEM SPORÓW W PÓŹNIEJSZYCH WIEKACH

W historii wygłaszano na temat św. Pawła wykluczające się skrajne opinie. Wspomnijmy tylko trzy osie sporów:

- Spotykamy w historii opinię, że Paweł był „pierwszym wielkim burzycielem chrześcijaństwa”. Z drugiej strony, rola św. Pawła urastała w oczach niektórych badaczy do takich rozmiarów, że zaczął się on jawić jako twórca Kościoła ważniejszy od samego Jezusa. „Burzycielem” nazwał św. Pawła John Stuart Mill. Aby usprawiedliwić ten pogląd, wystarczy wymienić tylko kilka idei, które na trwałe zakorzenił w chrześcijaństwie

św. Paweł: wolność (zob. 1 Kor 6,12: „Wszystko mi wolno”), charyzmaty (zob. 1 Kor 12-14), rozum jako wyznacznik decyzji moralnych człowieka (zob. Rz 12,1-2), usprawiedliwienie przez wiarę, a nie przez uczynki. Zbiór takich idei stanowi prawdziwą „mieszankę wybuchową”. Na drugim biegunie opinii o św. Pawle w porównaniu z Millem jest William Wrede, dla którego z kolei Paweł, a nie Jezus historyczny, był faktycznym „założycielem chrześcijaństwa”. Wrede, nastawiony krytycznie do roli Jezusa historycznego, „przykładał łatkę” zresztą także św. Pawłowi, którego rolę gloryfikował. Zauważał kąśliwie, że wpływ „większy”, nie znaczy „lepszy” [Wrede 1904].

- Inna oś sporu na temat św. Pawła: byli tacy, którzy wyrażali się o Pawle z najwyższym lekceważeniem (jak o głupcu), a z drugiej strony św. Tomasz z Akwinu nazywał Pawła „profesorem wśród apostołów”. Przykładem lekceważącego podejścia do Pawła są próby psychologicznego tłumaczenia wizji pod Damazkiem za pomocą kategorii freudowskich, czy wręcz sugestie choroby psychicznej Pawła (opinie na ten temat zebrał niedawno M. Reichardt) [Reichardt 1999]. Lekceważące opinie o Pawle mają bardzo długą historię. Wystarczy sięgnąć do listów św. Pawła i przytoczyć kilka określeń. Paweł był w oczach swoich przeciwników: „ostatnim”, „widowiskiem”, „głupim”, „niemocnym”, godnym pogardy (zob. 1 Kor 4,10). Złorzeczono mu (1 Kor 4,12). Traktowano Pawła jak „śmieć”, „odrazę dla wszystkich” (1 Kor 4,13). Znieważono go (co doprowadziło Pawła do łoż; zob. 2 Kor 2, 4-5), pohańbiono i zniesławiono, uznano za oszusta (2 Kor 6,8-9). Na przeciwnym biegunie są liczni autorzy, którzy za pomocą różnych instrumentów metodologicznych analizują myśl Pawła i przyznaliby racje św. Tomaszowi z Akwinu, nazywającemu Pawła „profesorem wśród apostołów”. Dla mnie prawdziwym tekstem „profesorskim” jest tekst zapisany w Rz 9-11. Łatwo się o tym przekonać, sięgając do komentarzy [Rafiński 1997b, 346-360].
- Paweł był przedmiotem różnych innych sporów. Wypunktujmy je tylko. Paweł jawi się jednym jako mistyk (*boom* takiego spojrzenia był w latach trzydziestych XX wieku) [Deissmann 1926; Wikenhauser 1928; Schneider 1929; Schweitzer 1930], to znów jako człowiek czynu – apostoł i teolog. Istnieją fachowcy od podłoża żydowskiego życia św. Pawła i fachowcy od tła hellenistycznego. Dodajmy spory, w których listy św. Pawła traktowano instrumentalnie, jako argumenty w sporach religijnych. Marcin Luter interpretował list do Galatów jako dokument, w którym teza św. Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę odnosić się miała do poglądów zwolenników Lutra, a teza o usprawiedliwieniu przez uczynki odpowiadać miała poglądom Kościoła rzymskiego. Rudolf Bultmann uważał, że Paweł w liście do Galatów krytykował żydowski legalizm. Potrzeba było wiele czasu, aby egzegeci dostrzegli kruchość tych interpretacji. Uczestnicy tych sporów podobni są do siłaczy przeciągających linę, to w jedną, to w drugą stronę, zależnie od mijających mód, czy wręcz kręgu językowego.

Podkreślić trzeba, że sam św. Paweł jakby zachęca do spierania się na swój temat, stawiając obok siebie bardzo trudne do pogodzenia kategorie, które on sam potrafił godzić: *actio* i *contemplatio*, „grzech” i „łaska”, predestynacja i osobista odpowiedzialność człowieka, „żydowskość” i otwarcie na świat hel-lenistyczny (pamiętajmy, że list do Rzymian jest dokumentem konstytutywnym kręgu kulturowego w którym żyjemy: świata euro-atlantycznego) [Rossano 1989, 31-47].

Jako pointę, tłumaczącą spory na temat św. Pawła, chciałbym przytoczyć kilka zdań z książki M. Pomilio, p.t. „Piąta Ewangelia”. Książka jest utrzymana w konwencji dialogu paru osób. Autor wkłada w usta „Księdza” takie słowa o tajemnicy osoby Jezusa: „Ta zagadka nie wynika tylko z rozległości posłannictwa, którego cztery różne świadectwa nie zdołały wyczerpać, lecz z jego przewagi jako osobowości nad autorami, którzy o Nim opowiadają. Przypuszczam, że jest to jedyny przypadek w historii literatury: zwykle autor przerasta swego bohatera, a przynajmniej nagina go do siebie, podporządkowując swoim zamiarom. W przypadku ewangelistów, wprost przeciwnie, to Jezus ich przerasta, ustawia ich w skromnej postawie słuchaczy, dążących jedynie do strzeżenia tego, co On rzeczywiście powiedział. (...) Śmiem wręcz twierdzić, że Ewangelie są zaledwie mniejszym i fragmentarycznym świadectwem posłannictwa znacznie większego” [Pomilio 1979, 351]. Coś analogicznego możemy powiedzieć o św. Pawle i interpretatorach jego dzieła i osoby. Paweł przerasta swych interpretatorów, tak jak Jezus przerastał ewangelistów. Jesteśmy skazani na mozolne dociekanie prawdy o św. Pawle: kim on był. A i tak nie przenikniemy do końca tajemnicy jego osoby.

2. Kim jest Paweł dla mnie?

Przejdźmy do drugiego programowego pytania, postawionego przez Papieża Benedykta XVI podczas inauguracji Roku św. Pawła: Kim jest Paweł dla mnie? To pytanie jest utrzymane w czasie teraźniejszym, z ważnym dodatkiem: „dla mnie”. Jest zachętą do stawiania sobie takich oto pytań: Czy potrafię / potrafimy dzisiaj spierać się o św. Pawła? Jak wielu może powiedzieć, że Paweł jest ich mistrzem? Czy o Pawła spierają się przeciętni chrześcijanie, czy tylko elity? Zauważmy przy tym, że według Papieża spieranie się ze św. Pawłem i o św. Pawła jest wartością pozytywną.

Płomień zapalony w Bazylice św. Pawła za Murami przez Papieża Benedykta XVI w dniu inauguracji Roku Świętego Pawła miał być w zamierzeniu Papieża płomieniem, który zapala, rozpala emocje. Aby tak się stało, potrzebna jest synteza nauki i duchowości. Czas odejść od bożka nauki ku wypróbowanej drodze Kościoła, którą jest duchowość. Przypomnę prorocstwo Karla Rahnera: „Jutrzej szy człowiek pobożny będzie mistykiem – kimś, kto czegoś doświadczył – albo go wcale nie będzie” [Rahner 1966, 22].

II. ŻYCIE ŚW. PAWŁA: MIĘDZY CZYNEM I KONTEMPLACJĄ³⁹

1. Pierwsza połowa życia Szawła

A. DANE BIOGRAFICZNE DO NAWRÓCENIA SZAWŁA

Najczęściej przyjmuje się, że św. Paweł urodził w Tarsie w 8 roku po Chr., zmarł zaś w Rzymie w roku 66/67. Mniej więcej w połowie życia, w 36/37 roku, miało miejsce jego nawrócenie. Spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem rozpoczęło proces coraz ściślejszego jednoczenia się św. Pawła z Chrystusem. Wzmianki na temat nawrócenia: zob. Ga 1,11-12.16; 1 Kor 9,1; 15,8; 2 Kor 4,6; Flp 3,12; Dz 9,3-7; Dz 22,6-21; Dz 26,16-20.

Szaweł, którego rzymskie imię brzmiało „Paulus”, urodził się w żydowskiej rodzinie w Tarsie (Dz 21,39; 22,3). Nadano mu imię Saul [Szaweł], które nosił pierwszy król – także z pokolenia Beniamina. „I ja przecież jestem Izraelitą, potomkiem Abrahama, z pokolenia Beniamina” (Rz 11,1) – tak o swym pochodzeniu pisze Paweł w Rz 11,1. *Żyjąc w Tarsie, Szaweł był członkiem żydowskiej diaspory.*

NB. Tajemnica wybrania Szawła:

Obcowanie ze Słowem Bożym.

Szaweł musiał zastanawiać się nad tym, kim będzie „Cierpiący Sługa Jahwe” zapowiadany przez Izajasza (por. Pieśni o Słudze Jahwe: Iz 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12). Odpowiedź znalazł pod Damaszkiem, gdy spotkał Jezusa.

Tars był centrum kultury greckiej. Określenie: „obywatel Tarsu” wskazuje, że rodzina była dobrze sytuowana. Posiadał po ojcu także obywatelstwo Rzymu (Dz 22,25-29). Był faryzeuszem (Dz 26,4-5). Odebrał wykształcenie faryzejskie w Jerozolimie jako uczeń Gamaliela (por. Dz 5,33-42). W Liście do Galatów pisze o sobie: „W żarliwości o judaizm przewyższałem wielu moich rówieśników z mego narodu, jak byłem szczególnie wielkim zapaleńcem w zachowywaniu tradycji moich przodków” (Ga 1,14).

39 Tekst rozdziału II: *Życie św. Pawła: między czynem i kontemplacją*, zawiera dane biograficzne św. Pawła. Kolorem czerwonym sygnalizujemy hasłowo dane, które prowadzą do zrozumienia tajemnicy wybrania św. Pawła, a także dodajemy, kolorem czerwonym, niektóre cytaty biblijne odnoszące się do tekstu głównego, a w przypisach dolnych, kolorem czerwonym (czcionką 11, w odróżnieniu od innych przypisów dolnych pisanych czcionką 10), cytujemy teksty odnoszące się do doświadczenia Boga w życiu św. Pawła.



Mapa Imperium Rzymskiego w 117 r. po Chr.

Na temat pierwszej połowy swego życia św. Paweł pisze też w liście do Filipian 3,5-6, polemizując z tymi, którzy „pokładają ufność w ciele”, tzn. w zewnętrznych znakach stanowiących prerogatywy prawdziwego Żyda. Paweł miałby w tym względzie powody do chluby, ale uznaje za daleko ważniejszy od tych znaków swój związek z Chrystusem:

- „obrzezany w ósmym dniu” (zgodnie z zaleceniem zapisanym w Rdz 17,12);
- „z rodu Izraela”: urodził się w żydowskiej rodzinie; nie był Grekiem nawróconym na religię żydowską (ten fakt Paweł potwierdza w 2 Kor 11,22);
- „z pokolenia Beniamina” (fakt ten Paweł potwierdza w Rz 11,1); prawdopodobnie to pochodzenie zaważyło na tym, że Paweł nosił to samo imię, co król Saul, który też pochodził z rodu Beniamina;
- „Hebrajczyk z Hebrajczyków”, a więc ktoś, kto zachował tradycje takie, jak język, obyczaje i religia (por. 2 Kor 11,22);
- „w stosunku do Prawa – faryzeusz”, co wskazuje na wykształcenie Pawła i przynależność do grona faryzeuszów;
- „co do gorliwości – prześladowca Kościoła”: o tym fakcie czytamy też w 1 Kor 15,9 i Ga 1,13.23;
- „co do sprawiedliwości legalnej – stałem się bez zarzutu”. To ostateczne stwierdzenie wskazuje, iż „Paweł przeżywał swą izraelską wiarę w sposób szczery i pełny; został chrześcijaninem nie dlatego, że czuł się niezdolny do wypełnienia Prawa czy też z powodu duchowego lub religijnego kryzysu” [Ortiz 2000, s. 1543].

**NB. Tajemnica wybrania Szawła:
Gorliwość („Gratia supponit naturam?”)**

Szawel stał się prześladowcą Kościoła. Wpierw w Jerozolimie (por. 1 Kor 15,9: „Kościoła Bożego”), gdzie Szawel ścigał głównie chrześcijan z pogan [por. Dz 6,1; 8,2], a potem został skierowany do Damaszku. Na ten temat mamy wzmianki w: Ga 1,13-14.23; 1 Kor 15,9; Flp 3,6; 1 Tm 1,13; Dz 7,54-60; 8,1-3; Dz 9,1-2.4-5; Dz 22,4-5.7-8.19; Dz 26,10-11.14-15.

Uczestniczył w kamienowaniu Szczepana. Był prześladowcą uczniów Jezusa w Jerozolimie: „A Szawel niszczył Kościół, wchodząc do domów porwał mężczyzn i kobiety i wtrącał ich do więzienia” (Dz 8,3). Wrogość wobec Ewangelii sprawiła, że prześladował chrześcijan na Cyprze, w Antiochii, Damaszku i w wielu miejscowościach poza Judeę i Samarią.

**NB. Tajemnica wybrania Szawła:
Postawa Szczepana podczas kamienowania.
Szawel musiał zastanowić się nad tym,
dlaczego Szczepan umierając przebaczył oprawcom?**

W Jerozolimie „Szawel ciągle jeszcze siał grozę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich” (Dz 9,1) i otrzymał pozwolenie Najwyższego Kapłana na udanie się do Damaszku w celu doprowadzania do Jerozolimy uczniów Jezusa, których znajdzie w synagogach. Jego droga do Damaszku wiodła prawdopodobnie przez Sychar, Skytopolis i Hippos, a dalej – przez nabrzeże Jeziora Genezaret, aż do równiny Damaszku. Gdy zbliżał się do miasta, miał widzenie, po którym stracił wzrok. Usłyszał wtedy głos: „Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?” (Dz 9,4). Na pytanie, kto do niego mówi, otrzymał odpowiedź: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (Dz 9,5-6). Zaprowadzono go do miasta, gdzie „przez trzy dni nic nie widział i ani nie jadł, ani nie pił” (Dz 9,9). W tym czasie Pan ukazał się w widzeniu Ananiaszowi, któremu nakazał położyć ręce na Szawła, aby ten przejrzał. „Natychmiast jakby łuski spadły z jego oczu i odzyskał wzrok, i został ochrzczony” (Dz 9,18) [Frank 1983, 190].

**NB. Tajemnica wybrania Szawła.
Inicjatywa Boga:
Spotkanie Szawła z Chrystusem pod Damaszkiem (ŁASKA!)**

**B. SPOTKANIE SZAWŁA Z JEZUSEM POD DAMASZKIEM
W RELACJI DZIEJÓW APOSTOLSKICH**

Relację św. Łukasza trzeba widzieć w kontekście całego jego dzieła obejmującego Ewangelię i Dzieje Apostolskie, w którym przedstawia on triumfalny pochód Ewangelii: począwszy od prowincjonalnej Galilei do stolicy w Jerozolimie (Ewangelia św. Łukasza), a następnie od Jerozolimy do Rzymu, stolicy Imperium Rzymskiego (Dzieje Apostolskie). W Dziejach Apostolskich św. Łukasz przypisuje kluczową rolę w tym procesie św. Pawłowi.

W Dziejach Apostolskich znajdują się trzy opisy przełomu, który dokonał się w życiu św. Pawła: Przed wydarzeniem pod Damaszkiem: Dz 9,1-2; 22,4; 26,6-10. Po wydarzeniu pod Damaszkiem: Dz 9,10-17; 22,12-21; 26,6b-19. Z powyższych opisów zawartych w Dziejach Apostolskich wynika, że doświadczenie Boga było dostępne tylko dla Szawła, zaś jego towarzysze byli świadkami zjawisk towarzyszących. Widzieli reakcje somatyczne Szawła, pewne zjawiska zewnętrzne, a także przemianę Szawła. Tylko Szaweł wiedział, co się pod Damaszkiem wydarzyło „między nim i Bogiem”. Był to fenomen absolutnie jedyny w swoim rodzaju, w którym Szaweł został posłany przez Chrystusa jak nikt inny. Dlatego niewielką szansę powodzenia mają rozliczne analizy egzegetyczno-teologiczne fenomenu, którego doznał Szaweł pod Damaszkiem (na przykład pytanie, czy była to wizja zewnętrzna, czy tylko wewnętrzna). Skąd w takim razie św. Łukasz tak wiele wiedział o tym, co Szaweł przeżył pod Damaszkiem? Mógł mu o tym opowiedzieć tylko sam św. Paweł. Sposobności było wiele, gdyż – jak wiemy – św. Łukasz był towarzyszem podróży misyjnej św. Pawła. Trzykrotny opis w Dziejach Apostolskich wskazuje, że św. Łukasz zaczerpnął od św. Pawła przekonanie o niezwyklej wadze tego wydarzenia w życiu Pawła, ale także w dziejach Kościoła.

Trzy powyższe teksty z Dziejów Apostolskich dają przesłanki do opisu aspektu antropologicznego doświadczenia Boga (jakie są przejawy doświadczenia Boga w człowieku?) i jego aspektu teologicznego (kim jest objawiający się Bóg?).

- a) Aspekt antropologiczny doświadczenia Boga pod Damaszkiem. Szaweł i – w trzecim opisie – także jego towarzysze podróży zarejestrowali w swojej świadomości, że olśniła ich (otoczyła, ogarnęła) światłość (jaśniejsza od słońca, wielka jasność) z nieba. Pod wpływem tego zjawiska Szaweł upadł na ziemię (w trzecim opisie: wraz ze wszystkimi). Wtedy Szaweł zobaczył Pana. Nastąpił tajemniczy dialog Szawła z Panem (w jaki sposób ten dialog się dokonywał, wie o tym tylko św. Paweł). Szaweł usłyszał głos, który mówił (mówił po hebrajsku, mówił do niego): „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” (wg trzeciego opisu Jezus dodał: „Trudno ci wierzyć przeciwko ościeniom”), na co Szaweł zareagował pytaniem: „Kto jesteś, Panie?”, i usłyszał odpowiedź: „Ja jestem Jezus (Nazarejczyk), którego ty prześladujesz”. Widzenie Pana i dialog z Nim były niedostępne dla towarzyszy Szawła. Według pierwszego opisu „ludzie, którzy mu towarzyszyli w drodze, oniemieli ze zdumienia, słyszeli bowiem głos, lecz nie widzieli nikogo”. W drugim opisie czytamy: „Towarzysze zaś moi widzieli światło, ale głosu, który do mnie mówił, nie słyszeli”. Oba teksty są pozornie sprzeczne. Według pierwszego opisu ludzie towarzyszący Szawłowi słyszeli głos, a według drugiego opisu, głosu, który mówił do Szawła, nie słyszeli. Sprzeczność znika, gdy się przyjrzeć dokładniej obu relacjom. W odróżnieniu od Szawła, jego towarzysze podróży „nikogo nie widzieli”, tzn. nie widzieli osoby mówiącej, ale widzieli tylko światłość (którą widział też Szaweł, a w niej – widział osobę mówiącą do niego). Analogicznie, towarzysze Szawła słyszeli głos, ale głosu, który mówił do Szawła (tzn. słów, które słyszał Szaweł), nie słyszeli (nie rozumieli) [De Boor 1983, 508]. Według Dz 22,14 Paweł ujrzał Boga i usłyszał Jego głos („abyś poznał Jego wolę i uj-

rzał Sprawiedliwego, i Jego własny głos usłyszał”). Realności wydarzenia pod Damaszkiem dowodzi sekwencja wydarzeń, które potem nastąpiły. W życiu Szawła nastąpił radykalny zwrot. Szaweł jakoś zakomunikował towarzyszom podróży, że Pan posyła go do Damaszku, gdzie ma usłyszeć, co ma dalej czynić. Od tego momentu Szaweł na trzy dni zaniewidział i ani nie jadł, ani nie pił. Został odprowadzony, trzymany za ręce, do Damaszku, do domu Judy na ulicy Prostej, gdzie spotkał Annasza. Po jego modlitwie przejrzał i został napełniony Duchem Świętym. Został nakarmiony i odzyskał siły. Został ochrzczony. Wtedy została mu ujawniona jego misja. Kontynuacja objawienia misji nastąpiła podczas widzenia w Jerozolimie.

- b) Aspekt teologiczny doświadczenia Boga pod Damaszkiem. Z opisu św. Łukasza wiemy, że pod Damaszkiem Szaweł wszedł w relację osobową z Jezusem (w pierwszym i trzecim opisie: „Ja jestem Jezus”). Nie było to więc jakieś nieokreślone doświadczenie Boga, ale wejście w konkretną relację „ja” – „Ty” z osobą, którą Szaweł rozpoznał jako Jezusa. Osoba Jezusa jest określona (w drugim opisie) tytułem „Nazarejczyk” („Ja jestem Jezus Nazarejczyk”), który odnosi się do Jezusa historycznego – tego, który żył w Nazarecie. Jakkolwiek jasne jest, że Szawłowi objawił się Jezus chwalebny, ponieważ działo się to po śmierci Jezusa, to w relacji św. Łukasza jest podkreślona ciągłość między objawiającym się Panem, a Jezusem historycznym, Jezusem z Nazaretu. We wszystkich trzech relacjach Jezus jest określony zwrotem: „Jezus, którego ty prześladujesz”. Historycznie rzecz biorąc, Szaweł nie prześladował Jezusa, ale wierzących w Jezusa. W zwrocie tym jest zawarta teologia Kościoła: następuje utożsamienie wierzących w Jezusa, których Szaweł prześladował, z samym Jezusem.

C. KONTEKST SYTUACYJNY PAWŁOWEGO DOŚWIADCZENIA BOGA: DROGA DO DAMASZKU



Damaszek był ważnym miejscem w życiu św. Pawła, ku któremu kieruje nas informacja zawarta w Ga 1,15-17. Św. Paweł, po przywołaniu objawienia, które było jego udziałem, dodaje informację o charakterze topograficznym: „skierowałem się do Arabii, a później znowu wróciłem do Damaszku”. Wynika z tego, że objawienie, o którym jest mowa w Ga 1,15-16a, miało miejsce w okolicach Damaszku (tak wskazują Dz), a może w samym Damaszku (taka możliwość wynika z Ga) [Sanders 1991, 9]. Z Ga 1,13-14 wynika, że objawienie to spowodowało przełom w życiu św. Pawła. Okoliczności te korespondują z opisem zawartym w Dz 9, gdzie jest opisane spotkanie Szawła z Jezusem Zmartwychwstałym, które dokonało się, „gdy zbliżał się już w swej podróży do Damaszku” (Dz 9,3; por. Dz 22,6: „w drodze, gdy zbliżałem się do Damaszku”; Dz 26,12: „jechałem do Damaszku... podczas drogi...”).

Damaszek [Reicke 1962, kol. 313-314; Unger 1979, 852-855] był w czasach św. Pawła bardzo ważnym miejscem na mapie świata. Dzisiaj Damaszek jest prawie dwumilionową stolicą Syrii. Swemu położeniu na styku prastarych dróg handlowych miasto zawdzięcza niezwykłą witalność, która przejawia się w tym, że miasto jest zamieszkałe bez przerwy od czterech tysięcy lat, czyli od około 2000 roku przed Chrystusem. Według archeologów jest najstarszym, stale zamieszkałym, miastem świata! Niezwykle piękne położenie Damaszku sprawia, że miasto to jest uważane za „perłę Wschodu”. Otacza je żyzna kraina *Ghuta*, od północy ograniczona zboczami góry *Qasyun*. Kraina ta zawdzięcza swą urodzajność rzece *A'waj (Pharpar)* i – przepływającej przez środek współczesnego Damaszku – rzece *Barada (Abana)*. Każdy, kto zmierza do Damaszku musi być urzeczony kontrastem między pustynią, a mieniącą się różnymi kolorami roślinności żyzną krainą *Ghuta*, pośrodku której leży Damaszek. Miasto słynęło z winogron, melonów i moreli. Stare miasto, częściowo otoczone murami, przylega do południowego brzegu rzeki *Barada*.

Kraina geograficzna zwana Syro-Palestyną, w której leży Damaszek, stanowiła przez wieki pomost między dwoma kontynentami: Azją i Afryką. Fakt ten nadawał regionowi wyjątkowe znaczenie ekonomiczne i polityczne. Wiodły tędy drogi, którymi wędrowały karawany kupców i po których przemieszczały się wojska. Syro-Palestyna miała duże znaczenie strategiczne. Była łakomym kąskiem dla różnych władców. Damaszek zaś był ważnym punktem tranzytowym regionu, leżącym w punkcie przecięcia dwóch starożytnych szlaków. Jeden z nich, zwany „drogą morską” (*via maris*), albo też „drogą ziemi Filistyńców”, rozpoczął się w Afryce i zataczał potężny łuk, prowadząc wędrowców aż do Persji. (NB. Dalej droga morska, biegła równiną nadmorską Palestyny, aż do Megiddo. W Megiddo rozdzielała się na trzy odnogi, z których jedna zmierzała na wschód, ku Akko i Tyrowi, druga na zachód, a trzecia – odnogą centralną dochodziła do Hazor, miasta na północ od Jeziora Genezaret. Z Hazor wiodła jedna droga na północ, a druga – właśnie przez Damaszek – na północny-wschód). Tę drogę przemierzał choćby biblijny Abraham, który wędrował z Ur chaldejskiego do Egiptu. W Damaszku „droga morska” przecinała się z drugą ważną drogą tranzytową, zwaną „drogą królewską” (*via regis*), która biegła z południa na północ przez Zajordanie (z miastem Rabbat-Ammon), dosięga-

jąc w Aqabie wybrzeże Morza Czerwonego. Do „drogi królewskiej” dochodziły inne drogi wiodące z Arabii i z Persji. Łatwo sobie więc wyobrazić, jaki ruch panował w Damaszku. W bramach miasta mijali się liczni wędrowcy – zwłaszcza w bramie północnej, w bramie wschodniej i w bramie południowej. Św. Paweł był jednym z tych wędrowców, którzy szli z południa.

Św. Paweł wędrował z Jerozolimy, a więc musiał przebyć dystans około 150 mil⁴⁰, dzielący Damaszek od Jerozolimy. Potrzebował na to około tygodnia. Zanim zbliżył się do celu, stał się cud, który nie tylko zmienił plan jego podróży, ale zmienił całe jego życie. Nie jest wykluczone, że objawienie Boga pod Damaszkiem wiązało się z normalnymi w tym miejscu zjawiskami klimatycznymi, jakimi są burze. Powstają one w wyniku zetknięcia mas powietrza z pustyni i powietrza z okolic Damaszku. Nawet, jeśli objawieniu Boga towarzyszyła burza, to nie tłumaczy ona całej prawdy o niezwykłości doznania Szawła. Było to doświadczenie mistyczne, które całkowicie zmieniło jego życie. Szaweł, który zmierzał do Damaszku z zamiarem prześladowania wyznawców Chrystusa, stał się jednym z nich. Wszedł do miasta już jako wyznawca Chrystusa.

Możemy sobie wyobrazić, co otaczało Pawła, gdy wszedł – już po doświadczeniu pod Damaszkiem – do miasta. Miasto tętniło życiem. Można było w nim spotkać Syryjczyków, mających swą odrębność rasową i mówiących własnym językiem. Arabskich nomadów, dla których Damaszek był ważnym centrum handlowym. Żydów, którzy tworzyli tu liczną kolonię, liczącą około pięćdziesiąt tysięcy osób (wiarę żydowską wyznawała ponoć większość kobiet z wyższych sfer). W mieście widać było ślady stuletniej dominacji kultury grecko-rzymskiej, co jest zrozumiałe, jeśli pamiętamy, że po upadku niezawisłego królestwa nabatejskiego, w granicach którego leżał Damaszek, miasto nabyło status wolnego miasta rządzonego przez gubernatora rzymskiego. Herod Wielki (którego władza nie sięgała do Damaszku) zbudował tu teatr i gimnazjum. Była tu bita własna moneta.

Do dzisiaj zachowały się w mieście ślady obecności świętego Pawła. Równoległe do rzeki, przez środek starego miasta, przebiega ulica Prosta (dziś: *Souk el-Taouil*), która kończy swój bieg we wschodniej bramie miejskiej. Wedle autora *Dziejów Apostolskich* przy tej ulicy, w domu Judy, przebywał Szaweł z Tarsu i tam spotkał się z Ananiaszem (prawdopodobnie biskupem Damaszku), który ochrzcił Szawła (zob. Dz 9,11). Przy południowo-wschodnim odcinku wałów miejskich znajduje się do dzisiaj pamiątkowa kaplica pod wezwaniem św. Pawła (wedle Dz 9,25 Paweł został spuszczonej przez uczniów w koszu właśnie przez mur miasta, uciekając przed Żydami z Damaszku, którzy chcieli go zabić).

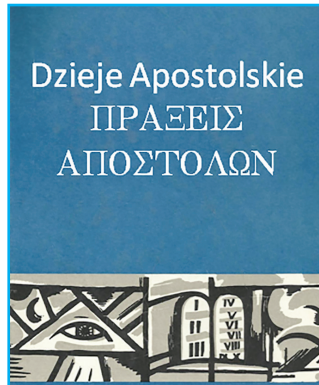
2. Druga połowa życia Szawła: po nawróceniu [Frank 1983, 191-199]

„Paweł należał do trzech różnych światów: z punktu widzenia religijnego do judaizmu, z racji języka do hellenizmu, z powodów politycznych do Imperium Rzymskiego. Można powiedzieć: trzy ojczyzny, które odcisnęły na nim od początku życia różne piętna. Decydujące znaczenie miała przynależność do reli-

40 Mila liczona była jako miara tysiąca podwójnych kroków.

gii żydowskiej. Istotne znaczenie miała integracja kulturowa ze środowiskiem hellenistycznym. Uprzywilejowaną pozycję w przyszłej aktywności dawało mu bycie obywatelem państwa rzymskiego, z jego jednością polityczno-administracyjną. W tym sensie wydaje się być słusznym zdefiniowanie Pawła jako kosmopolity” [Barbaglio 1989, 38].

A. PIERWSZE LATA PO NAWRÓCENIU



W Jerozolimie ① „Szaweł ciągle jeszcze siał groźbę i dyszał żądzą zabijania uczniów Pańskich” (Dz 9,1) i otrzymał pozwolenie Najwyższego Kapłana na

udanie się do Damaszku w celu doprowadzania do Jerozolimy uczniów Jezusa, których znajdzie w synagogach. Jego droga do Damaszku wiodła prawdopodobnie przez Sychar, Skytopolis ② i Hippos, a dalej – przez nabrzeże Jeziora Genezaret, aż do równiny Damaszku ③. Gdy zbliżał się do miasta, miał widzenie, po którym stracił wzrok. Usłyszał wtedy głos: „Szawle, Szawle, dlaczego mnie prześladujesz?” (Dz 9,4). Na pytanie, kto do niego mówi, otrzymał odpowiedź: „Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz. Wstań i wejdź do miasta, tam ci powiedzą, co masz czynić” (Dz 9,5-6). Zaprowadzono go do miasta, gdzie „przez trzy dni nic nie widział i ani nie jadł, ani nie pił” (Dz 9,9). W tym czasie Pan ukazał się w widzeniu Ananiaszowi, któremu nakazał położyć ręce na Szawła, aby ten przejrzał. „Natychemiast jakby łuski spadły z jego oczu i odzyskał wzrok, i został ochrzczony” (Dz 9,18).

W synagogach Damaszku Szawel głosił, że Jezus jest Synem Bożym, czym budził zdumienie Żydów, gdyż znali go jako tego, który wcześniej w Jerozolimie prześladował uczniów Jezusa. Gdy Szawel występował coraz odważniej wśród Żydów w Damaszku, ci postanowili go zabić. Szawel jednak uciekł im „nocą w koszu na sznurze przez mur” (Dz 12,25). Paweł pisze w Ga 1,17, że uciekł na południe, „do Arabii”, to znaczy na terytorium Nabatejczyków ④. Po upływie trzech lat pojawił się znowu w Jerozolimie ⑤.

Paweł przechodził wtedy swoisty „proces oczyszczenia”: okres niepowodzeń, nieufności ze strony wszystkich, zarówno Żydów, jak i chrześcijan. Okres ten zamyka wizja opisana w 2 Kor 12,1-10 stanowiąca dopełnienie spotkania z Chrystusem pod Damaszkiem („przed czterem laty” od napisania 2 Kor, czyli gdzieś około roku 43).

W Jerozolimie Szawel „próbował przyłączyć się do uczniów, lecz wszyscy bali się go, nie wierząc, że jest uczniem” (Dz 9,26), choć wcześniej „przemawiał w Damaszku w imię Jezusa” (Dz 9,28). W Jerozolimie spotkała go wrogość także ze strony Żydów hellenistycznych. Uciekł do Cezarei ⑥, a stamtąd statkiem przepłynął do rodzinnego Tarsu ⑦, w którym pozostał do czasu, gdy odnalazł go Barnaba i zabrał do Antiochii ⑧, gdzie pracowali razem przez rok. „W Antiochii też po raz pierwszy nazwano uczniów chrześcijanami” (Dz 11,26).

**NB. Tajemnica wybrania Szawła:
Bóg posługuje się ludźmi (Barnabą).**

Później, gdy nastał głód w Judei, Szawel został posłany z Antiochii wraz z Barnabą z jałmużną zebraną na rzecz wspólnoty-matki w Jerozolimie. Możliwe, że wizyta ta miała miejsce przed, albo po wybuchu nowych prześladowań uczniów w Jerozolimie.

Herod Agryppa I, któremu Kaligula i Klaudiusz przydzielili większą część królestwa jego ojca Heroda Wielkiego, choć wychowywał się w Rzymie, sprzyjał Żydom, co mogło być powodem tego, że „zaczął prześladować” (Dz 12,1) rosnącą w siłę wspólnotę chrześcijan w Jerozolimie. W święto Paschy „**ściął mieczem Jakuba brata Jana**” (Dz 12,2) i umieścił w więzieniu Piotra, który „skuty podwójnym łańcuchem, spał między dwoma żołnierzami” (Dz 12,6). Śmierć

Jakuba i uwięzienie Piotra był wielkim ciosem dla uczniów i Agryppa mógł wierzyć, że unicestwił wspólnotę. Jednak w nocy przed swoim procesem Piotr został cudownie uwolniony z więzienia. Wtedy udał się do domu Marii, matki Jana Marka, a potem uciekł z Jerozolimy. Żołnierze Agryppy nie odnaleźli Piotra, a król wyjechał do Cezarei. Wkrótce po 44 roku zmarł. Chrześcijanie uznali jego przedwczesną śmierć za karę Bożą za prześladowanie Kościoła.

B. POCZĄTEK PIERWSZEJ PODRÓŻY MISYJNEJ



Z Antiochii Ewangelia została zaniesiona na zachód. Barnaba i Szawel, którzy przewodzili wspólnie w Antiochii, zabrali ze sobą Jana Marka i udali się statkiem z portu Seleucja Pieria na Cypr ①. W wyniku przemian historycznych w ojczyźnie, sporo Żydów wywędrowało na wschodnie tereny Imperium. Na Cyprze już w IV wieku przed Chrystusem istniały skupiska Żydów obejmujące nawet do 20 procent ludności. Przed przybyciem Szawła osiedlili się tam również chrześcijanie. O działalności Szawła i towarzyszy w największym mieście Cypru, Salaminie ②, wiemy tyle, że głosili tam oni Ewangelię w synagogach. Stąd „przeszli przez całą wyspę aż do Pafos” ③ (Dz 13,6), rzymskiego centrum handlowego na południowo-zachodnim wybrzeżu wyspy. Nie wiemy, którą z dwóch dróg wiodących do Pafos wybrali: drogę wzdłuż wybrzeża, czy drogę górską. W Pafos Szawel spotkał fałszywego proroka żydowskiego Bar-Jezusa (Dz 13,6) z otoczenia prokonsula Sergiusza Pawła. Szawel został wtedy nazwany Pawłem. Prorok przeciwstawił się Pawłowi, który zapowiedział mu, że oślepie. Gdy prokonsul zobaczył spełnienie tej zapowiedzi, nawrócił się (Dz 13,11). Z Pafos Paweł popłynął do regionu Pamfilii w Azji Mniejszej. Misjonarze nie głosili Ewangelii w Pergo ④, w pierwszym mieście, do którego przy-

byli. Powodem mogła być choroba Pawła wspomniana w Ga 4,13, która mogła być skutkiem nizinnego klimatu i mogła być powodem udania się do suchych gór Pizydii. W Perge Jan Marek odłączył się od Pawła i Barnaby i powrócił do Jerozolimy.

C. MISJA W AZJI MNIEJSZEJ (W GALACJI POŁUDNIOWEJ)

Pizydia, to kraina górska, z rzekami i jeziorami – wymarzona dla rabusiów i handlarzy nielegalnie handlujących niewolnikami. Reminiscencją pobytu w tej krainie są słowa Pawła z 2 Kor 11,26: „w niebezpieczeństwach na rzekach, w niebezpieczeństwach od zbójców”.

W Antiochii Pizydyjskiej ⑤ misjonarze przybyli w szabat do synagogi i zostali poproszeni o „słowo zachęty” (Dz 13,15). Paweł wygłosił kazanie (Dz 3,16-41). Po wystąpieniu Pawła w następny szabat Żydów ogarnęła zazdrość, „wznieśli prześladowanie Pawła i Barnaby i wyrzucili ich ze swoich granic” (Dz 13,50). Misjonarze udali się do Ikonium ⑥, które było znaczącym centrum handlowym przy drodze do Syrii, z dużą wspólnotą żydowską. Wierny swej zasadzie udawania się „najpierw do Żydów” (Rz 1,16). Paweł poszedł do synagogi. W Ikonium wielka liczba Żydów i pogan uwierzyła, ale ci Żydzi, którzy nie uwierzyli, spowodowali podział wśród mieszkańców, z których jedni popierali Pawła, a inni byli mu przeciwni. Mimo to misjonarze zostali dłuższy czas, a gdy się dowiedzieli, że poganie i Żydzi zamierzają ich ukamienować (Dz 14,5), uciekli do oddalonej od Ikonium o 40 kilometrów Listry ⑦ leżącej w Likaonii, w rzymskiej prowincji Galacji. Po uzdrowieniu przez Pawła kaleki, tłumy utożsały Barnabę z Zeusem, a Pawła z Herme-sem (Dz 14,11). W tym czasie przybyli Żydzi z Antiochii i Ikonium, podburzyli tłum i ukamienowali Pawła (14,19). Paweł jednak podniósł się i udał z Barnabą do oddalonego o około 80 kilometrów Derbe ⑧. Stąd przeszedł przez Listrę, Ikonium i Antiochię, „umacniając dusze uczniów” (Dz 14,22). W 2 Tm 3,11 są wspomniane „prześladowania, cierpienia”, które spotkały Pawła „w Antiochii, w Ikonium, w Listrze”. Misjonarze na koniec tej podróży misyjnej przeszli przez Pizydję i Pamfilię, w której nawiedzili Perge i Attalię (Dz 14,25). W Attalii ⑨, porcie który obsługiwał rejsy do Syrii i Egiptu, znaleźli statek, którym popłynęli do Seleucji Pieria. W 2 Kor 11,25 Paweł wspomina: „trzykrotnie byłem rozbitkiem na morzu”. Z Dziejów Apostolskich wiemy o jednej katastrofie statku, podczas podróży do Rzymu. Być może w 2 Kor 11,25 Paweł ma na myśli jakieś katastrofy na trasie długiej podróży do Syrii (1000 km!) bez zawijania do portu.

D. PRAWO I CHRZEŚCIJANIE Z POGAN

Po dwuletniej nieobecności, Paweł i Barnaba wrócili do Antiochii Syryjskiej, gdzie opowiedzieli zebranemu Kościołowi, „jak wiele Bóg przez nich zdziałał i jak otworzył poganom podwoje wiary” (Dz 14,27). W Ga 4,14 Paweł wspomina serdeczne przyjęcie przez Galatów, którzy uwierzyli („nie wzgardziliście mną ani nie odtrąciliście, ale mnie przyjęliście, jak samego Chrystusa Jezusa”).

Zob. Ga 4,13-15: „Wiecie przecież, jak pierwszy raz głosiłem wam Ewangelię zatrzymany chorobą jak mimo próby, na jaką moje niedomagania cielesne was wystawiło, nie wzgardziliście mną ani nie odtrąciliście, ale mnie przyjęliście jak anioła Bożego, jak samego Chrystusa Jezusa (...). Gdyby to było możliwe, byłibyście sobie oczy wydarli i dali je mnie”.

Zalecenie zbiórki na rzecz Kościoła w Jerozolimie – zob. 1 Kor 16,1: „Jeśli chodzi o zbiórkę, która się odbywa na rzecz świętych, zróbcie tak, jak poleciłem Kościołom Galacji”.

Prawdopodobnie wtedy Paweł wysłał z Antiochii **List do Galatów**⁴¹, poprzedzony tzw. sporem antiocheńskim z Piotrem (opisanym w Ga 2,11-14).

Zob. Ga 2,11-14: „Gdy następnie Kefas przybył do Antiochii, otwarcie mu się sprzeciwiłem, bo na to zasłużył. Zanim jeszcze nadeszli niektórzy z otoczenia Jakuba, brał udział w posiłkach z tymi, którzy pochodzili z pogaństwa. Kiedy jednak oni się zjawili, począł się usuwać i trzymać się z dala, bojąc się tych, którzy pochodzili z obrzezania. To jego nieszczerze postępowanie podjęli też inni pochodzenia żydowskiego, tak że wciągnięto w to udawanie nawet Barnabę. Gdy więc spostrzegłem, że nie idą słuszną drogą, zgodną z prawdą Ewangelii, powiedziałem Kefasowi wobec wszystkich: **«Jeżeli ty, choć jesteś Żydem, żyjesz według obyczajów przyjętych wśród pogan, a nie wśród Żydów, jak możesz zmuszać pogan do przyjmowania zwyczajów żydowskich?»**”.

List był reakcją na agitację judaizujących, którzy podważali nauczanie Pawła. List powstał, zanim zaistniały konflikt w Kościele miał rozwiązać miał tzw. sobór jerozolimski⁴².

⁴¹ W korespondencji z Galatami zawarte są reminiscencje św. Pawła ze spotkania ze zmartwychwstałym Panem pod Damazkiem: Ga 1,11-12: „Oświadczam więc wam, bracia, że głoszona przeze mnie Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim. Nie otrzymałem jej bowiem ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus”; Ga 1,16: 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”.

W Ga 2,20 Apostoł nawiązuje do stanu swojego mistycznego zjednoczenia z Chrystusem: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne moje życie jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”.

⁴² Por. komentarz św. Augustyna do Listu do Galatów (Wstęp): „Apostoł napisał List do Galatów, aby pouczyć, iż Boża łaska uczyniła ich wolnymi od Prawa. Kiedy bowiem Ewangelia została już im oznajmiona, pojawili się jacyś ludzie, z pochodzenia Żydzi, którzy wprawdzie nazywali się chrześcijanami, ale nie rozumieli jeszcze dobrodziejstwa łaski Ewangelii. Otóż ci ludzie pragnęli nadal podlegać Prawu, które Bóg nadał niegdyś sługom grzechu, nie zaś sprawiedliwości; ludziom grzesznym dał święte Prawo, aby ukazać ich grzechy, nie zaś aby je usunąć, ponieważ jedynie łaska wiary działająca przez miłość usuwa grzechy. Tak więc ludzie ci pragnęli dostępujących łaski Galatów poddać przepisom Prawa. Utrzymywali zatem, iż na nic zda się Ewangelia, jeżeli nie przyjmą obrzezania i nie poddadzą się pozostałym przepisom judaizmu. (...) To samo zresztą zagadnienie przedstawia List do Rzymian. Wydaje się jednak, że pomię-

Wkrótce dotarła do wspólnoty w Jerozolimie wiadomość z Antiochii o tym, że nawróceni nie przyjmowali obrzezania i nie praktykowali Prawa, przysłano do Antiochii wysłanników, aby zbadali tę sytuację. Powstał poważny kryzys w młodym chrześcijaństwie i Paweł, Barnaba oraz inni zostali poproszeni do Jerozolimy w celu złożenia wyjaśnień. Udali się do Jerozolimy przez Fenicję i Samarię, głosząc wiadomość o nawracaniu się pogan, czym sprawiali wielką radość wśród słuchaczy. Przebieg wydarzeń (jesień 49 roku):

Dz 15,1-2 (Antiochia): ostra dyskusja Pawła i Barnaby z „judaizującymi” z Judei; wysłanie Pawła i Barnaby i kilku innych do Jerozolimy w sprawie tego sporu.

Dz 15,3 (Fenicja i Samaria): raport o nawracaniu się pogan; radość ludu.

Dz 15,4-6 (Jerozolima): przyjęcie przez Kościół, Apostołów i starszych; raport o nawracaniu się pogan; sugestia „judaizujących”, aby poddać obrzezaniu nawróconych na chrześcijaństwo pogan.

Dz 15,7-21: dyskusja nad problemem akceptacji pogan przez Boga: przemówienia Piotra, Pawła, Barnaby i Jakuba.

Dz 15,22-29: rozwiązanie problemu: posłanie Pawła, Barnaby, Judy i Sylasa z listem.

Dz 15,30-35 (Antiochia): oddanie i przeczytanie listu; uradowanie i umocnienie ludu; Paweł i Barnaba pozostają, aby nauczać.

W Jerozolimie ⑪ „niektórzy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów” (Dz 15,5) uważali, że trzeba pogan obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego. Paweł i Barnaba weszli z nimi w spór. Efektem dyskusji było postanowienie: „Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom, od krwi, od tego, co uduszone, i od nierządu” (Dz 15,29). Miano nie nakładać na pogan – jak to nazwał Piotr – żadnego innego „jarzma” (Dz 15,10). Zobowiązano Judę zwanego Barsabas i Sylasa, razem z Pawłem i Barnabą, do zanieśienia tego rozstrzygnięcia do Antiochii. Wydarzenie to nazywa się niekiedy soborem jerozolimskim.

dzy obydwoma listami zaistniało coś, co zakończyło niezgodę i uporządkowało spór pomiędzy chrześcijanami pochodzącymi z judaizmu a tymi, którzy przedtem byli poganami”. Przychyłamy się do licznych argumentów tych uczonych, którzy uważają, że List do Galatów powstał przed tzw. Soborem Jerozolimskim, który uporządkował spór między chrześcijanami.



Zaraz potem rozpoczęła się druga podróż misyjna, która rozpoczęła się od powtórnego nawiedzenia Galacji (Galacji Północnej!). W Antiochii 12 Paweł przekonywał Barnabę, aby podjąć nową podróż misyjną, aby sprawdzić, „jak się mają bracia we wszystkich miastach, w których głosiliśmy Słowo Pańskie” (Dz 15,36). Doszło do ostrego sporu Pawła z Barnabą, który żądał, aby zabrać ze sobą Jana Marka. Paweł sprzeciwił się temu, gdyż Jan Marek „odszedł od nich w Pamfilii i nie brał udziału w ich pracy” (Dz 15,38). W rezultacie, Barnaba i Paweł rozdzielili się. „Barnaba zabrał Marka i popłynął na Cypr, a Paweł dobrał sobie za towarzysza Sylasa, polecony przez braci łasce Pana Przechodzili przez Syrię i Cylicję umacniając miejscowe Kościoły” (Dz 15,39-41). Z Cylicji, górskiej krainy na północ od rodzinnego Tarsu 13, Paweł skierował się nieco na północ, a stąd na zachód, do Derbe, Listry i Ikonium. Wszędzie pozostawiali wiadomość o rozstrzygnięciach podjętych w Jerozolimie. Z Listry 14 Paweł zabrał ze sobą Tymoteusza, syna Żydówki, która przyjęła wiarę, i ojca Greka. Tymoteusz będzie odtąd wiernym towarzyszem Pawła, który go nie opuści niemal do końca. Z Listry Paweł chciał pójść drogą, która prowadzi do Efezu, ale „Duch Święty zabronił im głosić Słowo w Azji” (Dz 16,7). Ostatecznie misjonarze udali się do Troady 15. **Podczas następnej, trzeciej podróży misyjnej**, Paweł raz jeszcze przybędzie do Galacji (Północnej!) i Frygii, w celu umocnienia uczniów (Dz 18,23).

E. MISJA W GRECJI

W Troadzie, która była bramą do Macedonii, Paweł miał widzenie. Ukazał mu się Macedończyk, który prosił go: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!” (Dz 16,9). W Troadzie dołączył Łukasz do Pawła, Sylasa i Tymoteusza, o czym świadczy pojawienie się zaimka „my” w narracji autora Dziejów Apostolskich i Ewangelii. Żegluga z Troady wiodła do wyspy Samotraki, a następnie do Neapolis, portu miasta Filippi ⑩, które było pierwszym miejscem w Europie, na który stanęły stopy misjonarzy. Miasto, nazwane przez Aleksandra na cześć ojca, miało duże znaczenie, gdyż leżało przy Via Egnatia prowadzącej z Macedonię do portu Dyrrhachion, z którego kursowały statki do Italii.

W Filippi nie było synagogi. W szabat Paweł udał się nad rzekę, gdzie spodziewał się spotkać miejsce modlitwy. W grupie kobiet spotkał Lidię, która stała się pierwszym człowiekiem nawróconym w Europie. W drodze na miejsce modlitwy Paweł spotkał niewolnicę, wrózkę opętaną przez ducha, która „przynosiła duży dochód swym panom” (Dz 16,16). Po uwolnieniu jej od opętania, jej panowie zorientowali się, że stracili źródło dochodu i doprowadzili do oskarżenia misjonarzy przed pretorami, do ubiczowania i uwięzienia. Wtedy nastąpiło uwolnienie z więzienia w wyniku trzęsienia ziemi. Strażnik, który ich pilnował, chciał popełnić samobójstwo. Paweł odwiódł go od tego zamiaru, a ten nawrócił się i przyjął chrzest. Gdy pretorzy dowiedzieli się, że Paweł jest obywatelem rzymskim, wystraszyli się, że go kazali ubiczować, przeprosili misjonarzy i prosili, aby opuścili miasto. Łukasz pozostał w Filippi, o czym świadczy zniknięcie zaimka „my” w narracji w Dziejach Apostolskich. Paweł, Sylas i Tymoteusz udali się przez Amfipolis i Apollonię do Tesalonik ⑪, najważniejszego miasta Macedonii. W 1 Tes 2,1-2 Paweł pisze o zniewadze doznanej w Filippi, która spowodowała jego „wielkie utrapienie”.

Zob. 1 Tes 2,2: „Chociaż ucierpieliśmy i – jak wiecie – doznaliśmy zniewagi w Filippi, odważyliśmy się w Bogu naszym głosić Ewangelię Bożą wam, pośród wielkiego utrapienia”.

W takim stanie ducha udał się do Tesalonik. Z drugiej strony, w Flp 4,15-16 Paweł wspomina niezwykłą otwartość wiernych z Filippi, wyrażającej się w prowadzeniu z Pawłem „otwartego rachunku przychodu i rozchodu” i w finansowym wspieraniu Pawła podczas pobytów w Tesalonice.

Zob. Flp 4,15-16: „Wy, Filipianie, wiecie przecież, że na początku [głoszenia] Ewangelii, gdy opuściłem Macedonię, żaden z Kościołów poza wami jedynymi nie prowadził ze mną otwartego rachunku przychodu i rozchodu, bo do Tesaloniki nawet raz i drugi przystaliście na moje potrzeby”.

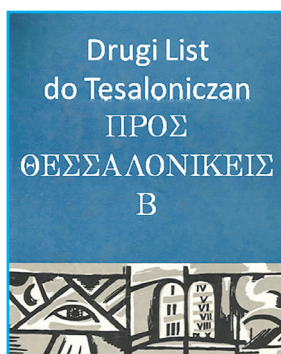
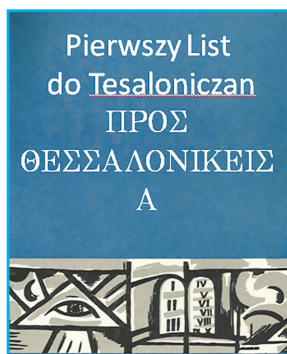
W Tesalonice Paweł przez trzy tygodnie nauczał w synagodze, wykazując, że Jezus jest Mesjaszem. Niektórzy uwierzyli, ale zazdrośni Żydzi podburzyli tłum, a gdy nie znaleźli Pawła i Sylasa w domu Jazona, u którego misjonarze gościli, oskarżyli go przed pretorami, ale ci, „po wzięciu poręki od Jazona i in-

nych, zwolnili ich” (Dz 17,8-9). W nocy bracia wysłali Pawła i Sylasa do Berei ⑮. Misjonarze poszli do synagogi Żydów. „Ci byli szlachetniejsi od Tesaloniczan, przyjęli naukę z całą gorliwością i codziennie badali Pisma, czy istotnie tak jest” (Dz 17,11). Jednak do Berei przybyli Tesaloniczanie, wzniecając rozruchy. W tej sytuacji Paweł statkiem udał się do Aten ⑯, odsyłając Sylasa i Tymoteusza, o czym Paweł wspomina w 1 Tes 3,1-3.

Zob. 1 Tes 3,1-3: „...postanowiliśmy sami pozostać w Atenach, a Tymoteusza, brata naszego i służę Bożego w głoszeniu Ewangelii Chrystusa, wysłaliśmy, aby was utwierdził i umocnił w waszej wierze, tak aby nikt się nie chwiało pośród tych ucisków”.

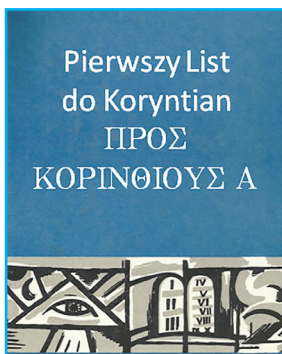
Dysputa z filozofami w Atenach. „Czekając na nich w Atenach, Paweł buczył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków” (Dz 17,16). Przemawiał w synagodze, a także, codziennie, na Agorze, dyskutując ze wszystkimi, którzy po drodze zatrzymywali się przy nim. Agora była bogatym rynkiem, o połowę mniejszym od sławnego Akropolu, gdzie znajdował się sąd miasta. Na Agorze dyskutowali z nim epikurejscy i stoicy filozofowie, pytając: „Czy moglibyśmy się dowiedzieć, jaką to nową naukę głosisz?” (Dz 17,19). Paweł nauczał, cytując też greckich poetów, ale gdy zaczął mówić o zmartwychwstaniu, jedni go wyśmiewali, a inni mówili: „Posłuchamy cię innym razem” (Dz 17,32). Niektórzy przyłączyli się do niego, jak Dionizy Areopagita i Damaris, ale Paweł nie zdołał założyć w Atenach żadnej wspólnoty. Powędrował stąd do Koryntu ⑰.

W Koryncie zaprzyjaźnił się z Akwilą i jego żoną Pryscyllą, którzy dopiero co przybyli z Rzymu, ponieważ Klaudiusz wysiedlił z Rzymu wszystkich Żydów (Dz 18,2). Prowadzili oni w Koryncie zakład wyrobu namiotów i Paweł, który znał to samo rzemiosło, zamieszkał u nich. Pozostał w tym mieście przez półtora roku. Nauczał razem z Sylwanem i Tymoteuszem (zob. 2 Kor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). W Koryncie korzystał ze wsparcia chrześcijan z Macedonii, w niczym „nie obciążając” Koryntian (zob. 2 Kor 11,9). Z Koryntu poszedł do Tesaloniki Tymoteusza, który przyniósł dobre wiadomości o wierze Tesaloniczan (1 Tes 3,7-9). W tym czasie wysłał z Koryntu **dwie Listy do Tesaloniczan**.



W Antiochii ① zabawił pewien czas „i wyruszył, aby obejść kolejno krainę galicką i Frygię, umacniając wszystkich uczniów” (Dz 18,23), czyli szedł na początku tą samą drogą, którą rozpoczął drugą podróż misyjną, z tą różnicą, że z Antiochii Pizydyjskiej skierował się do Efezu ②, a nie do Troady, jak podczas drugiej podróży. Efez był jedną z trzech największych metropolii wschodniego Imperium, razem z Aleksandrią w Egipcie i Antiochią w Syrii. Świątynia Artemidy (nie istniejąca dzisiaj) była uznawana za jeden z siedmiu cudów świata. Do dzisiaj można w Efezie (tur. Selcuk) zwiedzać dom Najświętszej Maryi Panny, w którym spędziła ostatnie lata życia. Paweł przebywał w Efezie ponad dwa lata.

Z Efezu Paweł posyłał w głąb łądu wysłanników i wysyłał kolejne listy do różnych wspólnot, zacieśniając kontakty szczególnie ze wspólnotą w Koryncie (posłał zaginiony list do Koryntian, wspomniany w 1 Kor 5,9-13; o innych listach wspomina w 2 Kor 10,10), otrzymywał też listy (zob. 1 Kor 7,1) i przyjmował wysłanników (zob. 1 Kor 1,11: „ludzi Chloe”; 1 Kor 16,17: „Stefanasa, Fortunata i Achaika”), a także posłał Tymoteusza (1 Kor 4,17; 16,10) oraz Tytusa (2 Kor 7,13). Paweł odbył też z Efezu krótką wizytę w Koryncie (tzw. wizyta „w smutku”), o której wspomina w 2 Kor 2,1 (o trzeciej podróży do Koryntu wspomina w 2 Kor 9,1-4; 13,1). Po powrocie do Efezu posyła „surowy list” do Koryntian (zob. 2 Kor 2,3-9; 7,8-12; 13,1). W końcu, reagując na niepokojące wieści z Koryntu, **wysłał z Efezu kanoniczny Pierwszy List do Koryntian**⁴³.



Myśląc o tym pobycie w Efezie, Paweł pisał w **1 Kor 16,9**: „W Efezie zostaną aż do Pięćdziesiątnicy. Otworzyła się bowiem wielka i obiecująca brama, a przeciwnicy są liczni”. Paweł odczuwał do tego „codzienną udrękę płynącą z troski o wszystkie Kościoły”, o czym pisze w **2 Kor 11,28**.

W Efezie Paweł doświadczył prześladowania i więzienia (**1 Kor 15,31-32; 2 Kor 1,8**).

⁴³ W korespondencji z Koryntianami zawarte są reminiscencje św. Pawła ze spotkania ze zmarłym Panem pod Damaszkiem: 1 Kor 9,1: „Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego”; 1 Kor 15,8: „ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi”.

W 1 Kor Apostoł opisuje doświadczenie Ducha, które dzieli z innymi wiernymi: 1 Kor 2,9-15: „Głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują. Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha (...)”.

Zob. 1 Kor 15,31-32: „Zapewniam was, przez chlubę, jaką mam w was w Jezusie Chrystusie, Panu naszym, że każdego dnia umieram. Jeżeli tylko ze względu na ludzi potykałem się w Efezie z dzikimi zwierzętami, to cóż mi stąd za pożytek?”;

2 Kor 1,8: „Nie chciałbym bowiem, bracia byście nie wiedzieli o udręce doznanej przez nas w Azji; jak do ostateczności i ponad siły byliśmy doświadczani, tak iż zwątpiliśmy, czy uda się nam wyjść cało z życiem”.

Do podjęcia tej kolejnej podróży misyjnej skłaniał Pawła narastający konflikt z judaizującymi z Jerozolimy, którzy mieli wpływy w Azji Mniejszej i w Grecji. Jednocześnie niepokojące wieści dochodziły z Koryntu, w którym część chrześcijan wpadła w inną skrajność: Ewangelię wolności traktowali jako przyzwolenie na odrzucenie reguł moralnych. Sytuacja była na tyle poważna, że Paweł posłał do Koryntu Tymoteusza, a później także zaufanego Tytusa, aż wreszcie sam uda się do Koryntu.

W Efezie Paweł odnosił sukcesy misyjne, walcząc z przejawami lokalnej magii i umacniając słowo Pańskie (Dz 19,18-20). Sukcesy Pawła sprawiły, że złotnik Demetriusz, który „dawał niemały zarobek rzemieślnikom przy wyrobie srebrnych świątynek Artemidy” (Dz 19,24), spowodował powstanie rozruchów przeciw Pawłowi w teatrze. Sytuacja dojrzała do tego, że Paweł zaczął realizować swój plan udania się do Jerozolimy przez Macedonię i Achaję, a w dalszych planach także do Rzymu (Dz 19,21; 1 Kor 16,3). „Gdy rozruch ustał, Paweł przywołał uczniów, dodał im ducha, pożegnał się i wyruszył w podróż do Macedonii” (Dz 20,1).

Zob. 2 Kor 1,15-16: „Postanowiłem już wcześniej do was przybyć – byście dostąpili powtórnej łaski – następnie udać się od was do Macedonii i z Macedonii znów przyjść do was po to, abyście mnie wyprawili w podróż do Judei”.

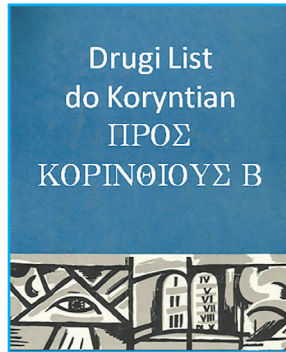
Aby zrealizować ten plan, udał się do Troady ③ w Azji Mniejszej, gdzie dały się mu we znaki trudy życia apostołskiego. W Troadzie pozostał przez tydzień, nauczając w niedzielę w domu, w którym chrześcijanie gromadzili się na łamanie chleba (Dz 20,7). W Troadzie miał miejsce wypadek, któremu uległ młodzieniec o imieniu Eutyech. Wpadł on przez okno podczas długiego kazania Pawła. Podniesiono go martwego. Paweł wziął go w ramiona mówiąc, że żyje. Był to cud wskrzeszenia zmarłego: gdy Paweł wyruszał w drogę, „chłopca przyprowadzono żywego” (Dz 20,12).

Misja w Troadzie – zob. 2 Kor 2,12-13: „Kiedy przybyłem do Troady, by głosić Ewangelię Chrystusa, a bramy były mi otwarte w Panu...”.

Stąd popłynął do Neapolis ④. „Kiedyśmy przybyli do Macedonii, nasze ciało nie doznało żadnej ulgi, lecz zewsząd byliśmy dręczeni: zewnątrz walki, wewnątrz obawy” (2 Kor 7,5). Troski Pawła wzrosły pod wpływem wieści przynie-

sionych przez Tytusa z Koryntu.

Paweł wysłał z Macedonii **2 Kor.**



Mimo złych wiadomości o sytuacji w Koryncie, Paweł drogą lądową udał się do tego miasta ⑤. Podczas trzymiesięcznego pobytu w Grecji Paweł wysłał z Koryntu **List do Rzymian**, w którym wyraził nadzieję nawiedzenia stolicy Imperium, przed planowaną podróżą do Hiszpanii.

Paweł wspomina misję w Macedonii i przybycie Tytusa z dobrymi wiadomościami z Koryntu: 2 Kor 7,5-7. O misji Tytusa pisze w 2 Kor 8,16-18. 2 Kor 13,1: „Oto teraz po raz trzeci wyruszam do was”; 2 Kor 9,2: „Znam bowiem waszą gotowość, dzięki której chlubię się wami wśród Macedończyków”.



Paweł wspomina składkę z Macedonii i Achai na rzecz Kościoła w Jerozolimie: zob. Rz 15,26: „Macedonia i Achaja bowiem uznały za stosowne zebrać składkę na rzecz świętych w Jerozolimie”.

Polecą Rzymianom Febę, diakonisę z Kenchr (port w Koryncie): zob. Rz 16,1-2: „Polecam wam Febę, naszą siostrę, diakonisę Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu tak, jak się świętych winno przyjmować. Wsprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała. I ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego”.Pisze z Koryntu o planie podróży do Jerozolimy (ze składką) i misji w Rzymie i w Hiszpanii:

zob. Rz 15,22-24: „Wielokrotnie napotykałem przeszkody w dotarciu do was. Teraz jednak, nie znajdując już w tych stronach pola pracy, od kilku lat pragnę gorąco wybrać się do was, gdy będę podążał do Hiszpanii. Mam bowiem nadzieję, że w czasie tej podróży was odwiedzę i że wy mnie tam dalej wyprawicie, gdy się już trochę wami nacieszę”.

Wiosną Paweł zamierzał wejść na pokład statku, który płynął do Syrii. Był to żydowski statek z pielgrzymami zdążającymi na święto Paschy. Gdy się dowiedział, że „Żydzi uknuli przeciwko niemu spisek” (Dz 20,3), wybrał drogę lądową przez Macedonię, i tak świętował Paschę w Filipi ⑥.

NB. Z Koryntu do Filipi jest 700 km (Paweł pokonał dystans porównywalny pielgrzymką z Gdańska do Częstochowy i z powrotem...)

Z Troady Paweł przeszedł do Assos ⑦, a stąd do Miletu ⑧. W Milecie miało miejsce wzruszające pożegnanie ze starszymi z Efezu, po których Paweł posłał. W swej mowie Paweł przypomniał im zasadę: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20,25). „Po tych słowach upadł na kolana i modlił się razem ze wszystkimi. Wtedy wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go, smucąc się najbardziej z tego, co powiedział: że już nigdy go nie zobaczą. Potem odprowadzili go na okręt” (Dz 10,26-28). Okręt płynął przez Rodos do Patary ⑨, portu w Azji Mniejszej, a w końcu dobił do Tyru w Fenicji ⑩. Podczas siedmiodniowego pobytu w Tyrze, w którym wierni „pod wpływem Ducha odradzali Pawłowi podróż do Jerozolimy” (Dz 21,2).

Łukasz opisuje następująco pożegnanie z wiernymi z Tyru: „Wszyscy z żonami i dziećmi odprowadzili nas za miasto. Na wybrzeżu padliśmy na kolana i modliliśmy się. Pożegnaliśmy się wzajemnie: myśmy weszli na okręt, a oni wrócili do swoich domów” (Dz 21,5-6). Rejs zakończył się w Ptolemaidzie ⑪, z której Paweł i towarzysze przeszli pieszo do Cezarei ⑫, w której zatrzymali się na dłuższy czas w domu Filipa (głosiciela Ewangelii). Tam miało miejsce spotkanie z prorokiem Agabosem przepowiadającym Pawłowi uwięzienie (Dz 21,10-14). Mimo tego („Niech się dzieje wola Pańska”, Dz 21,14) Paweł wraz z towarzyszami poszli do Jerozolimy ⑬.

W Jerozolimie Paweł wraz z towarzyszami zostali przyjęli z radością i udali się do domu Jakuba, gdzie Paweł opowiedział, „czego Bóg dokonał przez jego posługę” (Dz 21,19). Pawła nakłoniono do tego, aby poddał się oczyszczeniu w świątyni ze względu na opinię Judeo-chrześcijan. W świątyni doszło do zamieszek na wieść o tym, że Paweł wprowadził do świątyni Greków, co było zbezczeszczeniem świątyni. Rzymscy żołnierze uratowali Pawła, osadzając go w twierdzy Antonia. Paweł przemówił wówczas do tłumu po hebrajsku (Dz 21,37-22,22). Paweł ujawnił trybunowi, który chciał go ubiczować, że jest obywatelem Rzymu. Wtedy został odesłany przed Sanhedryn (podczas przesłuchania Paweł wykorzystał podział członków Sanhedrynu na faryzeuszy i saduceuszy, skłócając ich). Ponieważ nastąpiło sprzyśnięcie Żydów, którzy zaplanowali zabójstwo Pawła, trybun odesłał go do Antipatris (Dz 23,31), a na-

stępnie do Cezarei Nadmorskiej 14, gdzie Paweł został uwięziony w twierdzy, w której spędził dwa lata. W tym czasie miały miejsce następujące wydarzenia:

- Proces przed Feliksem (Dz 24,1-23);
- Paweł przed Feliksem i Druzyllą (Dz 24,24-26);
- Feliks pozostawia Pawła w więzieniu w Cezarei (Dz 24,27);
- w roku 60 następcą Feliksa zostaje Porcius Festus; proces przed Festusem (Dz 25,7-12), który chce wydać Pawła władzom w Jerozolimie. Paweł ujawnił mu, że jest obywatelem Rzymu i zażądał odwołania się do Cezara. „Odwołuję się do Cezara!” (Dz 25,11). „Odwołałeś się do Cezara – do Cezara się udasz” (Dz 25,12);
- Proces przed Herodem Agryppą (Dz 25,13-26,32);
- Opuszczenie Cezarei i początek podróży do Rzymu (Dz 27,1-28,29).

G. DROGA DO RZYMU



Początek podróży z Cezarei do Rzymu przebiegał spokojnie. Paweł wraz z innymi więźniami został odprowadzony na okręt udający się do Azji Mniejszej, oddany setnikowi kohorty imieniem Juliusz. Był z nim Łukasze i Arystarch (który towarzyszył Pawłowi w podróży misyjnej, zob. Dz 20,4). Pierwszym portem, do którego zawinął statek, był Sydon w Fenicji 15, gdzie Juliusz pozwolił Pawłowi odwiedzić przyjaciół i zaopatrzyć się na drogę. Omijając otwarte morze okręt skierował się na północ od Cypru i zawinął do Myry w Azji Mniejszej 16 (nawiasem mówiąc, później biskupem Myry będzie św. Mikołaj!). W Myrze Juliusz znalazł okręt płynący do Italii, na pokładzie którego znalazło się 276 pasażerów (por. Dz 27,37). Statek, mocno obciążony, skierował się, płynąc wolno blisko wybrzeża (mijając Rodos), do Knidos 17. Kapitan statku musiał podjąć decyzję, czy zaryzykować żeglugę na wietrznym Morzu Egejskim, czy wybrać się ku

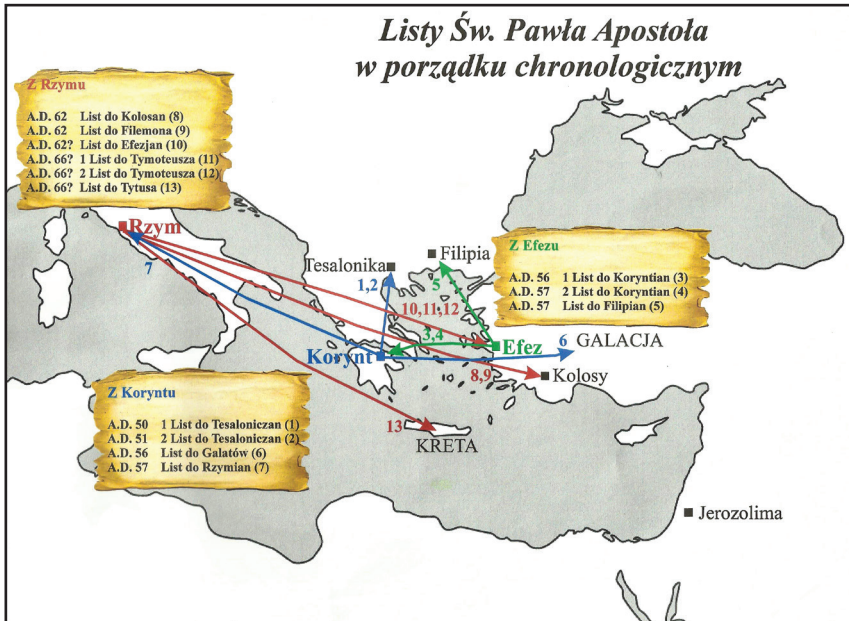
Krecie. Wybrał tę drugą opcję i opływając Kap Salomone przybił do portu Kaloi Limenes na południowym wybrzeżu Krety ¹⁸. Ponieważ nastawała ryzykowna pora roku dla żeglugi po Morzu Śródziemnym, Paweł nastawał, aby przezimować na Krecie. Ponieważ Kaloi Limenes nie był zimową porą portem bezpiecznym dla statku, kapitan skierował okręt do Phoinix, portu leżącego 80 km na zachód. „Niedługo jednak potem spadł od strony wyspy gwałtowny wiatr, zwany *eurquilo*. Gdy okręt został porwany i nie mógł stawić czoła wiatrowi, zdaliśmy się na jego łaskę i poniosły nas fale” (Dz 27,14-15). Blisko wyspy Kauda ¹⁹ marynarze zabezpieczyli okręt opasując go linami. Z obawy przed wpadnięciem na mieliznę (Wielką Syrte) zrzucili pływająca kotwicę i zdali się na fale. Aby okręt przetrwał burzę, zrzucali do morza, kolejno, ładunek i sprzęt okrętowy. Po czternastu dniach marynarze dostrzegli na horyzoncie ląd. Wpadli na mieliznę i okręt zaczął się rozpadać. Żołnierze postanowili pozabijać więźniów, ale powstrzymał ich setnik Juliusz, chcący uratować Pawła. Wszyscy rozbitkowie wpław dotarli do lądu, którym okazała się być Malta ²⁰. Paweł z towarzyszami przebywał na Malcie, doświadczając życzliwości tubylców i namiestnika wyspy, aż do zakończenia pory „mare clausum”. Wtedy (na wiosnę) Juliusz zabrał więźniów na inny okręt, udający się do Italii. Po przebyciu ok. 160 kilometrów, okręt zawinął do Syrakuz ²¹, greckiego miasta, które Rzymianie uczynili stolicą Sycylii. Przy korzystnym wietrze wkrótce okręt dotarł do wybrzeży Italii, wpierv do Regium ²², a następnie do Puteoli ²³. W Puteoli Paweł przez tydzień przebywał wśród tamtejszych chrześcijan i stamtąd wyruszył drogą lądową do Rzymu. Chrześcijanie z Rzymu czekali na Pawła z pozdrowieniami wpierv na stacji Forum Appii, oddalonej o 65 km od Rzymu, a następnie na stacji Tres-Tabernae, na szesnastym kilometrze od Rzymu. „Ujrzawszy ich, Paweł dziękował Bogu i nabrał otuchy” (Dz 28,15). Gdy dotarł do Rzymu ²⁴, „przez całe dwa lata pozostał w wynajętym przez siebie mieszkaniu i przyjmował wszystkich, którzy do niego przychodzili, głosząc królestwo Boże i nauczając o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie, bez przeszkód” (Dz 28,30-31).

W tym miejscu kończy się narracja zawarta w Dziejach Apostolskich.

H. JAK POTOCZYŁO SIĘ ŻYCIE ŚW. PAWŁA PO DOTARCIU DO RZYMU?

W piśmie powstałym pod koniec I wieku Klemens Rzymski (PG, 1,220; J 11; K 10), a także w II wieku: Fragment Muratoriego, Dzieje Pawła, Dzieje Piotra oraz Atanazy (PG, 25,528), Jan Chryzostom (PG, 62,659) i Hieronim (PL, 24,151) potwierdzają tezę, że po dwóch latach Paweł zrealizował swoje marzenie i udał się z misją ewangelizacyjną do Hiszpanii. Jak pisze S. Pisarek: „Biblia jerozolimska odnotowuje na tablicy chronologicznej krótko: 63: uwolnienie Pawła i być może podróż do Hiszpanii (Rz 15,24 n); szerzej wypowiada się na ten temat we Wprowadzeniu do Listów św. Pawła: «Nic nie potwierdza tego, że Paweł znalazł śmierć podczas pierwszego uwięzienia w Rzymie. Dz 28,30 insynuują wręcz coś przeciwnego, że został uwolniony. Wtedy więc mógł znowu podjąć podróż, najpierv być może [peut-être] do Hiszpanii, tak jak to projektował (Rz 15,24.28); następnie na wschód, według swojej intencji tak samo wyrażonej w Flm 22. Pierwszy List do Tymoteusza oraz List do Tytusa plasują się bardzo dobrze, być

może koło roku 65, w czasie takiej podróży przez Kretę, Azję Mniejszą, Macedonię i Grecję. A sytuacja, którą odbija Drugi List do Tymoteusza, to sytuacja nowego uwięzienia, którego wynik miał być tym razem fatalny; ten list, który jest jakby testamentem Pawła, poprzedziłby krótko jego męczeństwo w roku 67». Niektórzy autorzy zaznaczają fakt Pawłowej podróży do Hiszpanii na załączonych do tekstu mapach” [Pisarek 2001, 117]. Jednym z takich autorów jest H. Richards, który zamieszcza następujący schemat na str. 0 swej książki [Richards 2001, O]44.



W podróży do Hiszpanii Paweł mógł zmierzać przez Azję Mniejszą (Kolosy, Efez) i Macedonię. Z Macedonii mógł wysłać **1 Tm**. Przez Macedonię i Grecję powrócił do Rzymu. Podczas drugiego uwięzienia rzymskiego mógł powstać **2 Tm**.

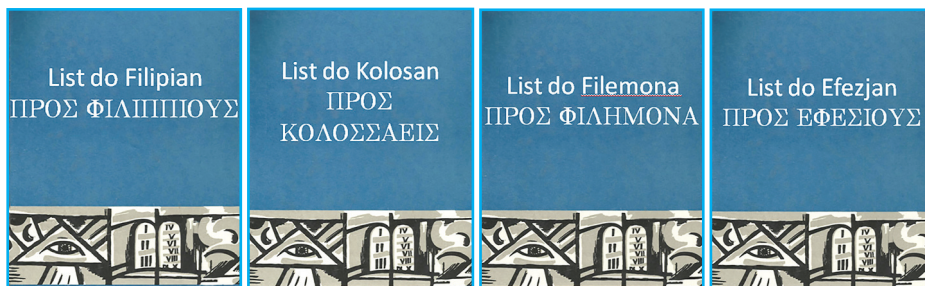
W drodze powrotnej z Hiszpanii do Rzymu Paweł mógł odwiedzić Kretę, a także Nikopolis. Z Nikopolis mógł wysłać na Kretę **List do Tytusa**.

Po pobycie w Hiszpanii Paweł powrócił do Rzymu, gdzie został poddany potwórnemu sądowi i skazany. Zanim został stracony przez ścięcie za panowania Nerona (37-68) w roku 66/67 (taka forma egzekucji przysługiwała obywatelowi Rzymu), doznał tzw. drugiego uwięzienia rzymskiego.

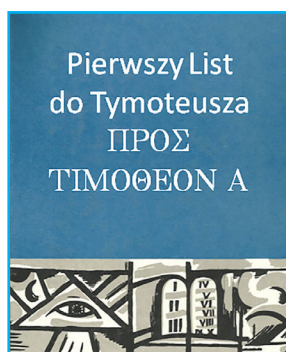
Zgodnie z tą hipotezą, podczas pierwszego uwięzienia rzymskiego Paweł posłał **List do Filipian**⁴⁵, **List do Kolosan**, **List do Filemona**. Z tego okresu może też pochodzić **List do Efezjan**.

44 Napisy na tej mapie, jak i na pozostałych mapach zamieszczonych w niniejszej książce „spolszczył” pewien student Gdańskiego Seminarium Duchownego, który nie chce ujawniać swego nazwiska.

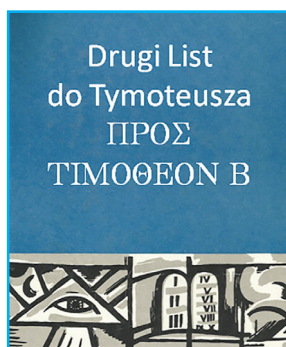
45 W Flp 1,21 Apostoł nawiązuje do swego mistycznego stanu zjednoczenia z Panem: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk”.



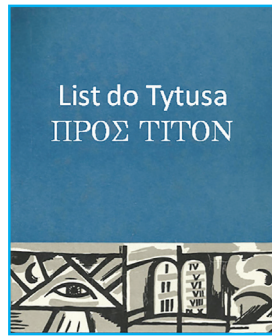
W podróży do Hiszpanii Paweł mógł zmierzać przez Azję Mniejszą (Kolosy, Efez) i Macedonię. Z Macedonii mógł wysłać **1 Tm.**



Przez Macedonię i Grecję powrócił do Rzymu. Podczas drugiego uwięzienia rzymskiego mógł powstać **2 Tm.**



W drodze powrotnej z Hiszpanii do Rzymu Paweł mógł odwiedzić Kretę, a także Nikopolis. Z Nikopolis mógł wysłać na Kretę **List do Tytusa**.



Po pobycie w Hiszpanii Paweł powrócił do Rzymu, gdzie został poddany potrójnemu sądowi i skazany. Zanim został stracony przez ścięcie za panowania Nerona (37-68) w roku 66/67 (taka forma egzekucji przysługiwała obywatelowi Rzymu), doznał tzw. drugiego uwięzienia rzymskiego.

Jeśli ostatni etap życia Pawła miał miejsce w Rzymie (bez podróży do Hiszpanii), to wtedy 1-2 Tm, Tt – powstałyby w Rzymie. Miejsca powstania listów św. Pawła byłyby wtedy tylko trzy:

- a) Z Koryntu: 1-2 Tes, Rz (Ga – mógł powstać w Rzymie lub w Antiochii);
- b) Z Efezu: 1-2 Kor, Flp (Flp – mógł powstać w Rzymie);
- c) Z Rzymu: Kol, Flm, Ef, 1-2 Tm, Tt.

I. HIPOTEZA ISTNIENIA TZW. LISTÓW DEUTERO-PAWŁOWYCH

Przyjmujemy hipotezę tzw. listów deuteropawłowych. Uzasadniona jest hipoteza o istnieniu nie znanych bliżej uczniów-sekretarzy Pawła jako autorów listów deuteropawłowych. Raczej trudno mówić o istnieniu „szkoły Pawłowej”, troszczącej się o rozpowszechnianie poglądów mistrza. Nie wiemy, w jaki sposób powstała kolekcja listów Pawła (wiemy, że istniała ona już pod koniec I wieku).

Nie ma wątpliwości co do autorstwa Pawłowego siedmiu listów Pawła (**1 Tes, 1-2 Kor, Flp, Flm, Ga, Rz**). Wątpliwości wobec autorstwa **2 Tes i Kol** są słabo uzasadnione. Charakter deuteropawłowy mają: **list do Efezjan⁴⁶ i listy pasterskie**. W liście do Efezjan teologia Pawła stanowi swoisty filtr, przez który przeprowadza się dane narastającej przez lata tradycji. W listach pasterskich (1 Tm⁴⁷, 2 Tm, Tt) osoba Pawła jest punktem odniesienia i zarazem gwarantem autentyczności Kościołów, zwłaszcza z obszaru Azji Mniejszej i Grecji. Dlatego tak ważne dla autorów listów pasterskich było ukazanie związków między tymi Kościołami a Pawłem [Romaniuk 1984, 5-22].

⁴⁶ W Ef 3,3 jest nawiązanie do mistycznego stanu zjednoczenia św. Pawła z Panem: „Dlatego czytając [te słowa] możecie się przekonać o moim zrozumieniu tajemnicy Chrystusa”.

⁴⁷ W 1 Tm 1,12-13 jest zawarta reminiscencja Pawłowego doświadczenia Boga pod Damazkiem, a w 1 Tm 1,16 Apostoł jest ukazany jako wzór do naśladowania dla chrześcijan: „Lecz doszedłem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność jako przykład dla tych, którzy, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego”.

3. Tajemnica wybrania Szawła

Zanim Paweł został postany przez Chrystusa do wielkiego dzieła ewangelizacji pogan, miał przez prawie czterdzieści lat dojrzewać do tego dzieła. Patrząc z perspektywy lat na swe życie, Paweł miał świadomość, że Bóg go wybrał „jeszcze w łonie matki” (Gal 1,15), a więc wszystko to, co go spotkało w życiu, było dziełem Opatrzności Bożej. Bóg wiedział, co robi. Ta świadomość Pawła upoważnia nas do szukania znaków działania Bożej Opatrzności w okresie owych czterdziestu lat poprzedzających dzieło apostołskie św. Pawła. Obserwując te „szare” lata, można dostrzec trzy znaki, przez które Bóg wyprowadza Pawła „na głębokie wody” dzieła ewangelizacji.

Opisując przełom, jaki się dokonał w przejściu Pawła od judaizmu do głoszenia Chrystusa wśród pogan, będący skutkiem spotkania z Chrystusem zmarłym pod Damaszkiem, można dostrzec trzy czynniki, które mogą po ludzku tłumaczyć tajemnicę jego wybrania:

- a) w okresie poprzedzającym powołanie, które nastąpiło pod Damaszkiem, gdy był jeszcze wyznawcą judaizmu, Paweł podkreśla swą gorliwość;
- b) w okresie, który nastąpił po wydarzeniu pod Damaszkiem, uwypukla rolę Barnaby, który wprowadził go do Kościoła w czasie, gdy otaczała go jeszcze nieufność wyznawców Chrystusa;
- c) w liście do Rzymian 9-11 św. Paweł wpisuje swoje życie w tajemnicę predestynacji, która nie likwidowała działania wolnej woli (paradoks?).

Te trzy akcenty wskazane przez samego Pawła, które odsłaniają „pedagogię” Boga, który chce przeznaczyć wybranych chrześcijan do jakiegoś dzieła, omówimy w niniejszym punkcie.

A. GORLIWOŚĆ SZAWŁA: BÓG BUDUJE NA NATURZE

(„GRATIA SUPPONIT NATURAM”)

Paweł podkreśla swą gorliwość w okresie poprzedzającym powołanie, które nastąpiło pod Damaszkiem, gdy był jeszcze wyznawcą judaizmu,

W Ga 1,13-14 Paweł tak opisuje siebie, gdy był jeszcze wyznawcą judaizmu: „Słyszeliście przecież o moim postępowaniu ongiś, gdy jeszcze wyznawałem judaizm, jak z niezwykłą 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”.

W Flp 3,6 Paweł scharakteryzuje siebie słowami: „co do gorliwości – przesładowca Kościoła”. Czy była to cecha Szawła dostrzeżona pozytywnie przez Boga? Bo przecież, jak głosi znane adagium, *gratia supponit naturam*?

B. BÓG POSŁUGUJE SIĘ LUDŹMI: BARNABA, PIERWSZY PRZEWODNIK SZAWŁA W KOŚCIELE

Po przełomie, który nastąpił pod Damaszkiem, Szawł wchodzi w swego rodzaju „pustkę”. Raptem otrzymał od Boga dar (Chrystusa!), który wyrwa go z dotychczasowego środowiska. Dla Żydów staje się natychmiast *persona non*

grata. Jest „zdrajcą” religijnym, który przeszedł na pozycje sekciarskie. Równocześnie nowy krąg ludzi, z którymi Szaweł zaczął się identyfikować, wyznawcy Jezusa Chrystusa, mieli świeżo w pamięci to, że Szaweł prześladował ich. Patrzyli na niego na poły ze strachem, na poły z dystansem. Nie ufali mu. Szaweł znalazł się w życiowym zaułku, który wydawał się bez wyjścia. Tak wyglądała sytuacja widziana z ludzkiej perspektywy. Ale Bóg znał drogę wyjścia z tej sytuacji. Posłał do Szawła Barnabę, który „wprowadził” Szawła do Kościoła.

W punkcie niniejszym zajmujemy się postacią Barnaby w trzech punktach. Wpierw przytoczymy teksty Pawłowe, w których św. Paweł wspomina Barnabę. Do tego obrazu dorzucimy dane na temat Barnaby, znajdujące się w *Dziejach Apostolskich*. W trzecim punkcie podamy wstęp do *Listu do Hebrajczyków* (list ten powstał w drugiej połowie lat sześćdziesiątych I wieku). Dlaczego ten trzeci punkt? Bo jest wysoce prawdopodobne, że autorem Hbr jest właśnie Barnaba. Hbr powstał gdzieś „na styku” myśli Pawła i Barnaby. Jest wynikiem przenikania się dwóch sposobów myślenia o tajemnicy Chrystusa. Wstęp do Hbr, który podamy w tym miejscu, będzie więc opisem tego, o czym mógł rozmawiać szaweł z Barnabą, podczas kilkunastu lat znajomości: podczas wspólnych podróży, podczas wielu godzin spędzonych razem na głoszeniu Ewangelii.

Postać Barnaby we wspomnieniach św. Pawła

Św. Paweł przekazuje kilka istotnych informacji biograficznych, w których pojawia się postać Barnaby. Wszystkie te fakty obejmują pierwsze lata po przemianie, jaki nastąpił pod Damaszkiem.

Ze wspomnień Pawła wynika, że Barnaba był jego najbliższym współpracownikiem przez przynajmniej piętnaście lat – aż do zakończenia tzw. pierwszej podróży misyjnej. Współpraca Pawła z Barnabą nie była idealna, gdyż pod koniec obaj się poróżnili. Wtedy św. Paweł miał już jasną wizję pracy apostołskiej, w której nie mieściło się postępowania Barnaby.

Barnaba pojawia się w dwóch scenach z życia Pawła. Pierwszą jest tzw. sobór jerozolimski. Po podróży do Syrii i Cylicji (tzw. I podróż misyjna), w czternaście lat po spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem, św. Paweł udał się wraz z Barnabą do Jerozolimy (właśnie na tzw. sobór jerozolimski); był też z nimi Tytus (Ga 2,1). Po ustaleniu wspólnej linii postępowania w sprawie pogan (że mianowicie nie mają oni obowiązku przestrzegania zwyczajów żydowskich, stając się chrześcijanami), trzech apostołów uważani za filary Kościoła – Jakub, Kefas i Jan – podali Pawłowi i Barnabie prawicę na znak wspólnoty; Paweł i Barnaba mieli iść do pogan, a tamci do obrzezanych (Ga 2,9). Druga scena z Barnabą w tle – to tzw. spór antiocheński Pawła z Kefasem, który miał miejsce u progu tzw. pierwszej podróży misyjnej. Paweł pisze o Barnabie z dezaprobatą, jako o tym, który dał się wciągnąć Kefasowi „w udawanie”. Polegało ono na tym, że Kefas, który wiedział o ustaleniach obowiązujących po tzw. soborze jerozolimskim, gdy przebywał wśród obrzezanych, zachowywał wraz z nimi zwyczaje żydowskie. Jest jednak inna wzmianka, z której wynika, że Paweł i Barna-

ba doskonale się rozumieli w innej sprawie. Obaj mieli podobny stosunek do zarobkowania podczas głoszenia Ewangelii – w tej sprawie obaj zrezygnowali z praw, które im przysługiwały jako apostołom (zob. 1 Kor 9,6).

Wspomnienie Barnaby przebija jeszcze nieoczekiwanie przez list do Kolo-san, napisany przez Pawła u schyłku życia, z Rzymu, gdzie Paweł przekazuje pozdrowienie od Marka, „kuzyna Barnaby” (Kol 4,10).

Obraz Barnaby w Dziejach Apostolskich

Na czym polega rola Barnaby w życiu Pawła i w jakich okolicznościach się rozstali – te informacje zawdzięczamy św. Łukaszowi, autorowi Dziejów Apostolskich. Okazuje się, że Barnaba był tym, który miał wielki autorytet w Kościele. On to podał rękę Szawłowi, który na zaraz po nawróceniu był otoczony nieufnością wiernych i odepchnięty – co rozumiałe – przez Żydów. Barnaba potrafił dostrzec w przybitym tą sytuacją Szawle kogoś niezwykłego. Zaangażował swój autorytet, podając Szawłowi pomocną dłoń i wprowadzając go do Kościoła. Na tym polegała, jak się okazało później, wielkość Barnaby. Widać z jego życia, jak względne są miary wielkości. Ten, którego „wielki” Barnaba wydobył z niebytu, był w planach Bożych kimś daleko ważniejszym od niego. Uczeń przerósł mistrza.

A oto szczegóły, które zawdzięczamy św. Łukaszowi. Barnabas, znaczy „Syn Pocieszenia” – takie imię nadali Apostołowie niejakiemu Józefowi, lewicie z Cypru rodem (Dz 4,36), po tym, jak sprzedał swe dobra, przyniósł pieniądze Apostołom i dołączył do nich (Dz 4,37). Wiara w Chrystusa pociągnęła nie tylko Barnabę, ale i jego bliskich. Wiemy, że siostrą Barnaby była matka Jana zwanego Markiem, mająca dom w Jerozolimie – dom, w którym gościny zastał Piotr (Dz 12,12). Wielką rolę w Kościele miał odegrać właśnie kuzyn Barnaby, Marek (zob. Kol 4,10), towarzysz św. Pawła, późniejszy Ewangelista i współpracownik św. Piotra w Rzymie (1 P 5,13). Kwalifikacje duchowe Barnaby oddają słowa: „był człowiekiem dobrym i pełnym Ducha Świętego i wiary”, co szczególnie predysponowało go do owocnego głoszenia Ewangelii.

Pierwszy okres głoszenia Ewangelii przez Pawła zakończył się klęską. Musiał uciekać z Damaszku i znalazł się w próżni. Wtedy właśnie pojawił się w życiu Pawła Barnaba. Przygarnął go i protegował go przed Apostołami. Dzięki temu Paweł mógł przebywać z nimi w Jerozolimie (Dz 9,27). Potem Paweł znów zniknął z pola widzenia (odsunięty na margines?). Jeszcze raz podaje mu rękę Barnaba. Wysłany przez Kościół jerozolimski do Antiochii, idzie wprawdzie do Tarsu i zabiera stamtąd ze sobą do Antiochii Szawła. Razem przez rok nauczali w Antiochii (Dz 11,22). Obaj stają się wysłannikami Kościoła antiocheńskiego do Jerozolimy, gdzie zawożą jałmużnę (Dz 11,30). W tym momencie Paweł uzyskuje status „apostoła”, tzn. tego, który jest posłany przez Kościół. W Jerozolimie panowało wtedy prześladowanie Kościoła. Po wypełnieniu tej misji Paweł i Barnaba wracają do Antiochii, zabierając ze sobą Marka (Dz 12,25). Wkrótce Paweł, wraz z Barnabą, zostaje wysłany przez Kościół w tzw. pierwszą

podróż misyjną, powodowany przez Ducha Świętego (Dz 13,1-2). Razem ewangelizowali Cypr (Dz 13,7), Antiochię Pizydyjską (imie Barnaby występuje w tym kontekście kilkakrotnie: zob. Dz 13,7.43.46.50), Listrę (Dz 14,12.14), Derbe (Dz 14,20). Podróż kończy się w „bazie” w Antiochii. Stamtąd Paweł i Barnaba zostają wysłani na tzw. sobór jerozolimski (rolę Barnaby uwypuklają następujące teksty: Dz 15,2.2.12.22.23.35). Obaj relacjonują w Jerozolimie cuda wśród pogan. Obdarzeni pismem (tzw. dekretem soboru) wracają do Antiochii.

Św. Łukasz relacjonuje ostre starcie Pawła z Barnabą, u progu tzw. drugiej podróży misyjnej (Dz 15,36-39). Barnaba stanął po stronie bardziej ugodowego Piotra, nie podzielając rygorystycznego stanowiska Pawła w sprawach kontaktów pomiędzy chrześcijanami pochodzenia żydowskiego i pogańskiego. Obaj apostołowie rozdzielają się i odtąd ślad historyczny po Barnabie znika. Wiemy tylko, że zabrał ze sobą Marka i udał się na Cypr. Paweł zabiera zaś ze sobą Sylasa i zmierza do Syrii. W dramatyczny sposób rozeszły się drogi Pawła i Barnaby (było to około roku 50). Według A. Troniny [Tronina 1998, 12] powodem ich rozejścia się był Marek („Więzy krwi okazały się więc silniejsze od lojalności wobec przyjaciela. Paweł nie ma jednak tego za złe Barnabie; zresztą ich rozstanie miało być błogosławione dla rozwoju misji chrześcijańskiej. Nieustępliwość Pawła znalazła konieczne dopełnienie w wierności autorytetowi Piotra, jaką potrafił okazać Barnaba. Nic dziwnego, że tradycja chce widzieć go u boku Piotra w Rzymie, wraz z jego krewnym Markiem Ewangelistą” [Tronina 1998, 15]). Rozejście się ich dróg ma też znaczenie symboliczne. Paweł miał „swoją” odpowiedź na pytanie, kim jest Jezus, a Barnaba – „swoją”. „Szkotą” Pawła było doświadczenie pod Damazkiem. W Pawle narastało napięcie eschatologiczne, które wkrótce zaowocuje powstaniem listów do Tesaloniczan. Korzenie Barnaby sięgają środowiska kapłańskiego.

Barnaba, autor Hbr?

Kto jest autorem Hbr? Wedle tradycji autorem Hbr mógł być Łukasz, Klems Rzymski, Barnaba, Pryscylla z Akwilą lub Apollos. Autorstwo Barnaby zaświadcza Tertulian (*De pudicitia*, 20: PL 2,1021); z nowszych komentatorów: P. Prat. Barnaba spełnia wszystkie warunki, które – jak wynika z analizy tekstu – musiał mieć autor Hbr. Był Żydem, wychowanym w kręgu hellenistycznym. Jako lewita znał rytuał żydowski. Urodzony na Cyprze, musiał być obznajomiony z kulturą aleksandryjską. Miał wreszcie wielki autorytet w Jerozolimie, o czym wiemy z Dz.

„Zakończenie listu do Hebrajczyków zdaje się nawiązywać do jego przydomka, który zastąpił dawne imię (podobnie jak Paweł zastąpił Szawła): „Proszę (*parakalo*) was, bracia, przyjmijcie słowo zachęty (*logos parakleseos*), które w skrócie wam przekazałem! (Hbr 13, 22). Czasownik *parakalo*, do dziś używany w Grecji na oznaczenie gorącej prośby i zachęty, stanowi jeden z kluczowych terminów Listu, podobnie jak pochodny od niego rzeczownik *paraklesis*” [Tronina 1998, 12].

O czym musieli rozmawiać Paweł i Barnaba podczas długich godzin spędzanych razem? Rozmowy dotyczyły z pewnością głoszonej Ewangelii, a więc obejmowały też dociekania na temat tajemnicy Chrystusa. Coś z tych rozmów znajdzie swój refleks w napisanym później przez Barnabę liście do Hebrajczyków. Barnaba zachowuje jednak w Liście niezależność w myśleniu od Pawła. Spróbujmy zebrać w dwóch punktach wkład własny Barnaby i czerpanie z myśli Pawła w Hbr:

- a) *Wkład własny Barnaby w Hbr.* Barnaba wywodził się ze środowiska kapłanów. Wiemy o istnieniu esseńskiej dzielnicy w południowo-zachodniej Jerozolimie, w pobliżu Wieczernika (esseńczycy rekrutowali się głównie spośród kapłanów). Te wiadomości uwiarygadniają to, co czytamy w Dz 6,7, że po Zesłaniu Ducha Świętego gwałtownie wzrastała „liczba uczniów w Jerozolimie, a nawet bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę”. Właśnie krąg nawróconych na chrześcijaństwo kapłanów musiał się interesować problemem kapłaństwa. Powoli zaczęło się przebijać w tym kręgu myślenie o Jezusie, jako kapłanie, które zaowocowało (gdzieś w latach 66-70) powstaniem listu do Hebrajczyków. Tę atmosferę możemy poznać z pism w Qumran. Z pewnością, podczas wielu godzin spędzanych razem, Barnaba i Paweł rozmawiali na temat tego, kim był Jezus. Analizując styl i wzmianki personalne w liście do Hebrajczyków, mamy pewność, że redaktor listu do Hebrajczyków jest kimś innym, niż autor trzynastu listów św. Pawła. Świadczy o tym odmiennosc słownictwa (w Hbr jest 140 słów własnych: *hapaxlegomena*) i stylu. W tym ostatnim mieści się odmiennosc cytowania Pisma. Podczas gdy Paweł używa zwrotu: „jak jest napisane” i podobnych, to w Hbr spotykamy wprowadzenia: „Bóg mówi” (Hbr 4,3; 8,8), „Duch Święty mówi” (Hbr 2,3-4). Przede wszystkim obce Pawłowi są zasadnicze tematy Hbr, a mianowicie wyższość Nowego Przymierza, kapłaństwo Chrystusa i sposób ujęcia ofiary Chrystusa. Autor Hbr inaczej od Pawła patrzy na Prawo. Jest ono dla niego niedoskonałe, w odróżnieniu od Pawła, dla którego Prawo jest sprawcą grzechu. Autor Hbr nie zna typowych dla Pawła zwrotów, np. „w Chrystusie Jezusie”. Nie uwypukla zmartwychwstania Chrystusa, co jest tak ważne dla Pawła. Inna jest eklezjologia (brak Pawłowego tematu Ciała Chrystusa). Autor Hbr jest zorientowany teocentrycznie, podczas gdy Paweł – chrystocentrycznie. „Problemem jest, czy redaktor Hbr był na tyle niezależny od Pawła, że można go nazywać po prostu autorem. Podobieństwa doktrynalne pozwalają wnioskować z pewnością, że Paweł był inspiracją dla redaktora Hbr, co wyjaśnia częściowo, dlaczego Hbr włączono do *corpus paulinum* i przypisywano wprost Pawłowi w wielkiej części tradycji kościelnej. Jednakże różnice doktrynalne i generalny klimat Hbr zmuszają do wniosku, że redaktor był tak niezależny od Pawła, że należy go nazywać autorem” [Zedda 1989, 14].
- b) *Czerpanie z myśli Pawła przez Barnabę w Hbr.* Paweł miał jednak wielki wpływ na autora Hbr. Był mistrzem dla autora Hbr, znanym mu albo pośrednio, albo (co bardziej prawdopodobne) bezpośrednio. Świadczą o tym

podobieństwa. Autor Hbr używa zwrotów „Pawłowych”, np. „Bóg pokoju” (Hbr 13,20; 1 Tes 5,23; 2 Kor 13,11; Rz 15,33; 16,20; Flp 4,9). Używa tych samych obrazów, co Paweł, np. obrazu pokarmu stałego i mleka (Hbr 5,12; 1 Kor 3,2). Używa podobnych cytatów z Pisma i podobnie interpretuje Pismo, a mianowicie w sposób nie alegoryczny (jak u Filona), ale w sposób typologiczny (jak u Pawła; zob. Ga 4,21-31; 2 Kor 3,12-18).

C. TAJEMNICA PREDESTYNACJI I WOLNEJ WOLI CZŁOWIEKA W LIŚCIE DO RZYMIAN

Cokolwiek byśmy nie powiedzieli o przełomie, który nastąpił w życiu Pawła, nie powiemy całej prawdy bez uwzględnienia tajemniczego czynnika sprawczego, jakim jest wola Boża. Istnieje niejako „podsłonna” warstwa przełomu życiowego Pawła (tajemnica Pawłowej „drogi” prowadzącej do Damaszku). Bóg ma swoje plany wobec każdego człowieka, także wobec Pawła. Sam św. Paweł ma tego świadomość. Patrząc na swoje życie z perspektywy czasu, dostrzega w nim siedmioletnie cykle (zob. Ga 2,1: „po czternastu latach”; 2 Kor 12,2: „przed czternastu laty”). Kiedy pisze Drugi list do Koryntian, w którym opisuje swą wizję mającą miejsce „przed czternastu laty” (zob. 2 Kor 12), „życie wydaje mu się jakby dwoma okresami sabatowymi” [Martini 1987, 49]. „...Paweł nauczył się liczyć życie według świętego rytmu. Wtedy już patrzył na to, co mu się przydarzyło – w świetle Opatrzności; spostrzegł, że jego dzieje rozgrywały się wedle świętej rachuby czasu” [Martini 1987, 49]. Pamiętajmy, że w czasach św. Pawła Żydzi liczyli życie i wydarzenia życia „według cyklu siedmioletniego, odpowiadającego okresowi, który zamykał się rokiem sabatowym” [Martini 1987, 49]. Wzmianka zawarta w 2 Kor 12,2 – intuicja mówiąca o tajemnicy czasu – domaga się poszerzenia o refleksję Pawła na temat przeznaczenia. Wybór Pawła i objawienie pod Damazkiem jest dziełem Opatrzności Bożej. Paweł poświęca przepiękne stronicie tematowi predestynacji w Rz 9. Choć ten tekst odnosi się bezpośrednio do losu Żydów, to jednak opisuje on „logikę” Bożego działania, która też dotyczy wybrania Pawła.

W Rz 9-11 św. Paweł porusza problem niewiary Żydów. Rz 9 można streścić terminem: predestynacja, a z Rz 10 wynika, że niewiara jest wynikiem wolnej woli człowieka. Logika Bożego wybrania jest rozpięta między tymi dwoma biegunami (więcej: w rozdziale XII w części trzeciej naszej książki poświęconym analizie Rz 8).

4. Strategia misyjna św. Pawła

Św. Paweł bywa przedstawiany w ikonografii z mieczem w ręku. Przypomina wojownika, zdobywcę, ale środki zdobywania świata, którymi się posługiwał, nie miały nic wspólnego ze strategią wojny, którą parę wieków później przyjmie Mahomet, również przedstawiany z mieczem w ręku. Owszem, św. Paweł był swego rodzaju „wojownikiem”, bo miał jasny plan zdobycia dla Chrystusa całego świata. Przyjął jednak strategię, nad opisem której zatrzymamy się w ni-

niejszym paragrafie:

- pierwszorzędnym „orężem” Pawła było głoszenie Słowa Bożego⁴⁸;
- drugim elementem strategii Pawła było tworzenie struktur Kościoła (a nie tylko nawracanie jednostek);
- trzecim, było posyłanie listów do wspólnot już istniejących;
- czwartym elementem strategii Pawła była modlitwa za Kościoły i w Kościołach, w tym sprawowanie Wieczery Pańskiej.

A. GŁOSZENIE EWANGELII (USTNE)

W strategii apostołskiej św. Pawła można wyróżnić dwa etapy. Pierwszy etap polegał na ustnym głoszeniu Ewangelii. Nawiązuje do tego słownictwo: Paweł „ewangelizował”, głosił „Ewangelię”, „kerygmę”, „słowo Boże”. Etap ustnego głoszenia Ewangelii jest przywołany w 1 Tes 1,5 („nasze głoszenie Ewangelii wśród was”), w 1 Tes 4,2.6 („Wiecie przecież, jakie nakazy daliśmy wam”; „jak wam to przedtem powiedzieliśmy”), a także w 1 Kor 15,3-5 („Przypominam wam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem”). Po etapie ustnego głoszenia Ewangelii następuje etap opieki nad założonymi wcześniej wspólnotami. Przejawem tego drugiego etapu są między innymi listy św. Pawła.

Paweł podkreśla, że otrzymał Ewangelię od samego Chrystusa. Nie nauczył się jej od żadnego człowieka (Ga 1,12). Określenie: „moja Ewangelia” nie wyobcowuje jednak Pawła z tradycji Kościoła (zob. 1 Kor 11,23).

Natura kerygmy

Głoszenie Ewangelii nie jest tylko formą komunikacji werbalnej (podobną do informowania o czymś, reklamowania czegoś). Jest głoszeniem słowa Bożego i słowa Chrystusa. Głoszeniu Ewangelii towarzyszy moc Boga, tak że ma ono moc sprawczą (dbr = „słowoczyn”), wprowadzając człowieka, który przyjmuje Ewangelię, w rzeczywistość zbawienia. O tym mówi Paweł w Rz 1,16: „jest ona mocą Bożą ku zbawieniu dla każdego wierzącego”. Także w 1 Tes 1,5 Paweł zwraca uwagę na to, że słowu towarzyszy moc Boga: „nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania”. Dlatego głoszenie Ewangelii nie jest tylko kwestią poprawnego i pięknego słowa, ale angażuje całą osobę głosiciela. Pisze o tym Paweł w 2 Kor 11,23nn i w 1 Kor 9,19-23. Paweł czuje się zmuszony do głoszenia Ewangelii (1 Kor 9,16), aż po stwierdzenie, że jest „niewolnikiem Ewangelii” (Rz 1,1).

Naturę głoszenia Ewangelii streszczają słowa zapisane w 1 Kor 1,17: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzcił, lecz abym głosił Ewangelię, i to nie w mą-

⁴⁸ Miecz w ręku Pawła może być interpretowany jako narzędzie jego męczeństwa, które się dokonało przez ścięcie. Można w nim widzieć symbol Słowa Bożego; por. Hbr 4,11-12: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca”. Na okładce naszej książki jest fotografia figury św. Pawła w ołtarzu głównym w kościele pw. św. Mikołaja w Łęgowie.

drości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża”. Słowa te wskazują na następujące aspekty kerygmy:

- „posłał mnie Chrystus”: ewangelizacja jest częścią objawienia Jezusa Chrystusa Zmartwychwstałego; ewangelizator jest instrumentem Chrystusa; przez ewangelizację, a nie w jakiegokolwiek innej działalności apostołskiej sprawdza się powołanie i wybranie;
- „nie... abym chrzczył, lecz abym głosił Ewangelię”: ewangelizacja i chrzczenie są dwiema czynnościami odrębnymi i sukcesywnymi; ewangelizacja, a nie jakakolwiek inna działalność apostołska wzbudza wiarę;
- „nie w mądrości słowa, by nie zniweczyć Chrystusowego krzyża”: istotą ewangelizacji jest głoszenie Chrystusowego krzyża; sposób głoszenia i treść odróżniają się od mądrości tego świata.

Treść kerygmy głoszonej przez Pawła ustnie

Nie posiadamy zapisów dokumentujących to, co Paweł mówił, gdy przybywał w nowe miejsce, w którym chciał założyć Kościół. Z listów możemy jednak wykryć niektóre treści głoszone ustnie. Sam Paweł czasem „cytuje” swe wcześniejsze wypowiedzi, pisząc: „gdy byliśmy wśród was, zapowiadaliśmy...”. Czasem pisze o czymś, jak o sprawie dobrze znanej adresatom listów z wcześniejszego nauczania, używając formuły wstępnej: „wiecie, że...”, „wiemy, że...”. Czasem prostuje w listach błędną recepcję swego nauczania, przez co można wnioskować, co było treścią pierwotnego nauczania Pawła.

Z pewnością św. Paweł głosił ustnie to, co zapisał w 1 Kor 15,3-5 i w 1 Tes 1,9-10. Według 1 Kor 5,3-5 Paweł głosił Chrystusa, który umarł, zmartwychwstał i ukazywał się świadkom. Drugi tekst wskazuje na następującą treść kerygmy: a) głoszenie prawdziwego i jedynego Boga i krytyka idolatrii; b) zapowiedź i opis eschatologicznej interwencji Boga: jej pewność, akt sądowniczy Boga i Chrystusa; c) misterium Chrystusa obejmuje: zbawczą śmierć, który wybawia od gniewu Boga, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie oraz zstąpienie z nieba dzień Pański.

Treść pouczeń moralnych przekazywanych ustnie przez św. Pawła

Paweł występował przeciw idolatrii (1 Kor 8,4). Wprowadzał akcent eschatologiczny do napomnień moralnych (1 Tes 5,2; 1 Kor 6,2-3). Prowadził też katechazy chrzcielne (zob. 1 Tes 4,2-8). Napomnienia moralne podczas tych katechez ilustrował obrazem Kościoła jako Ciała Chrystusa, którego ochrzczeni są członkami: por. trzy aspekty: a) 1 Kor 6,15; 12,27; b) 1 Kor 12,13; 6,17; c) 1 Kor 6,19; 3,16. Z nauczania ustnego pochodzi też zwrot: „musimy cierpieć” (1 Tes 3,3-4).

Powtarzanie się pewnych formuł jest także znakiem ich pochodzenia z nauczania ustnego (zob. 1 Kor 6,9 i Ga 5,21; 1 Kor 6,20 i 7,23; 1 Kor 7,17.20.24; 1 Kor 6,12; 10,23) [Pesce 1994, 63-91].

B. ZAKŁADANIE STRUKTUR

Drugim stałym środkiem ewangelizacji, stosowanym stale przez św. Pawła było zakładanie struktur kościelnych w miejscach, które Apostoł ewangelizował.

Ogólna charakterystyka strategii misyjnej św. Pawła

Z listów wynika następujący obraz strategii św. Pawła w głoszeniu Ewangelii [Barbaglio 1989, 96-103]:

- a) Paweł kieruje się wyłącznie do miast;
- b) Wśród odwiedzanych miast wybiera jako „bazy” większe miasta, ważne z punktu widzenia komunikacyjnego i dlatego też otwarte na nowe idee. Odwiedza je wielokrotnie (Paweł przebywał w Tesalonice, Koryncie i Efezie podczas II i III podróży misyjnej). Mając na uwadze strategię apostołską św. Pawła można by w jego usta włożyć następujący plan: „Muszę udać się do Antiochii, bo to jest miasto, w którym przecinają się szlaki karawan – miasto łączące Daleki Wschód z Azją Mniejszą. Muszę dotrzeć do Efezu, bo jest to wielki port Azji. Tesalonikę, bo jest to brama prowadząca do Macedonii. Muszę dotrzeć do Koryntu, bo tam Morze Egejskie łączy się z Adriatykiem. Rzym – bo jest sercem Imperium”.
- c) Wybiera miasta, które nie były jeszcze przez nikogo ewangelizowane, gdyż chce tworzyć nowe wspólnoty wierzących;
- d) Od samego początku Paweł czuje się powołany do zanieśienia Ewangelii poganom, przez co ma plany obejmujące cały znany mu świat: nie tylko Wschód, ale i Zachód (Rzym: Rz 1,15; Hiszpania: Rz 15,23-24.28);
- e) Celem Pawła nie jest nawracanie jednostek, ale tworzenie w centrach miejskich wspólnot, które będą promieniowały na okolicę;
- f) Nie wyklucza żadnego ludu jako adresata Ewangelii, co więcej – pragnie przetęmać podziały między ludźmi, w celu tworzenia jednego ludu Bożego.

„Logistyka” działania Pawła

Paweł musiał przewidzieć następujące kroki logistyczne: dotarcie do zamierzonej miejscowości, znalezienie dachu nad głową, znalezienie miejsc nadających się do głoszenia Ewangelii, znalezienie pomocników i środków finansowych.

Podróże. Paweł przemierzył przynajmniej dziesięć tysięcy mil. Dla przykładu, aby osiągnąć Korynt (przez Antiochię, Azję Mniejszą, Filippi, Tesalonikę i Ateny) trzeba było przebyć 3500 kilometrów, z czego 700 km drogą morską. Korzystał z bitych dróg rzymskich, których bezpieczeństwo było zabezpieczone przez posterunki rzymskie i przy których były miejsca noclegowe. Także podróże morskie były dobrze zorganizowane w czasach Pawła. Zimą tylko morza były zamknięte dla podróżnych (*mare clausum*), z powodu wiatrów. Sezon żeglugo- wy zaczął się w święto ku czci Izidy, na wiosnę (*navigium Isidis*).

Dach nad głową w mieście docelowym. Czasem św. Paweł korzysta ze znajomości (nocuje u przyjaciół, których wcześniej spotkał), ale też potrafi zatrzymać się w noclegowni przy synagodze (nie nocuje w publicznych budynkach).

Miejsce głoszenia Ewangelii. Z Dz wiemy, że Paweł wybierał na miejsce głoszenia Ewangelii synagogi (jako Żyd miał prawo zabierać głos podczas nabożeństw), a także domy przyjaciół, sympatyków i neofitów. Pamiętać trzeba, że w starożytności „dom” był dużą strukturą, obejmującą nie tylko mieszkania danej rodziny, ale także był schronieniem dla niewolników, gości, różnych rzemieślników, co stanowiło niekiedy kilkadziesiąt osób. Domy były dobrym miejscem kontaktu ze środowiskiem rzemieślników (Paweł pracował przecież własnymi rękami) i gości gospodarzy domu.

Pomocnicy. Setki osób współpracowało z Pawłem. Niektórzy współpracownicy byli towarzyszami podróży. Pierwszym towarzyszem Pawła był Barnaba. W adresach listów są wymienieni: Sostenes (1 Kor 1,1), Tymoteusz (2 Kor 1,1; Flp 1,1; Kol 1,1; 1 Tes 1,1, 2 Tes 1,1), Sylwan (1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1). Inni współpracowali z nim w założonych Kościołach. W Filipi byli to: Ewodia, Syntycha, Syzyg i Klemens (Flp 4,2-3). W Koryncie: Chloe (1 Kor 1,11), Stefanas (1 Kor 16, 15) i inni. Szerokie „znajomości” ujawnia Paweł w Rz 16,1-24. Wymienia tam współpracowników, tych, których znał osobiście w Rzymie i w innych miastach. Paweł wymienia: Febę, Pryskę, Akwilę, Epeneta, Marię, Andronika, Juniasa, Ampliata, Urbana, Stachysa, Apellesa, Arystobuła, Herodiana, Narcyza, Tryfenę, Tryfozę, Persyda, Rufusa, Asynkryta, Flegonta, Hermesa, Patrobę, Hermasa, Filologa, Julię, Nereusza, Olimpasa, Tymoteusza, Lucjusza, Jazona, Sozypatera, Tercjusza, Gajusa, Erasta i Kwartusa.

Środki finansowe. Paweł sam zarabiał na swe utrzymanie. Korzystał też z pomocy finansowej Kościołów (2 Kor 11,8-9; Flp 4,15-16). Polecał, aby w miejscach, które odwiedzi przygotować wszystko konieczne (Rz 15,24; 1 Kor 16,6.11; 2 Kor 1,16). Korzystał z gościnności tych, którzy potrafili oddawać do jego dyspozycji swe domy. Paweł prowadził szeroką działalność bardzo skromnymi środkami finansowymi [Barbaglio 1989, 103-108].

C. LISTY JAKO ŚRODKI PROWADZENIA WSPÓLNOT PAWŁOWYCH

Św. Paweł rozwijał działalność pisarską głównie podczas pobytu w „miastach-bazach”, wspomnianych powyżej. Z tych miast pisze najważniejsze listy. Z Efezu: 1 Kor (i być może Ga, choć list ten mógł też powstać w Antiochii), z Koryntu: 1-2 Tes i Rz, z Rzymu: Flp, Ef, Flm, Kol.

Paweł czuwał nad założonymi wspólnotami przez to, że posyłał do nich listy. Oprócz tego ponownie odwiedzał niektóre wspólnoty, posyłał do nich swych przedstawicieli, przyjmował wyśtanników od wspólnot. W listach dbał nie tylko o nauczanie wspólnot (włącznie z prostowaniem błędów), ale też starał się o podbudowywanie autorytetu liderów Kościołów lokalnych. W 1 Kor 16,15-16 zawarte jest następujące wezwanie: „Napominam was, bracia: znacie dom Stefanasa, jako ten, który stanowi pierwociny Achai, i który się poświęcił na służbę świętym; żebyście takim zawsze byli posłuszni, podobnie jak każdemu, kto współpracuje i trzudzi się z wami”.

Nie wszystkie listy św. Pawła zachowały się do naszych czasów (zob. 1 Kor 5,9; 2 Kor 2,4).

D. MODLITWA I EUCHARYSTIA JAKO ŚRODKI BUDOWANIA KOŚCIOŁA

W każdym liście Paweł wspomina o modlitwie za swe Kościoły. Każdy list (z wyjątkiem Ga!) zawiera we wstępie modlitwę za adresatów. Dla przykładu, w 1 Tes 1,2 czytamy: „Zawsze dziękujemy Bogu za was wszystkich, wspominając o was nieustannie w naszych modlitwach...”.

Paweł nie tylko modlił się za Kościoły, ale sam był człowiekiem modlitwy. Był mistykiem, doskonale zjednoczonym z Chrystusem. Daje temu świadectwo w Ga 2,20: „nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus”. Św. Paweł był „drugim Chrystusem”, dlatego mógł skutecznie nieść Go światu.

Są też takie środki budowania wspólnot, o których św. Paweł wspomina sporadycznie, co nie znaczy, że były one mniej ważne. W 1 Kor 11,18 występuje termin: „schodzenie się razem jako Kościół”. Centrum tych zgromadzeń stanowiło „spożywanie Wieczerzy Pańskiej” (1 Kor 11,20), które św. Paweł rozumiał „sakramentalnie”, jako „głoszenie śmierci Pana” (1 Kor 11,26: „Ilekcroć bowiem spożycie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”), udział w Ciele i Krwi Pańskiej (1 Kor 11,27). Ryt liturgii przekazał Koryntianom św. Paweł (1 Kor 11,23: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem”). W innych miejscach Paweł wspomina, że wspólnoty schodziły się w niedzielę, w „pierwszy dzień tygodnia” (zob. 1 Kor 16,2). W 1 Kor 11,23-25 zachował się przekaz o tradycji przekazanej przez Pawła: „Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moja pamiątkę!» Podobnie, skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: «Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pic będziecie, na moja pamiątkę!»”. Tradycja ta była bardzo ważna w pierwotnym Kościele, o czym świadczy zachowanie się jej w czterech miejscach NT (1 Kor 11,23-25; Mt 26,26nn; Mk 14,22nn; Łk 22,19n).

III. WSTĘP DO LISTÓW ŚW. PAWŁA

1. Dekret Soboru Trydenckiego o kanonie Pisma świętego

Dekret Soboru Trydenckiego o kanonie Pisma świętego (8.04.1546) wylicza w NT cztery Ewangelie, a także czternaście listów Pawła Apostoła:

„(3) Sobór ustalił, aby do tego dekretu dołączyć wykaz świętych Ksiąg, aby nikt nie mógł wątpić, które Księgi są przez niego przyjmowane. Przyjmuje zaś poniżej wymienione:

STARY TESTAMENT: pięć Ksiąg Mojżesza, to znaczy Rodzaju, Wyjścia, Księgi Kpłańskiej, Liczb, Powtórzonego Prawa; Jozuego; Sędziów; Rut; cztery Królewskie; dwie Kronik; pierwszą i drugą Ezdrasza (zwaną Nehemiasza); Tobiasza; Judyty; Estery; Hioba; Psalterz Dawidowy obejmujący 150 Psalmów; Przypo-

wieści; Eklezjastesa; Pieśni nad Pieśniami; Mądrości; Eklezjastyka; Izajasza; Jeremiasza z Baruchem; Ezechiela; Daniela; dwunastu Proroków Mniejszych, to jest: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza, Malachiasza; dwie Machabejskie: pierwszą i drugą.

NOWY TESTAMENT: cztery Ewangelie: według Mateusza, Marka, Łukasza i Jana; Dzieje Apostolskie napisane przez Łukasza Ewangelistę; czternaście listów Pawła Apostoła: do Rzymian, dwa do Koryntian, do Galatów, do Efezjan, do Filipian, do Kolosan, dwa do Tesaloniczan, dwa do Tymoteusza, do Tytusa, do Filemona oraz do Hebrajczyków; dwa [listy] Piotra Apostoła; trzy Jana Apostoła; jeden Jakuba Apostoła, list Judy Apostoła; Apokalipsę Jana Apostoła.

(4) Jeśli ktoś tych Ksiąg nie przyjmie jako świętych i kanonicznych w całości, wraz ze wszystkimi ich częściami, tak jak w Kościele katolickim są one czytane i przyjmowane w dawnym wydaniu łacińskim Wulgaty, a wspomnianymi Tradycjami świadomie i dobrowolnie wzgardzi, niech będzie wyklęty”.

Dekret soboru trydenckiego pozostawia nas z pytaniem: Jakie jest kryterium ustalenia kolejności listów? Zauważmy, że problem autorstwa Hbr nie był rozważany w czasie powstania Dekretu Soboru Trydenckiego.

2. Tradycyjnie łączy się kanoniczne listy św. Pawła w grupy i wiąże z chronologią

Chronologię powstawania listów wiąże się z etapami teologii św. Pawła:

- listy wczesne: 1-2 Tes (51-52 rok)
- listy wielkie: Ga, 1-2 Kor, Rz (54-58)
- listy więzienne: Flp, Kol, Ef, Flm (59-64)
- listy pasterskie: 1-2 Tm, Tt (najpóźniejsze)

Problem stwarza datacja Ga. List mógł powstać przed 1 Tes. Niejednoznaczna jest też datacja Flp i Flm.

3. „Pauloland”: Św. Paweł w Nowym Testamencie

Osoba świętego Pawła jest obecna na kartach następujących pism NT:

- a) Autor Dziejów Apostolskich chce przekazać nie tylko naukę Pawła, ale swą fascynację osobą św. Pawła: jego geniuszem teologicznym, organizacyjnym i skutecznością w zwalczaniu błędów. Wpisuje osobę św. Pawła w wielki plan Boży prowadzony przez Ducha Świętego (Dz 1,8: „ale gdy Duch Święty zstąpi na was, weźmiecie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, w Samarii i aż po krańce ziemi”).
- b) W liście Jakuba mamy do czynienia z recepcją polemiczną nauki Pawła. Polemika nie tyle ze św. Pawłem, ile z błędną interpretacją jego nauki. Paweł nie zaprzecza wartości „uczynków” (zob. Ga 5,6: „wiara, która

działa przez miłość”). Nie ma sprzeczności między Pawłem i Jakubem (dwa różne znaczenia słowa „uczynki”).

- c) W 1 P występują pewne idee Pawłowe. Łącznikiem jest Sylwan (zob. 1 P 5,12 + 2 Kor 1,19; 1 Tes 1,1; 2 Tes 1,1).

Hbr włączano do *Corpus Paulinum* w wielkiej części tradycji kościelnej. Dziś wiemy z całą pewnością, że Paweł nie był autorem Hbr. Autorem Hbr mógł być Barnaba, towarzysz pracy apostołskiej św. Pawła, dla którego myśl Pawła mogła być inspiracją (stąd pewne podobieństwa formalne z listami Pawła i podobna do 2 Kor 12,1-10 orientacja Hbr).

4. Nie wszystkie listy św. Pawła zachowały się w postaci integralnej

W 1 Kor 5,9 czytamy: „Napisałem wam w liście, żebyście...” (aluzja do poprzedniego listu, który się nie zachował), a w 2 Kor 2,4 Apostoł wspomina o liście, który zaginął: „Pisałem bowiem do was będąc w wielkiej rozterce i ucisku serca, wśród wielu łez...”. Nie jest też wykluczone, że niektóre listy kanoniczne (1 Kor, 2 Kor), są kompilacją kilku listów św. Pawła.

2 Kor można podzielić na sześć listów powstałych w czasie burzliwej relacji św. Pawła z Koryntianami [Jasiński 1997, 228-263]:

- a) „Pismo apologetyczne” (1 Kor 2,14-6,13; 7,2-4), w którym Apostoł przedstawia swoją misyjną aktywność i uzasadnia apostołski charakter swego posłannictwa, jest on bowiem *śługą nowego Przymierza* (1 Kor 3,6); przy okazji Paweł prezentuje kilka tematów chrystologicznych i soteriologicznych;
- b) „List pisany we łzach” (1 Kor 10,1-13,10) – ten fragment również ma charakter apologetyczny, we wspólnocie bowiem ciągle krąży fałszywy pogląd o Apostole (1 Kor 10,1-2). Uważano, że Paweł jest stanowczy jedynie w listach, lecz w osobistych kontaktach okazuje się słabym człowiekiem (10,10);
- c) „List pojednania” (1 Kor 1,1-2,13; 7,5-16; 13,11-13), którego tekst jest aktualnie bardzo rozczłonkowany, został bowiem przez ostatniego redaktora 2 Kor umieszczony między różnymi fragmentami pisma. Paweł nawiązuje tu do swych poprzednich listów. Apostoł wyraża zadowolenie, że sprawy we wspólnocie rozwijają się pomyślnie, a jej członkowie godni są zaufania (1 Kor 7,13-16);
- d) „List rekomendacji Tytusa i towarzyszy” (1 Kor 8) – pismo posłane do Koryntu wraz z Tytusem i innymi współpracownikami w sprawie zbiórki na rzecz Jerozolimy;
- e) „List do Kościołów w Achai (1 Kor 9) – skierowany do wierzących w Achai i podobnie jak poprzedni odnoszący się do sprawy zbiórki na potrzeby Kościoła w Jerozolimie;
- f) wstawka redakcyjna (1 Kor 6,14-7,1). Niektórzy komentatorzy uważają, że jest to dodatek przeciwników Pawłowych.

5. Klasyfikacja listów św. Pawła ze względu na styl

1-2 Tes są proste i klarowne, najmniej „literackie” z listów. Ga, 1-2 Kor, Rz stanowią grupę o stylu żywym, spontanicznym. Tok słów jest precyzyjnie kontrolowany, ale też ubogacony miejscami elokwencją i spontanicznością. Rz ma styl bardziej oszczędny od 1 Kor, a żaden z tych listów nie jest tak pełen uczucia i raptownych zmian jak 2 Kor, Ga i Flp (można zauważyć np. zmianę stylu w Flp 3,2, częste zmiany stylu w 2 Kor, rozdziały 9-12 są pełne mocy). Czasem Paweł wznosi się na wyżyny stylu analogiczne do Platona, jak w Rz 8,23-39 (urywek precyzyjnie skonstruowany, z tezami, pytaniami. Cytatami, itd.) i w 1 Kor 13. Paweł nie ulega jednak nigdy sztucznej retoryce. Ef – w odróżnieniu od innych listów ma długie zdania i jest pełen semityzmów („syn nieposłuszeństwa”, Ef 2,2). Listy pasterskie – styl spokojny, dydaktyczny, statyczny, refleksyjny, bez Pawłowej energii i impetu, bez intelektualnej siły i logiki Pawła [Thekkekara 1988, 52-53].

6. Klasyfikacja listów św. Pawła ze względu na kategorie czytelników

1-2 Tes skierowane są do zwykłych, powierzchownie żyjących, „naturalnych” ludzi. Ga i Rz – do ludzi o mentalności religijnej. 1-2 Kor – do intelektualistów lub estetów. Kol i Ef – do „gnostyków”, neurotyków uciekających od konkretnego, materialnego aspektu bytu [Grossouw 1963, 79-93].

7. Struktura listów w starożytności i struktura listów św. Pawła

Listy Pawła są zbudowane według stałego schematu. Dla ilustracji można przeanalizować pozdrowienia występujące w 13 listach św. Pawła, które świadczą o tym, że św. Paweł przejął schemat pisania listów ze środowiska. Porównajmy list młodego Egipcjanina z papiirusu z II wieku po Chr. i List św. Pawła do Filemona.

List młodego Egipcjanina:

- (1a) Apion Epimachowi, swemu ojcu i panu;
- (1b) serdeczne pozdrowienia.
- (1c) Życzę ci, byś był zdrowy, razem z moją siostrą, jej córką i moim bratem. Dziękuję bogu Serapisowi, że mnie wybawił, gdy byłem w niebezpieczeństwie na morzu.
- (2) Zaraz po przybyciu do Misenum otrzymałem od Cezara pieniądze na drogę: trzy sztuki złota. Ucieszyłem się z tego. Proszę cię, ojczu, napisz do mnie list z informacjami o twoim zdrowiu, a także o zdrowiu moich braci. Chciałbym ucałować twą rękę z wdzięczności za to, że mnie tak dobrze wychowałeś, iż mam nadzieję awansować – jeśli bogowie pozwolą.
- 3) Wiele pozdrowień dla Kapitona, dla moich braci, dla Serenilli i moich przyjaciół.

Posyłam ci przez Eutenoma mój portret. Moje imię żołnierskie brzmi teraz: Antoninus Maximus z centurii Athenonike. Życzę ci zdrowia. Pozdrawia cię Serenus, syn Agatosa Dajmona, a także Turbo, syn Galloniosa [Penna1984, 213].

List do Filemona:

- (1a) adres
- (1b) pozdrowienie
- (1c) modlitwa dziękczynna
- (2) treść listu
- (3) pozdrowienia i uwagi końcowe

8. Wizja „nowego człowieka” w listach św. Pawła

Postulat poszukiwania Boga żywego trzeba widzieć na tle całościowej wizji „nowego człowieka”, którą głosił św. Paweł. Jaka to wizja człowieka? Próbując ją streścić w kilku zdaniach, proponujemy odwołanie się do formy błogosławieństw, której używał Jezus (por. Mt 5,3-12; Łk 6,20-26). Formuła błogosławieństw jest otwarta na przyszłość. Jest w niej szacunek dla ludzkiej wolności. Jest w niej równocześnie żywa obecność autorytetu tego, kto wypowiada błogosławieństwo. Łatwo sobie wyobrazić Pawła, który ciągle zaprasza do realizacji swej wizji „nowego człowieka” i błogosławi tym, którym ten ideał będzie drogi. Pawłową wizję „nowego człowieka” można zamknąć w osiem błogosławieństw [Rafiński 1999], które streszczają kolejne etapy Pawłowego rozumienia tajemnicy Chrystusa. Do ośmiu błogosławieństw wskazanych poniżej, streszczających przesłanie kolejnych listów św. Pawła, dodać trzeba jeszcze jedno, wynikające z Dziejów Apostolskich: „Błogosławieni, którzy doświadczyli spotkania z Chrystusem, który umarł i żyje: Zmartwychwstały” (por. Dz 9,1-9; Ga 1,15-16):

1. „Błogosławieni, którzy oczekują na powtórne przyjście naszego Pana, Jezusa Chrystusa” (1-2 Tes; zob. 1 Tes 4,13n).
2. „Błogosławieni, którzy uznają, że otrzymują usprawiedliwienie przez wiarę w Jezusa Chrystusa, a nie przez uczynki Prawa” (Ga; zob. Ga 2,16).
3. „Błogosławieni, którzy znajdują mądrość w krzyżu Jezusa, który jest głupstwem dla świata” (1-2 Kor; zob. 1 Kor 2,6; por. też 2 Kor 9: krzyż niepowodzenia w działalności apostołskiej).
4. „Błogosławieni, którzy budują swe życie na Ewangelii, która jest mocą Bożą i w której objawia się sprawiedliwość Boża” (Rz; zob. Rz 1,16-17).
5. „Błogosławieni, którzy odnajdują radość w cierpieniu dla Ewangelii” (Flp; zob. Flp 3,4-9).
6. „Błogosławieni, którzy szukają drogi do zbawienia w Jezusie, a nie w sektach” (Kol; zob. Kol 2,6-8).
7. „Błogosławieni, którzy pracują na rzecz jedności ludzkości i na rzecz pokoju” (Ef, Flm).
8. „Błogosławieni, którzy kochają Kościół” (1-2 Tm i Tt; zob. 1 Tm 3,15).

CZEŚĆ TRZECIA: ANALIZA TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA W LISTACH ŚW. PAWŁA

I. WPROWADZENIE DO TRZECIEJ CZĘŚCI KSIĄŻKI

W trzeciej części książki przeanalizujemy teksty źródłowe wskazane w pierwszej części książki. Zaprosimy Was do lektury tekstów źródłowych i do medytacji nad nimi, z założeniem, że owocem medytacji ma być otwarcie każdego czytelnika na dar kontemplacji. Reszty niech dokona łaska Boża. W medytacji nad tekstami źródłowymi będziemy zwracali uwagę na osadzenie tekstów źródłowych w ich *Sitz im Leben*, czyli w realiach życia św. Pawła i wspólnot, do których pisał. Tylko wtedy można dostrzec, na czym polega w życiu św. Pawła (i na czym może polegać w naszym życiu) napięcie „między kontemplacją i czynem” wynikające z przenikania się dwóch wymiarów rzeczywistości: życia „w tym świecie” i życia „nie w tym świecie” („Królestwo moje nie jest z tego świata...”). W drugim rozdziale trzeciej części książki określimy miejsce problematyki doświadczenia Boga w analizowanych tekstach źródłowych, które podzielimy na cztery grupy. Zaczniemy od pochylenia się nad tekstami nawiązującymi do spotkania św. Pawła z Chrystusem pod Damazkiem (rozd. 3-8). W trzecim rozdziale omówimy teksty należące do tradycji deutero-Pawłowej wskazujące na to, że św. Paweł był postrzegany w pokoleniu „po-Pawłowym” jako „przykład” życia mistycznego. W kolejnych pięciu rozdziałach (rozd. 4-8) przeanalizujemy teksty, w których św. Paweł wspomina swe pierwsze doświadczenie mistyczne pod Damazkiem (dodamy dane o spotkaniu Pawła z Chrystusem pod Damazkiem przekazane przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich). Następnie przeanalizujemy to, co św. Paweł określa jako swe „porwanie do trzeciego nieba” (rozd. 9), po czym zajmiemy się tekstami opisującymi stan stałego zjednoczenia Apostoła z Chrystusem (rozd. 10-11). Potem skoncentrujemy się na tekstach mówiących o doświadczeniu Ducha św. Pawła i innych wiernych (rozd. 12-14). W ostatnim rozdziale omówimy tekst Rz 5,12-19 (rozd. 15).

Mottem tej części książki niech będą słowa Dietricha Bonhoeffera: „Powinniśmy przemawiać do Boga nie w sztucznym i mętym języku naszego serca, lecz w jasnym i czytelnym języku, którym mówił do nas Bóg w Jezusie Chry-

stusie; w takim też pragnie On nas słuchać. Język Boga w Jezusie Chrystusie znajdujemy w Piśmie Świętym” [cytat za: Läßle 1991, 166].

II. MIEJSCE PROBLEMATYKI DOŚWIADCZENIA BOGA W LISTACH ŚW. PAWŁA

Doświadczenie Boga ma następującą charakterystykę:

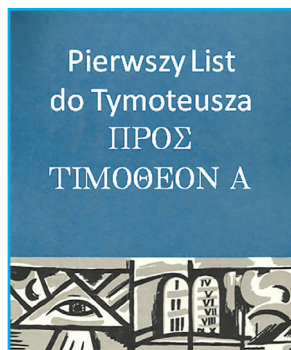
- jest inicjatywą Boga (Chrystusa): pod Damazkiem olśniła Pawła światłość z nieba, usłyszał on głos Jezusa (zob. Dz 9,3-5);
- ma na celu posłanie do spełnienia określonej misji: Paweł został posłany, aby zanieść imię Jezusa do pogan, królów i do synów Izraela (zob. Dz 9,15); nowość misji Pawła podkreśla zmiana imienia z *Szawła* na *Paweł*.

W tej zasadniczej przemianie życia i poglądów spotkanie ze Zmartwychwstałym dało Pawłowi pewność w kilku zasadniczych kwestiach:

1. Ten sam Bóg, którego czcił przez całe dotychczasowe życie, objawił mu się w Jezusie Chrystusie. Przekaz wiary w to, że „Jezus jest Panem” (Flp 2,11: termin „Pan”, κύριος, jest w Septuagincie greckim równoważnikiem hebrajskiego יהוה, JHWH!) bierze swój początek w doświadczeniu pod Damazkiem.
2. Paweł spotkał Chrystusa Zmartwychwstałego: Tego, który umarł i żyje. Nabrał więc absolutnego przekonania o zbawczym charakterze śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Odtąd centralnym punktem jego nauczania będzie prawda, że Jezus umarł i zmartwychwstał dla naszego zbawienia. Warto w tym miejscu zauważyć mały szczegół późniejszego nauczania Pawła, uwarunkowany szatą językową. Określając Jezusa jako tego który umarł i zmartwychwstał, Apostoł używa niekiedy czasu *perfectum* przy greckim czasowniku „zmartwychwstał” (zob. 1 Kor 15,4: ἐγήγερται), który określa skutek terazniejszy akcji dokonanej w przeszłości. Zmartwychwstanie nie przynależy tylko do przeszłości, ale rzutuje na terażniejszość: Zmartwychwstały żyje! Doświadczenie Boga w Chrystusie jest doświadczeniem Boga „w Chrystusie, który umarł i żyje: Zmartwychwstały”. Taki sens bierze początek w doświadczeniu Pawła „pod Damazkiem”.
3. Pod Damazkiem św. Paweł zrozumiał też, że właśnie w Jezusie rozpoczyna się nowa era: czas mesjański. Jezus jest najdoskonalszym pośrednikiem zbawienia, początkiem „nowego stworzenia” (2 Kor. 5:17).

Podkreślić należy, że zrozumienie tego wszystkiego przez Pawła nie było rezultatem intelektualnych dociekań, ale wynikało z jego doświadczenia wiary. Tu leży źródło niezachwianej pewności Pawła w głoszeniu podstawowych założeń jego Ewangelii, które napotykały sprzeciw otoczenia. Od tej pewności potem nic nie było w stanie go odwieść – największe nawet trudności, najzgorzalsi przeciwnicy [Rafiński 1999, 13-14].

III. 1 Tm 1,16 i Ef 3,3 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO „PRZYKŁAD DLA TYCH, KTÓRZY W NIEGO (W CHRYSZTUSA) WIERZYĆ BĘDĄ”



0. Wprowadzenie do trzeciego rozdziału

Texty źródłowe odnoszące się do doświadczenia Boga „pod Damazkiem” relacjonują wydarzenie, które było dane tylko św. Pawłowi: było jedyne w swoim rodzaju. Dlaczego więc w książce, w której zamierzamy traktować św. Pawła jako mistrza kontemplacji, proponujemy zająć się w niniejszym rozdziale tekstami 1 Tm 1,16 i Ef 3,3, traktującymi o doświadczeniu Boga danym Pawłowi „pod Damazkiem”? Przesłanki do tego znajdujemy w obu tych tekstach.

Należy zgodzić się z opinią biblisty A. Skoczylasa [Skoczylas 1997, 490], który stwierdza: „Ostatnie badania wykazują, że w zbiorze listów Pawłowych mamy do czynienia z grupą listów tzw. pewnych (Rz; 1-2 Kor; Gal; 1 Tes; Flp; Flm) oraz prawdopodobnych (Kol; Ef; 2 Tes; 1-2 Tm; Tt), tak zwane deutero-Pawłowe. W przypadku tych ostatnich można mówić, jeśli nie o Pawle, to przynajmniej o szkole czy tradycji Pawłowej, która niewątpliwie zawiera przedłużenie wpływu historycznego Pawła i jego myśli teologicznej”. Specjalne znaczenie mają dwie wzmianki o Pawłowym doświadczeniu Boga, które są zapisane w tzw. listach deutero-Pawłowych, w 1 Tm 1,16 i w Ef 3,2-3. Świadczą one o tym, że św. Paweł był postrzegany w swoim otoczeniu jako „przykład”: mistrz życia mistycznego.

W 1 Tm 1,16 Paweł stawia siebie jako „przykład dla tych, którzy w Niego (= w Chrystusa) wierzyć będą”. Słowo „przykład” (ὑποτύπωσις) wskazuje na Pawła będącego „modelem dla wszystkich tych, którzy uwierzą” przez swoje nawrócenie będące dziełem miłosierdzia Bożego [Wild 1990, 896]. To samo słowo ὑποτύπωσις jest użyte w 2 Tm 1,13, wskazując na to, że przykładem dla wiernych jest osoba Pawła i jego nauczanie [Wild 1990, 900]. Czy określenie „przykład” odnosi się do sfery mistyki, doświadczenia Boga? Apostoł w 1 Tm 1,16 odnosi się niewątpliwie do swojego doświadczenia „pod Damazkiem”, które odmieniło perspektywę jego życia. Paweł zaprasza nas do pójścia w jego ślady w celu odkrywania bliskości Boga.

Oprócz 1 Tm 1,16, jest jeszcze jeden tekst będący świadkiem recepcji myśli św. Pawła przez otoczenie, w którym św. Paweł jest potraktowany jako „mistrz” życia mistycznego. Jest to tekst zawarty w Ef 3,2-3.

Kojarząc Ef 3,3 z Ga 1,12-16, tekstem, w którym Apostoł pisze, że otrzymał Ewangelię „przez objawienie Jezusa Chrystusa” (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), a więc przedstawia siebie jako „apostoła objawienia”, możemy wnioskować, że także w Ef 3,3 chodzi o objawienie „pod Damazkiem” i tekst ten odnosi się do Ewangelii objawionej Pawłowi. Jednak, słowa zapisane w Ef 3,5 (tajemnica „została objawiona przez Ducha”) sugerują, że „objawienie” odnosi się także do innych doświadczeń mistycznych Apostoła. „Począwszy od jego pierwszego spotkania z Jezusem koło Damazku, mocą ciągłego oświecenia przez Ducha Świętego, wchodzi on stopniowo w poznanie głębi tajemnicy, ciągle wzrastając w poznaniu mistycznym przez ciągle trwające objawienie” [Salzer 1999, 230]. Przez sformułowanie: „dla was”, zapisane w Ef 3,3, autor listu chce wciągnąć adresatów listu w opisywany w liście świat poznania mistycznego. Chodzi mu o coś więcej, niż tylko o zaproszenie czytelników do wysiłku intelektualnego. Również „my”, adresaci listu, mamy próbować wejść w tajemnicę Jezusa przez otwarcie na mistyczne doświadczenie analogiczne z tym, jakie miał św. Paweł. Słowa zapisane w Ef 3,3, czytane w kontekście całego listu, dowodzą, że św. Paweł był traktowany jak mistrz życia mistycznego przez autora listu i zgodnie z intencją tegoż autora ma być tak samo traktowany przez innych czytelników listu, a więc także przez nas. W Ef 3,1.3 Paweł pisze do „pogan” (Ef 3,1) o tajemnicy (τὸ μυστήριον) objawionej jemu: „że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię” (Ef 3,6) i dodaje: „Jej służą stałem się z daru łaski udzielonej mi przez Boga na skutek działania Jego potęgi” (Ef 3,7). E. C. Salzer [Salzer 1999, 229-230] interpretuje słowo „objawienie” w Ef 3,3 („przez objawienie oznajmiona mi została tajemnica”) jako wskazanie na poznanie nadprzyrodzone, które odnosi się do objawienia pod Damazkiem, ale także do innych doświadczeń mistycznych Pawła: do całego życia mistycznego Pawła. Objawienie to zostało dane Pawłowi jako „administratorowi” łaski Bożej (Ef 3,2: „słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was”). Apostoł w Ef 3,2 „mówił o sobie jako o «przekazującym łaskę Bożą». Uważał, że najważniejsze zadanie polega na przekazywaniu łaski Bożej ludziom. Wszystkie wspaniałe dary chrześcijaństwa otrzymaliśmy po to, by się nimi dzielić z innymi. To jest jedna z najważniejszych prawd chrześcijańskiego życia. Zawiera ona jednak ostrzeżenie, że możemy te dary utracić, jeśli zatrzymamy je tylko dla siebie” [Barclay 1981, 79-80].

1. Analiza 1 Tm 1,16 (w kontekście 1 Tm 1,12-17)

1,12 Dzięki składam Temu, który mię przyoblekł mocą, Chrystusowi Jezusowi, naszemu Panu, że uznał mnie za godnego wiary, skoro przeznaczył do postęgu mnie, **13** ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę. Do-

stąpiłem jednak miłosierdzia, ponieważ działałem z nieświadomością, w niewierze. **14** A nad miarę obfitą okazała się łaska naszego Pana wraz z wiarą i miłością, która jest w Chrystusie Jezusie! **15** Nauka to zastępująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy. **16** Lecz dostałem miłosierdzia po to, by we mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego. **17** A Królowi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu, Bogu samemu – cześć i chwała na wieki wieków! Amen.

12 Καὶ χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἠγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν, **13** τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν· ἀλλὰ ἠλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ· **14** ὑπερεπλεόνασεν δὲ ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν μετὰ πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. **15** Πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος, ὅτι χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἀμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ· **16** ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Ἰησοῦς χριστὸς τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν, πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεῦειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον. **17** Τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ σοφῷ θεῷ, τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

1 Tm 1,12-13 jest refleksją nad wydarzeniem pod Damaszkiem. Paweł jest tu określony jako ten, którego Chrystus przyoblekł mocą (w. 12). Określenie: „dostałem miłosierdzia”, użyte zaraz po wskazaniu na okres życia Pawła, w którym był on prześladowcą, jest wyraźnie aluzją do przełomu pod Damaszkiem (w. 13; por. w. 16).

Pierwszy List do Tymoteusza nie został napisany (podyktowany) *in extenso* przez św. Pawła, ale był dziełem kogoś z otoczenia św. Pawła. Bibliści spierają się, czy list ten zawiera myśli, jakie opowiedział św. Paweł swojemu sekretarzowi, pozostawiając mu swobodę własnego ich sformułowania, czy też – co bardziej prawdopodobne – list powstał już po śmierci św. Pawła, a sekretarz podjął się zadania przekazania z możliwie największym pietyzmem myśli Pawła, które zapamiętał i po swojemu sformułował.

„Zgodnie ze zwyczajem starożytności (por. Cyceon, *Do przyjaciół* 7.25) Paweł zatrzymywał kopie swych listów po to, aby o nich potem wspomnieć w kolejnym liście (por. 1 Kor 5,9-10; 2 Kor 7,8; 2 Tes 2,15), jak i z uwagi na niebezpieczeństwo jego zagubienia lub uszkodzenia w podróży (por. Cyceon, *Przyjaciele* 16.18). Jest także możliwe, że Paweł pozwalał Kościołowi, w którym pisał list na czynienie z niego użytku dla potrzeb tego Kościoła, albo że pozwalał bądź instruował adresatów o możliwości zrobienia kopii na użytek Kościoła adresatów, bądź sąsiednich Kościołów (por. 2 Kor 1,1, Achaja; Kol 4,16). W ten sposób Apostoł zapoczątkowywał różne tradycje tekstu z nieuniknionymi zmianami słownictwa” [Ellis 1993, 660]. Stąd zachodzi różnica stylu listów pasterskich w stosunku do tzw. wielkich listów św. Pawła. Organizacja Kościoła nakreśli-

na w listach pasterskich może odpowiadać czasom po śmierci św. Pawła [zob. Skoczylas 1997, 487-488]. Tak czy inaczej, *Pierwszy List do Tymoteusza* jest dowodem recepcji myśli Pawła w otoczeniu Apostoła. Ów należący do otoczenia św. Pawła autor listu pragnący przekazać, najściślej jak potrafił, wolę św. Pawła, zapisał w 1 Tm 1,16 następujący „testament” Apostoła: „dostałem miłosierdzia, żeby we mnie pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielkoduszność, jako przykład dla tych, którzy w przyszłości z Jego powodu uwierzą w życie wieczne”. Słowa te są fragmentem modlitwy dziękczynnej (1 Tm 1,12-17), w której Paweł odwołuje się do swej przeszłości i do swego powołania, uzasadniając szczególnie posłannictwo powierzone mu przez Jezusa. Ten kontekst narzuca wniosek, że określenie: „dostałem miłosierdzia” jest aluzją do powołania Pawła na drodze do Damaszku. Na to samo wydarzenie wskazuje inne określenie (występujące w 1 Tm 1,12): „umocnienie”. Chodzi o umocnienie, które „dokonało się w chwili powołania Pawła do wiary i apostołatu, na drodze do Damaszku” [Stępień 1979, 325]. Słowo „przykład”, użyte w 1 Tm 1,16, oznacza, że Paweł „miał niejako stanąć na czele długiego szeregu nawróconych, dotkniętych łaską Chrystusowego zmiłowania” [Stępień 1979, 328]. Autor Listu patrzy na św. Pawła w momencie jego powołania przez Chrystusa pod Damazkiem i widzi w tle tego wydarzenia wielu chrześcijan, którym ten sam Jezus objawi się w przyszłości. Słowo „przykład” jest zachętą do tego, aby każdy był otwarty na niespodziewane przyjęcie łaski kontemplacji.

Autor *Pierwszego Listu do Tymoteusza* charakteryzuje moment przełomu, w którym postrzega Pawła, „ongiś bluźniercę, prześladowcę i oszczercę” (1 Tm 1,13), jako uznanego przez Chrystusa „za godnego wiary” i powołanego „do posługi” (1 Tm 1,12). Paweł dostał miłosierdzia (1 Tm 1,13). Zaobfitowała wtedy łaska Chrystusa Jezusa, naszego Pana (1 Tm 1,14). Paweł dostał miłosierdzia, żeby w nim pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielkoduszność (1 Tm 1,16).

W życiu św. Pawła, doświadczenie Boga, które miało miejsce pod Damazkiem, odgrywało przełomową rolę. Tak też świadomość Pawła zapamiętali jego uczniowie, żyjący w pokoleniu po-Pawłowym. Wnieśli oni dodatkowo do opisu tego wydarzenia swoją interpretację, zawartą w specyficznym słownictwie (zwłaszcza w terminie: „miłosierdzie”).

Kontekst listów pasterskich nadaje specyficzny odcień znaczeniowy w spojrzeniu na Pawła jako „przykładu” dla adresatów 1-2 Tm, Tt (i dla nas). Przez te listy przebija miłość św. Pawła do Kościoła. Św. Paweł zdaje się mówić nam: „Błogosławieni, którzy kochają Kościół”. Jednym ze znaków autentyczności doświadczenia Boga jest miłość do Kościoła.

Cechą charakterystyczną tych listów pasterskich jest to, że adresowane są one do pojedynczych osób odpowiedzialnych za wspólnotę. Tymoteusz był przełożonym Kościoła w Efezie, a Tytus na wyspie Krecie. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że listy pasterskie zawierają teksty interesujące tylko pasterzy Kościołów, a więc w naszych czasach – biskupów, księży, diakonów. Można jednak wyczytać z listów pasterskich coś, co dotyczy wszystkich chrześcijan. Paweł pragnie zaszczepić miłość do Kościoła nie tylko osobom odpowiedzialnym

za Kościół, ale także wszystkim wiernym. W 1 Tm 3,16 znajduje się kluczowe zdanie: „[piszę], byś wiedział, jak należy postępować w domu Bożym, który jest Kościołem Boga żywego, filarem i podporą prawdy”.

Czym się charakteryzuje miłość do Kościoła? Odpowiedź na to pytanie ma kilka aspektów:

1. Kościół jawi się w listach pasterskich jako rzeczywistość tajemnicza („Kościół Boga żywego”, 1 Tm 3,15), ale równocześnie jako konkret historyczny. O ile łatwo jest kochać Kościół-tajemnicę, to o wiele trudniej jest kochać Kościół-konkret. Listy pasterskie mówią o Kościele językiem konkretnych historycznych i zachęcają do praktycznego udziału w jego życiu. Ten rys listów pasterskich mieści się w stałej tendencji widocznej w listach św. Pawła. Paweł był praktycznym duszpasterzem. Celem głoszenia przez niego Ewangelii nie było tylko nawracanie jednostek, ale także zakładanie wspólnot. Apostoł pozostawiał w miejscach ewangelizacji konkretne struktury: naznaczał osoby odpowiedzialne za Kościół lokalny, wspierał rozwój Kościoła przez dalsze kontakty z nim, dbał o podbudowanie autorytetu przełożonych. Z wielką wyrazistością ta tendencja jest widoczna w listach pasterskich.
2. Listy pasterskie wskazują, że szczególną rolę w Kościele pełnią: biskupi i prezbiterzy, diakoni i diakonise, wdowy. Znamy nam brzmiące określenia: biskupi i prezbiterzy, które dziś oznaczają dwa stopnie hierarchiczne, w listach pasterskich opisują jeden stopień hierarchiczny (podobnie w Dz 20,17!). Określenia: biskupi (ἐπίσκοποι) i prezbiterzy (πρεσβύτεροι) nie są jednak prostymi synonimami. Pierwszy z nich opisuje ideę nadzoru, czuwania, a więc określa funkcję (i pochodzi z hellenizmu). Drugi znaczy „starszy” i określa pewien stan (i jest terminem pochodzenia judaistycznego). Chodzi jednak o różny opis tych samych osób. Listy pasterskie są zaproszeniem dla duszpasterzy do wzrostu w świadomości istoty swej posługi. Są też zaproszeniem skierowanym do wiernych, aby wyrażali miłość do Kościoła przez szacunek dla przełożonych, przez próbę zrozumienia ich posługi. Pomocą służą listy pasterskie, które dużo mówią o źródle obowiązków i o zadaniach pasterzy. Kościół nie jest nieuchwytną efemerydą, ale istnieje „tu i teraz”, ma charakter hierarchiczny. Ludzie przewodzący Kościołowi mają niejednokrotnie braki. Kościół domaga się ciągłej przemiany. Jest jednak jedynym Kościołem. Mimo braków jest godzien miłości – o tym świadczy ton listów Pawła. Jeśli ktoś z tym się zgadza, zasługuje na Pawłowe błogosławieństwo.
3. Miłość do Kościoła wyraża się też w przywiązaniu do zdrowej nauki Kościoła i w odpychaniu zagrożeń płynących ze strony błędnowierców. Zapraszają do tego listy pasterskie, przekazując podstawowe prawdy wiary i wskazując na zagrożenia wiary. Kościół nazwany jest „filarem i podporą prawdy” (1 Tm 3,15). Nieocenioną wartość ma zwłaszcza Pismo święte (zob. 2 Tm 3,16).
4. Wszyscy wierni są Kościołem: jest on „domem Bożym” (1 Tm 3,15), jedną rodziną. Miłość do Kościoła wyraża się też w trosce o godne życie

rodzinne i społeczne ze strony wszystkich wiernych. Dlatego są w listach pasterskich kodeksy obowiązków rodzinnych i społecznych (zob. 1 Tm 6,1-2; Tt 2,2-10; 3,2-3).

Warto skupić uwagę na jednym z zasadniczych wątków listów pasterskich – trosce o dobrych pasterzy. Jakie są i jakie powinny być nasze oczekiwania wobec pasterzy? Skonfrontujmy nasze odpowiedzi z zadaniami, jakie stawia przed pasterzami św. Paweł w pierwszym liście do Tymoteusza. Mają oni:

- zachować wiarę i czyste sumienie (1 Tm 1,19);
- karmić się prawdziwą doktryną wiary i odrzucać światowe baśnie (1 Tm 4,6-71);
- ćwiczyć się w pobożności (1 Tm 4,7b-11; 6,11-14);
- być przykładem dla wiernych (1 Tm 4,12);
- pilnować „czytania, napominania i nauki” (1 Tm 4,13.15-16), tzn. obowiązku publicznego odczytywania Pisma świętego, jego publicznego wyjaśniania i prowadzenia katechez.

W 1 Tm 1,18; 4,14 należy odnieść do dzisiejszych kapłanów, którzy są opisani za pomocą terminu specyficznie Pawłowego, a mianowicie z użyciem pojęcia „charyzmatu”. Kapłani są charyzmatykami. Św. Paweł wskazuje tu na jedną z charyzmatów, który posiada określoną formę przekazywania: jest nim „nałożenie rąk przez kolegium prezbiterów”. Sposób wybierania do stanu kapłańskiego jest też charyzmatyczny: zależy od decyzji „proroków”. Znaczy to, że ludzie odpowiedzialni za formację kandydatów do kapłaństwa dzisiaj muszą być prorokami (a więc mają posiadać specyficzny charyzmat rozpoznawania duchów) [Rafiński 1999, 74-77].

2. Analiza Ef 3,3 (w kontekście Ef 3,1-13 i całego Listu do Efezjan)

3,1 Dlatego ja, Paweł, więzień Chrystusa Jezusa dla was, pogan... **2** bo przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, **3** że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem. **4** Dlatego czytając [te słowa] możecie się przekonać o moim zrozumieniu tajemnicy Chrystusa. **5** Nie była ona oznajmiona synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom, **6** to znaczy, że poganie już są współdziedzicami i współczłonkami Ciała, i współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię. **7** Jej służą stałem się z daru łaski udzielonej mi przez Boga na skutek działania Jego potęgi. **8** Mnie, zgoła najmniejszemu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska: ogłosić poganom jako Dobrą Nowinę niezgłębione bogactwo Chrystusa **9** i wydobyć na światło, czym jest wykonanie tajemniczego planu, ukrytego przed wiekami w Bogu, Stwórcy wszechrzeczy. **10** Przez to teraz wieloraka w przejawach mądrość Boga poprzez Kościół stanie się jawna Zwierzchnościom i Władzom na wyżynach niebieskich – **11** zgodnie z planem wieków, jaki powziął [Bóg]

w Chrystusie Jezusie, Panu naszym. **12** W Nim mamy śmiały przystęp [do Ojca] z ufnością dzięki wierze w Niego. **13** Dlatego proszę, abyście się nie zniechęcali prześladowaniami, jakie znoszę dla was, bo to jest właśnie waszą chwałą.

1 Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν, **2** εἶγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς, **3** ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέν μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, **4** πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ χριστοῦ· **5** ὃ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνώρισθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι· **6** εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ χριστῷ, διὰ τοῦ εὐαγγελίου, **7** οὗ ἐγενόμην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ, τὴν δοθεῖσάν μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. **8** Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, ἐν τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελισασθαι τὸν ἀνεξιχνίαστον πλοῦτον τοῦ χριστοῦ, **9** καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ, **10** ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, **11** κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν· **12** ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. **13** Διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐκκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν.

W Ef 3,2-3 czytamy: „bo przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem”. Dalej, pisząc o Ewangelii Paweł dodaje (w Ef 3,7-8): „Jej sługą stałem się z daru łaski udzielonej mi przez Boga na skutek działania Jego potęgi. Mnie, zgoła najmniejszemu ze wszystkich świętych, została dana ta łaska: ogłosić poganom...”. Tekst ten jest reminiscencją powołania Pawła pod Damazkiem, bliski słownictwu występującemu w Ga 1 i 1 Kor 15.

Z *Listu do Efezjan* wynika, że Paweł w momencie przełomu doświadczył działania łaski Bożej udzielonej mu ze względu na tych, którym miał głosić Ewangelię – chodzi o adresatów wywodzących się z pogan, a nie z Żydów (Ef 3,2). Pojął wtedy tajemnicę Chrystusa (Ef 3,4). W objawieniu zostało mu dane poznać tę tajemnicę (Ef 3,3), której istotą jest zrozumienie, że poganie są współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (Ef 3,6.8). Poznanie tej tajemnicy było dziełem łaski Boga udzielonej Pawłowi i było działaniem Jego mocy (Ef 3,7).

Tekst zapisany w Ef 3,2-3 jest świadkiem recepcji myśli św. Pawła przez otoczenie, a św. Paweł jest w nim potraktowany jako „mistrz” życia mistycznego. *List do Efezjan* został napisany pod koniec I wieku przez jakiegoś ucznia

Pawła (Tychika?, Onezyma?), który własnymi słowami chciał oddać autentyczne myśli mistrza. Do takiego wniosku skłaniają się bibliści na podstawie sprawdzianów wewnętrznych: języka, stylu, treści listu [zob. Jankowski 1962, 347-348; Mędała 1997, 450-453]. Autor listu włożył w usta św. Pawła następujące słowa: „przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mianowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem” (Ef 3,2-3). „Przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica” – słowa te są osnową całego listu. „Wypowiedź w. 3 o łasce udzielonej Pawłowi uważa się za klucz całego listu” [Mędała 1997, 473]. Można powiedzieć, że cały list jest rozwinięciem rzeczywistości opisanej w Ef 3,3. To, czego doświadczył Paweł (i co jest opisane w Ef 3,3), autor listu rozwija, „przekładając” to na swój język i na nowe realia środowiska, w którym żyje. Autor listu odnajduje w sobie (!) mistyczne objawienie dane Pawłowi.

List do Efezjan powstał w wyniku potrzeby pogodzenia Żydów i pogan w Kościele, który można porównać do godzenia „wody i ognia”. Dwie wizyty ewangelizacyjne św. Pawła w Efezie opisuje św. Łukasz w Dz 18,19-21; 19,1-20 (por. Ap 2,1-7). List jest bogaty w treść. W perykopie Ef 3,2-9 znajduje się kluczowy z punktu widzenia analizy doświadczenia Boga *passus* Ef 3,2-3. Mieści się on w następującym planie *Listu do Efezjan*:

We wstępie epistolarnym (Ef 1,1-23), po adresie listu (1,2) i pozdrowieniu (1,2), jest zamieszczony w Ef 1,3-14 hymn chrystologiczny – błogosławieństwo wielbiące Boga (nowy element strukturalny wstępu epistolarnego w porównaniu z innymi listami *Corpus Paulinum*) oraz modlitwa dziękczynna za wiarę adresatów i za adresatów, z akcentem położonym na pojednanie i pokój oraz na przeciwstawienie jedności i wrogości (1,15-23). Rozdziały: drugi i trzeci listu zawierają pouczenie o jedności Kościoła. Wspólnota chrześcijańska jest zespolona przez: łaskę Boga Ojca (Ef 2,1-10), pokój Chrystusa (Ef 2,11-18), zamieszkanie Ducha (Ef 2,19-22). W Ef 3,1 jest *transitus*, po którym następuje dygresja na temat powołania Pawła (Ef 3,2-9) i powołania Kościoła (Ef 3,10-13). W Ef 3,14-19 jest podjęta modlitwa wstawiennicza Pawła za Kościół rozpoczęta w Ef 3,1, zakończona doksologią (Ef 3,20-21).

Najwięcej miejsca w Liście do Efezjan zajmuje pareneza (Ef 4,1-6,20), której treścią jest zachęta do zachowania jedności kościelnej mimo jej zróżnicowania (Ef 4,1-16) oraz przypomniane są następujące reguły życia codziennego chrześcijan (Ef 4,17-5,20):

- sposób życia chrześcijan musi odróżniać się od stylu życia pogan (4,17-24);
- zamiast wad ze starego życia – siedem cnót nowego życia (4,25-5,2);
- zachęty na temat mowy i moralności seksualnej (5,3-7);
- zasada strzeżenia życia w nowej świątliwości (5,8-14);
- przeciw upijaniu się (5,15-20);
- Kodeks domowy (5,21-6,9), ze wskazaniem dla żon i mężów (5,21-33), dla dzieci i rodziców (6,1-4), dla niewolników i ich panów (6,5-9).

Część parenetyczna listu kończy się zachętą do walki duchowej (6,10-20), po której następuje zakończenie epistolarne (6,21-24), informacje osobiste

Pawła (6,21-22) i błogosławieństwo końcowe (6,23-24).

Wydzwięk *Listu do Efezjan* nadaje specyficzny odcień idei naśladowania Pawła przez kontemplatyków. Doświadczenie Boga w Chrystusie owocuje działaniem na rzecz jedności. Problem podziałów między ludźmi jest aktualny po dziś dzień. Św. Paweł włącza się w szereg ludzi, którzy dążą do budowania pokoju między ludźmi i do przełamywania barier ich dzielących. Także w naszych czasach wielu stara się zbudować porządek oparty na jedności (np. uczestnicząc w procesie jednoczenia się Europy). Coraz bardziej czujemy się „obywatelami świata”. Św. Paweł daje nam pod rozagę swoją koncepcję jedności i pokoju między ludźmi, której fundamentem jest Chrystus. W języku greckim pokój (εἰρήνη) oznacza głównie brak wojny. W Starym Testamencie Hebrajskim pokój (דולש) oznacza coś więcej. Owszem, brak wojny, ale także stan harmonii między stworzeniem i Stwórcą. Bóg jest źródłem pokoju i udziela go tym, którzy kochają Prawo. Św. Paweł nawiązuje do koncepcji pokoju ze Starego Testamentu, ale dodaje akcent chrystocentryczny. Pokój jest darem Boga w Chrystusie (Kol 1,20). Jedność i pokój oznaczają stan harmonii między ludźmi i Bogiem, właściwą relację ludzi między sobą oraz między ludźmi i światem (2 Kor 5,19; por Rz 8,22). Syntezą myśli Pawła jest zdanie z Ef 2,14: „On jest naszym pokojem” (Αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν).

„Według Ef źródłem jedności świata nie jest jakaś zasada, lecz Bóg osobowy (6,6). Wiara w to nie opiera się na spekulacji, lecz na historycznym objawieniu w Jezusie Chrystusie, który jest Synem Bożym (1,3). Jest On Zbawcą (5,23), gdyż przez swe życie, śmierć i zmartwychwstanie przyniósł zapewnienie o Bożej miłości i łasce (1,6-8; 2,4) i otworzył możliwość dostępu do Boga (2,18; 3,12). Bóg jest Ojcem (1,2; 2,18; 3,14). Ma On moc panowania nad wszystkimi siłami świata (1,20). Jezus odniósł tryumf nad wszystkimi mocami, które Mu były przeciwne (1,20; 4,8). Dlatego Jezus Chrystus jest jedynym miejscem spotkania wszystkich istot z Bogiem (1,10). (...) Przez dzieło Chrystusa obywatelstwo Boże zostało otwarte dla wszystkich, znosząc bariery dzielące Żydów od pogan (2,14). Bóg w Jezusie zawarł nowe przymierze, włączające do Jego ludu wszystkich ludzi (2,13). Kościół jest społecznością obejmującą wszystkie rasy, klasy i narody (2,19)” [Mędala1997, 457].

Prawdziwa jedność i pokój między ludźmi jest możliwy tylko w Chrystusie. W Ef 2,13 czytamy: „*Ale teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzy niegdyś byliście daleko, staliście się bliscy przez krew Chrystusa*”. Zaraz za tym stwierdzeniem następuje hymn o Chrystusie, który jest źródłem pokoju i jedności Kościoła (Ef 2,14-18):

„**On** bowiem jest naszym pokojem.

On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością,

bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość.

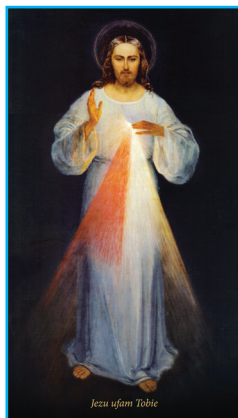
W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach,

aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój,

i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem, w jednym Ciele **PRZEZ KRZYŻ**
w sobie zadawszy śmierć wrogości.
A przyszedłszy zwiastował pokój,
wam, którzyście daleko, i pokój tym, którzy blisko,
bo **przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca**”.

W centrum hymnu jest wzmianka o krzyżu Chrystusa, co jest motywem charakterystycznym hymnów chrystologicznych w listach więziennych (obok Ef 2,16, także w Flp 2,8 i w Kol 1,20). Paweł, kontemplując Chrystusa, który objawił mu się „pod Damazkiem”, odnajdywał w krzyżu Chrystusa motywację do działania na rzecz jedności Kościoła. Czytając list do Efezjan (a także pokrewny mu *List do Filemona*) łatwo wyobrazić sobie św. Pawła, który błogosławi tym, którzy pracują na rzecz jedności między ludźmi i na rzecz pokoju. Jedność i pokój, to – w jakimś sensie – imiona Chrystusa. Wszędzie tam, gdzie jest nieład i budowanie barier między ludźmi, tam kurczy się miejsce dla Chrystusa. Praca na rzecz jedności i pokoju jest włączeniem się w proces historyczny zamierzony przez Chrystusa.

3. Jezus objawia się także w naszych czasach: objawienie Chrystusa dane św. Faustynie Kowalskiej



A. SIOSTRA FAUSTYNA KOWALSKA: *DZIENNICZEK*, 49

„22 lutego 1931 roku w Płocku, będąc w swojej celi zakonnej, ujrzała Pana Jezusa. Opisała to w swoim Dzienniczku: Wieczorem, kiedy byłam w celi, ujrzałam Pana Jezusa ubranego w szacie białej. Jedna ręka wzniesiona do błogosławieństwa, a druga szaty na piersiach. Z uchylenia szaty na piersiach wychodziły dwa wielkie promienie, jeden czerwony, a drugi biały. W milczeniu wpatrywałam się w Pana, dusza moja była przejęta bojaźnią, ale i radością wielką. Po chwili powiedział mi Jezus: «Wymaluj obraz według rysunku, który widzisz, z podpisem: Jezu, ufam Tobie. Pragnę, aby ten obraz czczono najpierw w kaplicy waszej i na całym świecie. Obiecuję, że dusza, która czcić będzie ten ob-

raz, nie zginie. Obiecuję także, już tu na ziemi, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, a szczególnie w godzinę śmierci. Ja sam bronić będę ją jako Swojej chwały»” [Radzińska, Dłutowski 2019, 12-13].

B. PORTAL: <https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2460227,92-rocznica-objawienia-swietej-faustyny>

„Czego dotyczyło objawienie płockie świętej Faustyny z 22 lutego 1931 roku?

Było to pierwsze objawienie dotyczące orędzia o Bożym Miłosierdziu, jakie Jezus przekazał siostrze Faustynie. Był wieczór, pierwsza niedziela Wielkiego Postu 1931 roku, gdy siostra Faustyna weszła do klasztornej celi. Po chwili stanął przed nią Jezus. Powiedział, że pragnie, aby namalować Jego obraz w takiej postaci, w jakiej Go widzi. A był w postawie stojącej. Jedną rękę miał wzniesioną do błogosławieństwa, drugą opierał na piersi, spod uchylonej zaś szaty wychodziły dwa promienie – jeden czerwony, drugi błądy. Jezus powiedział też, żeby obraz opatrzyć podpisem „Jezu, ufam Tobie”. Pragnął, aby ten wizerunek był czczony najpierw w kaplicy zgromadzenia siostry Faustyny, czyli siostr Matki Bożej Miłosierdzia, a potem na całym świecie.

W tym samym miesiącu, w lutym, ale nie wiadomo którego dnia, Jezus zażyczył sobie, żeby ustanowić święto Bożego Miłosierdzia. Stało się to dopiero w 2000 roku, kiedy po kanonizacji siostry Faustyny – w tym roku, 30 kwietnia, minie od tego momentu 20 lat – Jan Paweł II ogłosił, że pierwsza niedziela po Wielkanocy będzie odtąd świętem Bożego Miłosierdzia. Obraz i święto to dwie najważniejsze formy kultu Bożego Miłosierdzia, przekazane siostrze Faustynie w objawieniach.

Jest kilka wersji tego obrazu, ale ta pierwsza to nie jest ta najbardziej dziś znana.

Zgadza się. Tego obrazu, oczywiście, nie namalowała siostra Faustyna, choć początkowo myślała, że jest to jej zadanie. Pierwszy obraz Jezusa Miłosiernego został namalowany w 1934 roku przez mieszkającego w Wilnie malarza Eugeniusza Kazimirowskiego. A stało się to za sprawą księdza Michała Sopoćki, dziś błogosławionego, którego siostra Faustyna poznała pół roku wcześniej. Przy powstawaniu tego obrazu siostra Faustyna była obecna. Udzielała wskazówek, ale po zakończeniu pracy płakała, bo obraz nie oddawał piękna postaci Jezusa, którego widziała.

Wizerunek ten do dzisiaj znajduje się w Wilnie. Natomiast ten obraz, który znany jest na całym świecie, znajduje się w kaplicy Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia w Łagiewnikach. Namalowany został w 1943 roku przez Adolfa Hyłę według opisu siostry Faustyny w „Dzienniczku” oraz kopii obrazu Kazimirowskiego. Obrazów Jezusa Miłosiernego powstało po wojnie bardzo dużo.

Jakie znaczenie dla historii Kościoła miały objawienia świętej Faustyny?

Są to jedne z najważniejszych objawień prywatnych w historii Kościoła. Zaś rozwój kultu Bożego Miłosierdzia według form podanych przez siostrę Faustynę jest światowym fenomenem religijnym. Pokazuje on jak ważny dla współczesnego człowieka i świata jest kult Bożego Miłosierdzia. Tak samo w XX wieku jak

dziś. Orędzie o Bożym Miłosierdziu przekazane Kościołowi i światu przez siostrę Faustynę przypomina, że największym przymiotem Boga, zresztą opisywanym w Piśmie Świętym, jest miłosierdzie. Bóg kocha każdego człowieka i każdy w każdej chwili, choćby daleko odszedł, może wrócić do jedności z Nim.”

IV. Ga 1,11-12.15-16: DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO OBJAWIENIE EWANGELII I WYBRANIE DO GŁOSZENIA EWANGELII



1. „Rodzina” tekstów sygnalizujących doświadczenie Boga „pod Damazkiem”

Po rozdziale, w którym omówiliśmy teksty deuteropawłowe: 1 Tm 1,12-13 i Ef 3,3, przejdziemy w dalszej części książki, w rozdz. 4-8, do świadectw św. Pawła na temat doświadczenia Boga w Chrystusie „pod Damazkiem” zawartych w Ga 1,11-12.15-16 (rozdz. 4), w 1 Kor 9,1 (rozdz. 5), w 1 Kor 15,8 (rozdz. 6), w Flp 3,10-12 (rozdz. 7) 1 w 2 Kor 4,6 (rozdz. 8).

2. Tekst Ga 1,11-12.15-16

Św. Paweł, pisząc o źródłach swej Ewangelii, wskazuje w Ga 1,11-12 na następujący fakt:

11 Oświadczam więc wam, bracia, że Ewangelia głoszona przeze mnie nie jest dziełem człowieka; **12** nie otrzymałem jej też od człowieka ani się jej nie nauczyłem, lecz [otrzymałem ją] przez objawienie Jezusa Chrystusa.

11 Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον. **12** οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Św. Paweł naświetla ten sam fakt nieco szerzej w Ga 1,15-17, w następujących słowach:

15 Kiedy jednak Ten, który przeznaczył mnie od łona matki mojej i powołał łaską swoją, zechciał 16 objawić Syna swego we mnie, abym wśród pogan głosił Ewangelię o Nim, natychmiast – nie radziłem się ciała i krwi 17 ani nie udałem się do Jerozolimy, do wcześniej niż ja [powołanych] apostołów, lecz udałem się do Arabii i ponownie wróciłem do Damaszku.

15 Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ 16 ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι 17 οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλ' ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.

Objawienie, o którym pisze Paweł, ma następującą charakterystykę:

- zakłada osobisty kontakt z Objawiającym;
- jest inicjatywą Boga („spodobało się [Bogu]” – „wybrał mnie” – „objawić”);
- jest całkowicie niezastuzhonne („wybrał mnie jeszcze w łonie matki”);
- ma charakter wewnętrznego pouczenia („we mnie”);
- jego skutkiem jest posłanie Pawła do głoszenia Ewangelii poganom (Ga 1,16nn).

Słowa zawarte w Ga 1,11-12.15-16, czytane wraz z kontekstem bliższym, mówią o wydarzeniu, które posiada trzy cechy występujące w definicji doświadczenia Boga, którą wskazaliśmy w pierwszej części niniejszej książki. Był to fakt, zjawisko, wydarzenie, które było:

- a) odczuwalne, o czym świadczy to, iż Apostoł potrafił dokładnie określić jego miejsce, czas, przebieg i skutki;
- b) przedmiotowe: udziałem Pawła była jakaś forma percepcji, w której Bóg objawił mu się jako Jezus Chrystus (Ga 1,12) oraz jako Syn Boży (Ga 1,16);
- c) bezpośrednio: Apostoł podkreśla z naciskiem, że Ewangelia, którą wtedy otrzymał, nie pochodziła od ludzi, ale bezpośrednio od Jezusa (Ga 1,16-17). Chodziło o zjawisko przynależące do sfery doświadczenia, a nie „wyrzutowane”. W percepcji tego faktu nie liczyły się ludzkie predyspozycje, ale decydujące znaczenie miała łaska.

3. Kontekst bliższy Ga 1,11-12.15-16: Ga 1,10-2,13

Doświadczenie Boga stanowiło „pra-źródło” listu do Galatów w tym sensie, że w wyniku objawienia otrzymanego „pod Damaszkiem” Paweł zrozumiał, że Jezus Chrystus zajął centralne miejsce, które w jego dotychczasowym życiu zajmowało Prawo. Teza *Listu do Galatów*: „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16) jest częścią składową Ewangelii objawionej Pawłowi pod Damaszkiem.

Przyjęcie tezy listu jest sprawdzianem autentyczności doświadczenia Boga. Galaci, którzy nie przyjmowali tezy Pawła o usprawiedliwieniu, musieli odrzucać fakt objawienia mu Ewangelii wskazany w Ga 1,11-12.15-16. Ci, którzy przyjmowali jego tezę, byli otwarci na doświadczenie, które było udziałem Pawła pod Damaszkiem. Nie ma bowiem alternatywy dla Pawłowego doświadczenia Boga, a z niego św. Paweł wywodzi prawdę o usprawiedliwieniu.

Bóg „objawił” wtedy Pawłowi swojego Syna (Ga 1,15). Paweł podkreśla, że właśnie to doświadczenie stanowiło istotę przełomu, który dokonał się w jego życiu, po którym zaczął głosić Dobrą Nowinę o Synu Bożym (Ga 1,16). Św. Paweł stwierdza, że właśnie wtedy otrzymał Ewangelię – dosłownie: została mu ona przekazana przez objawienie Jezusa Chrystusa (Ga 1,12). Dostrzega w tym szczególne działanie Boga, do którego Bóg przeznaczył go od urodzenia i powołał łaską swoją (Ga 1,15). Przesłanie Ga 1,11-12 i Ga 1,15-16 można streścić zdaniem: Doświadczenie Boga jako dar w służbie ewangelizacji. Wiersze te są przywołaniem doświadczenia, które było udziałem św. Pawła w samym Damaszku (Ga 1,17) lub pod Damaszkiem (co wynika z Dz 9,3). W dalszej części książki powrócimy do jeszcze jednego tekstu źródłowego zawartego w *Liście do Galatów*, a mianowicie do Ga 2,19b-20, sygnalizującego stan permanentnego zjednoczenia św. Pawła z Chrystusem.

W *Liście do Galatów* św. Paweł pisze tylko o własnym doświadczeniu Boga. Nie pisze o doświadczeniu Boga chrześcijan z Galacji. Widocznie św. Paweł uznał, że trudno było mówić o ich autentycznym doświadczeniu Boga, skoro w czasie powstania listu oddalili się oni od prawdziwej Ewangelii („O, nierozumni Galaci...”; Ga 3,1).

List do Galatów zawiera cenny tekst autobiograficzny, który mieści się w pierwszej części listu mającej charakter *narratio*. Celem *narratio* jest wskazanie faktów pochodzących z doświadczenia, które przygotowują postawienie tezy. Apostoł podaje trzy fakty uwiarygodniające jego Ewangelię (Ga 1,11-24 + Ga 2,1-10 + Ga 2,11-13) [Mack 1990, 69]. Pierwszym z nich jest objawiony charakter Ewangelii (Ga 1,11-24). W motyw Ewangelii Paweł wplata w Ga 1,11-12 i w Ga 1,15-16 odwołanie się do swego doświadczenia Boga.

Ga 1,11-12 należy do perykopy, która stanowi *stasis* w logice retorycznej listu i obejmuje Ga 1,10-12. Celem tekstu zawartego w Ga 1,10-12 (*stasis*) jest opis fundamentu, na jakim św. Paweł opiera swą ocenę sytuacji w Galacji i na jakim zbuduje argumentację obejmującą cały list do Galatów. Zdanie zawarte w Ga 1,11-12 stanowi odpowiedź na problem opisany w wierszu 10: „A zatem teraz (Ἄρτι γὰρ): czy zabiegam o względy ludzi, czy raczej Boga? Czy ludziom staram się przypodobać? Gdybym jeszcze teraz ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa”. Zaraz po tym pytaniu Apostoł przypomina o tym, że otrzymał Ewangelię w wyniku objawienia (doświadczenia Boga). Ga 1,10-12 stanowi pomost⁴⁹ między tekstem zawartym w Ga 1,6-9 (*exordium*), w którym Paweł opisuje sytuację panującą w kościołach Galacji, przeklinając tych, którzy głosili tam

49 Zob. Ἄρτι γὰρ w Ga 1,10, które wiąże Ga 1,10-12 z Ga 1,6-9 oraz γὰρ w Ga 1,13, które wiąże Ga 1,13nn z Ga 1,10-12.

„inną Ewangelię” i tekstem zawartym w Ga 1,13nn (*narratio*), gdzie są podane fakty świadczące o tym, że św. Paweł jest autentycznym apostołem [Okoronkwo 1998, 5-6].

Tekst Ga 1,15-16 należy do perykopy obejmującej Ga 1,13-24. Perykopa ta stanowi fragment *narratio* (Ga 1,13-2,13). Istota *narratio* polega na odwołaniu się do faktów, które są pewnikiem zarówno dla autora tekstu, jak i dla adresatów. Zgodnie ze sztuką budowania siły perswazyjnej tekstu, jego autor – zanim poda swą tezę – wspomina fakty które są nie do zakwestionowania przez adresatów, a równocześnie przygotowują grunt pod postawienie tezy, która może wnosić element nowy do świadomości słuchaczy (stąd po tezie nastąpić muszą dowody). Jeśli więc Paweł pisze w Ga 1,11-12.15-16 o „objawieniu” mu Ewangelii przez Jezusa Chrystusa i o „objawieniu” Syna Bożego w sobie, to pisze nie o czymś, co chce udowodniać, ale stwierdza coś, co jest niekwestionowanym faktem nie tylko dla niego samego, ale i w oczach adresatów listu [Mack 1990, 66-73].

Doświadczenie Boga (bezpośrednie otrzymanie Ewangelii od Jezusa) jest jednym z trzech faktów, które świadczą o autentyczności misji ewangelizacyjnej Pawła:

- Fakt pierwszy: Pawłowa Ewangelia jest wynikiem objawienia (Ga 1,13-24). Z sekwencji wydarzeń opisanych w Ga 1,13-24 wynika, że Ga 1,15-16 jest refleksją nad wydarzeniem pod Damazkiem.
- Fakt drugi: Pawłowa Ewangelia jest zaaprobowana przez innych apostołów (Ga 2,1-10).
- Fakt trzeci: Pawłowa Ewangelia zwyciężyła w konflikcie Pawła z Kefasem (Ga 2,11-13).

Doświadczenie Boga opisane w Ga 1,15-16 nie było jakimś enigmatycznym przeżyciem, ale – jak wynika z kontekstu bliższego (Ga 1,13-24) – stanowiło fakt, który miał swe miejsce, czas i spowodował konkretne skutki w życiu św. Pawła. Kontekst bliższy wskazuje więc na istotny przymiot Pawłowego doświadczenia Boga. Jest ono „faktem”, który wpisuje się w ciąg wydarzeń biograficznych, a równocześnie jest to fakt specyficzny, gdyż zawiera w sobie element tajemnicy. Nie wszystko rozgrywa się w nim w sposób, który przynależy do porządku tego świata.

Aby mówić o doświadczeniu Boga, konieczne jest odniesienie się do faktów, a nie tylko do nieokreślonych przeżyć. Doświadczenie Boga musi być „zarejestrowane” w świadomości człowieka jako fakt, który ma swój czas, miejsce i skutki życiowe. Jak wynika z Ga 1,13-24, Pawłowe doświadczenie Boga mieści się w następującym ciągu wydarzeń:

- a) „Ongiś” (ποτε) Paweł był wyznawcą judaizmu, zwalczał Kościół, w żarliwości o judaizm przewyższał wielu, był zapaleńcem w zachowywaniu tradycji (Ga 1,13-14).
- b) W momencie zaplanowanym przez Boga („gdy jednak spodobało się [Bogu]”; Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεός]) nastąpiło objawienie Syna Bożego w Pawle (w. 15-16a). Objawienie miało miejsce w (okolicach) Damazku (wynika to z wiersza 17, gdzie Paweł pisze, że po kolejnych wydarzeniach

„znowu wrócił do Damaszku”). Podobnie jak to było w życiu Jeremiasza (Jer 1,5⁵⁰) i Izajasza (Iz 42,1⁵¹), Bóg wybrał Pawła do specjalnego zadania, objawiając mu, kim jest Jego Syn, i to w tym celu, aby Paweł głosił Ewangelię o Jezusie światu pogańskiemu (Ga 1,15-16a).

- c) Zaraz po otrzymaniu objawienia Paweł – nie radząc się nikogo z ludzi, włącznie z apostołami w Jerozolimie – udał się z misją ewangelizacyjną do Arabii (tzn. w rejon królestwa Nabatejczyków: na zachód i południe od Judei), a potem wrócił do Damaszku (w. 17). Ten okres trwał trzy lata (w. 18).
- d) Po upływie trzech lat Paweł udał się na piętnaście dni do Jerozolimy, dla poznania się z Kefasem (w. 18). Być może cel spotkania Pawła i Piotra odkrywa tradycja żydowska, wedle której przy spotkaniu dwóch nauczycieli żydowskich, Tora jest między nimi. Chodziło o zweryfikowanie swych poglądów w kontakcie dwóch apostołów [Pilch 1993, 18]. Po informacji o spotkaniu z Piotrem Paweł zapisuje zapewnienie, że nie znał innych apostołów, z wyjątkiem Jakuba (Ga 1,19-20). Nie był też osobiście w Judei.
- e) Potem Paweł udał się „do krain Syrii i Cylicji”, w tzw. pierwszą podróż misyjną, która wiodła między innymi do Galacji (w. 21). Wiadomości o nim docierały do Judei (Ga 1,21-24).

Podkreślenie krótkości pobytu w Jerozolimie jest zrozumiałe w świetle wiersza 11 i 12, gdzie Paweł podkreślał to, że Ewangelię otrzymał od samego Jezusa Chrystusa, a nie od jakiegoś człowieka, a także jest kontynuacją myśli zapisanej w wierszu 16 i 17, gdzie Paweł stwierdza, że zaraz po otrzymaniu objawienia skierował się do Arabii i stało się to natychmiast po objawieniu: „natychmiast, nie radząc się ciała i krwi ani nie udając się do Jerozolimy, do tych, którzy apostołami stali się pierwej niż ja”.

Doświadczenie Boga wskazane w Ga 1,15-16 posiada swój czas, miejsce, ma określoną charakterystykę i rodzi konkretne skutki. Jest więc faktem nie tylko „duchowym”, ale posiada następujące elementy „zewnętrne”:

- *Czas zdarzenia.* Było to w przełomowym momencie między dwoma okresami życia Pawła: w pierwszym okresie („ongiś”; w. 13) Paweł był wyznawcą judaizmu, a w drugim okresie stał się głosi-cielem Ewangelii (por. w. 23-24).
- *Miejsce zdarzenia.* Wydarzenie opisane w Ga 1,15-16 miało miejsce w (okolicach) Damaszku, skoro Paweł pisze, że po pewnym czasie od tego wydarzenia (po trzech latach) znowu wrócił do Damaszku (w. 17).
- *Charakterystyka zdarzenia.* Św. Paweł charakteryzuje swą Ewangelię poprzez wskazanie, że nie jest ona wymysłem ludzkim, gdyż otrzymał ją „przez objawienie Jezusa Chrystusa” (Ga 1,12). O tym samym pisze Apostoł pisze w Ga 1,15-16a: „[Bóg] zechciał objawić Syna swego we mnie”. Objawienie, o którym pisze Paweł zakłada osobisty kontakt z Objawia-

50 Jr 1,5: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki znałem cię, / nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, / prorokiem dla narodów ustanowiłem cię”.

51 „Oto mój sługa, którego podtrzymuję, Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawiliem, że Duch mój na nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo”.

jącym, Jezusem Chrystusem. Było to doświadczenie bóstwa Chrystusa (Paweł doznał objawienia Syna Bożego). Dokonało się on wyłącznie na mocy suwerennej decyzji Boga, który wybrał Pawła jeszcze w łonie matki i powołał łaską swoją (Ga 1,15-16a: „Ten, który przeznaczył mnie od łona matki mojej i powołał łaską swoją”).

- *Skutki zdarzenia.* Objawienie głoszonej przez Pawła Ewangelii, związane z doświadczeniem bóstwa Jezusa Chrystusa (Ga 1,11) miało na celu posłanie Pawła do głoszenia Ewangelii poganom (Ga 1,16b).

Informacje zawarte w Ga 1,13-24 wskazują, że św. Paweł przeżył coś, co odpowiada definicji doświadczenia Boga nakreślonej we wstępie niniejszej książki.

Skoro Ga 1,11-16 opisuje (językiem teologicznym) fakt, to można próbować określić jego miejsce w biografii św. Pawła. W Ga 1 zawarta jest prawdopodobnie pierwsza chronologicznie wypowiedź św. Pawła na temat doświadczenia Boga, które stało się jego udziałem w drodze do Damaszku (chodzi o wydarzenie opisane też przez św. Łukasza w Dz 9.22.26). Doświadczenie to miało miejsce około 33 roku po Chr., a relacja o nim, zapisana w Ga, powstała prawdopodobnie w około 15 lat później, jeśli przyjąć następujące ramy czasowe życia św. Pawła [Michaelis 1993, 679-695]:

- ok. 33 Powołanie apostołskie; misja w Arabii (Ga 1,15-17)
- 35 Krótka wizyta w Jerozolimie (Ga 1,18-20)
- 35-45 W Cylicji, Syrii, Antiochii
- 46 Spotkanie z „filarami” Kościoła w Jerozolimie (Dz 2,1-10); w Antiochii przepowiadany jest głód w Jerozolimie (Dz 11,27-30)
- 47-48 Paweł i Barnaba na Cyprze i w Anatolii (Dz 13,4-14,28)
- 48/49 „Sobór” w Jerozolimie; dekret apostołski (Dz 15,6-29)
- 49-51/52 Paweł z Sylwanem / Sylasem w Macedonii i Achai; kościoły w Filipi, Tesalonice, Berei i Koryncie (Dz 16,9-18,18)
- 51/52 Wizyta Pawła w Jerozolimie, Antiochii i Anatolii
- 52-55 Paweł w Efezie (Dz 19,1-20,1)
- 55-57 Paweł w Macedonii, Illirii i w Koryncie (Rz 15,19; 16,23)
- 57 Ostatnia wizyta w Jerozolimie; aresztowanie i utrata wolności (Dz 21,17-23,35)
- 57-59 Uwięzienie w Cezarei (Dz 23,35-26,32)
- 59-60 Podróż do Italii (Dz 27,1-28,15)
- 60-62 Areszt domowy w Rzymie (Dz 28,16-31)
- ?62 Paweł przed Cezarem
- 64 Pożar Rzymu
- ?65 Śmierć Pawła

4. Kontekst dalszy Ga 1,11-12.15-16: *List do Galatów*

Jaki kontekst socjologiczny i lingwistyczny jest zakładany w tekście obejmującym Ga 1,11-12.15-16? Należy odpowiedzieć na następujące pytania: Kto pisał? Do kogo? Kiedy? Gdzie? W jakim celu? Co pisał? Chodzi o odpowiedź

na pytania: 1. Jakie wspólne elementy komunikacji istnieją między autorem i adresatami? 2. W jaki sposób te wspólne elementy funkcjonowały w życiu adresatów? 3. Jak według autor tekstu powinny funkcjonować? Odpowiedzi na te pytania pozwolą stworzyć pewien model komunikacji, w którym funkcjonuje doświadczenie Boga.

Apostoł pisze do wspólnot, które sam ewangelizował. Z Dziejów Apostolskich wiemy, że św. Paweł trzykrotnie przemierzał Galację. Podczas tzw. pierwszej podróży misyjnej odwiedził południową Galację (zob. Dz 13,13-14,25), zaś podczas drugiej i trzeciej podróży – Galację północną (zob. Dz 16,6; 18,23). Został entuzjastycznie przyjęty (zob. Ga 4,12-15). Galaci uwierzyli w Chrystusa i przyjęli Ducha Świętego (zob. Ga 3,1-2). W czasie nieobecności Pawła do Galacji przybyli jacyś „pseudo-apostołowie”, którzy nakłonili wiernych do przyjęcia „innej Ewangelii” od tej, którą głosił Paweł (zob. Ga 1,6-9). Galacjanie dali się podburzyć (zob. Ga 5,12), w wyniku czego powstał wśród nich zamęt (zob. Ga 1,7; 5,10). List do Galatów jest reakcją na tę sytuację, Św. Paweł chce skłonić Galacjan do powrotu do jedynej prawdziwej Ewangelii.

Poważne argumenty [Wayne House 1981, 136-139] przemawiają za tym, że *List do Galatów* powstał w 49 roku Antiochii po pierwszej podróży misyjnej św. Pawła, która rozpoczęła się i zakończyła w Antiochii Syryjskiej, podczas której odwiedził on razem z Barnabą Cypr oraz Galację Południową w Azji Mniejszej: Antiochię Pizydyjską, Ikonium, Listrę, Derbe, Pamfilię, Perge, Attalię (Dz 13,13-14,25), wkrótce po „sporze antiocheńskim” Pawła z Piotrem (Ga 2,11-14). Przyjmując tę hipotezę [za: Hansen 1993, 326]⁵² *List do Galatów* jest pierwszym listem św. Pawła napisanym jeszcze przed *Pierwszym Listem do Tesaloniczan*. Galaci (Galatowie) byli plemieniem celtyckim przybyłym na te tereny na kilka wieków przed Chrystusem [Chrostowski: w III wieku, Jelonek: w VI wieku, Harrington: w IV wieku] zachowując etniczną odrębność i stąd rozeszli się aż do Dunaju. W 25 r. przed Chr. król galacki, Amantas, przekazał w testamencie swe królestwo Rzymianom. Nazwa Galacja ma także drugie znaczenie: prowincji rzymskiej ze stolicą w Ancyrze (dziś Ankara). Adres listu: „do Kościołów Galacji” (Ga 1,2) obejmuje mieszkańców terytorium etnicznego (istniejącego przed przybyciem tu Rzymian w 25 roku przed Chr.) i tereny na południe od Galacji właściwej. „Wzmianka o «kraju galackim» (gr. *Galatikēn chōran*) w Dz 16,6 wskazuje na nazewnictwo rzymskie, sugeruje bowiem terytorium, a nie aspekt etniczny” [Chrostowski 2021, 249]. Adresatami *Listu do Galatów* były Kościoły południowej części rzymskiej prowincji Galacji o ludności etnicznie mieszanej, w tym rdzenni mieszkańcy pochodzenia celtyckiego, którzy osiedlili się w Galacji na terenie Azji Mniejszej leżącym między Kapadocją, Pontem i Bitynią kilka wieków przed Chr. Rzymska prowincja Galacja powstała w 25 roku przed Chrystusem, ze stolicą w Ancyrze (dziś Ankara), obejmując oprócz Galacji właściwej Likaonię, Izaurię, część Frygii i Pizydii, a więc tereny na południe od Galacji właściwej. Choć podzielamy tezę o powstaniu *Listu do Galatów* po pierwszej

52 Za tą hipotezą opowiadają się autorzy następujących komentarzy do Ga: E. deW. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1921; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*. Grand Rapids 1982; R. N. Longenecker, *Galatians*, Dallas 1990.

podróży misyjnej, to niektórzy bibliści przyjmują, że list ten mógł powstać podczas drugiej podróży misyjnej Pawła (r. 50-53; Dz 16,6) [Dąbrowski 1953, 330], gdy Paweł powtórnie odwiedził Derbe, Listrę i Ikonium, a potem skierował się na północ, aż do Troady, z której wyruszył do Europy kontynentalnej (r. 50-53; Dz 16,6; por. Dz 15,36-18,23). List mógł też powstać podczas trzeciej podróży misyjnej (r. 53-58; Dz 18,23) [Harrington 1982, 378-380; Jelonek 1992, 22nn].



A. TREŚĆ LISTU DO GALATÓW

Kontekstem dalszym tekstów sygnalizujących doświadczenie Boga jest cały *List do Galatów*, który posiada jednorodną strukturę, której centrum stanowi teza listu sformułowana w Ga 2,16. B. L. Mack [Mack 1990, 69] wskazuje na następującą strukturę retoryczną Ga 1,1-3,5:

- a) Ga 1,1-5: wstęp epistolarny;
- b) Ga 1,6-10: *Exordium* (opis sytuacji w Galacji: jest tam głoszona „inna Ewangelia”, w miejsce Ewangelii głoszonej przez Pawła);
- c) Ga 1,11-2,14 (*narratio*): trzy fakty uwiarygodniające Ewangelię głoszoną przez Pawła;
- d) Ga 2,14-3,5: cel i teza wywodu. W *narratio* św. Paweł przygotował grunt do wykładu istoty swojej Ewangelii, a w Ga 2,14-3,5 przechodzi do sformułowania tezy listu. Czyni to następująco:
 - Ga 2,14 stanowi „przejście” od poprzedniej perykopy do tezy listu poprzez pytanie skierowane do Piotra;
 - Ga 2,15-21 zawiera opis istoty Ewangelii Pawłowej, w którym centralne miejsce zajmuje teza (*propositio*) sformułowana w Ga 2,16, powtórzona jeszcze raz w tym wierszu, a następnie przetworzona w Ga 2,17-21. W tym fragmencie listu św. Paweł podaje osobiste świadectwo o swym permanentnym zjednoczeniu z Chrystusem (Ga 2,19b-20), które ilustruje słuszność tezy listu.

Biorąc pod uwagę strukturę *Listu do Galatów*, wzmianki na temat doświadczenia Boga są włączone w następujące perykopy: Ga 1,11-2,14 (*narratio*); Ga 2,14-3,5 z tezą (*propositio*) sformułowane w Ga 2,16 i z odniesieniem w Ga 2,19b-20 do permanentnego stanu zjednoczenia Pawła z Chrystusem.

B. DOŚWIADCZENIE BOGA WPISUJE SIĘ W IDEĘ USPRAWIEDLIWIENIA PRZEZ WIARĘ W CHRYSYUSA

Doświadczenie Boga objawiającego się w Chrystusie, które było udziałem św. Pawła pod Damaszkiem jest dla niego źródłem rozumienia prawdy o „usprawiedliwieniu” wyrażonej w tezie listu do Galatów (Ga 2,16). Związek między tezą listu (Ga 2,16) i wypowiedzią zawartą w Ga 1,11-12.15-16 wynika z następującego zestawienia tekstów:

- Ga 2,16 (teza listu): Ewangelia o usprawiedliwieniu.
- Ga 1,11-12.15-16: Jakie jest źródło Ewangelii o usprawiedliwieniu? Jest nim objawienie.

Odwracając powyższą logikę Listu do Galatów należałoby zapytać, co objawił Pawłowi Chrystus w Ga 1,11-12.15-16? Odpowiedź jest w tezie listu do Galatów, w Ga 2,16, Ewangelii o usprawiedliwieniu.

Związek logiczny między Ga 1,11-12.15-16 a wykładem Pawła na temat usprawiedliwienia potwierdza zestawienie terminologii występującej w Ga 1,11-12.15-16 i jej występowania w pozostałej części listu do Galatów:

- „Ewangelia” (τὸ εὐαγγέλιον: Ga 1,11-12 i w pozostałej części listu: Ga 1,6.7; 2,2.5.7.14);
- „nie... od człowieka” (οὐ παρὰ ἀνθρώπου: Ga 1,11-12 i w pozostałej części listu: Ga 1,1.10.10; 2,6.16; 3,15.15);
- „otrzymałem” (παρέλαβον: Ga 1,12 i w pozostałej części listu: Ga 1,9);
- „przez objawienie” (δι’ ἀποκαλύψεως: Ga 1,11.16 i w pozostałej części listu: Ga 2,2; 3,23);
- „przeznaczył” (ἀφορίσας: Ga 1,15 i w pozostałej części listu: Ga 2,12);
- „Syna” (τὸν υἱὸν: Ga 1,16 i w pozostałej części listu: Ga 2,20; 3,7.26; 4,4.6.6.7.7.22.30.30.30);
- „powołał” (καλέσας: Ga 1,15 i w pozostałej części listu: Ga 1,6; 5,8.13);
- „łaską” (χάριτος: Ga 1,16 i w pozostałej części listu: Ga 1,3.6; 2,9.21; 5,4; 6,18).

Spór z *iudaizantēs* („judaizującymi”), można streścić w pytaniu: skoro Jezus jest Mesjaszem wyczekiwany przez Izrael, to czy konieczna jest wiara w Niego połączona z „byciem Żydem”, czy wystarczy sama wiara w Jezusa bez przyjmowania obyczajów żydowskich? Paweł opowiada się za tą drugą opcją. Istotę sporu tak obrazowo opisuje H. Richards:

„Czy córka powinna nadal żyć w spokoju z matką, tyle że w domu-bliźniaku? Czy też jej poglądy stały się tak bardzo różne, że powinna odejść i zamieszkać w osobnym domu? Czy wyznawcy Jezusa powinni czuć się Żydami (tak jak Jezus), praktykując żydowski styl życia, adaptując pewne nowe praktyki i wierzenia? Powinni pozostać, tak jak dotąd, wewnątrz religii żydowskiej, czy też ich chrześcijańskie doświadczenie jest tak różne, a wiara w Jezusa tak wyjątkowa,

że nie mogą dłużej pozostać częścią judaizmu? Czy żydowska i chrześcijańska wizja Boga jest na tyle różna, że wejście w chrześcijaństwo domaga się nawrócenia, odejścia z judaizmu?” [Richards 1979, 88].

Gdyby zwyciężył w Kościele pogląd „judaizujących”, chrześcijaństwo mogło stać się sektą żydowską, odłamem judaizmu. Dalekowzrocza decyzja św. Pawła definitywnie określiła kierunek działania Kościoła. Spróbujmy wyobrazić sobie, że *List do Galatów* nie przekonał chrześcijan z Galacji, a św. Paweł nie dokonał przełomu, który nazywa się niekiedy „rewolucją Pawłową”⁵³: że przyjęliśmy poglądy chrześcijan, których nazywamy „judaizującymi”. Kim byśmy dziś byli? Termin „judaizujący” (ιουδαϊζαντες) pochodzi od greckiego czasownika ιουδαϊζω. Por. Ga 2,14: „żyć na sposób judejski” (ιουδαϊκῶς). Chrześcijanie judaizujący uważali, że należy spełniać „uczynki Prawa”, czyli „stać się Żydami” (niezależnie od tego, czy ktoś ma pochodzenie żydowskie, czy pogańskie) i – do tego – wierzyć w Chrystusa. Paweł głosił, że wystarczy sama wiara w Jezusa, bez spełniania uczynków Prawa. Pod wpływem propagandy „judaizujących” Galaci mieliby powrócić do spełniania TRZECH uczynków Prawa, które definiują status „bycia Żydem”: obrzezania (Ga 2,3; 5,2-6; 5,11-12; 6,12-13), kalendarza żydowskiego (Ga 4,10) i żydowskich praktyk pokarmowych (Ga 2,11-14) [Sanders 1991, 44-64].

Obie opcje można przedstawić schematycznie:

Judaizujący: „bycie (stanie się) Żydem” + wiara w Chrystusa

Paweł: TYLKO wiara w Chrystusa

Zobowiązania wyznawcy judaizmu [Chrostowski 1991; Brat Efraim 1994; portal: *historia – na6.pl/zasady_judaizmu*]:

- 1) Obrzezanie (dosł. „przymierze obrzezania”: הברית־מילה);
- 2) Przestrzeganie kalendarza żydowskiego. Szczególne miejsce w religii żydowskiej ma obowiązek praktykowania odpoczynku w szabat (השבת), który trwa od piątku wieczorem do soboty wieczorem. W trakcie szabat żydowska rodzina spożywa dwa posiłki świąteczne: w wieczór piątkowy oraz w sobotnie po południu, w trakcie których śpiewa się hymny szabatowe. Wśród świąt, jednym z najważniejszych świąt jest Pascha (חַסֵּף), obchodzona na pamiątkę wyjścia z Egiptu, związana początkowo ze stryżeniem owiec, a następnie zbiorem jęczmienia. Jest obchodzona w pierwszej wiosennej pełni księżyca. Raz do roku na zakończenie roku Żydzi obchodzą „Jom Kippur”: „Dzień Pojednania” lub „Dzień Odkupienia”. Celem tego święta jest „zasmucenia duszy” i odpokutowania za grzechy upływającego roku. Żydzi obchodzą również tzw. święta pielgrzymie: „Chanuka” i „Sukkot” (radosne Święto Namiotów upamiętnia mieszkanie w szałasach i namiotach podczas wyjścia z Egiptu) oraz Święta: „Szawuot” (Zielone Świętki) i „Rosz ha-Szana” (Nowy Rok).
- 3) Przestrzeganie przepisów pokarmowych, który obejmuje obowiązek diety koszernej i obowiązek postów. „Koszer” (נִשְׂר) znaczy dosłownie

53 Analogiczny problem istnieje dzisiaj i nazywamy go inkulturacją. Jest to problem otwarcia Kościoła na ludzi różnych kultur w działalności misyjnej.

„najlepszy”, „nadający się”, „stosowny”, „dobry”. Może oznaczać także „legalny”, lub zgodny z przepisami. Jeśli pożywienie lub napój nie jest *koszerne*, to jest *trefne* (hebr. *trefa*), czyli *nieczyste*. Według tego nie wolno jeść mięsa zwierząt, które nie zostały zabite w sposób rytualny (*szechita*) przez wykwalifikowanego rzeźnika, albo które padły, mięsa zwierząt nieparzystokopytnych i nieprzeżuwających (np.: świnie), stworzeń wodnych nie posiadających płetw i łusek, niektórych owoców i warzyw. Wymienione rodzaje pożywiania Żydzi uznają jako „nieczyste”, czyli niekoszerne. Wyznawcy judaizmu praktykują post, czyli powstrzymanie się od jedzenia i picia. Uznaje się pięć pomniejszych postów i dwa najważniejsze, tj. podczas świąt „Jom Kippur” (יום כיפור): post 25 godzinny i w „Tisza b’aw” (באב תשעה – dziewiąty dzień miesiąca באב): w dzień żałoby ku upamiętnieniu wielu tragedii narodu żydowskiego.

Treść listu do Galatów wskazuje, że głównym punktem, który różnił Ewangelię głoszoną przez Pawła od tej, którą głosili „pseudo-apostołowie”, było rozumienie problemu usprawiedliwienia. Paweł przypomina w liście to, co głosił osobiście w Galacji, że „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa” (Ga 2,16). Tę tezę udowadnia w całym liście do Galatów. Odwołuje się do własnego doświadczenia Boga, przez które została mu objawiona przez samego Jezusa Ewangelia o usprawiedliwieniu. Deklaracja ta funkcjonuje w ramach konstrukcji logicznej, której celem jest przekonanie Galacjan do tej tezy. Sporny problem miał fundamentalne znaczenie dla samookreślenia się Kościoła. Waga problemu, jak również osobiste rozczarowanie Pawła postawą wiernych powoduje, że św. Paweł ujawnia w liście wielkie wzburzenie. Tylko w tym liście opuszcza zwyczajowe dziękczynienie za ich wiarę, które powinno znajdować się na początku listu (zaraz po wskazaniu autora, adresatów i po pozdrowieniu). Nie szczędzi bardzo ostrych słów pod adresem „pseudo-apostołów” (włącznie z przeklinaniem ich; zob. Ga 1,9) i pod adresem Galacjan („głupi Galacjanie”; zob. 3,1). Aby zrozumieć istotę sporu trzeba pamiętać, że Kościoły Pawłowe (także w Galacji) składały się z nawróconych Żydów i z nawróconych pogan. Taka sytuacja domagała się rozwiązania praktycznego problemu, który sprowadza się do pytania: Skoro Jezus jest Mesjaszem wyczekiwany przez Izrael, to czy konieczna jest wiara w Niego połączona z „byciem Żydem”, czy wystarczy tylko wiara w Jezusa? [Sanders 1991, 44]. Paweł opowiada się za tą drugą opcją. Jego przeciwnicy byli za pierwszą opcją. Twierdzili, że chrześcijanie nawróceni z pogan powinni „żyć jak Żydzi”, tzn. przestrzegać żydowskie przepisy pokarmowe, zachowywać ich dni święte i przyjąć obrzezanie. Św. Paweł zdecydowanie odrzuca taką koncepcję. W Ga 2,16 stawia następującą tezę: „człowiek osiąga usprawiedliwienie nie przez wypełnianie Prawa za pomocą uczynków, lecz jedynie przez wiarę w Jezusa Chrystusa”. I dodaje: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez Prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2,21).

C. DOŚWIADCZENIE BOGA WPISUJE SIĘ W IDEĘ WOLNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Od początku do końca *Listu do Galatów* przewija się temat wolności chrześcijańskiej. Dlatego list ten określa się niekiedy mianem: *Magna Charta Libertatis Christianae (Wielka Karta Wolności Chrześcijańskiej)*.

Doświadczenie Boga w Chrystusie wnosi w nasze życie zrozumienie, czym jest wolność chrześcijańska. We wstępie epistolarnym (Ga 1,1-5) św. Paweł stawia nas wobec konieczności podjęcia decyzji: Kto jest moim przewodnikiem w poszukiwaniu wolności? Czy ufam sobie samemu, czy chcę oprzeć się na posłuszeństwie Kościołowi? Posłuszeństwo Kościołowi wyraża się – po pierwsze – w posłuszeństwie autorytetowi apostołskiemu. Jest ono konieczne, gdyż autorytet apostołski pochodzi od Jezusa Chrystusa, a nie od ludzi. Posłuszeństwo Kościołowi wyraża się też – po drugie – w utożsamianiu się z tradycją, to znaczy z tym, w co wierzą „wszyscy bracia”. Św. Paweł od początku listu zaprasza tych, którzy chcą uznać autorytet Kościoła, do osobistego wysiłku w „poszukiwaniu” wolności. Wysiłek jest konieczny, skoro wolność ma dwa aspekty: jest uwalnianiem się od tego, co niesie „obecny zły świat”, bo Jezus Chrystus umarł za nasze grzechy (wolność „od”); jest wolnością prowadzącą ku „łasce i pokojowi” (wolność „ku”).

Jak w tym obrazie poszukiwania wolności mieszczą się Galaci? W Ga 1,6-9 zawarta jest dramatyczna diagnoza, która powinna być ostrzeżeniem dla wszystkich. Galaci odeszli od jedynej Ewangelii – Ewangelii wolności, głoszonej im przez Pawła. Ulegli fałszywym nauczycielom. Historia Galatów jest ilustracją tego, jak łatwo jest utracić orientację, gdy się zawierzy fałszywym nauczycielom, którzy przekręcają Ewangelię.

W dalszej części listu św. Paweł pokazuje, że podstawą życia w wolności jest przyjęcie Ewangelii (Ga 1,6-2,13). Jest tylko jedna Ewangelia – właśnie ta, którą głosił św. Paweł Galatom. Autentyczność Ewangelii jest „sprawdzalna”. Św. Paweł podaje trzy kryteria autentyczności Ewangelii:

- 1) Ewangelia pochodzi z objawienia, co oznacza, że nie jest ona wymysłem ludzkim (Ga 1,10-24). Kryterium to spełnia Ewangelia głoszona przez Pawła, co potwierdza dodatkowo życie Apostoła, całkowicie zorientowane na głoszenie Ewangelii. W tym kontekście św. Paweł pisze o swym doświadczeniu Boga pod Damaszkiem!
- 2) Ewangelia musi mieścić się w nauce apostołskiej całego Kościoła (Ga 2,1-10). I to kryterium spełnia Ewangelia głoszona przez św. Pawła, gdyż została ona potwierdzona przez „filary Kościoła”: Piotra, Jakuba i Jana.
- 3) Ważne jest określenie relacji między Ewangelią i autorytetem apostołskim. Autorytet apostołski ma funkcje służebną wobec Ewangelii, a nie jest „ponad” Ewangelią (Ga 2,11-13). Taką cechą posiadała Ewangelia głoszona przez św. Pawła, czego dowiódł konflikt z Kefasem w Antiochii. Kefas ostatecznie podporządkował się Ewangelii Pawłowej.

Aby być wolnym, trzeba więc przyjąć Ewangelię. Ona określa istotę wolności. Właśnie tego nie pojęli Galaci. Jeśli ktoś jednak przyjął zasadę, że Ewangelia jest podstawą jego życia, to powinien uświadomić sobie, na czym polega istota Ewangelii (Ga 2,14-3,5). Oto główna teza Ewangelii Pawłowej, którą Galaci

wpierw przyjęli, a potem odrzucili: „Wiemy jednak, że człowiek nie dostępuje usprawiedliwienia z uczynków Prawa, lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa. My uwierziliśmy w Chrystusa Jezusa, aby osiągnąć usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa, a nie z uczynków Prawa, ponieważ żaden człowiek nie osiągnie usprawiedliwienia z uczynków Prawa” (Ga 2,16). Ewangelia uwalnia nas z obowiązku praktykowania „uczynków Prawa” (w dalszej części listu św. Paweł precyzuje, że chodzi o obrzezanie, przepisy pokarmowe i respektowanie kalendarza żydowskiego; zob. Ga 5,6; 2,11-14; 4,10). W to miejsce obowiązuje wiara w Jezusa Chrystusa, która – tylko ona! – prowadzi do usprawiedliwienia, czyli jest drogą do odzyskania bliskości człowieka z Bogiem. Dodatkowym źródłem przekonania św. Pawła o słuszności tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę, a nie przez uczynki Prawa, jest Pawłowe doświadczenie zjednoczenia z Chrystusem ukrzyżowanym. W tym kontekście św. Paweł podaje definicję „mistyczną” swojego życia w Ga 2,20. Wpisuje ją w ciąg przepięknych określeń: „żyć dla Boga” = „razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża” = „już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” = „obecne moje życie jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”. Tezę głoszoną przez św. Pawła weryfikuje też doświadczenie chrześcijańskie. Bóg daje nam Ducha i działa wśród nas cuda. W tle tych stwierdzeń jest temat wolności. Można powiedzieć krótko, że tam jest wolność, gdzie jest wiara w Jezusa Chrystusa. Na drogę wolności wchodzimy dzięki przyjęciu Pawłowej Ewangelii o usprawiedliwieniu.

Po zapoznaniu nas z istotą Ewangelii, w dalszym tekście św. Paweł podaje argumenty, świadczące o jej prawdziwości, a pod koniec listu wskazuje wnioski praktyczne. Temat wolności jest jak złota nić, która scala kolejne perykopy. Dwie kolejne sekcje listu mówią o tym, że wolność jest z jednej strony darem Bożym (Ga 3,6-5,12), a z drugiej strony jest zadaniem, które domaga się współpracy z Bogiem (Ga 5,13-6,10). Współpraca z Bogiem prowadzi – zgodnie z tym, co można było zauważyć już we wstępie listu – do wolności „od” (Ga 5,13-15) i wolności „ku” (Ga 5,14-6,10).

W Gal 3,6-5,12 wolność ukazana jako dar Boży:

- 1) Wolność (od Prawa) jest darem udzielonym „synom Abrahama”. W Chrystusie właśnie my jesteśmy „synami Abrahama”. Nie podlegamy więc niewoli, bo tam, gdzie jest Chrystus, tam jest wolność. O tym statusie przypomina nam nieustannie Duch, który w nas mieszka. Ten status sprawia, że żyjemy w bliskości z Bogiem: znamy Boga i Bóg nas zna. Przed przyjęciem wiary w Chrystusa nie znaliśmy Boga. W ten kontekst św. Paweł wpisuje kolejne cudowne zdanie na temat wolności chrześcijańskiej: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba*, Ojcze! A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej” (zob. Ga 3,6-4,11).
- 2) Wolność jest darem Bożym, który otrzymujemy za pośrednictwem ludzi: prawdziwych apostołów. Trzeba się strzec fałszywych przewodników

życiowych, bo mają oni nieczyste pobudki. Warto wyobrazić sobie ból tych, którzy obserwują odejście od wiary kochanych osób. Paweł ten ból opisuje w kategoriach rodzenia: „dzieci moje, oto ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus w was się ukształtuje” (Ga 4,12-20).

- 3) Wolność jest darem Bożym, którego naturę odsłania Słowo Boże. Św. Paweł proponuje nam lekturę alegoryczną historii Sary i Hagar, żon Abrahama, z których narodzili się synowie: Izaak i Izmael. Istotą tej lektury zawiera zdanie: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (Ga 4,21-5,1).
- 4) Wolność jest darem łaski. Istotą nowej religii, w której miejsce Prawa zajmuje Chrystus, opisują takie pojęcia, jak: „więzy z Chrystusem”, łaska, pomoc Ducha, wyczekiwanie sprawiedliwości na zasadzie wiary, wiara działająca przez miłość (Ga 5,2-12).

W Ga 5,13-6,10 wolność jest ukazana jako „zadanie” wymagające wysiłku moralnego, pracy nad sobą. Wysiłek ten można porównać do drogi, podczas której wędrowiec – idąc w trudzie – zostawia coś za swoimi plecami, a ku czemuś się przybliża. Trud pracy nad sobą oznacza, że trzeba zostawić za sobą grzech (wolność „od”) i podążać ku życiu w Duchu (wolność „ku”):

- 1) Trzeba podjąć walkę z grzechem (Ga 5,13-21). Wolność nie oznacza hołdowania ciału: na przeciwnym biegunie od *kąsania i pożerania jeden drugiego*, jest wzajemna służba wynikająca z miłości. W walce ducha i ciała mamy postępować według ducha, a nie spełniać pożądania ciała. Pójdźcie za duchem odsuwa niebezpieczeństwo niewoli Prawa. W tym kontekście św. Paweł wymienia uczynki, które rodzą się z ciała (ten, kto je spełnia, nie odziedziczy królestwa Bożego).
- 2) Wysiłek moralny ma określony cel (Ga 5,22-6,10). Określają go owoce ducha. Zaraz za katalogiem owoców Ducha św. Paweł podaje ciąg luźno związanych zachęt: trzeba ukrzyżować swoje ciało (ciało oznacza tu skłonność do grzechu), stosować się do Ducha, nie szukać próżnej chwały, upominać innych (w duchu łagodności), być czujnym wobec pokus, być otwartym na innych ludzi, podążać za dobrem. Tutaj św. Paweł podaje piękne maksymy: *Jeden drugiego brzemia noście i tak wypełnijcie prawo Chrystusowe* (Ga 6,2); *W czynieniu dobrze nie ustawajmy* (Ga 6,9); *Dopóki mamy czas, czynimy dobrze* (Ga 6,10).

W ostatnich zdaniach listu (Ga 6,11-18) św. Paweł podaje coś w rodzaju materiału do refleksji, z którym mamy pozostać po przeczytaniu listu. Należy zadać sobie pytanie, czy w moim horyzoncie myślowym mieszczą się następujące kategorie („kierunkowskazy” szukania wolności):

- 1) KRZYŻ: Nie ma wolności bez akceptacji krzyża. Paweł tak charakteryzuje swoje życie (i moje życie chrześcijańskie): *nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata* (= różnica z fałszywymi nauczycielami, których motywem działania jest chęć uniknięcia prześladowania z powodu krzyża Chrystusowego).
- 2) STWÓRCA: Nie ma wolności bez uznania, że jest „Ktoś”, kto mnie nie-

ustannie stwarza. Jestem „nowym stworzeniem” (nic nie znaczy dla mnie obrzezanie, ani nieobrzezanie).

- 3) WSPÓLNOTA: indywidualizm (życie bez innych) jest zaprzeczeniem wolności. Należę do „Izraela Bożego” (!) i w tej wspólnotie otrzymuję pokój i miłosierdzie.

Przedostatnie zdanie Listu do Galatów jest apelem o posłuszeństwo Galatów, w którym św. Paweł odwołuje się do swych blizn. „Odtąd niech już nikt nie sprawia mi przykrości: przecież ja na ciele swoim noszę blizny, znamię przynależności do Chrystusa” (Ga 6,17). Paweł odnosi się w tym zdaniu do przeżyć związanych z trudami życia apostołskiego. „Z pewnością po kamienowaniu (Dz 14,19n) i po biczowaniach (2 Kor 11,24n) pozostały widoczne ślady na ciele Apostoła w postaci blizn, które były dla niego ustawicznym tytułem chluby i znakiem przynależności do Chrystusa, jako «znamiona» – piętno wypalane lub tatuaże – które nosili żołnierze, lub niewolnicy czy też słudzy świątyni. Nic więc dziwnego, że Apostoł ma prawo kategorycznie żądać, by w przyszłości już z tytułu nieprzynależenia do Chrystusa nie czyniono mu przykrości” [Szymanek 1978, 118].

5. Kontekst teologiczny Ga 1,11-12.15-16

A. KWESTIA GALACKA (PROBLEM RETORYCZNY)

Lektura całego listu do Galatów jest więc istotna dla zrozumienia natury chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Zrozumienie Pawłowej Ewangelii o usprawiedliwieniu staje się kryterium autentycznego chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Jeśli ktoś nie podziela poglądu Pawła na temat usprawiedliwienia, ten nie zdoła wejść w świat Pawłowego doświadczenia Boga (rozpoznać je jako swoje). Znakiem autentycznego doświadczenia Boga jest przyjęcie Pawłowej nauki o usprawiedliwieniu.

Droga do zjednoczenia z Chrystusem nie wiedzie przez spełnianie „uczynków”. Nie istnieje jakaś uprzywilejowana „metoda” dojścia do spotkania z Chrystusem, która polegałaby na spełnianiu określonych praktyk. Wypełnianie Prawa wcale nie gwarantuje dojścia do poznania Chrystusa! Doświadczenie Boga jest łaską, której nie można sobie „wysłużyć”. Wynika to z *Listu do Galatów* jako całości. Inicjatywa Boża i niezasłużony charakter objawienia ma pierwszorzędne znaczenie dla św. Pawła. Paweł nie otrzymał objawienia dlatego, że wypełniał gorliwie Prawo. Jego ludzkie wysiłki były daremne. Nie prowadziły do Chrystusa. Co więcej, prowadziły Szawła do przeciwstawiania się Chrystusowi. Doświadczenie pod Damaszkiem nie było w żadnej mierze uwarunkowane zasługami Pawła. Z listu do Galatów wynika ponadto, że podstawą doświadczenia Boga jest wiara. Doświadczenie Boga jest darem łaski, na który można się otworzyć jedynie przez wiarę. Z kontekstu Ga wynika też, że warunkiem przyjęcia prawdy o usprawiedliwieniu jest prowadzenie życia w Duchu, a nie w ciele. Życie w Duchu jest tym samym warunkiem doświadczenia Boga.

B. BIBLIJNY SENS TERMINU „OBJAWIĆ” JAKO PODŁOŻE Ga 1

Kategoria „objawienia” odnosi się do daru, którego Bóg udzieli człowiekowi w przyszłym świecie / podczas Paruzji. Wynika to z Rz 8,18 (eschatologiczna chwala „ma się w nas objawić”), 1 Kor 3,13 (dzieło każdego „objawi się” w dniu Pańskim: „w ogniu”) i 2 Tes 2,3 (w czasach eschatologicznych „objawi się człowiek grzechu”). Objawienie się Chrystusa dokona się podczas Paruzji: chrześcijanie oczekują na „objawienie się Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,7); wtedy „z nieba objawi się Pan Jezus z aniołami swej potęgi...” (2 Tes 1,7).

Czasownik ἀποκαλύπτω w NT oznacza „w znaczeniu bardziej sprecyzowanym: ukazanie się Boga niewidzialnego, tajemniczego, niedostępnego dla człowieka skazanego tylko na jego ludzkie siły; w objawieniu owym Bóg pozwala się poznać i ukochać” [Léon-Dufour 1993, 434-435]. Pawłowi objawił się Bóg w Jezusie. Wg 1 Kor 2,10 jest to objawienie „przez Ducha”, który „przenika głębokości Boga samego”.

W tym kontekście trzeba rozumieć, że Pawłowe doświadczenie Boga jest udzieleniem eschatologicznego daru już teraz.

C. BIBLIJNY SENS TERMINU „WYBRANIE” JAKO PODŁOŻE Ga 1

Ograniczając się tylko do listów Pawła, chciałbym wskazać na bardzo ważny aspekt terminu καλεῖν w Rz 9. „Wybranie” Pawła trzeba umieścić w kontekście zasady predestynacji, którą rozwija Paweł w Rz 9. Pogląd Pawła zawiera się w trzech stwierdzeniach:

- 1) O wybraniu decyduje wolna wola Boga (Rz 9,6-13.24-29).
- 2) Bóg, wybierając, kogo chce, nie jest niesprawiedliwy (Rz 9,14-23).
- 3) Predestynacja nie likwiduje wolnej woli człowieka (Rz 10).

Musimy więc pogodzić predestynację (rozdział 9) z wolną wolą człowieka (rozdział 10) [Wina jest tylko tam, gdzie jest wolna wola człowieka!]. Paweł nad tą sprzecznością przechodzi do porządku dziennego. Zostawia nas z nią. Pewnie dlatego, że natrafia na granicę, której umysł ludzki nie jest w stanie przeniknąć. (*Notabene*. Problem predestynacji i wolnej woli człowieka można próbować rozwiązać na płaszczyźnie refleksji nad przenikaniem się dwóch perspektyw czasu: czasu Boga i czasu ludzi. Nasze „wczoraj”, „dziś”, „jutro” jest dla Boga ciągłym „teraz”. Wolna wola, zakładająca możliwość wyboru dobra lub zła, nie jest zdeterminowana przez Boga w tym sensie, że Bóg decyduje za nas. Jest zdeterminowana w tym sensie, że Bóg, w swym wiecznym „teraz”, zna nasze decyzje, zanim – patrząc z naszej perspektywy – my sami podejmiemy decyzję).

6. Aspekty doświadczenia Boga w Chrystusie wynikające z Ga 1,11-12.15-16

A. DOŚWIADCZENIE BOGA – ŹRÓDŁEM

SAMOŚWIADOMOŚCI APOSTOLSKIEJ PAWŁA (Ga 1,11-12)

Ga 1,11-12 należy do perykopy, która stanowi *stasis* w logice retorycznej listu i obejmuje Ga 1,10-12. Celem tekstu zawartego w Ga 1,10-12 (*stasis*) jest

opis fundamentu, na jakim św. Paweł opiera swą ocenę sytuacji w Galacji i na jakim zbuduje argumentację obejmującą cały list do Galatów. Zdanie zawarte w Ga 1,11-12 stanowi odpowiedź na problem opisany w wierszu 10: „A zatem teraz (Ἄρτι γὰρ): czy zabiegam o względy ludzi, czy raczej Boga? Czy ludziom staram się przypodobać? Gdybym jeszcze teraz ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa”. Zaraz po tym pytaniu Apostoł przypomina o tym, że otrzymał Ewangelię w wyniku objawienia (doświadczenia Boga). Ga 1,10-12 stanowi pomost między tekstem zawartym w Ga 1,6-9 (*exordium*), w którym Paweł opisuje sytuację panującą w kościołach Galacji, przeklinając tych, którzy głosili tam „inną Ewangelię”, a tekstem zawartym w Ga 1,13nn (*narratio*), gdzie są podane fakty świadczące o tym, że św. Paweł jest autentycznym apostołem. Naprowadza na taki wniosek partykuła γὰρ w Ga 1,10 (tłumaczona jako polskie „zatem”) i partykuła γὰρ w Ga 1,13 (tłumaczona jako polskie „przeto”). [Okonkwo 1998, 5-6].

B. DOŚWIADCZENIE BOGA – FAKTEM PRZEWARTOŚCIOWUJĄCYM ŻYCIE PAWŁA (Ga 1,15-16)

Tekst Ga 1,15-16 należy do perykopy obejmującej Ga 1,13-24. Perykopa ta stanowi fragment *narratio* (Ga 1,13-2,13). Istota *narratio* polega na odwołaniu się do faktów, które są pewnikiem zarówno dla autora tekstu, jak i dla adresatów. Zgodnie ze sztuką budowania siły perswazyjnej tekstu, jego autor, zanim poda tezę swego wywodu, wspomina fakty które są nie do zakwestionowania przez adresatów, a równocześnie przygotowują grunt pod postawienie tezy, która może wносить element nowy do świadomości słuchaczy (stąd po tezie nastąpić muszą dowody). Jeśli więc Paweł pisze w Ga 1,11-12.15-16 o „objawieniu” mu Ewangelii przez Jezusa Chrystusa i o „objawieniu” Syna Bożego w sobie, to pisze nie o czymś, co chce udowodniać, ale stwierdza coś, co jest niekwestionowanym faktem nie tylko dla niego samego, ale i w oczach adresatów listu. Zrozumienie tego, że Jezus jest Synem Bożym jest dla Pawła faktem nie wynioskowanym z jakichś przesłanek, nie jest przejęty od jakichś autoritetów, ale jest faktem, za którym stoi objawienie pod Damazkiem [Mack 1990, 66-93].

7. Natura doświadczenia Boga w świetle Ga 1

A. NATURA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,11-12

Z punktu widzenia morfologiczno-syntaktycznego, zdanie zawarte w Ga 1,11-12 zawiera następujące elementy:

- podmiotem zdania jest zwrot: τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ („Ewangelia głoszona przeze mnie”);
- w zdaniu tym duży nacisk jest położony na przeczenia, które układają się w ciąg: οὐκ..., οὐδὲ..., οὐτε..., ἀλλὰ. Język grecki zna ciąg przeczeń: οὐ..., οὐτε..., οὐτε..., który ma sens w tłumaczeniu na język niemiecki: „nicht..., weder..., noch”. W Ga 1,12 drugie i trzecie przeczenie ma postać: οὐδὲ γὰρ... (denenn auch nich”), οὐτε..., która jest dopuszczalna gramatycznie,

choć poprawniejsze byłoby powtórzenie οὐδὲ także w trzecim członie przeczenia [Blass-Debrunner 1984, 374-375]. Możliwe, że zwroty: κατὰ ἄνθρωπον (Ga 1,11) i παρὰ ἀνθρώπου (Ga 1,12) są elementami schematu chiastycznego a/b-b'/a', który obejmuje cały list do Galatów. (a) κατὰ ἄνθρωπον (Ga 1,11); (b) παρὰ ἀνθρώπου (Ga 1,12); (b') element „b” jest podjęty w treści Ga 1,13-2,21; (a') element „a” jest podjęty w treści Ga 3,1-6,10 [Blass-Debrunner 1984, 407-408]. Zwrot κατὰ ἄνθρωπον oznacza tyle, co „pochodzący od ludzi” [Zerwick-Grosvenor 1988, 564].

- w pozytywnej części zdania św. Paweł stwierdza, że otrzymał Ewangelię „przez objawienie Jezusa Chrystusa” (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ). Dopełniacz „Jezusa Chrystusa” ma podwójne znaczenie. Jezus Chrystus jest podmiotem objawienia (tzw. *genetivus subiectivus*). Jezus Chrystus jest także przedmiotem objawienia (tzw. *genetivus obiectivus*). *Genetivus subiectivus* i *obiectivus* – oznaczają odpowiednio osobę lub rzecz, od której pochodzi czynność lub osobę czy rzecz, na którą przechodzi czynność, w tym przypadku: „objawienie”. Funkcje te rozróżniamy tylko z kontekstu. Ten drugi sens dopełniacza wynika z Ga 1,15n, gdzie św. Paweł pisze o tym, że spodobało się Bogu objawić mu Syna swego. M. Reichardt [Reichardt 1999, 197] podaje listę egzegetów, którzy widzą w Ga 1,12 *genetivus obiectivus* lub *genetivus subiectivus*. Obie interpretacje łączy J. Blank [Blank 1968, 213n: „Einheit von Gen. subj. und obj.”], H. Schlier [Schlier 1988, 130], H. D. Betz [Betz 1988, 130⁵⁴]. [Por. Langkammer 1999, 33]. Apostoł nie pisze, w jaki sposób objawił mu się Jezus. Wiedza o tym leży poza zasięgiem lakonicznego sformułowania użytego przez Pawła w Ga 1,12. Z tekstu wynika jedynie, że św. Paweł w jakiś znany sobie sposób spotkał Jezusa Chrystusa. Rozpoznanie Objawiającego jako Jezusa Chrystusa zakłada kontakt z Jezusem w Jego człowieczeństwie (w Ga 1,12 jest mowa o Jezusie!), a równocześnie w Jego chwale Syna Bożego (co wynika z Ga 1,16. Szczegółów wizji nie znamy. Wiemy tylko z Ga 1,12 o przekonaniu Pawła, że spotkał on Jezusa Chrystusa. Przekonanie to odnosiło się do realnego doświadczenia, w tym sensie, że całkowicie przewartościowało życie Pawła. Odtąd stanie się on świadkiem Chrystusa. Nic nie będzie w stanie zburzyć pewności Pawła, że Jezus Chrystus jest Mesjaszem. Przekonanie to nie bierze się z wiadomości nabytych od innych, ale jest wynikiem osobistego doświadczenia pod Damaszkim.

Kontekst wskazuje, że św. Paweł powraca w tym zdaniu do doświadczenia Boga pod Damaszkim (zob. Ga 1,17: „później znowu wróciłem do Damaszkum”). W Ga 1,15-16 Paweł stwierdza, że Bóg („Ten⁵⁵, który przeznaczył mnie od łona matki mojej i powołał łaską swoją”) „zechciał objawić Syna swego we

54 „Genau genommen spricht 1,12 nicht von einer ‘Selbstoffenbarung’ Christi, denn Gott offenbart hier etwas (1,16a). Aber die Offenbarung selbst muß als eine Erscheinung Christi «in Paulus» (1,16a; vgl. 2,20a) verstanden werden”

55 W tradycji przekazu tekstu jest też wariant, w którym występuje słowo „Bóg” w Ga 1,15a: „Gdy spodobało się [Bogu], który...”, ale i bez tego dodatku jasne jest że podmiotem działania w Ga 1,15 jest Bóg.

mnie”, „abym wśród pogan głosił Ewangelię o Nim”. Tak więc doświadczenie Boga pod Damaszkiem było darem, który św. Paweł otrzymał w służbie ewangelizacji.

B. NATURA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,15-16

Ga 1,15-16 jest częścią długiego zdania, które mieści się w Ga 1,15-17 i zawiera następujące informacje:

- podmiotem zdania jest Bóg, określony przez dwa zwroty, w których występują dwa imiesłowy *aorystu*, a więc formy które wskazują na nieokreślony aspekt opisywanych czynności (sama forma *participium aorystu* nie przesądza, czy chodzi o czynność dokonaną, czy trwającą): ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (dosł. „przeznaczający mnie od łona matki mojej i powołujący łaską swoją”);
- główna myśl zdania zawartego w Ga 1,15-17 jest zawarta w słowach: εὐδόκησεν [ὁ θεὸς]... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί („[Bóg] zechciał objawić Syna swego we mnie”). Przyimek ἐν z zaimkiem ἐμοί może znaczyć: „(objawił) we mnie”, ale może mieć też zwyczajny sens celownikowy: „(objawił) mi” [Blass-Debrunner 1984, 180];
- potem św. Paweł określa cel działania Boga (ἵνα), którym jest postanie Pawła do głoszenia Ewangelii o Nim, tzn. o Synu Bożym, poganom (ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν);
- następnie św. Paweł opisuje swe postępowanie po otrzymaniu objawienia, które nawiązuje do początku wiersza 15 (Ὅτε δὲ εὐδόκησεν...). Natychmiast po jego otrzymaniu (εὐθέως), udał się na misję do Arabii, po czym ponownie wrócił do Damaszku. Św. Paweł opisuje swe działanie przez ciąg czasowników utrzymanych w trybie oznajmującym czasu przeszłego (*aorystu*): οὐ προσανεθέμην..., οὐδὲ ἀνήλθον..., ἀλλ’ ἀπῆλθον..., πάλιν ὑπέστρεψα... Podkreśla, że nie był powodowany przez nikogo z ludzi, włącznie z Apostołami z Jeruzolimy (οὐ..., οὐδὲ..., ἀλλα...).

8. Określenia Boga będącego przedmiotem doświadczenia Boga w Ga 1,11-12.15-16

A. OKREŚLENIA BOGA W Ga 1,11-12

Św. Paweł dobitnie podkreśla, że Ewangelia, którą głosi nie pochodzi od ludzi. Objawił mu ją Jezus Chrystus. Apostoł przeciwstawia sferę Bożą i sferę ludzką. Do tej pierwszej przynależy Jezus Chrystus, tak że można postawić równanie: Jezus Chrystus = Bóg.

W Ga 1,12 św. Paweł pisze o „objawieniu Jezusa Chrystusa”. Dopełniacz „Jezusa Chrystusa” wskazuje na podmiot, a równocześnie na przedmiot objawienia (por. Ga 1,16). W obu przypadkach chodzi o kontakt Pawła z Osobą, którą określa on jako „Jezus Chrystus”. W „języku” Nowego Testamentu zwrot „Jezus Chrystus” jest najkrótszą formułą wiary. Jest to formuła wiary mająca postać zdania nominalnego, które znaczy tyle co: Jezus *jest* Chrystusem. Objawienie „Jezusa

Chrystusa” oznacza, że św. Paweł spotkał pod Damaszkiem Jezusa i rozpoznał w Nim oczekiwanego przez Żydów Chrystusa, tzn. Mesjasza (por. J 1,41).

Apostoł nie pisze, w jaki sposób Jezus mu się objawił. Wiedza o tym leży poza zasięgiem lakonicznego sformułowania użytego przez Pawła w Ga 1,12. Z tekstu wynika jedynie, że św. Paweł w jakiś sposób spotkał Jezusa Chrystusa. Rozpoznanie Objawiającego jako Jezusa Chrystusa zakłada kontakt z Jezusem w Jego człowieczeństwie (w Ga 1,12 jest mowa o Jezusie!), a równocześnie w Jego chwale Syna Bożego (co wynika z Ga 1,16). Szczegółów wizji nie znamy. Wiemy tylko z Ga 1,12 o przekonaniu Pawła, że spotkał on Jezusa Chrystusa. Przekonanie to odnosiło się do realnego doświadczenia w tym sensie, że całkowicie przewartościowało życie św. Pawła. Odtąd stanie się on świadkiem Chrystusa. Nic nie będzie w stanie zburzyć pewności Pawła, że Jezus jest Mesjaszem. Przekonanie to nie bierze się z nabytych od innych wiadomości, ale jest wynikiem osobistego doświadczenia.

B. OKREŚLENIA BOGA W Ga 1,15-16

Występująca w Ga 1,11-12 wzmianka o „objawieniu Jezusa Chrystusa” wskazywała na najistotniejszy aspekt chrześcijańskiego doświadczenia Boga, którym jest kontakt z Jezusem Chrystusem. Więcej na ten temat pisze św. Paweł w Ga 1,15-16: εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί.

Zdanie to ukazuje wpierrw Boga jako Kogoś Tajemniczego, kto jest opisany przez dwa participia: ἀφορίσας i καλέσας. Podmiot tego działania jest domyślny. Chodzi o Boga, który jest w tym określeniu Nienazwany, choć jest uchwytny w działaniu. Oba participia zawierają dynamiczny obraz Boga, który jest Tajemnicą, ale który staje się uchwytny dla człowieka w działaniu.

Drugie określenie Boga występuje w stwierdzeniu: εὐδόκησεν... ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. Bóg objawił Pawłowi „swego Syna”. Zwrot „Syna swego” (τὸν υἱὸν αὐτοῦ) odnosi się do tytułu „Syn Boży”, jako jego transformacja wymuszona względami syntaktycznymi⁵⁶.

Co oznacza objawienie przez Boga „Syna swego” ἐν ἐμοί, jak deklaruje Paweł w Ga 1,16? Wyrażenie ἐν ἐμοί może być przetłumaczone: „we mnie” (BT) lub „dla mnie”. To drugie tłumaczenie „nie umniejsza waloru samego objawienia, jego wewnętrznej natury, lecz podkreśla, że zostało ono dane osobiście Pawłowi, że treścią nauczania Pawłowego będzie treść danego mu objawienia – orędzie eschatologiczne dotyczące zbawienia wszystkich ludzi” [Szymanek 1978, 49]. Nie jest wykluczony charakter zewnętrzny i obiektywny tego objawienia. Tłumaczenie: „we mnie” podkreśla bardziej charakter wewnętrzny tego objawienia. „Dzięki temu objawieniu św. Paweł stał się prorokiem i apostołem, na skutek własnych przeżyć duchowych stał się świadkiem niebiańskiej rzeczywistości, która obejmie ludzi przy końcu czasów. Dlatego Paweł będzie nauczał o przyjściu Chrystusa podczas paruzji (2 Tes 1,7; 1 Kor 1,7), o działaniu Antychrysta (2 Tes 2,3.6.9), o chwale, która ma się objawić (Rz 8, 18-21),

56 Zob. M. Pesce, *dz. cyt.*, s. 81. Autor ten dyskutuje z tezą, iż tytuł „Syn jego” powstał na bazie tytułu: „syn człowieczy”. Wskazuje na motywy syntaktyczne, a także na tekst Flp 3,20.

o gniewie Sędziego (Rz 1,18; 2,5), o ogniu oczyszczającym (2 Kor 3,13). Wydarzenia te już zaczynają się dziać, gdyż teraz objawia się wierzącym sprawiedliwość Boża (Rz 1,17), teraz też wiara dokonuje zbawienia tych, których Prawo trzymało pod strażą (Ga 3,23). (...) Wynika stąd, że dzięki objawieniu Apostoła poznał Chrystusa chwalebne jako Pana, od którego jedynie zależy zbawienie każdego człowieka – Żyda i poganina” [Szymanek 1978, 49].

W momencie otrzymania objawienia pod Damaszkiem św. Paweł zrozumiał, że Jezus jest nie tylko Chrystusem (co wynika z Ga 1,12), ale że jest On także Synem Bożym. Pojęcie „Syna Bożego”, którego używa Paweł w Ga 1,16 trzeba rozumieć analogicznie do tego, jak ono funkcjonuje w liście do Galatów, a więc w sensie zawierającym głęboki sens teologiczny:

- Jak wynika z Ga 2,20 („Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie”), Chrystus, Syn Boży, jest dla niego Kimś, w kogo on wierzy, a przy tym Kimś, kto go umiłował i zbawił („samego siebie wydał za mnie”). Wiara, miłość, wydanie „za mnie” – wszystko to określa bardzo osobistą relację Pawła do Chrystusa, Syna Bożego. Opisuje też dystans człowieka wobec Boga, kontakt z którym jest możliwy tylko w wierze.
- w Ga 4,6.6 św. Paweł wprowadza akcent trynarny⁵⁷ pojmowania natury Boga. Dowodem tego, że jesteśmy synami jest to, że „Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: *Abba, Ojcze!*”. Zdanie to jest konsekwencją rozszerzenia pojęcia „syn Boży” na wszystkich wierzących w Chrystusa, które ma miejsce w kilku miejscach listu. Wierząc w Chrystusa jesteśmy „synami Abrahama” (por. Ga 3,7). Przez wiarę i chrzest ludzie stają się „synami Bożymi” i „przyoblekają się w Chrystusa” (Ga 3,26n). W Chrystusie otrzymujemy „przybrane synostwo” (Ga 4,4), jesteśmy „synami” i „dziedzicami” (Ga 4,7), „synami” wolnej (Sary, która jest alegorycznym ucieleśnieniem Kościoła: zob. Ga 4,30). Synostwo Boże Chrystusa jest potwierdzone przez doświadczenie chrześcijańskie. Chrześcijanie posiadają dar Ducha, który świadczy w sercach wiernych o ich synostwie Bożym, przy czym ten Duch jest Duchem Syna Bożego, a więc świadczy także o tym, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym. Podstawą synostwa Bożego chrześcijan jest solidarność z Chrystusem, o czym świadczy wezwanie św. Pawła: „przyobleczenie się w Chrystusa” (Ga 3,27).

9. Wyrażenia opisujące działanie Boga danego w doświadczeniu w Ga 1

A. WYRAŻENIA OPISUJĄCE DZIAŁANIE BOGA W Ga 1,11-12

Jezus Chrystus, którego św. Paweł spotkał pod Damaszkiem, objawił Apostołowi Ewangelię. Działanie Boga danego Pawłowi w doświadczeniu opisuje wyrażenie: „przez objawienie Jezusa Chrystusa” (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ

⁵⁷ Używamy pojęcia „trynarny”, a nie „trynitarny”, gdyż precyzyjnie sformułowana nauka o tajemnicy Trójcy Świętej pojawi się – w oparciu o przesłanki biblijne – w późniejszej teologii.

Χριστοῦ), odniesione (domyślnie) do czasownika „otrzymałem” (παρέλαβον). Paweł pisze, że „otrzymał” Ewangelię „przez objawienie Jezusa Chrystusa. Bóg, który objawił się Pawłowi w Jezusie Chrystusie sprawił, że Paweł otrzymał Ewangelię.

Taki obraz Boga: Kogoś, kto objawia Ewangelię, jest podany przez św. Pawła bez dodatkowych wyjaśnień i dlatego jest trudny do zinterpretowania. Apostoł używa terminu „objawienie”, który możemy zinterpretować na podstawie innych tekstów Pawłowych i na podstawie tekstów ze środowiska.

Termin „objawienie” / „objawić” ma długą tradycję w środowisku biblijnym, a także występuje częściej w słowniku św. Pawła. Oznacza dar, którego Bóg udzieli człowiekowi w zasadzie dopiero w przyszłym świecie lub podczas Paruzji. Według Rz 8,18 eschatologiczna chwala „ma się w nas objawić”, a w 1 Kor 3,13 św. Paweł napisze, że dzieło każdego „objawi się” w dniu Pańskim, „w ogniu”. Według 2 Tes 2,3, w czasach eschatologicznych „objawi się człowiek grzechu”. Termin „objawienie” odnosi się też do powtórnego przyścia Chrystusa: chrześcijanie oczekują na „objawienie się Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,7); wtedy „z nieba objawi się Pan Jezus z aniołami swej potęgi...” (2 Tes 1,7). Grecki czasownik ἀποκαλύπτω w NT oznacza „w znaczeniu bardziej sprecyzowanym: ukazanie się Boga niewidzialnego, tajemniczego, niedostępnego dla człowieka skazanego tylko na jego ludzkie siły; w objawieniu owym Bóg pozwala się poznać i ukochać” [Léon-Dufour 1993, 434n]. Termin „objawienie” / „objawić” występuje w literaturze apokaliptycznej, gdzie „oznacza odsłonięcie nowego świata, który zastąpi aktualny, przeznaczony do zniszczenia, gdyż jest nieodwołalnie opanowany przez zło i śmierć. Używając języka apokalipyki św. Paweł wskazuje, że Najwyższy obdarzył go misją w decydującej godzinie historii, zainaugurowanej przez Chrystusa. Misją bardzo precyzyjną, gdyż pozwolił mu poznać ukrytą naturę Jezusa z Nazaretu i obdarzył go misją głoszenia Go tym, którzy byli szli ku zatraceniu, jako Syna Bożego, to znaczy jedynej drogi zbawienia dla wszystkich” [Barbaglio 1985, 78].

Objawienie, oznaczające dar eschatologiczny, zostało dane św. Pawłowi za jego życia – pod Damaszkiem. Bóg objawił się mu jako Jezus Chrystus. Wg 1 Kor 2,10 jest to objawienie „przez Ducha”, który „przenika głębokości Boga samego”.

Tekst zawarty w Ga 1,11-12 nie pozostawia wszystkiego w cieniu tajemnicy, ale mówi coś na temat natury objawienia. Zdanie to zawiera silne przeciwstawienie między dwoma sposobami uzyskania wiedzy o czymś – w tym przypadku Ewangelii: a) κατὰ ἀνθρώπων (Ga 1,11), παρὰ ἀνθρώπου (Ga 1,12); b) δι’ ἀποκαλύψεως (Ga 1,12). Tam, gdzie nie ma pośrednictwa ludzi w uzyskaniu wiedzy, tam chodzi o cud, o objawienie, podobnie jak w 1 Tes 4,9 („Bóg sam was poucza”). Nie mający analogii z poznaniem ludzkim mechanizm pochodzenia Ewangelii jest uwypuklony przez czasowniki: „nie otrzymałem”, „nie nauczyłem się”. Istotą doświadczenia, o którym pisze Paweł był bezpośredni kontakt z Objawiającym. Jest ono analogiczne do kontaktu z „człowiekiem”, w tym sensie, że jest rzeczywiste. Termin „objawienie” oznacza tu szczególne doświadczenie, jakie było udziałem Pawła pod Damaszkiem. Termin „obja-

wienie” nie ma tu sensu ogólnego, takiego jak w innych tekstach Pawła (por. Ga 2,2; 1 Kor 14,6.26; 2 Kor 12,1.7) [Oepke 1984, 56].

B. WYRAŻENIA OPISUJĄCE DZIAŁANIE BOGA W Ga 1,15-16

Działanie Boga przed udzieleniem daru doświadczenia Boga w świetle Ga 1,15-16

Analogicznie do rzeczownika występującego w Ga 1,11-12 (δι' ἀποκαλύψεως), działanie Boga jest opisane w Ga 1,15-16 przez czasownik ἀποκαλύψαι, o którym pisaliśmy już przy analizie Ga 1,11-12. W Ga 1,15-16 Apostoł podporządkowuje czasownik ἀποκαλύψαι czasownikowi εὐδόκησεν („spodobało się objawić...”), przez co podkreśla suwerenność decyzji Boga – Dawcy objawienia. Określenie Boga jako tego, który „przeznaczył” Pawła od łona matki i „powołał” łaską swoją, wskazują na brak zmienności w Bogu i na ciągłość Jego działania. Patrząc z perspektywy ludzkiego czasu można powiedzieć, że Bóg działa nie tylko w samym „akcie” doświadczenia Boga, ale że Jego działanie jest uprzedzające.

Św. Paweł używa w Ga 1,15 dwóch imiesłowów: ἀφορίσας... καὶ καλέσας. Dar doświadczenia Boga zależał wyłącznie od woli Boga, który „wybrał” (a raczej: „oddzielił”) i „powołał” Pawła. Oba imiesłowy opisują rzeczywistość niedostępną w doświadczeniu zmysłowym i w pamięci ludzkiej. Oba stanowią interpretację doświadczenia Boga przez odniesienie do zasady predestynacji, która dotyka tajemnicy działania Bożego.

Wedle Ga 1,15:

- a) wybranie Pawła nastąpiło przed jego narodzeniem: miało miejsce jeszcze w łonie matki (ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου);
- b) powołanie Pawła było dziełem łaski Bożej (καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ).

Użyty przez św. Pawła zwrot jest znany ze scen powołań prorockich ST [Langkammer 1999, 35-36]: powołania Jeremiasza (zob. Jer 1,5: „Nim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię...”) i deutero-Izajasza (zob. Iz 49,1: „Powołał Mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspominał moje imię...”). Tekst Ga 1,15 i Jer 1,5 łączą słowa: „łono” i „matka”. Oba teksty dzielą niuanse. W odróżnieniu od Pawła Jeremiasz „przesuwa” interwencję Boga na okres przed swoim poczęciem (występujący w Jer 1,5 czasownik *yasar* odnosi się do czynności garncarza formującego naczynie, zaś słowo to jest użyte w Rdz 2,7 jako termin techniczny oznaczający akt stwórczy). Nie ma też u Jeremiasza ważnego w tekście Pawłowym motywu powołania (καλεῖν), choć jest mowa o tym, że Bóg „poświęcił” Jeremiasza. Użyty tu czasownik *qadasz* oznacza oddzielenie, konsekrację do specjalnej misji [Couturier 1990, 270]. Większa zbieżność zachodzi między Ga 1,15 i Iz 49,1. Powtarza się u Pawła zwrot: „z łona matki mojej” i motywu powołania (Ga 1,15: καλέσας; Iz 49,1 LXX: ἐκάλεσεν). Deutero-Izajasz przedstawia siebie jako „nowego Jeremiasza”, powołanego „już z łona matki” [Stuhlmüller 1990, 339]. W ten ciąg proroków (Jeremiasz, deutero-Izajasz) św. Paweł wpisuje siebie.

Aluzja do powołania proroków określa dyskretnie tło historio-zbawcze powołania Pawła: to, co Bóg realizował przez proroków, teraz – w nowej ekonomii zbawczej – Bóg realizuje wybierając Pawła.

Interesująca paralela zachodzi między zwrotem z Iz 49,3, gdzie występuje zwrot „w tobie” („Tyś Sługą moim, w tobie się rozstawię”) i z Ga 1,16, gdzie występuje zwrot „we mnie” („objawić Syna Swego we mnie”). Z paraleli tej może wynikać, że Paweł identyfikuje Jezusa zmartwychwstałego z objawieniem Bożej chwały [Newmann 1992, 205]⁵⁸.

Tekst, który następuje za Jer 1,5 wskazuje, że realizacji woli Bożej nie mógł przeszkodzić opór Jeremiasza (zob. Jer 1,6-10). Podobnie – nie przeszkodził jej życie Pawła, prześladowcy Kościoła (por. Ga 1,13-14). Podobnie jak Jeremiasz miał stać się „prorokiem dla narodów” (Jer 1,5c), tak i w stosunku do Pawła Bóg miał cel, który, miało być głoszenie Ewangelii poganom (zob. Ga 1,16).

Dwa etapy życia Pawła: przeszłość, w której był on fanatycznym Żydem i prześladowcą chrześcijan oraz terażniejszość, w której jest on apostołem Jezusa, zawierają niedostrzegalne dla oka *continuum*. Wybranie św. Pawła nastąpiło jeszcze w łonie matki, a więc przełom, jaki nastąpił w życiu Pawła pod Damazkiem był przez Boga zaplanowany. To, co jest przełomem w życiu Pawła tak naprawdę nie było wynikiem autonomicznej decyzji Pawła. Paweł nie jest *self-made-man*. Działanie Boga stanowi *continuum*, które zawiera trzy akty: wybranie (Ga 1,15b: ἀφορίσας), powołanie (Ga 1,15c: καλέσας) i objawienie (Ga 1,16a: ἀποκαλύψει).

Działanie Boga w czasie udzielenia daru doświadczenia Boga w świetle Ga 1,15-16

Podobnie jak w Ga 1,11-12, gdzie występował rzeczownik „objawienie” w Ga 1,15-16 działanie Boga jest opisane za pomocą pokrewnego czasownika: „objawić” (ἀποκαλύψει).

Oprócz tego św. Paweł pisze o działaniu Boga: „gdy spodobało się” (Ὅτε δὲ εὐδόκησεν). Czas udzielenia daru doświadczenia Boga zależy wyłącznie od woli Boga (Ὅτε δὲ). Czasownik εὐδόκησεν wskazuje, że decyzji Boga nie można do końca zrozumieć, ani na nią zasłużyć. Z ludzkiego punktu widzenia można jedynie powiedzieć, że doświadczenie Boga jest darem, który zależy wyłącznie od „upodobania Bożego”.

10. Ludzkie uwarunkowania doświadczenia Boga w Ga 1

A. LUDZKIE UWARUNKOWANIA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,11-12

Św. Paweł, pisząc zdania zawarte w Ga 1,11-12 nie jest zainteresowany rozważaniem wymiaru antropologicznego „objawienia Jezusa Chrystusa”. Ta „selektywność” przekazu informacji na temat doświadczenia Boga jest wymuszona

⁵⁸ „Thus, the passives of ἀποκαλύπτω and δοξάζω, when speaking of God’s eschatological self-manifestation, bear the same semantic cargo”.

na przez sytuację, w której św. Paweł pisze list do Galatów. Pawłowi zależy na podkreśleniu tego, iż jego Ewangelia nie pochodzi od ludzi (Ga 1,11: „nie jest wymysłem ludzkim”; Ga 1,12: „Nie otrzymałem jej bowiem, ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka”). Otrzymanie jej nie było uzależnione od ludzkich predyspozycji św. Pawła (wynika to z biografii Pawła opisanej w Ga 1,13-14: prześladowcy Kościoła i żarliwego wyznawcy judaizmu). Akcenty te nie muszą oznaczać, że Apostoł nie docenia aspektu antropologicznego doświadczenia Boga. Oznaczają tylko tyle, że Apostoł nie chce na ten temat pisać.

Podkreślając „autonomię” Boga, od którego woli zależy udzielenie objawienia, św. Paweł nie chce deprecjonować siebie (aspektu antropologicznego doświadczenia Boga). Raczej chce ukazać prawdę o człowieku, który jest godny być partnerem Boga nawet wtedy, gdy wydaje się być tego nie predysponowany. Bóg ma swoją „strategię” działania, która jest niezrozumiała dla ludzi. Godność człowieka w oczach Bożych zasada się na walorach, które są ukryte przed ludźmi.

B. LUDZKIE UWARUNKOWANIA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,15-16

Podobnie jak w Ga 1,11-12, również w Ga 1,15-16 św. Paweł nie jest zainteresowany opisem ludzkich uwarunkowań doświadczenia Boga. Występujący w Ga 1,16 zwrot *ἐν ἐμοί* może sugerować, że Paweł pisze o „wewnętrznym” aspekcie doświadczenia Boga, ale przyimek *ἐν* może być przetłumaczony na kilka sposobów: „przez mnie” (por. 1 Kor 7,14), „z powodu mnie” (por. Ga 1,24), „we mnie” (por. Rz 8,23); może też mieć sens prostego dativu: *ἐν ἐμοί* może znaczyć tyle, co „mi”. Dwa pierwsze tłumaczenia nie mają sensu w odniesieniu do Ga 1,16, gdyż nie korespondują z kontekstem (w. 16a odnosi się do samego faktu nawrócenia, dopiero w. 16b przenosi akcent na działanie nawróconego Pawła). Trzeci sens zbytnio ogranicza rozumienie doświadczenia Pawła pod Damazkiem tylko do sfery wewnętrznego przeżycia (co nie koresponduje z Dz 9). Dlatego najlepsze jest rozumienie zwrotu *ἐν ἐμοί* w sensie, który często występuje w *koine*: *ἐν ἐμοί* znaczy po prostu „mi”. Św. Paweł chce powiedzieć po prostu: „Bóg objawił mi (!) Syna Bożego”. Dar doświadczenia Boga dotyczył Pawła.

11. Skutki doświadczenia Boga w Ga 1

A. SKUTKI DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,11-12

Powodem selektywnego przekazu informacji na temat doświadczenia Boga w Ga jest podporządkowanie tego tematu problemowi Ewangelii. Pojęcie Ewangelii w liście do Galatów jest powiązane z ideą objawienia. Aby przeanalizować relację Ewangelii do objawienia konieczne jest dostrzeżenie, że pojęcie Ewangelii posiada w liście do Galatów kilka uzupełniających się poziomów znaczeniowych:

- a) Etymologicznie słowo *εὐαγγέλιον* pochodzi od *εὐαγγέλος*. To ostatnie słowo jest złożone z dwóch członów: *εὐ* (dobrze, szczęśliwie, pomyślnie) i *ἄγγελος* (posłaniec, zwiastun, anioł). Stąd, *εὐαγγέλος* oznacza „tego, który przynosi dobre wiadomości”, „zwiastuna radości”. Odpowiednio

do tego εὐαγγέλιον oznacza właściwość pochodną wobec εὐαγγέλος; dla tych, którzy są adresatami „ewangelii” oznacza dobrą nowinę; dla samego zwiastuna ewangelii zaś oznacza jego nagrodę. Słowo εὐαγγέλιον jest używane w grece świeckiej (np. w sensie dobrej nowiny o zwycięstwie militarnym), a także w LXX, gdzie nie zawsze ma sens religijny (zob. 2 Sm 4,10). Na oznaczenie głoszenia nowiny o zbawieniu (odpowiednik *bśr* w Iz 40-60) w LXX jest używany raczej odpowiedni czasownik: εὐαγγελίζειν (εὐαγγελίζεσθαι). W NT εὐαγγελίζειν oznacza tyle, co „zwiastować, głosić radosną nowinę”, której treścią jest Ewangelia, w sensie technicznym tego terminu [Bauer 1958, 317n; Popowski 1997, 133]. Św. Paweł używa 21 razy czasownika εὐαγγελίζειν (w NT występuje on 47 razy) i 60 razy rzeczownika εὐαγγέλιον.

- b) W Ga 1,11-12.15-16 św. Paweł mówi o istotnym przymiocie swej Ewangelii, że, mianowicie, została mu ona objawiona. Ewangelia oznacza więc to, co zostało Pawłowi objawione przez Jezusa Chrystusa pod Damazkiem.
- c) Ewangelia oznacza też treści, które św. Paweł głosił poganom w późniejszym okresie (zob. Ga 1,16), a więc także to, co głosił w Galacji. Ewangelią było więc to, co Paweł głosił ustnie podczas podróży misyjnych. Nie posiadamy źródeł, które pozwoliłyby wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie, jakie treści zawierała Ewangelia głoszona ustnie przez św. Pawła w Galacji. Jesteśmy jednak w stanie opisać niektóre jej elementy na podstawie aluzji zawartych w liście do Galatów. W liście tym znajduje się tekst, Ga 4,8-11, w którym Apostoł odnosi się do swych wcześniejszych kontaktów z Galatami, jak również wymienia elementy kerygmy, o których wiemy skądinąd, że były elementami ustnego nauczania Pawłowego (zob. 1 Tes 1,9-10)⁵⁹. Św. Paweł pisze: „Wprawdzie ongiś, nie znając Boga, służyliście bogom, którzy w rzeczywistości nie istnieją. Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał, jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów, pod których niewolę znowu chcecie się poddać? Zachowujecie dni, święta nowiu i lata! Obawiam się o was: czy się dla was nie trudziłem na próżno”. Podobnie jak w 1 Tes 1,9-10, także w Ga 4,8-9 powtarza się nawiązanie do początków wiary adresatów. Jest też wskazanie na przejście od wiary w bożków do wiary w Boga. Jest podkreślenie przeciwieństwo między Bogiem i bożkami („bezsilnymi i słabymi”). Występuje także podobne słownictwo: ἐδουλεύσατε / δουλεύειν, ἐπιστρέφετε [Pesce 1994, 78-80].
- d) Ewangelią są też teksty zapisane w listach św. Pawła, także w liście do Galatów. Św. Paweł przypomina, że jest tylko jedna Ewangelia – ta, którą on zapisał w liście i którą głosił wcześniej. Nie ma „innej Ewangelii” (zob. Ga 1,6).

59 „Albowiem oni sami opowiadają o nas, jakiego przyjęcia doznaliśmy od was i jak nawróciliście się od bożków do Boga, by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna, którego wskrzesił z martwych, Jezusa, naszego wybawcę od nadchodzącego gniewu” (1 Tes 1,9-10).

„Wielopoziomowość” Ewangelii prowadzi do pytania o mechanizm, który tłumaczy związek Ewangelii głoszonej przez Pawła z objawieniem, które otrzymał od Jezusa. Odpowiedzią na to pytanie jest tekst zawarty w Ga 1,11-12.15-16. Św. Paweł wspomina o swym doświadczeniu Boga dlatego, że jest zmuszony – w konkretnych okolicznościach, w jakich powstał list do Galatów – do podania faktów, które świadczyły o autentyczności jego Ewangelii. Elementem odpowiedzi na to pytanie są teksty zawarte w Ga 1,11-12.15-16. Analizując ten tekst w kolejnym punkcie niniejszego rozdziału będziemy musieli odpowiedzieć na pytanie, na czym polega związek Ewangelii objawionej pod Damaszkiem z Ewangelią zapisaną w liście do Galatów. Będzie to więc pytanie o funkcję doświadczenia Boga w kształtowaniu się Ewangelii Pawłowej.

Skutkiem doświadczenia Boga było otrzymanie Ewangelii, którą św. Paweł będzie głosił. Termin „Ewangelia” oznacza treści głoszone przez św. Pawła Galatom. Św. Paweł twierdzi, że tę Ewangelię otrzymał w wyniku objawienia pod Damaszkiem. To ogólne stwierdzenie rodzi pytanie, jaka jest relacja Ewangelii głoszonej później przez Pawła do Ewangelii, jaką otrzymał pod Damaszkiem przez „objawienie Jezusa Chrystusa”. Ga 1,11-12 nie mówi o Ewangelii rozumianej jako „stenogram” rozmowy z Jezusem Chrystusem. Światło na pojęcie Ewangelii w Ga 1,12 rzuca Ga 1,16a. W Ga 1,12 jest mowa o Ewangelii, którą Pawłowi „objawił Jezus Chrystus”. Według Ga 1,16a spodobało się Bogu „objawić Syna swego”. Między stwierdzeniem, że Jezus Chrystus objawił Pawłowi Ewangelię (zob. Ga 1,11-12), a wskazaniem, że chodziło o objawienie Syna Bożego, będące inicjatywą Boga (Ga 1,15-16), zachodzi podwójny przeskok myślowy. Pierwszy przeskok myślowy polega na ukazaniu – na przemian – Jezusa Chrystusa i Boga jako źródeł objawienia Ewangelii (zob. Ga 1,12 i Ga 1,15-16a). Przeskok ten jest wynikiem żywego sposobu narracji, w którym św. Paweł pomija przesłankę, którą uważa za oczywistą: Jezus Chrystus jest Bogiem. Drugi przeskok myślowy polega na utożsamieniu „Syna Bożego” (Ga 1,16a) i Ewangelii (Ga 1,11-12). Zestawiając te dwa stwierdzenia można powiedzieć, że Ewangelia Pawłowa utożsamia się z Osobą Jezusa Chrystusa – Boga [Okoronkwo 1998]⁶⁰. Dla Pawła Ewangelią jest żywy Jezus, którego on spotkał pod Damaszkiem. Nie chodzi o to, że Paweł nabrał pod Damaszkiem przekonania (!), że Ewangelia, którą wcześniej poznał, jest prawdziwa. Rozróżnienie między poznaniem i przekonaniem nie jest wystarczającym wyjaśnieniem mechanizmu objawienia wskazanego w Ga 1,11-12. Chodzi raczej o to, że św. Paweł, głosząc później Ewangelię – wtedy, gdy nadaje jej specyficzny dla siebie rys – ciągle „interpretuje” swe spotkanie z Jezusem Chrystusem pod Damaszkiem. Nie jest to tylko jego ludzka refleksja, gdyż Ewangelia pochodzi od Jezusa Chrystusa. Dlatego mieści się ona w „tradycji” Kościoła. Ten aspekt podkreśla Paweł gdzie indziej, a mianowicie w 1 Kor 15,3, gdzie pisze, iż „przekazał” Koryntianom to, co „otrzymał”. Ważne jest dostrzeżenie ciągłości między Ga 1,11-12 i 1 Kor 15,3 (tekst ten będziemy jeszcze szczegółowo omawiali w osobnym rozdziale niniejszej pracy). W 1 Kor

60 U. C. Okoronkwo nadaje jednemu z rozdziałów swej pracy doktorskiej tytuł: „The Gospel of Paul as the person of Christ”; rozdział ten nie został opublikowany w cytowanej tu książce.

15,3 św. Paweł wskazuje na czerpanie z „tradycji”. Tekst ten nie jest sprzeczny z Ga 1,12, gdzie jest mowa o pochodzeniu Ewangelii bezpośrednio od Jezusa Chrystusa. W obu tekstach Paweł podejmuje refleksję na Ewangelią na różnych płaszczyznach. W liście do Galatów św. Paweł pisze do chrześcijan, którym chce przypomnieć, że ich powołanie jest niezależne od spełniania Prawa. W pierwszym liście do Koryntian natomiast chce przypomnieć adresatom listu, że częścią Ewangelii jest prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa. Tak więc w 1 Kor argumentacja zmierza do wskazania tego, co wchodzi w skład Ewangelii, a w Ga argumentacja jest oparta na tym, czego Ewangelia nie zawiera [Winger 1994, 85n]. W 1 Kor 15,3 Paweł podkreśla, iż jego Ewangelia mieści się w tradycji przekazywanej przez tych którzy spotkali Zmartwychwstałego. W Ga 1,12 chodzi natomiast Pawłowi o zaakcentowanie tego, iż zrozumienie przez niego Ewangelii nie pochodziło od jakiegoś człowieka, ale było wynikiem objawienia. Zrozumienie tego, kim jest Jezus, zawdzięczał Paweł łasce, objawieniu. Tak więc w Ga 1 Paweł pisze o otrzymaniu Ewangelii, które nie jest analogiczne do sposobu opisanego w 1 Kor 15,3. W Ga 1 nie chodzi też o otrzymanie Ewangelii ποτε (Ga. 1:13 BGT) w sensie wskazanym w 1 Tes 4,15 („to bowiem głosimy wam jako Słowo Pańskie, że...”): jako słowa prorockiego, zawierającego zdania nie znane w tradycji apostołskiej, a objawione Pawłowi. Chodziło o objawienie Ewangelii, którego mechanizm otrzymania jest analogiczny do tego, który odśpiewują teksty o Paraklecie w Piątej Ewangelii (zob. J 14,15-20.25-31; 15,26-27; 16,5-11.12-15), a szczególnie słowa zapisane w J 16,12-15. Ewangelia głoszona we wspólnocie Janowej zawiera w sobie element „tradycji”, zgodnie z zapowiedzią Jezusa (Duch „nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy”; „On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie”). Ewangelia zawiera też w sobie element „nowości” (Duch: „doprowadzi was do całej prawdy”; „oznajmi wam rzeczy przyszłe”; „wam objawi”). Wszystko to, co jest głoszone „w Duchu”, choć zawiera element nowości, jest zgodne z nauczaniem Jezusa. Ewangelia nie jest tylko „stenogramem” tego, co powiedział Jezus, ale jest żywą odpowiedzią na ciągle nowe uwarunkowania historyczne – odpowiedzią, której gwarancją ciągłości z nauczaniem Jezusa jest Duch Święty żyjący w Kościele [Rafiński 1992, 25-47]. Ewangelia Pawłowa musi być widziana w świetle tekstów o Duchu Paraklecie. Taką interpretację potwierdza odniesienie do Ducha występujące w Ga 4,6 („Duch Syna”). Pod Damaszkiem Paweł spotkał Jezusa i otrzymał dar Duch Świętego, który asystował mu w całym dziele głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie. Ewangelia jest samo-objawieniem Boga i Chrystusa. Św. Paweł zna i powtarza czasem słowa Jezusa występujące w „tradycji” (zob. 1 Kor 11,23-25; 15,3-4). Ewangelia jego jest jednak przede wszystkim odpowiedzią na nowe uwarunkowania historyczne, które Apostoł napotyka w różnych środowiskach świata pogańskiego. Gwarancją autentyczności jego Ewangelii jest odniesienie do żywego Jezusa – w Duchu Świętym. Dlatego tak ważne jest dla Pawła odniesienie swego nauczania do Osoby Jezusa Chrystusa, którego spotkał pod Damaszkiem. Spotkanie z Jezusem miało trwały efekt, rzutujący na głoszenie Ewangelii przez całe życie

Pawła. Ewangelia Pawłowa stanowi fragment spuścizny całego Kościoła, ale posiada swą specyfikę, uwarunkowaną faktem osobistego (!) spotkania z Jezusem pod Damaszkiem. W centrum Ewangelii głoszonej przez Pawła będzie fakt śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (zob. 1 Kor 15,1-3) i interpretacja tego faktu (zob. Rz 2,16; Ga 1,7) – takiego bowiem Jezusa, Zmartwychwstałego (!), spotkał Paweł pod Damaszkiem.

Refleksja nad naturą Ewangelii podjęta w Ga 1,12 rzutuje też na zrozumienie relacji Ewangelii do jej słuchaczy. Ewangelia nie jest tylko zestawem zdań, których można się nauczyć. Ewangelia jest żywym słowem, które domaga się decyzji: przyjęcia, albo odrzucenia [Oepke 1984, 56]⁶¹. Specyfika Ewangelii polega ponadto na tym, że głoszonemu słowu – jako Ewangelii – towarzyszy moc Boża (zob. Ga 3,1-5). Galaci nie przyjęli tylko ludzkich słów. Oni otrzymali Ducha, moc. Przyjęcie Ewangelii oznacza wejście w sferę działania mocy Bożej, związane z działaniem Ducha Świętego (Ga 4,6; 5,5.25). Jest też inny sposób kontaktu z Ewangelią – bez mocy Bożej, a wtedy jest ona postrzegana jako głupstwo (Oba sposoby przyjęcia Ewangelii: zob. 1 Kor 1,23; Rz 1,16; 1 Tes 2,13). Ewangelia, którą św. Paweł otrzymał w wyniku objawienia pod Damaszkiem, posiada w sobie moc, która jest rozpoznawalna dla późniejszych jej słuchaczy. Jest to kryterium jej autentyczności.

B. SKUTKI DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,15-16

Cele udzielenia daru doświadczenia Boga opisuje zdanie: ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτοὺς ἐν τοῖς ἔθνεσιν („aby Ewangelię o Nim głosił poganom”). Celem objawienia było posłanie Pawła do głoszenia Ewangelii poganom. Wskazanie na pogan nie ma na celu ograniczenia adresatów Ewangelii, ale odwrotnie – podkreśla nieograniczony krąg adresatów Ewangelii [Oepke 1984, 60-61]. Celem doświadczenia Boga jest więc przygotowanie Pawła do głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom.

12. Uwarunkowania doświadczenia Boga w Ga 1 wynikające z kontekstu teologii św. Pawła (Rz 1-11)

A. CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE DARU USPRAWIEDLIWIENIA (Rz 1-8)

Opis doświadczenia Boga pod Damaszkiem domaga się pogłębienia przez sięgnięcie po treści obecne w teologii św. Pawła: związku doświadczenia Boga z przyjęciem prawdy o usprawiedliwieniu przez wiarę. Temat usprawiedliwienia jest najgłębiej opracowany przez św. Pawła w Rz 1-8, gdzie Apostoł opisuje chrześcijańskie doświadczenie daru usprawiedliwienia.

Pod Damaszkiem św. Paweł zrozumiał, na czym polega „sprawiedliwość Boża”. Idea „usprawiedliwienia” był więc dla św. Pawła kategorią będącą częścią składową doświadczenia Boga, który objawił mu się w Chrystusie. W niniejszym paragrafie stawiamy hipotezę, że w akcie chrześcijańskiego do-

61 A. Oepke relacjonuje pogląd L. Goppelta, dla którego orędzie misyjne nie było tylko słowem głoszonym, ale także miało postać utrwaloną na piśmie.

świadczenia Boga zawarte jest egzystencjalne przyjęcie prawdy o „usprawiedliwieniu”. Świętemu Pawłowi zawdzięczamy to, że opisał on trzy etapy tego procesu egzystencjalnego.

Hipoteza ta opiera się przesłankach obecnych w listach św. Pawła, a zwłaszcza w liście do Rzymian, w którym św. Paweł najgłębiej analizuje ideę „usprawiedliwienia” [Rafiński 2001]. Musi zastanawiać fakt, że św. Paweł nigdzie w swych listach nie podaje „definicji” usprawiedliwienia (inaczej jest z typowo Pawłowym pojęciem chryzmatu, którego „definicję” znajdujemy w 1 Kor 7,7). Powód tego można szukać w warstwie retorycznej wywodu św. Pawła. Można powiedzieć (co zauważa J-N. Aletti) [Aletti 1992, 359-375], że św. Paweł nie chce definiować, lecz jedynie pragnie opisać przejawy sprawiedliwości Bożej, aż po jej ostateczną manifestację w Jezusie Chrystusie (zob. Rz 3,25-26), przekraczającą wszelkie oczekiwania obecne w judaizmie. Tłumaczenie takie, bazujące na retoryce, nie jest zadowalające. Pozostawia ono pytanie, przejawy „czego” chce opisywać św. Paweł. Odpowiedź na to pytanie może skłaniać do przypuszczenia, że św. Paweł traktuje usprawiedliwienie jako składnik doświadczenia, które było udziałem jego i wiernych jego czasów. Dlatego nie „definiuje”. Doświadczenie nie da się do końca zdefiniować w kategoriach pojęciowych. Oznacza ono przejście pewnego procesu egzystencjalnego. Doświadczenie Boga (objawienie) miało decydujące znaczenie dla ukształtowania pojęcia „sprawiedliwości Bożej” w życiu św. Pawła. Paweł zetknął się z pojęciem usprawiedliwienia już jako Żyd czytający Stary Testament, ale zrozumiał je w radykalnie nowy sposób dzięki spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem. Paweł spotkał wówczas Chrystusa, który wybrał jego, grzesznika i prześladowcę Chrystusa. Żyd, który szukał „sprawiedliwości” przez spełnianie Prawa stanął w obliczu tajemnicy Bożej sprawiedliwości „w Chrystusie”. Zobaczył niewystarczalność swych dotychczasowych wysiłków przybliżenia się do Boga. Doświadczył tego, że wiara jest darem płynącym z łaski Bożej. Paweł poczuł się wtedy posłanym do głoszenia Ewangelii o „sprawiedliwości Bożej” (zob. Rz 1,16-17). Powiązanie idei usprawiedliwienia z doświadczeniem chrześcijańskim wynika z przesłanek zawartych w listach św. Pawła. W wykładzie tematu usprawiedliwienia w liście do Rzymian ważną rolę odgrywa odwołanie się do doświadczenia Ducha (zob. Rz 8) i do doświadczenia grzechu (zob. Rz 7,18-25). W liście do Galatów św. Paweł wiąże ideę usprawiedliwienia z doświadczeniem Boga, które stało się jego udziałem w drodze do Damaszku. Źródłem przekonania Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę (wyrażonego w Ga 2,14) było objawienie (zob. Ga 1,12), które zakłada osobisty kontakt Pawła z Objawiającym. W liście do Filipian św. Paweł podkreśla również związek daru sprawiedliwości „opartej na wierze” (Flp 3,10) z doświadczeniem pod Damaszkiem, które Apostoł opisuje jako „poznanie” Chrystusa (Flp 3,10) i jako „zdobycie” siebie przez Jezusa Chrystusa (Flp 3,12). Istotne jest też to, że Paweł wzywa do naśladowania siebie w realizacji reguły usprawiedliwienia przez wiarę (zob. Ga 4,12: „Bracia, proszę was, stańcie się tacy jak ja...”). Idea naśladowania oznacza coś więcej, niż tylko intelektualne poznanie prawdy, ale określa przyjęcie postawy życiowej podobnej do tej, którą reprezentował św. Paweł – postawy mającej wymiar egzystencjalny.

Św. Paweł ukazuje etapy doświadczenia daru usprawiedliwienia, zakładając, że czytelnicy jego listów podejmą trud wejścia w podobne doświadczenie. W liście do Rzymian znajdujemy przesłanki do uchwycenia tego, czym jest chrześcijańskie doświadczenie daru usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie jest darem Bożym przez wiarę, co wynika z tezy listu, zapisanej w Rz 1,16-17. Trzy części strukturalne listu (Rz 1,18-3,20; 3,21-4,25; 5-8) opisują trzy etapy egzystencjalnego przyjęcia prawdy o usprawiedliwieniu, które musi przejść chrześcijanin [Rafiński 1999, 47-48].

List do Rzymian ma bardzo przemyślaną konstrukcję logiczną, która jest zbieżna z wykładem Jezusa na temat Ewangelii, zawartym w przypowieści o Siewcy (Mt 13,1-23):

1. **Mt 13,3** („*Oto Siewca wyszedł siał*”) = **Rz 1,1-17**: Bóg jest źródłem Ewangelii ;
2. **Mt 13,4a** („*A gdy siał, niektóre [ziarna] padły...*”) = Opis ludzkich predyspozycji warunkujących przyjęcie Ewangelii;
- 2a. **Mt 13,4b-7** („*...na drogę... na miejsca skaliste... między ciernie...*”) = **Rz 1,18-3,20**: Wszyscy są grzesznikami;
- 2b. **Mt 13,8a** („*na ziemię żyzną*”) = **Rz 3,21-4,25**: Wiara daje dostęp do łaski
3. **Mt 13,8b** („*i plon wydały*”) = **Rz 5-8**: Owoce przyjęcia Ewangelii (Rz 5-8);
4. **Mt 13,11** („*Wam dano poznać tajemnice królestwa... im zaś nie dano*”) = **Rz 9-11**: Tajemnica niewiary w Ewangelię.

Boży dar usprawiedliwienia przekracza kategorie czysto ludzkiej logiki. W punkcie wyjścia doświadczenia daru usprawiedliwienia konieczna jest jakby „iluminacja”, która polega na odkryciu, że Boża sprawiedliwość jest zupełnie inna niż sprawiedliwość ludzka. Taką „iluminację” przeżył św. Paweł pod Damaszkiem. Taka „iluminacja” stała się udziałem wielkich postaci w późniejszej historii i stała się początkiem przełomu w ich życiu, żeby wymienić tylko św. Augustyna czy św. Teresę od Dzieciątka Jezus. Taką „iluminacją” jest chrześcijańskie doświadczenie Boga. Idea usprawiedliwienia stanowi fundamentalny składnik tożsamości chrześcijańskiej. Chrześcijanin, to człowiek, który ciągle na nowo – w zmieniających się okolicznościach życia – doświadcza daru usprawiedliwienia. Doświadczenie Boga (objawienie) miało decydujące znaczenie dla ukształtowania pojęcia „sprawiedliwości Bożej” w życiu św. Pawła. Paweł zetknął się z pojęciem usprawiedliwienia już jako Żyd czytający Stary Testament, ale zrozumiał je w radykalnie nowy sposób dzięki spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem. Paweł spotkał wówczas Chrystusa, który wybrał jego, grzesznika i prześladowcę Chrystusa. Żyd, który szukał „sprawiedliwości” przez spełnianie Prawa stanął w obliczu tajemnicy Bożej sprawiedliwości „w Chrystusie”. Zobaczył niewystarczalność swych dotychczasowych wysiłków przybliżenia się do Boga. Doświadczył tego, że wiara jest darem płynącym z łaski Bożej. Paweł poczuł się wtedy posłanym do głoszenia Ewangelii o „sprawiedliwości Bożej” (zob. Rz 1,16-17). Powiązanie idei usprawiedliwienia z doświadczeniem chrześcijańskim wynika z przesłanek zawartych w listach św. Pawła. W wykładzie tematu usprawiedliwienia w liście do Rzymian ważną rolę odgrywa odwołanie się do doświadczenia Ducha (zob. Rz 8) i do doświadczenia grzechu (zob. Rz 7,18-25). W liście do Galatów św. Paweł wiąże ideę

usprawiedliwienia z doświadczeniem Boga, które stało się jego udziałem w drodze do Damaszku. Źródłem przekonania Pawła o usprawiedliwieniu przez wiarę (wyrażonego w Ga 2,14) było objawienie (zob. Ga 1,12), które zakłada osobisty kontakt Pawła z Objawiającym. W liście do Filipian św. Paweł podkreśla również związek daru sprawiedliwości „opartej na wierze” (Flp 3,10) z doświadczeniem pod Damaszkiem, które Apostoł opisuje jako „poznanie” Chrystusa (Flp 3,10) i jako „zdobycie” siebie przez Jezusa Chrystusa (Flp 3,12). Istotne jest też to, że Paweł wzywa do naśladowania siebie w realizacji reguły usprawiedliwienia przez wiarę (zob. Ga 4,12: „Bracia, proszę was, stańcie się tacy jak ja...”). Idea naśladowania oznacza coś więcej, niż tylko intelektualne poznanie prawdy, ale określa przyjęcie postawy życiowej podobnej do tej, którą reprezentował św. Paweł – postawy mającej wymiar egzystencjalny. Etapy doświadczenia daru usprawiedliwienia można porównać do etapów oczyszczenia i zjednoczenia z Bogiem, opisywanych przez mistyków. Doświadczenie daru usprawiedliwienia, tak jak je rozumiemy w niniejszym artykule, nie określa jednak etapów, które przechodzi się i „zostawia za sobą”, aż po etap zjednoczenia z Bogiem, który osiągają mistycy. Chodzi nam o pewien powtarzalny akt, który zachodzi w życiu chrześcijanina, polegający na ciągłym stawaniu przed Bogiem na drodze oczyszczenia i zjednoczenia. Ten akt można rozpisać na trzy etapy: chrześcijanin doświadczający daru usprawiedliwienia ciągle staje przed Bogiem jako grzesznik, ciągle szuka oparcia w ufnej wierze i ciągle na nowo odkrywa w sobie znaki obecności łaski.

Pierwszy etap egzystencjalnego wchodzenia w dar usprawiedliwienia polega na uświadomieniu sobie własnej grzeszności i uznaniu, że wszyscy ludzie są grzesznikami (zob. Rz 1,18-3,20). Uznanie realizmu grzechu przekreśla złudę „samo-usprawiedliwienia” człowieka. Uznanie własnej grzeszności idzie w parze ze zrozumieniem, że wszyscy ludzie są grzesznikami, a więc potrzebują usprawiedliwienia, które im daruje Bóg.

Drugi etap polega na przyjęciu Pawłowej odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób grzesznik może przybliżyć się do daru usprawiedliwienia. Konieczne jest oparcie się na ufnej wierze w Chrystusa połączone z doświadczeniem solidarności z tymi, którzy wierzą w Chrystusa (zob. Rz 3,21-4,25). Jezus Chrystus jest naszą sprawiedliwością. Usprawiedliwienie nie jest osiągalne na drodze jakichś indywidualnych wysiłków człowieka, ale jest darem ofiarowanym przez Boga wspólnocie tych, którzy wierzą w Chrystusa. Doświadczenie jedności z tymi, którzy wierzą w Chrystusa jest dlatego warunkiem przystępu do daru usprawiedliwienia. Każdy chrześcijanin musi odnaleźć korzenie swej wiary w wierze Abrahama. Doświadczenie jedności z tymi, którzy wierzą w Chrystusa nie może być jednak skierowane przeciw (!) nikomu, szczególnie przeciw Żydom, którzy szukają drogi usprawiedliwienia w spełnianiu Prawa.

Trzeci etap polega na poszukiwaniu w sobie przejawów „łaski w której trwamy” (Rz 5,2; zob. Rz 5-8). Łaska Boża rodzi konkretne skutki w życiu chrześcijańskim, takie jak: świętość (zob. Rz 6,1-7,6), wolność (zob. Rz 7,7-25) i doświadczenie Ducha (zob. Rz 8). Obserwacja tych skutków jest „dowodem” tego, że dar usprawiedliwienia jest obecny w chrześcijaninie, choć osiągnię swą pełnię w przyszłym świecie.

B. ZASADA PREDESTYNACJI A WOLNA WOLA CZŁOWIEKA (Rz 9-11)

Tłem Pawłowego doświadczenia Boga jest zasada, którą można nazwać predestynacją. Apostoł pisze w Ga 1,15 o Bogu: „przeznaczył mnie od łona matki mojej i powołał łaską swoją” (ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ). Zasada predestynacji ma fundamentalne znaczenie dla zrozumienia natury doświadczenia Boga. Dlatego pogląd ten naświetlimy przez odniesienie do treści zapisanych poza listem do Galatów. Najbardziej reprezentatywnym tekstem jest tu Rz 9-11. Łącznikiem między Ga 1,15 i Rz 9-11 jest słowo καλειν (zob. Rz 9,7.12.24.25.26) i χάρις (zob. Rz 11,5.6.6.6).

Rz 9-11 wiąże ze sobą dwa – pozornie sprzeczne – bieguny ludzkiego życia: predestynację i wolność woli. Św. Paweł, rozważając problem niewiary Żydów w Ewangelię, dowodzi, że wszystko w życiu człowieka zależy od woli Boga, a z drugiej strony – sam człowiek jest odpowiedzialny za swe decyzje. Z punktu widzenia problematyki doświadczenia Boga istotna jest pierwsza część wykładu Pawła, zawarta w Rz 9.

W Rz 9,6 pada tajemnicze zdanie: „Nie wszyscy, którzy pochodzą od Izraela, są Izraelem”. Sens tego zdania staje się jasny, gdy uświadomimy sobie, że termin „Izrael” ma tu podwójne znaczenie: 1) „Nie wszyscy, którzy pochodzą od Izraela” = Izrael według ciała; 2) „są Izraelem” = nowym Izraelem, który obejmuje niektórych Izraelitów według ciała, którzy uwierzyli w Chrystusa i chrześcijan pochodzących z pogan – tworzących razem Kościół, „nowy Izrael”.

Temat, w który wkracza św. Paweł w Rz 9-11 jest bardzo trudny, gdyż oznacza próbę swoistego „egzaminowania” Boga, zaglądnania w Jego plany. A On jest przecież niepojętą tajemnicą (zob. Rz 9,5; 11,34-36). Nie wszystko więc w wywodzie św. Pawła będzie do końca jasne. Dodatkowym elementem składowym logiki tekstu jest „tajemnica Boga”. Ten element można porównać do niewiadomej „x” w równaniu matematycznym. Tekst Pawła zaprasza do zmagania się z nieprzeniknioną tajemnicą Boga, który wkracza w ludzkie życie.

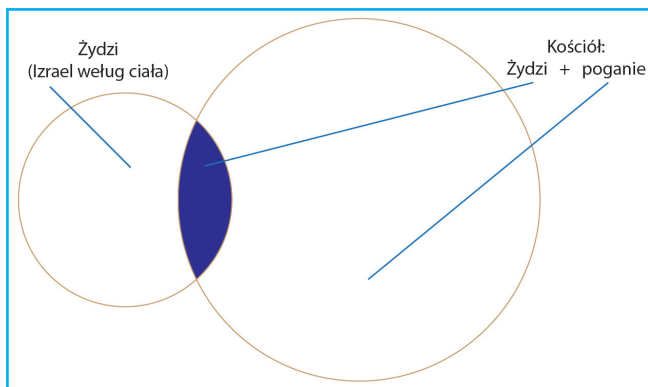
Apostoł rozwija dwie zasady, które są próbą zrozumienia tajemnicy wybrania człowieka przez Boga. Pierwsza zasada brzmi następująco: o wybraniu decyduje wolna wola Boga (zob. Rz 9,6-13.24-29). Bóg tak chciał! – to jedyne kryterium wyboru.

W Rz 9,24-29 Paweł przechodzi od historii do nas. Bóg powołuje tych, których Apostoł określa zaimkiem „my” (Rz 9,24). Ma to swoje konsekwencje w odniesieniu do rzeczywistości doświadczenia Boga. Bóg daje ten dar niektórym ludziom, dlatego, że tak chce. Nie ma innej zasady, która tłumaczyłaby otrzymanie przez kogoś tego daru.

Wybór jednych oznacza wykluczenie innych, co rodzi pytanie: czy Bóg nie jest niesprawiedliwy? Paweł dowodzi w Rz 9, że Bóg nie jest niesprawiedliwy. Pismo święte świadczy bowiem o tym, że od woli Boga zależy to, komu okazuje On miłosierdzie, a kogo czyni zatwardziałym (zob. Rz 9,14-18). Odpowiedzią na te wątpliwości jest pytanie: „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem?” (Rz 9,20). Bóg tak chce! Nic ponad to nie można po ludzku powiedzieć. Poza tym stwierdzeniem zapada granica możliwości ludzkiego rozumu.

C. PERSPEKTYWY DIALOGU CHRZEŚCIJAN I ŻYDÓW

Z tego, co Paweł napisał w Rz 9-10 wynikało, że część (!) Izraela „według ciała” weszła w skład Kościoła, co jest zgodne z planami Boga. Pozostała część „Izraela” jest winna niewiary w Ewangelię. To jeszcze można by próbować zrozumieć, wiedząc, że ocieramy się o tajemnicę Boga. Ale w Rz 11 Paweł puszcza prawdziwą „bombę”, mówiąc, że cały (!) Izrael będzie zbawiony (11,26). Cały? Przecieramy ze zdumieniem oczy. Ale tak jest. Paweł nie głosi „koncepcji teologicznej”, ale głosi pewnik wynikający z objawienia, co ilustruje poniższy schemat:



W Rz 11 Paweł obwieszcza „dobrą nowinę” Żydom:

- Niewierność objęła nie cały Izrael, ale część Izraela (11,2-10): wcale nie tak mało Żydów uwierzyło!
- Niewierna część Izraela nie całkiem upadła, ale potknęła się tylko (na jakiś czas!), aby pobudzić do współzawodnictwa pogan (11,11-15): Izrael nie został odrzucony przez Boga definitywnie, a jego „zebranie się w całość” będzie spektakularnym aktem, porównywalnym z powstaniem ze śmierci do życia (11,15). W Chrystusie, na końcu czasów, „zbierze się w jedno” Kościół i Izrael. Dopowiedzmy, że w tle objawienia Pawłowego o losie Żydów kryje się dynamiczna koncepcja historii. Przekreślanie ich byłoby „mumifikowaniem” historii, która przecież toczy się w wiecznym „teraz” Boga.
- Podstawą wizji zbawienia Izraela jest świętość korzeni (patriarchów), z których odrodzi się cały Izrael (11,16-24). Chrześcijanie – poganie, będący gałęziami „wszczepionymi”, powinni trwać w bojaźni, że utracą wiarę, skoro spotkało to „naturalne gałęzie”, które stanowią Izraelici. Bóg ma moc wszczepić ich ponownie.
- Bóg nie odrzucił Izraela, tylko czeka na nawrócenie pogan, które poprzedzi powrót Izraela (11,25-32). Miłosierdzie, którym Bóg objął pogan, obejmie też Żydów.

Paweł ogłasza coś więcej niż *możliwość* zbawienia Żydów. Ogłasza on *pewność* zbawienia Żydów w *przyszłości*.

13. Model chrześcijańskiego doświadczenia Boga w świetle Ga 1

W niniejszym punkcie pragniemy przejść od faktów, które dotyczyły św. Pawła do „przełożenia” ich na rzeczywistość wiążącą wszystkich chrześcijan. Budowanie modelu chrześcijańskiego doświadczenia Boga na podstawie Ga 1 musi uwzględnić następujące rozróżnienie:

- Doświadczenie Boga opisane w Ga 1 było jedyne w swoim rodzaju – dostępne tylko dla św. Pawła. Dlatego niektóre elementy tego doświadczenia są niepowtarzalne i nie przekładają się na doświadczenie innych chrześcijan (np. objawienie Ewangelii św. Pawłowi).
- Spotkanie z Chrystusem Zmartwychwstałym jest możliwe w życiu wszystkich chrześcijan. Dlatego niektóre elementy Pawłowego doświadczenia Boga, który objawił się jemu w Chrystusie mogą być podstawą dla budowania modelu chrześcijańskiego doświadczenia Boga. Św. Paweł wskazuje w Ga 4,9 pewien ideał życia chrześcijańskiego⁶², którym jest „poznanie Boga” („Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał”; Ga 4,9). Równocześnie Apostoł ocenia krytycznie „gnozę” galacką. Kryterium do takiej oceny czerpie z własnego doświadczenia Boga, do którego odwołuje się w Ga 1,11-12.15-16. Jak najbardziej upromocnione jest więc poszukiwanie w tekstach zawartych w Ga 1,11-12.15-16 (wraz z kontekstem) kryteriów weryfikujących autentyczność chrześcijańskiego doświadczenia Boga w ogólności. Łaska, którą otrzymał św. Paweł, była wyjątkowa, jednak wszyscy chrześcijanie są „w drodze” do ideału poznania Boga i doświadczenie Pawłowe określa kryteria weryfikujące prawidłowość „drogi” na której znajdują się wszyscy chrześcijanie. Nie uwzględnienie tego kryterium prowadzi do błędów, które były obecne w życiu przeciwników św. Pawła w Galacji.

Podane w niniejszym rozdziale dane dają łącznie pewien zestaw przyczynów do zbudowania modelu chrześcijańskiego doświadczenia Boga.

A. PRZEDMIOT CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA

W Ga 1,11-12.15-16

Przedmiot doświadczenia Boga jest opisany przez św. Pawła w tytułach Boga i Jezusa (jest to „Jezus Chrystus”, „Syn Boży”, „(Bóg) który przeznaczył mnie od łona matki mojej i powołał łaską swoją”), jak również przez rzeczownik „Ewangelia”, który jest podmiotem zdania w Ga 1,11-12.

W liście do Galatów św. Paweł pisze o doświadczeniu Boga, który objawił mu się w Chrystusie. Przedmiotem chrześcijańskiego doświadczenia Boga jest właśnie Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie. Można więc mówić – ze względu na jego przedmiot – o specyficznym, chrześcijańskim doświadczeniu Boga⁶³.

62 Ideał ten jest wskazany także w innych tradycjach Nowego Testamentu. Według tradycji Janowej chrześcijanie są „ludem, który widzi Boga” (zob. J 1,47 i J 1,51). Autor listu do Hebrajczyków zaprasza do wejścia – wraz z Chrystusem Arcykapłanem – do Miejsca Świętego (zob. Hbr 9,11-12).

63 Zob. A. Schweitzer, ... św. Paweł nie zna mistyki, której przedmiotem jest Bóg jako taki, a tylko mistykę, której przedmiotem jest Chrystus. Wyjątkiem od tej reguły jest mowa Pawła na Areo-

W wyniku doświadczenia Boga chrześcijanin głębiej poznaje to, kim jest Jezus. Prawda o tym, kim jest Jezus nie ma charakteru tylko spekulatywnego. Z Ga 1,12 wiemy, że przedmiotem objawienia danego Pawłowi był „Jezus Chrystus”, a z Ga 1,16 dowiadujemy się, że Bóg objawił Pawłowi „Syna Swego”. Przedmiotem chrześcijańskiego doświadczenia Boga jest więc Jezus, który objawia to, że jest Chrystusem. Jezus jawi się jako Ten, w którym spełniają się oczekiwania mesjańskie i rozpoczyna się nowa era historii zbawienia. Przedmiotem chrześcijańskiego doświadczenia Boga jest też Jezus, który objawia to, że jest Synem Bożym. Jawi się więc jako Ktoś, kto posiada prerogatywy Boga, a równocześnie jako Ktoś, kto miłuje człowieka i za którego wydał siebie (zob. Ga 2,20). Zrozumienie tego jest też owocem doświadczenia Boga, które dotyczy chrześcijan w ogólności.

Chrystocentryzm chrześcijańskiego doświadczenia Boga łączy się z jego aspektem „trynarnym”⁶⁴. Objawienie Jezusa jako „Syna Bożego” (Ga 1,16) łączy się też z misją Ducha, bowiem o synostwie Bożym Jezusa świadczy Duch, który jest Duchem Syna (zob. Ga 4,6: „Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego”). Przedmiotem doświadczenia Boga jest więc Bóg w Trójcy Świętej. To specyficzne doświadczenie zarezerwowane tylko „w Chrystusie”, a więc dla tych, którzy wierzą w Chrystusa (zob. Ga 4,7).

B. DZIAŁANIE BOGA DANEGO W CHRZEŚCIJAŃSKIM DOŚWIADCZENIU BOGA W Ga 1,11-12.15-16

Warunkiem zaistnienia doświadczenia Boga jest inicjatywa Boga. Paweł używa czasownika „objawić” (Ewangelię, Syna Bożego). Działanie Boga, będące warunkiem doświadczenia Boga, opisują czasowniki: „przeznaczył”, „powołał” (idea predestynacji). Działanie Boga posiada następujące aspekty:

- a) Jest taską uprzedzającą sam akt doświadczenia Boga. Bóg „przeznaczył” św. Pawła „od łona matki” i „powołał taską swoją” (Ga 1,15). Chrześcijanin, którego udziałem jest dar doświadczenia Boga widzi ciągłość działania Bożego w całym swoim życiu – przed i po otrzymaniu daru doświadczenia Boga. Zanim zostaje komuś udzielony dar doświadczenia Boga, już wcześniej zostaje on „przeznaczony” i „powołany” do bliskości z Bogiem, tak że można mówić o predestynacji. W momencie doświadczenia Boga następuje tajemnicze spotkanie Bożej taski z wolną wolą człowieka, który akceptuje Boże działanie. Akt akceptacji jest też Bożą taską, która nie wyłącza jednak wolnej woli człowieka.
- b) Czas, w którym ktoś otrzymuje dar doświadczenia Boga zależy wyłącznie od woli Boga. Rozumiał to św. Paweł, który tak rozpoczyna zdanie, w którym opisuje swe spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem: „Kiedy jednak” Bóg „zechciał objawić Syna swego we mnie...”, (Ga 1,15-116). Liczy się tylko „upodobanie Boże”, które ogarnia nieprzenikniona tajemnica. Decyzji Boga nie można po ludzku zrozumieć, ani na nią zastużyć.

pagu, znana z relacji św. Łukasza (zob. Dz...), ale tego motywu nie ma nigdzie w listach św. Pawła.

64 Używamy terminu: „trynarny”, w odróżnieniu od terminu „trynitarny”, chcąc uwypuklić różnicę między nauką o Trójcy Świętej, która zostaje usystematyzowana w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a wzmiankami biblijnymi, które są podstawą do późniejszej systematyzacji.

- c) Chrześcijańskie doświadczenie Boga widziane jako akt „objawienia się” Boga człowiekowi, jest znakiem nastania decydującej godziny historii, zainaugurowanej przez Jezusa Chrystusa. Doświadczenie Boga jest „objawieniem”, co oznacza, że zachodzi w nim bezpośredni kontakt z Objawiającym, bez żadnego pośrednictwa ludzi (zob. Ga 1,11-12: [Ewangelia] „nie jest dziełem człowieka; nie otrzymałem jej też od człowieka ani się jej nie nauczyłem”).

C. UWARUNKOWANIA ANTROPOLOGICZNE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W Ga 1,11-12.15-16

Na uwarunkowania antropologiczne wskazuje zwrot $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ w Ga 1,16, jak również zastrzeżenia Pawła w Ga 1,11-12, że nie otrzymał objawienia od ludzi.

Doświadczenie Boga nie jest jakimś nieokreślonym doznaniem, ale – jak wynika z Ga 1,13-24 – jest faktem, który jest „rejestrwany” w świadomości człowieka w konkretnych uwarunkowaniach: czasu, miejsca i skutków życiowych. Św. Paweł nie tłumaczy w Ga 1,11-12.15-16 mechanizmów antropologicznych, dzięki którym jest możliwe doświadczenie Boga. Opisując swe doświadczenie Boga widzi, że działanie Boga jest w nim tak decydujące, że trudno mówić o jakichś „warunkach”, jakie mogą być barierą, albo pomocą dla działania Boga. Nie wiemy tak naprawdę, dlaczego Bóg obdarza kogoś rozważanym tu darem. Nie wiemy, dlaczego Bóg postanawia uczynić konkretnego człowieka „partnerem” w akcie doświadczenia Boga. Nie wiemy, dlaczego Bóg wybrał św. Pawła, który właśnie zamierzał prześladować chrześcijan w Damaszku. Nie wiemy, dlaczego Bóg udziela daru „objawienia” innym chrześcijanom. Jest to niepojęta łaska. Wola Boża jest czynnikiem tak decydującym, że wszelkie ludzkie predyspozycje stają się względne.

Jak wynika z listu do Galatów, św. Paweł zrozumiał pod Damaszkiem, że usprawiedliwienie jest osiągalne w Chrystusie nie dzięki spełnianiu „uczynków”. Przekładając tę zasadę na rzeczywistość doświadczenia Boga można powiedzieć, że nie istnieje jakaś „metoda” dojścia do doświadczenia Boga, tak jak nie było dla Pawła drogą do doświadczenia Boga pod Damaszkiem praktykowanie Prawa. Żadne „uczynki” nie mają mocy zdolnej zdeterminować decyzje Boga. Jest to ponadto doświadczenie otwarte nie tylko dla jakiejś jednej grupy ludzi, którzy np. praktykują Prawo, ale jest ono otwarte dla wszystkich, tak jak wiara w Chrystusa jest otwarta dla wszystkich.

Jedyną predyspozycją, która liczy się w oczach Bożych jest wiara. Patrząc z punktu widzenia idei usprawiedliwienia na różne „szkoły” duchowości trzeba uznać, że żadna „szkoła” nie może gwarantować dojścia do doświadczenia Boga. „Uczynki” spełniane przez tych, którzy pragną się przybliżyć do Boga stanowią co najwyżej „przedpole” doświadczenia Boga (analogicznie do Prawa, którego funkcją jest doprowadzenie ludzi do Chrystusa; zob. Ga 3,24). Aby zaistniało doświadczenie Boga konieczne jest działanie Boga, które jest całkowitą, niczym nie zasłużoną łaską.

Doświadczenie Boga jest faktem wewnętrznym, który ma skutki zewnętrzne. Zwrot $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$ (Ga 1,15) nie ogranicza doświadczenia Boga tylko do katego-

rii „wewnętrznych”. Owszem, chodzi o tajemniczy akt kontaktu z Bogiem, który prowadzi do wewnętrznego pouczenia. Św. Paweł zrozumiał pod Damaszkiem, że jest Jezus jest Chrystusem i jest Synem Bożym. Otrzymał bezpośrednio od Chrystusa Ewangelię (o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa). Doświadczenie Boga posiada więc wymiar „wewnętrzny” – jest rejestrowane przez rozum. Rodzi też skutki zewnętrzne, w postaci działań, które wynikają z doświadczenia Boga (w życiu Pawła było to głoszenie Ewangelii).

Doświadczenie Boga jest powiązane jakoś z pewnym stylem życia, który św. Paweł nazywa „życiem w Duchu”, a nie „w ciele” (zob. Ga 5,16-26). Związku tego nie można jednak rozumieć w sensie przyczynowym: tak jakby życie etyczne prowadziło do doświadczenia Boga. Sprzeciwia się temu Pawłowa idea usprawiedliwienia przez wiarę, a nie przez uczynki.

Innym uwarunkowaniem chrześcijańskiego doświadczenia Boga jest solidarność z innymi ludźmi, którzy też są – w Chrystusie – „synami Bożymi”. Przekonanie o Synostwie Bożym Jezusa weryfikuje się w wierze wspólnoty Kościoła – w doświadczeniu solidarności z innymi chrześcijanami.

D. SKUTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W Ga 1,11-12.15-16

Św. Paweł pisze w liście do Galatów o otrzymaniu Ewangelii i o misji głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom. Dominantą relacji zawartej w Ga 1,11-12.151-16 jest ukazanie doświadczenia Boga jako daru w służbie ewangelizacji.

Pawłowe doświadczenie Boga jest bliskie tym, którzy żyją aktywnie w świecie. Najistotniejszym rysem doświadczenia Boga opisanego w Ga 1,11-12.15-16 jest bowiem jego sprzężenie z ewangelizacją, a więc z aktywnym życiem apostołskim. Bóg objawił się Pawłowi po to, aby posłać go do głoszenia Ewangelii. Przenosząc ten aspekt na życie innych chrześcijan można powiedzieć, że jednym z motywów udzielenia chrześcijanom daru doświadczenia Boga może być posłanie ich do głoszenia Ewangelii. Widocznie Bóg chce, aby w życiu wybranych przez siebie chrześcijan zrozumienie i zdolność do głoszenia Ewangelii były konsekwencją osobistego spotkania głosiciela z Jezusem Chrystusem. Chrześcijańskie doświadczenie Boga jest ukierunkowane na głoszenie Ewangelii w następującym sensie:

- a) Dla św. Pawła doświadczenie Boga było momentem otrzymania Ewangelii. Był to dar specyficzny, nieosiągalny dla innych chrześcijan, gdyż proces, do którego należy objawienie Ewangelii św. Pawłowi zakończył się definitywnie przez „kanonizację” zestawu ksiąg świętych, które zawierają autentyczną Ewangelię⁶⁵. Objawienia, które mają miejsce

65 Kryteria „kanoniczności” są dwa: księgi uznane za kanoniczne musiały być apostołskie i ich treść musiała oddawać wiarę całego Kościoła. Tylko niektóre księgi czytane we wspólnotach chrześcijańskich spełniły te kryteria. Badaniem kryterium kanoniczności ksiąg biblijnych zajmują się przedstawiciele tzw. „krytycyzmu kanonicznego” (tematem tym zajmują się m.in. P. Ackroyd, J. Burton, W. Brueggemann, B. Childs, E. Lemcio, J. A. Sanders). Zob. T. J. Keegan, *Interpreting Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*, New York 1985 (rozdz. 8: „Canonical Criticism”, s. 131-144. Autor ten pisze (na s. 138-139): „An enormous volume of literature was written in the thousand year period during which time the books of the Bible were written, but only these books were canonized. Only this books are Scripture, because only these

w późniejszych czasach nie mają tej samej rangi, co objawienie, które było udziałem św. Pawła. Ewangelia zawarta w pismach Nowego Testamentu stanowi nadrzędne kryterium weryfikujące prawdę późniejszych objawień. Sprzężenie zwrotne chrześcijańskiego doświadczenia Boga i Ewangelii oznacza, iż Ewangelia stanowi kryterium weryfikujące jego autentyczność. Wszystko to, co byłoby sprzeczne z Ewangelią zapisaną w kanonicznych księgach biblijnych nie jest autentyczne. Ewangelia jest „niepodzielna”. Jest tylko jedna. Św. Paweł pisze, że nie ma „innej Ewangelii” (Ga 1,9). Jest to kryterium negatywne, które określa związek doświadczenia Boga i Ewangelii według listu do Galatów. Można także na podstawie Listu do Galatów sformułować kryterium pozytywne, pozwalające rozpoznać autentyczność Ewangelii głoszonej przez chrześcijanina. Doświadczenie Boga było udzielone Pawłowi w celu posłania go do głoszenia Ewangelii (zob. Ga 1,16). Chrześcijańskie doświadczenie Boga daje zdolność jaśniejszego rozumienia Ewangelii i jest bodźcem do głoszenia Ewangelii innym ludziom. Sprawdzianem tego, czy ktoś przyjął autentyczną Ewangelię jest w szczególności zrozumienie problemu usprawiedliwienia. Pod Damazkiem św. Paweł zrozumiał, że Bóg usprawiedliwia nie na podstawie czynków, a na podstawie wiary. Chrześcijańskie doświadczenie Boga pozwala na egzystencjalne przyswojenie sobie tej zasady Pawłowej Ewangelii. Znakiem autentycznego doświadczenia Boga jest przyjęcie Pawłowej tezy o usprawiedliwieniu (zapisanej w Ga 2,16). Przyswojenie sobie przez chrześcijanina idei usprawiedliwienia zakłada wejście na drogę procesu egzystencjalnego, który ma trzy etapy. W pierwszym etapie trzeba przyjąć prawdę o własnej grzeszności i o tym, że wszyscy ludzie są grzesznikami. W drugim etapie trzeba w sposób egzystencjalny otworzyć się na Boże działanie przez wiarę, podobną do wiary Abrahama. W trzecim etapie możliwe jest rozpoznanie w sobie „śladów” obecności „łaski, w której trwamy” (zob. Rz 5,2). „Śladami” obecności Ducha Świętego (Bożej łaski) w chrześcijaninie jest: doświadczenie „życia w Duchu” i „prawa Ducha” (Rz 8,2-13), świadomość „synostwa Bożego” (Rz 8,14-17), tęsknota za pełnią życia z Bogiem człowieka („całą swoją istotą wdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała”; Rz 8,23).

- b) Doświadczenie Boga, który objawia się w Chrystusie, jest warunkiem owocnego głoszenia Ewangelii. Głoszenie Ewangelii jest dawaniem świadectwa o Jezusie Chrystusie, który żyje. Ewangelizator musi czerpać nie tylko ze źródeł spisanych, ale musi być człowiekiem, który – podobnie jak św. Paweł – „spotkał” Jezusa. Ewangelii musi towarzyszyć moc Boża (zob. Ga 3,1-5). Głoszenie Ewangelii nie jest tylko przekazem informacji, ale musi być świadectwem o Jezusie Chrystusie, któremu towarzyszy

books were seen by the Church as speaking to the life of the Church in every age” (...) „There was selection and repetition according to the liturgical and instructional needs of the Church. Those books that survived this process of selection and repetition are those books that the Church eventually canonized precisely because they served the needs of the Church”.

moc. Choć motywy udzielenia daru doświadczenia Boga są znane wyłącznie Bogu i mogą być różne, to jednym z nich jest wybranie konkretnego człowieka do głoszenia Ewangelii. Forma tego świadczania może być różna (od życia pustelniczego, po głoszenie Ewangelii słowem). Ewangelia rodzi się w żywym spotkaniu człowieka z Chrystusem w Duchu Świętym. Gwarancją autentycznego głoszenia Ewangelii jest nie tyle literalne powtarzanie jakichś zdań, a raczej odniesienie do żywego Jezusa Chrystusa – w Duchu Świętym. Istnieje sprzężenie zwrotne między mocą Bożą (doświadczeniem Ducha, które mieli Galaci) i słowem (zob. Ga 3,1-5). Jeśli brak jest tego sprzężenia zwrotnego, to zachodzi inny sposób kontaktu z Ewangelią, w którym jest ona postrzegana jako głupstwo (oba sposoby przyjęcia Ewangelii są opisane w 1 Kor 1,23; Rz 1,16; 1 Tes 2,13). Galaci nie przyjęli tylko ludzkich słów. Oni otrzymali Ducha, moc (por. Ga 4,6; 5,5.16.25, gdzie jest mowa jeszcze o doświadczeniu Ducha).

E. FUNKCJA DOŚWIADCZENIA BOGA W POSTULACIE ROZWOJU DUCHOWEGO WIERNYCH W LIŚCIE DO GALATÓW

Adresaci listu do Galatów odeszli od prawdziwej Ewangelii. Dlatego list św. Pawła jest apelem o ich powrót do pierwotnej gorliwości. Apostoł przypomina Galatom o tym, że kiedyś (gdy przyjmowali Ewangelię) „poznali Boga” (Ga 4,9). Pisze też o sobie jako o tym, który miał (zob. Ga 1,11-12.15-16) i ma (zob. Ga 2,20) bezpośredni kontakt z Bogiem. Apostoł nie pisze wprost o tym, że każdy chrześcijanin powinien zmierzać do ideału, którym jest doświadczenie Boga podobne do tego, jakie jest opisane w Ga 1,11-12.15-16 i Ga 2,19b-20. Z pewnością jednak św. Paweł traktuje swoje doświadczenie Boga jako kryterium oceny kierunku rozwoju duchowego wiernych w Galacji. Uzasadnione jest więc traktowanie tekstów mówiących o Pawłowym (!) doświadczeniu Boga jako podstawy do weryfikacji chrześcijańskiego (!) doświadczenia Boga. Każdy chrześcijanin jest powołany do zmierzania do celów duchowych, których jeszcze nie osiągnął. Jednym z aspektów duchowości wiernych jest według św. Pawła „poznanie Boga” (zob. Ga 4,9), które oznacza intymną bliskość z Bogiem. W ten kontekst wpisują się teksty źródłowe, które będą analizowane w niniejszym rozdziale.

Droga do Chrystusa nie wiedzie przez spełnianie „uczynków Prawa”. Nie istnieje jakaś uprzywilejowana „metoda” dojścia do spotkania z Chrystusem, która polegałaby na spełnianiu określonych praktyk. Wiara w Chrystusa jest otwarta dla wszystkich. Wniosek ten stanowi też cenną przesłankę dla zrozumienia problemu doświadczenia Boga w Chrystusie. Jest ono łaską, której nie można sobie „wysłużyć”. Wynika to z tekstu zawartego w Rz 2,1-3,20, jak również z *Listu do Galatów* jako całości.

Teksty mówiące o perspektywach rozwoju duchowego wiernych można podzielić na trzy grupy. Perspektywy rozwoju duchowego wiernych zakreślają w sposób negatywny teksty, w których św. Paweł wyraża swój krytyczny osąd stanu duchowego wiernych w Galacji. Pisząc o tym św. Paweł chce nakłonić

wiernych do wysiłku duchowego poprzez który przybliżą się do ideału zaprezentowanego przez Apostoła. Krytyczny osąd Galatów powoduje, że w liście do Galatów (tylko w nim!) św. Paweł opuszcza zwyczajowe dziękczynienie za wiarę adresatów, które należało do stałych elementów listów Pawłowych (znajdowało się zaraz za adresem i pozdrowieniem). Negatywna ocena Galacjan jest zawarta w szeregu tekstów, z których wynika, że Galaci przyjęli prawdę, którą głosił im osobiście św. Paweł, a następnie od niej odeszli, ulegając ideom głoszonym przez jakichś „pseudo-apostołów”. Wyrazem krytycznego stosunku św. Pawła do Galatów są następujące teksty:

- „Nadziwić się nie mogę, że od Tego, który was łaską Chrystusa powołał, tak szybko chcecie przejść do innej Ewangelii” (Ga 1,6);
- „O, nierozumni Galaci! Któż was urzekł, was, przed których oczami nakreślono obraz Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego?” (Ga 3,1). „...Ducha otrzymaliście...” (Ga 3,2). „Czyż jesteście aż tak nierozumni, że zacząwszy duchem, chcecie teraz skończyć ciałem? Czyż tak wielkich rzeczy doznaliście na próżno?” (Ga 3,3-4a);
- „Wprawdzie ongiś, nie znając Boga, służyliście bogom, którzy w rzeczywistości nie istnieją. Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał, jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów, pod których niewolę znowu chcecie się poddać?” (Ga 4,8-9). „Obawiam się o was: czy się dla was nie trudziłem na próżno?” (Ga 4,11);
- „Zerwaliście więzy z Chrystusem; wszyscy, którzy szukacie usprawiedliwienia w Prawie, wypadliście z łaski” (Ga 5,4);
- „Bieglście tak wspaniale! Kto przeszkodził wam trwać przy prawdzie? Wpływ ten nie pochodzi od Tego, który was powołuje” (Ga 5,7-8)
- „Mam co do was przekonanie w Panu, że innego zdania niż ja nie będziecie” (Ga 5,10a).

Drugą grupę tekstów nakreślających ramy rozwoju duchowego wiernych stanowią Pawłowe zachęty do zmierzania ku celom jeszcze nie osiągniętym. W szeregu tekstów św. Paweł wzywa do tego, aby wszyscy wierni dążyli do otrzymania od Boga darów, których jeszcze nie posiadają:

- a) Chrześcijanie z Galacji mają jeszcze przed sobą drogę, którą muszą przejść, aby dojść do ideału życia chrześcijańskiego, skoro św. Paweł wzywa do wysiłku zmierzającego do naśladowania jego postawy. Pisze: „Bracia, proszę was, stańcie się tacy jak ja, bo ja stałem się taki jak wy” (Ga 4,12). Ideał, który osiągnął św. Paweł jest podstawą do apelu o odrzucenie przez Galatów tego wszystkiego, co sprawia Pawłowi przykrość: „Odtąd niech już nikt nie sprawia mi przykrości: przecież ja na ciele swoim noszę blizny, znamię przynależności do Jezusa” (Ga 6,17).
- b) Dynamiczny obraz życia chrześcijańskiego, polegający na zmierzaniu do celu jeszcze nie osiągniętego, jest też zawarty w temacie „wyrwania ze świata” (zob. Ga 1,4: „aby wyrwać nas z obecnego złego świata”).
- c) Zasada „powołania do wolności” jest także oparta na podjęciu trudu zmierzania do celu jeszcze nie osiągniętego. Wolność jest darem, który domaga się ciągłego doskonalenia.

Wolność jest nie tylko dana, ale i „zadana”, o czym świadczą następujące słowa św. Pawła :

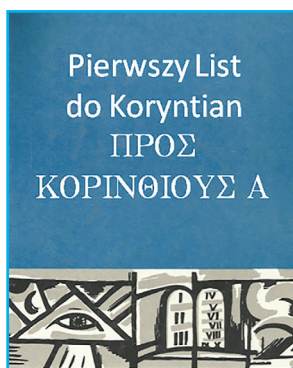
- „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywni, służcie sobie wzajemnie!” (Ga 5,13);
- „Oto, czego uczyć: postępujcie według ducha, a nie spełnicie pożądania ciała” (Ga 5,16)
- „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” (Ga 5,25)
- „Bracia, a gdyby komu przydarzył się jaki upadek, wy, którzy pozostajecie pod działaniem Ducha, w uchu łagodności sprowadźcie takiego na właściwą drogę. Bacz jednak, abyś i ty nie uległ pokusie. Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełnijcie prawo Chrystusowe” (Ga 6,1-2). „Niech każdy bada własne postępowanie...” (Ga 6,4a). „W czynieniu dobrze nie ustawajmy, bo gdy pora nadejdzie, będziemy zbierać plony, o ile w pracy nie ustaniemy. A zatem, dopóki mamy czas, czynmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze” (6,9-10).

Z zacytowanych powyżej tekstów wynika, że wzrost duchowy wiernych ma podwójny aspekt: etyczny (zob. Ga 5,13.16; 6,1-2.4) i poznawczy (zob. Ga 4,9). Z punktu widzenia problematyki doświadczenia Boga istotne jest to, że „poznanie Boga” stanowi kryterium, na podstawie którego św. Paweł ocenia Galacjan i wskazuje im kierunek rozwoju duchowego. W Ga 4,8-9 św. Paweł opisuje następujące etapy historii Galacjan z punktu widzenia ich zdolności do „poznania Boga”: 1) ongiś „nie znali” oni Boga i służyli obcym bogom, którzy w rzeczywistości nie istnieją; 2) przyjmując Ewangelię Pawłową „poznali” Boga i Bóg ich „poznał”; 3) teraz, tzn. w czasie powstania Ga, weszli na drogę powrotu do bezsilnych i nędznych żywołów. Osąd obecnego stanu Galacjan jest oparty na odwołaniu się do ideału, jakim jest „poznanie Boga”. Ideał ten, a więc kryterium do oceny kierunku rozwoju duchowego wiernych, św. Paweł czerpie z odwołania się do własnego doświadczenia Boga pod Damazkiem. Doświadczenie Boga, które było udziałem św. Pawła pod Damazkiem, ma w jakimś sensie charakter normatywny dla Galacjan. Obok ideału „poznania Boga” opisanego w Ga 4,9, w liście do Galatów jest zarysowany ideał, jakim jest zjednoczenie z Chrystusem (Ga 2,19-20). [Kwon 1998, 69n] Św. Paweł pisze o sobie: „Żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Wspomnienie o swym zjednoczeniu z Chrystusem św. Paweł traktuje jako argument w sporze z tymi, którzy zeszli z drogi głoszonych przez niego ideałów. Mistyczne zjednoczenie z Chrystusem ukrzyżowanym jest przywołane przez Pawła jako pewien ideał, który powinien wzbudzać szacunek u Galacjan. Argumentacja tego rodzaju ma sens tylko przy założeniu, że ideał obecny w życiu św. Pawła jest też ideałem dla czytelników listu.

Zacytowane powyżej teksty tłumaczą istotny element logiki niniejszej rozprawy, który można zamknąć w pytaniu: na jakiej podstawie teksty zawarte w Ga 1,11-12.15-16 i w Ga 2,19b-20 mogą być przesłankami dla budowania modelu chrześcijańskiego (!) doświadczenia Boga? Doświadczenie Boga, o którym pisze św. Paweł było przecież jedyne w swoim rodzaju: dotyczyło tylko Pawła i jako takie miało swój określony czas i miejsce. Nie chcemy twierdzić,

że wszyscy chrześcijanie powinni doświadczyć tego samego, czego doświadczył św. Paweł. Twierdzimy, że chrześcijańskie doświadczenie Boga, aby mogło być uznane za autentyczne, nie może być pozbawienie pewnych elementów konstytutywnych, które ujawnia doświadczenie św. Pawła.

V. 1 Kor 9,1 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO „WIDZENIE” JEZUSA, PANA NASZEGO



1. Tekst 1 Kor 9,1

9,1a Czyż nie jestem wolny? **1b** Czy nie jestem apostołem? **1c** Czyż nie widziałem Jezusa, Pana naszego? **1d** Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie?

9,1a Οὐκ εἰμι ἐλεύθερος; **1b** οὐκ εἰμι ἀπόστολος; **1c** οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑώρακα; **1d** οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστε ἐν κυρίῳ;

W 1 Kor 9,1bcd św. Paweł twierdzi, że jest apostołem i podaje, co rozumie pod tym pojęciem. Paweł jest apostołem (1 Kor 9,1b) dlatego, że widział Jezusa, naszego Pana (1 Kor 9,1c) i dlatego, że został przez niego posłany – między innymi do Koryntian, czego dowodem jest istnienie Kościoła w Koryncie (1 Kor 9,1d). Według Pawła istnieją więc dwa kryteria bycia apostołem: kontakt z osobą Jezusa i posłanie przez Jezusa. Paweł spełnia oba te kryteria, a więc jest apostołem. „Widzenie Jezusa” nie oznacza tu spotkania z Jezusem historycznym, ale z Jezusem zmartwychwstałym. Jest określeniem zjawiska, które można nazwać Pawłowym doświadczeniem Boga. Ponieważ widzenie Jezusa było udziałem wielu, a nie wszyscy z nich zostali apostołami, dlatego Paweł zwraca uwagę na drugi warunek bycia apostołem, którym jest misja udzielona przez samego Jezusa. Ten warunek podkreśla następny wiersz, w którym Paweł pisze: „Jeśli dla innych nie jestem apostołem, to dla was na pewno nim jestem.

Wy bowiem jesteście pieczęcią mojego apostołowania w Panu” (1 Kor 9,2).

Teksty 1 Kr 9,1 prowadzi nas pod Damazek. Św. Paweł przywołuje w tym zdaniu swe doświadczenie Boga „pod Damazkiem” używając czasownika „widzieć”: „widziałem” (ἐώρακα, *perfectum activum* od ὁράω). „Widzenie” Chrystusa przez Pawła zakłada bezpośredni kontakt Pawła z Chrystusem. Chodzi więc o zjawisko, które w niniejszej książce określamy jako doświadczenie Boga. Przedmiotem tego doświadczenia jest Chrystus. Z tego, co św. Paweł pisze na temat wydarzenia pod Damazkiem wynika, że stało się tam coś, co wyczerpuje znamiona używanego przez nas pojęcia doświadczenia Boga (z przyjętymi przez nas kryteriami, którymi są: odczuwalność, bezpośredniość, przedmiotowość). Używając tego samego czasownika „widzieć” (ὁράω), ale w formie biernej (ὠφθη), św. Paweł pisze w innym miejscu *Pierwszego Listu do Koryntian*, że „ukazał się” jemu Chrystus (1 Kor 15,8).

Z obu tekstów wynika, że przedmiotem doświadczenia Boga pod Damazkiem był, według pierwszego z nich, Jezus jako Pan, a według drugiego, Chrystus. W tytule „Pan” jest zawarta afirmacja bóstwa. Chrystus, który objawił się Pawłowi jest tym samym, który ukazał się wcześniej, po Zmartwychwstaniu, Piotrowi, Dwunastu, pięciuset braciom, Jakubowi i wszystkim apostołom (zob. 1 Kor 15,5-8).

W 1 Kor 9,1 Paweł odwołuje się do widzenia Jezusa: „Czyż nie jestem wolny? Czyż nie widziałem (ἐώρακα) Jezusa, Pana naszego? Czyż nie jesteście moim dziełem w Chrystusie?”. W świetle principium biblijnego, głoszącego, że Bóg jest niewidzialny i nikt Go nigdy nie widział (J 1,18; 1 Tm 1,17; 6,16; Hbr 11,27; 1 J 4,12.20), widać niezwykłość łaski, jaką otrzymał Paweł. Widział on Jezusa jako Pana. Jest to równoznaczne z widzeniem Boga, bo Chrystus „jest obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15).

Wypowiedź ta jest umieszczona w kontekście odpowiedzi Pawła na pytanie, które przestali do niego chrześcijanie korynccy: jak mają się zachować ci, którzy są obdarzeni „wiedzą” na temat pokarmów wobec tych, którzy nie są doinformowani, lub trwają w błędzie. Chodziło o spożywanie mięsa z ofiar składanych bożkom pogańskim. Obiektywna zasada, która podziela też Paweł, jest taka, że nie ma pokarmów nieczystych. Jeśli jednak „wiedza” taka kogoś gorszy, to ze względu na nich ci, którzy są obdarzeni „wiedzą” powinni narzucić sobie samo-ograniczenie w manifestowaniu tej wiedzy. Przeciwnieństwem wiedzy, która jest połączona z wyrzeczeniem, jest wiedza połączona z pychą. 1 Kor 9,1 jest w tym kontekście dowodem, że Paweł posiada też „wiedzę”, a przecież – jak pisze dalej – narzucił sobie samo-ograniczenia. Paweł podaje w ten sposób siebie jako przykład dla Koryntian [Michaelis 1932, 352-361].

2. Kontekst dalszy 1 Kor 9,1: *Pierwszy List do Koryntian*

A. PROBLEM I PLAN PIERWSZEGO LISTU DO KORYNTIAN

Jakie okoliczności skłoniły św. Pawła do przypomnienia sobie i adresatom listu tego, że widział on Jezusa, naszego Pana? Dlaczego właśnie teraz w świętym

Pawle odżyły wspomnienia tego, co się wydarzyło pod Damaszkiem? Św. Paweł decyduje się na zestawienie „wiedzy”, którą posiadali Koryntianie i „wiedzy”, którą on sam posiadał jako apostoł. Wypowiedź ta jest umieszczona w kontekście odpowiedzi Pawła na pytanie, które przesłali do niego chrześcijanie korynccy, a które można sformułować następująco: Jak mają się zachować ci, którzy są obdarzeni „wiedzą” na temat pokarmów wobec tych, którzy są niedoinformowani, lub trwają w błędzie? Chodziło o spożywanie mięsa z ofiar składanych bożkom pogańskim. Obiektywna zasada, którą podziela też Paweł, jest taka, że dla chrześcijanina nie ma pokarmów czystych i nieczystych. Posiadanie tej „wiedzy” przez jednych (św. Paweł zwie ich „mocnymi”) i nie przyjmowanie jej do wiadomości przez innych (nazywanych przez Pawła „słabymi”), stworzyło problem. „Słabi” gorszyli się postępowaniem – obiektywnie słusznym! – „mocnych”. Jak mają postąpić w tej sytuacji „mocni”? Czy powinni zignorować zgorszenie „słabych”? Robić swoje, nie zwracając na nich uwagi? Przecież mają rację! Mogliby powiedzieć: Niech słabi wezmą z nas przykład. Niech się podciągną w swej wiedzy, zamiast marudzić! I takie też rozwiązanie praktyczne wybrali „mocni” w Koryncie. Tylko że to, co wydawało się im być jedynym słusznym rozwiązaniem, brutalnie zweryfikowała praktyka życiowa. Podziały między mocnymi” i „słabymi” wcale nie zanikały w wyniku stosowania zasady przyjętej przez mocnych, ale – przeciwnie – pogłębiały się. W tej sytuacji Koryntianie zdecydowali się zapytać o radę św. Pawła, który reaguje na tę sytuację w liście.

Postawę chrześcijan z Koryntu cechowała swoista „gnoza” (nie w sensie technicznym tego terminu – jako systemu, który znamy z dokumentów pochodzących dopiero z II w. po Chr., ale w sensie ogólnym – określającym wychowanie na poznawanie tajemnic Bożych przeznaczonych dla wybranych). Koryntianie widzieli siebie jako obdarowanych przez Boga szczególnymi darami, ale ich poczucie dumy z tego powodu nie było zdrowe. Dowodem tego były owoce ich „gnozy”: wspólnota była podzielona ze względu na przyłgnięcie do poszczególnych ewangelizatorów (1 Kor 1-4), podzielona ze względu na stan życia (1 Kor 7), podzielona na „mocnych”, którzy pogardzali „słabymi” (1 Kor 8-10), podzielona w liturgii (1 Kor 11), podzielona przez poszukiwanie nadzwyczajnych charyzmatów, nie danych przecież każdemu (1 Kor 12-14), podzielona w sprawie prawdy o zmartwychwstaniu (1 Kor 15). Paweł odpowiada „nie!” takiej „gnozie”, i przeciwstawia jej prawdziwą chrześcijańską gnozę opartą na zasadach Ewangelii. Tendencje gnostycyzujące są żywe po dziś dzień w różnych obszarach życia Kościoła, co powoduje, że 1 Kor jest listem bardzo aktualnym.

Struktura listu jest oparta na serii odpowiedzi na zapytania Koryntian, które przesłali oni do Apostoła w liście, do czego dodaje Paweł swe reakcje na wieści, które dochodziły do niego z Koryntu. Dzisiejszy czytelnik listu znajdzie więc w 1 Kor mozaikę problemów: od naświetlenia istoty Ewangelii (1 Kor 1-4), poprzez odniesienie do problemów związanych z seksualnością człowieka i z małżeństwem (1 Kor 5; 6,12-20; 7) i wynikających z kontaktów chrześcijan ze światem pogańskim (1 Kor 6,1-11; 8-10), przez problemy powstałe we wspólnocie liturgicznej (1 Kor 11-14), aż po odwołanie się do fundamentu wiary chrześcijańskiej, jakim jest zmartwychwstanie Chrystusa (1 Kor 15).

Św. Paweł napisał 1 Kor w Efezie, pod koniec trzyletniego pobytu w tym mieście (w roku 55 po Chr.⁶⁶). Minęło już prawie 20 lat od doświadczenia, które było udziałem św. Pawła w drodze do Damaszku. Św. Paweł powraca w 1 Kor do tego doświadczenia, ale dużo więcej pisze na temat aspektu doświadczenia Boga, jakim jest doświadczeniu Ducha. Dlaczego? Z pewnością było to spowodowane tym, że sam św. Paweł posiadał doświadczenie Ducha. Świadczyć o tym może relacja zawarta w Dz 19, z której wynika, że św. Paweł, będąc w Efezie, nauczał o Duchu Świętym (zob. Dz 19,2) i był „instrumentem” działania Ducha. W Dz czytamy, że w czasie spotkania Pawła z około dwunastu mężczyznami „Paweł włożył na nich ręce i Duch Święty zstąpił na nich. Mówili też językami i prorokowali” (Dz 19,6). Paweł wyrzucał też złe duchy (zob. Dz 19,12), co było powodem rozruchów w Efezie (zob. Dz 19,11-40). Z tym stanem ducha św. Pawła zbiegły się wieści z Koryntu. Koryntianie, którzy również posiadali doświadczenie Ducha, nie potrafili poradzić sobie z bogactwem darów Ducha. Św. Paweł odpowiada jak prawdziwy „ekspert”, który poucza, czerpiąc ze swego bogatego doświadczenia. Jest świadom, że źle rozumiane doświadczenie Ducha staje się powodem konfliktów – tak było zarówno w Efezie, jak i w Koryncie. Dlatego skupia się w dwóch dłuższych wywodach na problemie sposobu manifestowania się Ducha (zob. 1 Kor 2,6-16 i 1 Kor 12-14).

Pierwszy list do Koryntian jest skierowany do wspólnoty, którą św. Paweł szczególnie umiłował. O bliskości Pawła z Koryntianami świadczy intensywność wzajemnych kontaktów. W odróżnieniu od listu do Galatów, ton listu do Koryntian jest pełen ojcowskiego ciepła. Paweł traktuje chrześcijan korynckich jako swe dzieci w wierze (zob. 1 Kor 4,15), których postępowanie domaga się – owszem – korekty, jednak św. Paweł wie, że ich błędy są wynikiem bogactwa darów Bożych im udzielonych. Zagubili się trochę, gdyż nie potrafili poradzić sobie z ogromem łask Bożych. Dlatego św. Paweł zwraca się do nich z ojcowska miłością, pragnąc im pomóc. Pouczając o tajnikach „gnozy” św. Paweł czerpie ze swego bogatego życia duchowego. Prezentuje się jako mistrz życia duchowego.

Koryntianie, obdarowani przez Boga wielu charyzmatami, pragnęli zgłębiać tajemnice Boże. Niestety, w tych poszukiwaniach pobłądzili, o czym świadczyły owoce ich „gnozy”: wspólnota była podzielona ze względu na przyłgnięcie do poszczególnych ewangelizatorów (por. 1 Kor 1-4), podzielona ze względu na stan życia (7), podzielona na „mocnych”, którzy pogardzali „słabymi” (8-10), podzielona w liturgii (11), podzielona przez poszukiwanie nadzwyczajnych charyzmatów, nie danych przecież każdemu (12-14). Wiemy z Listu, że chrześcijanie korynccy ulegli niebezpiecznym tendencjom, które charakteryzują następujące terminy:

a) „mądrość”⁶⁷, „poznanie”⁶⁸ – określające orientację wiary w kierunku

66 Na podstawie tzw. inskrypcji z Delf pobyt Pawła w Koryncie datujemy na lata 50-52 po Chr. Dodając podróż i następnie trzyletni pobyt Pawła w Efezie, otrzymujemy przybliżoną datę napisania 1 Kor: rok 55 po Chr.

67 Termin ten występuje ośmiokrotnie w pierwszym rozdziale 1 Kor i siedmiokrotnie w rozdziale drugim, a ponadto w 3,19 i 12,8.

68 Termin ten występuje w 1 Kor 1,5, a oprócz tego – trzykrotnie w 8,1, jak również w 8,7.10.11; 12,8; 13,2.8; 14,6.

- ludzkiej mądrości i nadzwyczajnego poznania;
- b) „żądni darów duchowych” (Pawłowe określenie Koryntian w 1 Kor 14,12) – uleganie religijności ekstatycznej z podkreślaniem wagi zjawisk nadzwyczajnych i glosolalii (por. rozdz. 12 i 14);
 - c) „chlubić się”⁶⁹, „pyszczyć się”⁷⁰ – terminami tymi Paweł określa samoświadczenie przeciwników, z ich „teologią chwały” i elitaryzmem;
 - d) „wszystko mi wolno” (6,12; 10,23) – ten slogan Koryntian był w praktyce źródłem akcentowania wolności w szukaniu liderów, w sferze życia seksualnego, życia religijnego, liturgii;
 - e) „nie ma zmartwychwstania umarłych” (15,12) – Koryntianie nie tyle zaprzeczali prawdzie o zmartwychwstaniu, ile raczej byli zwolennikami swoistej „eschatologii zrealizowanej”. Byli tak skoncentrowani na aktualnym doświadczeniu Ducha i owładnięci duchowym entuzjazmem, że mniej zwracali uwagę na przyszłe dobra zbawcze jeszcze nie osiągnięte.

Gnoza koryncka domagała się korekty ze strony św. Pawła, gdyż aplikacja „gnozy” korynckiej do konkretnych sytuacji życiowych powodowała podziały, nieład moralny, nieporządki w życiu liturgicznym i ostatecznie podważanie autorytetu apostołowskiego Pawła. Koncepcję teologiczną i związany z nią modelem życia Koryntian można streścić najogólniej w terminie „teologia chwały”. Chrześcijanie korynccy byli pod wpływem tendencji związanych jakoś z czynnikiem charyzmatycznym, na co wskazuje znaczenie pojęć: „duch”⁷¹ i „słowo”⁷² w dyskusji Pawła z Koryntianami. Niektórzy z Koryntian poczęli mieć wątpliwości, czy Ewangelia przez Pawła była naprawdę „mądrością” odpowiadającą ich „rozwinętej” teologii. Św. Paweł odpowiada „nie!” takiej „gnozie”, i przeciwstawia jej prawdziwą chrześcijańską gnozę opartą na zasadach Ewangelii. Korynckiej „teologii chwały” przeciwstawia „teologię krzyża”. Koryntianie zapomnieli o tym, że podstawowym kryterium odróżniającym Ewangelię od ludzkiej mądrości jest krzyż Jezusa. Św. Paweł aplikuje w liście kryterium krzyża do konkretnych problemów, jakie istniały w Koryncie, które wymieniliśmy powyżej. Z punktu widzenia problematyki doświadczenia Boga jest bardzo ważne także to, że w liście tym św. Paweł nie tylko odwołuje się do faktu doświadczenia Boga (jako do argumentu w dyskusji z Koryntianami – zob. 1 Kor 9,1; 15,8), ale ważne jest to, że Apostoł „dał się wciągnąć” przez Koryntian w rozwinięcie problemu, w jaki sposób (!) jest możliwe doświadczenie Boga (zob. 1 Kor 2,6-3,4; 1 Kor 12-14). Paweł rozwija w tym liście temat doświadczenia Ducha, które jest dostępne dla wszystkich chrześcijan.

Św. Paweł potwierdza, że obiektywna racja leży po stronie „mocnych”. Dla chrześcijanina nie ma pokarmów czystych i nieczystych (por. Rz 14). Jeśli jed-

69 Zob. 1 Kor 1,29.31.31; 3,21; 4,7; 13,3.

70 Zob. 1 Kor 4,6.18.19; 5,2; 8,1; 13,4.

71 Termin ten występuje 40 razy w 1 Kor, najczęściej w rozdziale drugim (9 razy), dwunastym (12 razy) i czternastym (7 razy).

72 Termin ten występuje 17 razy w 1 Kor, w większości oznaczając nadzwyczajny dar posiadany przez Koryntian, którym oni wyraźnie chęlni się: zob. 1 Kor 1,5.17.18; 2,1.4.4.13; 4,19.20; 12,8.8; 14,9.19.19.36; 15,2.54.

nak „wiedza” taka gorszy słabych, to ze względu na nich ci, którzy są obdarzeni „wiedzą” powinni narzucić sobie samo-ograniczenie w manifestowaniu tej wiedzy. Przeciwnieństwem wiedzy, która jest połączona z wyrzeczeniem jest wiedza połączona z pychą.

Słowa: „widziałem Jezusa, naszego Pana”, znajdują się w kontekście perykopy obejmującej 1 Kor 8-10. Począwszy od 1 Kor 8,1 Paweł koryguje jeden z przejawów korynckiej gnozy. Uczestnictwo niektórych chrześcijan, obdarzonych „wiedzą”, w pogańskich uctach ofiarnych powodowało zgorszenie u innych, którzy nie posiadali „wiedzy” (o tym, że dla chrześcijan nie ma pokarmów „nieczystych”). Paweł podaje kryterium prawdziwej gnozy, polegające na tym, że „wiedza” powinna być podporządkowana miłości: „Jeśli chodzi o pokarmy składane bożkom w ofierze, to wszyscy mamy wiedzę. Wiedza wbija w pychę, miłość zaś buduje” (1 Kor 8,1). Dla chrześcijanina nie istnieje podział na pokarmy czyste i nieczyste. Korzystanie z tej wiedzy ma jednak granice, które określa miłość braterska (pamiętająca o możliwości zgorszenia „maluczkich”). Rozdział ten kończy się zdaniem: „Dlatego, jeśli pokarm gorszy mojego brata, nigdy nie będę jadł mięsa, abym nie gorszył mojego brata” (1 Kor 8,13).

W celu zilustrowania zasady priorytetu miłości św. Paweł przypomina swą własną decyzję dotyczącą wsparcia go materialnie w Koryncie (1 Kor 9,1-27). Choć Koryntianie zaakceptowali Pawła jako Apostoła (1 Kor 9,1-2), inni krytykowali go za to, że nie skorzystał ze swego prawa przyjęcia wsparcia materialnego przynależnego apostołowi (1 Kor 9,3-14). Paweł odpowiada, że celowo zrezygnował ze swych słusznych praw po to, aby rozwijało się szerzenie Ewangelii (1 Kor 9,15-18). Stał się „niewolnikiem wszystkich”, aby tym liczniej pozyskać ich dla Ewangelii (1 Kor 9,19), choć przynależąc do Chrystusa był przecież wolny. Przez „samo-ograniczenie” św. Paweł wyraził miłość, godną do naśladowania przez wszystkich (1 Kor 9,23-27).

Wzmianka o doświadczeniu Boga, która jest zawarta w 1 Kor 9,1 jest punktem wyjścia obrony autorytetu apostołowskiego.

1 Kor 9 zawiera charakterystykę św. Pawła jako apostoła, którą można odczytywać w świetle *encomium*⁷³ [Mack 1990, 63]. Paweł podaje następujące powody do chwalenia się przed Koryntianami:

- | | |
|----------------|---|
| Urodzenie: | Wolny, nie niewolnik (1 Kor 9,1.19.22-23); |
| Nauczanie: | Nie z własnej woli, ale posłanie przez Pana (9,17); |
| Cnoty: | Mądrość (9,11), wytrwałość (9,12), odwaga (9,15),
filantropia (9,19-23), dyscyplina (9,26-27); |
| Sposób życia: | Pełen poświęceń, zgodny z prawem Chrystusa (9,21); |
| Czyny: | Nauczanie, praca (9,22-23.27); |
| Cele: | Nawracanie, zwycięstwo (9,19-23); |
| Wynagrodzenie: | Nieprzemijający wieniec (9,24-26). |

W 1 Kor 9 Paweł ostrzega Koryntian „mocnych” przed tym, co się stanie, jeśli zabraknie im miłości i jeśli błędnie wykorzystają swą wiedzę i doświadczenie jako pretekst dla popełniania zła (por. 1 Kor 10,11-12). Zostaną oni zniszczeni

⁷³ **Encomium:** łacińskie słowo pochodzące od gr. *enkomion* (ἐγκώμιον) oznaczające pochwałę jakiejś osoby, albo rzeczy. Jest ekwiwalentem innego łacińskiego słowa: *laudatio*, mowa pochwalna osoby lub rzeczy.

podobnie jak Izrael na pustyni (1 Kor 10,1-10). Paweł koryguje slogan Koryntian: „wszystko mi wolno” (cytowany już w 1 Kor 6,12), dodając wyjaśnienie: „Wszystko wolno, ale nie wszystko jest pożyteczne. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka tego, co dobre dla niego, lecz tego, co dobre dla drugiego” (1 Kor 10,23-24).

Tendencje gnostycyzujące są żywe po dziś dzień w różnych obszarach życia Kościoła, co powoduje, że 1 Kor jest listem bardzo aktualnym. *Pierwszy List do Koryntian* może nas wiele nauczyć. Dokumentuje on proces wcielenia wiary w nowy świat. Paweł akceptuje pozytywne strony hellenizmu i tworzy harmonijną syntezę wiary i kultury. W ten sposób zapoczątkowuje to, co ludzie nazwą potem *chrześcijańskim humanizmem*, proces, w którym orędzie Ewangelii przekracza granice judaizmu i otrzymuje charakter uniwersalistyczny.

B. KONTEKST 1 Kor 8-10: RELACJA CHRZEŚCIJAN „MOCNYCH”

I „SŁABYCH” W WIERZE

Począwszy od 1 Kor 8,1, aż do końca rozdziału 10 listu, Paweł odnosi się do jednego z przejawów koryntkiej gnozy: „Jeśli chodzi o ofiary składane bożkom w ofierze, to oczywiście wszyscy posiadamy „wiedzę”. Lecz „wiedza” wbija w pychę, miłość zaś buduje” (1 Kor 8,1).

Na czym polegała istota problemu związanego z tzw. idolotytami (ofiarami składanymi bożkom)? W 1 Kor 8,10 Paweł pisze o Koryntianach, którzy uczestniczyli w pogańskich uctach ofiarnych: „Gdyby bowiem ujrzał ktoś ciebie, oświeconego „wiedzą”, jak zasiadasz do uczyta bałwochwalczej, czyżby to nie skłoniło również kogoś słabego w sumieniu do spożywania z ofiar składanych bożkom?”. Niektórzy chrześcijanie, wyposażeni w „wiedzę” opartą jakoś na Ewangelii, czuli się na tyle „mocni”, że nie ulegną bałwochwalcstwu, uczestnicząc w uczcie. Ich przykład mógł jednak skłonić do grzechu bałwochwalcstwa chrześcijan „słabych w sumieniu”.

Przy składaniu ofiar pogańskim bóstwom ze zwierząt dzielono mianowicie mięso na trzy części: jedną palono w świątyni na ołtarzu, drugą pozostawiano temu, który składał lub finansował ofiarę, trzecią przeznaczano dla kaptanów obsługujących świątynię a także do spożycia przez uczestników celebracji. Uczta ofiarna stanowiła nie tylko element obrzędowości religijnej, ale było także okazją do spotkania się, a więc swego rodzaju instytucją życia społecznego starożytności. Czy chrześcijanie mogą uczestniczyć w tego rodzaju uctach, usprawiedliwiając się swą „wiedzą”, że bożki są „nicością”? [Fee 1987, 359-363]⁷⁴.

Niektórzy chrześcijanie korynccy, wiedząc, że bóstwa i tak nie mają realnego istnienia, uczestniczyli w uctach (por. 1 Kor 8,4-6). Gorszyło to chrześcijan „słabych w sumieniu”, którzy nie mieli „wiedzy” (por. 1 Kor 8,7.9.11-12).

⁷⁴ Inaczej widzi istotę problemu K. Romaniuk, *Pierwszy List do Koryntian*, 733. Jeśli ofiara była zbyt wielka i nie zdołano spożyć mięsa, to sprzedawano je potem w sklepach. I tu miał powstać problem: Czy chrześcijanom godzi się kupować mięso, którego część złożono w ofierze bożkom? Chrześcijanie mający „wiedzę” mieliby korzystać z tej sposobności, gorsząc tym chrześcijan słabych w sumieniu.

Jak wynika z 1 Kor 8,1, sytuacja spożywania tzw. idoliotów jest dla Pawła tylko tłem dla omówienia problemu stosunku chrześcijan „mocnych”, którzy mają „wiedzę”, do chrześcijan „słabych”, którzy tej wiedzy nie mają i mogą gorszyć się postępowaniem tych pierwszych. Mimo nieaktualności tła faktycznego problem relacji chrześcijan „mocnych” do „słabych” jest aktualny do dziś. Paweł dochodzi w 1 Kor 8 do zasady: chrześcijanie bardziej świadomi, którzy nie widzieli problemu w tym procederze, powinni zrezygnować z niego przynajmniej z dwóch powodów: a) zawsze istnieje niebezpieczeństwo bałwochwalstwa (por. 1 Kor 10,1-12); b) należy unikać gorszenia braci, nawet jeśli Koryntianom „mocnym” wydaje się, że nie czynią niczego obiektywnie złego (mieli świadomość, że bożki pogańskie są „nicością”).

Dla Pawła więc granicę wolności wyznacza nie tylko konieczność niepopelniania obiektywnego zła. Granicę wolności wyznacza też miłość braterska, która chce uniknąć w tym przypadku zgorszenia „małuczkich”. Chrześcijanie, którzy mają prawdziwą „wiedzę” korzystają z niej tak, że buduje ona innych w wierze, choć pociąga to za sobą niekiedy ograniczenie wolności przez rezygnację ze słusznych praw (1 Kor 8,1-3.13). „Miłość ... buduje”, nie sama „wiedza”; ta ostatnia, pozbawiona miłości, „wbija w pychę” (1 Kor 8,1).

W celu zilustrowania tej zasady miłości przypomina Paweł swą własną decyzję dotyczącą wsparcia go materialnie w Koryncie (1 Kor 9,1-27). Choć Koryntianie zaakceptowali Pawła jako apostoła (1 Kor 9,1-2), inni krytykowali go za to, że nie skorzystał ze swego prawa przyjęcia wsparcia materialnego przynależnego apostołowi (1 Kor 9,3-14). Paweł odpowiada, że celowo zrezygnował ze swych słusznych praw po to, aby rozwijało się szerzenie Ewangelii (1 Kor 9,15-18). Paweł stał się „niewolnikiem wszystkich”, aby tym liczniej pozyskać ich dla Ewangelii (1 Kor 9,19), choć przynależąc do Chrystusa był przecież wolny. Przez samoograniczenie wyraził Paweł miłość, godną do naśladowania przez wszystkich (1 Kor 9,23-27).

W rozdziale dziesiątym Paweł ostrzega Koryntian „mocnych” przed tym, co się stanie, jeśli zabraknie im miłości i jeśli błędnie wykorzystają swą wiedzę i doświadczenie jako pretekst dla popełniania zła (por. 1 Kor 10,11-12). Zostaną oni zniszczeni podobnie jak Izrael na pustyni (1 Kor 10,1-10). W istocie Bóg nie kusi Koryntian ponad ich siły, dlatego nie ma usprawiedliwienia dla braku trwania w miłości (1 Kor 10,13). Paweł podaje dalej przykłady popierające jego stanowisko. Zmierza do stwierdzenia, że nawet jeśli bożki są „nicością”, to jednak ci, którzy spożywają ofiary składane bożkom „zasiadają przy stole demonów” (1 Kor 10,14-30). Na końcu rozdziału Paweł powraca do ukazania właściwego sobie stylu pracy apostoelskiej, w której nie szuka on korzyści własnej, ale żyje szukając dobra innych (1 Kor 10,31-33). Koryntianie powinni być w tym jego „naśladowcami”, podobnie jak on jest naśladowcą Chrystusa (1 Kor 11,1). W centrum wywodu koryguje Paweł slogan Koryntian: „wszystko mi wolno” (cytowany przez Pawła już w 1 Kor 6,12), dodając wyjaśnienie: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje. Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego!” (1 Kor 10,23-24).

Jak widać, dyskurs zawarty w 1 Kor 8,1-11,1 stanowi organiczną całość. Omawiając problem tzw. idolotytów, Paweł włączył w tekst wielkie bogactwo wątków. Na pierwszym miejscu wskazać trzeba rozdział 9, który zawiera Pawłową apologię urzędu apostołskiego.

C. BIBLIJNY SENS TERMINU „WIDZIEĆ” JAKO PODŁOŻE 1 Kor 9,1 I 1 Kor 15,8

Widzenie zakłada kontakt z czymś realnie istniejącym. W 1 Tm 3,16 słowo to określa realną, ziemską egzystencję Jezusa („ukazał się w ciele”).

W odniesieniu do Boga słowo „widzieć” funkcjonuje w tezie podkreślającej transcendencję Boga: wedle 1 Tm 6,16 Bóg jest tym, „który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć”. Pogląd ten jest zakorzeniony w tradycji biblijnej. Wedle Ps 18,12 – Bóg „przywdział mrok niby zasłonę wokół siebie...”. W Wj 33,20-23 Bóg mówi do Mojżesza: „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (por. też Sdz 6,22; Iz 6,5). Wedle J 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”, a 1 J 4,12 mówi: „Nikt nigdy Boga nie oglądał”.

Doświadczenie Boga przekracza więc kategorie widzenia „oczami”. Tym niemniej Bóg pozwala się „widzieć” wybranym ludziom. W ST tej łaski doznał Jakub („widziałem Boga twarzą w twarz”) i Mojżesz (rozmawiał on z Bogiem i potem jego oblicze promieniało). Hiob wie, że ujrzy Boga „w dniu ostatecznym” (por. Hi 19,25-26; Hi 19,27: „To właśnie ja Go zobaczę, moje oczy ujrzą, nie kto inny”). W NT – w Mt 5,8 czytamy: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”, a w Ap 22,3-4: „I będą oglądać Jego oblicze”. W tradycji Janowej Kościół stanowi Nowy Izrael: „lud, który widzi Boga (w Chrystusie)” (zob. J 1,47. 51). Wedle 1 J 3,2: „będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jaki jest” (por. 1 Kor 13,12: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; / wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. / Teraz poznaje po części. / Wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany”). Paweł używa też terminu „widzieć”, gdy dystansuje się od złudzeń, polegających na przypisywaniu sobie „widzenia” rzeczywistości transcendentnej. W Kol 2,18 ostrzega przed zgłębianiem tego, co ktoś „ujrzał” [Evdokimov 1996, 38-39].

W Biblii pojawia się antynomia, wyrażona za pomocą słowa „widzieć”: Bóg nie jest poznawalny i jest poznawalny (wszystko zależy od łaski). Pawłowe doświadczenie Boga objawiającego się w Chrystusie wpisuje się w ten obraz.

D. MODEL CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA

WYNIKAJĄCY Z 1 Kor 9,1

W niniejszym punkcie pragniemy przejść od faktów, które dotyczyły św. Pawła do „przełożenia” ich na rzeczywistość wiążącą wszystkich chrześcijan.

Tendencje gnostycyzujące zagrażają też osobom obdarzonym darem doświadczenia Boga: „Nic nie jest bardziej obce autentycznej monastycznej i kontemplacyjnej tradycji w Kościele, jak pewien rodzaj gnostycyzmu, który chciałby wynieść człowieka oddanego kontemplacji ponad zwyczajnego chrześcijanina, wprowadzając go w sferę ezoterycznej wiedzy i doświadczenia, uwalniając od codziennych zmagani i cierpień ludzkiej egzystencji i podnosząc do

uprzywilejowanego stanu istot duchowo czystych, jak gdyby był niemal aniołem, nietkniętym przez materię i namiętność, którego ekonomia sakramentów, miłości i Krzyża przestała już interesować” [Merton 1986, 19].

Paweł, jako ten, który „widział” Jezusa, daje siebie za przykład chrześcijanom, którzy mają „wiedzę”. Kontekstem jest stosunek „mocnych” do „słabych” w wierze (por. Rz 14). „Widzenie” Jezusa i „wiedza” są argumentem za postawą motywowaną miłością, będącą pochodną doświadczenia Boga w Chrystusie, posiadającą następujące cechy:

- Szukanie sposobności do „budowania” Kościoła. Doświadczenie Boga w Chrystusie jest więc osadzone w konkretnej rzeczywistości Kościoła lokalnego i służy jego budowaniu;
- To z kolei prowadzi do postawy samo-ograniczenia, rezygnacji z należnych sobie praw, jeśli wymaga tego dobro bliźnich, konieczność wyrzeczenia. „Wiedza”, „widzenie Jezusa” nie zawsze są dobrze rozumiane przez innych. Mistyk potrafi podjąć ofiarę, polegającą na „ukryciu” swej wiedzy, jeśli to jest potrzebne dla budowania Kościoła. Mistyk jest zupełnie obojętny na szukanie jakichkolwiek przywilejów w Kościele. Jedyne, czego szuka, to pogłębianie więzi z Bogiem. Wobec tej rzeczywistości wszelkie przywileje tracą jakąkolwiek atrakcyjność. Św. Paweł miałby podstawy do przywilejów, ale świadomie z nich rezygnuje.

Doświadczenie Boga ma związek z doświadczeniem miłości w życiu chrześcijańskim. Pisze o tym św. Jan Klimak, eremita i mistyk (ur. pomiędzy 525 a 579, zmarły na Górze Synaj, święty Kościoła katolickiego i prawosławnego): „Jeśli oblicze kogoś, kogo kochamy nas przemienia, napawa radością pozbawioną smutku, o ile bardziej powinno być z obliczem Pana, który przybywa niewidzialnie do czystej duszy”. „Gdy człowiek jest przemieniony miłością Boga, jego ciało staje się lustrem odbijającym piękno jego duszy” [Le Gillou 2000, 32]. Św. Jan od Krzyża w „Nocy ciemnej” opisuje dziewięć stopni miłości; dziesiąty i jedenasty, najwyższy stopień miłości, tak opisuje: „Dziewiąty stopień miłości *słodko rozpala duszę*. Na ten stopień wchodzi już dusze doskonale płonące w Bogu słodką miłością. Tę pełną słodyczy i rozkoszy miłość sprawia w nich Duch Św. ze względu na zjednoczenie z Bogiem jakie już mają. Mówi bowiem św. Grzegorz o Apostołach, że gdy Duch Św. zstąpił na nich widzialnie wewnętrzną słodką miłością. Trudno więc znaleźć słowa, aby wyrazić doświadczenia i bogactwa Boże, jakimi dusza raduje się na tym stopniu” (...) *Dziesiąty* czyli ostatni stopień tych ukrytych schodów polega na tym, że *dusza całkowicie upodabnia się do Boga*, a to dzięki jasnemu widzeniu Boga. Udziela się jej ono bezpośrednio, gdy przyszedłszy w tym życiu na dziesiąty stopień miłości wychodzi z ciała” [Św. Jan od Krzyża 1986, 504-505].

Św. Paweł stawia obok siebie „wiedzę”, jaką mieli Koryntianie i swoją „wiedzę”, której elementem składowym jest doświadczenie Boga pod Damazkiem (9,1). Porównuje – i demaskuje – braki „wiedzy” Koryntian. Przy tej okazji określa istotny przymiot autentycznej „wiedzy”. Doświadczenie Boga nie jest powodem wywyższenia się ponad innych. Jaki mechanizm stoi na straży czystości „wiedzy” i chroni przez niebezpieczeństwem popadnięcia w wiedzę, która

wbija w pychę? Jest nim miłość. Doświadczenie Boga musi być więc połączone z miłością do innych ludzi. Więcej – doświadczenie Boga powoduje spotęgowanie miłości do ludzi: stabych, nie obdarzonych wiedzą, błędzących.

1 Kor 9,1 jest w tym kontekście dowodem, że Paweł posiada „wiedzę”, a przecież – jak pisze dalej – narzucił sobie samo-ograniczenia. Paweł podaje w ten sposób siebie za przykład dla Koryntian. Równocześnie podaje zasadę regulującą relację między „kontemplacją” i „działaniem”. „Wiedza” (także wiedza mistyczna), której nie towarzyszy miłość, wiedzie na manowce. „Wiedza”, która jest konfrontowana z praktycznym życiem, musi być podporządkowana miłości. Inaczej – wbija w pychę (por. 1 Kor 8,1).

VI. 1 Kor 15,8 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO „UKAZANIE SIĘ” JEZUSA, PANA NASZEGO

1. Tekst 1 Kor 15,8 i jego miejsce w perykopie 1 Kor 15,3-8

3 Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, **4** że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: **5** i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu, **6** później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. **7** Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. **8** W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi.

3 παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς, **4** καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ὅτι ἐτάφη καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς, **5** καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα· **6** ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· **7** ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· **8** ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καμοί.

W 1 Kor 15 Paweł podejmuje temat „zmartwychwstania ciała” (ἀνάστασις νεκρῶν, *anastasis nekron*). Wypowiedź zawarta w 1 Kor 15,8 należy do *narratio* (obejmującego wiersze: 3-11): Paweł ukazuje m. in. swoją rolę w procesie, którego wynikiem było dotarcie kerygmy (zawierającej prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa) do Koryntian. Zmierzają do tezy, że Chrystus jest pierwocinami tych, którzy umarli (w. 20) [Mack 1990, 56-59]. W toku argumentacji opisuje naturę ciała, które stanie się ciałem duchowym (w. 35-44). Wynika z tego wniosek istotny z punktu widzenia problematyki doświadczenia Boga: doświadczenie Boga w Chrystusie Chrystusa ma prowadzić do nowego spojrzenia na godność ciała. „Jeżeli jest ciało ziemskie, powstanie też ciało niebieskie.

Tak też jest napisane: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym*” (1 Kor 15,44b-45). Pawłowe doświadczenie – „widzenie” Chrystusa – oznacza kontakt z Chrystusem, który przez Ducha przemienia człowieka w jego cielesności. Ciało człowieka zostaje włączone w sferę oddziaływania Zmartwychwstałego, gdyż jest przeznaczone do tego, aby stać się „ciałem duchowym” (por. 1 Kor 15,42-44). Chrześcijanin może chwalić Pana w swoim ciele (por. 1 Kor 6,20).

W 1 Kor 15,5-8 św. Paweł umieszcza siebie w łańcuchu świadków, którym ukazał się Chrystus zmartwychwstały. Stwierdza też że Chrystus „w końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie jako poronionemu płodowi” (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κάμοι).

W 1 Kor 15,3b-5 podana jest treść kerygmatu, na który składają się następujące elementy: Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, został pogrzebany, zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem, a następnie ukazał się Kefasowi i Dwunastu. Następnie, w w. 6-8 jest Paweł opisuje łańcuch świadków Zmartwychwstania, dzięki któremu kerygmat dotarł do Koryntian. Jezus Zmartwychwstały ukazał się kolejno: więcej niż pięciuset braciom równocześnie, następnie Jakubowi, wszystkim apostołom (w sensie szerszym), a na końcu Pawłowi⁷⁵. Termin „ukazał się” (ὤφθη) w 1 Kor 15,8 opisuje Pawłowe doświadczenie Boga w Chrystusie (w. 8). Paweł używa tu *perfectum* tego samego czasownika ὀράω „oglądać” co w 1 Kor 9,1 (w którym użyty był *aoryst passivum* ἑώρακα). Paweł opisuje tu swoje doświadczenie Boga w Chrystusie terminem: „ukazał się” (w. 8). Św. Paweł traktuje swoje doświadczenie Boga pod Damazkiem, jako kontynuację objawień Chrystusa, które miały miejsce zaraz po Zmartwychwstaniu. Postrzega siebie jako ostatniego świadka Zmartwychwstania, choć jego doświadczenie Boga pod Damazkiem miało miejsce w kilkanaście lat po Zmartwychwstaniu Chrystusa [Rafiński 1997a, 221].

B. Van Iersel [Van Iersel 1963, 433-441] stawia hipotezę, w myśl której 1 Kor 15,3-8 jest Pawłowym przekładem na język grecki starej formuły aramejskiej, która różni się od kerygmatu z Dziejów Apostolskich. Schemat przepowiadania kerygmatycznego dotarł do nas dwoma odrębnymi kanałami, przy czym Łukasz posłużył się starożytną tradycją, której początki sięgają przepowiadania apostołskiego. Schemat w Dz jest teocentryczny, a u Pawła chrystologiczny. Różnice te można wyjaśnić tylko przez hipotezę, że formuła Pawłowa pochodzi z fazy późniejszej od formuły kerygmatycznej Łukasza. Punktem wyjścia hipotezy jest porównanie z 1 Kor 15,3-8 ze schematem zawartym w Dz, który obejmuje:

1. Śmierć Jezusa (Dz 2,22n.36; 3,13nn; 4,10; 5,30; 10,39; 13,27nn);
2. Odniesienie do Pisma (Dz 2,23?; 3,18; 4,11?; 13,27nn);
3. Zmartwychwstanie (Dz 2,24.32; 3,13.15; 4,10; 5,30n; 10,40; 13,30);
4. Inwestytura (Dz 2,30.33.36; 3,20?; 4,11; 5,31; 10,4; 13,33);
5. Dowody skrypturystyczne (Dz 2,25-31.34n; 3,22n; 4,11; 10,43?; 13,33.35);

⁷⁵ Porównując w. 5 i w. 7 trzeba stwierdzić, że Paweł pisze o kilku chrystofaniach. Np. Piotrowi i Jakubowi Jezus ukazał się przynajmniej dwukrotnie. Hipotezy uzgadniające w. 5 i w. 7 przytacza: [Romaniuk 1999, 250-254].

6. Świadkowie zmartwychwstania / objawienia (Dz 2,32; 3,15; 5,32; 10,39.41; 13,31);
7. Wezwanie do nawrócenia i do chrztu (Dz 2,36.38.40; 3,19;26; 4,12; 5,31n; 10,43; 13,38-41).

W 1 Kor 15,3-8 jest ten sam porządek, z wyjątkiem p. 4 i 7: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, (1) ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (2) κατὰ τὰς γραφὰς (καὶ ὅτι ἐτάφη (3) καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (4 – brak) (5) κατὰ τὰς γραφὰς (6) καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ εἴτα τοῖς δώδεκα (7 – brak).

Porównując tekst Pawła i tekst Dz zauważa się w tekście Pawłowym brak jest wzmianek o:

1. Gwałtownym (*violent*) charakterze śmierci Jezusa;
2. Żydach, autorach tej śmierci;
3. Detalach męki;
4. Bogu, autorze zmartwychwstania;
5. Inwestyturze mesjańskiej;
6. Cytowania tekstów biblijnych;
7. Wezwania do nawrócenia.

Równocześnie u Pawła są następujące elementy, których brak jest w Dziejach Apostolskich:

1. Słowa: ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν;
2. Wzmianka o złożeniu w grobie;
3. Trzeci dzień;
4. Wyliczenie świadków objawień.

Schemat w Dz jest teocentryczny, a u Pawła chrystologiczny. Wniosek: Różnice te można wyjaśni tylko przez hipotezę, że formuła Pawłowa pochodzi z fazy późniejszej niż formuły kerygmatyczne Łukasza.

2. Napięcie między „już” (Koryntian) i „jeszcze nie” (Pawła): problem zmartwychwstania ciał w 1 Kor 15

Pierwszy wiersz rozdziału piętnastego wprowadza nową jednostkę, którą Paweł rozpoczyna od odwołania się do tego, co głosił podczas pierwszej wizyty w Koryncie. Ewidentnie, Koryntianie nie trwają w nauce Pawła; cały rozdział 15 Listu jest poświęcony odpowiedzi Pawła na błąd, który sam Paweł określa słowami: „dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania” (15,12: πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;). Tekst grecki zawiera dosłownie zwrot: „powstanie zmarłych” (ἀνάστασις νεκρῶν). Chodziło więc o problem, czy i –\ w jaki sposób przyszła egzystencja zmarłych dotyczy człowieka z jego obecną cielesnością. Powstanie problemu losu zmarłych nie jest wyłącznością Koryntian. Już w Pierwszym liście do Tesaloniczan (pisanym z Koryntu!) Paweł porusza problem losu zmarłych w związku z zagadnieniem Paruzji, w którym poprzestaje na ogólnym stwierdzeniu, że zmarli będą żyli z Panem (por. 1 Tes 4,13-5,11). Specyficzne pytanie Koryntian o rolę cielesności w zmartwych-

wstaniu łączy się jakoś z ich kwestionowaniem znaczenia cielesności człowieka związanym z ich „wyższym wtajemniczeniem”, które czyniło ich „duchowymi”, czego ślady odnajdujemy w innych miejscach *Pierwszego Listu do Koryntian*. Odpowiadając na tę tendencję Koryntian (z ich sloganem: „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie”; 6,13) Paweł przypominał w 1 Kor 6,12-20, że ciało jest świątynią Ducha Świętego; cały człowiek – wraz z cielesnością – za wielką cenę został wykupiony (przez Chrystusa). W 1 Kor 7,34 Apostoł podkreśla, że należy troszczyć się o świętość tak ciała, jak i ducha. W nauce Pawła niemal „namacalną” realność ma Ciało Chrystusa (z czego wynika implikacja o wartości ciała ludzkiego): „chleb, który łamiemy” jest udziałem w Ciele Chrystusa (10,16); kto spożywa chleb lub pije kielich Pański niegodnie, winien jest Ciała i Krwi Pańskiej (11,27.29); Koryntianie (i Kościół) stanowią jedno ciało (10,17; 12,12); są Ciałem Chrystusa (12,27).

Aby zrozumieć problem, który skłonił św. Pawła do przypomnienia tego, co przeżył pod Damazkiem, musimy sięgnąć do tekstu, który obejmuje cały piętnasty rozdział *Pierwszego Listu do Koryntian*.

„Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania?” – pytanie to, zawarte w 1 Kor 15,12, stanowi przejście od tego, co bezsporne (o czym Apostoł pisał w 1 Kor 15,1-11), do tego, co stanowi przedmiot sporu między Koryntianami i św. Pawłem, a co wynika z ich „nadinterpretacji” Ewangelii. Błędny slogan Koryntian brzmi: „Nie ma zmartwychwstania (umarłych)”. Św. Paweł odpowie w 1 Kor 15,20 tezą, która obala ten slogan: „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli”. Zanim podamy tok dowodzenia św. Pawła, to musimy próbować zrozumieć sposób myślenia Koryntian. Nie kwestionowali oni faktu zmartwychwstania. Przeciwnie! Tak bardzo w nie wierzyli, że rzeczywistość zmartwychwstania przesłoniła im realistyczne widzenie rzeczywistości. Stanowili „wspólnotę, która nie tyle wierzyła w zmartwychwstanie zbyt mało, ile zbyt mocno, albo lepiej powiedzieć – zbyt wcześnie” [Schütz 1960, 441]. Podobnie jak ci, o których jest mowa w 2 Tm 2,18, Koryntianie uważali, że zmartwychwstanie już nastąpiło, w tym sensie, że oni już doświadczają sposobu egzystencji zmartwychwstałych [Schütz 1960, 440]. Byli „hyperspiritualistami”. Według nich *eschaton* jest już obecny [Schütz 1960, 442].

„Hyperspiritualizm” Koryntian miał w sobie odcień pogardy dla ciała, z którego wynikało lekceważenie grzechów dotyczących „ciała”. W 1 Kor 6,13a św. Paweł cytuje slogan powtarzany w Koryncie: „Pokarm dla żołądka, a żołądek dla pokarmu. Bóg zaś unicestwi jedno i drugie”. Slogan ten wskazywał, że ciało nie ma wartości. Św. Paweł prostuje ten pogląd, dodając, że ciało należy do Pana i jest przeznaczone do zmartwychwstania (1 Kor 6,13b). Pisz też, że ciało jest świątynią Ducha Świętego, dlatego należy do Boga (1 Kor 6,19). Szczytem refleksji nad godnością ciał jest zdanie: „Chwalcie więc Boga w waszym ciele” (1 Kor 6,20). Warto o tym pamiętać, że człowiek nie jest święty tylko dlatego, że jest istotą „duchową”, ale dlatego, że jest istotą duchową i cielesną równocześnie!

W tekście jest widoczne napięcie między tym, co się dokonało, a tym, co jeszcze nie nastąpiło; między „teraz” i „przyszłością”.

Przeszłość:

- 1 Kor 15 1-11: kerygmat i jego przyjęcie przez Koryntian;
- 1 Kor 15,12-34; szczególnie w. 19: „Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteście bardziej od wszystkich ludzi godni politywania”.

Teraźniejszość (efekt przeszłości);

- 1 Kor 15,20: „Chrystus zmartwychwstał” $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\eta\gamma\epsilon\rho\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa \nu\epsilon\kappa\rho\acute{\omega}\nu$ (*perfectum* $\acute{\epsilon}\gamma\eta\gamma\epsilon\rho\tau\alpha\iota$ = „jest wskrzeszony”⁷⁶);
- 1 Kor 15,22: „w Adamie wszyscy umierają”.

Przyszłość:

- 1 Kor 15,22: „w Chrystusie wszyscy będą ożywieni”;
- 1 Kor 15,26: „zostanie pokonana śmierć”;
- 1 Kor 15,27: „wszystko zostanie Mu poddane” (27);
- 1 Kor 15,31: „każdego dnia umieram” (31).

Podobne napięcie między terażniejszością (jako efektem przeszłości) i przeszłością zachodzi w 1 Kor 15,35-53.

Teraźniejszość (efekt przeszłości): „to, co siejesz” (w. 36); „zasiewa się ciało zmysłowe” (w. 44); „wpierw” (w. 46); „nosiliśmy obraz...” (w. 49); „ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego” (w. 50); „to, co niszczyalne...” (w. 50).

Przyszłość: „ma się stać potem” (w. 37); „powstanie ciało duchowe” (w. 44); „potem” (w. 46); „nosić będziemy” w. (49); „wszyscy będziemy odmienieni” (w. 51); „aby to co niszczyalne przydziało się w nieśmiertelność” (w. 53)

Podobnie napięcie jest ukazane w 1 Kor 15,54-58.

Teraz: „to, co niszczyalne” (w. 54). W przyszłości: „przydzieje się w niezniszczalność” (w.54);

Teraz: „to, co śmiertelne” (w. 54). W przyszłości: „przydzieje się w nieśmiertelność” (54).

Paweł kładzie nacisk na aktualną obecność i realność śmierci i przyszły charakter zmartwychwstania [Schütz 1960, 440]. Według Pawła śmierć jest rzeczywistością w tym życiu, a zmartwychwstanie jest nadzieją poza tym życiem. Duchowy entuzjazm Koryntian ignorował te podstawową rzeczywistość i podważył eschatologiczną nadzieję przez pogląd o tym, że sposób egzystencji zmartwychwstałych jest już obecny [Schütz 1960, 448].

W 1 Kor 15,1-11 temat śmierci i zmartwychwstania jest potraktowany nieproporcjonalnie, z akcentem na to drugie. W 1 Kor 15,6b akcent jest położony nie na fakcie, iż więcej niż 500 braci nadal żyje, ale na tym, że niektórzy z nich już umarli. Poczawszy od 1 Kor 15,20: Chrystus umarł jako pierwotny spośród tych, co pomarli. Rozróżnienie między pierwszym owocem i pełnią żniwa było szczególnie ważne dla tych, którzy nie wierzyli w przyszłe zmartwychwstanie. Wierzyli w zmartwychwstanie „nie za mało, ale za dużo, albo lepiej – za wcześniej” [Schütz 1960, 441].

Argumentacja Pawła przebiega w dwóch etapach. Wpierw Apostoł skupia się na uzasadnieniu faktu zmartwychwstania zmarłych (1 Kor 15,20-34), a na-

⁷⁶ Tak: *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* („jest... wskrzeszony”).

stępnie – na określeniu sposobu zmartwychwstania zmarłych (1 Kor 15,35-50).

Argumenty Pawła w pierwszej części (1 Kor 15,20-34) są następujące:

- typologia: Adam – Chrystus (15,21-28);
- przykładowe sytuacje, które staną się absurdalne, jeśli zaneguje się prawdę o zmartwychwstaniu umarłych (15,29-30);
- wezwanie do „ocknięcia się” Koryntian (15,31-34).

W drugiej części argumentacji (1 Kor 15,35-50) św. Paweł opisuje sposób zmartwychwstania, podając następujące porównania:

- analogia między ciałem „ziemskim” i „niebieskim” (15,35-44);
- porównanie Adama i Chrystusa (15,45-50).

Kończy wywód narracyjny opis eschatologicznego zmartwychwstania umarłych (15,51-54), cytat biblijny z wyjaśnieniem (15,54-56), dziękczynienie (15,57) i egzorta (15,58).

3. Argumentacja św. Pawła w 1 Kor 15

A. WSTĘP (PRZYPOMNIENIE PRZYJĘCIA EWANGELII PRZEZ KORYNTIAN):

1 Kor 15,1-2

Wywód Pawła rozpoczyna się – w 1 Kor 15,1-11 – od przypomnienia kerygmy (pierwszego nauczania).

Wiersze 1-2 stanowią wstęp, w którym Apostoł – zanim przystąpi do postawienia problemu – nakreśla najogólniejszą perspektywę, przypominając przyjęcie Ewangelii przez Koryntian. Paweł podkreśla ciągłość chronologiczną następujących elementów: Ewangelia głoszona przez Pawła – przyjęcie jej przez Koryntian – ich trwanie w Ewangelii – przyszłe zbawienie przez nią. To ostatnie jest obwarowane warunkiem: „...jeżeli ją zachowacie tak, jak wam rozkazałem”.

B. FAKT ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYUSA: 1 Kor 15,3-19

Paweł wychodzi w 1 Kor 15,3-19 od przypomnienia faktu, który zarówno dla niego, jak i dla adresatów nie podlega dyskusji i będzie kluczowe dla wywo-
du Pawła. Faktem tym jest zmartwychwstanie Chrystusa. Paweł Paweł Paweł wskazuje na bezdyskusyjność tego faktu powołując się na tradycję Kościoła (15,3-11) oraz formułując łańcuch pytań, wykazujących absurdalność kwestionowania tego faktu (15,12-19). Wychodząc od tego faktu Paweł określi błędny pogląd Koryntian (w. 12: „Nie ma zmartwychwstania umarłych”). Dopiero w następnej sekcji definiuje tezę: „Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (15,20).

Apostoł przypomina ponadto, w jaki sposób kerygma, włącznie z prawdą o zmartwychwstaniu Chrystusa, dotarła do Koryntian. Przy okazji w w. 3b-5 podaje treść kerygmy, którą stanowią następujące elementy: Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy; został pogrzebany; zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; ukazał się potem Kefasowi i Dwunastu. W wierszach 6-8 opisuje łańcuch świadków zmartwychwstania Chrystusa, dzięki któremu kerygma dotarła do Koryntian. Łańcuch ten obejmuje nastę-

pujące osoby, którym ukazał się Zmartwychwstały: więcej niż pięciuset braci równocześnie, Jakub, wszyscy apostołowie (w sensie szerszym), apostoł Paweł.

Dopełnia to obrazu (nakreślonego w w. 3) mechanizmu przejścia tradycji przez Pawła (odrębnej od ukazania się Zmartwychwstałego świadkom wymienionym w w. 6-8):

- sam Apostoł, zanim przybył do Koryntu, „przejął” wymienione dalej prawdy (chodzi więc o prawdy, w których Paweł był katechizowany, prawdopodobnie w Antiochii);
- prawdy te przekazał Koryntianom na początku, tzn. podczas pierwszej wizyty w Koryncie;
- Koryntianie – jak czytamy w w. 11 – „uwierzyli”.

W wierszach 1-11 Paweł ukazuje zarówno śmierć, jak i zmartwychwstanie Chrystusa jako obiektywną rzeczywistość, niemożliwą do zakwestionowania przez wiernych.

Wiersze 12-19 są ściśle związane z wywodem z w. 1-11: uzasadniają założenie, że kerygma (wskazana w w. 1-11) nie podlega dyskusji. Dlatego w 1 Kor 15,12-19 Paweł przedstawia łańcuch tez i wynikających z nich konsekwencji:

- Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to daremne jest nasze nauczanie.
- Jeśli nauczanie jest daremne, to próżna jest wasza wiara.
- Jeżeli próżna jest wiara, to wy aż dotąd pozostajecie w swoich grzechach.
- Jeśli grzech jest ciągle zwycięski, to umarli poszli na zatracenie.
- Jeśli tak, to jesteśmy godni politowania.

C. TEZA I ARGUMENTY PAWŁA: 1 Kor 15,20-50

W 1 Kor 15,20 Paweł formułuje swoją tezę, która – jak wynikało z w. 12-19 – nie była przyjmowana przez Koryntian. „Chrystus zmartwychwstał” (ten fakt przypomniał Paweł w w. 1-19) „jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (tę część zdania będzie chciał Paweł uzasadnić, począwszy od w. 20). Chrystus jest tu określony greckim terminem oznaczającym „pierwociny” (ἀπαρχή), w których załączkowo zawiera się już cała przyszła rzeczywistość. Z przyjęcia faktu zmartwychwstania Chrystusa wynika implikacja w postaci przyjęcia faktu zmartwychwstania tych, co pomarli. Nie przyjmując tej implikacji Koryntianie są niekonsekwentni. Ich pogląd negujący zmartwychwstanie zmarłych pociąga za sobą zaprzeczenie tego, że Chrystus zmartwychwstał, i niweczy fundament całej wiary (w. 12-19).

Argumentacja Pawła na rzecz tezy, że istnieje „powstanie zmarłych” obejmuje dwie części. W pierwszej skupia się Paweł na uzasadnieniu faktu zmartwychwstania zmarłych (15,20-34), w drugiej – na określeniu sposobu zmartwychwstania (35-50).

Argumenty Pawła w pierwszej części są następujące:

- a) W 1 Kor 15,21-28 Paweł wykorzystuje typologię: Adam – Chrystus. Przez pierwszego przyszła śmierć; przez Drugiego – zmartwychwstanie. Jeśli – jak wynika z w. 20 – Chrystus jest „pierwocinami” tych co pomarli (dosłownie „co zasnęli”), to i umarli w Chrystusie dostępują zmartwychwstania, ale w stosownej kolejności.

- b) W wierszach 29-30 Paweł posługuje się przykładami sytuacji, które staną się absurdalne, jeśli zaneguje się prawdę o zmartwychwstaniu umarłych:
- nie ma wtedy sensu praktyka chrztu za zmarłych (w. 29);
 - nie ma sensu wystawianie się dla Ewangelii na niebezpieczeństwa;
 - nie miało sensu potykanie się Pawła z dzikimi zwierzętami w Efezie (w. 31-32a);
 - należałoby wtedy iść za zasadą „jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy” (w. 32b).

Kończy tę część argumentacji wezwanie do „ocknięcia się” Koryntian (w. 33-34).

W drugiej części argumentacji (w. 35-50) Paweł odnosi się do pytania, jak następuje zmartwychwstanie zmarłych. W argumentacji wykorzystuje następujące elementy:

- a) Przywołuje serię analogii, które mają tłumaczyć różnicę między ciałem „ziemskim» i „niebieskim” (w. 35-44):
- w. 36-38 : analogia ciała ziemskiego i ciała przyszłego do nasienia, które musi obumrzeć, aby „ożyć” (wydać owoc);
 - w. 39-41 : analogia do ciał ziemskich i niebieskich.

Kończy te analogie wniosek: „Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się, co zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne; sieje się niechwalebne – powstaje chwalebne; sieje się słabe – powstaje mocne; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe. Jeżeli jest ciało zmysłowe, powstanie też ciało duchowe” (w. 42-44). Ciało „duchowe” stanowi więc kontynuację „ciała zmysłowego” (ziemskiego) – jest bowiem ciałem. Jest z drugiej strony nową jakością – zamiast charakteru zmysłowego, ma charakter duchowy.

- b) Odwołuje się do autorytetu Biblii, podając cytaty i komentarz (w. 45-50). Paweł zaczyna od cytatu: „Tak też jest napisane: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą* (ψυχὴν ζῶσαν)” i dodaje: „...a ostatni Adam (tzn. Chrystus) *duchem ożywiającym* (πνεῦμα ζωοποιοῦν)” (1 Kor 15,45). Paweł wychodzi więc od Rdz 2,7, gdzie czytamy, że Bóg „ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia (LXX: πνοὴν ζῶσαν), *wskutek czego stał się człowiek* (hebr. *haadam* – stąd Pawłowe: Ἀδάμ, „Adam”) *istotą żywą* (hebr. *nefesz* = w LXX: ψυχή)”. Zachodzi więc w obu tekstach (Rdz 2,7 i 1 Kor 15,45) następująca odpowiedniość:
- Pierwszy człowiek, Adam – dusza żyjąca (ψυχή)
 - Ostatni Adam (Chrystus) – duch ożywiający (πνεῦμα)

„Psyche” (ψυχή), oznaczające w Rdz 2,7 jakość szlachetną, obraz Boga, jest dla Pawła wykładnikiem życia na płaszczyźnie biologicznej albo intelektualnej. „Pneuma” (πνεῦμα) to moc duchowa, sfera w człowieku podatna na działanie Ducha, a wreszcie – Duch Święty jako źródło życia nadprzyrodzonego [Fitzmyer 1990, 821]. Człowiek „duchowy”, w odróżnieniu od człowieka „psychicznego”. To człowiek odnowiony przez Ducha. Mogą być jednak „duchowi niedoskonalni” i „duchowi doskonali” (pod. 1 Kor 2,6; 3,1-4). Pierwsi to ci, którzy nie tyle zaczynają życie duchowe, ile pozostają w fazie początkowej i nie pozwalają dzia-

łać duchowi, choć mają Ducha. Drudzy to ludzie ulegli Duchowi, choć i oni nie mają wszystkich cnót i toczy się w nich walka między ciałem a duchem [Mouroux 1948, 5-8]. Zwrot: „duch ożywiający”, którym Apostoł określa Chrystusa, jest skrótem myślowym mówiącym o tym, że Chrystus jest Dawcą życia za sprawą Ducha. Aoryst „stał się” (ἐγένετο) wskazuje na jakiś przeszły moment, od którego Chrystus „stał się duchem ożywiający”. Z kontekstu 1 Kor 15 wynika, że tym momentem było zmartwychwstanie Chrystusa. Analogia z Rdz 2,7 wskazuje, że tak jak kiedyś Jahwe powołał do istnienia pierwszego Adama, tchnąwszy w jego nozdrza „tchnienie życia” (πνοή: LXX), tak też tchnął w ostatniego Adama, Chrystusa, swojego Ducha (πνεῦμα), który wyznacza nowy „poziom” egzystencji Chrystusa, počawszy od Jego zmartwychwstania [Jankowski 1972, 133]. Od tego momentu Chrystus udziela się wiernym przez Ducha. Inaczej mówiąc, to Duch Święty, działając w wiernych, sprawia, że doznają oni skutków zmartwychwstania Chrystusa [Jankowski 1973, 29-30]. Od zmartwychwstania Chrystusa życie duchowe wiernych stoi pod znakiem jednoczesnego działania Chrystusa i Ducha [Jankowski 1974, 29-30]. Na podstawie owej analogii Paweł formułuje wniosek: „A jak nosiliśmy obraz ziemskiego (człowieka), tak też nosić będziemy obraz (człowieka) niebieskiego” (1 Kor 15,49).

W perykopie kończącej 1 Kor 15 zawarty jest narracyjny opis eschatologicznego zmartwychwstania umarłych (w. 51-54), cytat biblijny (w. 54-55), dziękczynienie (w. 57) i egzorta (w. 58). Paweł wskazuje, że zmartwychwstanie dotyczy także ciała, ale odpowiedniego do przyszłego sposobu egzystencji człowieka. Zachodzi więc ciągłość i nieciągłość między ciałem ziemskim a ciałem przyszłym. Przy paruzji umarli powstaną z martwych, a żywi będą odmienieni (1 Kor 15,52).

4. Skutki chrześcijańskiego doświadczenia Boga w świetle 1 Kor 15: ogląd ciała ludzkiego

W 1 Kor 15 podejmuje Paweł temat „zmartwychwstania ciała” (*anastasis nekron*). Wypowiedź zawarta w 1 Kor 15,8 należy do *narratio* (obejmującego wiersze: 3-11): Paweł ukazuje m. in. swoją rolę w procesie, wynikiem którego było dotarcie kerygmy (zawierającej prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa) do Koryntian. Zmierza do tezy, że Chrystus jest pierwocinami tych, którzy umarli (w. 20) [Mack 1990, 56-5]. W toku argumentacji opisuje naturę ciała, które stanie się ciałem duchowym (w. 35-44). Wynika z tego pierwszy wniosek: doświadczenie Chrystusa musi prowadzić do nowego spojrzenia na godność ciała. „Jeżeli jest ciało ziemskie, powstanie też ciało niebieskie. Tak też jest napisane: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą*, a ostatni Adam duchem ożywiający” (1 Kor 15,44b-45). Pawłowe doświadczenie – „widzenie” Chrystusa – oznacza kontakt z Chrystusem, który przez Ducha przemienia człowieka w jego cielesności.

Ciało człowieka zostaje włączone w sferę oddziaływania Zmartwychwstałego, gdyż jest przeznaczone do tego, aby stać się „ciałem duchowym” (por. 1 Kor 15,42-44). Chrześcijanin może chwalić Pana w swoim ciele (por. 1 Kor 6,20).

Wynika z tego pierwszy wniosek: doświadczenie Chrystusa musi prowadzić do nowego spojrzenia na godność ciała. „Jeżeli jest ciało ziemskie, powstanie też ciało niebieskie. Tak też jest napisane: *Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą*, a ostatni Adam duchem ożywiającym” (1 Kor 15,44b-45). Pawłowe doświadczenie – „widzenie” Chrystusa – oznacza kontakt z Chrystusem, który przez Ducha przemienia człowieka w jego cielesności.

Ciało człowieka zostaje włączone w sferę oddziaływania Zmartwychwstałego, gdyż jest przeznaczone do tego, aby stać się „ciałem duchowym” (por. 1 Kor 15,42-44). Chrześcijanin może chwalić Pana w swoim ciele (por. 1 Kor 6,20).

Na „teologię chwały” Koryntian Paweł odpowiada „teologią krzyża”. Wydawało się niektórym, że skoro Chrystus zmartwychwstał, to jego absolutne królowanie już się rozpoczęło. Odsunęli prawdę o tym, że terażniejszość upływa pod znakiem krzyża, przez który wiedzie droga do chwały. W tym kontekście Paweł cytuje slogan Koryntian: „twierdzą niektórzy spośród was, że nie ma zmartwychwstania [dosł. zmartwychwstania ciał zmarłych: ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν (1 Kor 15,12)]. Slogan Koryntian: „Nie ma zmartwychwstania (umarłych)” (1 Kor 15,12), brzmi, jak herezja, ale kontekst wskazuje na to, że jesteśmy w kręgu nie tyle herezji, co nadgorliwości w interpretacji Ewangelii. Koryntianie nie kwestionowali faktu zmartwychwstania. Przeciwnie! Tak bardzo w nie wierzyli, że rzeczywistość zmartwychwstania przesłoniła im realistyczne widzenie rzeczywistości. Reprezentowali oni skrajny pogląd mieszczący się w tym, co określają teologowie jako eschatologia zrealizowana: czasy ostateczne już nastały, a oni doświadczać sposobu egzystencji zmartwychwstałych. Paweł odpowiada, wprowadzając akcent napięcia między „już”, a „jeszcze nie”. „Jeśli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15,19). W wierszach 12-58, po przypomnieniu, że Chrystus zmartwychwstał (1 Kor 15,1-11), Paweł przeciwstawia terażniejszość i przyszłość. Terażniejszość jest efektem przeszłości (tak w: w. 22: „w Adamie wszyscy umierają”; w. 31: „każdego dnia umieram”; w. 36: „to, co siejesz”; w. 44: „zasiewa się ciało zmysłowe”; w. 53: „to, co zniszczalne”). Przeciwnieństwem tego, czego obecnie doświadczamy, jest przyszłość zmarłych (tak w: w. 22: „W Chrystusie wszyscy będą ożywieni”; w. 26: „zostanie pokonana śmierć”; w. 28: „wszystko zostanie Mu poddane”; w. 37: „ma się stać potem”; w. 44: „powstanie ciało duchowe”; w. 46: „potem”; w. 49: „nosić będziemy”; w. 51: „wszyscy będziemy odmienieni”; w. 54: „przydzieje się w niezniszczalność... przydzieje się w nieśmiertelność”). Paweł kładzie nacisk na to, że teraz doświadczamy obecności śmierci, a zmartwychwstanie będzie aktem przyszłym. Duchowy entuzjazm Koryntian ignorował tę rzeczywistość.

Poglądy Koryntian są zbieżne z ich „teologią chwały”, polegającą na entuzjastycznym podejściu do chrześcijaństwa jako życia w świetle chwały Zmartwychwstałego (Paweł przeciwstawia ich teologii chwały swoją teologię krzyża). Analogia z 2 Tm 2,17: Paweł wymienia niejaki Hymenajosa i Filetosa jako tych, którzy „odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło”. Paweł kładzie na czas przyszły zmartwychwstania, choć – skoro Chrystus zmartwychwstał, przyszłość jest przesądzona [Thiselton 1977-78, 510-526].

To, co zniszczalne, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność (por. 1 Kor 15,53). „Ciało duchowe” jest przeciwstawione przez św. Pawła „ciału zmysłowemu”. „Ciało duchowe” nie będzie utworzone z ducha. Podobnie jak *naturalne* (dosłownie, *psychiczne*) ciało nie jest ciałem uczynionym z *psyche*. „Ciało duchowe” jest to *dosłowne, realne* ciało, choć jest ono przemienione do nowego sposobu egzystencji, który rozpocznie się po zmartwychwstaniu.

VII.Flp 3,10-12 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO POZNANIE BOGA I ZDOBYCIE PRZEZ CHRYSTUSA



1. Tekst Flp 3,10-12 (w kontekście Flp 3,7-17)

7 Ale to wszystko, co było dla mnie zyskiem, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. **8** I owszem, nawet wszystko uznaję za stratę ze względu na najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa **9** 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 - **10** przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach – w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, **11** dojdę jakoś do pełnego powstania z martwych. **12** Nie [mówię], że już [to] osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też [to] zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa. **13** Bracia, ja nie sądzę o sobie samym, że już zdobyłem, ale to jedno [czynię]: zapominając o tym, co za mną, a wyęszczając siły ku temu, co przede mną, **14** pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie. **15** Wszyscy więc my, doskonali, tak to odczuwajmy: a jeśli odczuwacie coś inaczej, i to Bóg wam objawi. **16** W każdym razie: dokąd doszliśmy, w tę samą stronę zgodnie

postępujmy! **17** Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas.

7 [Ἀλλ'] ἄτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἤγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. **8** Ἀλλὰ μὲν οὖν καὶ ἠγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου· δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἠγοῦμαι σκύβαλα εἶναι, ἵνα χριστὸν κερδήσω, **9** καὶ εὐρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως χριστοῦ, τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. **10** τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, **11** εἰ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν. **12** Οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελειώμαι· διώκω δέ, εἰ καὶ καταλάβω ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ χριστοῦ Ἰησοῦ. **13** Ἀδελφοί, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατελιφέναι· ἐν δέ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, **14** κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ. **15** Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν· καὶ εἴ τι ἐτέρως φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει. **16** πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν. **17** Συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτως περιπατοῦντας, καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς.

Opis ewangelizacji Filipi przez św. Pawła zawdzięczamy św. Łukaszowi w Dziejach Apostolskich (Dz 16,11-40). W Flp 3,10-12 Paweł nawiązuje do swego doświadczenia Boga w Chrystusie „pod Damaszkiem”, stwierdzając, że został wtedy „pochwycony, zdobyty” przez Chrystusa Jezusa (Flp 3,12). To doświadczenie kojarzy z kategorią „poznania”. Píše o poznaniu Chrystusa Jezusa, Pana (Flp 3,8), o zjednoczeniu z Nim (Flp 3,9), o poznaniu Go, w szczególności o poznaniu mocy Jego zmartwychwstania (Flp 3,10). Zdanie: „zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa” (3,12: κατελήφθην ὑπὸ τοῦ χριστοῦ Ἰησοῦ) jest wyraźną aluzją do doświadczenia pod Damaszkiem. Przedtem Paweł przedstawia swą biografię, a w niej podkreśla „najwyższą wartość poznania (γνώσις) Chrystusa Jezusa” (3,8: διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου) i „poznanie (τοῦ γνῶναι) Jego: (...) mocy Jego zmartwychwstania” (3,10: τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ). Zachęca wiernych z Filipi do tego, aby byli jego naśladowcami: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami (συμμιμηταί μου) i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas (τύπον ἡμᾶς)”.

Flp 3,7-16 ukazuje ideał chrześcijańskiej doskonałości, w której najważniejszym elementem jest *poznanie* Jezusa Chrystusa. Św. Paweł godzi myśl o prioritycie *poznania* z kryterium doskonałości jaką jest miłość (Kol 3,14; 1 Kor 13; 8,1-3; Rz 13,10). Punktem wyjścia dla zrozumienia Flp 3,7-17 jest doświadczenie Pawła „pod Damaszkiem”. W tym przełomowym momencie Paweł rozumiał znikomość przywilejów przysługujących mu z urodzenia jako Żydowi i ze względu na gorliwość (3,7), odrzuca wszystkie ludzkie sprawy, które przeszkadza-

działyby w poznaniu Jezusa Chrystusa (3,8a). Poznać Chrystusa znaczy daleko więcej od wszystkich ludzkich zysków (3,8b). Ten proces rozpoczyna się w włączeniu w Ciało Chrystusa, które uzależnione jest od posiadania sprawiedliwości Bożej, a nie własnej, przez wiarę w Chrystusa, a nie przez uczynki Prawa (3,9). Paweł zrozumiał wtedy, na czym polega różnica między chrześcijańskim objawieniem a judaizmem [Forestell 1956, 123]

W literaturze biblijnej jest dyskutowany problem integralności *Listu do Filipian*. Są autorzy, którzy dzielą *List do Filipian* na trzy listy (tak: W. Schmithals [Schmithals 1957, 299-309], B. D. Rahtjen [Rahtjen 1960]). Flp 3,1 miałyby być zakończeniem listu (znakiem tego jest zdanie: *Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ*), a w Flp 3,2 rozpoczynałaby się interpolacja. Przeciwnicy tej tezy wskazują, że Flp 3,1 nie musi być znakiem końca listu [Furnish 1963, 88]. Możliwa do przyjęcia jest hipoteza dowodzona przez Furnisha, który broni integralności *Listu do Filipian*. Według tego autora Flp 3 stanowi część *Listu do Filipian*, ale ma charakter *postscriptum*, w którym Paweł rozważa kwestie, o których wie, że będą o nich dyskutować osobiście z Filipianami Tymoteusz i Epafrodyta. Skoro Epafrodyt (wysłannik Filipian) miał zastępować Filipian przy Pawle (zob. 2,30), to Paweł odsyłając go daje mu „osobiste” zapiski, które ma przedstawić Filipianom [Furnish 1963, 88].

List do Filipian ma jednorodną strukturę retoryczną. Siłą perswazyjną nadaje listowi następstwo trzech kroków retorycznych: *exordium* (1,12-26), *propositio* (1,27-30), *argumentatio* (2,1-4,1), *peroratio* (4,2-20), „okolone” wstępem epistolarnym (1,1-11) i zakończeniem epistolarnym (4,21-23). We wstępie epistolarnym zawierającym adres listu, pozdrowienie i modlitwę dziękczynną za wiarę Filipian Paweł wspomina o swych „kajdanach” (1,7) i swej radości z wiary adresatów (1,4). Motyw radości będzie przewijał się przez cały list (1,18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10). W *exordium* Paweł wspomina swym cierpieniu w więzieniu (Flp 1,12-26), traktując swą postawę jako przykład dla Filipian. W *exordium*, w 1,13.17, powraca słowo-klucz: „kajdany”, zaś w 1,18.25 – motyw radości. Na tej bazie Paweł buduje w 1,27-30 tezę listu (*propositio*), która brzmi: „Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja – czy to gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka – mógł usłyszeć o was, że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię, i w niczym nie dajecie się zastraszyć przeciwnikom. To właśnie dla nich jest zapowiedzią zagłady, a dla was zbawienia, i to przez Boga. Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście, a o jakiej u mnie teraz słyszycie”. Jest to apel o wytrwałość i zgodę. Rozwijając swą tezę, Paweł podaje w *argumentatio* jej konsekwencje. Interesujący nas tekst zawarty w Flp 3,10-12 należy dorozwinięcia tezy listu (*argumentatio*) obejmującym Flp 2,1-4,1. Paweł wskazuje w *argumentatio* „receptę” na radość w cierpieniu, pisząc w Flp 2,1-11, że trzeba umiłować krzyż i unikać niezdrowego współżawodnictwa (w tym kontekście zamieszcza w Flp 2,6-11 hymn chrystologiczny), podkreśla w Flp 2,12-18, że trzeba trzymać się Ewangelii, Słowa Życia, a także nie należy zawierać kompromisów z przeciwnikami Ewangelii (Flp 3,1-4,1).

Wcześniej (w 2,19-30) ma miejsce dygresja na temat postania Tymoteusza i Epafrodyta. *Peroratio* (4,2-20) zawiera praktyczne wskazania: apel o jedność i wzajemne wspieranie się (4,2-3), wezwanie do radości w cierpieniu, do modlitwy, do prawego życia i do naśladowania Pawła (4,4-9), wzmiankę o radości Pawła za wsparcie, jakie otrzymał od Filipian (4,10-20). W zakończeniu epistolarnym (Flp 4,21-23) Apostoł kieruje do Filipian osobiste pozdrowienia (Flp 4,21-22) oraz formułuje końcowe pozdrowienie epistolarne.

2. Biblijny sens terminu „poznać” jako podłoże Flp 3

W Flp 3,10-11 Paweł opisuje proces uzyskania poznania Chrystusa, który opisuje z perspektywy napięcia eschatologicznego – oczekiwania na śmierć męczeńską. Poznanie ma w tym procesie trzy przedmioty. Jest poznaniem: 1) αὐτόν; 2) τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ; 3) [τὴν] κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ. Punkty: 2 i 3 są wytłumaczeniem sensu tego, co jest w punkcie 1 (świadcowie tekstu: P⁴⁶, S, B, A - opuszczają τὴν przed κοινωνίαν, co podkreśla jedność punktów: 2 i 3). Poznanie Chrystusa, które jest pragnieniem Pawła, „jest osiągalne przez osobiste doświadczenie mocy Chrystusa zmartwychwstałego, do którego prowadzi udział w Jego cierpieniach i zgoda na śmierć, prowadzące do chwalebного zmartwychwstania ciała ze śmierci” [Forestell 1956, 124].

Moc Chrystusa działa w Pawle w trzech wymiarach czasu:

- 1) w przeszłości: przez wcielenie Pawła w Chrystusa przez chrzest, w którym symbolicznie i mistycznie umarł on i zmartwychwstał z Chrystusem;
- 2) jest obecna teraz przez zdolność do nowego życia, życia ukrytego z Chrystusem w Bogu (Rz 6,1-11; Gal 3,27; Ef 2,5-6; Kol 2,12-15). Jest to ciągłe „umieranie” „starego człowieka”. Przez łaskę Bożą i działanie Ducha św. może on prowadzić życie miłe Bogu i przemieniać się powoli na obraz Chrystusa;
- 3) w przyszłości ta sama moc Chrystusa zmartwychwstałego sprawi jego chwalebne zmartwychwstanie (1 Kor 15,2-23.35-49; 1 Tes 4,17-18), co pozwala Pawłowi sprostać obecnemu prześladowaniu i nie bać się nawet śmierci.

Podstawą zrozumienia tego, co zawiera Flp 3,10-11, jest rzeczywistość *komunii* z Chrystusem: nie tylko w Jego chwale, ale i w Jego cierpieniach [Forestell 1956, 125]. Flp 3,12-14 wskazuje, że ten proces zjednoczenia z Chrystusem nie zakończył się jeszcze i nie został osiągnięty cel, którym jest zmartwychwstanie ze śmierci (Paweł używa tu analogii z zawodami sportowymi zrozumiałej dla helleńskich adresatów listu).

Flp 3,15-16 stanowi konkluzję większej całości obejmującej Flp 2,1-4,1. Cała perykopa traktuje o „chrześcijańskiej doskonałości jako doświadczeniu poznania Chrystusa” („Christian perfection as the experimental knowledge of Christ”) [Forestell 1956, 126]. Γνώσις oznacza tu – zgodnie z sensem hebrajskim – poznanie i wypełnienie woli Bożej. Na drodze do Damaszku Paweł

poznał cały Boży plan zbawienia ludzi w Chrystusie, ze wszystkimi kosmologicznymi, historycznymi i eschatologicznymi uwarunkowaniami, które znajdzie potem Paweł w katechezie Kościoła [Forestell 1956, 129]. Miłość stanowi kryterium tej doskonałości, oznaczając doskonałość życia moralnego i doskonałość intelektualną w porządku nadprzyrodzonym: prawdziwie „ludzka” doskonałość [Forestell 1956, 130.133]. Flp 3,7-16 jest tekstem „mistycznym” [Forestell 1956, 133], ale nie ma tu mistyki w sensie hellenistycznym: ekstatycznym. Zaprzeczają temu inne teksty, np. 1 Kor 12-14 [Forestell 1956, 134]. Flp 3,7-16 jest tekstem mistycznym rozumianym jako doświadczenie bezpośredniego związku lub kontaktu duszy z Bogiem (jak definiował mistykę Wikenhauser)⁷⁷. Chodzi o doświadczenie mistyczne, które zaczyna się na chrzcie, ale jej warunkiem jest uświadomienie sobie tej nadprzyrodzonej rzeczywistości, co domaga się pogłębienia wiary i praktykowania cnót [Forestell 1956, 134n].

Św. Paweł chciał, aby traktowano go jako mistrza kontemplacji. Zaraz po przypomnieniu swego doświadczenia na drodze do Damaszku, św. Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” (Flp 3,17). Komentując te słowa, J. M. Everts pisze [Everts 1993, 162]:

„Jak rozumie św. Paweł wezwanie skierowane do swych czytelników: *Bądźcie moimi naśladowcami?* Paweł przywołuje w Flp 3 swe osobiste doświadczenie poznania Chrystusa. Interpretuje poznanie Chrystusa w taki sposób, że można je rozumieć tylko jako coś, co jest wynikiem wejścia na drogę procesu przemiany. Wszyscy chrześcijanie są członkami wspólnoty tych, którzy są przemieniani przez Chrystusa – jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. W Flp 3,14 Paweł pisze, że ta przemiana następuje po *powołaniu w Chrystusie Jezusie*. Paweł nie myśli tutaj o swym powołaniu apostołskim, ale o powołaniu do bycia przemienionym – o tym pisze do wszystkich wierzących. Przemieniać się, oznacza *zapomnieć o tym, co za mną, i wyteżać siły ku temu, co przede mną*. Tak więc dynamika przemiany jest bardzo podobna do dynamiki nawrócenia, w którym patrzy się na przeszłość w świetle tego, co dzieje się teraz. Paweł uczestniczy ze wspólnotą Filipian w *powołaniu Bożym w Chrystusie Jezusie* i w doświadczeniu przemiany przez to powołanie. Wszyscy chrześcijanie muszą siebie widzieć jako uczestników wspólnoty przemienianej przez Chrystusa, jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. Gdy Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie, to wzywa ich do tego, aby odpowiedzieli na to powołanie i aby pozwolili Chrystusowi na przemianę ich życia. Poznanie Chrystusa prowadzi do totalnej przemiany życia Pawła i jego hierarchii wartości. Jest to doświadczenie bycia przemienianym przez Chrystusa, do naśladowania którego Paweł wzywa swych czytelników”.

List do Filipian nie jest jedynym listem św. Pawła, w którym Apostoł wzywa wiernych do tego, aby dążyli do przemiany przez poznanie Chrystusa. Na początku listu do Kolosan św. Paweł pisze, że modli się o to, aby Kolosanie wzrastali w poznaniu Boga (Kol 1,10). Zwrot: „wzrastać w poznaniu Boga”

77 Forestell cytuje tu Wikenhausera, który określał następująco mistykę: „Jene Form der Frömmigkeit die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt” [Wikenhauser 1928, 6]

(αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ) przypomina słowa zapisane w liście do Filipian, gdzie św. Paweł pisał o poznaniu Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,10). Tekst zawarty w Kol 1,10 jest fragmentem modlitwy św. Pawła. Najwidoczniej chodzi św. Pawłowi o rzeczywistość, której uzyskanie nie zależy tylko od naturalnych zdolności człowieka. Trzeba o nią prosić Boga w modlitwie. Nie dziwi to, jeśli uświadamiamy sobie, że św. Paweł ma na myśli poznanie, które uaktywnia nie tylko intelekt, ale angażuje całego człowieka: jego wolę, rozum, ducha. Co więcej, jest to „niemal doświadczalne doznanie” [Jankowski 1962, 151]. Poznanie to nie ma jednak tylko charakteru wewnętrznego, ale rzutuje na praktyczne życie chrześcijanina („owoce cnót idą w parze z postępem znajomości Boga” (Kol 1,10) [Jankowski 1962, 218]. Totalny charakter poznania, o jakim pisze św. Paweł w Kol 1,10 jest konsekwencją tego, że jego przedmiotem jest Bóg. Bóg, który objawia się w Jezusie Chrystusie! Na aspekt chrystocentryczny „poznania Boga” naprowadza nas św. Paweł w liście do Filipian, gdzie pisze o poznaniu Jezusa Chrystusa (por. Flp 3,10).

3. Uwarunkowania doświadczenia Boga w Chrystusie wynikające z kontekstu Listu do Filipian

A. DOŚWIADCZENIE BOGA – ŹRÓDŁEM RADOŚCI W CIERPIENIU DLA EWANGELII

Motyw poznania Boga w *Liście do Filipian* jest powiązany z tematem radości w cierpieniu. Nazwę miasta Filippi łatwo zapamiętać, gdyż było to pierwsze miasto europejskie, w którym stanęła noga chrześcijańskiego misjonarza. Misjonarzem tym był św. Paweł. Misja Pawła w Filippi miała bardzo dramatyczny przebieg. Dość powiedzieć, że Apostoł został wtrącony do więzienia, aby cudośnie być z niego uwolnionym (zob. Dz 16,11-40).

Św. Paweł napisał list do Filipian z więzienia. Sytuacja była tak trudna, że Apostoł spodziewał się śmierci. Warto zauważyć, w jakie dramaty obfitowało życie Apostoła. Prawdopodobnie pobyt w więzieniu, podczas którego powstał list do Filipian, opisał św. Paweł w 2 Kor 1,8-10: „Nie chciałbym bowiem, bracia, byście nie wiedzieli o udręce doznanej przez nas w Azji [chodzi o Azję Mniejszą – przyp. red.]; jak do ostateczności i ponad siły byliśmy doświadczani, tak iż zwątpiliśmy, czy uda nam się wyjść cało z życiem. Lecz właśnie w samym sobie znaleźliśmy wyrok śmierci: aby nie ufać sobie samemu, lecz Bogu, który wskrzesza umarłych. On to wybawił nas od tak wielkiego niebezpieczeństwa śmierci i będzie wybawiał. Tak, mamy nadzieję w Nim, że nadal będzie nas wybawiał...”.

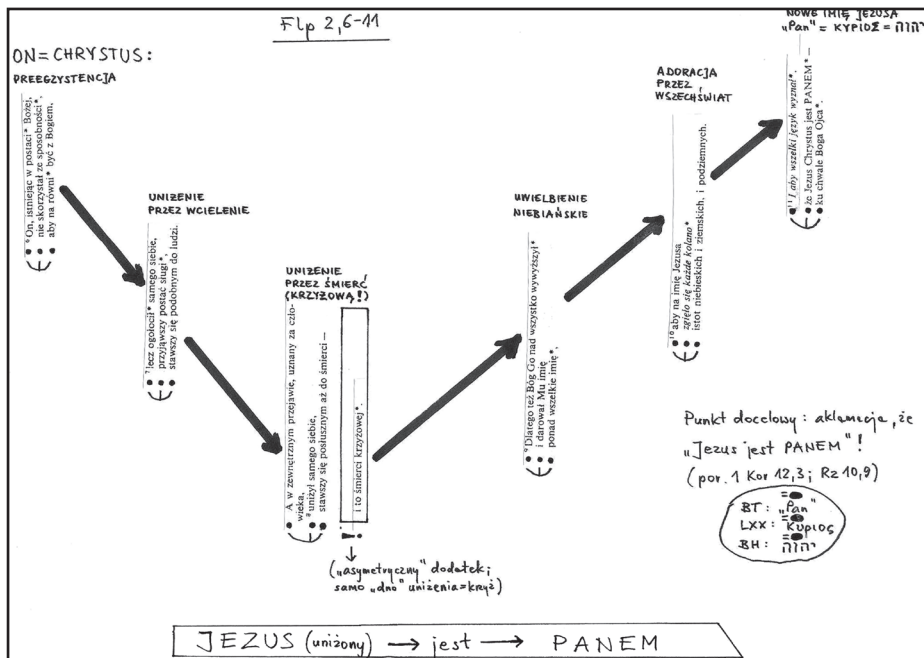
Tak się złożyło, że w czasie powstania listu także jego adresaci cierpieli dla Ewangelii. Co w takiej sytuacji „podwojonego” cierpienia, swojego i wiernych z Filippi, napisze św. Paweł swoim wiernym? Odpowiedź na to pytanie jest zaskakująca, żeby nie powiedzieć – paradoksalna. Zasadniczym akcentem listu jest bowiem *radość w cierpieniu*. Termin „radość” / „radować się” występuje wielokrotnie w liście (zob. Flp 1,4.18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10). „*Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się!*” (Flp 4,4) – woła Apostoł. Odwołuje się on nie do radości powierzchownej, ale do wartości

ukrytej głęboko w sercach wiernych. Chodzi o dar Boży, którego fundamentem jest wiara (Flp 1,25; por. 2 Kor 1,24). Dar pochodzący od Ducha Świętego (por. Rz 14,17; Gal 5,22; 1 Tes 1,6) i wynikający ze zjednoczenia z Chrystusem (Flp 3,1; 4,4). Radość chrześcijańska jest tak głęboka, że nie są w stanie zmącić jej żadne okoliczności zewnętrzne, nawet cierpienia. To miał na myśli św. Paweł, gdy pisał do Koryntian: „...ukazujemy się sługami Boga przez wszystko. (...) Niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jak ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko” (2 Kor 6,4.9-10).

Akcent ten stanowi dopełnienie Pawłowej „teologii krzyża”, rozwijanej w innych listach. Krzyż nie stanowi dla Pawła smutnej konieczności, ale – będąc znakiem zjednoczenia z Chrystusem – jest powodem radości. Uczestnictwo w krzyżu jest ponadto największą apostołską chlubą (zob. 1 Kor 2,2) i znakiem autentyczności w powołaniu (1 Kor 4,9-13). Ten rys jest widoczny w życiu ludzi zjednoczonych z Chrystusem (św. Brygida: *Amor meus Crucifixus est*).

Wzmiankę o doświadczeniu Boga w Chrystusie w Flp 3,10-12 poprzedza hymn chrystologiczny (Flp 2,6-11) będący zachętą do kontemplowania tajemnicy Chrystusa. Warto kontemplować wraz ze św. Pawłem treść tego hymnu i zauważyć jego miarową, poetycką budowę: 6 strof, z których każda ukazuje jedną prawdę chrystologiczną:

- I. Chrystus jest przedwiecznym Bogiem (Flp 2,6):
*On [Chrystus], istniejąc w postaci Bożej,
nie skorzystał ze sposobności,
aby na równi być z Bogiem,*
- II. Zniżenie się Boga przez Wcielenie (Flp 2,7ab):
*lecz ogołocił samego siebie,
przyjawszy postać sługi,
stawszy się podobnym do ludzi.*
- III. Zniżenie się Boga przez śmierć Chrystusa (Flp 2,7c-8):
*A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka,
uniżył samego siebie,
stawszy się posłusznym aż do śmierci -
I TO ŚMIERCI KRZYŻOWEJ.*
- IV. Uwielbienie niebiańskie Chrystusa (Flp 2,9):
*Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył
i darował Mu imię
ponad wszelkie imię,*
- V. Adoracja Chrystusa przez wszechświat (Flp 2,10):
*aby na imię Jezusa
zgięto się każde kolano
istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych.*
- VI. Nowe Imię Jezusa: PAN, KYRIOS (Flp 2,11):
*I aby wszelki język wyznał,
że Jezus Chrystus jest PANEM –
ku chwale Boga Ojca.*



Pierwsze trzy strofy mówią o „zniżaniu się” Boga w Chrystusie (kierunek zstępujący). Ostatnie trzy strofy mówią o „wywyższeniu” Chrystusa (kierunek wstępujący). W hymnie wyrażona jest wiara w to, iż Jezus, który został ukrzyżowany, jest Panem, Bogiem, który istniał przed wiekami i który odbiera cześć boską. Zdanie: „i to śmierci krzyżowej” wyłamuje się z symetrii trzyliniowych strof hymnu i jest z pewnością dodatkiem samego św. Pawła. Krzyż stanowi samo dno uniżenia Chrystusa. Jest jednak dla św. Pawła „miejszem”, w którym człowiek spotyka Boga. Punktem docelowym hymnu jest stwierdzenie, że Jezus jest PANEM. „Pan” jest tytułem jedyne Boga. W oryginale greckim jest słowo κύριος, które w Starym Testamencie Greckim (w Septuagincie) występuje z reguły w miejscach, w których w Starym Testamencie Hebrajskim występuje imię Boga: JHWH (יהוה) [Fitzmyer 1992, 89-105].

Św. Paweł nauczał i pisał po grecku, ale także mówił po aramejsku (zob. Dz 21,40: «Paweł [...] odezwał się po hebrajsku»; komentarz BT: «Ściśle rzecz biorąc, po aramejsku»). Znał język hebrajski (jako faryzeusz studiował Biblię w tym języku). Hymn zawarty w Flp 2,6-11, który św. Paweł zapisał po grecku, miał swój pierwowzór aramejski, który odtworzył hipotetycznie J. A. Fitzmyer:

די מרא ישוע משיחא [Fitzmyer 1992, 94-101]. Możemy wyobrazić sobie św. Pawła, który w więzieniu tłumaczy z języka aramejskiego na język grecki starożytny hymn, włącza go w przekładzie greckim w swój *List do Filipian*, a także wypowiada ostatnią strofę hymnu słowami aramejskimi [za: Fitzmyer 1992, 100]. W tekście tym występuje tłumaczenie tetragramu YHWH przez מריה (*maria*), które jest zwykle rozłożone na מר-יה (מר = „Pan”)⁷⁸. Aramejskie מרי

⁷⁸ Jako ciekawostkę warto poznać genezę aramejską zdania: *Maranatha* („Panie, przyjdź”). Aramejskie מארנאתא występuje raz w NT (1 Kor 16,22: μαρὰνά θά), a także w *Didache* 10,14.

mārê' = hebrajskie יְהוָה *adon* = greckie κύριος = łacińskie *Dominus*). Spójrzmy na zestawienie różnych przekładów tetragramu na przykładzie Iz 1,2 w BH, LXX, Vg, Biblii Lutra, Biblii Poznańskiej, Biblii Ekumenicznej i Biblii Jakuba Wujka (יהוה = κύριος = Dominus = der HERR = Jahwe = PAN = Pan):

Iz 1,2 (BH): שמעו שמים והאזיני ארץ כי יהוה דבר

Iz 1,2 (LXX): ἀκούε οὐρανέ καὶ ἐνωτίζου γῆ ὅτι κύριος ἐλάλησεν

Iz 1,2 (Vg): „Audite, caeli, et auribus percipe, terra, quoniam **Dominus** locutus est”

Iz 1,2 (Deutsche Luther Bibel): „Höret, ihr Himmel, und Erde, nimm die Ohren, denn **der HERR** redet”.

Iz 1,2 (Biblia Poznańska): Słuchajcie, niebiosa, nakłoń uszu, ziemio, bo **Jahwe** przemawia!

Iz 1,2 (Biblia Ekumeniczna): „Słuchajcie, niebiosa, nakłoń uszu, ziemio, bo **PAN** *mówi*”.

Iz 1,2 (Biblia Jakuba Wujka): „Słuchajcie, niebiosa, a weźmij w uszy, ziemio, albowiem **Pan** przemówił”.

Św. Paweł zachęca nas do kontemplowania Pana i chce nam podpowiedzieć, że cierpienie jest nieuchronnie związane z życiem na fundamencie Ewangelii i dla Ewangelii. Czyż może być jednak większa radość, niż cierpienie dla Chrystusa? Aby umocnić w nas tę trudną rzeczywistość możemy wyobrazić sobie św. Pawła, który mówi: „Błogosławieni, którzy odnajdują radość w cierpieniu dla Ewangelii”.

Nie tylko List do Filipian, ale także dwa pozostałe tzw. listy więzienne, List do Kolosan i List do Efezjan, zawierają hymny chrystologiczne, które można streścić następująco:

- 1) Flp 2,6-11: Radością w cierpieniu dla Ewangelii jest kontemplacja tajemnicy Chrystusa WYWYŻSZONEGO (Bóstwo) i UNIŻONEGO (Człowieczeństwo). Krzyż jest samym „dnem” znizenia się do nas Chrystusa, który jest Bogiem.
- 2) Kol 1,15-20: Kontemplacja tajemnicy Chrystusa KOSMICZNEGO motywuje do szukania zbawienia w Chrystusie, a nie w sektach. Krzyż jest „centrum” kosmosu i narzędziem odkupienia kosmosu.
- 3) Ef 2,14-18: Owocem kontemplacji tajemnicy Chrystusa ŻYJĄCEGO W KOŚCIELE jest pojednanie i pokój. Krzyż jest źródłem jedności Kościoła.

B. MOŻLIWOŚĆ POZNANIA BOGA

W Flp 1,9 Paweł używa słowa „poznanie” w powiązaniu z „miłością”: „A modlę się o to, aby miłość wasza doskonaliła się coraz bardziej i bardziej w głębszym poznaniu i wszelkim wyczcuciu...” (Καὶ τοῦτο προσεύχομαι, ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει). Podobnie jak w Flm 6 (w kontekście miłości i modlitwy), a także w Kol 2,2, zachodzi związek ἐπιγνώσις z ἀγάπη [Sullivan 1963, 407-414].

Zarys problematyki poznania Boga w Biblii

Paweł znał tradycję biblijną na temat *poznania* z antynomią: Bóg nie jest

Jest to transliteracja grecka (a nie przekład) dwóch słów aramejskich w jedno greckie wyrażenie.

i jest poznawalny. Warto w tym kontekście przywołać teksty biblijne ukazujące to, że Bóg jest tajemnicą:

- Ps 18,12: „Przywdział mrok niby zasłonę wokół siebie...”;
- Wj 33,20-23: Bóg mówi do Mojżesza: „żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (por. też Sdz 6,22; Iz 6,5);
- Akcent na ograniczoną poznawalność Boga jest położony w Mdr 13,1-9: „**1** Głupi [już] z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, **2** lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. **3** Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa - winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności; **4** a jeśli ich moc i działanie wprawiły ich w podziw - winni byli z nich poznać, o ile jest potężniejszy Ten, kto je uczynił. **5** Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę. **6** Ci jednak na mniejszą zasługują nagane, bo wprowadzie błędzą, ale Boga szukają i pragną Go znaleźć. **7** Obracają się wśród Jego dzieł, badają, i ulegają pozorom, bo piękne to, na co patrzą. **8** Ale i oni nie są bez winy: **9** jeśli się bowiem zdobyli na tyle wiedzy, by móc ogarnąć wszechświat – jakże nie mogli rychlej znaleźć jego Pana?”.
- 1 Tm 6,16: Bóg jest tym, „który zamieszkuje światłość niedostępną, którego żaden z ludzi nie widział ani nie może zobaczyć”;
- J 1,18: „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył”;
- 1 J 4,12: „Nikt nigdy Boga nie oglądał”.
- Mt 11,27: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić”. Tylko Ojciec i Syn „znają się”.

Z drugiej strony, są w Biblii teksty wskazujące na to, że Bóg jest poznawalny, udziela *poznania* wybranym ludziom. :

- Jakubowi: „widziałem Boga twarzą w twarz” (Rdz 32,31);
- Mojżeszowi: „Bóg rozmawiał z Mojżeszem i powiedział mu: «Jam jest Jahwe»” (Wj 6,2); „Gdy Mojżesz zakończył z nimi rozmowę, nałożył zasłonę na twarz. Ilekroć Mojżesz wchodził przed oblicze Pana na rozmowę z Nim, zdejmował zasłonę aż do wyjścia. Gdy zaś wyszedł, opowiadał Izraelitom to, co mu Pan rozkazał. I wtedy to Izraelici mogli widzieć twarz Mojżesza, że promienieje skóra na twarzy Mojżesza. A Mojżesz znów nakładał zasłonę na twarz, póki nie wszedł na rozmowę z Nim” (Wj 34,33-35).
- Hiob wie, że ujrzy Boga „w dniu ostatecznym”: „To właśnie ja Go zobaczę, moje oczy ujrzą, nie kto inny; moje nerki już mdleją z tęsknoty” (Hi 19,27);
- Mt 5,8: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą”;
- Ap 22,3-4: „«I będą oglądać Jego oblicze»”;
- 1 J 3,2: „będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jaki jest”;

- 1 Kor 13,12: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno / wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. / Teraz poznaję po części. / Wtedy zaś poznaję tak, jak i zostałem poznany” [Evdokimov 1996, 38n].

Punkt wyjścia analizy wypowiedzi Pawła na temat ograniczoności poznania Boga: Rz 1-3

Proponujemy, aby opis problematyki poznania Boga rozpocząć od nakreślenia logiki pierwszych rozdziałów Listu św. Pawła do Rzymian, gdyż stanowi ona schemat, w który należy wpisać szczegółowe kwestie związane z ograniczonością poznania Boga przez człowieka. W Liście do Rzymian Apostoł wskazuje na pewne aksjomaty, które można oddać syntetycznie w następujący sposób:

- Rz 1,18: Wszyscy ludzie zasługują na gniew Boga.
- Rz 1,19-32: Złudzeniem jest hipoteza o istnieniu „dobrych pogan”.
- Rz 2,1-3,20: Złudzeniem jest hipoteza o istnieniu „dobrych Żydów”.
- W tej sytuacji konieczna jest wiara w Chrystusa, który jest „narzędziem prześlągania” (Rz 3,25; por. Rz 3,21-26).

Sam św. Paweł „podpowiada” nam, że jego teksty na temat ograniczoności poznania Boga powinniśmy odnieść do Żydów i do pogan (Żydzi + poganie = wszyscy ludzie).

Paweł o ograniczonej możliwości poznania Boga przez Żydów

Paweł używa słowa ἐπίγνωσις w odniesieniu do Żydów w Rz 3,20: „Przez Prawo bowiem jest tylko większa znajomość grzechu (ἐπίγνωσις ἀμαρτίας)”. Ἐπίγνωσις nie ma tu tylko sensu realizacji grzechu, ale głębszy sens religijny, rozumienia grzechu, jego źródła i konsekwencji [Sullivan 1963, 407].

„Poznanie” oznacza dar Boży udzielony za pośrednictwem Prawa. Żydzi posiadają:

- poznanie woli Bożej (Rz 2,18: „pouczony Prawem znasz Jego wolę i umiesz rozpoznać co lepsze”);
- poznanie Prawa (Rz 7,1: „mówię przeciw do tych, co Prawo znają”).
- Według Rz 10,2 Żydzi „pałają żarliwością ku Bogu, nie opartą jednak na głębszym zrozumieniu” (ζηλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ’ οὐ κατ’ ἐπίγνωσιν). Jest to wskazanie na brak wynikający z niedostatecznego poznania Boga i jego sprawiedliwości. Paweł wskazuje na niewystarczalność Prawa jako drogi do poznania Boga i na konieczność przyjęcia Ewangelii. Bez ἐπίγνωσις Żydzi nie mogą być zbawieni.

Treść Prawa jest wypisana w sercach Żydów, którzy odczytują je w swych sumieniach (Rz 2,15). Idąc za naturą, czynią to, co nakazuje Prawo (Rz 2,14).

Paweł udowadnia w Rz 2,1-3,20, że hipoteza „dobrego Żyda”, który nie potrzebuje Ewangelii, jest nierealistyczna. Żydzi w niczym nie różnią się od pogan: „Nie ma sprawiedliwego, nawet ani jednego” (3,10). Żydzi nie mają żadnych przywilejów przed Bogiem w stosunku do pogan (por. 2,9-16.25-29; 3,1-20):

„...u Boga nie ma względu na osobę” (2,11). Wniosek ten stanowi przygotowanie do tezy, która pojawi się w rozdziale 4, że konieczna jest wiara w Ewangelię dla „poznania” planów Bożych w Chrystusie. W obliczu daru, jakim jest usprawiedliwienie, „każde usta muszą zamilknąć i cały świat musi się uznać winnym wobec Boga” (3,19). Paweł w Liście do Rzymian i w Liście do Galatów świadczy, że ludzkie wysiłki poznania Boga nie są wystarczające, gdyż poznanie Boga w Chrystusie jest niczym nie zasłużoną łaską.

Paweł o ograniczonej możliwości poznania Boga przez pogan

Podobnie jak Żydzi, tak i poganie są pozbawieni ἐπιγνωσις i nie mogą podobać się Bogu: „A ponieważ nie uznali za słuszne zachować prawdziwe poznanie (ἐν ἐπιγνώσει) Boga, wydał ich Bóg na pastwę na nic niezdatnego rozumu, tak że czynili to, co się nie godzi” (Rz 1,28). Brak współpracy pogan z łaską Bożą i z regułami życia zgodnymi z prawdą prowadzi do kary. Jest nią życie, które określa katalog występków, wśród których dominuje brak miłości bliźniego; ἐπιγνωσις jest wg Pawła jest jasnym poznanem prawd zbawczych, które uzdalnia człowieka do posiadania Boga i prowadzi do życia moralnego opartego na miłości [Sullivan 1963, 405n].

Poganie mają możliwość ograniczonego poznania Boga: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła...” (Rz 1,20). Jest to poznanie pośrednie: „przez Jego dzieła”. Bóg jest częściowo poznawalny przez pogan dzięki zdolnościom, które Bóg złożył w człowieku jako swoim stworzeniu.

Jednak poganie nie rozpoznali planów Boga skoncentrowanych w Chrystusie. Nie pomogła ich mądrość. Wyrazi to Paweł w 1 Kor 1,23 stwierdzeniem, że krzyż Chrystusa jest „głupstwem dla pogan”. Paweł jest dlatego krytyczny wobec mądrości świata. Nie jest przeciw światu pogańskiemu i jego wiedzy w ogólności. Ukazuje, że głupstwem jest taka wiedza, która czyni człowieka pysznym i zamyka go na rozpoznanie planów Boga. Choć poganie poznali „coś” z prawdy o Bogu, to jednak nie rozumieją nowości planów Bożych skoncentrowanych w Chrystusie. Konieczna jest Ewangelia, objawienie! Kategoria „poznania” jest dla Pawła związana z rozumem. Rozum ludzki wsparty mocą Ducha nabiera dopiero zdolności do poznania spraw duchowych (por. 1 Kor 14,19; Rz 12,1-2) [Stępień 1963, 168-179; Stachowiak 1968, 209-226; Rafiński 1997c, 335-357].

Co jest powodem tego „defektu” naturalnego poznania Boga? Inaczej mówiąc, dlaczego potrzebna jest Ewangelia, objawienie, dla poznania planów Bożych zrealizowanych w Chrystusie? W Rz 1,19-32 Paweł stwierdza, że hipoteza „czystej natury” jest nierealistyczna, gdyż człowiek jest dogłębnie skażony przez grzech, który zaciemnia umysł (1,21), ogłupia (1,22), prowadzi do szukania namiastek prawdy, w tym namiastek Boga w postaci rozmaitych bożków (1,22-23.25.28). Nikt nie jest bez grzechu (rozmaite grzechy wymienione są w 1,24.26-27.29-32). Hipoteza „dobrego poganina” jest więc nieporozumieniem. Człowiek bez pomocy łaski Bożej nie może przybliżyć się do Boga. Przyczyna ograniczo-

ności poznania Boga „naturalnym” rozumem leży nie tylko w grzechu, który zaciemnia umysł ludzki, ale jest też spowodowana „zepsuciem” wszechświata (zob. Rz 8,21). Stworzenie zostało „poddane marności” (Rz 8,20), co oznacza, że wszechświat zatracił swą funkcję wskazywania na Boga Stwórcę.

Paweł o możliwości poznania Boga w perspektywie uniwersalnej

Paweł pisze na temat niepoznawalności (tajemnicy) Boga w Rz 11,33-34:
„O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga!

Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi!
*Kto bowiem poznał myśl Pana albo kto był Jego doradcą?
Lub kto Go pierwszy obdarował, aby nawzajem otrzymać odpłatę?*
Albowiem z Niego i przez Niego, i dla Niego [jest] wszystko. Jemu chwała na wieki. Amen”.

Chrystus jest wpisany w naturę każdego człowieka: On jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone (...); „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,15.17; por. Ef 2,10);

Co więcej, Chrystus jest wpisany w kosmos, który „aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,22) i „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19).

W kontekście dyskusji z „judaizującymi” Paweł przeciwstawia poznanie Boga przez Prawo – poznaniu miłości Chrystusa przez wiernych: „Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał, jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów...” (Ga 4,19). „Poznanie” staje się specyficznym darem udzielonym dla tych, którzy żyją w Chrystusie. Jest to „poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach” (Flp 3,10). Możemy „poznać miłość Chrystusa, przewyższająca wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą” (Ef 3,19). Poznanie jest zależne od daru Ducha: „...tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży” (1 Kor 2,11). Paweł sam doświadczył tego, że Prawo nie doprowadziło go do poznania Chrystusa (został on „zdobyty” przez Chrystusa!).

Bóg jest poznawalny przez wiernych:

- Ga 4,9: „Teraz jednak, gdyście Boga poznali i, co więcej, Bóg was poznał, jakże możecie powracać do tych bezsilnych i nędznych żywiołów...”
- Flp 3,10: przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach”.
- Ef 3,19: „poznać miłość Chrystusa, przewyższająca wszelką wiedzę, abyscie zostali napełnieni całą Pełnią Bożą”.
- 1 Kor 2,11: Duch Święty objawia Boga wiernym („...tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży”).

Ἐπίγνωσις oznacza „poznanie wszystkich bogactw zbawczych objawionych Synowi przez Ojca (Ef 1,17; 1 Tm 2,4; 3; Tt 1,1; 2 Tm 3,4-7; por. Rz 1,28; 10,2). Ten dar od Boga jest doświadczeniem Bożej miłości (Ef 1,17-18; 3,17.18; 4,13; Kol 2,2; por. Rz 3,20) i otwarciem na Jego wolę (Kol 1,9.10; Flm 6). Postęp w poznaniu przez miłość wyrażają dobre uczynki i zmierza do pogłębienia poznania

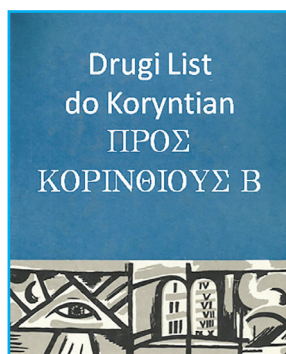
misterium Boga (Flp 1,9.10) i zmierza do doskonałej przemiany duszy (Kol 3,10) na obraz i podobieństwo Boże” [Sullivan 1992, 41-46].

Paweł rozumiał ἐπίγνωσις w sposób semicki. Chodzi o poznanie Boga – rzeczywistości, a nie o poznanie abstrakcyjne [Sullivan 1963, 414n].

Mimo podobieństw z gnozą, Paweł różni się od niej, wywodząc wiedzę z miłości, stawiając wiarę ponad gnozą. Nie ma też u Pawła dualizmu w sensie gnozyckim [Sullivan 1963, 415].

Ἐπίγνωσις oznacza „poznanie wszystkich bogactw zbawczych objawionych Synowi przez Ojca (Ef 1,17; 1 Tm 2,4; 3; Tt 1,1; 2 Tm 3,4-7; por. Rz 1,28; 10,2). Ten dar od Boga jest doświadczeniem Bożej miłości (Ef 1,17-18; 3,17.18; 4,13; Kol 2,2; por. Rz 3,20) i otwarciem na Jego wolę (Kol 1,9.10; Flm 6). Postęp w poznaniu przez miłość dokonuje się przez dobre uczynki i zmierza do pogłębienia poznania misterium Boga (9,9.10) oraz do doskonałej przemiany duszy (Kol 3,10) na obraz i podobieństwo Boże” [Sullivan 1963, 416].

VIII. 2 Kor 4,6 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO POZNANIE CHWAŁY BOŻEJ NA OBLICZU CHRYSTUSA



1. Tekst 2 Kor 4,6

6 Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa.

6 Ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμπει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ χριστοῦ.

W *Drugim Liście do Koryntian*, w słowach pełnych majestatu (z użyciem formuły „my”), opisuje doświadczenie Boga „pod Damaszkiem”, stwierdzając, że wówczas Bóg „zabłysnął” w jego sercu, aby „zajaśniało” poznanie chwały Bożej

na obliczu Chrystusa (2 Kor 4,6). Jest w tym reminiscencja czegoś, co zostało zapamiętane przez tradycję potwierdzoną przez św. Łukasza w Dziejach Apostolskich (zob. Dz 9,3: „Gdy się już zbliżał w swojej podróży do Damaszku, nagle otoczyła go światłość z nieba”).

2. Kontekst 2 Kor 4,6: 2 Kor 1,12-7,16

W 2 Kor 1,12-7,16 św. Paweł zaprasza Koryntian do jedności ze sobą w sytuacji, w której kwestionowali oni jego autorytet apostołski. Wpierw skupia się na faktach z przeszłości, które kładą się cieniem na teraźniejszości. Wie, że wydał się Koryntianom nieszczerzy z dwóch powodów. Nagle zmienił plan podróży, omijając Korynt (zob. 2 Kor 1,23). Koryntianie mieli też jakieś podejrzenia związane ze zbiórką pieniędzy na rzecz Kościoła w Jerozolimie, którą zarządził Paweł (aluzje do tego faktu są w dalszej części listu: w 2 Kor 2,17; 7,2; 8,2-21; 11,7-11; 12,13-18). Dlatego Paweł podkreśla swoją szczerłość apostołską: że postępował zgodnie z sumieniem i „według łaski Bożej” (2 Kor 1,12-14), że nie było w nim równocześnie „tak” i „nie”, na wzór Chrystusa, w którym dokonało się „tak” (2 Kor 1,15-20). Dalej przypomina (w 2 Kor 1,21-22), że Duch Święty jest podstawą jedności, skoro wszyscy posiadamy Ducha jako „pieczęć” (niezatarty znak) i „zadatek” (gwarancję otrzymania całego daru). Paweł tłumaczy swoją decyzję nie przybycia do Koryntu (2 Kor 1,23-24) i wspomina o swoim wcześniejszym liście „we łzach”, pisanym po tym, jak doznał obrazy ze strony jakiegoś chrześcijanina z Koryntu (2 Kor 2,1-4); czekał na efekty tego listu, wybacząc winnemu; apeluje o miłosierdzie i przebaczenie w stosunku do winowajcy (2 Kor 2,12-13). Począwszy od 2 Kor 2,14 Paweł przechodzi od uwag na temat swej szczerości apostołskiej do słów kierowanych do wątpiących w jego autorytet apostołski. Jest sprawcą triumfalnego szerzenia się Ewangelii (2 Kor 2,14-17). Nie potrzebuje reklamy, bo sami Koryntianie są jego listem rekomendacyjnym (2 Kor 3,1-3).

Św. Paweł znał i stosował metody interpretacji tekstów ST funkcjonujące w środowisku diaspory (w tym reguły: עשו הגור „gezera shawa”, רביני ילמדינו „yelandenu rabbenu”), ale dostosowywał je do priorytetu, jakim było głoszenie Ewangelii. Paweł narzucał sobie ograniczenia formalne w swym nauczaniu, „aby nie został pozbawiony znaczenia krzyż Chrystusa” (por. 1 Kor 1,17), unikając „górnolotnych słów lub mądrości” (por. 1 Kor 2,1). W sekcji 2 Kor 3,1-4,6 Paweł kojarzy trzy pojęcia, na zasadzie rabinistycznej reguły egzegetycznej *gezera shawa*: „list” (ἐπιστολη), „chwała” (δόξα), „zasłona” (κάλυμμα) [Fitzmyer 1997, 68-74].

Pojęcie „listy polecające” (συστατικοί ἐπιστολαί) pojawia się w 2 Kor 3,1-3. Od listu pisanego na papirusie lub skórze Paweł przechodzi w 2 Kor 3,2.3 do opisu swojej posługi apostołskiej w Koryncie: „Wy jesteście naszym listem, pisanym w sercach naszych (ἔγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν), listem, który znają i czytają wszyscy ludzie” (3,2). Koryntianie są „listem Chrystusowym”, „listem napisanym nie atramentem, lecz Duchem Boga żywego: nie *na kamien-*

nych tablicach serc” (3,3). Paweł nawiązuje w 2 Kor 3,3 do idei prorockiej „prawa wypisanego na sercu” (Jer 31,33; Ez 11,19; 36,26), w odróżnieniu od prawa napisanego na „tablicach kamiennych” (Wj 34,4).

Dalej Paweł opisuje siebie jako sługę „Nowego Przymierza, przymierza nie litery, lecz Ducha; litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia” (2 Kor 3,6) Począwszy od 2 Kor 3,7, aż do 2 Kor 4,17 Paweł wprowadza słowo kluczowe „chwała” (δόξα), przeciwstawiając „chwałę” przymierza Boga z Mojżeszem i chwałę przymierza w Chrystusie:

- a) „posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu, dokonywało się w chwale (δόξα), tak iż synowie Izraela nie mogli spoglądać na oblicze Mojżesza z powodu jasności jego oblicza, która miała przeminąć” (2 Kor 3,7). „O ileż bardziej będzie posługiwanie Ducha” (2 Kor 3,8);
- b) „Jeżeli posługiwanie potępieniu jest chwałą, to o ileż bardziej będzie obfitować w chwałę posługiwanie sprawiedliwości” (2 Kor 3,9);
- c) Wobec przeogromnej chwały okazało się w ogóle bez chwały to, co miało chwałę tylko częściową” (2 Kor 3,10);
- d) „Jeżeli to, co przemijające, było w chwale, daleko więcej będzie cieszyć się chwałą to, co trwa” (2 Kor 3,11). Następnym kluczowym słowem wywodu Pawła jest, w 2 Kor 3,13-16, „zastona” (κάλυμμα). Mojżesz „zakrywał sobie twarz, ażeby synowie Izraela nie patrzyli na koniec tego, co było przemijające” (2 Kor 3,13). „Otępiaty ich umysły. I tak aż do dnia dzisiejszego, gdy czytają Stare Przymierze, pozostaje [nad nimi] ta sama zastona (κάλυμμα), bo odsłania się ona w Chrystusie. I aż po dzień dzisiejszy, gdy czytają Mojżesza, zastona (κάλυμμα) spoczywa na ich sercach (2 Kor 3,14-15). „A kiedy ktoś zwraca się do Pana, zastona opada” (2 Kor 3,16; por. Wj 3,34). „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17).

Powyższy wywód Pawła łączy temat „chwały” z tematem μεταμορφωσις: „My wszyscy odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w chwałę Pańską jakby w zwierciadło; za sprawą Ducha coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się (μεταμορφούμεθα) do Jego obrazu” (2 Kor 3,18). 2 Kor 4,3-5 jest dygresją, będącą kontynuacją 2 Kor 3,6, wyjaśniającą pochodzenie δόξα κυριου: „Nie żebyśmy uważali, że jesteśmy w stanie pomyśleć coś sami z siebie, lecz [wiemy, że] ta możliwość nasza jest z Boga”. W 2 Kor 4,3-6 „Ewangelia nasza” (2 Kor 4,3) zastępuje pojęcie „Mojżesz” (2 Kor 3,15: „gdy czytają Mojżesza”). Ewangelia jest zakryta (2 Kor 4,3: κεκαλυμμενον) dla tych, których zaślepia „bóg tego świata” (2 Kor 4,4). Po przeciwnej stronie są ci, którzy postrzegają „chwałę” jako odniesienie do Boga Stwórcy, który jest źródłem światła i chwały samego Chrystusa zmartwychwstałego (aluzja do Rdz 1,3!). Dla nich Chrystus jest εικὼν τοῦ θεου, „obrazem Boga” (2 Kor 4,4) [Fitzmyer 1997, 73-74]. Temat „chwały” powróci w 2 Kor 4,15.17.

W powyższej sekcji 2 Kor 3,4-18 Paweł ukazał siebie przez pryzmat posługi „nowego przymierza. Ma jednak świadomość tego, że jest „naczyniem glinianym”, w którym jest przechowywany skarb (4,1-5,10). W tym kontekście padają słowa, będące tematem naszego artykułu (2 Kor 4,6: „Ten, który rozkazał

ciemnościom by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa”). Dalej podkreśla, że pełni posługę jednania wynikającą z daru „nowego stworzenia” (2 Kor 5,11-21). Kończy ten segment listu apelem do Koryntian, aby byli godni swego powołania (2 Kor 6,1-7,4). Kończy w 2 Kor 7,5-16 wyrażeniem radości z faktu pojednania ze wspólnotą.

Interpretacja podmiotu „my” w 2 Kor 4,6 zależy od wskazania tekstu ST stanowiącego punkt odniesienia św. Pawła. Podmiot „my” może opisywać wszystkich ochrzczonych. Pod tym podmiotem może ukrywać się sam św. Paweł (*pluralis modestiae*: liczba mnoga skromności [tak: Bernard 2000, 58], w odróżnieniu od *pluralis maiestatis / maiestaticus*: liczba mnoga majestatu; raczej nie chodzi o *pluralis epistularis*: liczbę mnogą epistolarną [Zerwick 1963, 4]⁷⁹. „My” może też opisywać św. Pawła wraz z innymi apostołami (głosicielami Ewangelii).

W 2 Kor 4,1-6 św. Paweł pisze o „iluminacji wewnętrznej”, która jest pierwszym aspektem autobiografii Apostoła, rozciągającym się na wszystkich apostołów: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego coraz bardziej jaśniejąc, upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3,18) [Bernard 2000, 57-60]. Paweł porównuje „iluminację wewnętrzną” swoją (i innych apostołów) z misją Mojżesza opisaną w Księdze Wyjścia. JHWH przechodzi przed Mojżeszem w celu przekazania mu przykazań (Wj 34). Mojżesz „nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała na skutek rozmowy z Panem” (Wj 34,29). Promieniowanie jego oblicza nadawało autorytet słowom przez niego przekazywanym. Mojżesz nakładał zasłonę na twarz (Wj 34,33), aby Izraelici nie bali się zbliżyć do niego (Wj 34,30). Do tego nawiązuje św. Paweł w 2 Kor, rozszerzając perspektywę do Izraelitów współczesnych Pawłowi. Mojżesz nakładał zasłonę na twarz, „aby synowie Izraela nie patrzyli na koniec tego, co przemijające” (2 Kor 3,13). Ich odrzucenie Chrystusa wynika z tego, że nie są w stanie doświadczyć jaśniejącego oblicza Chwały. W zupełnie innej sytuacji jest Paweł i chrześcijanie. Używając zaimka „my” Paweł odnosi się nie tylko do ogólnej kondycji chrześcijan, ale używa zabiegu retorycznego, wskazując na samego siebie (zob. 2 Kor 4,1: „Przeto oddani posługiwaniu zleconemu nam przez miłosierdzie”; por. 1 Tm 1,16: „dostałem miłosierdzia po to, by w mnie pierwszym Jezus Chrystus pokazał całą wielkoduszność jako przykład dla tych, którzy w Niego wierzyć będą dla życia wiecznego”). Duch Święty mieszka w nas i pisze w naszych sercach (2 Kor 3,3). Przemienia nas: jak Chrystus jest doskonałym obrazem Ojca, tak i my stajemy się jego obrazem, bo Duch jest Duchem ożywiającym (1 Kor 15,45). Rezultatem przemiany wewnętrznej udzielonej przez Ducha Chrystusa jest wskazana w 2 Kor 4,6: Bóg, który rozkazał

79 [M. Zerwick 1963, 4] analizuje funkcję „liczby mnogiej epistolarnej”, w którym pisarz traktuje siebie niejako w łączności z czytającym („associates himself”). *Pluralis epistularis* występuje raczej rzadko w listach Pawłowych (zob. Rz 1,5; 1 Tes 2,18). Zob. także zamienne występowanie *pluralis* i *singularis* w 2 Kor10,1-11,6, gdzie bez wątplenia Paweł mówi tylko o sobie. Dlatego Pawłowe „my” nie zawsze wskazuje na współtowarzyszy. A. C. Meecham utrzymuje, że użycie *pluralis* w starożytnym liście Arysteasza miało charakter bardziej formalny, natomiast *singularis* – bardziej bezpośredni, kolokwialny.

„Niech stanie się światłość w ciemności” zabłyśnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa.

3. Podłoże historyczno-religijne 2 Kor 4,6

Tekst zawarty w 2 Kor 4,6 dopuszcza trzy możliwości interpretacyjne, które składają się łącznie na trzy odcienie znaczeniowe tekstu, zależnie od określenia podłoża starotestamentalnego tekstu 2 Kor 4,6:

- a) C. M. Martini i L. Cerfaux, a za nimi A. S. Jasiński, odczytują sens tekstu w świetle Rdz 1,3. Bronią swego autorytetu apostołskiego, św. Paweł odwołuje się do faktu swego powołania, które dokonało się pod Damaszkiem (por. Dz 9,1-19). Nawiązując do stwórczego aktu Boga (2 Kor 4,6a; por. Rdz 1,3: „Niechaj stanie się światłość”) Paweł stwierdza, że światłość Boża rozblęsnęła w jego sercu i uzdolniła go do „poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6b; por. Dz 9,3: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniewała go nagle światłość z nieba”), w skutek czego rozpoznał on, że Jezus Chrystus jest obrazem Boga i Synem Bożym (por. Ga 1,16; Flp 3,10). Wynikiem tego poznania było uzdolnienie do głoszenia chwały Chrystusa [Jasiński 1997, 243]. Tekst ten jest wyraźnym wskazaniem na Pawłowe doświadczenie Boga w Chrystusie. C. M. Martini [Martini 1980, 201-214; Martini 1987] opiera swą tezę na odniesieniach do bogatej literatury przedmiotu. Wskazuje, że między Dziejami Apostołskimi i listami Pawła istnieją podobieństwa co do dat, podróży, wydarzeń⁸⁰. Opiera się na studium słów i wspólnych tematów⁸¹. C. M. Martini zakłada z większością egzegetów, że w Dziejach Apostołskich, szczególnie w opisach nawrócenia Pawła, zachowany jest materiał z tradycji, zakorzeniony w tradycjach pierwotnych wspólnot. C. M. Martini rozważa także problemy natury historycznej: Czy autor Dz był czy nie był uczniem Pawła⁸² oraz – czy św. Łukasz znał listy Pawła (powszechnie uważa się, że nie znał)⁸³.
- b) Interpretację tę kwestionuje J.-F. Collange [Collange 1972, 138-139], który widzi podłoże 2 Kor 4,6 w Iz 9,1: ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει

80 Podobnie: Ireneusz, *Adv. Haer. III, 13,3* (PG 7,912): „Est consonans et velut eadem, tam Pauli annuntiatio quam et Lucae de Apostolis testificatio”; E. Jacquier, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, s. CCXII-CCXXVII, który wykorzystuje analizy A. Harnacka, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1908, s. 199-206; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und Ihr Geschichtswert* (Neutestamentliche Abhandlungen VIII, 3-5), Münster 1921, s. 169-298.

81 Por. A. Harnack, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig 1906, s. 143n; tenże, *Die Apostelgeschichte*, dz. cyt., s. 205n.; A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke* (4), Edinburgh 1901, s. liiii nn.

82 Problem streszcza J. Dupont, *Les problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain 1950; tenże, *Les sources du Livre des Actes*, Bruges 1960,szcz. s. 99nn; 118nn (nt. „my”); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, s. 102-105.

83 A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1959, 234.

ἴδετε φῶς μέγα οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς λάμπει ἐφ' ὑμᾶς („Lud chodzący w ciemności ujrzał światłość wielką. Nad przebywającymi w kraju cienia i śmierci zajaśniało światło”). Tłumacz Iz 9,1 w Biblii Poznańskiej, B. Wodecki, dodaje komentarz: „Czasowniki użyte tu w czasie dokonanym odnoszą się do przyszłości (tzw. *perfectum propheticum*). Światłość jest częstym obrazem ratunku i zbawienia”. Według J.-F. Collange tekst 2 Kor 4,6 nie odnosi się do doświadczenia Pawła pod Damaszkiem, ale mówi o naturze posługi apostołskiej, mianowicie o tym, że słaba powierzchowność sług sprawi, że zajaśnieje Ewangelia chwały Chrystusa. Wbrew wielu komentatorom, którzy widzą w 2 Kor 4,6 aluzję do nawrócenia Pawła: do początku jego apostołatu opisanego jako nowe stworzenie, Collange podziela pogląd interpretatorów, którzy nie widzą w 2 Kor 4,6 aluzji do drogi do Damaszku (Héring, Schlatter, Windisch). J.-F. Collange kwestionuje zasadność „intuicji”, że ἐκ σκοτῶν φῶς λάμπει odnosi się do Rdz 1,3. W Rdz 1,3 mamy: καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς. Dlaczego Paweł miałby zmieniać w 2 Kor 4,6 następujące elementy: 1) γίνομαι zastąpić przez λάμπω; 2) imperatyw γενηθήτω zamienić na futurum λάμπει? Racje zmian tekstu tak znanego, jak Rdz 1,3 musiałyby być bardzo poważne. J.-F. Collange ich nie widzi. Przytacza w przypisie kontrargument „Conzelmanna i innych”, którzy, nie przytaczając żadnej konkretnej paraleli, twierdzą, że Paweł odnosi się w 2 Kor 4,6 do tradycji żydowskiej na temat Rdz 1,3. Collange, przeciwnie, zauważa, że tradycja żydowska interesowała się bardziej tematem „zbawienia, światła ludów”, niż światłem w sensie fizycznym („originelle”) [Collange 1972, 139]⁸⁴. Stąd wniosek J.-F. Collange’a, że trzeba odrzucić Rdz 1,3 jako paralelę do 2 Kor 4,6, na rzecz paraleli z Iz 9,1: „Lud chodzący w ciemności (ἐν σκοτεινί) wielką światłość oglądał (ἴδετε φῶς μέγα). Nad nami, przebywającymi w kraju cienia i śmierci zajaśniało światło (φῶς λάμπει ἐφ' ὑμᾶς)”. Według Collange’a paralela z Iz jest bardziej prawdopodobna, bo następuje ona zaraz za określeniem przez Pawła swej misji jako działania „sługi”. W księdze Izajasza misja „Sługi Jahwe” (*ebed Yahweh*) obejmuje bycie „światłością narodów” (Iz 49,6; 42,6 + 16; 60,1-2). Sens 2 Kor 4,6 odczytanego w kontekście Iz 9,1 jest taki: My możemy tym bardziej być sługami, bo mamy zapewnienie Boga, który powiedział: „W ciemnościach zajaśnieje światło”, tzn. z słabości i uniżenia mojej posługi zabłyśnie moja chwała.

- c) J. Fitzmyer [Fitzmyer 1997, 64-66] twierdzi, że tekst 2 Kor 4,6 jest fragmentem chrześcijańskiego midraszu obejmującego 2 Kor 3,7-4,6, zbudowanego na bazie Wj 34,27-35, z aluzjami do Rdz 1,3. Paweł w nowy sposób zestawił obraz „nowego stworzenia” (Ga 6,15; 2 Kor 5,17) nawiązujący do stworzenia Adama i Ewy, ze stworzeniem nowej ludzkości w wyniku „przemiany” (μεταμορφοσις) istot ludzkich w Chrystusie. W 2 Kor 3,18 Paweł stwierdza, że „upodobniamy się do Jego obrazu” (Ἡμεῖς δὲ

84 Por. S. Aalen, *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im AT, im Spätjudentum und im Rabbinismus*, Oslo 1951.

πάντες, ἀνακεκαλυμμένω προσώπω τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος). Według Fitzmyera obraz metamorfozy jest wzięty z Wj 34,27-35, gdzie dotyczy Mojżesza, ale jest także nawiązaniem do literatury grecko-rzymskiej. Ani rzeczownik μεταμορφοσις, ani czasownik μεταμορφοῦν nie występuje w LXX. W tok midraszu jest też włączona kategoria μεταμορφοσις znana w świecie grecko-rzymskim u Homera (*Iliada* 2,319), w 2. w. p. Chr. u Nikandera (*Heteroioumena*), Owidiusza (*Metamorphoses*), Apulejusza (*Asinus aureus*). Paweł odnosi ten motyw do Chrystusa, wkładając go w żydowski kontekst starotestamentowy, rozwijając historię Mojżesza w sposób midraszowy. Podobny zabieg znajdujemy w literaturze z Qumran. Według J. Fitzmyera o charakterze midraszowym tekstu Pawła mają świadczyć paralele z Qumran (1 QH 4,5-6; 4,27-29; 1 QSb 4,24-28; 1 QS 2,2-4⁸⁵). Paweł rozwija żydowski motyw, ale opisując Chrystusa jako odbicie chwały Stwórcy, stawia Chrystusa w miejsce Prawa. Według J. Fitzmyera tekst 2 Kor 4,6 opisuje zjednoczenie chrześcijan i Chrystusa – nie tylko Pawła, jak w poprzednich dwóch interpretacjach. Paweł nawiązuje do opisu stworzenia świata i człowieka z Księgi Rodzaju, odnosząc je do „nowego stworzenia” nowej ludzkości w Chrystusie (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17).

Podsumowując analizę 2 Kor 4,6: Paweł używa liczby mnogiej (*pluralis modestia*, liczby mnogiej skromności – „my” oznacza osobę Pawła) i w słowach: „W ciemnościach zajaśnieje światło” czyni aluzję do Rdz 1,3, reinterpreting fakt swojego spotkania ze zmartwychwstałym Panem pod Damazkiem. Możliwe jest także odniesienie 2 Kor 4,6 do Iz 9,1: św. Paweł sugerowałby, że ze słabości i uniżenia posługi jego i innych apostołów zabłyśnie chwała. Możliwe też, że 2 Kor 4,6 jest fragmentem chrześcijańskiego midraszu zbudowanego na bazie Wj 34,27-35 (z odniesieniem do historii Mojżesza), z włączeniem kategorii μεταμόρφωσις ze świata grecko-rzymskiego i opisuje zjednoczenie chrześcijan i Chrystusa.

Szukając przesłanek do aktualizacji tekstu 2 Kor 4,6, powinniśmy wziąć pod uwagę odniesienie tekstu do tradycji duchowości Kościoła, w tym do mistyki św. Jana od Krzyża i do współczesnej dyskusji toczonej wokół ekologii:

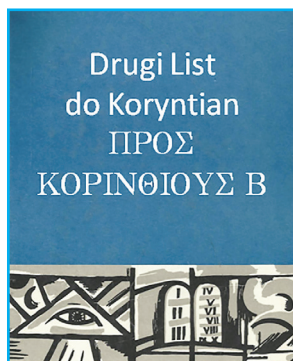
- a) M.-J. Le Gillou [Le Gillou 2000, 27-39] dowodzi, że w tradycji ojców Wschodu (św. Makary, ojcowie kapadoccy, św. Maksym Wyznawca) tekst św. Pawła z 2 Kor 4,6, będący aluzją do doświadczenia Mojżesza i odnoszący się do przemiany pod wpływem „doświadczenia światła”, był podnoszony jako jeden z argumentów za tym, że św. Paweł był mistykiem. Podobnie twierdzili mistrzowie duchowości Zachodu: św. Augustyn, Guillaume de Saint Thierry, św. Tomasz z Akwinu, a także św. Jan od Krzyża [Le Gillou 2000, 43-90].

85 W 1 QS 2,2-4 znajduje się instrukcja dla kapłanów wspólnoty – błogosławienia „podążających w doskonałości po wszystkich jego drogach”: „Niech cię [Bóg] błogosławi wszelkim dobrem i niech cię strzeże od wszelkiego zła, niech oświeci (!) twoje serce mądrością życia i niech cię obdarzy wieczną wiedzą, niech podniesie ku tobie swe łaskawe oblicze dla wiecznego pokoju!” (przekład: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at, Masada*, Kraków 1996, s. 24).

- b) E. C. Salzer [Salzer 1999, 130] interpretuje 2 Kor 4,6 w kontekście tradycji mistyki chrześcijańskiej. Stoi na stanowisku, że źródeł teologii Pawła należy szukać w chrystofanii pod Damaszkiem, ale także przyznaje, że Paweł pogłębiał swą teologię w ciągu swego życia, szczególnie podczas pierwszego uwięzienia rzymskiego w czasie którego rozwijał intuicje mistyczne, oddając się modlitwie, kontemplacji misterium Chrystusa. W Kol 2,2 pisze o „głębszym poznaniu tajemnicy Boga – [to jest] Chrystusa”, a w Ef 3, 19 – o miłości Chrystusa, która przewyższa wszelką wiedzę” i przedstawia „swoje zrozumienie tajemnicy Chrystusa” (Ef 3,4). Na tej podstawie Salzer określa Pawła jako mistyka, „protomistyka” [Salzer 1999, 131]. Paweł zgłębiał tajemnicę Chrystusa, który „zabłysnął w naszych sercach, by oślnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6) pod wpływem Ducha Świętego, który „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Paweł widział Chrystusa mimo tego, że był pod Damaszkiem ociemniały. Według Dziejów Apostolskich „oślniła go nagle jasność z nieba” (Dz 9,3; por. Dz 22,6; 26,13). Oświecony przez Chrystusa widział Chrystusa zmartwychwstałego w całej jego boskiej chwale. Doświadczenie Boga pod Damaszkiem było początkiem życia mistycznego Pawła. Salzer podkreśla, że Paweł w 2 Kor 4,6 nie odnosi się do Chrystusa jako Odwiecznego Słowa, ale do Jezusa – Słowa Wcielonego, który jest „pierworodnym całego stworzenia” (Kol 1,15) i w którym „mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2,9). W tym swoim widzeniu Paweł obejmuje cały wszechświat – przeszły, teraźniejszy i przyszły – widząc wszystkich ludzi w Chrystusie [Salzer 1999, 242]. Człowiek doznaje totalnej metamorfozy w stawianiu się nowym stworzeniem, które Paweł opisuje odnosząc się do swojego osobistego doświadczenia. Opisuje mianowicie swoje nawrócenie odnosząc je do pierwszego aktu stworzenia świata przez Boga, który rzekł: „Niech się stanie światłość. I stała się światłość” (Rdz 1,3). Paweł otrzymuje przez owo światło nowe uzdolnienie do poznania nadprzyrodzonego, które pozwala mu rozpoznać boskość Chrystusa i równocześnie być przemienionym na wzór Chrystusa uwielbionego [Salzer 1999, 483]. To wewnętrzne doświadczenie zjednoczenia Pawła z Chrystusem nie było aktem jednorazowym, ale „odnawia się dzień po dniu” (2 Kor 4,17). Apostoł opisuje swoje osobiste doświadczenie używając podmiotu „my”, przez co ujawnia swą pokorę, jak zawsze, gdy powołuje się na chwałę Bożą w swoim posługiwaniu [Salzer 1999, 484].
- c) Św. Jana od Krzyża pisze o „widzeniu duchowym udzielającym się w sposób nadprzyrodzony”: „Te widzenia substancji duchowych nie mogą być oglądane przez umysł w porządku naturalnym, w tym życiu, jasno i bez zasłony. Dają się jednak odczuć w samej substancji duszy (...). Albowiem jak oczy widzą przedmioty za pośrednictwem światła naturalnego, tak i dusza za pośrednictwem światła nadprzyrodzonego widzi rozumem wewnątrznie te same przedmioty naturalne lub inne, które Bóg jej chce ukazać” (...). Kształty tych widzeń nigdy już całkowicie nie ustępują z duszy, chociaż z czasem cośkolwiek się zacierają” [Św. Jan od Krzyża, II, 271-273].

d) A. Benk [Benk 2021, 2-8] traktuje 2 Kor 4,6 jako swego rodzaju odpowiedź św. Pawła na „kryzys stworzenia”⁸⁶. Odpowiedź tę Paweł czerpie z doświadczenia Ducha. A. Benk konfrontuje obraz ziemi, która była „beźładem i pustkowiem” (Rdz 1,2) z porządkiem zamierzonym przez Boga. Poemat o stworzeniu świata przez Boga jest wizją, która inspirowała wielu hagiografów, a wśród nich także św. Pawła w 2 Kor 4,6, gdzie Apostoł przywołuje aluzyjnie tekst Rdz 1,2. W Rdz 1,2 czytamy: „Ziemia zaś była beźładem i pustkowiem; ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży unosił się nad wodami”. W księdze Rodzaju stworzenie nieba i ziemi przez Boga wpisuje się w scenariusz zmagania między siłami śmierci, które władają chaosem (utożsamionymi w Rdz 1 z wodami i ciemnością), a *ruach elohim* – wichrem, który pośród chaosu stwarza, niby arkę, przestrzeń dla życia. Jest to obraz stwarzania przez Boga naszego „domu” w kosmosie, przestrzeni dla życia. W ten obraz św. Paweł wpisuje wizję „nowego stworzenia” w Chrystusie: „Jeżeli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17), a nieco wcześniej, w 2 Kor 4,6, nawiązuje do Rdz 1,2.

IX. 2 Kor 12,1-11 – DOŚWIADCZENIE DUCHA JAKO WIDZENIE MOCY CHRYSTUSA I PORWANIE DO TRZECIEGO NIEBA



0. Wstęp do rozdziału VII (traktującego o 2 Kor 12,1-11)

Oprócz doświadczenia Boga „pod Damazkiem”, będącego doświadczeniem mistycznym, które św. Paweł dokładnie lokalizował i którego czas w biegu swego życia potrafił określić, było tylko jeszcze jedno doświadczenie mistyczne, które św. Paweł będzie kojarzył z określonym czasem. Chodzi o wydarzenie opisane w *Drugim Liście do Koryntian*, które Paweł datuje słowami: „przed czternastu laty”

⁸⁶ Pojęcia „kryzys stworzenia” używam za publikacjami zawartymi w zeszytcie 1 z roku 2021 kwartalnika „Bibel und Kirche” opatrzonego podtytułem: „Nich mehr gut?! Schöpfung in der Krise”.

(2 Kor 12,2). Najwyraźniej, musiało to być doświadczenie bardzo ważne, skoro odcisnęło się w świadomości Pawła w postaci precyzyjnego zapisu jego daty.

1. Analiza tekstu 2 Kor 12,1-11

1 Jeżeli trzeba się chlubić – choć co prawda nie wypada – przejdę do wizerunków i objawień Pańskich. **2** Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. **3** I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, Bóg to wie – **4** został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać. **5** Z tego więc będę się chlubił, a z siebie samego nie będę się chlubił, chyba że z moich słabości. **6** Zresztą choćbym i chciał się chlubić, nie byłbym szaleńcem; powiedziałbym tylko prawdę. Powstrzymuję się jednak, aby mnie nikt nie oceniał ponad to, co widzi we mnie lub co ode mnie słyszy. **7** Aby zaś nie wynosił mnie zbyt wielko objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosił pychą. **8** Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby odszedł ode mnie, **9** lecz [Pan] mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. **10** Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny. **11** Oszalałem, a wyście mnie do tego zmusili! To wy powinniście wyrażać mi uznanie. W niczym przecież nie byłem mniejszy od „wielkich apostołów”, chociaż jestem niczym.

1 Καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέρει μοι· ἐλεύσομαι γὰρ εἰς ὄπτασις καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου. **2** Οἶδα ἄνθρωπον ἐν χριστῶ πρό ἐτῶν δεκατεσσάρων – εἶτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα· εἶτε ἐκτός τοῦ σώματος οὐκ οἶδα· ὁ θεὸς οἶδεν – ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ. **3** Καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον – εἶτε ἐν σώματι, εἶτε ἐκτός τοῦ σώματος, οὐκ οἶδα· ὁ θεὸς οἶδεν – **4** ὅτι ἤρπαγεν εἰς τὸν παράδεισον, καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. **5** Ὑπὲρ τοῦ τοιοῦτου καυχῆσομαι· ὑπὲρ δὲ ἑμαυτοῦ οὐ καυχῆσομαι, εἰ μὴ ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου. **6** ἐὰν γὰρ θελήσω καυχῆσασθαι, οὐκ ἔσομαι ἄφρων· ἀλήθειαν γὰρ ἐρῶ· φείδομαι δέ, μή τις εἰς ἐμὲ λογίσσῃται ὑπὲρ ὃ βλέπει με, ἢ ἀκούει τι ἐξ ἐμοῦ. **7** Καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος σατᾶν, ἵνα με κολαφίσῃ, ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι. **8** Ὑπὲρ τούτου τρίς τὸν κύριον παρεκάλεσα ἵνα ἀποστῇ ἀπ’ ἐμοῦ. **9** Καὶ εἶρηκέν μοι, Ἄρκεῖ σοι ἡ χάρις μου· ἡ γὰρ δύναμις μου ἐν ἀσθενείᾳ τελειοῦται. Ἦδιστα οὖν μᾶλλον καυχῆσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ’ ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ χριστοῦ. **10** Διὸ εὐδοκῶ ἐν ἀσθενείαις, ἐν ὕβρεσιν, ἐν ἀνάγκαις,

έν διωγμοῖς, έν στενοχωρίαις, ύπερ χριστοῦ· ὅταν γάρ ἀσθενῶ, τότε δυνατός εἰμι. **11** Γέγονα ἄφρων καυχώμενος· ὑμεῖς με ἠναγκάσατε· ἐγὼ γάρ ὤφειλον ὑφ' ὑμῶν συνίστασθαι· οὐδέν γάρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι.

Św. Paweł trzyma się konwencji retorycznej, w której on sam jest „człowiekiem” wskazanym w 2 Kor 12,1-11, który ma „widzenia i objawienia Pańskie”, a wśród nich takie, podczas których został porwany „aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2), „do raju” (2 Kor 12,4).

„Nie wiemy, o jakich doznaniach Pawła jest tu mowa, możemy się domyślać, że zapoczątkowane zostały one pod Damazkiem (por. Gal 1,12-16), gdy ówczesny Szaweł rozpoznał w Jezusie Syna Bożego. Przystępując do szczegółowej relacji o nadzwyczajnych doznaniach (w. 2), Paweł opisuje je tak, że może się wydawać, iż dotyczą innej osoby⁸⁷. Powód takiego postępowania jest prosty: niechęć do przypisywania sobie tytułu do chwały ze względu na przeżyte doświadczenia. Apostoł wspomina wydarzenie sprzed czternastu laty. Musiało ono nastąpić niedługo po doświadczeniu pod Damazkiem, nie wydaje się, by chodziło o to samo doświadczenie” [Jasiński 1997, 257-258].

Natura doświadczenia Boga opisanego w 2 Kor 12,1-11 pozostała dla św. Pawła na zawsze tajemnicą, co Apostoł podkreśla przez dwukrotne powtórzenie w 2 Kor 12,2 i 12,3: „czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – nie wiem, Bóg to wie”. Św. Paweł pisze, że został wówczas porwany aż do trzeciego nieba (2 Kor 12,2), oraz że został porwany do raju i usłyszał słowa, jakich nie godzi się człowiekowi wypowiadać (2 Kor 12,4). Apostoł wyznaje w tym kontekście, że doświadczenia mistyczne powodują u niego cierpienia, które porównuje do ciernia dla ciała, do wysłannika szatana, który go policzkował (2 Kor 12,7). Dolegliwość ta była tak wielka, że Paweł trzykrotnie prosił Pana, aby ją oddalił od niego, lecz Pan odmówił (2 Kor 12,8-9).

W 2 Kor 12,1-11 Paweł opisuje swe widzenia i objawienia Pańskie. Wspomina wydarzenie sprzed czternastu laty, które miało miejsce już po doświadczeniu pod Damazkiem. Paweł został porwany do trzeciego nieba, co w ówczesnej terminologii kosmologicznej oznacza raj. Było to doświadczenie „na styku” wymiaru rzeczywistości ziemskiej i transcendentnej, dlatego Paweł pisze, że nie wie, czy stało się to w ciele, czy poza ciałem (w. 2b-3). Paweł pisze o tym niechętnie, gdyż nie uważa tych doświadczeń za powód do chwały (w. 1), a poza tym, nie zawierały one orędzia ewangelizacyjnego (w. 4b). Skąd niechęć Pawła do ujawniania tych doświadczeń? Woli on, aby oceniano go na podstawie tego, co się widzi i słyszy, a nie na podstawie doznań, które są niedostępne dla ogółu. Woli chlubić się swoimi słabościami (w. 5). Wśród nich wskazuje na upokarzające doświadczenie: dany mu został „oścień dla ciała, wysłannik szatana” (w. 7). Określenie to opisuje jakąś słabość Pawła

87 Dodajmy, że odmiennie od A. S. Jasińskiego, M. Goulder dowodzi, że Paweł opisuje w 2 Kor 12 wizję jakiegoś znanego sobie chrześcijanina: „Paul had a friend, who was ravished to the Thron fourteen years ago; but for himself, he has never had so grand an experience, only number of earthly revelations” [Goulder 1994, 57].

(prawdopodobnie chorobę; por. Ga 4,14), której nie sposób skonkretyzować, jako że Paweł interpretuje tu swą dolegliwość teologicznie, a nie opisuje jej zjawiskowo. Przypisuje ją szatanowi ze względu na jej upokarzający charakter. Pod koniec wywodu Paweł stwierdza, że nie ustępuje jednak w niczym swym przeciwnikom, o czym świadczą jego dzieła (w. 12) Próby interpretacji fenomenologicznej „ościenia dla ciała” prowadzą interpretatorów ku spekulacjom niemożliwym do jednoznacznego udowodnienia. „Ościeniem dla ciała” mogły być jakieś trudności Pawła z mową lub z widzeniem, domniemana epilepsja, jakiś wstrząs zdrowotny będący konsekwencją wizji, czy wreszcie niewiara Żydów wobec Ewangelii [Fabris 1993, 30-31; Lincoln 1979, 204-220; Tabor 1986; Thekkekara 1988, 137].

2. Miejsce 2 Kor 12 w biografii św. Pawła jako uwarunkowanie doświadczenia Boga w Chrystusie

Oba wskazane powyżej wydarzenia: to, które miało miejsce „pod Damaszkiem” i to, którego istotą było „porwanie do trzeciego nieba”, możemy dokładnie datować⁸⁸. Pierwsze z nich miało miejsce w 36 roku, a drugie – w roku 43 (na czternaście lat przed powstaniem *Drugiego Listu do Koryntian*). Oba są ze sobą związane w biegu życia św. Pawła. Zaraz po spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem zaczął się trudny okres w życiu Pawła, który zakończył się właśnie „porwaniem do trzeciego nieba”. W tym okresie Paweł znalazł się w próżni: z jednej strony odrzucony przez wyznawców judaizmu, a z drugiej strony otoczony nieufnością wyznawców Chrystusa. Musiał też wiele spraw przewartościować, zakwestionować w sobie samym, a to mogło się dokonywać tylko przez cierpienie, przez coś w rodzaju ciemnej nocy ducha, o której piszą późniejsi mistycy. Granice tego okresu duchowego dojrzewania św. Pawła wyznaczają właśnie objawienia z roku 36 i z roku 43. Wyznaczają też one momenty graniczne Pawłowego zmagania się z pojmowaniem istoty Boga. Pod Damaszkiem św. Paweł otrzymał „pewność”, że Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie. W roku 43 to, co wydawało się takie jasne, skomplikowało się. Św. Paweł spotkał Boga, który jawi się mu jako nieogarniona tajemnica. Paweł wszedł w ciemność wiary. Może stał się pokorny? W każdym razie, potrzebnych było Pawłowi tych siedem lat, które można przyrównać do pobytu na pustyni. Niedługo potem, w roku 45, Paweł wyruszy w pierwszą podróż misyjną. Te dwa objawienia stanowią punkty graniczne okresu „oczyszczenia”, dojrzewania Pawła do wielkich zadań zleconych mu przez Boga. O żadnych innych przeżyciach mistycznych św. Paweł nie będzie mówił tak wprost. Rozwinie później jedynie temat doświadczenia Ducha (w 1 Kor i w Rz). Ponadto „dotknie”, ale w sposób niejednoznaczny, rzeczywistości swego stanu mistycznego zjednoczenia z Chrystusem (w Ga i Flp).

Konsekwencją przemiany, która dokonana się w Pawle „pod Damaszkiem” był okres osamotnienia Pawła – potraktowanego jak odstępcę przez swych do-

⁸⁸ Więcej: [Murphy-O'Connor 1996].

tychczasowych braci w wierze, a jeszcze nie zaakceptowanego przez wyznawców Chrystusa (reakcję anty-Pawłową w Kościele widać podczas tzw. pierwszej podróży misyjnej: do „krain Syrii i Cylicji”: zob. Ga 1,21-22). Niewiele o tym okresie wiemy, poza tym, że Paweł udał się do Arabii i powrócił do Damaszku (zob. Ga 1,17), co obejmuje okres trzech lat. W tym czasie też miało miejsce krótkie spotkanie Pawła z apostołami w Jerozolimie (zob. Ga 1,18-20). Okres trudnych doświadczeń kończy wizja opisana w 2 Kor 12, która jest przedłużeniem pierwszego objawienia pod Damaszkiem. Można powiedzieć, że nowa wizja chwały Boga zamyka okres oczyszczenia w życiu Pawła. „Dotknięcie” Boga jest oczyszczające. Według Dz 9,8-9 Paweł po doświadczeniu Boga padł na ziemię, przestał widzieć, nie mógł nic jeść. Stan ten odpowiada tradycji biblijnej, wedle której człowiek nie może widzieć Boga i zostać przy życiu. „Człowiek w zetknięciu ze światłem Boga poznaje znacznie lepiej samego siebie i zaczyna przerażać go własne ciemności” [Martini 1987, 35].

X. Ga 2,20 – „ŻYJE WE MNIE CHRYSTUS”: STAN ZJEDNOCZENIA ŚW. PAWŁA Z CHRYSTUSEM



0. Wprowadzenie do rozdziałów VIII i IX książki (traktujących o Ga 2,20 i Flp 1,21)

Po rozdziałach, w których w trzeciej części książki omawialiśmy Pawłowe doświadczenie Boga „pod Damaszkiem” (rozdziały III – VI) i po rozdziale poświęconym „porwaniu do trzeciego nieba” (rozdział VII), w rozdziałach VIII – IX skupimy się na dwóch tekstach, w który św. Paweł wskazuje na swój stan mistycznego, permanentnego doświadczenia Boga (w Ga 2,20 i Flp 1,21)

1. Tekst Ga 2,20

2,20 Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie.

20 ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ χριστός· ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

11 Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον. **12** οὐδὲ γὰρ ἐγώ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

15 Ὅτε δὲ εὐδόκησεν [ὁ θεὸς] ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ **16** ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι **17** οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους, ἀλλ' ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν.

Ga 2,20 zawiera jedyne zdanie w całym liście do Galatów, w którym powtarza się terminologia z Ga 1,16, czyli z tekstu, który ma związek z Pawłowym doświadczeniem Boga.

Zwrot ἐν ἐμοί występuje w liście do Galatów tylko w Ga 1,16.24; 2,20. Sens tego wyrażenia w Ga 1,16 i 2,20 jest podobny, w odróżnieniu od Gal 1,16. Zwrot τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, odniesiony do Chrystusa, występuje tylko w Ga 1,16; 2,20; 4,4.6, ale tylko w Ga 1,16 i 2,20 zwrot ten występuje w relacji do Pawła (w Gal 4,4.6 odnosi się do wszystkich chrześcijan).

Podobieństwa terminologiczne między Ga 1,16 i Ga 2,20 obrazuje następujące zestawienie:

<i>Przedmiot doświadczenia</i>	<i>Podmiot doświadczenia</i>
1,16: τὸν υἱὸν αὐτοῦ	ἐν ἐμοί
2,20: ζῆ (δὲ χριστός)	ἐν ἐμοί

W Ga 2,20 występują następujące zwroty: ἐν ἐμοί χριστός oraz ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (zob. Ga 1,16: τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί).

Podobieństwa terminologiczne Ga 2,19-20 do Ga 1,15-16 pozwala na wniosek, że także w Ga 2,19-20 Apostoł odnosi się do swego doświadczenia Boga, a nie tylko podaje refleksję teologiczną opartą na przesłankach nie należących do sfery doświadczenia. Ga 2,20 ma charakter osobistego świadectwa, w którym Apostoł wykazuje, w jaki sposób jest zjednoczony z (żyjącym) Chrystusem. Świadectwo Pawła jest paradygmatem dla każdego chrześcijanina [Dean Anderson 1996, 137]⁸⁹.

2. Kontekst bliższy Ga 2,20

Trzecia wzmianka o Pawłowym doświadczeniu Boga, jaka znajduje się w liście do Galatów, zapisana w Ga 2,19b-20, znajduje się w wywodzie obejmującym Ga 2,15-21 i także stanowi przywołanie faktu wziętego z doświadczenia Pawła, którym

⁸⁹ Komentując Gal 2,19 R. Dean Anderson Jr. pisze: „Paul follows this up by means of his personal testimony, showing how he now identifies with the (living) Christ. This, of course, is meant as paradigmatic for any who would follow Christ” [Dean Anderson 1996, 137].

jest życie Chrystusa w Pawle. W Ga 2,15-21 św. Paweł podaje najprawdopodobniej „przeróbkę” mowy, którą skierował do Piotra w Antiochii. Ga 2,15 stanowi kontynuację Ga 2,14b, zawierając dalszy ciąg tego, co Paweł mówił w Antiochii do Piotra. W Ga 3,1 pojawia się nowa jednostka, w której św. Paweł zwraca się do Galatów. Zaczyna się ona w Ga 2,14b od pytania skierowanego do Kefasa: „Jeżeli ty, będąc Żydem, żyjesz zgodnie z obyczajami pogan, a nie Żydów, dlaczego zmuszasz pogan, aby żyli zgodnie z judaizmem?”. Przebywając wśród Żydów w Galacji Piotr przyłączył się do tych, którzy nakłaniali pogan do zachowywania obyczajów żydowskich, a przecież sam – będąc wśród pogan – żył zgodnie z obyczajami pogan. Argumentacja Pawła jest tak ułożona, aby nie urazić Piotra. Dlatego wpierw Paweł zaczyna od stwierdzenia: „My jesteśmy Żydami z urodzenia, a nie grzesznymi poganami” (Ga 2,15), włączając siebie w grupę określona przez zaimek „my”, do której należy też Piotr, a w następnych zdaniach nie odnosi się już bezpośrednio do Piotra (od „my” przechodzi w Ga 2,18 do „ja”). W Ga 2,16 św. Paweł kilkakrotnie powtarza zasadę o usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusa, a nie przez uczynki Prawa. W Ga 2,17 następuje pierwsze potwierdzenie słuszności tej tezy, które wynika z pytania retorycznego. W pytaniu tym Paweł określa pogan – zgodnie z obyczajem Żydów – jako „grzeszników”, gdyż nie spełniają oni Prawa. Wychodząc od tego wskazuje, że Żydzi, którzy szukają usprawiedliwienia w Chrystusie, stają się grzesznikami – w tym sensie, że nie spełniają Prawa. Taka logika ma sens przy założeniu sformułowanym w ostatniej części pytania: „czy Chrystus miałby być sługą grzechu?”. Sformułowanie to zawiera personifikację grzechu w Chrystusie, którą Paweł oczywiście uznaje za absurdalną. W Ga 2,18 Paweł przenosi siłę argumentu z pojęcia grzechu jako przekroczenia Prawa (jak w Ga 2,17) na grzech rozumiany jako akt zniszczenia zobowiązań płynących z Prawa. Budowanie na nowo tego, co zostało zburzone (po wrót do tych samych zobowiązań) byłby przestępstwem. W Ga 2,19 pojawia się drugi argument (gar odnosi ten wiersz do gar z Ga 2,17), w którym św. Paweł przywołuje swe osobiste świadectwo. Sens argumentu (analogiczny do wykładu obecnego w Rz 7,6) jest taki, że Paweł, starając się wypełniać Prawo, umarł dla Prawa, aby żyć dla Boga w nowości życia chrześcijańskiego podporządkowanego Duchowi. Dlatego Chrystusa nie można uznać za „sługę grzechu”. Paweł został ukrzyżowany z Chrystusem, tzn. zerwał z Prawem (zawieszenie na drzewie jest jednym z przekleństw zawartych w Prawie). Po tym stwierdzeniu następuje osobiste świadectwo Pawła o jego zjednoczeniu z żyjącym Chrystusem. Doświadczenie Pawła dowodzi więc tego, że zerwanie z Prawem prowadzi do „życia dla Boga” (Ga 2,19a), które polega na zjednoczeniu z Chrystusem (Ga 2,20a: „I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”). Siła tego argumentu opiera się na osobistym świadectwie Pawła, które jest paradygmatem dla każdego chrześcijanina [Dean Anderson 1996, 134-137].

3. Doświadczenie Boga w Ga 2,20

A. OKREŚLENIA BOGA BĘDĄCEGO PRZEDMIOTEM OBJAWIENIA

W Ga 2,20 św. Paweł pisze o tym, że przedmiotem doświadczenia Boga jest „Chrystus”, „Syn Boży”. Te same określenia występowały w Ga 1,11-12.15-16.

Z Ga 2,20 wynika wyraźnie, że chodzi o Chrystusa zmartwychwstałego. Tego, który umarł na krzyżu i wydał samego siebie za Pawła (przeszłość!) i żyje (teraźniejszość!). Apostoł doświadcza więc kontaktu z Chrystusem zmartwychwstałym.

B. CZASOWNIKI OPISUJĄCE DZIAŁANIE BOGA DANEGO W DOŚWIADCZENIU

Kontakt z Chrystusem jest opisany w Ga 2,20 przez czasownik „żyje (we mnie)”. Terminy „żyć / życie” w Ga 2,20 (ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός) oznacza w słowniku św. Pawła coś więcej niż tylko fizyczną egzystencję, a mianowicie – życie, które oznacza jedność z Chrystusem i jest darem osiągalnym w wierze [Scott 1993, 553-554]. Chrystus przez swe zmartwychwstanie ma moc udzielania życia Bożego. Chrześcijanin nie ma tylko „swojego” życia, ale ma w sobie życie Chrystusa (Ga 2,20; Flp 1,21; 2 Kor 4,10) [Link 1986, 842]. Także w Ga 2,20 czasownik „żyć” nie odnosi się do życia w sensie biologicznym, ale opisuje tajemniczą obecność Chrystusa w Pawle, która sprawia, że wszystko to, co było dla Pawła przedtem drogą (wypełnianie Prawa) i całe jego aktualne „ja” traktuje on jako przynależące do sfery śmierci. Łaska, jaką jest zjednoczenie z Chrystusem oznacza doświadczenie nowego życia – życia Chrystusa zmartwychwstałego.

Ga 2,19b-20 opisuje świat, w którym panuje Chrystus. Wcześniej (w Ga 2,18-19a) św. Paweł pisał o świecie poddanym Prawu. Przełom między tymi dwoma światami jest opisany w następujących słowach w Ga 2,19: „Ja przecież dzięki Prawu umarłem dla Prawa, abym żył dla Boga. Z Chrystusem zostałem przybity do krzyża”. Śmierć dla Prawa ma na celu to, aby nastąpiło po niej życie z Bogiem. Paweł został ukrzyżowany wraz z Chrystusem, aby otrzymać nowe życie – w zjednoczeniu z nowym życiem Chrystusa po zmartwychwstaniu [Dean Anderson 1993, 136]. Paweł doświadcza wspólnoty z Chrystusem „pneumatycznym” [Oepke 1984, 96].

Chrystus jest postrzegany przez Pawła jako Ten, który „umiłował i wydał za mnie samego siebie”. Imięstowy użyte tu przez św. Pawła opisują głębszy sens czasownika „żyje” (we mnie Chrystus). Chrystus żyje w Pawle jako Ten, który go umiłował i wydał się za niego na krzyżu. Wynika z tego, że doświadczenie Boga jest doświadczeniem miłości. Jest zjednoczeniem z Chrystusem, który jest w niesłychanie intymnej relacji z Pawłem: za niego (!) oddał siebie na krzyżu.

C. UWARUNKOWANIA ANTROPOLOGICZNE DOŚWIADCZENIA BOGA

W Ga 2,20 powtarza się zwrot „we mnie”, który występował już w Ga 1,16, gdzie miał sens ogólny, oznaczając po prostu tyle, co „mi”. W Ga 2,20 zwrot „we mnie” nie ma sensu tak ogólnego, ale ma sens specyficzny, określając *alter ego* Pawła powstałe w wyniku zjednoczenia z Chrystusem.

Doświadczenie Boga posiada uwarunkowania antropologiczne, które św. Paweł opisuje w zdaniu: „To zaś, co teraz przeżywam w ciele, przeżywam w wierze w Syna Bożego”. „Życie” Chrystusa w Pawle dotyczy „życia w ciele”, co oznacza życie, którego naturę określa przemijalność i osadzenie w realiach tego świata. To „życie w ciele” jest równocześnie „życiem w wierze w Syna

Bożego”. Tekst ten jest zorientowany ku celowi życiowemu, jakim jest pełne zjednoczenie z Chrystusem. Wiara jest „wstępem” do tego celu. Paralełą dla zwrotu: „żyję w wierze” jest zwrot: „żyje we mnie Chrystus”. „Mistyka jest tu mistyką wiary” [Oepke 1984, 96]. Tekst zawarty w Ga 2,20 jest zorientowany eschatologicznie. Nie chodzi w nim o mistyczne przenikanie się dwóch światów, ale o historiozbowcze następstwo dwóch światów [Oepke 1984, 95].

D. SKUTKI DOŚWIADCZENIA BOGA W CZŁOWIEKU

Ga 2,20 stanowi argument na rzecz tezy, że człowiek osiąga usprawiedliwienie na podstawie wiary, a nie na podstawie uczynków Prawa. Św. Paweł przetwarza antytezę: Prawo – wiara, w przeciwstawienie: „umrzeć dla Prawa” – „żyć dla Boga”. Pisze: „Ja przecież dzięki Prawu umarłem dla Prawa, abym żył dla Boga” (Ga 2,19). Określenie „żyć dla Boga” opisuje równocześnie cel daru o jakim Apostoł pisze w Ga 2,20. Dar doświadczenia Boga jest udzielony Pawłowi po to, aby on żył dla Boga.

XI. Flp 1,21 – „ŻYĆ, TO CHRYSZTUS”:

STAN ZJEDNOCZENIA ŚW. PAWŁA Z CHRYSZTUSEM



1. Tekst Flp 1,21 (w kontekście Flp 1,12-30)

21 Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk.

21 Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν, χριστός· καὶ τὸ ἀποθανεῖν, κέρδος.

12 Bracia, chcę, abyście wiedzieli, że moje sprawy przyniosły raczej korzyść Ewangelii, **13** tak iż kajdany moje stały się głośne w Chrystusie w całym pretorium i u wszystkich innych. **14** I tak więcej braci, ośmielonych w Panu moimi kajdanami, odważa się bardziej bez lęku głosić słowo Boże. **15** Niektórzy wprowadzie z zawiści i przekory, drudzy zaś z dobrej woli głoszą Chrystusa. **16** Ci ostatni [głoszą] z miłości, świadomi tego, że jestem przeznaczony do obrony Ewangelii. **17** Tamci zaś, powodowani niewłaściwym

współzawodnictwem, rozgłaszają Chrystusa nieszczerze, sądząc, że przez to dodadzą ucisku moim kajdanom. **18** Ale cóż to znaczy? Jedyne to, że czy to obłudnie, czy naprawdę, na wszelki sposób rozgłasza się Chrystusa. A z tego ja się cieszę i będę się cieszył. **19** Wiem bowiem, że to mi wyjdzie na zbawienie dzięki waszej modlitwie i pomocy, udzielanej przez Ducha Jezusa Chrystusa, **20** zgodnie z gorącym oczekiwaniem i nadzieją moją, że w niczym nie doznam zawodu. Lecz jak zawsze, tak i teraz, z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy przez śmierć. **21** Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk. **22** Jeśli bowiem żyć w ciele – to dla mnie owocna praca. Co mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. **23** Z dwóch stron **doznaję nalegania**: pragnę **odejść**, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, **24** pozostawać zaś w ciele – to bardziej dla was konieczne. **25** A ufny w to, wiem, że **pozostanę**, i to **pozostanę** nadal **dla was** wszystkich, dla waszego postępu i radości w wierze, **26** aby rosła wasza дума w Chrystusie przez mnie, przez moją ponowną obecność u was. **27** Tylko sprawujcie się w sposób godny Ewangelii Chrystusowej, abym ja – czy to gdy przybędę i ujrzę was, czy też będąc z daleka – mógł usłyszeć o was, że trwacie mocno w jednym duchu, jednym sercem walcząc wspólnie o wiarę w Ewangelię, **28** i w niczym nie dajecie się zastraszyć przeciwnikom. To właśnie dla nich jest zapowiedzią zagłady, a dla was zbawienia, i to przez Boga. **29** Wam bowiem z łaski dane jest to dla Chrystusa: nie tylko w Niego wierzyć, ale i dla Niego cierpieć, **30** skoro toczycie tę samą walkę, jaką u mnie widzieliście, a o jakiej u mnie teraz słyszyacie.

12 Γινώσκεις δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί, ὅτι τὰ κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν. **13** ὥστε τοὺς δεσμούς μου φανεροὺς ἐν χριστῷ γενέσθαι ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, **14** καὶ τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν κυρίῳ, πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου, περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν. **15** Τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν χριστὸν κηρύσσουν· **16** οἱ δὲ ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι. **17** οἱ μὲν ἐξ ἐριθείας τὸν χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἀγνώως, οἰόμενοι θλίψιν ἐπιφέρειν τοῖς δεσμοῖς μου. **18** Τί γάρ; Πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, χριστὸς καταγγέλλεται· καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι. **19** Οἶδα γάρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως, καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ χριστοῦ, **20** κατὰ τὴν ἀποκαταδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου, ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ, ὡς πάντοτε, καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου. **21** Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν, χριστός· καὶ τὸ ἀποθανεῖν, κέρδος. **22** Εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου· καὶ τί αἰρήσομαι οὐ γνωρίζω. **23** Συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ **ἀναλύσαι** καὶ σὺν χριστῷ εἶναι, πολλῶ μᾶλλον κρεῖσσον. **24** τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς. **25** Καὶ τοῦτο πεποιθῶς οἶδα ὅτι **μενῶ**,

καὶ **συμπαραμενῶ** πᾶσιν ὑμῖν εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως, **26** ἵνα τὸ καύχημα ὑμῶν περισσεύῃ ἐν χριστῷ Ἰησοῦ ἐν ἐμοί, διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς. **27** Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς, εἴτε ἀπὼν, ἀκούσω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου, **28** καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων· ἥτις αὐτοῖς μὲν ἐστὶν ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῖν δὲ σωτηρίας, καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ· **29** ὅτι ὑμῖν ἐχαρίσθη τὸ ὑπὲρ χριστοῦ, οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν· **30** τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες οἷον εἶδετε ἐν ἐμοί, καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.

2. Kontekst bliższy Flp 1,21 (Flp 1,12-26)

Św. Paweł stawia siebie za przykład dla Filipian, którzy – tak jak on – doznają ucisku. Przygotowuje w ten sposób rozwinięcie głównego problemu listu do Filipian, którym jest nakreślenie właściwej postawy w oczekiwaniu na męczeństwo. Przy tej okazji Paweł pisze słowa, które ujawniają jego stan zjednoczenia z Chrystusem: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (1,21). Przez analogię z Ga 2,20, gdzie występuje słowo „żyć”, można przypuszczać, że również w Flp 1,21 Paweł wskazuje na swoje doświadczenie Boga w Chrystusie, które w jakimś momencie jego życia przybrało charakter trwałego stanu, a nie ograniczało się do krótkotrwałych aktów.

Św. Paweł opisuje Chrystusa tak, jakby rejestrował doświadczalnie istnienie witalnej siły obecnej w jego życiu (tak: w Ga 2,20; Flp 1,21; Rz 5,12-19).

W pierwszej części książki wskazaliśmy, że o wyborze tekstów źródłowych zdecyduje też forma zdania, a mianowicie użycie czasowników w formie dokonanej czasu teraźniejszego lub przeszłego (*indicativus*, a nie *coniunctivus*, *imperativus* itd.). Chodzi bowiem o fakty, a nie o rzeczywistość, do której odnosi się język hipotetyczny czy życzeniowy. Kryterium to jest ważne w przypadku tekstów, w których występuje czasownik „żyć”. W Ga 2,20 występuje *indicativus* czasu teraźniejszego. W Flp 1,21 występuje zdanie bez czasownika.

P. Ortiz następująco komentuje Flp1,12-26:

„Właściwy list [po adresie w Flp 1,1-2 i dziękczynną modlitwą Pawła w Flp 1,3-11: przyp. GR] Paweł zaczyna w tonie osobistym. Nawiązuje przede wszystkim do swojej sytuacji (1,12-14). Został uwięziony za to, że służył Chrystusowi w mieście, gdzie jest pretorium (pałac władz rzymskich albo wojskowa kwatera rzymska); jego proces się toczy, ale przyczynił się tylko do tego, że jego sprawa stała się głośna. Uwięzienie Pawła nie tylko nie zastraszyło braci, ale pobudziło ich do jeszcze większego zaangażowania w głoszeniu Ewangelii.

W 1,15-18a Paweł mówi o pracy tych, którzy głoszą Ewangelię, przedstawiając dwa rodzaje motywacji: jedni głoszą Chrystusa z dobrej woli, inni zaś kierują się nieszczerymi intencjami. Paweł nie mówi wyraźnie, kim są ci, którymi powoduje zazdrość i duch rywalizacji; może ma na myśli swoich prze-

ciwników, którzy chcą założyć wspólnoty nie uznające jego autorytetu. Apostoł pociesza się jednak myślą, że skoro nie mogą głosić Ewangelii innej niż Ewangelia Pawłowa, tak czy inaczej głoszą Chrystusa.

W 1,18a-20 Paweł wraca do opisu sytuacji osobistej. Wie, że jego przyjaciele Filipianie modlą się za niego i że Jezus Chrystus udzieli mu pomocy przez swego Ducha. Dlatego niezależnie od tego, jak się sprawy potoczą, wszystko będzie służyło jego zbawieniu (aluzja do Hi 13,16 LXX). Chociaż ma stanąć przed sądem rzymskim, wie, że nie dozna zawodu. Czy bowiem zachowa życie, czy też będzie musiał umrzeć, w nim się przejawia chwała Jezusa Chrystusa.

Paweł bardziej szczegółowo mówi o swojej obojętności w sprawie wyroku (1,21-24). Alternatywą jest śmierć albo życie. Obie możliwości mają w sobie coś pozytywnego. Słowa «dla mnie bowiem żyć – to Chrystus» w tym kontekście oznaczają aktywność, dla Pawła bowiem pozostać przy życiu to mieć możliwość pracy dla Chrystusa. Nawet śmierć, która na pozór jest całkowitą klęską, dla Pawła byłaby zyskiem, ponieważ w ten sposób zdobyłby Chrystusa na zawsze” [Ortiz 2000, 1538-1539].

Flp 1,21a: τὸ ζῆν, χριστός (żyć – to Chrystus) następująco komentuje W. Barclay:

„Ponieważ Paweł był w więzieniu oczekując na proces, musiał stanąć wobec niepewności co do tego, czy będzie żył. To dla niego nie miało znaczenia. «Albowiem dla mnie życiem jest Chrystus», powiada w słynnym wersecie. Dla Pawła Chrystus był początkiem życia, ponieważ w owym dniu, na drodze do Damaszku, Paweł narodził się jakby na nowo i rozpoczął całkiem inne życie. Dla Pawła Chrystus był kontynuacją życia. Nie było takiego dnia, kiedy Paweł nie żył w Jego obecności, a w różnych momentach Chrystus stał przy nim dodając mu otuchy (Dz. Ap. 18,9.10). Dla Pawła Chrystus był również końcem życia, ponieważ prowadzi ono ku wiecznej obecności z Chrystusem. Chrystus stanowił dla niego inspirację życia i dynamiczną siłę życiową. Dał mu zadanie w życiu, gdyż to właśnie On uczynił go apostołem i wysłał jako ewangelistę do pogan. Chrystus dał mu siłę życiową, ponieważ wystarczająca Jego łaska udoskonaliła go mimo jego słabości. I był wreszcie nagrodą życia, ponieważ dla Pawła jedyna zapłata życia to bliższa i ściślejsza więź ze swym Panem. Jeżeli Chrystus miałby zostać zabrany, Pawłowi nic by już z życia nie pozostało. Dla niego Chrystus był po prostu samym życiem” [Barclay 1984, 41-42].

Druga część zdania zapisanego w Flp 1,21 brzmi: „[Dla mnie] umrzeć – to zysk” (Ἔμοι καὶ τὸ ἀποθανεῖν, κέρδος). Dlaczego Paweł wyjaśnia słowa: „Dla mnie... umrzeć – to zysk” (Flp 1,21), przez słowa: „pragnę odejść, a być z Chrystusem” (Flp 1,23)? Na pytanie to następująco odpowiada W. Barclay:

„«Dla mnie – mówi Paweł – śmierć jest zyskiem». Śmierć była tylko wejściem w bliższą obecność Chrystusa. Są fragmenty, w których Paweł określa śmierć jako sen, z którego wszyscy, w pewnym, przyszłym i powszechnym zmartwychwstaniu będą zbudzeni (1 Kor. 16,51.52; 1 Tes. 4,14.16). Ale gdy oddech śmierci przybliżył się, Paweł nie myślał już o niej w kategorii snu, lecz jako o natychmiastowym wejściu w obszar obecności Chrystusa. Jeżeli wierzymy w Jezusa Chrystusa, śmierć jest dla nas połączeniem i ponownym złączeniem.

Połączeniem z Chrystusem i ponownym złączeniem z tymi, których kochaliśmy i których chwilowo utraciliśmy. Zatem Paweł wahał się między dwoma pragnieniami, jakby tkwił w wąskim przesmyku między nimi. Autor używa tu słowa *senechomai*⁹⁰, oznaczającego położenie wędrowca w skalistym wąwozie, ograniczonym po obu stronach skrajną ścianą i umożliwiającym poruszanie się tylko do przodu. Paweł przecież chciałby i iść, i pozostać z Chrystusem. Dla dobra swych przyjaciół oraz tego, co może dla nich dokonać, chciałby pozostać przy życiu. Wtedy przychodzi mu na myśl, że wybór nie należy do niego, lecz do Boga, gdyż nie dane mu jest realizować własną wolę, ale czynić to, co Bóg pragnie dla niego. «Pragnę rozstać się», powiada Paweł. Jest to bardzo wyrazisty zwrot w języku oryginału. Słowo, którym posłużył się brzmi *analyein*⁹¹. Kryją się w nim obrazy: 1. Obraz likwidowania pola namiotowego, luzowania lin, wyciągania kołków, składania namiotu i ruszania w dalszą drogę. Śmierć jest takim wyruszeniem przed siebie (...). Nasz codzienny marsz jest zbliżaniem się do domu, aż do momentu, gdy nasz namiot tego świata ulegnie rozpadowi, zamieniając się w trwałe mieszkanie w świecie chwały. 2. Obraz rozluźniania lin cumowniczych, podniesienia kotwicy i wyruszenia na morze. Śmierć jest takim właśnie wyruszeniem w drogę, wypływaniem na głęboką wodę. Żeglowaniem ku wiecznej przystani w Bogu. 3. Słowo *analyein* oznacza też rozwiązanie problemu. Śmierć stanowi rozwiązanie problemów życiowych. Istnieje miejsce, gdzie dana będzie odpowiedź na wszystkie pytania, gdzie męczące problemy człowieka znajdą swoją odpowiedź, gdzie to, co uszkodzone zostanie naprawione, a to, co zgubione – odnalezione. Miejsce gdzie ci, którzy przez długi czas wytrwali, wszystko zrozumieją. Paweł jest przekonany, że pozostanie przy życiu i będzie z nami. Występuje tu w języku greckim nieprzetłumaczalna gra słów. Pozostał przy życiu brzmi *menein*⁹², a przebywać brzmi *paramenein*⁹³. Sens jest taki. *Menein* oznacza po prostu *pozostawać z kimś*. Ale *paramenein* (*para* – to po grecku *obok*) oznacza *czekać przy kimś*, będąc gotowy w każdej chwili do pomocy. Czasownik *paramenein* znaczy więc nie tylko czekać, ale *czekać w gotowości* do udzielenia pomocy. Paweł pragnął żyć nie tylko ze względu na siebie, ale ze względu na tych, którym żyjąc, mógłby pomagać i służyć. Zatem, jeśli Paweł przyjdzie znów do swoich, będą w nim mieli możliwość wyrażania pochwały w Panu. Znaczący to, że patrząc na Pawła zobaczą, co może Chrystus uczynić dla tego, kto mu całkowicie zaufa. Paweł jest doskonałym przykładem człowieka, który z Chrystusem potrafi stawić czoła najgorszemu i przejść bez obawy i z godnością przez wszelkie próby. Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest tak ufać i tak żyć, aby inni potrafili dostrzec w nim to, co Chrystus może zrobić dla człowieka, który poświęcił Mu swoje życie” [Barclay 1984, 42-44].

W związku z Flp 1,21-23 bibliści rozważają problem możliwości istnienia „stanu pośredniego” między śmiercią jednostek, a powszechnym zmartwychwstaniem zmarłych: czy po śmierci, a przed Paruzją, będzie „stan pośredni”,

90 Flp 1,23: συνέχομαι.

91 Flp 1,23: εἰς τὸ ἀναλῦσαι.

92 Flp 1,25: μενῶ.

93 Flp 1,25: παραμενῶ.

czy też pełne zmartwychwstanie zmarłych nastąpi zaraz po śmierci? Według K. Hanharta [Hanhart 1966, 184-185], gdy Paweł pisał, że śmierć jest dla niego zyskiem (Flp 1,23), miał na myśli bycie z Chrystusem, w którym rozróżniać miał przestrzenną eschatologię nieba odniesioną rzekomo przez niego do jednostek i czasową eschatologię Dnia Ostatecznego odnoszącą się do wszystkich wierzących lub ludzkości⁹⁴. Wg Hanharta w Flp 1,21 i 1,23 Paweł ma na myśli życie wieczne, które trwa po śmierci, a uzyska swą pełnię po jego odejściu. Interpretację tę kwestionuje W. D. Palmer [Palmer 1975, 203-204], który uważa rozróżnienie Hanhart'a za sztuczne, gdyż w praktyce Paweł miał jednorodną eschatologię, a ponadto rozróżnienie Hanharta nie rozwiązuje problemu, dlaczego śmierć, a nie zmartwychwstanie, jest zyskiem. Palmer podważa hipotezę, w myśl której w *Liście do Filipian* Paweł miałby porzucać swój poprzedni pogląd o zmartwychwstaniu powszechnym przy Paruzji (jak w 1 Tes 4-5 i 1 Kor 15), na rzecz podkreślenia wielu indywidualnych zmartwychwstań natychmiast po śmierci. Flp 1,21-24, w oderwaniu od innych tekstów, może być tak interpretowane, ale zaprzeczają temu inne teksty, np. „dzień Chrystusa” w Flp 1,6.10-11 i w 2,16 zakłada spełnienie eschatologiczne dla wierzących podczas Paruzji. Powyższe teksty, a także w Flp 3,20-21, są zgodne z wcześniejszym poglądem Pawła, iż eschatologiczne zmartwychwstanie powszechne nie jest zastąpione przez natychmiastową indywidualną unię z Chrystusem w śmierci. Palmer dyskutuje też z koncepcją prezentowaną przez E. Lohmeyera [Lohmeyer 1965] z jego martyrologiczną interpretacją *Listu do Filipian* jako całości. Wg niego w Flp 1,21nn Paweł pisze tylko o sobie jako potencjalnym męczenniku, a nie o chrześcijanach w ogólności. „Bycie z Chrystusem” dla zwykłych chrześcijan nastąpi po Paruzji, a dla Pawła, jako męczennika, natychmiast po śmierci. Wg Palmera nie można oddzielać Pawła od innych chrześcijan, bo przecież w tekście Paweł ukazuje siebie jako model dla wszystkich. Udział w cierpieniach Chrystusa jest ten sam dla Filipian i dla Pawła [Palmer 1975, 204-207]. Według Palmera wszystko, co możemy powiedzieć o „stanie pośrednim” ogranicza się do wniosku, że zwrot „być z Chrystusem” (1,23) odnosi się do stanu chrześcijan po śmierci i obejmuje wcześniejsze zmartwychwstanie. Nie rozwiązuje to problemu, w jaki sposób śmierć, a nawet bycie z Chrystusem po śmierci, jest zyskiem porównywalnym z życiem, które jest dla Pawła już „Chrystusem” (1,21)? Palmer [Palmer 1975, 208] przywołuje rozwiązanie zaproponowane przez W. Dibeliusa [Dibelius 1925, 57], który podjął próbę rozwiązania tego dylematu twierdząc, że „żyć” w Flp 1,21 nie znaczy tego samego, co „żyć w ciele” wskazane w Flp 1,22. „Żyć – Chrystus” (1,21) miałoby oznaczać nie to, że ziemskie życie Pawła było wypełnione służbą Chrystusowi, ale to, że „rzeczywiście żyć” oznacza być zajęтым sprawami Chrystusa, a „rzeczywiste życie” (1,22?) zakłada opozycję między ziemskim życiem i śmiercią. Flp 1,21 opisuje nowe życie otrzymane przez Ducha, a nie życie realne. Interpretację tę podważa podwójny kontrast między (ziemskim) życiem i śmiercią. W zgodzie z kontekstem, także

94 Według [Hanhart 1966, 184] sens słowa: “odejść” w Flp 1,23 jest następujący: „Paul speaks of eternal life which abides with him even through death (R. viii.38, J. xi.26). That life will be fully his after his departure”.

Flp 1,21 wyraża kontrast między życiem ziemskim i śmiercią. „żyć” oznacza dlatego dla Pawła życie ziemskie. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób śmierć jest zyskiem, leży nie w tym, co Paweł powiedział, ale w tym, czego nie powiedział, ale co jest założone w kontekście [Palmer 1975, 218]. Porównując Flp 1,21 z literaturą grecką (Ajschylos, Eurypides, Sofokles, Platon, Cynceron, Sallust, Józef, Pauzaniusz, Aelian, Libanius) Palmer dochodzi do wniosku, że śmierć jest zyskiem dla Pawła nie dlatego, że spowoduje bliższą więź z Chrystusem, ale – tak jak w literaturze greckiej – dlatego, że przynosi ona uwolnienie od ziemskich trosk. Dlatego śmierć jest „lepszym” rozwiązaniem dla Pawła i dla nie-chrześcijańskich autorów. Są jednak dwa aspekty, które różnią Pawła od środowiska: 1) Nawet w śmierci chrześcijanin jest w relacji do Chrystusa – stąd 1,23: „pragnę odejść i być z Chrystusem”; 2) Paweł, w odróżnieniu od nie-chrześcijan odrzuca ten zysk śmierci, z powodu Filipian i z powodu wzrostu ich radości i wiary (Flp 1,24-25).

Różnicę między podejściem do śmierci św. Pawła widać też w porównaniu Flp 1,21 z modlitwą Tobiasza: Tb 3,6. Paweł pisze: „Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk”, zaś w księdze Tobiasza czytamy: „dla mnie lepiej jest umrzeć, aniżeli przyglądać się wielkiej niedoli w moim życiu” („Teraz więc uczyni ze mną według Twego upodobania, pozwól duchowi mojemu odejść ode mnie: chcę odejść z ziemi i stać się [znowu] ziemią. Ponieważ śmierć jest lepsza dla mnie niż życie, albowiem słuchać muszę wyrzutów niestusznych i ogarnia mnie wielka boleść. Panie, rozkaż, niech będę uwolniony od tej niedoli! Pozwól mi udać się na miejsce wiecznego pobytu, nie odwracaj Twego oblicza ode mnie, Panie, ponieważ dla mnie lepiej jest umrzeć, aniżeli przyglądać się wielkiej niedoli w moim życiu i słuchać szyderstw”).

Wydaje się, że problem pozornej sprzeczności między tekstami Pawła, w których rozważa on problem śmierci jednostek, a perspektywą powszechnego zmartwychwstaniem zmarłych, rozwiązuje P. Ortiz:

„Podczas gdy w innych listach Paweł wyraża nadzieję, że doczeka chwili paruzji (por. 1 Tes 4,15-17) albo skupia się na idei zmartwychwstania tych, którzy umarli (por. 1 Tes 4,14; 1 Kor 15), tutaj wyraża mocne przekonanie, że jego śmierć pozwoli mu być z Chrystusem na zawsze. Ta perspektywa nie zaprzecza jednak tamtym perspektywom. W Flp 1,6.10; 2,16; 4,5 Apostoł wyraża nadzieję na rychłe przyjście Pana, a w 3,11 mówi o zmartwychwstaniu umarłych. Z czysto osobistego punktu widzenia Paweł zapewne wolałby śmierć, aby być z Chrystusem, biorąc jednak pod uwagę potrzebę apostołstwa, widzi, że byłoby lepiej dla innych, aby pozostał przy życiu. Na koniec (1,25-26), opierając się na przeświadczeniu, że wolą Boga jest, aby nadal pracował dla dobra wspólnoty, wyraża ufność w Bogu, iż zachowa go przy życiu ku radości Filipian” [Ortiz 2000, 1539].

3. Doświadczenie Boga w Flp 1,21

Z Listu do Filipian wynikają następujące dwa uwarunkowania doświadczenia Boga w Chrystusie:

- a) Doświadczenie Boga staje się „dominantą” życiową człowieka, któremu Bóg się objawił. Jest to tak silne przeżycie, że staje się „centrum psychologicznym”, najważniejszym doznaniem, wokół którego koncentrują się wszystkie aspekty życia człowieka. Paweł, po doświadczeniu Boga w Chrystusie pisze: „Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele – to bardziej dla was konieczne” (Flp 1,23-24). Dążenie to wynika z dominującego przeżycia, które streszcza zdanie: „dla mnie bowiem żyć - to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1,21). Paweł pisze też: „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 Chrystusa Jezusa, Pana mojego” (Flp 3,7-8). Według relacji zapisanej w Dziejach Apostolskich, Paweł spotkał Chrystusa zmartwychwstałego pod Damaszkiem w następujących okolicznościach: „W południe podczas drogi ujrzałem (...) światło z nieba, jaśniejsze od słońca, które ogarnęło mnie i moich towarzyszy” (Dz 26,13). C. M. Martini tak komentuje te słowa: „W zetknięciu się ze światłem chwały Chrystusa błędą wszystkie inne światła” [Martini 1987, 23].
- b) Doświadczenie Boga ma skutki psychologiczne. Jest związane z bólem, cierpieniem, które ma wymiar psychologiczny. Jest jeszcze drugi wymiar psychologiczny doświadczenia Boga, a mianowicie radość. Radość (w cierpieniu; zob. Flp 4,4) jest dominującym akcentem listu do Filipian, w którym Paweł daje wyraz swego zjednoczenia z Chrystusem (zob. Flp 3,12). Trudno powiedzieć, czy w życiu św. Pawła oba te stany, stan bólu i stan radości, wykluczały się wzajemnie (wtedy charakteryzowałyby one różne etapy życia Apostoła). Jest też możliwe, że oba stany psychologiczne występowały łącznie. Paradoksalne połączenie bólu i radości jest możliwe np. w Pawłowym doświadczeniu krzyża.

Na kanwie Flp 1,21 warto przywołać słowa św. Grzegorza z Nazjanzu (+390), który aktualizuje słowa św. Pawła, odnosząc je do wszystkich wiernych. Chęć odejścia motywowaną chęcią bycia z Chrystusem, Grzegorz interpretuje jako egoizm. Oto tekst Grzegorza z Nazjanzu z Mowy do ojca:

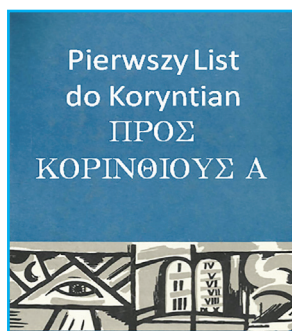
„Pomóżcie mi więc, jak kto może i podajcie mi pomocną dłoń, ponieważ i pokonany jestem i rozdarty między miłością własną a wymaganiami Ducha Świętego. Miłość własna woła do ucieczki w góry, na pustynię, do ciszy dla duszy i ciała, do skupienia się, do odwrócenia się od zmysłów tak, aby bez grzechu obcować z Bogiem i w czystości zwrócić się ku promieniom Ducha Świętego. Nie staje na przeszkodzie żadna sprawa ziemska, która mogłaby wprowadzić zamęt i przesłonić światłość od Boga. Chciałbym tak żyć aż do chwili, kiedy dojdziemy do źródła światłości tego życia, osiągniemy cel naszej miłości i pragnienia, kiedy prysną zwierciadła w obliczu rzeczywistości.

Duch natomiast chce, abym się udzielał ludziom i pracował dla Kościoła. W tym mam znajdować pomoc dla siebie, że innym pomagam, przekazuję światłość ludowi Bożemu i prowadzę do Boga lud wybrany, naród święty, królewskie kapłaństwo (1 P 2,9), a wreszcie – oddaję Bogu Jego obraz oczyszczony

w licznych duszach... Poza tym nie można patrzeć tylko na swoje sprawy, ale mieć wzgląd także i na sprawy innych. Przecież sam Chrystus, który mógł pozostać w swej chwale i boskości, nie tylko zniżył się do postaci niewolnika, ale i na krzyż wstąpił bez względu na hańbę, by przez swoje cierpienie zniszczyć grzech i śmierć zabić śmiercią.

Ucieczka więc to urojenie tęsknoty, a posłuszeństwo to obowiązki dyktowane przez Ducha” [Starowieyski 1984, 113-114].

XII. 1 Kor 2,6-3,4 – DOŚWIADCZENIE DUCHA JAKO POZNANIE MĄDROŚCI BOŻEJ W ŻYCIU ŚW. PAWŁA I INNYCH WIERNYCH



0. Wstęp do rozdziałów: X, XI, XII książki (traktujących o doświadczeniu Ducha Pawła i innych chrześcijan)

W ostatnich trzech rozdziałach trzeciej części książki omówimy teksty św. Pawła, w których wskazuje on na doświadczenie Ducha swoje i wiernych. Jest to jeszcze jedna grupa tekstów, w których Paweł pisze o swej relacji z Bogiem, która jest odczuwalna, bezpośrednia i przedmiotowa: 1 Kor 2,10-16, w 1 Kor 12-14 i w Rz 8. Teksty te łączy odniesienie do Ducha Świętego oraz terminologia podobna do tej, jakiej św. Paweł używał, gdy opisywał swe doświadczenie Boga pod Damazkiem, bądź gdy wskazywał na stan swojego zjednoczenia z Chrystusem. W obu perykopach znajdujących się w 1 Kor są to terminy: „objawić” / „objawienie” i „poznać”, a w Rz 8 – termin „życie”.

Specyfika tych trzech perykop w stosunku do innych tekstów mówiących o Pawłowym doświadczeniu Boga polega na tym, że ich przedmiotem jest doświadczenie będące własnością nie tylko Pawła, ale i jakiejś grupy chrześcijan, do doświadczeń których odnosi się Apostoł. Inną specyfiką tych trzech perykop jest to, że św. Paweł odstępuje w nich od swej powściągliwości widocznej w innych tekstach traktujących o doświadczeniu Boga. Jest tak pewnie dlatego, że Apostoł ma do czynienia z doświadczeniem, które nie było tylko jego osobistą sprawą, ale dotyczyło wielu chrześcijan. Apostoł musiał odpowiedzieć na potrzebę chwili i dlatego postanowił zinterpretować to doświadczenie, które

było udziałem wiernych w Koryncie i w Rzymie. Nie możemy jednak zapominać o tym, że przy tej okazji św. Paweł pisze też o sobie, nawet jeśli używa zaimka „my” (wskazywać on może jakąś grupę wiernych, a w niej św. Pawła), odślaniając głębiej swego życia mistycznego wyrażającego się w doświadczeniu Ducha.

Jest jeszcze jeden element, czysto formalny, który łączy trzy perykopy mówiące o doświadczeniu Ducha, a mianowicie funkcja retoryczna. Perykopy te znajdują się w kontekście, w którym św. Paweł za każdym razem stawia określony tezę, a następnie podaje argumenty na jej rzecz, traktując doświadczenie Ducha jako jeden z argumentów (obok argumentów z Pisma, formuł wyznań wiary Kościoła, i innych). Duch Święty musiał być „rozpoznawalny” w doświadczeniu adresatów, bo inaczej argument ten traciłby siłę perswazyjną. W 1 Kor 2,10-15 doświadczenie Ducha jest argumentem na rzecz tezy sformułowanej w 1 Kor 2,6a. Paweł pisze o czymś, czego doświadczają chrześcijanie z Koryntu. Jeśli tak by nie było, to tekst ten nie miałby żadnej siły dowodowej. Z kolei w 1 Kor 14 św. Paweł pisze także o doświadczeniu Ducha, które było znane w Koryncie, a mianowicie o „darze języków”, polegającym na czymś w rodzaju transu połączonego z ekspresją słowną inspirowaną przez Ducha. W trzecim tekście, w Rz 8,1-30, jego siła dowodowa polega na tym, że św. Paweł przywołuje dar Ducha Świętego jako kategorię „doświadczalną”, aby udowodnić tezę, iż dla chrześcijanina (czyli dla kogoś, kto żyje „w Chrystusie”; zob. Rz 8,1) nie ma już potępienia (zob. Rz 8,1; kontekst doświadczenia wprowadza tekst zawarty w Rz 7,15-25). Św. Paweł zdaje się mówić w Rz 8: Popatrz! Twoje doświadczenie świadczy o tym, że Duch Święty żyje w tobie i że posiadasz już teraz „zadatek” dóbr, których pełni udzieli ci Bóg w przyszłości. Doświadczenie Ducha świadczy o tym, że nie ma dla ciebie potępienia.

1. Tekst 1 Kor 2,6-3,4

2,6 A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata, zresztą przemijających. **7** Lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej, **8** tę, której nie pojął żaden z władców tego świata; gdyby ją bowiem pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały; **9** lecz właśnie głosimy, jak zostało napisane, to, czego „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”. **10** Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego. **11** Kto zaś z ludzi zna to, co ludzkie, jeżeli nie duch, który jest w człowieku? Podobnie i tego, co Boskie, nie zna nikt, tylko Duch Boży. **12** Otóż myśmy nie otrzymali ducha świata, lecz Ducha, który jest z Boga, dla poznania darów Bożych. **13** A głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeni przez Ducha, przedkładając duchowe sprawy tym, którzy są z Ducha. **14** Człowiek zmysłowy bowiem nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha. Głupstwem mu się to wydaje i nie może tego poznać, bo tylko

duchem można to rozsądzić. **15** Człowiek zaś duchowy rozsądza wszystko, lecz sam przez nikogo nie jest sądzony. **16** Któż więc poznał zamysł Pana tak, by Go mógł pouczać? My właśnie znamy zamysł Chrystusowy.

3,1 A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jak do niemowląt w Chrystusie. **2** Mleko wam dałem, a nie pokarm stały, boście byli niemocni; zresztą i nadal nie jesteście mocni. **3** Ciągłe przecież jeszcze jesteście cielesni. Jeżeli bowiem jest między wami zawiść i niezgoda, to czyż nie jesteście cielesni i nie postępujecie tylko po ludzku? **4** Skoro jeden mówi: «Ja jestem Pawła», a drugi: «Ja jestem Apollosa», to czyż nie postępujecie tylko po ludzku?

2,6 Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις· σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου, οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου, τῶν καταργουμένων· **7** ἀλλὰ λαλοῦμεν σοφίαν θεοῦ ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν· **8** ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν· **9** ἀλλὰ καθὼς γέγραπται, Ἴα ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, καὶ οὐκ ἤκουσεν, καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἠτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· **10** Ἡμῖν δὲ ὁ θεὸς ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ· **11** Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; Οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς οἶδεν, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· **12** Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν· **13** Ἄ καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος ἁγίου, πνευματικοῖς πνευματικᾶ συγκρίνοντες· **14** Ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται· **15** Ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται· **16** Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; Ἡμεῖς δὲ νοῦν χριστοῦ ἔχομεν.

3,1 Καὶ ἐγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην ὑμῖν λαλῆσαι ὡς πνευματικοῖς, ἀλλ' ὡς σαρκικοῖς, ὡς νηπίοις ἐν χριστῷ· **2** Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, καὶ οὐ βρῶμα· οὐπὼ γὰρ ἐδύνασθε, ἀλλ' οὔτε ἔτι νῦν δύνασθε· **3** ἔτι γὰρ σαρκικοί ἐστε· ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις καὶ διχοστασίαι, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε; **4** Ὅταν γὰρ λέγη τις, Ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου, ἕτερος δέ, Ἐγὼ Ἀπολλῶ, οὐχὶ σαρκικοί ἐστε;

Św. Paweł zakłada, że między nim, a czytelnikami istnieje „rezonans”, polegający na tym, że i on, i oni mają „coś” wspólnego, co pozwala na przywołanie wspólnego doświadczenia: dar Ducha Świętego! „Wyczytanie” w przywołanych powyżej tekstach aluzji do doświadczenia Ducha jest możliwe dla tych, którzy są ludźmi „z Ducha” / „duchowymi” (zob. 1 Kor 2,13.15), żyją „według

Ducha” (Rz 8,4), mają poznanie „duchowe”, które jest czymś innym, niż poznanie „zmysłowe” (zob. 1 Kor 2,14), współpracują z Duchem Świętym, który daje „dar języków” i dar „tłumaczenia języków” (zob. 1 Kor 14,26).

Z tekstów, w których św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, można wysnuć wniosek, że doświadczenie to pojawia się w dwóch konkretnych okolicznościach, które są podobne do katalizatora wywołującego reakcję. Pierwszym katalizatorem jest „wejście w siebie”, osiągalne w stanie wewnętrznego wyciszenia. Wtedy ma szansę pojawić się doświadczenie Ducha, odkrycie w sobie daru Ducha. Drugim katalizatorem jest mowa ludzka. To, co człowiek mówi, może być niekiedy inspirowane przez Ducha. Wystarczy kontakt z kimś, kto sam napełniony Duchem Świętym mówi o sprawach duchowych (w sposób duchowy), aby w tym, który słucha pojawiło się doświadczenie Ducha. Język potrafi być też „instrumentem” ekspresji płynącej z Ducha, zwanej glosolalią. Ktoś, kto znajdzie się w jednej z tych dwóch sytuacji, dotyka jakby „punktów granicznych” między tym światem, a transcendencją. Punktów granicznych w tym sensie, że poprzez nie dotyka się Transcendencji, która pozostaje wciąż zakryta. Duch, który staje się przedmiotem doświadczenia, jest wciąż Bogiem Zakrytym.

„Wejście w siebie” – spójrzmy wraz ze św. Pawłem na tę pierwszą z dwóch uprzywilejowanych dróg prowadzących do doświadczenia Ducha. Człowiek, który osiąga stan wewnętrznego wyciszenia, doświadcza w swym wnętrzu jakby dotknięcia przez Tajemnicze Istnienie. Pozostawiony sam sobie nie potrafiłby tego Tajemniczego Istnienia zdefiniować. Z pomocą przychodzi sam Bóg, który przez objawienie dane św. Pawłowi, w sposób autorytatywny określił, jakie znaki wskazują na to, że tym Tajemniczym Istnieniem jest Duch Święty. Pisze nam o tym św. Paweł, który opisuje konkretne formy doświadczenia i dołącza ich interpretację pneumatologiczną. Współistnienie tych dwóch czynników: doświadczenia i interpretacji, sprawia, że potrafimy zrozumieć to, czego doświadczamy.

Św. Paweł opisuje kilka przejawów Ducha, które można odkryć, „wchodząc w siebie”. W 1 Kor 2,10-12 św. Paweł pisze o specyficznym poznaniu, które polega na rozpoznaniu w sobie „tego, co Boże” (1 Kor 2,11: τὰ τοῦ θεοῦ), czyli takiego wymiaru życia, który przekracza „to, co ludzkie” (1 Kor 2,11: τὰ τοῦ ἀνθρώπου). Św. Paweł precyzuje przedmiot tego doświadczenia: „to, co Boże” (τὰ τοῦ θεοῦ), przez inne pojęcie: „dary łaski udzielone nam przez Boga” (τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν), i dodaje, że rozpoznanie tej rzeczywistości jest możliwe właśnie dzięki „Duchowi, który pochodzi od Boga” (1 Kor 2,12: τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ), którego „otrzymaliśmy” (1 Kor 2,12: ἐλάβομεν).

Obok „wejścia w siebie”, katalizatorem doświadczenia Ducha może być też język (mowa) człowieka. Jest tak w trzech przypadkach opisanych przez św. Pawła.

W 1 Kor 2,11-15 św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, które pojawia się podczas rozmowy o „tym, co Boże” (1 Kor 2,11: τὰ τοῦ θεοῦ). Czasem pojawia się między mówiącym i słuchaczem dziwny „rezonans”. Powoduje go właśnie Duch Święty. Jeśli słuchacz jest „człowiekiem Ducha” (1 Kor 2,13.15), to potrafi on „wyczuć”, kiedy jego rozmówca nie mówi „wyuczonymi słowami ludz-

kiej mądrości” (1 Kor 2,13: οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις), ale „słowami, których nauczył nas Duch” (1 Kor 2,13: ἐν διδακτοῖς πνεύματος). Pojawia się współgranie na płaszczyźnie duchowej, które św. Paweł określa jako poznanie „duchowe” (zob. 1 Kor 2,14: πνευματικῶς ἀνακρίνεται), którego nie może pojąć „człowiek zmysłowy” (1 Kor 2,14: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ). Podczas takiej rozmowy człowiek jest poruszony do głębi.

W 1 Kor 14 św. Paweł pisze o innej, specyficznej manifestacji Ducha związanej z używaniem mowy: o tzw. glosolalii, która pojawia się podczas modlitwy chrześcijan. Glosolalia jest jednym z charyzmatów, a charyzmaty są – z definicji – manifestacją Ducha Świętego mającą wymiar „eksperymentalny” (pisze o tym św. Paweł w 1 Kor 12,7, gdzie definiuje charyzmaty słowami: ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος, „manifestacja Ducha”). Glosolalia polega na takiej ekspresji słownej (modlitwie), w której poruszony jest „duch” ludzki, a zawieszona jest діяłość rozumu (zob. 1 Kor 14,14). Efekt, to dziwna ekspresja słowna, która nie mieści się w żadnym systemie językowym i wydaje się nie mieć żadnego „rozumnego” sensu. Ma jednak sens: mówienie językami jest mówieniem „do Boga” (λαλεῖ θεῷ) i jest mówieniem „rzeczy tajemnych” (zob. 1 Kor 14,2: λαλεῖ μυστήρια). O tym samym św. Paweł pisze w Rz 8,26-27, jako o modlitwie, której nie można wyrazić słowami. Istnieje taka modlitwa, która wypływa z serca „przepętnionego” Duchem, tak, że człowiek nie potrafi tej obfitości łaski „pomieścić” w słowach. Sens glosolalii potrafią wskazać charyzmatycy, obdarzeni przez Ducha Świętego darem „tłumaczenia języków” (zob. 1 Kor 14,26: ἐρμηνείαν ἔχει). Św. Paweł stwierdza, że posiada charyzmat glosolalii (1 Kor 14,18: γλώσσαις λαλῶ) w stopniu doskonalszym od innych Koryntian (1 Kor 14,18: πάντων ὑμῶν μάλλον γλώσσαις λαλῶν). Zauważmy i w tym miejscu, że tekst zawarty w 1 Kor 14 ma sens tylko wtedy, jeśli „mówienie językami” jest zjawiskiem należącym do doświadczenia chrześcijan korynckich. Po prostu, św. Paweł reaguje na błędne rozumienie istniejącego zjawiska. Nie tworzy teorii. Warto zauważyć, że w 1 Kor 14 św. Paweł – w pewnym sensie – deprecjonuje charyzmat glosolalii, stawiając wyżej od niego charyzmat proroctwa. W 1 Kor 14,18 Paweł potwierdza fakt otrzymania daru glosolalii: „Dziękuję Bogu, że mówię językami lepiej od was wszystkich”. Paweł nie poucza Koryntian jako teoretyk, ale jako charyzmatyk, który doświadcza daru Ducha.

Charyzmat proroctwa jest także „eksperymentalnym” przejawem Ducha, tak samo jak dar „języków”. Polega on na tym, że ktoś ma nadzwyczajną zdolność, daną przez Ducha Świętego, do poznawania i odkrywania „tajników ludzkich serc” (1 Kor 14,25: τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται). W rozmowie z takim charyzmatykiem zaczynamy rozumieć prawdę o sobie, której nie byliśmy dotąd świadomi. Wychodzimy z rozmowy umocnieni, z wizją nowej perspektywy życiowej⁹⁵. „Dotknięcie” przez Boga sprawia, że człowiek doświadcza siebie jako człowieka nowego. Tekst 1 Kor 2-3 dowodzi, że w człowieku zamieszkuje Duch Pana, który stwarza w człowieku nową jakość antro-

95 Termin „życie” / „żyć” mający charakter mistyczny w Rz 8, jest argumentem na rzecz mistycznego charakteru Flp 1,21 i Gal 2,20, gdzie również występuje ten termin.

pologiczną, uzdalniającą go do kontaktu z Bogiem. Chrześcijanin doświadcza nie tyle Ducha, ile swojego ducha przemienionego. Człowiek duchowy (posiadający dar Ducha) dlatego potrafi zrozumieć naukę krzyża (2,13-15), potrafi też poznać „zamysł Pana” (1 Kor 2,6: *voũv Χριστοũ ἔχομεν*). W tym ostatnim stwierdzeniu jest wskazana kategoria poznania opartego na żywej rzeczywistości Ducha. W 1 Kor 2,10-16 Paweł tłumaczy „mechanizm” przyjmowania objawienia, którym jest dar Ducha, który daje człowiekowi łączność ze sferą Bożą, a równocześnie jest wielkością antropologiczną. Istota argumentacji polega na tym, że Paweł odwołuje się w tym tekście do doświadczenia.

W jednostce tej Paweł podaje typologię ludzi, ze względu na zdolność do poznania Boga, a więc i doświadczenia Ducha. Paweł miał świadomość tego, że doświadczenie Boga objawiającego się w Chrystusie jest niezastużoną łaską. Czasem jednak jest tak, że łaska ta jest marnotrawiona przez chrześcijan, jeśli brak jest współpracy z Bogiem. Mając to na uwadze, można wskazać następujące kategorie ludzi ze względu na ich zdolność doświadczenia Boga w Chrystusie:

- a) Człowiek „psychiczny” (1 Kor 2,14: *ψυχικὸς ἄνθρωπος*;) nie posiada on Ducha i nie jest zdolny do poznania spraw Bożych. Wedle Rdz 2,7 Bóg „ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (LXX: *ψυχή*). *Ψυχή* jest w Rdz 2,7 jakością szlachetną. Paweł w 1 Kor 15,45 wskazuje na *ψυχή* jako na wykładnik życia na płaszczyźnie biologicznej i intelektualnej. W odróżnieniu od Adama, który był „duszą żyjącą (*ψυχὴν ζῶσαν*)”, Chrystus „stał się duchem ożywiającym (*πνεῦμα ζωοποιοῦν*)”, co oznacza, że Duch określa nowy „poziom” egzystencji Chrystusa, począwszy od Zmartwychwstania („stał się” odnosi się do Zmartwychwstania) [Jankowski 1972, 133]. Duch Świąty działając w wiernych, sprawia, że doznają oni skutków zmartwychwstania Chrystusa [Jankowski 1973, 29n]. Człowiek psychiczny jest pozbawiony daru Ducha i dlatego niezdolny jest do doświadczenia Boga w Chrystusie.
- b) Nie wszyscy posiadający dar Ducha otrzymują łaskę doświadczenia Boga. Istnieją bowiem dwa rodzaje chrześcijan. Są tacy chrześcijanie, którzy nie współpracują z Duchem: są „infantylni” w wierze, praktycznie niezdolni do doświadczenia Boga w Chrystusie. Są oni „jak cieleśni” (*ὡς σαρκίνοις*; 1 Kor 3,1), „jak niemowlęta w Chrystusie” (*ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ*; 1 Kor 3,1), nie są w stanie przyjąć tajemnicy krzyża, dlatego Paweł opisuje swoje głoszenie Ewangelii takim „infantylnym” chrześcijanom za pomocą porównań: „mleko wam dałem, a nie pokarm stały” (*γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρῶμα*; 1 Kor 3,2), „byliście niemocni” (*ἐδύνασθε*; 1 Kor 3,2), „cieleśni” (*σαρκικοί*; 1 Kor 3,3), „postępujecie tylko po ludzku” (*κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε*; 1 Kor 3,3).
- c) Istnieją wreszcie chrześcijanie dojrzały w wierze: „doskonali” (*τελείοι*; 1 Kor 2,6), „duchowi” (*πνευματικοί*; 1 Kor 2,15; 3,1), „mocni” (1 Kor 3,2: *δύνασθε*). Dojrzały chrześcijanie mają możliwość doświadczenia Boga w Chrystusie (jeśli taka jest wola Boża), choć i oni mają ograniczone poznanie. O nich myśląc, Paweł pisze: „po części poznajemy” (*ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν* 1 Kor 13,9), „teraz widzimy jakby w zwierciadle, nie-

jasno” (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι’ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι; 1 Kor 13,12), co jest analogią z widzeniem siebie w niedoskonałych lustrach korynckich, w których widać było „niejasno”.

- d) Pełnia oglądania Boga będzie możliwa dopiero po śmierci. Teraz oczekujemy na pełne poznanie Boga „twarzą w twarz”; wtedy poznam Boga „tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12: τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον / τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην), tzn. poznaniem właściwym Bogu.

Obok doświadczeń specyficznie Pawłowych mamy w listach Pawła wzmianki o doświadczeniu Boga, które Paweł dzieli z innymi chrześcijanami, które znajdują się w następujących tekstach: 1 Kor 2-3; 12-14; Rz 8, a także w Rz 5,12-19.

Paweł przykłada bardzo wielką wagę do doświadczenia Ducha, które jest udziałem jego samego i innych wierzących. Widziane w świetle ST doświadczenie to jest znakiem nastania czasów mesjańskich. Tekst zawarty w 1 Kor 2,6-3,4 stanowi – z punktu widzenia retorycznego – jednostkę literacką i tematyczną. Jednostka ta funkcjonuje w większej całości, która obejmuje 1 Kor 1,10-4,21. odpowiadając na problem podziałów we wspólnocie korynckiej Paweł nakreśla w 1 Kor 1,17 tezę, a następnie podaje cztery tezy pomocnicze (1,18; 2,6a; 3,5; 4,1) – po każdej z nich następują argumenty. W jednostce 1 Kor 2,6-3,4 Paweł opisuje, jakie predyspozycje trzeba posiadać, aby przyjąć mądrość krzyża (2,6a: „A jednak głosimy mądrość między doskonałymi”). W ciągu argumentów, które opisują „doskonałych”, uwypukla dwie ich cechy:

- muszą oni miłować Boga (1 Kor 2,9: ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν);
- koniecznym warunkiem „poznania darów Bożych” jest dar Ducha (1 Kor 2,10: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος). Dar ten Paweł opisuje w 1 Kor 2,10-3,4.

Siła argumentacji polega na tym, że Paweł odwołuje się do doświadczenia Koryntian. „My” oznacza w tej jednostce Pawła i korynckich chrześcijan. Duch jest Tym, który świadczy w nas o mądrości krzyża, który przyjął „Pan chwały” (1 Kor 2,8: κύριος τῆς δόξης). Doświadczenie Ducha jest więc równocześnie doświadczeniem chwały Chrystusa. Duch pozwala wejść w kontakt z Panem: poznać zamiar Chrystusowy (1 Kor 2,16: νοῦς Χριστοῦ).

A. ASPEKT TEOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA DUCHA W 1 Kor 2,6-3,4

Duch jest wielkością antropologiczną, a równocześnie przenika głębokości Boga samego (2,11-11). Bóg jawi się tu jako Tajemnica, która jest niedostępna dla człowieka. Bóg jednak wychodzi ku nam poprzez Ducha. Wejście w kontakt z Bogiem, a zwłaszcza z Chrystusem, jest możliwe tylko dzięki objawieniu – w Duchu.

Pisząc o doświadczeniu Boga św. Paweł ma świadomość, że Bóg pozostaje tajemnicą. Wypowiedź Pawła na temat doświadczenia Ducha, zawarta w 1 Kor 2-3 jest osadzona są w kontekście „teologii krzyża”, którą Paweł koryguje „teologią chwały” Koryntian. Według Pawła szczytem chrześcijańskiego zrozumienia tajemnicy Boga jest doświadczenie mocy krzyża Chrystusa. Św. Paweł inter-

pretuje całe swoje życie w świetle tajemnicy krzyża (zob. 1 Kor 4,9-13). Krzyż jest dla Apostoła kategorią egzystencjalną, a nie tylko historyczną.

Zaakcentowanie tajemnicy Boga występuje także w liście do Rzymian. „Bóg jest ponad wszystkim” (Rz 9,5). W hymnie zawartym w Rz 11,33-36 Paweł sławi tajemnicę Boga, który objawia się w Chrystusie. „Bóg jest z nami” w Chrystusie (Rz 8,31-39).

B. ASPEKT ANTROPOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA DUCHA W 1 Kor 2,6-3,4

„Dotknięcie” przez Boga sprawia, że człowiek doświadcza siebie jako człowieka nowego. Wyżej wskazaliśmy odnowienie ciała. w następnym punkcie wskażemy na konsekwencje dla rozumu. Tekst 1 Kor 2-3 dowodzi, że w człowieku zamieszkuje Duch Pana, który stwarza w człowieku nową jakość antropologiczną, uzdalniającą go do kontaktu z Bogiem. Chrześcijanin doświadcza nie tyle Ducha, ile swojego ducha przemienionego. Człowiek duchowy (posiadający dar Ducha) dlatego potrafi zrozumieć naukę krzyża (2,13-15), pozwala też „poznać zamysł Pana” (2,6). W tym ostatnim stwierdzeniu jest wskazana kategoria poznania opartego na żywej rzeczywistości Ducha. W 1 Kor 2,10-16 Paweł tłumaczy „mechanizm” przyjmowania objawienia, którym jest dar Ducha, który daje człowiekowi łączność ze sferą Bożą, a równocześnie jest wielkością antropologiczną. Istota argumentacji polega na tym, że Paweł odwołuje się w tym tekście do doświadczenia.

W jednostce tej Paweł podaje typologię ludzi, ze względu na zdolność do poznania Boga, a więc i doświadczenia Ducha. Paweł miał świadomość tego, że doświadczenie Boga objawiającego się w Chrystusie jest niezastudzoną łaską. Czasem jednak jest tak, że łaska ta jest marnotrawiona przez chrześcijan, jeśli brak jest współpracy z Bogiem.

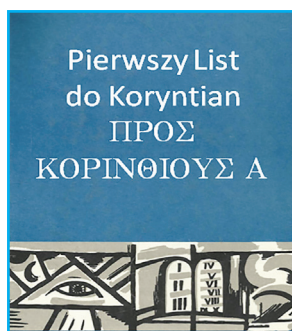
C. UWARUNKOWANIA DOŚWIADCZENIA DUCHA

WYNIKAJĄCE Z KONTEKSTU (1 Kor 1-4)

W 1 Kor 1-4 Paweł odpowiada wiernym, którzy uważali, że pewien rodzaj „gnozy” (mądrości) pozwala im zrozumieć tajemnicę Boga. Uważali oni, że istnieją pewne predyspozycje intelektualne i duchowe, które naprowadzają człowieka na spotkanie z Bogiem. Wedle Pawła żadna ludzka „gnoza” nie jest w stanie wprowadzić człowieka w najgłębszą tajemnicę Boga, a mianowicie w zrozumienie krzyża Chrystusa. Krzyż bowiem spowodował „postawienie na głowie” ludzkich zapatrywań na mądrość: to, co jest mądrością dla ludzi – jest głupstwem u Boga (bo nie doprowadziło do poznania Boga); to, co jest głupstwem dla ludzi (głoszenie krzyża!) – jest mądrością Bożą. Jak to możliwe? To, co jest głupstwem / słabością u Boga, przewyższa mądrością / mocą ludzi (1,21-25). Zarysowaną powyżej „logikę Bożą” potwierdza doświadczenie Koryntian z okresu ich nawrócenia. Niewielu wśród nich było mędrców według oceny ludzkiej. Nikt nie ma powodów do chętności się wobec Boga – poznanie krzyża nie jest bowiem uzależnione od ludzkich predyspozycji (1,26-31). Taką „logikę Bożą” potwierdza też doświadczenie Pawła z czasu jego pierwszego apostołowania w Koryncie. Paweł stanął przed Koryntianami

mi w słabości i głosił im Chrystusa ukrzyżowanego. Nie zaprezentował się jako mędrzec. Stało się tak po to, aby ich wiara nie opierała się na mądrości ludzkiej, ale na mocy Bożej (2,1-5). Paweł podaje w ten sposób bardzo ważną przesłankę dla zrozumienia doświadczenia Boga. Bóg objawia Swą tajemnicę nie kierując się predyspozycjami intelektualnymi człowieka, ani jego zdolnościami duchowymi.

XIII. 1 Kor 12-14 – „OBJAWIENIE DUCHA” W ŻYCIU ŚW. PAWŁA I INNYCH WIERNYCH



1. Tekst 1 Kor 12-14

1 Kor 12,1-14,40 stanowi tryptyk, który układa się w strukturę chiastyczną: A – B – A'. Poszczególne części tego tryptyku rozpoczynają się w pierwszym wierszu każdego z tych rozdziałów:

12,1 Nie chciałybym, bracia, byście nie wiedzieli o darach duchowych. (...)

13,1 Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brzmiący. (...)

14,1 Starajcie się posiąść miłość, troszczcie się o dary duchowe, szczególnie zaś o dar proroctwa! (...)

12,1 Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν, ἀδελφοί, οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν. (...)

13,1 Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, γέγονα χαλκὸς ἤχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον. (...)

14,1 Διώκετε τὴν ἀγάπην· ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. (...)

Każdy z trzech rozdziałów Pierwszego Listu do Koryntian: dwunasty, trzynasty i czternasty, stanowią elementy tryptyku, w którym św. Paweł reaguje na podziały na tle charyzmatycznym powstałe podczas liturgii. Powodem zamieszania było ubieganie się entuzjastów korynckich o „większe dary” (1 Kor

12,31), a wśród nich szczególnie o tzw. glosolalię (charyzmat daru języków) i o charyzmat prorocki. Hołdowali oni zasadzie: im ktoś jest bliżej Boga, tym bardziej niezwykły (najtrudniej wytłumaczalny) dar powinien posiadać. W myśl tej zasady uważali oni za największy dar glosolalię, bo w niej był aktywny duch człowieka, a nie działał rozum („dźwięki” wydawane przez charyzmatyka nie mieściły się w żadnym języku, a więc nie miały związku z rozumem). Niżej stał w ich „rankingu” dar prorocstwa, bo działał w nim zarówno duch, jak i rozum (prorok wypowiadał sądy zrozumiałe dla innych). Na tym tle pojawił się bałagan podczas liturgii.

1 Kor 12-14 stanowi rodzaj tryptyku w układzie chiastycznym A, B, A’.

(A) W 1 Kor 12,1-31 św. Paweł relatywizuje znaczenie „niezwykłych” charyzmatów, wskazując, że jest wiele charyzmatów, a jeden jest Duch, który ich udziela.

W 1 Kor 12,1-3 znajdujemy dwa kryteria, po których można poznać autentycznego charyzmatyka: nie jest nim ktoś, kto przeklina Jezusa, a jest nim ten, kto uznaje Jezusa za Pana. Te kryteria odróżniają charyzmaty od religijnych doznań, których doświadczają poganie.

W 1 Kor 12,4-11 i w 1 Kor 12,28-30 znajdujemy odpowiedź na pytanie, co to jest charyzmat. Najistotniejszy jest wiersz 7, zawierający „definicję” charyzmatu. Jest to dar, który jest niejako „empiryczną”, widzialną manifestacją Ducha, a przy tym jest to dar mający konkretną użyteczność zamierzoną przez Ducha. Poprzez charyzmatyków Duch Święty staje się więc w sposób widzialny obecny w świecie i realizuje swoje plany. Jak wynika z 1 Kor 12,28-30, gdzie kolejność charyzmatów odpowiada stopniom „hierarchii” w pierwotnym Kościele, charyzmaty wpisują się w strukturę widzialnego Kościoła (nie ma więc sensu przeciwstawianie charyzmatycznej i hierarchicznej struktury Kościoła). Ile jest charyzmatów? Z całą pewnością są nimi dary które św. Paweł wymienia w 1 Kor 12,8-10. Dodając do tej listy dary wymienione w 1 Kor 7,2 i w 1 Kor 12,28-30, otrzymujemy następującą listę: apostołowie, prorocy (i prorokinie); związany z aktywnością proroków charyzmat rozpoznawania duchów; nauczyciele; łączące się z aktywnością nauczycieli dwa charyzmaty: słowo mądrości i umiejętność poznawania; trzy dary należące do wyposażenia misjonarzy: wiara (charyzmatyczna), dar uzdrawiania i dar czynienia cudów; dwa dary „liturgiczne”: dar języków i dar tłumaczenia języków; przynależące do życia społecznego pomoce i kierownictwa; małżeństwo i dziewictwo (celibat). Listę tę poszerzy św. Paweł w innych listach (w Rz, Ef i w 1-2 Tm). Jest więc wiele darów. Te najbardziej cenione przez Koryntian są celowo wymienione przez św. Pawła na samym końcu listy zawartej w 1 Kor 12,8-10.

W 1 Kor 12,12-27 Apostoł wpisuje charyzmaty w obraz Kościoła, który jest jednym Ciałem. Części ciała, które są mniej godne, są też istotne dla funkcjonowania Ciała (1 Kor 12,15-20). Ci, którzy posiadają „niższe” (w pojęciu entuzjastów korynckich) charyzmaty, nie mają powodów do kompleksów. Nie ma też sensu poczucie wyższości niektórych Koryntian (1 Kor 12,21-26). Św. Paweł pisze: *Nie może więc oko* [tzn. chrześcijański prorok, z jego wizjami] *powiedzieć ręce* [tzn. chrześcijaninowi mającemu tylko pewne uzdolnienia do praktycznej służby]: *«Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa* [tzn. rządzący] *nogom* [a więc

zwykłym chrześcijanom]: «*Nie potrzebuję was*».

(B) *W 1 Kor 13,1-13 św. Paweł relatywizuje znaczenie „niezwykłych” charyzmatów, wskazując, że są one „niczym” bez miłości.*

Można powiedzieć, że miarą świętości chrześcijanina nie jest niezwykłość darów, które posiada, ale miłość (która polega na codziennym służeniu konkretnym ludziom). Niezwykle kunsztownie wyraża to hymn o miłości. Jego przepiękna forma literacka zachęca do kontemplowania trzech myśli:

- dla tych, którzy szukają niezwykłych doznań, warta refleksji jest myśl, że najbardziej nawet niezwykle charyzmaty, są „niczym” bez miłości (1 Kor 13,1-3);
- aby uniknąć pomyłki, trzeba ciągle weryfikować sposób pojmowania miłości, odsiewając ziarno prawdziwej miłości od plew złudzeń (pomaga nam w tym św. Paweł w 1 Kor 13,4-7);
- miłość jest wieczna, podczas gdy wszystko inne (także najbardziej niezwykły z darów) „znika” (1 Kor 13,8-13). Boga zobaczą „twarzą w twarz” tylko ci, którzy przechowali i rozwinęli w tym życiu dar miłości.

(A') *W 1 Kor 14,1-40 (A') Paweł odwraca hierarchię charyzmatów uznawaną przez entuzjastów w Koryncie, stawiając prorocтво przed glossolalią.*

Dla św. Pawła prorocтво jest większe od glosolalii. W tym przedstawieniu jest zawarta prawda o prymacie tego, co w wierze jest rozumne, nad nieokreślonymi doznaniem. Ponadto jest w tym też zawarta zasada o prymacie darów, które budują Kościół, nad tymi, które tylko co najwyżej budzą zdziwienie u osób nie zorientowanych. Na tym tle Apostoł podaje szczegółowe zalecenia dotyczące porządku podczas zgromadzeń liturgicznych (14,27-40). Korzystanie z charyzmatów zakłada respektowanie porządku podczas liturgii (uczestnicy spotkań Odnowy w Duchu Świętym powinni wczytać się w zalecenia zapisane w 1 Kor 14,26-40). Wśród zaleceń św. Pawła jest kontrowersyjne zdanie: „kobiety mają na tych zgromadzeniach milczeć” (14,34). Zdanie to zdaje się kłócić z opinią Pawła zapisaną w 1 Kor 11,5, gdzie kobiety są ukazane jako aktywne uczestniczki liturgii (modlące się, prorokujące, a więc mówiące!). Sprzeczność okazuje się pozorna, jeśli potraktuje się 1 Kor 14,34 jako wyraz pewnej szczegółowej sytuacji, która nie anuluje zasady ogólnej zapisanej w 1 Kor 11,5. Zgodnie z 1 Kor 11,4 kobiety mają więc być aktywne w liturgii, chyba, że – jak to było z kobietami w czasach Pawła, które były słabo wykształcone – dezorganizują liturgię. W tym przypadku (zgodnie z 1 Kor 14,34) powinny się dokształcać, a póki co – milczeć.

2. Miejsce 1 Kor 12-14 w kontekście Pierwszego Listu do Koryntian

Kościółowi potrzebne są elity, czyli ci, którzy nadają ton życiu Kościoła. I tu pojawia się „problem elit”. Chrześcijanie korynccy byli taką elitą Kościoła. Jak pisze św. Paweł, nie brakowało im żadnego charyzmatu (por. 1 Kor 1,7). Za tym duchowym bogactwem szło przekonanie wielu Koryntian, że posiadają oni „wyższe wtajemniczenie” w Ewangelię. To przekonanie powodowało tak wielką gorliwość wielu nowo ochrzczonych, że skutkiem było swego rodzaju „ściganie się” w zro-

zumieniu Bożych tajemnic. Konieczne było w tej sytuacji określenie kryteriów „elitaryzmu” w Kościele, bo właśnie życie Kościoła w Koryncie pokazało, że ludzkie poszukiwania mądrości mogą prowadzić na manowce. Poszukiwanie „wyższego wtajemniczenia” w Ewangelii zaowocowało tam różnymi nieporozumieniami i konfliktami. Św. Paweł w 1 Kor pisze do wszystkich, ale szczególnie zwraca się do elit Kościoła korynckiego, pragnąc nadać kierunek ich gorliwości. Apostoł zostawia nam dokument, który ukierunkowuje dzisiejsze kształtowanie elit Kościoła. Pierwszy list do Koryntian skłania do postawienia pytania, gdzie szukać kryterium mądrości. Ludzkiej mądrości można przeciwstawić zawsze inną ludzką mądrość. Św. Paweł stawia przed naszymi oczyma niezwykle kryterium prawdziwej mądrości, w postaci krzyża Jezusa Chrystusa. Krzyż jest właśnie kryterium „sprawdzającym” autentyczność elit Kościoła. Kryterium to musimy przykładać do rozmaitych dziedzin życia. Wzorem jest św. Paweł, który w 1 Kor odpowiada na ciąg pytań, jakie wystosowali do niego Koryntianie (1 Kor 7-16), do czego Paweł dołącza odpowiedzi na problemy, o których dotarli do niego wieści (1 Kor 1-6). Przystępując do pisania listu Paweł miał przed sobą listę dziesięciu pytań, które mieli Koryntianie. Pytania te można sformułować następująco:

Pytanie 1: Jakie są powody podziałów w Kościele i jakie drogi prowadzą do odbudowania jedności?

Odpowiedź: 1 Kor 1,10-4,21.

Pytanie 2: W jakim sensie tolerancja jest przejawem mądrości?

Odpowiedź: 1 Kor 5,1-13.

Pytanie 3: Czy wypada, aby chrześcijanie spierali się w sądzie?

Odpowiedź: 1 Kor 6,1-11.

Pytanie 4: Czy ciało posiada jakąś wartość?

Odpowiedź: 1 Kor 6,12-20.

Pytanie 5: Czy w porównaniu z małżeństwem dziewictwo wyraża wyższy stan doskonałości?

Odpowiedź: 1 Kor 7.

Pytanie 6: Jak chrześcijanie „mocni w wierze” mają traktować „słabych”?

Odpowiedź: 1 Kor 8,1-11,1.

Pytanie 7: Jak pogodzić z godnością liturgii tendencje emancypacyjne kobiet?

Odpowiedź: 1 Kor 11,2-16.

Pytanie 8: Jak bogaci mają odnosić się do biednych podczas liturgii?

Odpowiedź: 1 Kor 11,17-34.

Pytanie 9: Którzy charyzmatycy są najwięksi?

Odpowiedź: 1 Kor 12-14.

Pytanie 10: Jak rozumieć prawdę o zmartwychwstaniu ciał?

Odpowiedź: 1 Kor 15.

3. Doświadczenie Ducha w 1 Kor 12-14

W 1 Kor 12-14 Paweł pisze na temat „darów duchowych”, których doświadczali Koryntianie (zob. 1 Kor 12,1). Interpretuje on doświadczenie Ducha

w kategorii „charyzmatu”. Paweł pisze o sobie jako o charyzmatyku (zob. 1 Kor 14,18: „Dziękuję Bogu, że mówię językami lepiej od was wszystkich”), ale pisze też o rzeczywistości, której doświadczali wierni w Koryncie (odpowiada na ich pytanie, przesłane do niego w liście). Duch jest doświadczany poprzez charyzmaty. „Definicję” charyzmatów podaje Paweł w 1 Kr 12,7. Są to nadzwyczajne dary, przez które Duch św. manifestuje się w sposób empiryczny, i których celem jest użyteczność [Rafiński 1998, 300-331].

Z 1 Kor 12-14 wynika ważny wniosek dotyczący natury doświadczenia Ducha (aspekt antropologiczny). Obecność Ducha Chrystusa w człowieku nie musi manifestować się w sposób nadzwyczajny. Problem ten porusza Paweł w 1 Kor 12-14. Koryntianie poszukiwali charyzmatów nadzwyczajnych, takich, jak dar języków. Im dar był bardziej niezwykły, tym bardziej stanowił dla nich dowód obecności Ducha. Paweł sprzeciwia się takiemu porządkowaniu charyzmatów. W 1 Kor 14,1-25 stawia zasadę pierwszeństwa charyzmatów, w których działa „duch” i „umysł”, nad doznaniem, w których „duch” działa bez „umysłu” (wynika to z zasady pierwszeństwa charyzmatu prorocstwa nad darem języków). Niezwykłość doznań, ich ekstatyczność, nie jest sprawdzianem doświadczenia Ducha. Duch objawia się najpełniej przez miłość (por. 1 Kor 13), która jest podstawą wielu charyzmatów (por. 1 Kor 12,21-26). Duch najpełniej jest doświadczany w służbie innym – w darach, które budują Kościół.

Charyzmat jest, jak czytamy w 1 Kor 12,7, „doświadczalnym przejawem Ducha, danym dla [jakiegoś] pożytku” (ἐκάστῳ δὲ δίδεται ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον). „Każdemu” (ἐκάστῳ): chodzi o tych, których wymienia św. Paweł w kontekście 1 Kor 12,7 (nie o wszystkich więc). Każdy charyzmat jest darem danym (δίδεται) przez Boga. Jest to dar Ducha uchwytany w doświadczeniu obdarowanego i widoczny dla innych (ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος). Nie jest to więc dar ukryty, ale jest możliwy do „empirycznego” zarejestrowania przez ludzką świadomość. „Dla użyteczności, pożytku” (πρὸς τὸ συμφέρον): celem charyzmatów jest „pożytek” zarówno osobisty obdarowanego, ale i pożytek dla wspólnoty (BT dodaje w tłumaczeniu 1 Kor 12,7 dodatek «dla [wspólnego] dobra», którego nie ma w tekście oryginalnym, jest on wynikiem „mody egzegetycznej” utrwalonej w literaturze biblijnej, przyjmowanej pod wpływem interpretacji H. Künga⁹⁶) [Küng 1965, 289-293].

Św. Paweł wymienia szereg charyzmatów i w ten sposób opisuje pewne rzeczywistości „empiryczne” jako efekty działania Ducha. Są to dary, które sam posiadał, albo posiadali je adresaci.

W 1 Kor 7,2; 12,8-10. 28. 30 św. Paweł wymienia następujące charyzmaty i charyzmatyków:

- a) Apostołowie.
- b) Prorocy (i prorokinie: zob. 1 Kor 11,5) są głosicielami natchnionego słowa, które służy „ku zbudowaniu ludzi, ku ich pocieszeniu i pociesze” (1 Kor 14,3) oraz ujawnia „tajniki serca” (1 Kor 14,25). Prorocy nie są więc „przepowiadaczami” przyszłości. Z aktywnością chrześcijańskich

96 Niespójność tezy H. Künga o charyzmatycznej strukturze Kościoła z tekstem biblijnym wykazuje [Vanhoye 1990].

proroków wiąże się charyzmat „rozpoznawania duchów”, który polega na zdolności do rozróżniania autentycznego i fałszywego proroctwa (por. 1 Kor 14,29; 1 Tes 5,19-21; 1 J 4,1).

- c) Nauczyciele – w swym nauczaniu opierają się na dokumentach pisanych, zwłaszcza do Starego Testamentu, tradycji ewangelicznych i innych pism apostoelskich. Z charyzmatykami tymi łączyły się charyzmaty: „słowa mądrości” i „umiejętności poznawania”. Pierwszy z nich polegał na mądrości i zdolności jej wyrażania słowami pochodzącymi od Ducha (por. 1 Kor 2,13). Drugi – oznaczał zdolność wnikania w prawdę Ewangelii.
- d) Trzy charyzmaty należą do wyposażenia misjonarzy, potwierdzając działanie przez nich Boga: wiara (charyzmatyczna; taka, która „góry przenosi”: zob. 1 Kor 13,2), dar uzdrawiania i dar czynienia cudów.
- e) Dwa dary uaktywniają się podczas zgromadzeń liturgicznych: dar różnych języków i dar tłumaczenia języków (por. 1 Kor 14,27-28). Dar języków (głosolalia) oznacza aktywność fonetyczną inspirowaną przez Ducha, która nie mieści się w żadnym systemie językowym (nie chodzi o dar przemawiania różnymi językami, odnotowany w Dz 2). Dar tłumaczenia języków nie oznacza przekładu „zdanie po zdaniu” przekazu podanego podczas głosolalii, ale jest globalną interpretacją tego przekazu, natchniona przez Ducha i dana ku zbudowaniu wspólnoty.
- f) Ważne dla życia społeczności Kościoła lokalnego były „pomocze” i „kierownictwa”: charyzmatyczne zdolności niesienia pomocy innym i kierowania społecznością (por. 1 Tes 5,12; Rz 12,8: „przełożęństwo”).
- g) Realizacja różnych zadań w Kościele związana był niekiedy z charyzmatem życia w celibacie, motywowanym większą dyspozycyjnością w służbie Panu (por. 1 Kor 7,32-35). Istnieją także małżeństwa charyzmatyczne.

Obok charyzmatów, które są wymienione w 1 Kor, św. Paweł wspomina w innych listach jeszcze inne charyzmaty i charyzmatyków. Są to:

- a) Diakoni (i diakonise) zajmowali się najprawdopodobniej rozdzielaniem pomocy materialnej (por. Rz 16,1; Flp 1,1; 1 Tm 3,8.12.13).
- b) Upominający: ktoś w rodzaju ojca duchownego wspólnoty (por. Rz 12,8)
- c) Rozdający: ktoś, kto rozdawał ze swych dóbr innym (por. Rz 12,8; 2 Kor 9,11.13)
- d) Pełniący uczynki miłosierdzia (por. Rz 12,8).
- e) Charyzmat „otrzymany przez proroctwo i nałożenie rąk (prezbiterów)” (1 Tm 4,14): jest to jedyny, przy którym jest podany sposób jego uzyskania. Chodzi o ryt święceń: nałożenie rąk kolegium prezbiterów, który był znakiem posłania (por. Lb 27,18-23; Pwt 34,9). Tymi, którzy asygnowali do święceń, byli prorocy (por. 1 Tm 1,18) [Vanhoye 1990, 32-95].

Jakie są sprawdziany autentyczności charyzmatów?

- 1) 1 Kor 12,11: „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce”. Tekst podkreśla z emfazą charakter daru obecny w pojęciu charyzmatów: każdy charyzmat pochodzi od Ducha. Duch ponadto rozdziela konkretne charyzmaty poszczególnym osobom, przy czym podstawą nie są zasługi obdarowanych, ale wola Ducha.

- 2) 1 Kor 12,28: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie...”. Tekst mówi nie o darach, ale o funkcjach, spośród których trzy pierwsze oddają porządek ówczesnej „hierarchii” i są tytułami osób. Na liście są wymienieni „najprzód” (prw / ton, „po pierwsze”) apostołowie. Prw / ton nie jest tylko literackim ozdobnikiem, ale jest wskazaniem, że u początków istnienia Kościoła leży misja apostołów, co św. Paweł wyrazi gdzie indziej w terminach „rodzenia” (1 Kor 4,15), „siania” (1 Kor 3,6-8), „kładzenia fundamentu” (1 Kor 3,10). „Po drugie” (deu,teron) wymienia Paweł w 1 Kor 12,28 proroków chrześcijańskich, spełniających wielką rolę w Kościele (por. Łk 11,49; Mt 23,34; Ef 2,20; 3,5; 4,11; Ap 18,20). „Po trzecie” (tri,ton) wskazuje na nauczycieli. W serii retorycznych pytań św. Paweł apeluje w 1 Kor 12,28-10 o zaakceptowanie przez Koryntian różnorodności (!) darów. Podkreśla boskie ich pochodzenie. Nie można z tekstu wyprowadzać wniosku, jakoby ministeria w Kościele były dla św. Pawła całkowicie charyzmatyczne, w odróżnieniu od aspektu instytucjonalności. Błędne twierdzenie, jakoby Paweł w 1 Kor miał całkowicie charyzmatyczną wizję ministeriów w Kościele, gdyż nie mówi w 1 Kor 12 nic o ordynacji, opiera się na argumente *ex silentio*. Apostoł zna bardziej instytucjonalne ujęcie ministeriów, o którym pisze w innym kontekście (zob. 1 Kor 16,15-16, gdzie nie ma wzmianki o charyzmatycznym charakterze posługi Stefanasa, a więc można by mówić o jej „instytucjonalności”). Umieszczając na czele listy darów Bożych liderów wspólnoty, Paweł chce dać do zrozumienia, że dary, które posiadają Koryntianie nie są autonomiczne, ale muszą być postrzegane w strukturze Kościoła.
- 3) 1 Kor 13: tekst hymnu, którego motywem przewodnim jest miłość (ἀγάπη), odkrywa kolejny element definicji charyzmatów. Kontekst wskazuje, że miłość nie jest postrzegana przez Apostoła jako jeszcze jeden charyzmat (w sensie ścisłym), a jest – co więcej – przeciwstawiona charyzmatom. Bez niej charyzmaty – nawet te najbardziej spektakularne, jak dar języków i prorocstwo – nic nie znaczą. Z tekstu wynika, że mogą istnieć charyzmaty bez miłości, ale wtedy stają się bezużyteczne. Miłość jest pojęciem nadrzędnym dla Pawła w tym sensie, że życie w miłości jest dostępne i konieczne dla każdego chrześcijanina; posiadanie charyzmatów natomiast – jest darem dla niektórych. Sprawdzianem doskonałości jest miłość, a nie posiadanie charyzmatów. Jeśli jednak ktoś posiada charyzmat, to musi realizować go w miłości. Ta cecha jest istotnym elementem autentyczności charyzmatyka i realizowanego przez niego charyzmatu.
- 4) 1 Kor 14,12: „Tak też i wy, skoro jesteście żądni darów duchowych, starajcie się osiąść w obfitości te z nich, które się przyczyniają do zbudowania Kościoła” (por. 1 Kor 12,26). Kolejne kryterium rozpoznawcze charyzmatów: mają służyć „zbudowaniu Kościoła” (πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας). Paweł podkreśla to z wielkim naciskiem, o czym świadczy siedmiokrotne powtórzenie w rozdziale czternastym listu wyrażenia: „zbudowanie Kościoła” (zob. też 1 Kor 14,3.4.4.5.12.17.26). Funkcja budowania wspólnoty jest też kryterium ustalania „hierarchii” poszczegół-

nych charyzmatów. Te są ważniejsze, które bardziej służą zbudowaniu Kościoła (w tym sensie proroctwo jest ważniejsze od glosolalii).

- 5) 1 Kor 14,40: „Lecz wszystko niech się odbywa godnie i w należyтым porządku!”. Charyzmaty są przez św. Pawła powiązane w 1 Kor 14,26-40 z pojęciem „porządku” (14,40) i „pokoju” (14,33: „Bóg bowiem nie jest Bogiem zamieszania, lecz pokoju”). Korzystanie z charyzmatów nie oznacza więc samowoli, ale jest podporządkowane zasadom regulującym porządek. Zwraca uwagę kategoriyczny ton Pawła, domagającego się bezwzględności posłuszeństwa konkretnym zasadom korzystania z charyzmatów, które formułuje w 1 Kor 14,27-33. W 1 Kor 14,37-38 czytamy: „Jeżeli komuś wydaje się, że jest prorokiem albo że posiada duchowe dary, niech zrozumie, że to, co wam piszę, jest nakazem Pańskim. A gdyby ktoś tego nie uznał, sam nie będzie uznany”. Apostoł domaga się więc od charyzmatyków posłuszeństwa wobec autorytetu apostołskiego (por. 1 Kor 12,28). Korzystanie z charyzmatów zakłada konieczność samodyscypliny i stosowania ścisłych reguł. Konieczne jest też zaistnienie odpowiednich warunków (np. przy glosolalii musi być obecny ktoś obdarzony charyzmatem interpretacji daru języków), których brak oznacza, że charyzmatyk powinien zrezygnować z realizacji swego charyzmatu.
- 6) Do powyższego zestawu tekstów należy dodać dane, które wnoszą kontekst, w którym występuje 1 Kor 12-14. Problematyka charyzmatów jest poruszona przez św. Pawła w ciągu trzech odpowiedzi na pytania Koryntian dotyczące liturgii (problem nakrycia głów kobiet, problem porządku podczas sprawowania Eucharystii, problem charyzmatów). Kontekst wskazuje więc na bezpośredni związek między charyzmatami a Eucharystią. Charyzmaty są osadzone we wspólnocie Kościoła, przy czym Kościół według św. Pawła manifestuje się przez liturgię, w tym przez Eucharystię. Charyzmatycy więc nie mogą odizolować się od wspólnoty Kościoła sprawującej Eucharystię. Nie mogą stanowić grupy odseparowanej od całego Kościoła, który ujawnia się jako „jednostka socjologiczna” podczas liturgii (Eucharystii).
- 7) 1 Kor 7,7: „Pragnąłbym, aby wszyscy byli jak i ja, lecz każdy otrzymuje własny charyzmat od Boga: jeden taki, a drugi taki”. W dalszym tekście Paweł podaje reguły dotyczące małżeństwa i dziewictwa. W pierwszej części zdania z 1 Kor 7,7 Apostoł stwierdza, że pragnąłby, aby wszyscy byli jak on, co oznacza życie we wstrzemięźliwości seksualnej. W drugiej części zdania wskazuje, że nie tylko stan życia Apostoła we wstrzemięźliwości, ale i małżeństwo są darami Boga. Określenie obu tych stanów życia mianem charyzmatów, i to z podkreśleniem, że są one „od Boga”, ma zasadnicze znaczenie. Oba stany życia są „naznaczone” konkretnym ludziom przez Boga. Otrzymanie charyzmatu (tu chodzi o małżeństwo lub dziewictwo) nie zależy tylko od woli człowieka. Ta pierwsza chronologicznie wzmianka o charyzmatach nie dotyczy interesującego dzisiejszych komentatorów problemu, czy charyzmaty są dane jakiejś grupie piastującej urzędy w Kościele czy też ludowi. Optyka Pawłowa jest inna: pojęcie charyzmatów funkcjonuje w sporze o godność małżeństwa w obliczu skrajnych tendencji ascetycz-

nych. Życie w celibacie albo w małżeństwie nie jest samo z siebie znakiem wyższej doskonałości, gdyż oba te stany są charyzmatami, a więc darami. Charakter charyzmatyczny ma celibat podjęty w trosce „o sprawy Pana” (1 Kor 7,32), tzn. z motywów dyspozycyjności wobec zadań apostołskich. Małżeństwo ma charakter charyzmatyczny, jeśli jest traktowane jako związek chrześcijański (jedna strona może być pogańska; zob. warunki zapisane w 1 Kor 7,12-16), nierozzerwalny (1 Kor 7,8-11), mający aspekt seksualny (1 Kor 7,1-7; za obopólną zgodą możliwe jest tzw. „białe małżeństwo”, por. 1 Kor 7,36-38). Charyzmatyczność zarówno małżeństwa, jak i dziewictwa, zależy też od warunków, o których przypomina św. Paweł przy opisie charyzmatów w 1 Kor 12-14, tzn. od „osadzenia” ich w Kościele.

Podsumowując wskazania św. Pawła traktujące na temat charyzmatów można następująco zdefiniować pojęcie charyzmatów (wychodząc od „definicji” charyzmatu w 1 Kor 12,7, aż po listy pasterskie): Z 1 Kor 12,7 wynika, że charyzmaty są to specjalne dary (których liczbę określają odnośne teksty Nowego Testamentu) dane niektórym, wymienionym przez św. Pawła, członkom Kościoła (ἐκάστῳ δὲ δίδοται), przez które manifestuje się w sposób empiryczny Duch Święty (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) i których celem jest użyteczność (πρὸς τὸ συμφέρον). Charyzmaty mają charakter eklezjalny, co oznacza przede wszystkim, że są osadzone w Kościele (1 Kor 12,28) i podporządkowane autorytetowi apostołskiemu (Rz 12,3-8), a ponadto służą zbudowaniu i jedności Kościoła (1 Kor 14,12) oraz nie burzą porządku podczas zgromadzeń liturgicznych (1 Kor 14,40). Korzystanie z charyzmatów zakłada miłość (1 Kor 13) i rozumną weryfikację (Rz 12,2). Widzialny sposób uzyskania charyzmatu w okresie poapostołskim jest określony tylko w jednym przypadku: „charyzmatu danego przez nałożenie rąk kolegium prezbiterów” (1 Tm 4,14).

Charyzmaty stanowią nieodzowny element życia Kościoła. Z listów św. Pawła wynika, że charyzmaty są stale obecne w Kościołach, choć ze zmiennym natężeniem i w zmiennej konfiguracji. Można powiedzieć, że Kościół ma „strukturę charyzmatyczną”, ale nie przez to, że wszyscy są charyzmatykami (tak nie jest!), ale w takim sensie, że w Kościele musi być miejsce na realizację charyzmatów, którymi Duch Święty obdarza poszczególnych chrześcijan. Charyzmaty bowiem mają zawsze jakąś „użyteczność” (por. 1 Kor 12,7), zamierzoną przez Opatrzność Bożą. Natężenie charyzmatów w poszczególnych Kościołach może być zmienne, zależnie od ich potrzebnej „użyteczności”. Duch Święty ma moc aktywowania poszczególnych charyzmatów „tak, jak chce” (por. 1 Kor 12,11): takich jakich chce, gdzie chce, i kiedy chce.

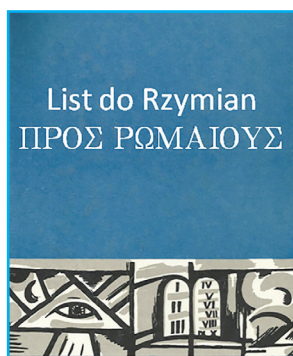
Charyzmaty są ze swej natury darami Bożymi (Ducha Świętego). Nie można więc ich sobie wystużyć, choć można ich pragnąć (por. 1 Kor 12,31). W życiu jednostek brak charyzmatu nie oznacza „mniejszej doskonałości”, gdyż miarą doskonałości jest życie w miłości.

Słusznie pisze S. Witek: „W aspekcie indywidualnym żaden z tych darów nadzwyczajnych nie jest konieczny do zbawienia i nie powinien być przedmiotem osobistej chluby, grozi to bowiem niebezpieczeństwem upodobania w sobie, karmienia własnej pychy, ulegania złudzeniom psychologicznym, a nawet

demonicznym. Posiadane charyzmaty trzeba szanować i przyjmować z pokorą jako dary Boże. Ponad nie jednak wyrasta prawdziwa miłość jako «większy dar» i «droga jeszcze doskonalsza» (por. 1 Kor 12,29-13,1). (...) W aspekcie zbiorowości kościelnej, w łonie której charyzmaty się pojawiają, nie trzeba ich przyjmować z lękiem i niedowierzaniem. Stanowią one przecież szczególny – ale skądinąd normalny – przejaw działalności Ducha Jezusa...” [Witek 1986, 183-184]. „Zarówno sam Duch Boży, jak i wszelkie duchy dobre, które On czyni swymi sługami, przynoszą w działaniu duchowy pokój, nie będący jednak pysznym samozadowoleniem. Jest to pokój aktywny i pokorny, otwierający człowieka na dalsze etapy rozwoju i ukazujący mu coraz większe dobro do zdobycia” [Witek 1986, 185]. Bardzo praktyczna jest też następująca uwaga S. Falvo: „Dary niczego nie dodadzą do naszej osobistej świętości. Trzeba zachować pewien dystans w stosunku do efektów, które nie muszą zawsze być natychmiastowe. Czasem chęć ujrzenia skutków działania darów bywa przesadna. Trzeba na koniec umieć przyjąć i to, że będziemy odsunięci przez Ducha i zastąpieni przez innych, którzy na pozór wydawać się będą mniej przydatni od nas. Dary nie tworzą idoli, ale narzędzie w ręku Pana” [Falvo 1995, 57-58].

Wskazówki św. Pawła są wiążące jako „nakaz Pański” (1 Kor 14,37). „Gdy Paweł stawia *Agape* w opozycji do daru języków, proroctwa i gnozy, wie, że wskazuje coś obiektywnego, permanentnego i skończonego w przeciwieństwie do doświadczeń pneumatycznych, które są często subiektywne i określone przez ludzkie fantazje i życzenia. (...) *Agape* w 1 Kor 13 nie jest ideą stworzoną przez Pawła, albo przez kogokolwiek, ale jest osobą Chrystusa z tradycji synoptycznej” [Johansson 1963-1964, 392].

XIV. Rz 8 – DOŚWIADCZENIE DUCHA ŚW. PAWŁA I INNYCH WIERNYCH



1. Tekst Rz 8

8,1 Teraz jednak dla tych, którzy są w Chrystusie Jezusie, nie ma już potępienia.

2 Albowiem prawo Ducha, który daje życie w Chrystusie Jezusie, wyzwoliło cię spod prawa grzechu i śmierci. **3** Co bowiem było niemożliwe dla Prawa, ponieważ ciało czyniło je bezsilnym, [tego dokonał Bóg]. On to zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla [usunięcia] grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech, **4** aby to, co nakazuje Prawo, wypełniło się w nas, o ile postępujemy nie według ciała, ale według Ducha. **5** Ci bowiem, którzy żyją według ciała, dążą do tego, czego chce ciało; ci zaś, którzy żyją według Ducha – do tego, czego chce Duch. **6** Dążność bowiem ciała prowadzi do śmierci, dążność zaś Ducha – do życia i pokoju. **7** A to dlatego, że dążność ciała wroga jest Bogu, nie podporządkowuje się bowiem Prawu Bożemu, ani nawet nie jest do tego zdolna. **8** A ci, którzy żyją według ciała, Bogu podobać się nie mogą. **9** Wy jednak nie żyjecie według ciała, lecz według Ducha, jeśli tylko Duch Boży w was mieszka. Jeżeli zaś kto nie ma Ducha Chrystusowego, ten do Niego nie należy. **10** Jeżeli natomiast Chrystus w was mieszka, ciało wprawdzie podlega śmierci ze względu na [skutki] grzechu duch jednak posiada życie na skutek usprawiedliwienia. **11** A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych, to Ten, co wskrzesił Chrystusa z martwych, przywróci do życia wasze śmiertelne ciała mocą mieszkającego w was swego Ducha. **12** Jesteśmy więc, bracia, dłużnikami, ale nie ciała, byśmy żyć mieli według ciała. **13** Bo jeżeli będziecie żyli według ciała, czeka was śmierć. Jeżeli zaś przy pomocy Ducha uśmiercać będziecie popędy ciała – będziecie żyli.

14 Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. **15** Nie otrzymaliście przecież ducha niewoli, by się znowu pogрузić w bojaźni, ale otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać: «Abba, Ojczel!» **16** Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. **17** Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale.

18 Sądzę bowiem, że cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić. **19** Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. **20** Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, **21** że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. **22** Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. **23** Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując - odkupienia naszego ciała. **24** W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni. Nadzieja zaś, której [spełnienie już się] ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co się już ogląda? **25** Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego oczekujemy.

26 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. **27** Ten zaś, który przenika serca, zna zamiar Ducha, [wie], że przyczynia się za świętymi zgodnie z wolą Bożą.

28 Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. **29** Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. **30** Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też usprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą.

8,1 Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέν σε ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. **3** Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, **4** ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. **5** οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. **6** τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη. **7** διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. **8** οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται. **9** Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴτερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. **10** εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. **11** εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσκει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν. **12** Ἄρα οὖν, ἀδελφοί, ὀφειλέται ἐσμέν οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῆν, **13** εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.

14 ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν. **15** οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· αββα ὁ πατήρ. **16** αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμέν τέκνα θεοῦ. **17** εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴτερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.

18 Λογίζομαι γὰρ ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς. **19** ἢ γὰρ ἀποκαραδοκία

τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἰῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται. **20** τῇ γὰρ ματαιότητι ἢ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἔκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι **21** ὅτι καὶ αὐτὴ ἢ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. **22** οἶδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἢ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν· **23** οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἰοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. **24** τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τίς ἐλπίζει; **25** εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.

26 Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις· **27** ὁ δὲ ἑραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.

28 Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὓσιν. **29** ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· **30** οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

W Rz 8 Paweł odnosi się do doświadczenia Ducha, które było udziałem Pawła wraz z innymi wiernymi (podobnie w: 1 Kor 2-3; 12-14). W Rz 8 Paweł łączy działanie Ducha z kategorią „życia”. Pisze o czymś, „co się już ogląda” (Rz 8,24) jako argumentem na rzecz tezy zapisanej w Rz 1,16-17. Pisze o Jezusie, który „powstał z martwych” (aor. pass. ptc. ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν: Rz 6,9; τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι: Rz 7,4; ἐγερθεὶς: Rz 8,34; ἐγερθέντι: 2 Kor 5,15) i wiąże zmartwychwstanie Jezusa z mocą sprawczą Ducha Świętego. Duch jest Duchem Tego, co wskrzesił Jezusa z martwych (aor. ptc. τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν: Rz 8,11). Ten sam Duch Święty, który działał w zmartwychwstaniu Jezusa, działa też w wiernych. Wynika to jednoznacznie ze zdania zawartego w Rz 8,11, które zaczyna się od słów: „A jeżeli mieszka w was Duch Tego, który Jezusa wskrzesił z martwych...” (Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν).

Rz 8 znajduje się w kontekście, w którym św. Paweł stawia określoną tezę, a następnie podaje argumenty na jej rzecz, traktując doświadczenie Ducha jako jeden z argumentów (obok argumentów z Pisma, formuł wyznań wiary Kościoła, i innych). Duch Święty musiał być „rozpoznawalny” w doświadczeniu adresatów, bo inaczej argument ten traciłby siłę perswazyjną. W Rz 8,1-30, jego siła dowodowa polega na tym, że św. Paweł przywołuje dar Ducha Świętego jako kategorię „doświadczalną”, aby udowodnić tezę, iż dla chrześcijanina (czyli dla kogoś, kto żyje „w Chrystusie”; zob. Rz 8,1) nie ma już potępienia (zob. Rz 8,1; kontekst doświadczenia wprowadza tekst zawarty w Rz 7,15-25). Św. Paweł zdaje się mówić w Rz 8: Doświadczenie Ducha świadczy o tym, że nie ma

dla ciebie potępienia. Duch Święty żyje w tobie i posiadasz już teraz „zadatek” dóbr, których pełni udzieli ci Bóg w przyszłości.

Św. Paweł zakłada, że między nim, a czytelnikami istnieje „rezonans”, polegający na tym, że i on, i oni mają „coś” wspólnego, co pozwala na przywołanie wspólnego doświadczenia: dar Ducha Świętego! „Wyczytanie” aluzji do doświadczenia Ducha jest możliwe dla tych, którzy żyją „według Ducha” (Rz 8,4).

Z tekstów, w których św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, można wysnuć wniosek, że doświadczenie to pojawia się w dwóch konkretnych okolicznościach, które są podobne do katalizatora, wyzwalającego reakcję. Pierwszym katalizatorem jest „wejście w siebie”, osiągalne w stanie wewnętrznego wyciszenia. Wtedy ma szansę pojawić się doświadczenie Ducha, odkrycie w sobie daru Ducha.

„Wejście w siebie” – Człowiek, który osiąga stan wewnętrznego wyciszenia, doświadcza w swym wnętrzu jakby dotknięcia przez Tajemnicze Istnienie. Pozostawiony sam sobie nie potrafiłby tego Tajemniczego Istnienia zdefiniować. Z pomocą przychodzi sam Bóg, który przez objawienie dane św. Pawłowi, w sposób autorytatywny określił, jakie znaki wskazują na to, że tym Tajemniczym Istnieniem jest Duch Święty. Pisze nam o tym św. Paweł, który opisuje konkretne formy doświadczenia i dołącza ich interpretację pneumatologiczną. Współistnienie tych dwóch czynników: doświadczenia i interpretacji, sprawia, że potrafimy zrozumieć to, czego doświadczamy. Tak jest w Rz 8.

2. Analiza Rz 8

Cały rozdział ósmy *Listu do Rzymian* jest poświęcony chrześcijańskiemu doświadczeniu Ducha. Paweł odwołuje się do uchwytnych w doświadczeniu chrześcijańskim czterech „śladów” obecności Ducha w wiernych. Wykład Pawła w rozdziale ósmym opiera się na doświadczeniu Ducha:

Rz 8,1: „Życie w Chrystusie” nie prowadzi do potępienia, o czym świadczą cztery dowody obecności w nas Ducha:

- doświadczenie prawa Ducha i życia według Ducha (8,2-13),
- płynąca od Ducha świadomość, że jesteśmy dziećmi Bożymi (8,14-17),
- płynąca od Ducha tęsknota za odkupieniem ciała, istniejąca w nas i w stworzeniu (8,18-25),
- powodowana przez Ducha modlitwa, której nie można wyrazić słowami (8,26-27).

Rz 8,28-30: Wniosek: Jesteśmy przeznaczeni do chwały, na wzór Syna Bożego. Św. Paweł opisuje cztery przejawy Ducha.

Pierwszym (zob. Rz 8,2-3) jest odkrycie w sobie – jak to określa św. Paweł – „prawa Ducha, które daje życie w Chrystusie” (Rz 8,2: ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Ktoś, kto „wchodzi w siebie”, doświadcza czasem tego, że jego „kodeksem” postępowania nie jest jakiś zewnętrzny spis nakazów i zakazów, ale jest nim „Ktoś”, kto żyje w nim i podpowiada mu, w jaki sposób żyć. Tym „Kims” jest Duch Święty, który prowadzi człowieka niezawodnie do celu, którym jest naśladowanie Jezusa, bo jest Duchem Pana.

Z tym doświadczeniem związane jest blisko inne, które św. Paweł opisuje w Rz 8,4-11 i określa jako „życie według Ducha” (Rz 8,5: „ci, którzy żyją (są) według Ducha”; οἱ ὄντες κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος). W życiu chrześcijanina pojawiają się szczególne momenty, w których odczuwa on z niezwykłą intensywnością pragnienie życia w bliskości z Bogiem. Momenty, w których serce człowieka zdaje się być przepełnione żarliwym pragnieniem Boga. Pragnienie to powoduje sam Duch. On jest sprawcą wewnętrznego imperatywu, który św. Paweł określa jako „życie według Ducha”. Duch uzdalnia nas do przekuwania tego pragnienia w rzeczywistość. Duch sprawia, że „życie według Ducha” staje się wewnętrzną potrzebą chrześcijanina, a pragnienie to znajduje sprzymierzeńca w postaci Ducha, który przemienia naszego ducha.

W Rz 8,14-17 św. Paweł opisuje trzeci przejaw Ducha: doświadczenie „synostwa Bożego” (Rz 8,14: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”; ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν). Jest to tak intensywne doznanie, że samemu św. Pawłowi – pod jego wpływem – wyrwało się z ust wołanie: „αββα, Tatusiu!” skierowane do Boga Ojca (Rz 8,15: αββα ὁ πατήρ, podobnie w Ga 4,6). Dotknięcie Boga w tych szczególnych momentach polega na tym, że miejsce różnych lęków zajmuje intensywne poczucie wolności, wynikające ze świadomości (pewności) bycia kochanym przez Boga. Św. Paweł interpretuje to doświadczenie, pisząc, że takie doznanie „synostwa Bożego” jest w nas spowodowane właśnie przez Ducha Świętego.

„Wejście w siebie” powoduje czasami jeszcze inne doznanie, opisane w Rz 8,18-25, które jest jakoś związane ze zjawiskiem, które można określić jako „ból istnienia” (Rz 8,25: „całą swoją istotą wzdychamy, oczekując usynowienia, odkupienia naszego ciała”; ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν). Nie wiadomo dlaczego potrafi pojawić się w człowieku, niezwykle intensywnie, tęsknota za Bogiem, potrzeba bycia z Nim, która objawia się w postaci bolesnego „rozdarcia”, czegoś, co można określić właśnie jako ból istnienia. Nasz duch wyrwa się do Boga, a przecież nie możemy wyzwolić się z ciała, póki żyjemy na tym świecie. Św. Paweł interpretuje to doznanie. Stwierdza, że jest ono wynikiem naszej ludzkiej solidarności z całym wszechświatem, który jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,22). Jest ono spowodowane przez Ducha Świętego, który mieszka w nas zaledwie w postaci „pierwocin” i podsyca w nas ciągłe pragnienie dojrzewania: z pierwocin do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

3. Rz 8 w kontekście Listu do Rzymian

List do Rzymian wprowadza dwie istotne przesłanki do zrozumienia tajemnicy doświadczenia Boga, które Paweł uzyskał „pod Damaszkiem”, a następnie poddał refleksji w Rz 1-11. Pierwszą przesłanką łączącą objawienie „pod Damaszkiem” z *Listem do Rzymian* jest refleksja Pawła nad doświadczeniem daru usprawiedliwienia (Rz 1-8), a drugą jest refleksja Pawła nad tajemnicą predestynacji i wolnej woli człowieka (Rz 9-11).

A. CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE DARU USPRAWIEDLIWIENIA (Rz 1-8)

List do Rzymian jest „tekstem mistycznym” w tym sensie, że jest zaproszeniem do wejścia w pewien proces egzystencjalny, który powinien przejść każdy chrześcijanin. Jego istotę stanowi „przeżycie” rzeczywistości usprawiedliwienia. Jest to zbieżne z pewnymi intuicjami obecnymi w wielkiej tradycji egzegezy listu do Rzymian, w których można się dopatrywać wspólnego mianownika. Jedną z tych intuicji wyraził Marcin Luter, gdy pisał, że w liście do Rzymian Paweł określa punkt spotkania i komunikacji ludzi z Bogiem [Rossano 1989, 44-45]⁹⁷. Z kolei, współczesny komentator listu do Rzymian, J.-N. Aletti, zastanawiając się nad tym, dlaczego Paweł nie definiuje nigdzie kluczowego dla listu terminu „usprawiedliwienie”, stawia tezę, że jest to celowy zabieg retoryczny: sprawiedliwość Boża nie jest dla Pawła przedmiotem definicji, ale objawienia. Paweł pragnie opisać przejawy sprawiedliwości Bożej, aż po jej ostateczne ujawnienie się w Jezusie Chrystusie, przekraczające wszelkie oczekiwania obecne w judaizmie [Aletti 1992, 374-375]. Istnieje ponadto nurt interpretacji terminu „usprawiedliwienie” z użyciem kategorii relacji (człowieka i Boga) [Onesti, Brauch 1993, 836-837].

Stawiamy tezę, że Paweł dlatego nie definiuje nigdzie podstawowej kategorii *Listu do Rzymian*, jaką jest „usprawiedliwienie”, gdyż jest to kategoria którą trzeba osobiście przeżyć, aby uważać się za chrześcijanina. Egzystencjalne przeżycie „usprawiedliwienia” jest równie podstawowe, jak przyjęcie określonego *Credo*. W zamierzeniu św. Pawła *List do Rzymian* nie jest tylko wykładem, który należy odbierać w kategoriach conceptualnych, ale stanowi utrwalenie na piśmie określonego procesu egzystencjalnego, który warunkuje „bycie chrześcijaninem”. List nie jest zrozumiały w pełni dla kogoś, kto tego procesu egzystencjalnego nie przeżył (i nie przeżywa).

„Odtworzenie” poszczególnych etapów owego procesu egzystencjalnego jest możliwe za pomocą metody *lectio divina*, która otwiera interpretatora tekstu biblijnego nie tylko na sferę conceptualną tekstu, ale także na etap medytacji i – jeśli Bóg tak chce – także kontemplacji (mistyki). *Lectio divina* jest to „lektura indywidualna lub wspólnotowa pewnego fragmentu Biblii przyjmowanego jako Słowo Boże i prowadzonego pod kierunkiem Ducha przez medytację, modlitwę i kontemplację” [Papieska Komisja Biblijna 1993, 521]. Wilhelm Egger w swej „Metodologii Nowego Testamentu” nazywa „lectio divina” lekturą duchową, przez którą „nie należy rozumieć, jak się często zdarza, podejścia nakierowanego wyłącznie na zbudowanie duchowe, ale która jest lekturą w Kościele, któremu jest dana obietnica Ducha Świętego” [Egger 1989, 240]. Medytacja, modlitwa i kontemplacja wyznaczają etapy takiej zażyłości z tekstem biblijnym, że staje się on integralną częścią doświadczenia wiary interpretatora. Interesujące w tej metodzie interpretacji jest to, że jej częścią integralną, punktem szczytowym, jest wejście w określone doświadczenie (kontemplację). „Lectio divina” umożliwia więc wejście w proces egzystencjalny zakładany przez autora tekstu, Pawła. Na proces ów składa się w *Liście do Rzymian* wejście w trzy doświadczenia:

a) Doświadczenie realizmu GRZECHU.

97 [Rossano 1989, 44-45] cytuje: M. Luter, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Torino 1967, s. 517-518.

b) Doświadczenie WIARY, która otwiera na usprawiedliwienie.

c) Doświadczenia ŁASKI w życiu chrześcijanina, w tym – doświadczenia Ducha.

Szansę na wejście w te trzy doświadczenia daje obcowanie z tekstem *Listu do Rzymian* w trzech etapach proponowanych w metodzie „lectio divina”, obejmujących lekturę tekstu (*lectio*), medytację (*meditatio*), kontemplację (*contemplatio*).

Pomocą w medytacji nad tekstem *Listu do Rzymian* mogą być poniższe uwagi:

W centrum Rz 1,18-4,25 jest Bóg, który ustala reguły „ekonomii zbawczej”. Paweł pomaga nam odkryć te reguły, wprowadzając nas w argumentację biblijną (która schodzi na dalszy plan począwszy od Rz 5,1). Wraz z Pawłem musimy założyć, że wszystko, co najistotniejsze dla ludzkiej egzystencji, można odkryć w Piśmie świętym (patrząc z perspektywy Pawła: w Starym Testamencie). W całej sekcji jest nieobecny Chrystus (poza trzema wzmiankami), który stanie się głównym punktem odniesienia w Rz 5 – 8.

Teksty zawarte w Rz 1,18 – 3,20 i Rz 3,21 – 4,25 stanowią dyptych, którego części są skontrastowane:

<i>Rz 1,18 – 3,20</i>	<i>Rz 3,21 – 4,25</i>
sytuacja negatywna	sytuacja pozytywna
gniew Boży	cierpliwość – sprawiedliwość Boża
wszyscy zgrzeszyli	Chrystus jest „narzędziem przebłagania”
Prawo (= Żydzi)	wiara
niezdalny rozum (= Grecy)	wiara

W tej sytuacji znajdują się wszyscy ludzie, zarówno Żydzi, jak i Grecy. Adresatami listu są ludzie wszystkich czasów, a więc jest to opis sytuacji, w której jesteśmy i my. Przyjęcie Ewangelii Pawłowej nie jest możliwe bez przejścia procesu egzystencjalnego, którego osią jest zrozumienie, że jesteśmy grzesznikami zasługującymi na gniew Boga i że o własnych siłach nie jesteśmy w stanie wyzwolić się z mocy grzechu. Szansę na spotkanie się z cierpliwością Boga daje wiara w Chrystusa, który jest „narzędziem przebłagania”. Mrzonką jest więc idea „sprawiedliwego Żyda”, czy „sprawiedliwego poganina”, który sam, o własnych siłach, potrafi osiągnąć doskonałość (zbawienie). Antidotum na grzech nie jest bezgrzeszność, ale wiara w Chrystusa.

Obie części dyptychu opisują dwa stany ludzi i odpowiadające tym stanom dwie reguły Bożej sprawiedliwości:

<i>Rz 1,18 – 3,20</i>	<i>Rz 3,21 – 4,25</i>
stan bez Chrystusa	teraz
gniew Boga	cierpliwość Boga, Chrystus jest „narzędziem przebłagania”

Począwszy od Rz 5,1 następuje prawdziwa „eksplozja” występowania imienia Jezusa Chrystusa. Dlaczego? Bo wchodzimy w rozważenie kondycji chrześcijanina, której istotę opisuje zdanie: „Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5,20b-21).

Żyjąc w Chrystusie, chrześcijanin doświadcza łaski, która – bez jego zasług – owocuje niezwykłymi darami, opisywanymi w Rz 5 – 8 w następującym ciągu logicznym:

PONIEWAŻ Chrystus dał nam przystęp do łaski (zob. Rz 5),
PRZETO jesteście zaproszeni do świętości (zob. Rz 6,1 – 7,6)
do wolności (zob. Rz 7,7-25)
do „życia w Chrystusie” (zob. Rz 8,1-30).

Zaproszenie do świętości domaga się odpowiedzi ze strony chrześcijanina, polegającej na odrzuceniu grzechu. Argumenty za odrzuceniem grzechu znajdujemy w chrześcijańskim doświadczeniu owoców zjednoczenia z Chrystusem (zob. Rz 6,5. 8-11. 17-18). Doświadczenie wolności w Chrystusie (zob. Rz 7,24), jest związane z kolei z doświadczeniem nie ustającej walki dwóch skłonności: skłonności do złego i skłonności do dobrego (zob. Rz 7,15-24). Doświadczenie słabości kontrastuje z doświadczeniem mocy Chrystusa. „Życie w Chrystusie” nie jest teorią, bo stoi za nim doświadczenie Ducha (zob. Rz 8,1-30). „Teraz” zbawienia zawiera w sobie napięcie: jest pewne, gdyż jego „zadatkem” jest Duch, choć jeszcze nie osiągnęło swej pełni. Zadatek Ducha jest kategorią doświadczalną, będącą antycypacją osiągnięcia pełni daru.

Ostatnim etapem *lectio divina* jest kontemplacja będąca owocem lektury i medytacji tekstu. Kontemplacja jest darem Boga, którego nie można osiągnąć naturalnymi środkami ludzkimi, co wyraża następująco św. Jan od Krzyża:

„W tej kontemplacji poucza Bóg duszę sposobem ukrytym i zaprawia w doskonałej miłości, podczas gdy ona nic nie czyni i nie rozumie, jakim sposobem owa kontemplacja jest wlewana. Ponieważ zaś jest ona miłosną Mądrością Bożą, sprawia w duszy najbardziej zbawienne skutki. Przez oczyszczenie i oświecenie duszy przygotowuje ją do miłosego zjednoczenia z Bogiem” [cytat za: Słomka 1982, 267].

Otwarcie się na kontemplację polega na dostrzeżeniu siebie w Bożym planie zbawienia. Na etapie kontemplacji – jeśli Bóg zechce – powinny stopić się w jedno: doświadczenie grzechu, wiary i łaski, które stanowią razem DOŚWIADCZENIE USPRAWIEDLIWIENIA. Doświadczenie to jest istotą doświadczenia „bycia chrześcijaninem”.

B. ZASADA PREDESTYNACJI A WOLNA WOLA CZŁOWIEKA (Rz 9-11)

Na tekst zawarty w Rz 9-11 można spojrzeć jak na dramat w trzech aktach (Rz 9,6-29; Rz 9,30-10,21; Rz 11,1-32) poprzedzony sceną zawiązania dramatu (Rz 9,1-5) i zakończony odniesieniem do „Reżysera” dramatu, którym jest Bóg (Rz 11,33-36).

Zawiązanie dramatu: „Nikt nic nie wie” (Rz 9,1-5)

W Rz 1-8 Paweł dowiódł już, że zbawienie jest osiągalne w Chrystusie. Rozstrzygnięcie to ma swoje konsekwencje. Zamyka problem Izraela. Izraelici są pod klątwą (9,3). Tyle mówi ludzka logika. A jednak coś każe Pawłowi powrócić do rozważenia losu tych, którzy uparcie szukają Boga przez Prawo. Może „logi-

ka” Boga pozostawia Izraelitom szansę? Do postawienia tego pytania skłaniają Pawła dwa motywy. Pierwszym jest osobisty ból Pawła (9,2) spowodowany tym, że klątwa dotyczy jego rodaków. Przecież są oni dziedzicami tyłu obietnic Bożych... Drugim motywem podjęcia tego tematu jest fakt, że chodzi o naród, z którego pochodzą ojcowie i sam Jezus Chrystus (9,5).

Temat, w który wkracza Paweł będzie bardzo trudny, bo zakłada swoiste „egzaminowane” Boga, zagładania w Jego plany. A On jest przecież niepojętą tajemnicą (zob. Rz 9,5; 11,34-36). Nastawmy się więc na to, że nie wszystko w wywodzie Pawła będzie jasne, gdyż dodatkowym elementem składowym logiki tekstu jest „tajemnica Boga”. Ten element można porównać do „x” w równaniu z niewiadomą. Tekst Pawła zaprasza do zmagania się z nieprzeniknioną tajemnicą Boga. „Nikt nic nie wie”. Oprócz Boga... Paweł wie trochę więcej od nas, bo mu to Bóg objawił.

Pierwszy akt dramatu: „O Bogu, który wie, co robi” (9,6-29)

Pierwsze zdanie (9,6) jest streszczeniem pierwszego aktu dramatu, którego treścią jest los Izraela. Pierwszy punkt streszczenia brzmi: wszystko toczy się pod kontrolą Boga (Słowo Boże nie zawiodło). Drugi punkt streszczenia, który jest przełożeniem pierwszego punktu na losy Izraela, stanowi: „Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą od Izraela [=Izrael „według ciała”], są Izraelem [=„nowym” Izraelem, który obejmuje niektórych Izraelitów „według ciała” + pogan]”. Pojęcie „Izrael” ma w tym ostatnim punkcie podwójne znaczenie. Oba punkty są – po ludzku – niemożliwe do udowodnienia. Chyba że do argumentacji doda się Tajemniczą Niewiadomą „x”, którą jest Bóg...

9,6-13.24-29: O wybraniu decyduje wolna wola Boga.

Paweł musi wprawdzie zapytać Boga, według jakiego klucza wybiera ludzi. Podstawą do tego niezwykłego „wywiadu” jest oczywiście Pismo Święte.

Wprawdzie spojrzmy z Pawłem na historię Abrahama i Sary, opisaną w Księdze Rodzaju. Przypomnijmy sobie, że Abraham otrzymał od Boga obietnicę liczego potomstwa. Sara zaś była nieplodna. Wtedy Abrahamowi urodził się syn pierworodny, Izmael, z niewolnicy Hagar (Rdz 15-16). Bóg sprawił jednak, że i Sara urodziła syna obietnicy, Izaaka. Stało się coś, co po ludzku było niemożliwe (Rdz 21). Bóg wybrał Izaaka, a nie pierworodnego Izmaela. Z historii tej Paweł wyprowadza zasadę dotyczącą „logiki” Bożego wyboru ludzi: „nie synowie co do ciała są dziećmi Bożymi, lecz synowie obietnicy są uznani za potomstwo” (Rz 9,8). Są uznani! Podstawą wyboru jest więc wolna wola Boga. Mechanizm jest następujący: Bóg nie jest uwarunkowany w wyborze tym, że ktoś ma prawo „z urodzenia” do bycia wybranym. Bóg ma swoje drogi: wzbudza „synów obietnicy” i uznaje ich za potomstwo.

Następnie Paweł kieruje nasz wzrok na historię narodzin bliźniąt: Jakuba i Ezawa, synów Izaaka, opisaną w Rdz 21,19-28. Po co? Aby wskazać, że o wyborze Bożym nie decydują ludzkie uczynki (Rz 9,12). Choć pierwszy urodził się Ezaw, to jednak Bóg nie jego wybrał, ale Jakuba. Jest to tym bardziej dziwne, że decyzja Boga nie była uwarunkowana zasługami Jakuba, jako że była podjęta

jeszcze przed narodzeniem obu chłopców (zob. Rdz 25,23). Bóg tak chciał! – to jedyne kryterium wyboru.

W Rz 9,24-29 Paweł przechodzi od historii do nas. „My” (9,24) jesteśmy powołani. Są wśród nas nie tylko niektórzy z Żydów, ale i tacy, którzy wywodzą się spośród pogan. Świat nie jest już podzielony na Żydów i pogan. „Nowy” Izrael obejmuje Żydów (niektórych) i pogan. Ciągłość między „starym” i „nowym” Izraelem zasada się na wolnej woli Boga.

Prawdą jest więc to, co zapowiedział Paweł w Rz 9,6: Słowo Boże nie zawiodło. Z jednej strony, odrzucenie Ewangelii przez większość Izraela nie stanowi niespodzianki. Z drugiej strony przyjęcie Ewangelii przez pogan nie oznacza zmiany planów Boga, jakiejś zmiany „strategii” na skutek niewiary Izraela. W tym momencie pojawia się pytanie: czy Bóg nie jest niesprawiedliwy odrzucając „Izraela według ciała”?

9,14-23: O Bogu, który wybierając, kogo chce, nie jest niesprawiedliwy

Paweł przystępuje do „oceny” Boga. Zauważmy niewiarygodność zamysłu Pawła. Wydaje on ocenę Bogu! Jest w tym coś ze spierania się z Bogiem, które było obecne w życiu proroków. Tyle, że Bóg zezwala Pawłowi na jego zuchwałość, bo chce coś ważnego objawić.

Pierwsze pytanie do Boga: czy Bóg jest niesprawiedliwy? Nie jest tak. Pismo świadczy o tym, że od woli Boga zależy to, komu okazuje On miłosierdzie, a kogo czyni zatwardziałym (9,14-18).

Drugie pytanie do Boga: czy Bóg może czynić wyrzuty odrzuconym Żydom, skoro ich odrzucenie jest zgodne z Jego wolą? Na to pytanie Paweł nie znajduje ludzkiej odpowiedzi. Uświadamia sobie, że z pytaniem tym „zagalopował się” i, zamiast odpowiedzi, stwierdza: „Człowiecze! Kimże ty jesteś, byś mógł się spierać z Bogiem?” (9,20). Jest prawem Boga znosić cierpliwie „naczynia” zasługujące na gniew, jest prawem Boga obdarzać zmiłowaniem. Dlaczego? Bo Bóg tak chce! Nic ponad to nie można po ludzku powiedzieć. Poza tym stwierdzeniem zapada granica możliwości ludzkiego rozumu.

Drugi akt dramatu: „O dramacie Izraela, którego gorliwość jest winą” (9,30-10,21)

W tym, co Paweł napisał wyżej jest jakiś fatalizm. Tak się wydaje. Gdzie jest bowiem w tym dramacie miejsce na odpowiedzialność człowieka, skoro wszystkim rządzi wola Boga?

Wpierw Paweł zbiera wstępne przesłanki (9,30-10,3). Same paradoksy! Poganie, bez zabiegania o usprawiedliwienie, osiągnęli usprawiedliwienie – z wiary. Izrael, zabiegając o usprawiedliwienie, „nie doszedł do celu Prawa” (9,31), tzn. nie osiągnął usprawiedliwienia (9,30-31). Dlaczego? Izrael dokonał złego wyboru, bo postawił nie na Chrystusa, ale na Prawo. Mesjasz, który powinien być dla Izraela „kamieniem węgielnym” stał się „kamieniem obrazy” o który się potknęli (9,32-33). Kolejny paradoks polega na tym, że Izraelici „pałają żarliwością ku Bogu”. Przy całej swej żarliwości nie rozpoznali planów Boga, a trzymają się własnej drogi. Ich

żarliwość jest daremna. Wynika z niezrozumienia (10,1-3). Można powiedzieć, że trud Izraela – przez to, że nie jest połączony z wiarą w Chrystusa – jest „trudem syzyfowym”. Istnieje bowiem tylko jedna droga zbawienia – w Chrystusie.

Tę ostatnią myśl Paweł precyzuje w Rz 10,4: „kresem Prawa jest Chrystus, dla usprawiedliwienia dla każdego, kto wierzy”. Kolejne fragmenty składowe tego zdania znajdują wyjaśnienie w następujących wierszach:

- a) „A przecież kresem Prawa jest Chrystus...” (10,5-9): dowodem jest midrasz (w. 5-8) i formuła wyznania wiary (w.9). Nie ma potrzeby wstępować do nieba, albo przekraczać granicę śmierci – bo zbawienie jest osiągalne w Chrystusie. „Jezus jest Panem”!
- b) „...dla usprawiedliwienia...” (10,10).
- c) „...każdego...” (10,11-13).
- d) „...kto wierzy” (10,14-21): wiara w Jezusa utożsamia się tu z wiarą w Ewangelię. Jednoznacznie rysuje się wina Izraela, której nie obalają wymówki:
 - jakoby Ewangelia nie była im głoszona? Była głoszona! (w. 14);
 - że niewielu uwierzyło? Zapowiadał to już Izajasz! (w. 16);
 - że nie usłyszeli głoszonego słowa? Usłyszeli! (w. 18);
 - że nie zrozumieli? Nie zrozumieli dlatego, że byli zawistni, nieposłuszni i oporni! (w. 19-21).

Czy wyjaśnienia Pawła o winie Izraela satysfakcjonują naszą ludzką logikę? Przypomnijmy sobie, że w rozdziale 9 pojawiła się wątpliwość, czy Bóg może czynić wyrzuty odrzuconym Żydom, skoro ich odrzucenie jest zgodne z Jego wolą. Dopowiedzenie z rozdziału 10, że niewiara Izraela jest winą, tylko potęguje nasze poczucie niejasności. Musimy bowiem próbować pogodzić predestynację (rozd. 9) z wolną wolą człowieka (rozd. 10) [Wina jest tylko tam, gdzie jest wolna wola człowieka!]. Paweł nad tą sprzecznością przechodzi do porządku dziennego. Zostawia nas z nią. Pewnie dlatego, że znów natrafia na granicę, której umysł ludzki nie jest w stanie przeniknąć⁹⁸

Trzeci akt dramatu: „Happy end: cały Izrael będzie zbawiony” (11,1-32)

I tu dochodzimy do szczytu paradoksu budowanego przez Pawła. Z tego, co Paweł powiedział dotąd wynikało, że część (!) Izraela „według ciała” weszła w skład Kościoła, co jest zgodne z planami Boga. Pozostała część „Izraela” jest winna niewiary w Ewangelię. To jeszcze można by próbować zrozumieć, wiedząc, że ocieramy się o tajemnicę Boga. Ale teraz Paweł wprowadza zdanie, które opie-

98 Paweł zestawia ze sobą dwie kategorie: predestynację (w pierwszym akcie „dramatu”) i osobistą odpowiedzialność człowieka za swoje czyny (w drugim akcie „dramatu”). Nie próbuje tych kategorii ze sobą uzgadniać. Otwiera drogę do wielkiej debaty teologicznej, która będzie się toczyła przez wieki. Zob. J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983 s.102-125 (artykuł: pt. „Czy Bóg nas zaprogramował? Przeznaczenie a wolność”); Kardynał Ch. Journet, *Tajemnica przeznaczenia*, W drodze 1991, nr 11, s. 3-12. Problem predestynacji i wolnej woli człowieka można (w sposób niedoskonały!) próbować rozwiązać na płaszczyźnie refleksji nad przenikaniem się dwóch perspektyw czasu: czasu Boga i czasu ludzi. Nasze „wczoraj”, „dziś”, „jutro” jest dla Boga ciągłym „teraz”. Wolna wola, zakładająca możliwość wyboru dobra lub zła, nie jest zdeterminowana przez Boga w tym sensie, że Bóg decyduje za nas. Jest zdeterminowana w tym sensie, że Bóg, w swym wiecznym „teraz”, zna nasze decyzje, zanim – patrząc z naszej perspektywy – my sami podejmiemy decyzję.

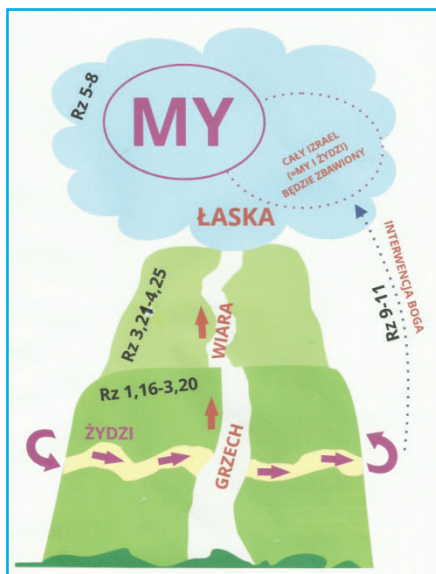
ra się na danym mu objawieniu: cały Izrael będzie zbawiony (Rz 11,26: καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται). Cały! W ten sposób św. Paweł obwieszcza „dobrą nowinę” Żydom, wprowadzając w Rz 11 następujące przesłanki:

- Niewierność objęła nie cały Izrael, ale część Izraela (11,2-10): wcale nie tak mało Żydów uwierzyło!
- Niewierna część Izraela nie całkiem upadła, ale potknęła się tylko (na jakiś czas!), aby pobudzić do współzawodnictwa pogan (11,11-15): Izrael nie został odrzucony przez Boga definitywnie, a jego „zebranie się w całość” będzie spektakularnym aktem, porównywalnym z powstaniem ze śmierci do życia (11,15). W Chrystusie, na końcu czasów, „zberze się w jedno” Kościół i Izrael. Dopowiedzmy, że w tle objawienia o losie Żydów kryje się dynamiczna koncepcja historii. Przekreślanie ich byłoby „mumifikowaniem” historii, która przecież toczy się w wiecznym „teraz” Boga.
- Podstawą wizji zbawienia Izraela jest świętość korzeni (patriarchów), z których odrodzi się cały Izrael (11,16-24). Chrześcijanie wywodzący się z pogan, będący gałęziami „wszczepionymi”, powinni trwać w bojaźni, że utracą wiarę, skoro spotkało to „naturalne gałęzie”, które stanowią Izraelici. Bóg ma moc wszczepić ich ponownie.
- Bóg nie odrzucił Izraela, tylko czeka na nawrócenie pogan, które poprzedzi powrót Izraela (11,25-32). Miłosierdzie, którym Bóg objął pogan, obejmie też Żydów.

Paweł ogłasza coś więcej niż możliwość (!) zbawienia Żydów. Ogłasza pewność (!) zbawienia Żydów w przyszłości.

Słowo o „reżyserze”: Bogu (11,33-36)

Bóg nieskończenie przekracza kategorie naszego ludzkiego myślenia. Ewangelię Pawła o zbawieniu „całego Izraela” można zrozumieć tylko na kolanach.



Logikę tekstu zawartego w Rz 1-11 można zobrazować załączonym powyżej schematem. Żydzi nie chcą dostrzec, że ich droga na wysoką górę, na jaką prowadzi chrześcijan Chrystus, wiedzie donikąd. Po przeczytaniu rozdziałów 9-11 można powiedzieć, że „Reżyser” dramatu zaplanował jeszcze epilog, którym będzie interwencja na końcu czasów, w wyniku której będziemy razem.

Notabene. Na kanwie Rz 9-11, Jacek Salij tak widzi w jednym z wywiadów [Salij 2017] perspektywy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, stwierdzając:

„Zapadło mi w pamięć zdanie wypowiedziane przez ojca Bernarda Dupuy, wielkiego rzecznika dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, że między żydami i chrześcijanami istnieje mistar, tajemnica, i że wypełniona jest ona obietnicą wielkiego wzajemnego wzbogacania się, że epoka takiego wzajemnego wzbogacania się dopiero nas czeka.

Być może epoka ta już się zaczęła. Świadczyłyby o tym, z jednej strony, mnogość żydowskich prób odzyskania Jezusa dla swojego religijnego i narodowego dziedzictwa (J. Klausner, L. Baeck, D. Flusser, Szalom Asz, S. Sandmel, P. E. Lapidé, J. Maier), z drugiej zaś strony, wielka fala chrześcijańskich zainteresowań biblistyką i w ogóle duchowością żydowską.

Owszem, łączy się z tym nieraz, w każdym razie po stronie chrześcijańskiej, niebezpieczeństwo rozmywania własnej tożsamości religijnej i ulegania pokusom religijnego synkretyzmu i relatywizmu. Wydaje się jednak, że niebezpieczeństwo to pojawia się jedynie na marginesie trwającego obecnie wielkiego spotkania tradycji chrześcijańskiej z żydowską.

Jakie warunki muszą być spełnione, aby spotkanie to przynosiło pozytywne owoce? Włodzimierz Sołowjow sformułował to błyskotliwie, ale przecież naprawdę chodzi właśnie o to: «Wówczas wzajemne zbliżenie chrześcijan i żydów będzie realizowaniem planów Bożych wobec nas, jeśli chrześcijanie będą się stawiali dzięki niemu pełniej chrześcijanami, a żydzi – pełniej żydami. Sołowjow wierzył, że pogłębianie się żydów w ich judaizmie doprowadzi ich do wiary w Chrystusa».

I być może taki właśnie jest Boży sens tego cudu niesamowitego, że Żydzi wciąż trwają w swojej religijnej i narodowej tożsamości. Być może wolą Bożą jest, ażeby znaleźli oni Chrystusa Zbawiciela jako Żydzi właśnie”.

4. Doświadczenie Ducha w Liście do Rzymian

A. ASPEKT TEOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA DUCHA W Rz 8

W Rz 8 Paweł wskazuje na „trynarny” aspekt chrześcijańskiego doświadczenia Boga:

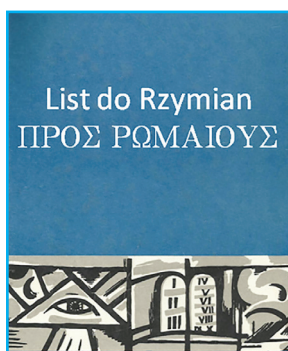
- a) W doświadczeniu chrześcijańskim – jak ukazaliśmy powyżej – jest uchwytny Duch.
- b) Doświadczenie Ducha jest dowodem życia „w Chrystusie” (w. 1). Jest to doświadczenie Ducha Chrystusowego (w. 9).
- c) Duch sprawia w wiernych doświadczenie synostwa Bożego. W Duchu możemy wołać: *Abba*, Ojcze! (w. 15-16). Chrystus z kolei jest „Bogiem z nami” (w. 31), jest Synem Bożym (w. 32), Tym, który „zmartwychwstał, siedzi po prawicy Boga i przyczynia się za nami” (w. 34). Doświadczenie

Boga jako Ojca wynika z doświadczenia naszej solidarności z Chrystusem: jesteśmy dziedzicami Boga i współdziedzicami Chrystusa (w. 17) [Jankowski 1974, 1227-1238].

B. ASPEKT ANTROPOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA DUCHA W Rz 8

„Pierwsze dary” Ducha, jakie posiadają wierzący, są „zadatkami” (por. 2 Kor 1,22) świadczącym o ich przeznaczeniu do przyszłej chwały [Jankowski 1971, 23-37]. Doświadczenie Ducha jest specyficznie chrześcijańskie i świadczy o „życiu w Chrystusie” (8,1) oraz o wybraniu – przeznaczeniu na to, byśmy się stali na wzór obrazu Jego Syna (8,29). Duch jest „uobecnieniem” Chrystusa Zmartwychwstałego. Gdzie jest Duch, tam jest Chrystus (8,9). Doświadczenie Ducha jest zawsze doświadczeniem Chrystusa.

XV. Rz 5,12-19: DOŚWIADCZENIE ŚMIERCI I DOŚWIADCZENIE ŻYCIA CHRYSYTA ZMARTWYCHWSTAŁEGO W WIERNYCH



1. Tekst Rz 5,12-21

12 Dlatego też jak przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... **13** Bo i przed Prawem grzech był na świecie, grzechu się jednak nie poczytuje, gdy nie ma Prawa. **14** A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nawet nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama. On to jest typem Tego, który miał przyjść. **15** Ale nie tak samo ma się rzecz z przestępstwem jak z darem łaski. Jeżeli bowiem przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich śmierć, to o ileż obficie spłynęła na nich wszystkich łaska i dar Boży, łaskawie udzielony przez jednego Człowieka, Jezusa Chrystusa. **16** I nie tak samo ma się rzecz z tym darem jak i ze [skutkiem grzechu, spowodowanym przez] jednego grzeszącego. Gdy bowiem jeden tylko grzech przynosi wyrok potępiający, to łaska przynosi usprawiedliwienie ze wszystkich grzechów. **17** Jeżeli bowiem przez przestępstwo jednego śmierć zakrólowała

z powodu jego jednego, o ileż bardziej ci, którzy otrzymują obfitość łaski i daru sprawiedliwości, królować będą w życiu z powodu Jednego – Jezusa Chrystusa. **18** A zatem, jak przestępstwo jednego sprowadziło na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. **19** Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi. **20** Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska, **21** aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego.

12 Διὰ τοῦτο, ὡςπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον-

13 ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου. **14** Ἄλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. **15** Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. **16** Ἄλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῶ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. **17** Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῶ μᾶλλον οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνός Ἰησοῦ χριστοῦ. **18** Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνός παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτως καὶ δι' ἑνός δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. **19** Ὡςπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. **20** Νόμος δὲ παρεἰσῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις· **21** ἵνα ὡςπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον, διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

2. Kontekst Rz 5,12-19

W Rz 5-8 znajdujemy odpowiedź na pytanie, jakie dobra są udziałem wierzących z Chrystusa. Paweł kierował te słowa do Rzymian po to, aby oni (i my!)

przemysłęli, jakie dobra zbawcze są ich udziałem w Chrystusie. I abyśmy dziękowali Bogu za jego łaskę.

Rz 5 stanowi przygotowanie do wykładu Pawła, który można podsumować zdaniem: „W Chrystusie Bóg wyciąga do nas rękę”. To właśnie dzięki Jezusowi Chrystusowi weszliśmy („my”) – zaimkiem tym obejmuje Paweł wierzących wszystkich czasów) w radykalnie nową sytuację, która nie była udziałem poprzednich pokoleń i która jest niedostępna dla niewierzącym. Sytuacja ta jest niepojętym darem Boga. Paweł próbuje na wstępie ów dar opisać za pomocą szeregu przepięknych pojęć: pokój z Bogiem, łaska (5,2), nadzieja chwały Bożej (5,2), miłość Boża (5,5.8), zachowanie od karzącego gniewu (5,9), usprawiedliwienie (5,9), pojednanie z Bogiem (5,10), pewność przyszłego zbawienia (5,11). Dalej zmierza do wykazania, że łaska jest silniejsza od grzechu. O sile łaski świadczy zestawienie dwóch faktów doświadczalnych: doświadczenia śmierci (5,12-14) i doświadczenia, którym jest życie Zmartwychwstałego w wiernych (5,15-19). To drugie doświadczenie anuluje moc pierwszego. Świadczy o bezsilności grzechu, którego wynikiem jest śmierć. „Gdzie ... wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska” (5,20). W ostatnim zdaniu raz jeszcze kojarzy Paweł „sprawiedliwość” z „łaską” (5,21).

W rozdziale 5, Paweł przygotował w ten sposób bazę dla systematycznego nakreślenia owoców, które daje wiara w Chrystusa. Kolejne trzy rozdziały listu będą opisem kolejnych trzech owoców wiary w Chrystusa, na zasadzie następującego wynikania:

(rozdział 5)	<i>Ponieważ Chrystus dał nam dostęp do łaski, ...przeło...</i>
(rozdział 6 i 7,1-6)	<i>...jesteśmy zaproszeni do świętości...</i>
(rozdział 7,7-25)	<i>...do wolności...</i>
(rozdział 8)	<i>...do "życia w Chrystusie".</i>

Zanim Paweł sformułuje w Rz 5,21-22 tezę będącą streszczeniem całego piątego rozdziału listu, podaje dwa fakty wzięte z doświadczenia, które mają przygotować czytelnika do przyjęcia tezy. Z punktu widzenia retorycznego, Rz 5,12-19 stanowi *narratio*, w którym Paweł odwołuje się do dwóch doświadczeń (wspólnych jemu i czytelnikom listu): doświadczenia śmierci (5,12-14) i doświadczenia, którym jest życie Chrystusa Zmartwychwstałego w wiernych (5,15-19). Paweł wskazuje, że to drugie doświadczenie anuluje moc pierwszego, co świadczy o bezsilności grzechu, którego wynikiem jest śmierć. Wychodząc z tych przesłanek doświadczalnych, Paweł przechodzi do sformułowania tezy: łaska jest silniejsza od grzechu! Z punktu widzenia tematu interesującego nas w niniejszym artykule istotne jest, że Paweł odwołuje się do doświadczenia: życia Chrystusa w wiernych [Aletti 1991, 48; Fitzmyer 1993, 405-428].

Cechą charakterystyczną sekcji zawartej w Rz 5,1-8,39, odróżniającą ją wyraźnie od sekcji Rz 1,18-4,25, jest prawdziwa „eksplozja” występowania terminu „Chrystus (Pan)” (25 razy, wobec trzech razy w sekcji poprzedniej!). Nie jest to przypadkiem, gdyż od Rz 5,1 Paweł przypomina Rzymianom, jakie owoce są udziałem tych, którzy uwierzyli w Ewangelię. W Rz 1,18-4,25 uzyskaliśmy odpowiedź na pytanie, jakie walory charakteryzują „dobrą glebę”, która jest

w stanie przyjąć ziarno Ewangelii. Teraz, w Rz 5-8, uzyskujemy odpowiedź na kolejne pytanie: jakich dóbr można spodziewać się, przyjmując Ewangelię? Na czym polega specyfika Ewangelii, gdy chodzi o jej owoce? W świecie, który proponuje wielu „zbawców” (a takim środowiskiem był Rzym!) łatwo pomylić Ewangelię z jakimś rodzajem magicznej siły. Dlatego Paweł chce przygotować swą wizytę w Rzymie jasnym określeniem, co daje wiara w Ewangelię (i czego nie należy się po niej spodziewać!). Jeśli „ziarno” zasiane podczas pierwszej ewangelizacji ma wzrastać, to w jakich wymiarach? Na czym polega życie chrześcijańskie, tzn. wzrost w owocach Ewangelii?

Paweł wyraźnie chce skonstrastować pierwsze wiersze rozdziału 5 z negatywnym obrazem zawartym w rozdziale 3. Oto zestawienie, z którego wynika kontrast między treścią Rz 5,1nn i Rz 1-4:

- W Rz 3,23 Paweł twierdzi, że „wszyscy zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej”, a w Rz 5,2 pisze: „chlubimy się nadzieją chwały Bożej”;
- W Rz 3,27 Paweł pyta: „Gdzież więc podstawa do chlubienia się? Została uchylona...przez prawo wiary”, a w Rz 5,2 stwierdza: „uzyskaliśmy przez wiarę dostęp do łaski”.

Począwszy od rozdziału 5 Paweł przystępuje do opisu owoców przyjęcia wiary. Zaczyna od podstawowego „wstępnego” faktu, który – jak wynika z rozdz. 1-4 – warunkuje życie wiary, a mianowicie od wykazania, że chrześcijanin jest wolny od panowania grzechu. Jest to fakt, rodzaj fundamentu, od którego zależy cały tekst, który następuje od rozdz. 6 do rozdz. 8. Dopiero na bazie tego faktu przystępuje do właściwego wykładu w rozdz. 6-8.

Niemal wszyscy komentatorzy Rz zauważają, że kolejne cztery rozdziały Li-stu stanowią odrębne jednostki tematyczne, które opisują różne aspekty życia chrześcijańskiego. Jaki jest jednak związek logiczny między tymi jednostkami? Szukając obiektywnych danych pozwalających odkryć wewnętrzną logikę całej sekcji, skorzystamy z osiągnięć analizy prowadzonej metodą retoryczną. Wynika z niej, że rozdział 5 ma charakter wstępu do właściwego wykładu, którego temat jest określony w ostatnich dwóch wierszach rozdziału 5. Właściwe dowodzenie zawarte jest w rozdz. 6-8, z tym że końcowe wiersze rozdziału 8 (w. 31-39) stanowią końcowe napomnienie. Używając terminologii retorycznej daje to następujący obraz sekcji [Aletti 1990, 22; Aletti 1991, 38-53]:

Rz 5,1-11: *exordium (wstęp)*;

Rz 5,12-21: *narratio (przywołanie wstępnych faktów)*;

Rz 5,20-21: *propositio (teza)*;

subpropositiones [tezy pomocnicze] 6,1.15; 7,7; 8,1-2);

Rz 6,1-8,30: *probatio (dowody)*;

Rz 8,31-39: *peroratio (napomnienie końcowe)*.

2. Doświadczenie Boga w Rz 5,12-19

Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa ma fundamentalne znaczenie dla chrześcijan (Ashton określa tę prawdę jako „mit założycielski”) [Ashton 2000,

128]. Paweł był zarówno mistykiem, jak i charyzmatykiem, ale nie wiemy, czy to samo możemy powiedzieć o nawróconych przez niego. Paweł bez wątpienia myślał, że oni w jakimś sensie uczestniczą w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Ale jeśli nie czuli tego tak intensywnie w kategoriach doświadczenia mistycznego jak on, to co wtedy? Na to pytanie daje odpowiedź Rz 6,1-11. (...) Rz 5 jest epicką zapowiedzią zwycięstwa łaski nad grzechem i śmiercią. Docelowość jest kosmiczna, ale ukazana za pomocą mitu. Od rozdziału 6 perspektywa kosmiczna zmienia się na „mikrokosmiczną”: obejmuje wymiar ludzkiego serca. Mitologiczna konkluzja rozdziału 5 sugeruje praktyczne pytanie: Jeśli w wymiarze kosmicznym został pokonany grzech (grzech przez duże „G”), to dlaczego mają znaczenie nasze małe grzechy (grzech przez małe „g”)? Dwa rozdziały Rz (Rz 5 i Rz 6) łączy temat „panowania, dominacji”. Podczas gdy przed przyjściem Chrystusa „grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią” (5,21), to po zmartwychwstaniu Chrystusa „śmierć nad Nim nie ma już władzy” (6,9). Dalej: „Grzech nie powinien nad wami panować, skoro nie jesteście poddani Prawu, lecz łasce” (6,14). W ten sposób Paweł przechodzi od perspektywy kosmicznej do indywidualnej, podkreślając, że zwycięstwo nad grzechem i śmiercią dokonuje się dla każdego w jego życiu. Paweł wysnuł ten wniosek z doświadczenia pod Damaszkiem. Wniosek ten prowadzi nas kku refleksji nad łaską otrzymaną przez chrześcijan na chrzcie [Ashton 2000, 130-132].

3. Aplikacja Rz 5,12-21 w wypowiedziach Jana Pawła II

„Dzieje ludzkości a dzieło pierwszego i ostatniego Adama (Rz 5,12-21)” [Jan Paweł II 2012, 175-176]

Na kanwie tekstu Rz 5,12-15 Jan Paweł II mówił:

„Wcielenie Syna Bożego pozwala nam zobaczyć rzeczywistość owej ostatecznej syntezy, której umysł ludzki o własnych siłach nie mógłby sobie nawet wyobrazić: wieczność wkracza w czas, wszystko ukrywa się w małej cząstce. Bóg przybiera postać człowieka. Prawda zawarta w Objawieniu Chrystusa nie jest już zatem zamknięta w ciasnych granicach terytorialnych i kulturowych, ale otwiera się dla każdego człowiek, który pragnie ją przyjąć, jako ostateczne i nieomyłne słowo, aby nadać sens swojemu istnieniu. Od tej chwili wszyscy mają w Chrystusie dostęp do Ojca. Chrystus bowiem przez swoją śmierć i zmartwychwstanie darował nam życie Boże, które pierwszy Adam odrzucił (por. Rz 5,12-15). W tym Objawieniu zostaje ofiarowana człowiekowi ostateczna prawda o jego życiu i o celu dziejów: «Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego» – stwierdza konstytucja *Gauium et spes* (22). Poza tą perspektywą tajemnica osobowego istnienia pozostaje nierozwiązalną zagadką. Gdzież indziej człowiek mógłby szukać odpowiedzi na dramatyczne pytania, jakie stawia sobie w obliczu bólu, cierpienia niewinnych i śmierci, jeśli nie w świetle promieniującym z tajemnicy męki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa? (42)

Poprzez stworzenie na obraz Boży człowiek jest równocześnie wezwany do tego, aby stał się wśród stworzeń widzialnego świata wyrazicielem chwały Boga, poniekąd słowem Jego chwały. Tutaj nauka o człowieku zawarta na pierwszych stronicach Biblii (Rdz 1) spotyka się z nowotestamentowym objawieniem prawdy w Chrystusie jako Słowie przedwiecznym, które jest «obrazem Boga niewidzialnego», a zarazem «Pierworodnym wobec każdego stworzenia» (Kol 1,15). Człowiek stworzony na obraz Boga zostaje, według planu Bożego, w sposób szczególnie odniesiony do Słowa. Przedwiecznego obrazu Ojca, które w pełni czasów stanie się ciałem. Adam – pisze św. Paweł – «jest typem Tego, który miał przyjść» (Rz 5,14). Albowiem Bóg – Stwórca «tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8,29). Tak więc prawda o człowieku stworzonym na obraz Boga nie tylko wyznacza miejsce człowieka w całym porządku stworzenia, ale równocześnie mówi już o jego związku z porządkiem zbawienia w Chrystusie, który jest odwiecznym i współistotnym «obrazem Boga» (2 Kor 4,4): obrazem Ojca. Stworzenie człowieka na obraz Boga świadczy od samego początku Księgi Rodzaju o jego wezwaniu. Wezwanie to objawia się w pełni wraz z przyjściem Chrystusa. Wtedy to «za sprawą Ducha Świętego» otworzy się pełna perspektywa upodobnienia do obrazu współistotnego Bogu, którym jest Chrystus (por. 2 Kor 3,18). I tak, «obraz» z Księgi Rodzaju (1,27) osiągnie pełnię swego objawionego znaczenia (Jan Paweł II, Audyencja generalna, 01.07.1997).

Na temat Rz 5,20 są następujące wypowiedzi Jana Pawła II:

„Teofania Pięćdziesiątnicy otwiera perspektywę «nowości życia» w kierunku wszystkich ludzi. Samo wydarzenie jest nowym początkiem «udzielania się» Boga ludzkości. Apostołowie zaś sami są znakiem i zadatkem nie tylko «nowego Izraela», ale także «nowego stworzenia», za sprawą tajemnicy paschalnej. «Czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. (...) Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska» (Rz 5,18.20). Tak pisze św. Paweł Apostoł w Liście do Rzymian. Chrystusowe zwycięstwo życia nad śmiercią – czyli łaski nad grzechem – działa w ludzkości przez Ducha Świętego. Przez Niego dokonuje się w sercach tajemnica Odkupienia (por. Rz 5,5; Ga 5,22). Pięćdziesiątnica jest początkiem duchowego procesu, który realizuje ekonomię zbawienia w jej wymiarze historycznym i eschatologicznym zarazem, obejmując swoim zasięgiem całe stworzenie” (Encyklika *Redemptoris missio*, 9-11).

„W Nowym Testamencie Paweł stwierdza, że z powodu winy Adama «wszyscy zgrzeszyli» oraz że «przestępstwo jednego sprowadziło wyrok potępiający» (Rz 5,12.18). Tak więc, jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego, grzech pierworodny «dotyka natury ludzkiej», która znajduje się przez to «w stanie upadku». Dlatego też grzech jest przekazywany «całej ludzkości przez zrodzenie, to znaczy przez przekazywanie natury ludzkiej pozbawionej pierwotnej świętości i sprawiedliwości». Wobec tego powszechnego prawa Paweł dopuszcza jeden wyjątek – jest nim Chrystus. Ten, «który nie znał grzechu» (2 Kor 5,21) i dlatego mógł sprawić, że obficie rozlała się łaska tam, «gdzie (...) wzmógł

się grzech» (Rz 5,20). Twierdzenia te niekoniecznie prowadzą do wniosku, że Maryja dzieli los grzesznej ludzkości. Paralelizm między Adamem i Chrystusem, wprowadzony przez Pawła, jest uzupełniony paralelizmem między Ewą i Maryją: kobietą, która odgrywa istotną rolę w dramacie grzechu, ale również w odkupieniu ludzkości” (Jan Paweł II, Audiencja generalna, 29.11.1989).

EPILOG



Ga 4,4-5 jest jedynym tekstem mariologicznym św. Pawła.

4 Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, **5** aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. **6** Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg wysłał do serc naszych Ducha Syna swego, który woła: Abba, Ojczy! **7** A zatem nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem. Jeżeli zaś synem, to i dziedzicem z woli Bożej.

4 ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, **5** ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν. **6** Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον, Ἄββᾶ, ὁ πατήρ. **7** Ὡστε οὐκέτι εἶ δοῦλος, ἀλλ’ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος θεοῦ διὰ χριστοῦ.

Do Maryi odnosi się słowo „niewiasta” (tak tłumaczy słowo γυναίκα Biblia Tysiąclecia); γυναίκα oznacza po prostu „kobietę”. Jest to tekst, w którym jest wskazana bezpośrednio preegzystencja Syna Bożego, a pośrednio – przez pominięcie wzmianki o ziemskim ojcu – nawiązuje do dziewiczego macierzyństwa Maryi. W Ga 4,4-5 jest mowa o Bogu, który posłał Syna swego „zrodzonego z kobiety, zrodzonego pod Prawem” (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον). Wypowiedź ta znajduje się w kontekście perykopy rozpoczynającej się w Ga 3,9 i kończącej się w Ga 4,7, której tematem jest „przybrane synostwo” (κληρονομία). Słowo to występuje w Ga 3,9 (κληρονόμοι) i w Ga 4,7 (κληρονόμος), będąc klamrą spinającą jednostkę tematyczną obejmującą Ga

3,9-4,7. Wynika z niej, że wierzący w Chrystusa jest przybranym synem Abrahama (nie Mojżesza!) i ma udział w przybranym synostwie obiecany Abrahamowi. Według zwyczajów panujących w Palestynie, ojciec powinien wskazać opiekuna gwarantującego wykonanie swej woli wobec własnego syna. W przypadku śmierci ojca opiekun stawałby się, aż do osiągnięcia przez syna pełnoletniości, administratorem dziedzictwa pozostawionego przez ojca. W tym kontekście, syn, będący dziedzicem dóbr ojca, nie był w pozycji lepszej od niewolnika. Św. Paweł odnosi tę sytuację do wierzących w Chrystusa. Przed osiągnięciem „pełnoletności”, czyli przed rozpoczęciem ziemskiej misji Jezusa, adresaci listu podlegali „elementom świata” (Ga 4,3: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), „niższym elementom” (Ga 4,9: πτωχὰ στοιχεῖα), czyli znajdowali się w sytuacji nie lepszej od niewolnika. Według jednej z możliwych interpretacji, wyrażenia: τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου i πτωχὰ στοιχεῖα mają związek z astrologią i obserwacją ciał niebieskich, które fascynowały starożytnych. Wierzyli oni w to, że ciała niebieskie rządziły przeznaczeniem ludzi (także w naszych czasach są zwolennicy śledzenia horoskopów). Dowodem na istnienie takich wierzeń jest odkrycie mozaiki na posadzce synagogi z VI wieku w Beth Alpha na południu Galilei. Na mozaice, w miejscu przysługującym znakom zodiaku, znajdują się symbole dwunastu pokoleń Izraela. Chrystus, zrodzony „pod Prawem”, uwolnił wierzących od prawa wiążącego ich z determinizmem astrologicznym. Chrystus ofiaruje nam możliwość bycia synami, w miejsce statusu niewolników. Sam Bóg potwierdza ten status chrześcijan, posyłając Ducha Syna swego, dającego wierzącym moc do zwracania się do Boga przez *Abba*, „Ojczy” (przy czym *Abba* ma wydźwięk zdrobnienia, które można tłumaczyć przez: „Tatusiu”) [Pilch 1993, 31-32].

Ga 4.4-5 jest tekstem wymienionym w drugim rozdziale Katechizmu Kościoła Katolickiego, zatytułowanym: „Wierzę w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego”, w punktach 422-424 (pt. „Dobra Nowina: Bóg zesłał swego Syna”), w **którym** czytamy:

422 «Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo» (Ga 4, 4-5). Oto «Ewangelia o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym» (Mk 1, 1): Bóg nawiedził swój lud. Wypełnił obietnice dane Abrahamowi i jego potomstwu; uczynił więcej, niż można było oczekiwać: zesłał swego «Syna umiłowanego» (Mk 1, 11).

423 Wierzymy i wyznajemy, że Jezus z Nazaretu, urodzony jako Żyd z córki Izraela w Betlejem, w czasach króla Heroda Wielkiego i cesarza Augusta I, z zawodu cieśla, który umarł ukrzyżowany w Jerozolimie za czasów namiestnika Poncjusza Piłata, w czasie rządów cesarza Tyberiusza, jest odwiecznym Synem Bożym, który stał się człowiekiem. Wierzymy, że «od Boga wyszedł» (J 13, 3), «z nieba zstąpił» (J 3,13; 6, 33), «przyszedł w ciele» (1 J 4, 2), ponieważ «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od

Ojca, pełen łaski i prawdy... Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali – łaskę po łasce» (J 1, 14. 16).

424 Poruszeni przez łaskę Ducha Świętego i pociągnięci przez Ojca, wierzymy i wyznajemy o Jezusie: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego» (Mt 16,16). Na skale tej wiary, wyznanej przez św. Piotra, Chrystus założył swój Kościół.

Do tekstu Ga 4,4-5 odniósł się Benedykt XVI w przesłaniu wygłoszonym w czerwcu 2008 roku, ogłaszając początek obchodów roku św. Pawła. Stanowi ono wyzwanie do odczytywania na nowo misji i słów św. Pawła. Oto słowa Benedykta XVI:

„W Nowym Testamencie znajduje się 13 jego listów. Tylko w jednym z nich uczynił wzmiankę o Matce Syna Bożego. W tym kontekście trzeba nadmienić, że inni autorzy listów, jak św. Piotr, czy św. Jan i św. Jakub, nawet nie wspomnieli o Maryi. Św. Paweł ok. 53 roku z Efezu napisał list do Galatów. Jego adresatami byli potomkowie Celtów, którzy osiedlili się w Anatolii (dzisiejszej Turcji). Ówczesny region należał do prowincji zarządzanej przez Rzymian, zwanej Galacją. Wspólnoty chrześcijańskie, które powstały w tym rejonie, składały się z pogan i wyznawców wywodzących się z judaizmu. Ci ostatni po przyjęciu chrztu byli przekonani, że droga wiary w Jezusa Chrystusa wiąże się z uprzednim przyjęciem przez pogan także zwyczajów żydowskich. W tej sytuacji św. Paweł na mocy swego apostołskiego autorytetu (Ga 1,11-2,14) i przekonania, że Ewangelię, którą głosi otrzymał od Chrystusa (Ga 1,11-12) wyjaśnia, że nie jest konieczne przyjmowanie Prawa (Tory), aby stać się chrześcijaninem. Tym samym chciał wykazać, że nowość życia, które objawił i dał Jezus Chrystus, nie opiera się na ludzkich uczynkach. Odtąd człowiek zostaje usprawiedliwiony przed Bogiem, dzięki wierze w Syna Bożego. Przypomniał też Galatom, że dobrze im znany Abraham (Ga 3,6-9) został uznany przez Boga za sprawiedliwego przez to, że uwierzył w Jego obietnicę. To co wydarzyło się w życiu Abrahama było zapowiedzią tego, co wszyscy otrzymują przez wiarę w Chrystusa. Dlatego mówi: Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Syna Swego, który woła: Abba, Ojciec (Ga 4,4-6). Apostoł raz jeszcze obwieszcza Galatom i tym, co chcą poznać Boga prawdziwego, że Ten który posłał Syna jest Bogiem Ojcem, a każdy kto chce Go odkryć potrzebuje Ducha Jego Syna. Duch jest potrzebny, aby przekonać człowieka, że Ewangelia jest wiarygodna i daje mu szczęście. Bez pomocy Ducha nie sposób ufnie wołać do Boga: „Tatusiu”! Apostoł wspominał też o kobiecie, z której narodził się Boży Syn. Nie podał nawet Jej imienia (a to najstarszy tekst Nowego Testamentu o Maryi) i nie opisuje Jej postaw. Ważniejszy był dla niego fakt, że te przedziwne narodziny świadczą o tym, że Syn Boży stał się rzeczywiście

człowiekiem, „naszym bratem” (Jan Paweł II), abyśmy uzyskali prawdziwą wolność. Niby jedno słowo św. Pawła o Maryi, a tyle znaczy. Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi w misterium narodzin Jezusa z Maryi!”

(tekst opublikowany przez ks. Kazimierza Peka w Informatorze Sanktuarium Maryjnego w Licheniu: Pielgrzym Licheński – Informator nr 8, zima 2008, ostatnia aktualizacja: 09.06.2021).

Nie mamy żadnych przesłanek do przypuszczenia, że św. Paweł mógł spotkać Maryję podczas ponad dwuletniego pobytu w Efezie czasie trzeciej podróży misyjnej, którą podjął w roku 53. W Efezie też spędziła ostatnie lata życia Maryja.

Prześledźmy ostatni okres życia św. Pawła pod kątem związków Apostoła z Efezem. Przed trzecią podróżą misyjną, Paweł zatrzymał się w Antiochii na pewien czas, „i wyruszył, aby obejść kolejno krainę galacką i Frygię, umacniając wszystkich uczniów” (Dz 18,23). Szedł więc na początku tą samą drogą, którą rozpoczął drugą podróż misyjną, z tą różnicą, że z Antiochii Pizydyjskiej skierował się do Efezu, a nie do Troady, jak podczas drugiej podróży. Efez był jedną z trzech największych metropolii wschodniego Imperium, razem z Aleksandrią w Egipcie i Antiochią w Syrii. Świątynia Artemidy (nie istniejąca dzisiaj) była uznawana za jeden z siedmiu cudów świata. Do dzisiaj można w Efezie (tureckie *Selcuk*) zwiedzać dom Najświętszej Maryi Panny, w którym spędziła ostatnie lata życia.

Paweł przebywał w Efezie przez ponad dwa lata. Z Efezu posyłał w głąb łądu wysłanników i wysyłał kolejne listy do różnych wspólnot, zacieśniając kontakty szczególnie ze wspólnotą w Koryncie. Reagując na niepokojące wieści z Koryntu, wysłał z Efezu kanoniczny Pierwszy List do Koryntian. Myśląc o tym pobycie w Efezie, Paweł pisał w 1 Kor 16,9: „W Efezie zostaną aż do Pięćdziesiątnicy. Otwarta się bowiem wielka i obiecująca brama, a przeciwnicy są liczni”. Paweł odczuwał do tego „codzienną udrękę płynącą z troski o wszystkie Kościoły”, o czym pisze w 2 Kor 11,28. Paweł odnosił w Efezie sukcesy misyjne, walcząc z przejawami lokalnej magii i umacniając słowo Pańskie (Dz 19,18-20). Sukcesy Pawła sprawiły, że złotnik Demetriusz, który „dawał niemały zarobek rzemieślnikom przy wyrobie srebrnych świątynek Artemidy” (Dz 19,24), spowodował powstanie rozruchów przeciw Pawłowi w teatrze. Sytuacja dojrzała do tego, że Paweł zaczął realizować swój plan udania się do Jerozolimy przez Macedonię i Achaję, a w dalszych planach także do Rzymu (Dz 19,21). „Gdy rozruch ustał, Paweł przywołał uczniów, dodał im ducha, pożegnał się i wyruszył w podróż do Macedonii” (Dz 20,1). Podczas pożegnania w Efezie Paweł wygłosił mowę „historyczną”, o której wiemy z Dz 20,18-35. Paweł, wraz z Akwilą i Pryscyllą, udali się do korynckiego portu w Kenchrach, leżącego na wschodnim wybrzeżu Istmus, i popłynęli stąd do Efezu. Paweł pozostawił Akwilę i Pryscyllę w Efezie, a sam wsiadł na statek do Cezarei. Z Cezarei przeszedł do Jerozolimy i po pozdrowieniu tamtejszej wspólnoty, powrócił do Antiochii Syryjskiej, z której rozpoczął podróż.

W Milecie miało miejsce wzruszające pożegnanie ze starszymi z Efezu, po których Paweł powstał. W swej mowie Paweł przypomniał im zasadę: „Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu” (Dz 20,25). „Po tych słowach upadł

na kolana i modlił się razem ze wszystkimi. Wtedy wszyscy wybuchnęli wielkim płaczem. Rzucali się Pawłowi na szyję i całowali go, smucąc się najbardziej z tego, co powiedział: że już nigdy go nie zobaczą. Potem odprowadzili go na okręt” (Dz 10,26-28). Okręt płynął przez Rodos do Patary, portu w Azji Mniejszej, a w końcu dobił do Tyru w Fenicji. Podczas siedmiodniowego pobytu w Tyrze, w którym wierni „pod wpływem Ducha odradzali Pawłowi podróż do Jeruzolimy” (Dz 21,2). Łukasz opisuje następująco pożegnanie z wiernymi z Tyru: „Wszyscy z żonami i dziećmi odprowadzili nas za miasto. Na wybrzeżu padliśmy na kolana i modliliśmy się. Pożegnaliśmy się wzajemnie: myśmy weszli na okręt, a oni wrócili do swoich domów” (Dz 21,5-6). Rejs zakończył się w Ptolemaidzie, z której Paweł i towarzysze przeszli pieszo do Cezarei, w której zatrzymali się na dłuższy czas w domu Filipa (głosiciela Ewangelii). Tam miało miejsce spotkanie z prorokiem Agabosem przepowiadającym Pawłowi uwięzienie (Dz 21,10-14). Mimo tego („Niech się dzieje wola Pańska”, Dz 21,14) Paweł wraz z towarzyszami poszli do Jeruzolimy.

Efez był „bazą wypadową” podróży misyjnych św. Pawła. Jeśli Paweł nie zrealizował swego planu podróży do Hiszpanii, to wtedy miejscami powstania listów św. Pawła byłyby trzy miasta będące „bazami wypadowymi” jego podróży misyjnych. Korynt był prawdopodobnie miejscem powstania 1-2 Tes, Rz (Ga – mógł powstać w Rzymie lub w Antiochii). Efez byłby związany z powstaniem 1-2 Kor, Flp (Flp – mógł powstać w Rzymie). Z Rzymu Paweł wysłałby Kol, Flm, Ef, 1-2 Tm, Tt.

Nie ma potwierdzenia ewentualny fakt spotkania Pawła z Maryją w Efezie. Wiemy, że Maryja zamieszkiwała w Efezie i wiemy, że w tym mieście przebywał także św. Paweł. Inspiracją do odpowiedzi na pytanie o możliwość spotkania Maryi i Apostoła Pawła w Efezie, niech będzie tekst opublikowany przez ks. Pawła Staniszewskiego na łamach „Niedzieli łowickiej 33/2005”:

„Jakie były losy Matki Bożej po wstąpieniu do nieba Jej syna Jezusa Chrystusa? Na ten temat wykształciły się w Kościele dwie tradycje. Pierwsza głosi, iż w domu tego samego anonimowego ucznia Chrystusa, do którego należał Wieczernik, na Górze Syjon znalazła gošcinę Matka Jezusa do końca swego ziemskiego życia. Dzisiaj w tym miejscu w Jeruzolimie znajduje się Bazylika Zašnięcia Najšwiętszej Maryi Panny, którą opiekują się Ojcowie Benedyktyni. Według tej tradycji, Matka Boża została pochowana na stokach Góry Oliwnej. Na miejscu jej pochówku stoi Bazylika Grobu Najšwiętszej Maryi Panny. Gospodarze miejsca, brodac mnisi w czarnych kłobukach (po grecku kalimañon) nie mają żadnych wątpliwości, że Matka Boża była tutaj pochowana zanim została trzeciego dnia zabrana do nieba. Z wiarą bez skazy, wahania, dyskusji, rozpatrywania możliwości, pilnie sprawują modły przy pustym grobowcu, ozdobionym złoceniami i obstawionym świecami. W dwóch bocznych kaplicach, ciemnych i ściągających niewielu odwiedzających, znajdują się grobowce, należące zdaniem miejscowego kleru do Anny i Joachima, matki i ojca Dziewicy Maryi, jak też do jej małżonka Józefa. Cała rodzina Maryi byłaby tu zebrana. Tu znalazłby ziemski kres cały jej krąg. Obok

Ogrodu Oliwnego istnieje dzisiaj także kościół Wniebowzięcia: osobliwe sanktuarium podziemne, zbudowane ponoć przez Justyniana w VI wieku, uzupełnione romańską fasadą z XII wieku, a obecnie należące do prawosławnych. Opierając się na zacytowanym powyżej tekście Janowym, wykształciła się druga tradycja, według której Maryja nie została w Jerozolimie, lecz opuściła ją towarzysząc Janowi – uczniowi Jej Syna.

A dokąd udał się Jan niedługo po Pięćdziesiątnicy, zabierając ze sobą Maryję? Daleko od Jerozolimy, gdzie – jak się wydaje – już się nie pojawił po Soborze w 49 r. Według tradycji osiadł w prowincji Azji, której głównym miastem jest Efez. Tam też wrócił po swym wygnaniu na Patmos i tam również umarł – w ostatnich latach I wieku lub na początku II wieku.

Gdy Maryja przybyła z Janem do Efezu, przekroczyła już wyraźnie 50 lat – jak to oceniają strzegący dzisiaj Jej „domu”. Nie wiemy jak wyglądały ostatnie lata życia Maryi. Według św. Brygidy, szwedzkiej mistyczki, która w XIV wieku spisała księgę swych objawień, Maryja umarła w 45 r., w wieku 63 lat. Apokryficzna ewangelia, arabska księga „przejścia” Najświętszej Maryi Panny, mówi o 59 latach. Ale żadne z tych danych nie mają wartości historycznej.

Na początku XIX wieku zakonnica z Westfalii, św. Katarzyna Emmerich, sławna stygmatyczka, opisała swoje wizje Klemensowi Brentano, który zrelacjonował je dokładnie w książce o życiu Maryi. Książka stała się sensacją. Nie będąc nigdy w Efezie, Katarzyna opisała z największą dokładnością mały domek w górach, 7 km za Efezem, wzniesiony dla Matki Bożej przez św. Jana. W lipcu 1891 r. dwóch francuskich lazarystów (misjonarzy), profesorów kolegium Najświętszego Serca Jezusowego w Izmirze, udało się w to miejsce. Rozmieszczenie domku dokładnie zgadzało się z opisem niemieckiej Mistyczki: palenisko, główna izba, pokoik, w którym modliła się i spała Maryja, gdzie św. Jan przynosił Jej Komunię św. Ruiny oczyszczono i w 1898 r. zbudowano nad nimi wiatę na prostych drewnianych krokwiach.

Dopiero w 1951 r. postanowiono odtworzyć leżący nadal w ruinie budynek. Jeszcze później, w latach 1965-66, podjęto w końcu systematyczne wykopaliska. Wyniki były zaskakujące: o ile szczątki skromnej kaplicy pochodzą z XIII wieku, to fundamenty spoczywają na ruinach małego, dużo starszego budynku. Dzisiaj to miejsce nazywa się Maryemana (dosłownie: Meryem Ana Eni) – Dom Maryi Matki. Ojcowie Kapucyni, którzy opiekują się tym małym sanktuarium, proponują formułę, która wykracza poza rozważania archeologiczne: to miejsce – mówią – jest miejscem Obecności Matki Bożej. Według tradycji, Maryja miała w tym miejscu zasnąć. Stąd prawosławni wieśniacy ze wsi Kirkingje nadal co roku wchodzi na górę, by obchodzić święto Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny obok ruin domu, który zwie się lokalnie Panaya ii kapula monastiri – Klasztor Trzech Bram Przeświełego.

W czasach Nowego Testamentu Efez zamieszkiwało ok. 300 tys. ludzi, w tym liczni Żydzi. W czasie swej drugiej podróży misyjnej św. Paweł od-

wiedział na krótko to miasto. Jego przyjaciele, Akwila i Pryscylla, pozostali w Efezie. W czasie swej trzeciej podróży św. Paweł spędził tutaj ponad dwa lata, dzięki czemu Dobra Nowina rozpowszechniła się w całej prowincji. To za jego sprawą wkrótce Efez stał się ważnym ośrodkiem wiary chrześcijańskiej. Pozostaje pytanie: czy podczas swego pobytu w Efezie św. Paweł doszedł aż do Domu Maryi? Jest to raczej niemożliwe, bowiem gdy św. Paweł przybył do Efezu w 54 r., Maryi nie było już na tym świecie. Dzieje Apostolskie nie mówią o tym ani słowem. Listy też są więcej niż dyskretne: św. Paweł mówi o Maryi tylko raz. Nie podaje nawet Jej imienia, ogranicza się do stwierdzenia: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego zrodzonego z niewiasty (Ga 4, 4).

Na pamiątkę zamieszkania Maryi w Efezie, na początku IV wieku wzniesiono w tym mieście wielką bazylikę noszącą Jej imię. W tejże świątyni w 431 r. obradował Sobór Efeski, który ogłosił dogmat o boskim Macierzyństwie Maryi, twierdząc, iż jest Ona Theotokos, czyli Matką Boga.

Dzisiaj Maryemana jest miejscem licznych pielgrzymek, uczęszczanym tak przez podróżników, chrześcijan z Europy, jak i spoza starego kontynentu. Większość z nich w miejscu zamieszkania Matki Bożej zanosi do Niej modlitwy i prośby (te ostatnie zostawiając w formie pisemnej na specjalnej ścianie, która wypełniona jest tysiącami kartek z przeróżnymi intencjami).

Podsumowując, wypada zauważyć, iż św. Jan, który w Efezie opiekował się Maryją do końca, może być dla nas wzorem do naśladowania w dzisiejszych czasach, a także wsparciem, gdy opieka nad chorymi i umierającymi rodzicami wydaje się być ponad nasze siły”.

Paweł nie mógł spotkać Maryi podczas swego pobytu w Efezie, ale Maryja czyni cuda w miejscu śmierci św. Pawła w Rzymie. Ostatnie lata życia św. Pawła były związane z Rzymem. Paweł, aresztowany w Jerozolimie w roku 60 naszej ery, przebywał w Cezarei Palestyńskiej ponad dwa lata. Posiadając obywatelstwo rzymskie odwołał się do wyroku cesarza. Drogą morską został deportowany do Rzymu. Tu czekał na zakończenie procesu i niechybną śmierć. Św. Paweł poniósł śmierć męczeńską w roku 67 przez ścięcie głowy mieczem w miejscu zwanym *Aquae Salvinae* za bramą Ostyjską. Istnieje też inna hipoteza, że Paweł został stracony przy *Via Ostiense*, gdzie jest jego grób, nad którym cesarz Konstantyn wybudował z początkiem IV w. bazylikę.

Święty Paweł został zamęczony w *Tre Fontane*, dzisiaj należącej do wielkiego Rzymu. Jako obywatel rzymski nie został ukrzyżowany, lecz ścięto mu głowę. Głowa po odcięciu odbiła się trzy razy od ziemi i w tych miejscach trysnęły trzy źródła — *tre fontane*. Obecnie w miejscu tym znajdują się trzy kościoły: opacki cystersów pod wezwaniem świętych Anastazego i Wincentego z Saragossy (zbudowany w XII w.), kościół stracenia św. Pawła alle *Tre Fontane* (gdzie można zobaczyć kolumnę, na której ścięto mu głowę mieczem, i są tam też malowidła przedstawiające tę męczeńską śmierć) i trzeci Santa Maria Scala Coeli — Świętej Maryi od Niebiańskich Schodów. Ciało męczennika zostało przeniesione przez świątobliwą kobietę najpierw do posiadłości św. Lucyny. Ok. roku

284 przeniesiono je do katakumb św. Sebastiana. Cesarz Konstantyn Wielki po roku 330 na grobie wystawił kościół: Bazylikę św. Pawła za Murami.

Od wczesnych wieków chrześcijanie czcili pamiątkę śmierci św. Pawła i św. Piotra tego samego dnia: 29 czerwca.

Szczątki apostoła spoczywają pod ołtarzem rzymskiej Bazyliki św. Pawła za Murami. Naukowe badania grobowca potwierdzają tę tradycję – ogłosił papież Benedykt XVI. W ścianie domniemanego grobowca apostoła archeolodzy zrobili niewielki otwór, przez który wpuścili sondę dla pobrania próbek kości, tkanin oraz innych materiałów potwierdzających starożytny kult relikwii. Włoskie laboratoria, którym archeolodzy ponoć nie zdradzili miejsca pochodzenia badanych próbek, zidentyfikowały wśród nich m.in. resztki drogiego Inianego płótna barwionego na purpurowo oraz laminowanego złotem. Wykryto też grudki czerwonego kadzidła, a niewielki szczątki kostne datowano za pomocą metody węgla C14 na I-II w. n.e., co pasuje do daty męczeńskiej śmierci św. Pawła w okresie od 64 do 67 r. n.e. To potwierdza jednorodną i niekwestionowaną tradycję, że mamy do czynienia z doczesnymi szczątkami apostoła Pawła.

Miejsce męczeńskiej śmierci św. Pawła, *Tre Fontane*, jest związane z cudem objawienia się Maryi, Matki Bożej. Tak, jakby Maryja upomniała się o cześć, którą nie obdarzył jej za życia św. Paweł... Objawiła się jako „Dziewica Objawienia” trzymająca na piersi Biblię.

Historia objawień Maryi w Tre Fontane (tekst i zdjęcia za [tłum. GR]: https://it.wikipedia.org/wiki/Vergine_della_Rivelazione).



Figura Matki Bożej Objawienia w *Tre Fontane* (Trzy Źródła) w Rzymie

Matka Boża Objawienia, jest zwana także **Matką Bożą z Tre Fontane**, z racji tego, że objawiała się w miejscu zwanym *Tre Fontane* (Trzy Źródła). Pierwsze-

go z trzech objawień doświadczył 12 kwietnia 1947 roku Bruno Cornacchiola. Objawienia nie zostały oficjalnie uznane (ale i nie zostały potępione) przez Kościół Katolicki, ale w 1956 roku papież Pius XII zezwolił na zbudowanie kaplicy w celu kultu, który powierzył Franciszkanom Mniejszych Konwentalnym. W 1997 roku papież Jan Paweł II zatwierdził nazwę tego sanktuarium: *Matki Bożej Trzeciego Tysiąclecia w Tre Fontane*.



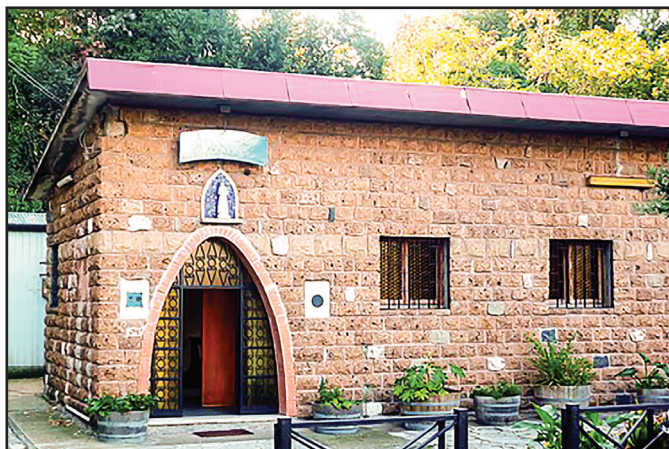
Wierni modlący się przed figurą Matki Bożej Objawienia
w kaplicy blisko grotty *Tre Fontane* w Rzymie

Bruno Cornacchiola (ur. 9 maja 1913 r. w Rzymie, zm. 22 czerwca 2001 r.), po ślubie uczestniczył jako wolontariusz w wojnie domowej, która toczyła się w latach 1936-1944 w Hiszpanii. Pod wpływem niemieckiego żołnierza, który był luteraninem, został adwentystą i stał się fanatycznym przeciwnikiem katolicyzmu, pomimo wysiłków podejmowanych przez żonę Jolandę (1909 – 1976), starającej się o to, aby powrócił do wiary katolickiej.

12 kwietnia 1947 roku udał się z trojgiem dzieci (Gianfranco, Carla i Isola, w wieku 4, 7 i 10 lat) w rzymskie okolice zwane „Tre Fontane”, nazwane tak, gdyż według tradycji, głowa św. Pawła po ścięciu odbiła się trzy razy i miała spowodować wytrysnięcie trzech źródeł. Jak wynika z relacji Brunona Cornacchioli, właśnie przygotowywał się do wygłoszenia konferencji, w której miał atakować wiarę katolicką w niepokalane poczęcie i wniebowzięcie Maryi Panny.

Najmłodszy syn, Gianfranco, nagle zniknął mu z oczu w pogoni za piłką. Ojciec odnalazł go klęczącego przed jedną z grot tej okolicy i mamroczącego jak w transie: „Piękna pani”. Pozostałe dzieci wpadły w podobny trans i klęczały. Ojciec wszedł do grotty i zobaczył Madonnę. Jak mówił potem, była jaśniejsza pięknnością, odziana w długą białą szatę z różową przepaską i z zielonym płaszczem, pokrywającą ją od głowy o ciemnych włosach aż do nagich stóp. Przyciskała do piersi Biblię będącą źródłem Objawienia, i rzekła: „Jestem Dzie-

wicą Objawienia. Ty mnie przesładujesz. Teraz koniec! To, co objawił Bóg, jest i pozostanie niezmiennie. Ocaliło cię nabożeństwo dziewięciu piątków ku czci mojego niepokalanego serca, celebrowane przez twoją wierną żonę w intencji twojego nawrócenia”.



Kaplica sanktuarium Matki Bożej Objawienia w *Tre Fontane* (Rzym)

Bruno Cornacchiola opowiadał potem, że słysząc te słowa, odczuł ogarniającą go głęboką radość, a w grocie poczuł miły zapach. Dziewica Objawienia, tuż przed pożegnaniem zapowiedziała mu, że niedługo spotka on kapłana, który zweryfikuje jego historię, czy pochodzi ona od Boga. Niedługo po tym wydarzeniu Cornacchiola został na nowo przyjęty do wspólnoty Kościoła katolickiego.

Po pierwszym objawieniu z dnia 12 kwietnia 1947 roku, nastąpiły jeszcze trzy objawienia, które miały miejsce w dniach: 6, 23 i 30 maja. 8 września 1948 roku Bruno zawiesił u wejścia do groty relację o swym nawróceniu. Miejsce to stało się celem pielgrzymek. 9 grudnia 1949 roku spotkał się z papieżem Piusem XII i wyznał mu, że 10 lat wcześniej, po powrocie z wojny domowej w Hiszpanii, zamierzał go zabić.

W wyniku tego spotkania została wykonana zgodnie ze wskazówkami Brunona statua Maryi i została umieszczona w grocie, w której już miały miejsce przypadki uzdrowień i nawróceń. 12 kwietnia 1980 roku, w 33. rocznicę objawień, trzy tysiące wiernych zaświadczyło o zajściu cudu solarnego. Fenomen ten powtórzył się dwa lata później. Wtedy Bruno Cornacchiola ogłosił plan zbudowania sanktuarium w miejscu objawień.

Bruno Cornacchiola miał wizje i sny profetyczne uprzedzające wydarzenia, które później następowały: katastrofy lotniczej w Superga, w której zginęła kadra piłkarska Torino (1949), wojny Kippur (1973), porwania Aldo Moro (1978), zamachu na Jana Pawła II (1981), katastrofy w Czarnobylu (1986), zamachu na Old Trade Center w Nowym Yorku (2001).

Prześlanie duchowe Madonny Objawienia skłoniło Brunona Cornacchiolę do założenia 12 kwietnia 1948 roku Stowarzyszenia „SACRI” („Schiere Arditi

di Cristo Re Immortale”: „zastępy pałających miłością ku Chrystusowi Królowi Nieśmiertelnemu”).

Cud słońca w Tre Fontane (za: cudajezusa.pl): „12 kwietnia 1980 r., w rocznicę objawień, podczas Mszy św. odprawianej przy grocie w Tre Fontane zgromadzeni ludzie byli świadkami spektakularnego cudu wirowania słońca, który trwał 30 minut. Cud ten zapowiedziała Matka Boża pięć miesięcy wcześniej, objawiając się Brunonowi Cornacchioli. Świadkowie widzieli, jak słońce zawisło nad grota objawień i zaczęło wirować w środku, formując literę M otoczoną gwiazdami i aureolą światła, która zmieniała swoje kolory. Po pewnym czasie litera M zmieniła się w Hostię z napisem „IHS”, a później pojawiły się postacie Jezusa i Maryi. Apokalipsa św. Jana mówi o Dziewicy obleczonej w słońce. Jest to znak, że Maryja jako pierwsza z ludzi została wzięta z duszą i ciałem do nieba i uczestniczy w życiu Boga Trójjedynego”.

Św. Paweł ciągle czyni w tym miejscu cuda – razem z Maryją, „niewiastą”, której Apostoł poświęcił tylko jedno słowo w Ga 4,4-5. „Niby jedno słowo św. Pawła o Maryi, a tyle znaczy” (Benedykt XVI)

Do *Tre Fontane* można dotrzeć pieszo (godzina drogi spod Uniwersytetu Sapienza, Piazzale Aldo Moro 5). Można też rozpocząć wędrówkę od skorzystania z metra (Linia B).

WYKAZ CYTOWANYCH TEKSTÓW

	Strona
1-2 Kor	79, 160, 172, 174, 175, 179, 331
1-2 Tes	160, 170, 172, 174, 175, 331
1-2 Tm	160, 172, 175, 179, 182, 298, 331
1,12-16	115, 180
1,13-14	128
1 Hen 71,6; 70,2	125
1 Hen 71,6; 91,1	125
1 J 3,2	240, 261
1 J 3,20	24
1 J 4,1	302
1 J 4, 2	328
1 J 4,12	240, 261
1 J 4,12.20	233
1 Kor	80, 152, 170, 173, 174, 217, 234, 235, 236, 276, 289, 300, 303
1 Kor 1,1	170
1 Kor 1,1-2,13; 7,5-16; 13,11-13	173
1 Kor 1-4	234, 235, 296, 346
1 Kor1-4	234
1 Kor 1,5	235
1 Kor 1,5.17.18; 2,1.4.4.13; 4,19.20; 12,8.8; 14,9.19.19.36; 15,2.54	236
1 Kor 1-6	300
1 Kor 1,7	205, 209, 211, 299
1 Kor 1,10-4,21	295, 300
1 Kor 1,11	152, 170
1 Kor 1,12	113, 120
1 Kor 1,17	75, 167, 266, 295
1 Kor 1,17-2,16	64
1 Kor 1,23	218, 229, 263
1 Kor 1,29.31.31; 3,21; 4,7; 13,3	236
1 Kor 2	78
1 Kor 2,1	266
1 Kor 2,2	258
1 Kor 2-3	69, 78, 79, 293, 295, 296, 309
1 Kor 2,6	175, 294
1 Kor 2,6; 3,1-4	249
1 Kor 2,6-3,4	236, 289, 290, 295, 296, 346
1 Kor 2,6-16	47, 63, 68, 235
1 Kor 2,6a	290
1 Kor 2,8	295
1 Kor 2,9	295
1 Kor 2,9-1	152

1 Kor 2,9-10	92
1 Kor 2,10	70, 77, 205, 211, 272, 295
1 Kor 2,10-3,4	295
1 Kor 2,10-11	48
1 Kor 2,10-12	99, 292
1 Kor 2,10-12; 12-14	80
1 Kor 2,10-15	75, 86, 290
1 Kor 2,10-16	289, 294, 296
1 Kor 2,11	264, 292
1 Kor 2,11-15	292
1 Kor 2,12	48, 74, 86, 119, 292
1 Kor 2,13	293, 302
1 Kor 2,13-15	48, 99
1 Kor 2,13.15	291, 292
1 Kor 2,14	47, 48, 292, 293, 294
1 Kor 2,14-6,13	173
1 Kor 2,15; 3,1	294
1 Kor 2,16	295
1 Kor 3,1	294
1 Kor 3,2	166, 294
1 Kor 3,3	130, 294
1 Kor 3,6	173
1 Kor 3,6-8	303
1 Kor 3,10	303
1 Kor 3,13	205, 211
1 Kor 3,16	73, 119
1 Kor 3,17a	119
1 Kor 3,23	74
1 Kor 4,1-5	63
1 Kor 4,6.18.19; 5,2; 8,1; 13,4	236
1 Kor 4,8-10	71
1 Kor 4,9-13	258, 296
1 Kor 4,10	133
1 Kor 4,12	133
1 Kor 4,13	133
1 Kor 4,15	235, 303
1 Kor 4,17; 16,10	152
1 Kor 5,1-13	300
1 Kor 5,3-5	168
1 Kor 5; 6,12-20; 7	234
1 Kor 5,9	171, 173
1 Kor 5,9-10	181
1 Kor 5,9-13	152
1 Kor 5-15	75
1 Kor 6,1-11	300
1 Kor 6,1-11; 8-10	234
1 Kor 6,2-3	168
1 Kor 6,9	168
1 Kor 6,11	119
1 Kor 6,12	133, 238, 239
1 Kor 6,12; 10,23	168
1 Kor 6,12-20	245, 300

1 Kor 6,13a	245
1 Kor 6,13b	245
1 Kor 6,14	118
1 Kor 6,14-7,1	173
1 Kor 6,15; 12,27	168
1 Kor 6,15-16	48
1 Kor 6,19	119, 245
1 Kor 6,19; 3,16	168
1 Kor 6,20	51, 243, 245, 250, 251
1 Kor 6,20 i 7,23	168
1 Kor 7	234, 300
1 Kor 7,1	152
1 Kor 7,1-7	305
1 Kor 7,2	298
1 Kor 7,2; 12,8-10. 28. 30	301
1 Kor 7,7	219, 304
1 Kor 7,8-11	305
1 Kor 7,12-16	305
1 Kor 7,13-16	173
1 Kor 7,14	214
1 Kor 7-16	300
1 Kor 7,17	38
1 Kor 7,17.20.24	168
1 Kor 7,20	38
1 Kor 7,24	38
1 Kor 7,29	82
1 Kor 7,29b-31	38
1 Kor 7,32	305
1 Kor 7,32-35	302
1 Kor 7,34	245
1 Kor 7,36-38	305
1 Kor 8	173, 239
1 Kor 8,1	237, 238, 239, 242
1 Kor 8,1)	238
1 Kor 8,1-3.13	239
1 Kor 8,1-11,1	240, 300
1 Kor 8,4	168
1 Kor 8,4-6	238
1 Kor 8,7.9.11-12	238
1 Kor 8,7.10.12	52
1 Kor 8-10	234, 237, 238
1 Kor 8,10	238
1 Kor 8,13	237
1 Kor 9	173, 237
1 Kor 9,1	56, 63, 66, 69, 74, 77, 79, 85, 111, 135, 152, 190, 232, 233, 237, 240, 242, 243
1 Kor 9,1-2	237, 239
1 Kor 9,1; 15,8	78, 236
1 Kor 9,1.19.22-23	237
1 Kor 9,1-27	237, 239
1 Kor 9,1b	232
1 Kor 9,1c	232

1 Kor 9,1d	232
1 Kor 9,2	233
1 Kor 9,3-14	237, 239
1 Kor 9,6	163
1 Kor 9,15-18	237, 239
1 Kor 9,16	100, 167
1 Kor 9,19	237, 239
1 Kor 9,19-23	167
1 Kor 9,23-2	239
1 Kor 9,23-27	237
1 Kor 10,1-2	173
1 Kor 10,1-10	238, 239
1 Kor 10,1-12	239
1 Kor 10,1-13,10	173
1 Kor 10,11-12	237, 239
1 Kor 10,13	239
1 Kor 10,14-30	239
1 Kor 10-15.14	80
1 Kor 10,23-24	238, 239
1 Kor 10,31-33	239
1 Kor 11	234
1 Kor 11,1	239
1 Kor 11,4	299
1 Kor 11,5	299, 301
1 Kor 11-14	234
1 Kor 11,17-34	300
1 Kor 11,18	171
1 Kor 11,20	171
1 Kor 11,23	167, 171
1 Kor 11,23-25	171, 217
1 Kor 11,26	171
1 Kor 11,27	171
1 Kor 12	303
1 Kor 12,	305
1 Kor 12,1	300
1 Kor 12,1-3	298
1 Kor 12,1-10	74
1 Kor 12,1-14,40	297
1 Kor 12,1-31	298
1 Kor 12,4-11	298
1 Kor 12,7	118, 293, 301, 305
1 Kor 12,8-10	298
1 Kor 12,11	302, 305
1 Kor 12,12-27	298
1 Kor 12,13	119
1 Kor 12,13; 6,17	168
1 Kor 12-14	70, 78, 99, 133, 234, 235, 236, 256, 289, 297, 298, 299, 300, 301, 304, 305
1 Kor 12,15-20	298
1 Kor 12,21-26	298, 301
1 Kor 12,26	303
1 Kor 12,28	303, 304, 305

1 Kor 12,28-10	303
1 Kor 12,28-30	298
1 Kor 12,29-13,1	306
1 Kor 12,31	97, 297, 305
1 Kor 12,31; 14,39	129
1 Kor 13	174, 301, 303, 305, 306
1 Kor 13,1	61
1 Kor 13,1-3	299
1 Kor 13,1-13	299
1 Kor 13,2	302
1 Kor 13,4-7	299
1 Kor 13; 8,1-3	253
1 Kor 13,8-13	299
1 Kor 13,9	294
1 Kor 13,12	26, 59, 121, 240, 262, 295
1 Kor 14	63, 290, 293
1 Kor 14,1	129
1 Kor 14,1-25	301
1 Kor 14,1-40	299
1 Kor 14,2	74, 293
1 Kor 14,3	301
1 Kor 14,3.4.4.5.12.17.26	303
1 Kor 14,5.14n.19	50
1 Kor 14,6.26	212
1 Kor 14,12	129, 236, 303, 305
1 Kor 14,14	48, 293
1 Kor 14,16	75
1 Kor 14,18	293, 301
1 Kor 14,19	263
1 Kor 14,20-25	63
1 Kor 14,25	293, 301
1 Kor 14,26	292, 293
1 Kor 14,26-40	299, 304
1 Kor 14,27-28	302
1 Kor 14,27-33	304
1 Kor 14,29	302
1 Kor 14,30	77
1 Kor 14,34	299
1 Kor 14,37	306
1 Kor 14,37-38	304
1 Kor 14,40	304, 305
1 Kor 15	78, 185, 234, 242, 244, 247, 250, 287, 300
1 Kor 15,1-2	247
1 Kor 15,1-3	218
1 Kor 15 1-11	246
1 Kor 15,1-11	245, 246, 247, 251
1 Kor 15,2-23.35-49	255
1 Kor 15,3	216, 217
1 Kor 15,3-5	167, 168
1 Kor 15,3-7; 11,23-25	74
1 Kor 15,3-8	41, 242, 243, 244
1 Kor 15,3-19	247

1 Kor 15,3b-5	243
1 Kor 15,4	178
1 Kor 15,4-8	111
1 Kor 15,4.12.13.14.16.16.17.20	118
1 Kor 15,5-8	79, 233, 243
1 Kor 15,6b	246
1 Kor 15,8	69, 77, 79, 85, 100, 152, 190, 233, 242, 243, 250
1 Kor 15,9	130, 136, 137
1 Kor 15,12	245, 251
1 Kor 15,12-19	248
1 Kor 15,12-34	246
1 Kor 15,12-53	74
1 Kor 15,19	251
1 Kor 15,20	245, 246, 248
1 Kor 15,20-34	246, 247
1 Kor 15,20-50	248
1 Kor 15,21-28	248
1 Kor 15,22	246
1 Kor 15,26	246
1 Kor 15,27	246
1 Kor 15,31	246
1 Kor 15,31-32	152, 153
1 Kor 15,35-50	247
1 Kor 15,35-53	246
1 Kor 15,40.44	51
1 Kor 15,42-44	243, 250, 251
1 Kor 15,44	52
1 Kor 15,44b-45	243, 250, 251
1 Kor 15,45	249, 268, 294
1 Kor 15,49	250
1 Kor 15,52	250
1 Kor 15,53	252
1 Kor 15,54-58	246
1 Kor 16,1	146
1 Kor 16,2	171
1 Kor 16,3	153
1 Kor 16,5-9	75
1 Kor 16,6.11	170
1 Kor 16,9	152, 330
1 Kor 16, 15	170
1 Kor 16,15	118
1 Kor 16,15-16	170, 303
1 Kor 16,17	152
1 Kor 16,22	259
1 Kor. 16,51.52	284
1 Kor: rok 55	235
1 Kr 9,1	233
1 Kr 12,7	301
1 Krl 6,11; 13,20; 16,1;17,2.8;21,17.28	88
1 P	173
1 P 2,9	288
1 P 5,12	173

1 P 5,13	163
1 QH 4,5-6; 4,27-29	271
1 QH 7,6-7	125
1 QH 9,32; 12,11n; 13,18n; 14,13-25; 16,8-12	125
1 QS 2,2-4	271
1 QS 2,2-4	271
1 Sm 15,10	88
1 Sm 28,6	85
1 Tes	52, 151, 160, 172, 179
1 Tes 1,1	150, 151, 170, 173
1 Tes 1,2	81, 171
1 Tes 1,5	83, 113, 116, 167
1 Tes 1,6	258
1 Tes 1,9-10	168, 215
1 Tes 1,10	118
1 Tes 2,1-2	149
1 Tes 2,1-12.18	75
1 Tes 2,2	149
1 Tes 2,13	218, 229
1 Tes 2,17-18	151
1 Tes 2,18	268
1 Tes 3,1-3	150
1 Tes 3,3-4	168
1 Tes 3,6-7	151
1 Tes 3,7-9	150
1 Tes 4,2.6	167
1 Tes 4,2-8	168
1 Tes 4-5 i 1 Kor 15	286
1 Tes 4,8	118
1 Tes 4,9	211
1 Tes 4,13-5,11	74, 244
1 Tes 4,13-18	75
1 Tes 4,13n	175
1 Tes 4,14	119, 287
1 Tes. 4,14.16	284
1 Tes 4,15	217
1 Tes 4,15-17	287
1 Tes 4,16-17	52
1 Tes 4,17	52
1 Tes 4,17-18	255
1 Tes 4,18	73
1 Tes 5,1-11	75
1 Tes 5,2	168
1 Tes 5,4	77
1 Tes 5,12	302
1 Tes 5,19-21	302
1 Tes 5,23	166
1 Tm	158, 160
1 Tm 1,5.19	52
1 Tm 1,12	100, 115, 182
1 Tm 1,12-13	78, 79, 160, 181, 190

1 Tm 1,12-17	115, 180, 182
1 Tm 1,13	100, 137, 182
1 Tm 1,14	100, 182
1 Tm 1,16	20, 113, 114, 115, 125, 160, 179, 180, 182, 268
1 Tm 1,18	302
1 Tm 1,18; 4,14	184
1 Tm 1,19	184
1 Tm 2,4; 3	264, 265
1 Tm 3,8.12.13	302
1 Tm 3,9	52
1 Tm 3,15	175, 183
1 Tm 3,16	74, 183, 240
1 Tm 4,6-71	184
1 Tm 4,7b-11; 6,11-14	184
1 Tm 4,12	184
1 Tm 4,13.15-16	184
1 Tm 4,14	302, 305
1 Tm 6,1-2	184
1 Tm 6,5	50
1 Tm 6,16	59, 240, 261
1 Tym 1,17	93
2	
2 Kor	143, 154, 173, 174, 268
2 Kor 1,1	170
2 Kor 1,1, Achaja	181
2 Kor 1,8	152, 153
2 Kor 1,8-10	257
2 Kor 1,12-7,16	266
2 Kor 1,12-14	266
2 Kor 1,15-16	153
2 Kor 1,15-20	266
2 Kor 1,16	170
2 Kor 1,19	150, 173
2 Kor 1,21-22	266
2 Kor 1,22	119, 320
2 Kor 1,23	266
2 Kor 1,23-24	266
2 Kor 1,24	258
2 Kor 2,1	152
2 Kor 2,1-4	266
2 Kor 2,3-9; 7,8-12; 13,1	152
2 Kor 2,4	171, 173
2 Kor 2, 4-5	133
2 Kor 2,12-13	266
2 Kor 2,14	266
2 Kor 2,14-17	266
2 Kor 3,1-3	266
2 Kor 3,1-4,6	266
2 Kor 3,2.3	266
2 Kor 3,3	267, 268
2 Kor 3,4-4,6	63
2 Kor 3,4-18	267

2 Kor 3,6	267
2 Kor 3,7	267
2 Kor 3,7-4,6	270
2 Kor 3,8	267
2 Kor 3,9	267
2 Kor 3,10	267
2 Kor 3,11	267
2 Kor 3,12-18	166
2 Kor 3,13	210, 267, 268
2 Kor 3,13-16	267
2 Kor 3,14-15	267
2 Kor 3,15	267
2 Kor 3,16	267
2 Kor 3,17	267
2 Kor 3,17a	78
2 Kor 3,18	64, 267, 268, 270, 325
2 Kor 4,1	268
2 Kor 4,1-6	268
2 Kor 4,2	52
2 Kor 4,3	113, 267
2 Kor 4,3-5	267
2 Kor 4,3-6	267
2 Kor 4,4	267, 325
2 Kor 4,6	63, 64, 78, 79, 135, 190, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273
2 Kor 4,8-11	82
2 Kor 4,10	280
2 Kor 4,14	118
2 Kor 4,15.17	267
2 Kor 4,17	267, 272
2 Kor 5,5	118
2 Kor 5,11	52
2 Kor 5,11-21	268
2 Kor 5,15	118, 309
2 Kor 5,17	94, 95, 270, 271, 273
2 Kor. 5:17	178
2 Kor 5,19	187
2 Kor 5,21	325
2 Kor 6,1-7,4	268
2 Kor 6,4.9-10	258
2 Kor 6,8-9	133
2 Kor 7,5	75, 153
2 Kor 7,5-7	154
2 Kor 7,5-16	268
2 Kor 7,7	129
2 Kor 7,8	181
2 Kor 7,11	129
2 Kor 7,12	129
2 Kor 7,13	152
2 Kor 7,16; 8,17.22	129
2 Kor 8,7	129
2 Kor 8,16-18	154

2 Kor 9	175
2 Kor 9,1-4; 13,1	152
2 Kor 9,2	129, 154
2 Kor10,1-11,6	268
2 Kor 10,10	97, 152
2 Kor 11,1; 12,11	81
2 Kor 11,2	129
2 Kor 11,4	119
2 Kor 11,8-9	170
2 Kor 11,9	150, 151
2 Kor 11,22	136
2 Kor 11,23nn	167
2 Kor 11,24n	204
2 Kor 11,25	145
2 Kor 11,26	145
2 Kor 11,28	152, 330
2 Kor 12	78, 79, 83, 128, 166, 275, 276, 277
2 Kor 12,1	77
2 Kor 12,1-4	69, 79, 80, 86
2 Kor 12,1.7	212
2 Kor 12,1-10	64, 75, 143, 173
2 Kor 12,1-11	273, 274, 275
2 Kor 12,1nn	73
2 Kor 12,2	77, 79, 80, 86, 128, 166, 274, 275
2 Kor 12,2.3	80
2 Kor 12,2-4	64, 87
2 Kor 12,2 i 12,3	275
2 Kor 12,4	80, 86, 87, 275
2 Kor 12,6-7	80, 83
2 Kor 12,7	69, 80, 275
2 Kor 12,8-9	80, 275
2 Kor 12,20	130
2 Kor 13,1	154
2 Kor 13,11	166
2 P 1,4	93
2 P 3,16	132
2 Sm 4,10	215
2 Sm 7,4	88
2 Tes	160, 179
2 Tes 1,1	150, 151, 170, 173
2 Tes 1,7	205, 209, 211
2 Tes 2,1-12	74
2 Tes 2,3	205, 211
2 Tes 2,3.6.9	209
2 Tes 2,14	113
2 Tes 2,15	181
2 Tes 3,2	151
2 Tm	158, 160
2 Tm 1,3	52
2 Tm 1,7	118
2 Tm 1,13	179
2 Tm 2,8	113, 118

2 Tm 2,17	251
2 Tm 2,18	245
2 Tm 3,4-7	264, 265
2 Tm 3,8	50
2 Tm 3,11	145
2 Tm 3,16	183
4 Ezdr 12,3	125
A	
Aboda zara 4,5	126
Am 7	85
Ap 1,9-17	111
Ap 2,1-7	186
Ap 3,15	130
Ap 18,20	303
Ap 22,3-4	240, 261
Apok Mos 37	87
B	
Bar 3,38	93
B.Joma 21b	125
B.Sanh 65b	125
C	
Cant 8,5-6	125
D	
Dz	79, 225
Dz 1,3	111
Dz 1,5	103
Dz 1,8	110, 172
Dz 2	302
Dz 2,1.4	111
Dz 2,1-10	195
Dz 2,22n.36; 3,13nn; 4,10; 5,30; 10,39; 13,27nn	243
Dz 2,23?; 3,18; 4,11?; 13,27nn	243
Dz 2,24.32; 3,13.15; 4,10; 5,30n; 10,40; 13,30	243
Dz 2,25-31.34n; 3,22n; 4,11; 10,43?; 13,33.35	243
Dz 2,30.33.36; 3,20?; 4,11; 5,31; 10,4; 13,33	243
Dz 2,32; 3,15; 5,32;10,39.41; 13,31	244
Dz 2,33-34	111
Dz 2,36.38.40; 3,19;26; 4,12;5,31n; 10,43; 13,38-41	244
Dz 4,8	111
Dz 4,31	111
Dz 4,36	163
Dz 4,37	163
Dz 5,33-42	135
Dz 6,1; 8,2	137
Dz 6,5	111
Dz 6,7	165
Dz 7,54-60; 8,1-3	137

Dz 8,1	127
Dz 8,3	137
Dz 8,3; 9,2	127
Dz 8,15-17	111
Dz 8,18	111
Dz 9	126, 214
Dz 9,1	127, 137, 142
Dz 9,1-2.4-5	137
Dz 9,1-2; 22,4; 26,6-10	138
Dz 9,1-9	175
Dz 9,1-19	269
Dz 9,3	79, 126, 140, 192, 266, 269, 272
Dz 9,3-5	178
Dz 9,3-6	63
Dz 9,3-7	135
Dz 9,4	137, 143
Dz 9,4; 22,7; 26,14	94, 99
Dz 9,5-6	137, 143
Dz 9,8	99
Dz 9,8-9	99, 277
Dz 9,9	137, 143
Dz 9,10-17; 22,12-21; 26,6b-19	138
Dz 9,11	141
Dz 9,15	178
Dz 9,18	137, 143
Dz 9; 22; 26	78
Dz 9.22.26	84, 195
Dz 9,25	141
Dz 9,26	143
Dz 9,27	163
Dz 9,28	143
Dz 9,31	111
Dz 10,26-28	155, 331
Dz 11,12	111
Dz 11,22	163
Dz 11,26	143
Dz 11,27-30	195
Dz 11,30	163
Dz 12,1	143
Dz 12,2	143
Dz 12,6	143
Dz 12,12	163
Dz 12,25	143, 163
Dz 13,1-2	164
Dz 13,4-14,28	195
Dz 13,6	144
Dz 13,7	164
Dz 13,7.43.46.50	164
Dz 13,11	144
Dz 13,13-14,25	196
Dz 13,15	145
Dz 13,16-41	145

Dz 13,30	111
Dz 13,50	145
Dz 14,5	145
Dz 14,11	145
Dz 14,12.14	164
Dz 14,19n	204
Dz 14,20	164
Dz 14,22	145
Dz 14,25	145
Dz 14,27	145
Dz 15,1-2	147
Dz 15,2.2.12.22.23.35	164
Dz 15,3	147
Dz 15,4-6	147
Dz 15,5	147
Dz 15,6-29	195
Dz 15,7-21	147
Dz 15,10	147
Dz 15,22-29	147
Dz 15,29	147
Dz 15,30-35	147
Dz 15,36	148
Dz 15,36-18,23	197
Dz 15,36-39	164
Dz 15,38	148
Dz 15,39-41	148
Dz 16,6	196, 197
Dz 16,6; 18,23	196
Dz 16,7	148
Dz 16,9	149
Dz 16,9-18,18	195
Dz 16,11-40	253, 257
Dz 16,16	149
Dz 17,8-9	150
Dz 17,11	150
Dz 17,16	150
Dz 17,19	150
Dz 17,32	150
Dz 18,2	150
Dz 18,12-17	151
Dz 18,18	97
Dz 18,19-21; 19,1-20	186
Dz 18,23	148, 152, 197, 330
Dz 19	235
Dz 19,1-7	112
Dz 19,1-20,1	195
Dz 19,2	235
Dz 19,6	235
Dz 19,11-40	235
Dz 19,12	235
Dz 19,18-20	153, 330
Dz 19,21	153, 330

Dz 19,24	153, 330
Dz 20,1	153, 330
Dz 20,3	155
Dz 20,4	156
Dz 20,7	153
Dz 20,12	153
Dz 20,17!	183
Dz 20,18-35	330
Dz 20,25	155, 330
Dz 21,2	155, 331
Dz 21,5-6	155, 331
Dz 21,10-14	155, 331
Dz 21,14	155, 331
Dz 21,17-23,35	195
Dz 21,19	155
Dz 21,37-22,22	155
Dz 21,39; 22,3	135
Dz 21,40	259
Dz 22,4-5.7-8.19	137
Dz 22,6	126, 140
Dz 22,6-21	135
Dz 22,6; 26,13	272
Dz 22,14	138
Dz 22,25-29	135
Dz 23,31	155
Dz 23,35-26,32	195
Dz 24,1-23	156
Dz 24,27	156
Dz 25,7-12	156
Dz 25,11	156
Dz 25,12	156
Dz 25,13-26,32	156
Dz 26,4-5	135
Dz 26,10-11.14-15	137
Dz 26,12	126, 140
Dz 26,13	288
Dz 26,16-20	135
Dz 27,1-28,15	195
Dz 27,1-28,29	156
Dz 27,14-15	157
Dz 27,37	156
Dz 28,15	157
Dz 28,16-31	195
Dz 28,30	157
Dz 28,30-31	157
Dz. Ap. 18,9.10	284
Dzieje Pawła i Tekli, 2-3	97
E	
Ef	160, 170, 172, 175, 179, 298, 331
Ef 1,1-23	186
Ef 1,3-14	186
Ef 1,9	93

Ef 1,13	119
Ef 1,15-18; 3,14.16-19; 4,13	64, 68
Ef 1,17	118, 264, 265
Ef 1,17-18; 3,17.18; 4,13	264, 265
Ef 1,20	118
Ef 2,1-10	186
Ef 2,2	174
Ef 2,5-6	255
Ef 2,10	41, 264
Ef 2,11-18	186
Ef 2,13	187
Ef 2,14	187
Ef 2,14-18	187, 260
Ef 2,15	95
Ef 2,16	188
Ef 2,18	93
Ef 2,19-22	186
Ef 2,20; 3,5; 4,11	303
Ef 3,1	180, 186
Ef 3,1.3	180
Ef 3,1-13	184
Ef 3,2	180, 185
Ef 3,2-3	115, 179, 180, 185, 186
Ef 3,2-9	186
Ef 3,3	78, 79, 115, 116, 160, 179, 180, 184, 185, 186, 190
Ef 3,4	185, 272
Ef 3,4.19	64
Ef 3,5	77, 115, 180
Ef 3,6	180
Ef 3,6.8	185
Ef 3,7	180, 185
Ef 3,7-8	185
Ef 3,10-13	186
Ef 3,14-19	186
Ef 3,18	77
Ef 3, 19	272
Ef 3,19	264
Ef 3,20-21	186
Ef 4,1-6,20	186
Ef 4,1-16	186
Ef 4,17-5,20	186
Ef 4,21-24	95
Ef 4,23	48, 50
Ef 5,14	74
Ef 5,18	119
Ef 5,22-6,9	75
Ez 1,4nn	85
Ez 1,12.20	85
Ez 11,19; 36,26	267
F	
Filon	48, 86, 166
Flm	160, 170, 172, 175, 179, 331

Flm 1,6	68
Flm 6	264, 265
Flm 22	157
Flp	160, 170, 172, 174, 179, 276, 331
Flp 1,1	170, 302
Flp 1,1-2	283
Flp 1,3-11	283
Flp 1,4.18.25; 2,2.17.18.28.29; 3,1; 4,1.4.10	257
Flp 1,6.10; 2,16; 4,5	287
Flp 1,6.10-11 i w 2,16	286
Flp 1,9	64, 68, 260
Flp 1,9.10	265
Flp 1,12-26	254, 283
Flp1,12-26	283
Flp 1,12-30	281
Flp 1,21	74, 158, 277, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 293
Flp 1,21-23	285
Flp 1,21-24	286
Flp 1,21 i 1,23	286
Flp 1,21nn	286
Flp 1,23	284, 285, 286
Flp 1,23-24	39, 122, 288
Flp 1,24-25	287
Flp 1,25	258, 285
Flp 1,27	39
Flp 2,1-4,1	254, 255
Flp 2,1-11	254
Flp 2,5-11	36
Flp 2,6	258
Flp 2,6-11	254, 258, 259, 260
Flp 2,6-16	74
Flp 2,7ab	258
Flp 2,7c-8	258
Flp 2,8	188
Flp 2,8c	39
Flp 2,9	258
Flp 2,10	258
Flp 2,11	178, 258
Flp 2,12-18	254
Flp 3	74, 77, 113, 255, 256
Flp 3,1	254
Flp 3,1-4,1	254
Flp 3,1; 4,4	258
Flp 3,2	72, 174, 254
Flp 3,4-9	175
Flp 3,5n	63
Flp 3,6	129, 130, 137, 161
Flp 3,7-8	288
Flp 3,7-16	253, 256
Flp 3,7-17	252, 253
Flp 3,8	69, 77, 81, 128, 253

Flp 3,8-10	69
Flp 3,8-12	79
Flp 3,9	253
Flp 3,10	77, 114, 219, 221, 253, 257, 264, 269
Flp 3,10-11	255
Flp 3,10-12	190, 252, 253, 254, 258
Flp 3,12	64, 77, 81, 100, 135, 219, 221, 253, 288
Flp 3,12-14	255
Flp 3,14	113, 256
Flp 3,15	78
Flp 3,15-16	255
Flp 3,17	113, 114, 256
Flp 3,20	209
Flp 3,20-21	286
Flp 4,2-3	170
Flp 4,4	257, 288
Flp 4,9	166
Flp 4,15-16	149, 170
Flp 4,21-22	255
Flp 4,21-23	255
G	
Ga	140, 160, 170, 171, 172, 174, 195, 276, 331
Ga 1	78, 185, 195, 205, 206, 210, 213, 214, 217, 218, 224
Ga 1,1	118
Ga 1,1-3,5	197
Ga 1,1-5	197, 201
Ga 1,1.10.10; 2,6.16; 3,15.15	198
Ga 1,2	196
Ga 1,3.6; 2,9.21; 5,4; 6,18	198
Ga 1,4	230
Ga 1,5	74
Ga 1,6	215, 230
Ga 1,6-2,13	201
Ga 1,6; 5,8.13	198
Ga 1,6.7; 2,2.5.7.14	198
Ga 1,6-9	192, 196, 201, 206
Ga 1,6-10	197
Ga 1,7; 5,10	196
Ga 1,9	198, 200, 228
Ga 1,10	192, 206
Ga 1,10-2,13	191
Ga 1,10-12	192, 205, 206
Ga 1,10-24	201
Ga 1,11	195, 207, 211, 214
Ga 1,11-2,14	197, 198, 329
Ga 1,11-12	66, 146, 190, 192, 198, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 224, 226, 329
Ga 1,11-12.15-16	190, 191, 192, 193, 195, 198, 204, 205, 206, 208, 215, 216, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 279
Ga 1,11-12.16	135
Ga 1,11-12.151-16	227
Ga 1,11-16	195

Ga 1,11.16	198
Ga 1,11-24	192
Ga 1,11-24)	192
Ga 1,11nn	75
Ga 1,12	69, 77, 167, 191, 192, 194, 198, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 214, 216, 217, 218, 219, 221, 225
Ga 1,12.15-16	74, 75
Ga 1,12.16	78, 79, 85
Ga 1,13	127, 192, 206
Ga. 1:13	217
Ga 1,13-2,13	193, 206
Ga 1,13-2,21	207
Ga 1,13-14	126, 140, 161, 193, 213, 214
Ga 1,13-14.23	137
Ga 1,13.23	130, 136
Ga 1,13-24	193, 195, 206, 226
Ga 1,13n.15n	63
Ga 1,13nn	192, 193, 206
Ga 1,14	135
Ga 1,15	84, 100, 128, 130, 192, 198, 207, 212, 222, 225, 226
Ga 1,15-16	64, 85, 86, 175, 192, 193, 194, 206, 207, 208, 209, 212, 213, 214, 216, 218
Ga 1,15-16a	126, 140, 194, 195, 216
Ga 1,15-17	60, 126, 140, 190, 195, 208
Ga 1,15-116	225
Ga 1,15a	207
Ga 1,15b	213
Ga 1,15c	213
Ga 1,15n	207
Ga 1,16	54, 77, 84, 100, 146, 191, 192, 198, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 225, 226, 228, 269, 278, 280
Ga 1,16; 2,20; 4,4.6	278
Ga 1,16-17	191
Ga 1,16.24; 2,20	278
Ga 1,16a	213, 216
Ga 1,16b	195
Ga 1,16 i 2,20	278
Ga 1,16nn	191
Ga 1,17	60, 143, 192, 207, 277
Ga 1,18-20	195, 277
Ga 1,19-20	194
Ga 1,21-22	277
Ga 1,21-24	194
Ga 1,24	214
Ga 2,1	128, 162, 166
Ga 2,1-10	192, 193, 201
Ga 2,2	212
Ga 2,2; 3,23	198
Ga 2,3; 5,2-6; 5,11-12; 6,12-13	199
Ga 2,8	81
Ga 2,9	162
Ga 2,10	129

Ga 2,11-13	192, 193, 201
Ga 2,11-14	146, 196, 199
Ga 2,12	198
Ga 2,14	197, 199, 219, 221
Ga 2,14-3,5	197, 198, 201
Ga 2,14b	279
Ga 2,15	279
Ga 2,15-21	197, 278, 279
Ga 2,16	75, 132, 175, 191, 197, 198, 200, 202, 228, 279
Ga 2,17	279
Ga 2,17.21	197
Ga 2,18	279
Ga 2,18-19a	280
Ga 2,19	279, 280, 281
Ga 2,19-20	231, 278
Ga 2,19-20 do Ga 1,15-16	278
Ga 2,19a	279
Ga 2,19b-20	192, 197, 198, 229, 231, 278, 280
Ga 2,20	64, 69, 74, 146, 171, 202, 210, 225, 229, 277, 278, 279, 280, 281, 283
Ga 2,20; 3,7.26; 4,4.6.6.7.7.22.30.30.30	198
Ga 2,20a	279
Ga 2,21	200
Ga 3,1	192, 230, 279
Ga 3,1-2	196
Ga 3,1-5	218, 228, 229
Ga 3,1-6,10	207
Ga 3,2	230
Ga 3,2.14	119
Ga 3,3-4a	230
Ga 3,5	118
Ga 3,6-4,11	202
Ga 3,6-5,12	202
Ga 3,6-9	329
Ga 3,7	210
Ga 3,9	327
Ga 3,9-4,7	327
Ga 3,21-22	40
Ga 3,23	210
Ga 3,24	226
Ga 3,26n	210
Ga 3,27	210
Ga 4,3	328
Ga 4, 4	333
Ga 4,4	210
Ga 4, 4-5	328
Ga 4,4-5	327, 329, 337
Ga 4,4-6	329
Ga 4,5n	64
Ga 4,6	119, 217, 225, 311
Ga 4,6; 5,5.16.25	229
Ga 4,6; 5,5.25	218

Ga 4,6.6	210
Ga 4,7	210, 225, 327
Ga 4,8-9	215, 230, 231
Ga 4,8-11	215
Ga 4,9	224, 229, 231, 264, 328
Ga 4,10	199
Ga 4,11	230
Ga 4,12	219, 221, 230
Ga 4,12-15	196
Ga 4,12-20	203
Ga 4,13	145
Ga 4,13-15	146
Ga 4,14	145, 276
Ga 4,17	130
Ga 4,18	129
Ga 4,19	264
Ga 4,21-5,1	203
Ga 4,21-31	166
Ga 4,30	210
Ga 5,2-12	203
Ga 5,4	230
Ga 5,6	172
Ga 5,6; 2,11-14; 4,10	202
Ga 5,7-8	230
Ga 5,10a	230
Ga 5,12	196
Ga 5,13	231
Ga 5,13-6,10	202, 203
Ga 5,13-15	202
Ga 5,13.16; 6,1-2.4	231
Ga 5,13-21	203
Ga 5,14-6,10	202
Ga 5,15	71
Ga 5,16	231
Ga 5,16-26	227
Ga 5,18	119
Ga 5,19-23	75
Ga 5,20	130
Ga 5,21	168
Ga 5,22	325
Ga 5,22-6,10	203
Ga 5,25	119, 231
Ga 6,1	119
Ga 6,1-2	231
Ga 6,2	203
Ga 6,4a	231
Ga 6,10	203
Ga 6,11-18	203
Ga 6,15	94, 270, 271
Ga 6,15-16	94
Ga 6,17	204, 230
Gal	179

Gal 1,12-16	275
Gal 1,15	161
Gal 1,16	278
Gal 2,19	278
Gal 2,20	293
Gal 3,6-5,12	202
Gal 3,27	255
Gal 4,4.6	278
Gal 5,22	258
H	
Hab 2,14	85
Hbr	164, 165, 173
Hbr 2,3-4	165
Hbr 4,3; 8,8	165
Hbr 4,11-12	167
Hbr 5,12	166
Hbr 9,11-12	224
Hbr 11,27	233
Hbr 13,20	166
Hbr 13, 22	164
Hi 19,25-26	240
Hi 19,27	240, 261
I	
Iz 1,2	260
Iz 6	85
Iz 6,5	85, 240, 261
Iz 9,1	269, 270, 271
Iz 11,2	85
Iz 11,9	85
Iz 32,15	33
Iz 35,1	33
Iz 40,1nn	85
Iz 40,3	33
Iz 40,5	41
Iz 40-60	215
Iz 41,18	33
Iz 42,1	194
Iz 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12	135
Iz 43,19	33
Iz 49	86
Iz 49,1	212
Iz 49,1-6	85
Iz 49,3	213
Iz 49,6; 42,6 + 16; 60,1-2	270
Iz 51,3	33
Iz 65,17	95
J	
J 1, 14. 16	329
J 1,18	233, 240, 261
J 1,41	209
J 1,47	224
J 1,47. 51	240

J 1,51	224
J 2, 19.21.22	110
J 3,13; 6, 33	328
J 6,63	104
J 7,37-39	110
J 10,17-18	110
J 11	157
J 13, 3	328
J 14,15-20.25-31; 15,26-27; 16,5-11.12-15	217
J 14,16-18	110
J 14,26	110
J 15,14-15	93
J 15,26	110
J 16,12-15	217
J 20,11-18	111
J 20,19-23; 20,26-29; 21,1-23	111
Jer 1	85
Jer 1,5	194, 212, 213
Jer 1,5c	213
Jer 1,6-10	213
Jer 31,33	267
Jer 31,34	85
Jk 2,20	132
Jl 3,1	49, 83, 117
Jl 3,1-2	119
Joma 9b	125
Jon 1,1; 3,1	88
Jr 1,4-10	85
Jr 1,5	194
Jr 31,31-33	48
Jub 8,20	125
Jub 25,14	125
Jub 25,14; 31,12	125
K	
K 10	157
Kelim, 6	126
Klemens	43
Kol	160, 170, 172, 179, 331
Kol 1,1	170
Kol 1,4.9-10; 2,2-3; 3,9-10	64, 68
Kol 1,9.10	264, 265
Kol 1,10	114, 120, 256, 257
Kol 1,15	41, 93, 233, 272, 325
Kol 1,15.17	264
Kol 1,15-20	74, 260
Kol 1,20	187, 188
Kol 2,2	64, 260, 264, 265, 272
Kol 2,6-8	175
Kol 2,9	272
Kol 2,12	118
Kol 2,12-15	255
Kol 2,18	240

Kol 2,18-19	92
Kol 3,9-10	95
Kol 3,10	265
Kol 3,14	253
Kol 3,18-4,1	75
Kol 4,10	163
Kol 4,16	181
Kolumban	22
Kor 2,17; 7,2; 8,2-21; 11,7-11; 12,13-18	266
Kor 9,11.13	302
Kor 15,8	240
L	
Lb 27,18-23	302
Lb 32,13	32
Ł	
Łk 6,20-26	175
Łk 11,13	110
Łk 11,49	303
Łk 22,19n	171
Łk 24,13-35	111
Łk 24,36-49	111
Łk 24,46	109
Łk 24,49	110
M	
M5 5,1-12	98
Mdr 13,1-9	261
Mi 3,8	85
Mk 1, 1	328
Mk 1, 11	328
Mk 1,35	33
Mk 14,22nn	171
Mk 16,9	111
Mk 16,12	111
Mk 16,14	111
Mt 4,1	32
Mt 5,3-12	175
Mt 5,8	240, 261
Mt 6,6	25
Mt 11,27	261
Mt 12,39-40	109
Mt 13,1-23	220
Mt 13,3	220
Mt 13,4a	220
Mt 13,4b-7	220
Mt 13,8a	220
Mt 13,8b	220
Mt 13,11	220
Mt 14,13	33
Mt 16,16	329
Mt 16,21	109
Mt 17,9	109
Mt 17,22-23	109

Mt 20,18-19	109
Mt 23,34	303
Mt 26,26nn	171
Mt 26,32	109
Mt 27,63	109
Mt 28,9-10	110
Mt 28,16-20	111
Mystici Corporis	43
Mystici Corporis, 61	43
N	
NumR 15,10	125
O	
Orygenes	43
Oz 2,16	33, 126, 127
P	
PG, 1,220	157
PG, 25,528	157
PG, 62,659	157
PL, 24,151	157
Ps 8,4-5	28
Ps 8,5-6.10	29
Ps 11,7	85
Ps 18,12	240, 261
Ps 23,1.4	29
Ps 43,3	85
Ps 67,2	30
Ps 78,40	32
Ps 95,8	32
Ps 104,1; 118,1	31
Ps 131,2	27
Ps 139,1.5	27
Pwt 2,7	32
Pwt 4,34; 34,11	85
Pwt 34,9	302
Q	
Qsb 4,24-28	271
R	
Rdz 1	273, 325
Rdz 1,2	273
Rdz 1,3	267, 269, 270, 271, 272
Rdz 2,7	212, 249, 250, 294
Rdz 12,7	85
Rdz 15-16	315
Rdz 17,12	136
Rdz 18,1-21	85
Rdz 21	315
Rdz 21,19-28	315
Rdz 25,23	316
Rdz 28,10nn	85
Rdz 32,31	85, 261
Rz	80, 160, 170, 172, 174, 179, 276, 298, 323, 324, 331
Rz 1,1	167

Rz 1,1-17	220
Rz 1-3	262
Rz 1-4	323
Rz 1,4	119
Rz 1,5	268
Rz 1,5; 11,13	81
Rz 1-8	218, 311, 312, 314
Rz 1-11	218, 311, 319
Rz 1,15	169
Rz 1,16	83, 145, 167, 218, 229
Rz 1,16-17	75, 175, 219, 220, 309
Rz 1,17	210
Rz 1,17-18	40
Rz 1,18	262
Rz 1,18; 2,5	210
Rz 1,18 – 3,20	313
Rz 1,18-3,20	50, 220, 221
Rz 1,18-3,20; 3,21-4,25; 5-8	220
Rz 1,18-4,25	313, 322
Rz 1,19-32	262, 263
Rz 1,20	40, 263
Rz 1,25	75
Rz 1,28	50, 263
Rz 1,28; 10,2	264, 265
Rz 2,1-3,20	229, 262
Rz 2,14	262
Rz 2,14-15	40
Rz 2,15	53, 262
Rz 2,16	63, 218
Rz 2,18:	262
Rz 2,26	53
Rz 2,28-29	40
Rz 2,29	48
Rz 3,9	53
Rz 3,20	262, 264, 265
Rz 3,21 – 4,25	313
Rz 3,21-4,25	220, 221
Rz 3,21-26	262
Rz 3,23	50, 323
Rz 3,25	262
Rz 3,25-26	219
Rz 4,24	118
Rz 4,25	118
Rz 5	314, 322, 324
Rz 5,1	313, 322
Rz 5,1-8,39	322
Rz 5,1-11	323
Rz 5,1nn	323
Rz 5,2	221, 228, 323
Rz 5,5	118, 325
Rz 5 – 8	313, 314
Rz 5-8	220, 221, 321, 323

Rz 5,12-15	324
Rz 5,12.18	325
Rz 5,12-19	70, 74, 78, 79, 177, 283, 295, 320, 321, 322, 323, 347
Rz 5,12-21	320, 323, 324
Rz 5,14	325
Rz 5,18.20	325
Rz 5,20	325, 326
Rz 5,20-21	323
Rz 5,20b-21	313
Rz 5,21-22	322
Rz 5 i Rz 6	324
Rz 6,1 – 7,6	314
Rz 6,1-7,6	221
Rz 6,1-8,30	323
Rz 6,1-11	255, 324
Rz 6,4	118
Rz 6,5. 8-11. 17-18	314
Rz 6,6	95
Rz 6,9	118, 309
Rz 7,1	262
Rz 7,4	118, 309
Rz 7,6	279
Rz 7,7-23	63
Rz 7,7-25	63, 221, 314
Rz 7,14-25	75
Rz 7,15-24	314
Rz 7,15-25	290, 309
Rz 7,18-19	132
Rz 7,18-25	219, 220
Rz 7,24	132, 314
Rz 8	50, 70, 75, 78, 79, 80, 99, 166, 219, 220, 221, 289, 290, 293, 295, 306, 309, 310, 311, 319, 320
Rz 8,1	290, 309, 310
Rz 8,1-30	80, 290, 309, 314
Rz 8,2	310
Rz 8,2-3	310
Rz 8,2-13	228
Rz 8,4	292, 310
Rz 8,4-11	311
Rz 8,5	311
Rz 8,9.11	119
Rz 8,11	118, 119, 309
Rz 8,14	119, 311
Rz 8,14-17	228, 311
Rz 8,15	119, 311
Rz 8,15n	64
Rz 8,16	119
Rz 8,18	82, 205, 211
Rz 8, 18-21	209
Rz 8,18-25	311
Rz 8,19	264

Rz 8,20	264
Rz 8,21	264
Rz 8,22	187, 264, 311
Rz 8,23	214, 228
Rz 8,23-39	174
Rz 8,24	75, 309
Rz 8,25	311
Rz 8,26	119
Rz 8,26-27	293
Rz 8,26.27	119
Rz 8,28-30	310
Rz 8,29	325
Rz 8,31-39	296, 323
Rz 8,34	118, 309
Rz 9	166, 205, 222
Rz 9,1-5	314
Rz 9,3	131
Rz 9,4-5	131
Rz 9,5	74, 222, 296, 315
Rz 9,6	222, 316
Rz 9,6-13.24-29	205, 222
Rz 9,6-29	314
Rz 9,7.12.24.25.26	222
Rz 9,8	315
Rz 9-10	223
Rz 9-11	40, 133, 166, 220, 222, 311, 314, 319
Rz 9,12	315
Rz 9,14	131
Rz 9,14-18	222
Rz 9,14-23	205
Rz 9,15-16	84
Rz 9,18	131
Rz 9,19	131
Rz 9,20	132, 222
Rz 9,24	222
Rz 9,24-29	222, 316
Rz 9,30-10,21	314
Rz 10	166, 205
Rz 10,2	129, 262
Rz 10,4	317
Rz 10,9	118
Rz 10,9-10	19
Rz 11	129, 223
Rz 11,1	135, 136
Rz 11,1-32	314
Rz 11,5.6.6.6	222
Rz 11,25-26.30-31	82
Rz 11,26	82, 129, 318
Rz 11,33-34	264
Rz 11,33-36	296, 314
Rz 12,1-2	36, 50, 133, 263
Rz 12,2	50, 305

Rz 12,3-8	305
Rz 12,8	129, 302
Rz 12,9-13	75
Rz 12,11	129
Rz 13,10	253
Rz 13,13	130
Rz 13,13-14	96
Rz 14	236, 241
Rz 14,17	258
Rz 14,22; 4,6-8	74
Rz 15,16	82
Rz 15,18	82
Rz 15,19	82
Rz 15,19; 16,23	195
Rz 15,20-21	92
Rz 15,22-24	155
Rz 15,23-24.28	169
Rz 15,24	170
Rz 15,24.28	157
Rz 15,24 n	157
Rz 15,26	154
Rz 15,33; 16,20	166
Rz 16,1	302
Rz 16,1-2	154
Rz 16,1-24	170
S	
Sanh 11a	125
Sdz 6,22	240, 261
SifreDt 15,4	126
SifreDt 17,8; por. SifreDt 26,13	126
SifreDt 26,13	126
sl Hen 17	87
św. Augustyn	21, 27, 34, 44, 47, 55, 90, 96, 97, 106, 116, 146, 220, 271
św. Faustyna Kowalska	188
św. Jan od Krzyża	17, 35, 44, 56, 61, 241, 272
św. Teresa od Dzieciątka Jezus	96, 97, 116, 220
Św. Teresa od Jezusa	57
św. Teresa Wielka	17
św. Teresa z Avila	44
św. Tomasz z Akwinu	39
T	
Tb 3,6	287
TestBen 4,5; 8,2	125
TestLew 2,3	125
TestSym 4,4	125
Tm 1,17; 6,16	233
TosSota 9,9	125
TosSota 13,2; 48b	125
TosSota 13,3n	125
Tt	160, 172, 175, 179, 182, 331
Tt 1,1	264, 265

Tt 1,15	50, 52, 53
Tt 2,2-10; 3,2-	
Tt 2,14	129
W	
Wj 3,2	39
Wj 3,2.16; 6,3; 16,7.10	41
Wj 3,34	267
Wj 6,2	261
Wj 13,17-18	32
Wj 24,10	85
Wj 24,15nn	85
Wj 33,11	93
Wj 33,14n	85
Wj 33,20	85
Wj 33,20-23	240, 261
Wj 34	268
Wj 34,4	267
Wj 34,27-35	270, 271
Wj 34,29	268
Wj 34,30	268
Wj 34,33	268
Wj 34,33-35	261

Talmud

ApokMos 37
TosSota 13,2; 48b
Joma 9b
Sanh 11a
TosSota 13,3n
B.Joma 21b
NumR 15,10
B.Sanh 65b
Cant 8,5-6
TosSota 9,9
SifreDt 15,4
Kelim, 6
SifreDt 17,8; SifreDt 26,13
Aboda zara 4,5

Literatura międzytestamentalna

Jub 25,14; 31,12
TestSym 4,4
TestLew 2,3
1 Hen 71,6; 91,1
4 Ezdr 12,3
TestBen 4,5; 8,2
Jub 8,20
1 Hen 71,6; 70,2
1 QH 7,6-7
1 QH 9,32; 12,11n; 13,18n; 14,13-25; 16,8-12
Dzieje Pawła i Tekli, 2-3
Filon

Papież, klasycy duchowości

Pius XII, Mystici Corporis, 61
Św. Augustyn
Św. Teresa z Avila
Św. Teresa od Jezusa
Św. Jan od Krzyża
Kolumban
Orygenes
Klemens Aleksandryjski

Teksty biblijne

SPIS TREŚCI

BIBLIOGRAFIA	5
PROLOG	15
SŁOWO DO CIEBIE	19

CZĘŚĆ PIERWSZA. WPROWADZENIE DO KONTEMPLACJI 23

I.	ZAPROSZENIE DO SIEDMIU PRAKTYCZNYCH ĆWICZEŃ...	24
1.	Trochę teorii...	24
	A. TRZY RODZAJE MODLITWY	24
	B. TERAPIA PRZEZ MODLITWĘ	24
	C. DLACZEGO TYLKO „WPROWADZENIE”?	25
	D. KILKA PRAKTYCZNYCH RAD	25
2.	Wprowadzenie do etapu odprężenia i ciszy	27
3.	Wprowadzenie do etapu doświadczenia Bożej obecności	27
4.	Wprowadzenie do etapu poznania swej małości przed Bogiem	28
5.	Wprowadzenie do etapu poznania tego, że Bóg mnie kocha	29
6.	Wprowadzenie do etapu akceptacji woli Bożej	29
7.	Wprowadzenie do etapu wstawiennictwa	30
8.	Wprowadzenie do etapu uwielbienia Boga i dziękczynienia	31
9.	Postscriptum: Kontemplacja – I co potem?	31
10.	Dodatek: Znaczenie pustyni w Biblii	32
	A. PUSTYNIA JAKO MIEJSCE PRÓBY, OCZYSZCZENIA I NAWRÓCENIA	32
	B. PUSTYNIA JAKO MIEJSCE MODLITWY I SPOTKANIA Z BOGIEM	32
	C. PUSTYNIA TEGO ŚWIATA ZOSTANIE PRZEMIENIONA PRZEZ BOGA W ZIEMIĘ OBIECANĄ (=RAJ)	33
II.	PROBLEM NATURY I DEFINICJI CHRZEŚCJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA	33
1.	Św. Paweł i problem powołania do kontemplacji	33
2.	Terminologia związana z życiem duchowym: doświadczenie Boga, mystyka, kontemplacja	42

3.	Doświadczenie – kontakt z rzeczywistością przez zmysły _____	45
4.	„Pneuma”: quasi-zmysł umożliwiający wejście w doświadczenie Boga _____	46
5.	„Pneuma” – moc obejmująca całego człowieka _____	49
6.	Problem definicji doświadczenia Boga _____	53
	A. ROZMAITE SPOSOBY SZUKANIA BOGA _____	53
	B. PROBLEM PAWŁOWEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W LITERATURZE BIBLIJNEJ _____	61
7.	Klucz hermeneutyczny _____	71
8.	Określenie tekstów źródłowych w listach św. Pawła i ich wstępna charakterystyka _____	76
9.	Dlaczego św. Paweł tak mało pisze o doświadczeniu Boga? _____	80
	A. PAWEŁ PODPORZĄDKOWAŁ SWE ŻYCIE MISJI APOSTOŁA POGAN ERY MESJAŃSKIEJ _____	80
	B. PAWEŁ INTERPRETUJE DOŚWIADCZENIE BOGA POSŁUGUJĄC SIĘ „JĘZYKIEM BIBLIJ” _____	84
10.	Aktualność problematyki doświadczenia Boga we współczesnym świecie _____	89
	A. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA WPISUJE SIĘ W PROCES POSZERZANIA CELÓW POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA _____	89
	B. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA STANOWI ODPOWIEDŹ NA ZJAWISKO SEKULARYZACJI _____	89
	C. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA MOŻE SŁUŻYĆ DIALOGOWI Z KOŚCIOŁEM WSCHODNIM _____	90
	D. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA MOŻE BYĆ PRZYCZYNKIEM W DYSKUSJI NAD ISTOTĄ UPRAWIANA TEOLOGII _____	90
	E. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA MOŻE MIEĆ ZNACZENIE W DIALOGU MIĘDZY RELIGIAMI _____	91
	F. ZGŁĘBIANIE DOŚWIADCZENIA BOGA JEST POWROTEM DO SPRAWDZONEJ PRZEZ WIEKI DROGI KOŚCIOŁA _____	92
III.	LISTY ŚW. PAWŁA WPROWADZAJĄ NAS W RZECZYWISTOŚĆ, A NIE W TEORIĘ _____	92
1.	Bóg objawia się „przez czyny i słowa wzajemnie z sobą powiązane” (Dei Verbum, 2) _____	93
	A. „SŁOWOCZYN” (DAWAR) _____	93
	B. „NOWE STWORZENIE” W LISTACH ŚW. PAWŁA _____	94
	C. DOŚWIADCZENIE „NOWEGO STWORZENIA” W ŻYCIU ŚW. AUGUSTYNA I ŚW. TERESY OD DZIECIĄTKA JEZUS _____	96
	D. DOŚWIADCZENIE „NOWEGO STWORZENIA” W ŻYCIU ŚW. PAWŁA I NASZYM _____	97
2.	„Czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy wyrażone słowami” _____	98
	A. JEZUS OBJAWIA SIĘ ZAWSZE NIESPODZIEWANIE _____	99
	B. JEZUS OBJAWIA SIĘ WE WSPÓLNOTACH, KTÓRE SIĘ MODLĄ _____	101
	C. JEZUS OBJAWIA SIĘ PRZEZ NATCHNIONE SŁOWA WYBRANYCH LUDZI _____	104

	D. JEZUS OBJAWIA SIĘ TYM, KTÓRZY „WCHODZĄ W SIEBIE”	107
	E. SŁOWA „OBWIESZCZAJĄ CZYNY I ODSŁANIAJĄ TAJEMNICĘ W NICH ZAWARTĄ”	109
IV.	SZKOŁA ŚW. PAWŁA – MISTRZA KONTEMPLACJI	112
1.	Św. Paweł był postrzegany jako mistrz kontemplacji (świadczenia w listach deuteropawłowych)	112
2.	Tło historiozobawcze „szkoły” św. Pawła, mistrza kontemplacji	116
3.	Dewiza szkoły św. Pawła: „Wzrastać w poznaniu Boga” (Kol 1,10)	120
4.	Adresaci „szkoły św. Pawła, mistrza kontemplacji dzisiaj	120
	A. JEST WIELU POWOŁANYCH PRZEZ BOGA DO KONTEMPLACJI	121
	B. NIE ISTNIEJĄ CZASY „LEPSZE” I „GORSZE” DLA KONTEMPLACJI	124
	C. NIE ISTNIEJĄ TAKIE DOŚWIADCZENIA ŻYCIOWE, KTÓRE DEFINITYWNE ZAMYKAŁYBY NA KONTEMPLACJĘ (PROBLEM PREDESTYNACJI)	127
	D. „ŁASKA BUDUJE NA NATURZE”?	128

CZĘŚĆ DRUGA. ŚW. PAWEŁ I LISTY ŚW. PAWŁA 131

I.	ŚW. PAWEŁ – CZŁOWIEK SPRZECIWU WOBEC ZASTANEJ RZECZYWISTOŚCI	131
1.	Kim był Paweł?	131
	A. PAWEŁ POTRAFIŁ SPIERAĆ SIĘ Z BOGIEM	131
	B. PAWEŁ SPIERAŁ SIĘ Z SAMYM SOBĄ	132
	C. PAWEŁ WZBUDZAŁ SPORY W SAMYM KOŚCIELE APOSTOLSKIM	132
	D. PAWEŁ NIE PRZESTAŁ BYĆ ZARZEWIEM SPORÓW W PÓŹNIEJSZYCH WIEKACH	132
2.	Kim jest Paweł dla mnie?	134
II.	ŻYCIE ŚW. PAWŁA: MIĘDZY CZYNEM I KONTEMPLACJĄ	135
1.	Pierwsza połowa życia Szawła i nawrócenie	135
	A. DANE BIOGRAFICZNE DO NAWRÓCENIA SZAWŁA	135
	B. SPOTKANIE SZAWŁA Z JEZUSEM POD DAMASZKIEM W RELACJI DZIEJÓW APOSTOLSKICH	137
	C. KONTEKST SYTUACYJNY PAWŁOWEGO DOŚWIADCZENIA BOGA: DROGA DO DAMASZKU	139
2.	Druga połowa życia Szawła: po nawróceniu	141
	A. PIERWSZE LATA PO NAWRÓCENIU	142
	B. POCZĄTEK PIERWSZEJ PODRÓŻY MISYJNEJ	144
	C. MISJA W AZJI MNIEJSZEJ (W GALACJI POŁUDNIOWEJ)	145
	D. PRAWO I CHRZEŚCIJANIE Z POGAN	145

E.	MISJA W GRECJI	149
F.	TRZECIA PODRÓŻ MISYJNA	151
G.	DROGA DO RZYMU	156
H.	JAK TOCZYŁO SIĘ ŻYCIE ŚW. PAWŁA PO DOTARCIU DO RZYMU?	157
I.	HIPOTEZA ISTNIENIA TZW. LISTÓW DEUTERO-PAWŁOWYCH	160
3.	Tajemnica wybrania Szawła	161
A.	GORLIWOŚĆ SZAWŁA: BÓG BUDUJE NA NATURZE („GRATIA SUPPONIT NATURAM”)	161
B.	BÓG POSŁUGUJE SIĘ LUDŹMI: BARNABA, PIERWSZY PRZEWODNIK SZAWŁA W KOŚCIELE	161
C.	TAJEMNICA PREDESTYNACJI I WOLNEJ WOLI CZŁOWIEKA W LIŚCIE DO RZYMIAN	166
4.	Strategia misyjna św. Pawła	166
A.	GŁOSZENIE EWANGELII (USTNE)	167
B.	ZAKŁADANIE STRUKTUR	169
C.	LISTY JAKO ŚRODKI PROWADZENIA WSPÓLNOT PAWŁOWYCH	170
D.	MODLITWA I EUCHARYSTIA JAKO ŚRODKI BUDOWANIA KOŚCIOŁA	171
III.	WSTĘP DO LISTÓW ŚW. PAWŁA	171
1.	Dekret Soboru Trydenckiego o kanonie Pisma świętego	171
2.	Tradycyjnie łączy się kanoniczne listy św. Pawła w grupy i wiąże się je z chronologią	172
3.	„Pauloland”: Św. Paweł w Nowym Testamencie	172
4.	Nie wszystkie listy św. Pawła zachowały się w postaci integralnej	173
5.	Klasyfikacja listów św. Pawła ze względu na styl	174
6.	Klasyfikacja listów św. Pawła ze względu na kategorie czytelników	174
7.	Struktura listów w starożytności a strukturalistów św. Pawła	174
8.	Wizja „nowego człowieka” w listach św. Pawła	175

CZĘŚĆ TRZECIA:

ANALIZA TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA W LISTACH ŚW. PAWŁA 177

I.	WPROWADZENIE DO TRZECIEJ CZĘŚCI KSIĄŻKI	177
II.	MIEJSCE PROBLEMATYKI DOŚWIADCZENIA BOGA W LISTACH ŚW. PAWŁA	178
III.	1 Tm 1,16 I Ef 3,3 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO „PRZYKŁAD DLA TYCH, KTÓRZY W NIEGO (W CHRYSZTUSA) WIERZYĆ BĘDĄ”	179
0.	Wprowadzenie do trzeciego rozdziału	179

1.	Analiza 1 Tm 1,16 (w kontekście 1 Tm 1,12-17)	180
2.	Analiza Ef 3,3 (w kontekście Ef 3,1-13 i całego <i>Listu do Efezjan</i>)	184
3.	Jezus objawia się także w naszych czasach: objawienie Jezusa dane św. Faustynie Kowalskiej	188
	A. SIOSTRA FAUSTYNA KOWALSKA: „DZIENNICZEK”, 49	188
	B. PORTAL: https://www.polskieradio.pl/39/156/artykul/2460227,92-rocznica-objawienia-swietej-faustyny	189
IV.	Ga 1,11-12.15-16: DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO OBJAWIENIE EWANGELII I WYBRANIE DO GŁOSZENIA EWANGELII	190
1.	„Rodzina” tekstów sygnalizujących doświadczenie Boga „pod Damazkiem”	190
2.	Tekst Ga 1,11-12.15-16	190
3.	Kontekst bliższy Ga 1,11-12.15-16: Ga 1,10-2,13	191
4.	Kontekst dalszy Ga 1,11-12.15-16: <i>List do Galatów</i>	195
	A. TREŚĆ LISTU DO GALATÓW	197
	B. DOŚWIADCZENIE BOGA WPISUJE SIĘ W IDEĘ USPRAWIEDLIWIENIA PRZEZ WIARĘ W CHRYSZTUSA	198
	C. DOŚWIADCZENIE BOGA WPISUJE SIĘ W IDEĘ WOLNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ	201
5.	Kontekst teologiczny Ga 1,11-12.15-16	204
	A. KWESTIA GALACKA (PROBLEM RETORYCZNY)	204
	B. BIBLIJNY SENS TERMINU „OBJAWIĆ” JAKO PODŁOŻE Ga 1	205
	C. BIBLIJNY SENS TERMINU „WYBRANIE” JAKO PODŁOŻE Ga 1	205
6.	Aspekty doświadczenia Boga w Chrystusie wynikające z Ga 1,11-12.15-16	205
	A. DOŚWIADCZENIE BOGA – ŹRÓDŁEM SAMOŚWIADOMOŚCI APOSTOLSKIEJ PAWŁA (Ga 1,11-12)	205
	B. DOŚWIADCZENIE BOGA – FAKTEM PRZEwartościowującym życie Pawła (Ga 1,15-16)	206
7.	Natura doświadczenia Boga w świetle Ga 1	206
	A. NATURA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,11-12	206
	B. NATURA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,15-16	208
8.	Określenia Boga będącego przedmiotem doświadczenia Boga w Ga 1,11-12,15-16	208
	A. OKREŚLENIA BOGA W Ga 1,11-12	208
	B. OKREŚLENIA BOGA W Ga 1,15-16	209
9.	Wyrażenia opisujące działanie Boga danego w doświadczeniu Boga w Ga 1	210
	A. WYRAŻENIA OPISUJĄCE DZIAŁANIE BOGA W Ga 1,11-12	210
	B. WYRAŻENIA OPISUJĄCE DZIAŁANIE BOGA W Ga 1,15-16	212
10.	Ludzkie uwarunkowania doświadczenia Boga w Ga 1	213
	A. LUDZKIE UWARUNKOWANIA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,11-12	213

	B. LUDZKIE UWARUNKOWANIA DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,15-16 _____	214
11.	Skutki doświadczenia Boga w Ga 1 _____	214
	A. SKUTKI DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,11-12 _____	214
	B. SKUTKI DOŚWIADCZENIA BOGA W ŚWIETLE Ga 1,15-16 _____	218
12.	Uwarunkowania doświadczenia Boga w Ga 1 wynikające z kontekstu teologii św. Pawła (Rz 1-11) _____	218
	A. CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE DARU USPRAWIEDLIWIENIA (Rz 1-8) _____	218
	B. ZASADA PREDESTYNACJI A WOLNA WOLA CZŁOWIEKA (Rz 9-11) _____	222
	C. PERSPEKTYWY DIALOGU CHRZEŚCIJAN I ŻYDÓW _____	223
13.	Model chrześcijańskiego doświadczenia Boga w świetle Ga 1 _____	224
	A. PRZEDMIOT CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W GA 1,11-12.15-16 _____	224
	B. DZIAŁANIE BOGA DANEGO W CHRZEŚCIJAŃSKIM DOŚWIADCZENIU BOGA W GA 1,11-12.15-16 _____	225
	C. UWARUNKOWANIA ANTROPOLOGICZNE CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W GA 1,11-12.15-16 _____	226
	D. SKUTKI CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA W GA 1,11-12.15-16 _____	227
	E. FUNKCJA DOŚWIADCZENIA BOGA W POSTULACIE ROZWOJU DUCHOWEGO WIERNYCH W LIŚCIE DO GALATÓW _____	229
V.	1 Kor 9,1 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO „WIDZENIE” JEZUSA, PANA NASZEGO _____	232
1.	Tekst 1 Kor 9,1 _____	232
2.	Kontekst dalszy 1 Kor 9,1: <i>Pierwszy List do Koryntian</i> _____	233
	A. PROBLEM I PLAN PIERWSZEGO LISTU DO KORYNTIAN _____	233
	B. KONTEKST 1 KOR 8-10: RELACJA CHRZEŚCIJAN „MOCNYCH” I „SŁABYCH” W WIERZE _____	238
	C. BIBLIJNY SENS TERMINU „WIDZIEĆ” JAKO PODŁOŻE 1 KOR 9,1 I 1 KOR 15,8 _____	240
	D. MODEL CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DOŚWIADCZENIA BOGA WYNIKAJĄCY Z 1 KOR 9,1 _____	240
VI.	1 Kor 15,8 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO „UKAZANIE SIĘ” JEZUSA, PANA NASZEGO _____	242
1.	Tekst 1 Kor 15,8 i jego miejsce w perykopie 1 Kor 15,3-8 _____	242
2.	Napięcie między „już” (Koryntian) i „jeszcze nie” (Pawła): problem zmartwychwstania ciał w 1 Kor 15 _____	244
3.	Argumentacja św. Pawła w 1 Kor 15 _____	247
	A. WSTĘP (PRZYPOMNIENIE PRZYJĘCIA EWANGELII PRZEZ KORYNTIAN): 1 KOR 15,1-2 _____	247

	B. FAKT ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYUSA: 1 KOR 15,3-19	247
	C. TEZA I ARGUMENTY PAWŁA: 1 KOR 15,20-50	248
4.	Skutki chrześcijańskiego doświadczenia Boga w świetle 1 Kor 15: ogląd ciała ludzkiego	250
VII.	Flp 3,10-12 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO POZNANIE BOGA I ZDOBYCIE PRZEZ CHRYSYUSA	252
1.	Tekst Flp 3,10-12 (w kontekście Flp 3,7-17)	252
2.	Biblijny sens terminu „poznać” jako podłoże Flp 3	255
3.	Uwarunkowania doświadczenia Boga w Chrystusie wynikające z kontekstu Listu do Filipian	257
	A. DOŚWIADCZENIE BOGA – ŹRÓDŁEM RADOŚCI W CIERPIENIU DLA EWANGELII	257
	B. MOŻLIWOŚĆ POZNANIA BOGA	260
VIII.	2 Kor 4,6 – DOŚWIADCZENIE BOGA „POD DAMASZKIEM” JAKO POZNANIE CHWAŁY BOŻEJ NA OBLICZU CHRYSYUSA	265
1.	Tekst 2 Kor 4,6	265
2.	Kontekst 2 Kor 4,6: 2 Kor 1,12-7,16	266
3.	Podłoże historyczno-religijne 2 Kor 4,6	269
IX.	2 Kor 12,1-11 – DOŚWIADCZENIE DUCHA JAKO WIDZENIE MOCY CHRYSYUSA I PORWANIE DO TRZECIEGO NIEBA	273
0.	Wstęp do rozdziału IX książki (traktującego o 2 Kor 12,1-11)	274
1.	Analiza tekstu 2 Kor 12,1-11	274
2.	Miejsce 2 Kor 12 w biografii św. Pawła jako uwarunkowanie doświadczenia Boga w Chrystusie	276
X.	Ga 2,20 – „ŻYJE WE MNIE CHRYSYUS”: STAN ZJEDNOCZENIA ŚW. PAWŁA Z CHRYSYUSEM	277
0.	Wstęp do rozdziałów: X i XI książki (traktujących o Ga 2,20 i Flp 1,21)	277
1.	Tekst Ga 2,20	277
2.	Kontekst bliższy Ga 2,20	278
3.	Doświadczenie Boga w Ga 2,20	279
	A. OKREŚLENIA BOGA BĘDĄCEGO PRZEDMIOTEM OBJAWIENIA	279
	B. CZASOWNIKI OPISUJĄCE DZIAŁANIE BOGA DANEGO W DOŚWIADCZENIU	280
	C. UWARUNKOWANIA ANTROPOLOGICZNE DOŚWIADCZENIA BOGA	280
	D. SKUTKI DOŚWIADCZENIA BOGA W CZŁOWIEKU	281

XI.	Flp 1,21 – „ŻYCIE, TO CHRYSYTUS”: STAN ZJEDNOCZENIA ŚW. PAWŁA Z CHRYSYTUSEM	_____ 281
1.	Tekst Flp 1,21	_____ 281
2.	Kontekst bliższy Flp 1,21	_____ 283
3.	Doświadczenie Boga w Flp 1,21	_____ 287
XII.	1 Kor 2,6-3,4 – DOŚWIADCZENIE DUCHA JAKO POZNANIE MĄDROŚCI BOŻEJ W ŻYCIU ŚW. PAWŁA I INNYCH WIERNYCH	_____ 289
0.	Wstęp do rozdziałów: XII, XIII, XIV książki (traktujących o doświadczeniu Ducha Pawła i innych chrześcijan)	_____ 289
1.	TEKST 1 Kor 2,6-3,4	_____ 290
	A. ASPEKT TEOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA DUCHA W 1 Kor 2,6-3,4	_____ 295
	B. ASPEKT ANTROPOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA DUCHA W 1 Kor 2,6-3,4	_____ 296
	C. UWARUNKOWANIA DOŚWIADCZENIA DUCHA WYNIKAJĄCE Z KONTEKSTU (1 Kor 1-4)	_____ 296
XIII.	1 Kor 12-14 – „OBJAWIENIE DUCHA” W ŻYCIU ŚW. PAWŁA I INNYCH WIERNYCH	_____ 297
1.	Tekst 1 Kor 12-14	_____ 297
2.	Miejsce 1 Kor 12-14 w kontekście Pierwszego Listu do Koryntian	_____ 299
3.	Doświadczenie Ducha w 1 Kor 12-14	_____ 300
XIV.	Rz 8 – DOŚWIADCZENIE DUCHA ŚW. PAWŁA I INNYCH WIERNYCH	_____ 306
1.	Tekst Rz 8	_____ 306
2.	Analiza Rz 8	_____ 310
3.	Rz 8 w kontekście Listu do Rzymian	_____ 311
	A. CHRZEŚCIJAŃSKIE DOŚWIADCZENIE DARU USPRAWIEDLIWIENIA (Rz 1-8)	_____ 312
	B. ZASADA PREDESTYNACJI A WOLNA WOLA CZŁOWIEKA (Rz 9-11)	_____ 314
4.	Doświadczenie Ducha w Liście do Rzymian	_____ 319
	A. ASPEKT TEOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA BOGA W Rz 8	_____ 319
	B. ASPEKT ANTROPOLOGICZNY DOŚWIADCZENIA BOGA W Rz 8	_____ 320
XV.	Rz 5,12-19: DOŚWIADCZENIE ŚMIERCI I DOŚWIADCZENIE ŻYCIA CHRYSYTUSA ZMARTWYCHWSTAŁEGO W WIERNYCH	_____ 320

1.	Tekst Rz 5,12-19	320
2	Kontekst Rz 5,12-19	321
3.	Doświadczenie Boga w Rz 5,12-19	323
4.	Aplikacja Rz 5,12-21 w wypowiedziach Jana Pawła II	324

EPILOG		327
---------------	--	-----

WYKAZ CYTOWANYCH TEKSTÓW		339
---------------------------------	--	-----

SPIS TREŚCI		369
--------------------	--	-----

