

KS. MAREK SKIERKOWSKI

Warszawa

## KRZYŻ W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Sprawozdanie ze Zjazdu Teologów Fundamentalnych, 16-17 IV 1998 r.

„Z ogromną radością witam Państwa na Ziemi Płockiej – w Sikorzu, w bezpośrednim sąsiedztwie z Ziemią Dobrzyńską. To dobrze, że nasze zjazdy zaczynają mieć swoisty koloryt związany z pięknem naszych małych Ojczyzn: Katowic, Krakowa, Lublina, Paradyża, Kołobrzegu i Kamienia Śląskiego. Wielu z nas ciepło wspomina piękną mowę ks. Prof. Nagy’ego na zjeździe katowickim, wzruszenie ks. prof. Latourelle’a w Krakowie, rozmach sympozjum na KUL-u, tajemniczość cysterskiego kościoła w Paradyżu, kołobrzeski sztorm i niecodzienne piękno zamku w Kamieniu Śląskim. Można przeczytać wiele książek, spotkać najrozmaitszych ludzi, ale każdy nasz zjazd teologicznofundamentalny ma w sobie niepowtarzalny *genius loci*. Tworzy go dodatkowo aura Oktawy Wielkanocy – aura tak bliska naszej pracy i poszukiwaniom. Mam nadzieję, że [...] odnajdziecie Państwo i tutaj swoisty *genius loci*: w malowniczej skarpie wiślanej, w ciosach największej ongiś katedry romańskiej, w grobowcu Władysława Hermana i Bolesława III Krzywoustego, księżnej Judyty i Konrada I Mazowieckiego [...]. Wspomnę także, że docierały tu – na pogranicze Ziemi Dobrzyńskiej – zagony krzyżackie. Może dlatego urodzony w Brudzeniu, kilka kilometrów stąd, Paweł Włodkowic, rektor Wszechnicy Krakowskiej, z takim przekonaniem walczył o prawa ludów i wyraził kształt krzyża. I może z twardych praw tej ziemi – jeśli przekroczymy potacie dziejów – uczył się drogi solidarności pochodzący z położonego parę kilometrów stąd Sobowa, prezydent Lech Wałęsa”

Tymi słowami ks. dr hab. Henryk S e w e r y n i a k powitał uczestników (ponad 50 osób) Zjazdu Teologów Fundamentalnych, zgromadzonych w domu rekolekcyjnym w Sikorzu pod Płockiem w dniach 16-17 kwietnia 1998 r. Przemówienie to dobrze oddaje klimat i sens tego spotkania. Ważne przecież były nie tylko naukowe referaty i dyskusje, ale również cały kontekst Zjazdu, nawiedzenie Katedry Płockiej, Kaplicy Pierwszego Objawienia Miłosiernego Jezusa Bł. Faustynie, Mariawickiej Świątyni Miłosierdzia i Miłości, Muzeum Diecezjalnego i Wyższego Seminarium

Duchownego, czy wreszcie przyjacielskie rozmowy i prezentacja, trochę w duchu rywalizacji, naukowych osiągnięć poszczególnych ośrodków.

Każdy z dwóch dni Zjazdu rozpoczynał się Mszą świętą, sprawowaną pod przewodnictwem pasterzy Kościoła płockiego. Bp Zygmunt Kamiński w swej homilii wskazał na kwestię ludzkiego głodu Boga i rolę chrześcijańskiego świadectwa. Z kolei Bp Roman Marcinkowski, nawiązując do przemówienia papieża Jana Pawła II do teologów fundamentalnych z 1995 r., uwypuklił specyfikę pracy specjalistów tej dyscypliny, poszukujących racji wiary i motywów nadziei.

Ks. prof. dr hab. Marian R u s e c k i, Przewodniczący Sekcji Teologii Fundamentalnej, dokonując Otwarcia Zjazdu przedstawił jego temat: „*Ne evacuata sit crux*” *Krzyż jako znak i motyw wiarygodności chrześcijaństwa*. Łacińskie słowa stanowią cytat z *Myśli* B. Pascala, który w tym projekcie summy apologetycznej pisał: „Nasza religia jest mądra i szalona. Mądra, bo jest naprawdę uczona i najbardziej opatrzona w cudy, prorocstwa itd. Szalona, bo nie to wszystko sprawia, że ją wyznajemy [...]. Wierzyć każe nam tylko Krzyż, ne evacuata sit crux” (828). Zdaniem lubelskiego profesora wielu teologów fundamentalnych zwraca dziś uwagę, by w traktacie *De Christo legato divino* omawiać zagadnienie śmierci Jezusa. Było ono dotychczas pomijane, a ważne jest o tyle, że śmierć Jezusa z jednej strony ukazuje sens śmierci człowieka, z drugiej zaś strony na krzyżu następuje pełnia Objawienia. Obecny Zjazd ma dać wskazówki, jak mówić o Krzyżu w wykładzie teologii fundamentalnej.

Pierwszego dnia zostały wygłoszone trzy referaty: *Historyczna wiarygodność wydarzenia Krzyża* o. dr. Ireneusza Sławomira L e d w o n i a OFM (KUL), *Krzyż jako konsekwencja Wcielenia* ks. dr. hab. Tadeusza D o l i (Opole) i *Staurologiczna świadomość Jezusa* o. dr. Andrzeja N a p i ó r k o w s k i e g o OSPE (PAT Kraków).

O. L e d w o ń przypomniał na początku, że historyczność wydarzenia Krzyża została podważona dopiero w czasach nowożytnych – i to niejako na dwa sposoby: najpierw tam, gdzie w ogóle zakwestionowano historyczność samej postaci Jezusa, następnie przy okazji podania w wątpliwość historycznego waloru ewangelicznych opisów Męki. Po naszkicowaniu dziejów kwestionowania wydarzenia Krzyża Prelegent wskazał świadectwa potwierdzające historyczność śmierci krzyżowej Jezusa. Spośród pisarzy pozachrześcijańskich wymienił Thallosa Samarytanina (wyzwoleńca i kronikarza cesarza Tyberiusza), Tacyta (*Annales*, XV 44), Józefa Flawiusza (słynne „*Testimonium Flavianum*” z *Antiquitates Iudaicae*), Lucjana z Samosaty (*Peregrinus*, ok. 170 r.), a także *Talmud* i *Toledoth Jessuah*, żydowski pamflet antychrześcijański z VI w. Jeśli chodzi o świadectwa chrześcijańskie pozakanoniczne, lubelski teolog skoncentrował się na pismach powstałych na przełomie I i II w., to znaczy *Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, *Liście Barnaby* (z lat 96-98), *Liście do Smyrnieńczyków* Ignacego Antiocheńskiego (105-107), *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna

(sprzed 150 r.) oraz *Adversus haereses* i *Dowodzie prawdziwości nauki apostołskiej* Ireneusza z Lyonu, wspominając również o literaturze apokryficznej.

Bez wątplenia zasadniczym źródłem informacji dotyczących męki i krzyżowej śmierci Jezusa są księgi Nowego Testamentu, a szczególnie ewangelie. Oprócz ewangelii, którym Mówca poświęcił ostatnią część swego wystąpienia, ważne są również te pisma Nowego Testamentu, które zawierają elementy najstarszej tradycji Kościoła, to znaczy katechezę apostołską, formuły wiary i hymny liturgiczne. Centralnym tematem katechezy apostołskiej były męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zarówno w *Credo* koryneckim, jednym z najstarszych schematów tej katechezy, jak i mowach katechetycznych z *Dziejów Apostolskich* bardzo wyraźnie występuje tzw. „formuła kontrastowa”: śmierć Jezusa, będąca zbrodnią ludzką, przeciwstawiona Jego zmartwychwstaniu – dziełu Boga. Dotyczy to wystąpień Piotra w dniu zesłania Ducha Świętego (Dz 2, 22-24, 31 n. 36 n.), w świątyni w krużganku Salomona po uzdrowieniu chromego (3, 15. 26), przed Sanhedrynem (4, 10; 5, 3 n.), w domu Korneliusza (10, 39) oraz przemówień Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (13, 28-30) i w Tesalonice (17, 2 n.), a także Szczepana przed ukamienowaniem (7, 52. 56).

Formuły wiary – poza wspomnianym *Credo* koryneckim (1 Kor 15, 3-8) – odnoszą się zasadniczo do zmartwychwstania, ale tym samym implikują przecież stwierdzenie śmierci Jezusa (Rz 10, 9; 1 Tes 1, 10; 2 Kor 4, 14; Kol 2, 12; Ef 1, 19). W listach Pawłowych, w których znajdują się te formuły wiary, jest również wiele jego własnych też dotyczących śmierci Jezusa. Nic też dziwnego, że H. Langkammer nazywa Apostoła Narodów teologiem krzyża i śmierci Jezusa, gdyż takie słowa, jak „krzyż”, „ukrzyżować”, obok ewangelii, występują niemal wyłącznie u niego, szczególnie w 1 Kor i Ga. Ukrzyżowany Chrystus jest zasadniczą treścią misji ewangelizacyjnej Pawła, a nawet jego jedyną chlubą (Ga 3, 1; 6, 14; 1 Kor 1, 2 n.; 2, 2).

Również hymny liturgiczne zawierają stwierdzenia śmierci Jezusa (Flp 2, 6-11; Rz 10, 5-8; 1 P 1, 19-21; 2, 21-25; 3, 18-22; Hbr 12, 2). Spośród nich na szczególną uwagę, zdaniem o. Ledwonia, zasługują trzy hymny pasyjne z 1 P, stosowane prawdopodobnie w liturgii chrztu.

Przechodząc do ewangelii, Prelegent zaznaczył, że przez wydarzenie krzyża rozumie nie tylko samo ukrzyżowanie Jezusa, ale także cały ciąg faktów, które złożyły się na tę śmierć. Choć cztery istniejące obecnie ewangeliczne opisy Męki zbliżone są do siebie pod względem treści i struktury, to jednocześnie w wielu miejscach różnią się między sobą. O. Ledwoń podjął kilka najbardziej dyskutowanych dziś kwestii związanych z narracjami pasyjnymi ewangelii: chronologię męki, pojmanie Jezusa, proces nad Nim i motyw skazania Go na śmierć przez ukrzyżowanie.

Mimo że ewangeliści podają szereg szczegółów dotyczących czasu i miejsca Chrystusowej drogi ku śmierci, to jednak ich opisy nie są kronikami, lecz przede wszystkim refleksją teologiczną – i stąd również wynikają rozmaite rozbieżności. Tradycyjnie chronologię męki Chrystusa przedstawiano w sposób następujący: Ostatnia Wieczerza miała miejsce w czwartek; nocą Jezus został aresztowany i odesłany

do Kajfasza, a następnie przesłuchany przez Sanhedryn i uznany winnym śmierci za bluźnierstwo; w konsekwencji resztę nocy spędził w więzieniu, aby w piątek o świcie ponownie stanąć przed sądem żydowskim; gdy następnie został zaprowadzony do Piłata, okazało się, że jest niewinny; Piłat nie wiedząc, co uczynić dalej, odesłał Jezusa do Heroda, a ten z powrotem do Piłata; prokurator rzymski pod naciskiem Żydów wydał wyrok śmierci, który został wykonany tego samego dnia w południe. Taka chronologia niesie jednak ze sobą wiele trudności. Czy 12 godzin, jakie upłynęło od aresztowania do ukrzyżowania nie stanowi zbyt krótkiego czasu na taką obfitość wydarzeń? Dlaczego ewangeliści nie wspominają, że śmierć Jezusa nastąpiła nazajutrz po pojmaniu, a Paweł nie pisze o ustanowieniu Eucharystii w dzień przed męką, lecz „tej nocy, kiedy został wydany” (1 Kor 11, 23)? Czy ukrzyżowanie dokonało się, jak podają synoptycy w dzień święta Paschy (15 Nisan), czy jak chce IV Ewangelia w dzień wigilii paschalnej? Różne próby wyjaśnienia rozbieżności chronologicznych (np. teoria dwóch kalendarzy: saducejskiego i faryzejskiego) nie dały zadowalających rezultatów. Prelegent opowiedział się za interpretacją Janową, za którą optuje większość biblistów, a więc za wigilią Paschy (14 Nisan, 7 kwietnia) 30 r. jako najbardziej prawdopodobnym dniem śmierci Jezusa.

Jeśli chodzi o aresztowanie Jezusa, jawi się kluczowe pytanie, kto wydał rozkaz pojmania i kto go wypełnił. Według Mk 14, 43 nakaz wyszedł z Sanhedrynu, według Mt 26, 47 – od arcykapłanów i starszych. W świetle Łk 22, 52 aresztowania Jezusa dokonali sami arcykapłani, dowódca straży świątynnej i starsi, a w świetle J 18, 3. 12 – trybun i kohorta żołnierzy rzymskich. Z historycznego punktu widzenia jest rzeczą nieprawdopodobną, by w Getsemani pojawili się arcykapłani i kohorta z trybunem. Kohorta bowiem liczyła ok. 600 żołnierzy, trybun zaś był odpowiednikiem naszego generała brygady. Dane Łukasza i Jana naznaczone są więc zapewne interpretacją, która w pierwszym przypadku zmierza do ukazania właściwych reżyserów wydarzenia, a w drugim do podkreślenia współdziałania Żydów i Rzymian podczas procesu. Niewątpliwie jednak kilku żołnierzy rzymskich na prośbę władz żydowskich uczestniczyło w pojmaniu Jezusa. Natomiast rola Judasza, mocno wyszczególnionego w narracjach ewangelicznych, polegała w zasadzie jedynie na wskazaniu miejsca nocnego pobytu Chrystusa, aby Jego aresztowanie dokonało się bez rozgłosu, nade wszystko z obawą przed zwolennikami Jezusa.

Spośród wydarzeń składających się na mękę Jezusa najwięcej polemik, kontrowersji i dyskusji wzbudza bez wątpienia fakt i przebieg procesu. Historyczna wartość perykopy o nocnym posiedzeniu Sanhedrynu podważana była zarówno ze względów literackich, jak i prawnych. Sądono zatem, że została ona dołączona do najstarszego opisu Męki przez ewangelistę Marka lub nawet wcześniej. Podkreślano także, że Sanhedryn nie potrzebował zatwierdzeń swoich wyroków przez prokuratora rzymskiego. O. Ledwoń wskazał, że intensywne badania historyków i egzegetów potwierdziły jednak wersję ewangelistów. Od 6 r. po Chr. Judea jako prowincja cesarska znalazła się pod zarządem namiestników Rzymu, którzy posiadali pełnię władzy sądowniczej,

włącznie z *potestas (ius) gladii*. Sanhedrynowi nie przysługiwały zatem kompetencje w sprawach zagrożonych karą śmierci, z wyjątkiem przekroczenia przez nie-Żyda wewnętrznego muru Świątyni.

W procesie żydowskim wyróżnić można dwa etapy: przesłuchanie Jezusa przez Annasza, o którym wspomina tylko Jan, oraz przez cały Sanhedryn. Relacje Marka (14, 53-15, 1) i Mateusza (26, 57-27, 10) wskazują na nocne i poranne zebranie Sanhedrynu, ale bardziej prawdopodobne jest, że odbyło się jedno posiedzenie, które przeciągnęło się do rana, a zostało zakończone wydaniem wyroku i przeprowadzeniem Jezusa do Piłata. Chociaż prokurator rzymski dysponował niemal nieograniczoną władzą policyjną wobec *peregrini*, to jednak ewangelie relacjonują formalny proces. Ewangelisci mają jednak tendencję do usprawiedliwiania Piłata, a obciążania winą strony żydowskiej. Dlaczego zatem namiestnik wydał wyrok śmierci?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, o. Ledwoń wychodzi od stwierdzenia, że rzymskie ukrzyżowanie odbywało się zawsze z przyczyn politycznych. Oskarżenie wniesione przeciw Jezusowi musiało więc również mieścić się w tych ramach. Jego najkrótszą wersję podał Marek jako *causa mortis*: „Król Żydowski” (15, 26). Jezus zatem miał uzurpować sobie godność królewską. O. Ledwoń powołując się na J. Gnilkę, jako powód pojmania Jezusa przez Żydów podaje Chrystusowe wystąpienie w Świątyni. Interpretacja ta jest nowa, gdyż w dawniejszych ujęciach tego zagadnienia wskazywano raczej na bluźnierstwo. To jednak *de facto*, według warunków opisanych w Talmudzie, nie miało miejsca w przypadku Jezusa. Dla oskarżenia przed Piłatem nie wystarczyłoby ani jedno, ani drugie, dlatego Żydzi dodali jeszcze uzurpację godności królewskiej w powiązaniu z zakłócaniem porządku społecznego (*perduellio* – wroga postawa wobec kraju albo *crimen maiestatis populi Romani imminutae* – obraza godności ludu rzymskiego).

W podsumowaniu swej prelekcji o. Ledwoń stwierdził, że krzyżowa śmierć Jezusa stanowi jedno z najpewniejszych i najlepiej udokumentowanych wydarzeń Chrystusowej biografii. O pewnej niezgodności w szczegółach pomiędzy relacjami pasyjnymi czterech ewangelii zadecydowały perspektywy teologiczne poszczególnych redaktorów. Teologia Marka rozwijana jest za pomocą zwykłego opowiadania historii Męki. Mateusz szerzej wyjaśnia fakty, gdy tymczasem Łukasz je streszcza. Wreszcie Jan dodaje szereg nowych elementów Męki i bardziej niż inni interpretuje ją teologicznie.

Ks. T. D o l a podjął temat z pogranicza teologii fundamentalnej i dogmatyki, przedstawiając relację Krzyża do Wcielenia. Jego zdaniem, można mówić o trzech zasadniczych sposobach przedstawiania tej relacji. Pierwszy, tradycyjny, sięgający Anzelmą z Canterbury i Tomasza z Akwinu, jest wyraźnie obecny w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Drugi, reprezentowany przez chrystologię kenozy, stanowi w dużej mierze rozwinięcie poglądów tradycyjnych. Trzeci wreszcie w znacznym stopniu odbiega od tradycji ze względu na historyczną perspektywę w teologicznych badaniach. W konsekwencji swoje wystąpienie Prelegent podzielił na trzy części:

1. Krzyż jako cel i motyw Wcielenia; 2. Wcielenie i Krzyż jako kenozą Boga; 3. Krzyż konsekwencją ziemskiego życia Jezusa.

Związek Krzyża z Wcieleniem rozpatrywano tradycyjnie w kategoriach motywu i celu. Wyraz takiego myślenia stanowi sformułowanie zawarte w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*: „odkupieńcza męka (Chrystusa) jest motywem Jego Wcielenia” (607). Anselm z Canterbury, tworząc taką tradycję soteriologiczną, podkreślał, że śmierć Syna Bożego na krzyżu była jedyną drogą, którą Bóg mógł wybrać, aby wybawić człowieka z grzechów. Taki pogląd odbierał zbawcze znaczenie Wcieleniu, życiu i działalności Jezusa. Wszystko, co w życiu Jezusa poprzedzało Krzyż, było w tym ujęciu wyłącznie przygotowaniem do tego zbawczego wydarzenia. Tomasz z Akwinu ujmuje Wcielenie i Krzyż w podobnych relacjach, choć w szerszej perspektywie. Dzięki Wcieleniu Bóg staje się obecny dla człowieka w nowy sposób. Jest człowiekowi bliski jak nigdy dotąd w dziejach zbawienia. Taki opis tajemnicy Wcielenia pozwala sądzić, że Tomasz nadawał jej sens zbawczy. W tym też duchu polski teolog W. Granat stwierdza, że męka Chrystusa jest „narzędziową przyczyną sprawczą naszego zbawienia” i dlatego stanowi ona fundamentalny fakt będący punktem wyjścia dla analiz teologicznych i ogólnej idei odkupienia.

Relacja Wcielenia do Krzyża zajmuje ważne miejsce w chrystologii kenozą. H. U. von Balthasar, jako najbardziej znaczący przedstawiciel tego ujęcia, wychodzi od kenozą podstawowej, czyli wypowiedzenia się Ojca w trynitarnym zrodzeniu Syna. Szwajcarski teolog mówi bowiem o Bogu Ojcu jako niewyczerpanym, odwiecznie tryskającym źródle boskości. Tę boskość Ojciec przekazuje Synowi. U podstaw tej kenozą leży miłość, która skłania Ojca do rezygnacji z zachowania bóstwa wyłącznie dla siebie. Odwieczny dramat „ogolocenia” ojcowskiego serca przy zrodzeniu Syna oraz nieustannej obecności przy tym Ducha otwiera przestrzeń dla dramatu między Bogiem a światem. Balthasar wymienia trzy kenozą Boga wobec świata. Pierwszą jest stworzenie, drugą przymierze z Izraelem, trzecią wreszcie Wcielenie Syna Bożego. Kiedy jednak szwajcarski teolog przechodzi do szerszego opisu tej ostatniej kenozą, to stwierdza wprost, że jej zasadniczym wydarzeniem jest właśnie Krzyż. Ku Krzyżowi zmierza też całe życie Jezusa począwszy od Wcielenia. Stąd za M. Kählerem Balthasar stwierdza, że ewangelie są „opisami męki zaopatrzonymi w szczegółowe wprowadzenie” Na krzyżu bowiem spełnia się ostatecznie i najradykałniej wyzucie się Syna z wszystkiego.

Wreszcie trzeci nurt refleksji soteriologicznej rozwija pogląd, że Krzyż stanowi konsekwencję ziemskiego życia Jezusa. W tym ujęciu zwraca się uwagę na fakt, że śmierć Jezusa jest dramatycznym finałem Jego konfliktu ze starszą żydowską. Analizuje się zatem w sposób historyczny stosunek Jezusa do Prawa, do oczekiwań mesjańskich i władzy religijnej. Śmierć więc jawi się jako kres tego, co rozpoczęło się we Wcieleniu.

W podsumowaniu swojego wystąpienia teolog opolski wysunął postulat wielostronnego spojrzenia na relację Krzyża do Wcielenia. Należy, jego zdaniem, dążyć

do takich ujęć, które uwzględniałyby w dostatecznym stopniu zarówno jej aspekt teologiczny, jak i historyczny.

O. A. N a p i ó r k o w s k i w ostatniej prelekcji pierwszego dnia przedstawił temat staurologicznej świadomości Jezusa, to znaczy poszukiwał odpowiedzi na pytanie, czy Jezus wiedział, że zginie na krzyżu. Wyszedł on od ukazania tajemnicy śmierci Jezusa w świetle Jego historycznej działalności, by następnie przejść do antropologiczno-psychologicznego wymiaru tej śmierci.

Prelegent podkreślił, że pewien obraz świadomości staurologicznej Chrystusa pozwala uzyskać ukazanie pełnego napięć stosunku Jezusa do różnych żydowskich ugrupowań czy warstw społecznych. Tworzyli je faryzeusze, saduceusze, zeloci, lud o nastawieniu nacjonalistyczno-religijnym, a także dodatkowo władza rzymska.

Jak twierdzi J. Gnilka, w świetle ewangelii głównymi przeciwnikami Jezusa podczas Jego publicznej działalności byli faryzeusze (por. Mt 5, 20; 12, 38; 15, 1; Mk 2, 16; 7, 1. 5; Łk 5, 17. 21. 30; 6, 7; 7, 30; 11, 53; 14, 3; 15, 2). Na spojrzeniu na to stronnictwo zaważyła z pewnością sytuacja po 70 r., kiedy powstawały ewangelie. Faryzeusze przeżyli katastrofę zniszczenia Świątyni, skonsolidowali się i uzyskali decydujący wpływ na judaizm, a tym samym znaleźli się w konflikcie z Kościołem. Należy jednak dodać, że z kolei żydowscy teologowie (A. Finkel, J. Klausner i P. Lapide) głoszą pogląd o Jezusowej przynależności do faryzeuszy odłamu hillelickiego, a więc że Jego konflikt rozgrywał się w obrębie tego ruchu.

Ewangelie ukazują Jezusa w Jego skrajnej wolności wobec Prawa. Gdy w szabat uzdrawia On „człowieka z uschtłą ręką”, faryzeusze podejmują zamiar zgładzenia Tego, który łamie Prawo (por. Mk 3, 6 nn.). Wprawdzie w tej początkowej fazie narastającej konfrontacji trudno jeszcze jednoznacznie dostrzec, czy i jak Jezus interpretował swój kres, ale niektóre logia są już pewnymi aluzjami do Jego śmierci. Jezus mówi o sporach rodzinnych w związku z Jego orędem (por. Mt 10, 34-39. 16. 24 nn.; Mk 8, 34 n.; Łk 9, 23 nn.; 12, 51 nn.; 14, 26 n.; 17, 33), o niebezpieczeństwach życia, jakie mogą towarzyszyć misji głoszenia Królestwa Bożego (por. Mt 10, 28), czy wreszcie o traceniu i znajdowaniu życia (por. Mt 10, 39; Mk 8, 34).

W początkowym okresie swej działalności Jezus zyskiwał coraz głośniejszą i szerszą akceptację ludu. Kiedy jednak począł On mocniej podkreślać religijny charakter proklamowanego Królestwa Bożego, entuzjazm nacjonalistycznie nastawionego ludu ulegał ostudzeniu. W konsekwencji zawiedzony lud na dziedzińcu twierdzy Antonia, animowany przez zelotów, domaga się wręcz Jego śmierci (Mk 15, 8).

Najwięcej miejsca w swym referacie poświęcił o. Napiórkowski analizie konfliktu Jezusa z żydowską władzą religijną (Sanhedrynem) i władzą rzymską. Zderzenie to miało miejsce zasadniczo w Jerozolimie. Jest zatem rzeczą mało prawdopodobną, aby czyhające w Jerozolimie niebezpieczeństwo było dla Jezusa zaskoczeniem. „Jerozolimski etap” staurologicznej świadomości Jezusa odzwierciedla się w wielu miejscach ewangelii. W związku z faktem protestu w Świątyni, synoptycy wspominają o aluzji Jezusa do proctwa Jeremiasza, który przecież poniósł śmierć (Mk 11, 17). Na tej

samej linii znajduje się Jezusowy logion o konieczności śmierci proroka w Jerozolimie (Łk 13, 31-33), a także Jego przepowiednie męki, szczególnie trzecia (Mk 10, 33-34 i par.). Wspomniany konflikt doznał eskalacji wskutek słów Jezusa o zburzeniu i odbudowaniu Świątyni. One właśnie stanowią zasadnicze oskarżenie Chrystusa przed sądem (np. Mk 14, 56-58; 15, 29; J 2, 18-22). W czasie Ostatniej Wieczerzy Jezus ma pełną świadomość czekającego go końca: „Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w Królestwie Bożym” (Mk 14, 25; por. Łk 22, 18). Zresztą sądzić, że jeszcze na kilka godzin przed swoją śmiercią Jezus niczego nie przeczuwał i nie przewidywał, to tyle, co odmówić Mu poczucia rzeczywistości. Chrystus nie tylko przewiduje swoją śmierć, ale interpretuje ją w kategoriach zbawczych (Mk 14, 22-24; Mt 26, 26-28; Łk 22, 19 nn.; 1 Kor 11, 23-25).

Kończąc swoje wystąpienie refleksją nad antropologiczno-psychologicznym wymiarem Jezusowej śmierci, Napiórkowski wskazał na trzy poziomy lęku Chrystusa przed śmiercią: biologiczny („Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię”, Łk 22, 44; „począł drzeć”, Mk 14, 33), psychiczny („Smutna jest moja dusza aż do śmierci”, Mk 14, 34) i duchowy („Niech się stanie wola Twoja”, Mt 26, 42). Tego typu analiza również pozwala zgłębić staurologiczną świadomość Jezusa. Stąd Prelegent w podsumowaniu, polegając na przedłożonym badaniu historycznym i psychologicznym, stwierdził, że Jezus nie tylko był świadom swojego gwałtownego końca, ale również dobrze wiedział, dlaczego umiera. Wprawdzie nie znał uprzednio wszystkich szczegółów męki, ponieważ Ojcu pozostawił decyzję co do czasu i treści Jego godziny (por. Mk 13, 32), ale odmówić Mu samoświadomości zbawczego charakteru śmierci, to jakby przyjąć, że nie wiedział On, po co został posłany na świat.

Drugiego dnia wygłoszono dwa referaty: *Krzyż w Misterium Paschalnym* ks. prof. dr. hab. Mariana Ruseckiego (KUL) i *Ne evacuata sit Crux. Wiarygodność Krzyża dzisiaj* ks. dr. hab. Henryka Seweryniaka (ATK).

Ks. M. R u s e c k i wskazał, że biblijne określenie „godziny” Jezusa obejmuje całość misterium paschalnego. Jest to zatem nie tylko godzina spełnienia misji Chrystusa na ziemi, ale również godzina Jego uwielbienia, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Oznacza to, że na Krzyż należy patrzeć z perspektywy Wielkanocy. Ta właśnie perspektywa jest bardzo wyraźna na Ostatniej Wieczerzy. Stąd też teolog lubelski skoncentrował swoją uwagę na sensie teologicznym tego wydarzenia, a szczególnie na rozumieniu „nowego i wiecznego przymierza”, które Jezus zawarł w przededniu swojej męki. Ks. Rusecki położył nacisk na fakt, że przymierze między Bogiem i ludzkością opiera się na relacji zachodzącej pomiędzy naturą boską i naturą ludzką w Chrystusie.

Ostatni referat Zjazdu Teologów Fundamentalnych dotyczył wiarygodności Krzyża dzisiaj. Prelegent, ks. H. S e w e r y n i a k, rozpoczął to wystąpienie od wypowiedzenia z niemałym wzruszeniem uwagi, że jeśli teologowie fundamentalni mają w sposób metodyczny poszukiwać i prezentować racje wiary i motywy nadziei, to sami



zrobili sobie wielką krzywdę niejako zostawiając „argument z Krzyża” protestantom, a sami zadowolając się argumentacją z cudów i zmartwychwstaniem Jezusa. Dlatego trzeba dziś w wykładzie teologii fundamentalnej podjąć kwestię Krzyża, który stanowi ważny motyw wiarygodności chrześcijaństwa. Referat płockiego teologa składał się z trzech części: 1. Krzyż jako znak odkupienia; 2. Krzyż jako klucz do tajemnicy cierpienia i 3. Krzyż jako znak cywilizacji chrześcijańskiej.

Słowa „umarł za nasze grzechy” z 1 Kor 15, 4 wskazują, że od samego początku chrześcijanie wierzyli w zbawczy charakter śmierci Jezusa. Do teologii fundamentalnej należy zadanie uzasadniania i apologii treści chrześcijańskiego przesłania zbawczego i ukazywania jego aktualności. W ramach tak określonej misji tej dyscypliny mieści się najpierw refleksja nad zagrożeniami stojącymi przed przesłaniem o odkupieniu. Spośród nich Prelegent wymienił mentalność oświeceniową negującą ideę Boga Odkupiciela, autosoteryzm, czyli „ekonomię samozbawienia”, soteriologię „sektową”, małą komunikatywność pojęcia grzechu pierwородnego i odkupienia przez spustoszenie duchowe wywołane przez „mistrzów podejrzenia” (Marks, Freud, Nietzsche). Chcąc przewyciężyć te zagrożenia należy, po pierwsze, w kontekście prawdy o przygodzie ludzkiej wolności pokazywać, że w Chrystusie została objawiona i zaofiarowana ludzkości jedyna w swoim rodzaju i ostateczna droga zbawcza – droga przebaczącej miłości. Po drugie, trzeba poszukiwać języka przekazu prawdy o odkupieniu, sięgając po język symboli i kategorie narracyjno-dramatyczne zasugerowane przez H. U. von Balthasara, R. Girarda, J. B. Metz, P. Ricoeura i R. Schwagera. Wreszcie po trzecie, należy sprzęgać naukę o Chrystusowym odkupieniu z ideą grzechu pierwородnego. W dalszej części swego wykładu Seweryniak przedstawił zarówno reinterpretację nauki o grzechu pierwородnym, jak i reinterpretację przesłania o Odkupieniu.

W *Przekroczyć próg nadziei* papież Jan Paweł II napisał: „Ten świat, jaki zastał Syn Boży stając się człowiekiem, zasługiwał na potępienie, a to z racji grzechu, który w nim zdominował dzieje człowieka, poczynając od upadku pierwszych ludzi. Ale to jest z kolei ten punkt, z którym się absolutnie nie godzi umysłowość pooświeceniowa. Nie godzi się mianowicie z rzeczywistością grzechu, w szczególności nie godzi się z grzechem pierwородnym” Stąd istnieje dziś potrzeba, aby przedstawić rzeczywistość grzechu pierwородnego w nowych kategoriach jako podstawowe doświadczenie ludzkie. Zdaniem ks. Seweryniaka można to uczynić następująco: stwarzając człowieka. Bóg obdarzył pewien fragment stworzenia, wzbogacony już procesem wielowiekowej ewolucji, swoim obrazem, tj. powołaniem do uczestnictwa w Boskim życiu, świadomością tego powołania, wolnością w rozumnym szkicowaniu obrazu i godnością kształtowania osobowych relacji z Nim samym i z bliźnimi (podobieństwo). Z jednej strony zatem człowieka charakteryzuje, tak jak zwierzęta, centralna organizacja życia: poprzez głód, pragnienie, popęd płciowy wchłania on bądź podporządkowuje sobie to, co go otacza. Z drugiej strony jest otwarty na Boskie, nieskończone powołanie: niezdeteterminowany dzięki wolności i świadomości

popędami i instynktami, potrafi „przekraczać próg nadziei”, stawiać pytania, objawiać „święty spokój” pośród niesłychanych trudności i cierpień, „kochać za nic”, ofiarowywać, realizować świętość, adorować Świętego, błogosławić, oddać życie za ideał lub bliźniego... Na styku tych dwu stron rozgrywa się przygoda i dramat ludzkiej wolności – człowiek może otwierać się na Boga i bliźnich, ale może też daną mu otwartość skierować na siebie i spętać się w egocentryzmie. Kościół w najbardziej realistycznym ze swoich dogmatów – właśnie w dogmacie o grzechu pierworodnym – stwierdza po prostu: rodzimy się w świecie, w którym zło już jest i obok całego dobra, które stworzymy, będziemy zło kontynuować.

Jak zatem należy rozumieć dzieło odkupienia dokonane przez Jezusa? Prelegent odwołał się do kilku ciekawych współczesnych interpretacji soteriologii (Jana Pawła II, R. Schwagera, J. Tischnera, A. Frossarda i Abbé Pierre'a), wysuwając następujące postulaty: wskazywania związku istniejącego w Jezusowej idei królestwa Bożego pomiędzy wizją grzechu i odkupienia, kształtowania chrześcijańskiego wizerunku Boga Miłości, interpretowania zadośćuczynienia w horyzoncie filozofii wartości, ukazywania istoty zbawczej wymiany i podkreślania perspektywy wolności.

W drugiej części swojego wystąpienia Seweryniak przedstawił Krzyż jako „klucz do tajemnicy cierpienia” Podkreślił, że Chrystus ani nie zniweczył zupełnie cierpienia, ani nie dostarczył intelektualnej odpowiedzi na jego tajemnicę. Niezwykłość Jezusa polega na tym, że w pokornym oddaniu Ojcu wziął cierpienie na siebie i uczynił „współnarzędziem” zbawienia. W Chrystusowym braku wyjaśnienia tajemnicy zła, a zarazem wzięciu na siebie każdego wymiaru cierpienia zawarta jest wielka prawda o człowieku i o Bogu: jeśli w taki sposób, w pełnym oddaniu Ojcu i ludziom, zgodził się zakończyć ziemską misję Syn Boży, to każde cierpienie odnajduje w Krzyżu sens i tajemniczo go „dopełnia” Jednocześnie jednak Ukrzyżowany niesie nadzieję zbawienia i stanowi protest przeciwko cierpieniu świata.

Ostatnia część referatu została poświęcona kwestii: Krzyż jako znak cywilizacji chrześcijańskiej. Prelegent wskazał najpierw, że chociaż dla niektórych ludzi obecność krzyża w przestrzeni publicznej jest problematyczna ze względu na neutralność światopoglądową instytucji państwa, to przecież przestrzeń publiczna nie może być nigdy przestrzenią neutralną – bez wartości i symboli. Krzyż jako znak poparty chrześcijańskim świadectwem ofiary, bezinteresowności, życzliwości i pomocy wskazuje na otwartość cywilizacyjną społeczeństwa i pluralizm religijny. Oznacza to, że krzyż ma nie tylko wymiar religijny, ale także cywilizacyjny, o którym w przeszłości niestety często zapomiano.

Referat, na prośbę Prelegenta, został uzupełniony refleksją ks. M. Deselaersa, pracownika Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, dotyczącą aktualnej kwestii krzyża oświęcimskiego.

W dyskusjach, które miały miejsce po każdym z wygłoszonych referatów, zasadnicze pytanie brzmiało: Czy mówiąc o Krzyżu teolog fundamentalny nie wchodzi na pole dogmatyki? Tym samym debaty te prowadziły do dyskusji podsumowującej,

która odbyła się na zakończenie Zjazdu: Jak mówić o Krzyżu w wykładzie teologii fundamentalnej? Ważną pomoc w tym względzie stanowiło przygotowane przez organizatorów specjalne wydanie seminaryjnego dwutygodnika *Sursum Corda*. Choć w trakcie dyskusji nie osiągnięto jednoznacznych wniosków, to jednak właśnie przedstawiony na łamach tego pisma przez ks. H. Seweryniaka projekt wykładów „Krzyż jako znak i motyw wiarygodności chrześcijańskiej” pozostaje konkretną propozycją. Autor wskazuje trzy obszary refleksji teologicznofundamentalnej o Krzyżu: 1. Wiarygodność historyczna Krzyża i śmierci Jezusa; 2. Stosunek Jezusa do własnej śmierci oraz 3. Krzyż jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa. Wydaje się, że niemal wszyscy uczestnicy Spotkania osiągnęli consensus przynajmniej w jednej, ale zasadniczej kwestii: dzisiaj teologia fundamentalna powraca do wielkiej stauologii Pawłowej, apologii Krzyża pierwszych wieków i projektu Pascala z *Myśli*. Z pewnością temat Krzyża powróci na przyszłorocznym Zjeździe w Gnieźnie, który poświęcony będzie Chrystusowemu zmartwychwstaniu.