

MICHAŁ MASŁOWSKI

ORCID: 0000-0001-6432-7641

DAR KRZYŻA CZY MODEL OFIARNICZY U NORWIDA

PRASA-WINA

Tak usnutej na prawdzie Epopei dałbym tytuł: „Ziarnko gorczyczne”, a głównie rzuciłbym w niej światło na harmonię pomiędzy uważaniem dnia każdego *jako całości* i całości sprawy dokonanej jako *żywota*. I harmonię tę każdego ziarnka osobnego, każdej perły do grona całego nazwałbym *gronem-winnym*, a wiek przemysłowy dokoła – a ludzi pocieszenie żartujących z niepraktyczności i drwiących dowcipnie współcześnie do sprawy tej Epopei, nazwałbym *prasa-wina*¹ (1854)

Zarys alegorii naszkicowany w liście do Marii Trębackiej z Nowego Jorku stanowi w istocie przeczucie ważnej kwestii teologicznej, rozważanej od początków chrześcijaństwa, a rozwijanej szerzej w drugiej połowie XX w., po Soborze Watykańskim II. Dotyczy ona rozumienia ofiary Chrystusa i obrazu Boga oraz uniwersalizującej funkcji Ducha Świętego w perspektywie życia zbiorowego cywilizacji, czyli antropologicznych podstaw wiary chrześcijańskiej. Spróbujemy w tym eseju wydobyć aktualność tej perspektywy i jej historycznych rozwinięć oraz wskazać obecność (antycypację) tego teologicznego problemu w utworach poety.

Walter Kasper, teolog niemiecki pisze:

Formułę *hyper* można znaleźć w bardzo wczesnych warstwach Tradycji. Już w formule wiary w 1 Kor 15,3-5 mówi się, że Chrystus [...] ‘umarł za nasze grzechy’. Również w przed-Pawłowej tradycji o Ostatniej Wieczerzy 1 Kor 11,24: ‘To jest Ciało moje za was’ [wydane – przyp. M.M.] (por. Łk 22,19); ‘To jest krew Przymierza, która za wielu będzie wylana’ (por. Mk 14,24). Do tego dochodzi ważna wypowiedź z Mk 10,45, gdzie Jezus

¹ DW X, 494.

mówi o tym, iż Syn Człowieczy nie przyszedł po to, aby Mu służyło, lecz żeby służył i oddał swoje życie 'na okup za wielu'. To *hyper* – stwierdza dalej Kasper – ma w tym kontekście trojaki sens: 1. ze względu na nas; 2. dla naszego pożytku; 3. w zamian za nas. Wszystkie trzy znaczenia harmonizują ze sobą, są ze sobą spójne i brane pod uwagę, gdyż wyrażają to, że solidarność Jezusa stanowi najgłębsze centrum Jego człowieczeństwa. Owo nowotestamentowe przekonanie zbawczego w skutkach bycia Chrystusa „dla nas” (*hyper*) G. Martelet wyraził w pięknej formule: „Chrystus nie jest nigdy sobą bez ludzi, a tym bardziej przeciw ludziom. On zawsze jest dla nich”².

Problem ten, który zaktualizował się ostatnio w sporach teologicznych, dotyczy pytania o „ekspiacyjny” i/lub „egzystencjalny” charakter ofiary ukrzyżowania Jezusa. Zgodnie z ożywioną, zwłaszcza po synodzie w Trydencie, tradycją – paśja Chrystusa miała charakter odkupienia grzechów ludzkości. Zbigniew Kubacki reasumuje problem³:

Czy niektóre dwuznaczne teksty Nowego Testamentu, jak i całą jego soteriologię, należy interpretować w perspektywie soteriologii wstępującej i widzieć śmierć Jezusa na krzyżu – tak jako to czyniła teologia nowożytna – jako chcianą przez Ojca ofiarę ekspiacyjną za grzechy i nieprawości ludzi? Czy też, przeciwnie, należy je interpretować jako stwierdzenie, iż w śmierci Jezusa sam Bóg był osobiście zaangażowany i że Jezus brał w niej aktywny udział jako współtwórca zbawienia, a nie jedynie jako pasywna ofiara substytucji?⁴

Od odpowiedzi na to pytanie zależy nasz obraz Boga i człowieka. W utworach Norwida można dostrzec rozważania tego tematu. Ważne konteksty dla interpretacji zagadnienia wnosi francuski teolog Joseph Moingt⁵, odsyłający między innymi do przypowieści o losach proroków. Podkreśla on, że ostatecznym rezultatem ich porażek było Boże zwycięstwo, co podkreślają cytowane na zakończenie przypowieści słowa *Psalmu* 118: „Właśnie ten kamień, który odrzucili budujący, stał się głowicą węgła. Pan to sprawił, i cudem jest w naszych oczach” (Mt 21,42; Ps 118,22-23). Potwierdzają ten obraz Boga nauki Pawła: „Nie jest to zatem Bóg gniewu i sprawiedliwości wymiennej, lecz Bóg nieskory do gniewu i pełen mi-

² W. KASPER, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 221-222; G. MARTELET, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 194.

³ Z. KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej? Wokół teologii ofiary Chrystusa*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2001, nr 39/1, s. 35-70. Por.: /bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Theologica_Varsaviensia/Studia_Theologica_Varsaviensia-r2001-t39-n1/ [dostęp: 21.03.2025].

⁴ KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 52.

⁵ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, s. 425.

łosierdzia”⁶. U Pawła jednak obraz ewoluował, gdyż najpierw dominował obraz ukrzyżowania jako kary⁷.

Zdaniem Zbigniewa Moingta Jezus rozumiał swoją śmierć na krzyżu jako śmierć zbawczą nie w kategoriach ekspiacji i zadośćuczynienia, ale w kategoriach służby Bogu i ludziom, w kategoriach *pro-egzystencji*, czyli egzystencji dla innych. Bo takie było całe życie Jezusa, którego śmierć na krzyżu jest ukoronowaniem. Znany egzegeta Xavier Léon-Dufour podkreśla, że sens, jaki Jezus nadał swojej śmierci, nie może być różny od sensu, jaki nadał swemu życiu, a była to służba, czyli właśnie „pro-egzystencja”.

Skoro wspólnota chrześcijańska usystematyzowała odkupieńcze znaczenie śmierci Jezusa, mówiąc o «śmierci za nas», uczyniła to, by zrekapitulować to, co Jezus powiedział i przeżył. Zatem życie «służby» Jezusa może być przyjęte w śmierci «ofiary»: istnieje kontynuacja pomiędzy służbą i ofiarą. Ofiara wyraża w języku kultu rzeczywistość uprzednio przeżyta⁸.

W sumie – konkluduje Kubacki –

zdaniem cytowanych egzegetów i teologów Jezus rozumiał swoją śmierć na krzyżu jako śmierć zbawczą, jako ofiarę – ale nie ofiarę zadośćuczynienia – która była wyrazem całego Jego życia jako pro-egzystencji, jako służby Bogu i ludziom.⁹ (s. 55).

Z kolei Wacław Hryniewicz, pisząc o soteriologii w encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*, stwierdza:

Odkupienie nie polega na wewnętrznej zmianie postawy Boga, jak gdyby obrażony przedtem Bóg dzięki ofierze Chrystusa przestał teraz «gniewać się» na człowieka, przebaczył mu i przywrócił na nowo do przyjaźni ze sobą. Bóg nigdy nie przestał miłować ludzi, nawet pogrążonych w grzechu (por. J 3,16; Ef 2,4-5; Rz 5,6-10). [...] Przebacząca miłość Ojca jest niejako «wcielona» w uwielbionym Chrystusie¹⁰.

Próbując zaś ukazać sens krzyża i śmierci Chrystusa, ten sam autor cytuje nr 9 encykliki *Redemptor hominis*, gdzie czytamy: „[krzyż jest – przyp. M.M.] no-

⁶ Z. KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 53.

⁷ B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 1988, s. 116-121. O to niektóre teksty: *hyper* jako „za nas” w sensie „dla nas”: Ga 2,20; 3,13; Rz 5,6; 5,8; 8,32; 14,15; 1 Kor 1,13; 11,24; 2 Kor 5,15; 8,9; Ef 5,2; *hiper* jako „za nasze grzechy”: Ga 1,3-4; Rz 4,25; 5,8; 1 Kor 15,3; Hbr 10,12; 1 P 3,18.

⁸ X. LÉON-DUFOUR, *La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament*, w: tegoż, *Mort pour nos péchés*, Bruxelles 1976, s. 43. Cyt. za: KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 54.

⁹ Z. KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 55.

¹⁰ W. HRYNIEWICZ, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989, s. 115.

wym otwarciem odwiecznego ojcostwa Boga, który w Nim [Chryście – przyp. M.M.] na nowo przybliżył się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykroć świętym «Duchem Prawdy»”.

Kubacki komentuje:

Zatem Bóg objawiony w wydarzeniu męki i ofiary krzyża Chrystusowego nie jest Bogiem zagniewanym, żadnym zemsty, nie jest Bogiem przeciwko nam, ale Bogiem dla nas. Jest to Bóg, który w misterium paschalnym objawia swoje bezgraniczne Bycie „dla nas” (por. Rz 8,31). W perspektywie tej ofiara Chrystusa nie jest ofiarą ekspiacji i satysfakcji, ale jest jej największym zaprzeczeniem¹¹ (s. 68).

Kubacki przypomina również słowa z *Ewangelii Jana*: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17).

MĘCZEŃSTWO

Słodycz

Opozycja „ekspiacyjnej” albo „egzystencjalnej” interpretacji śmierci Jezusa na krzyżu powraca w rozmyślaniach Norwida, choć nie wprost w rozważaniach teologicznych, lecz w perspektywie antropologicznej. Przypomnijmy tutaj miniaturę dramatyczną *Słodycz* o pierwszych męczennikach.

Ta „tragedia w scenie jednej” (DW V, 275) opiera się na konfrontacji duchowej skazanej na śmierć głodową męczennicy Julii Murcji i senatora rzymskiego Veletriusa. Ów kapłan Jowisza pragnie złamać opór chrześcijanki i zrozumieć zarazem źródło jej siły wewnętrznej, której jedynymi określeniami są „słodycz” i „łaska” – niezrozumiałe w rzymskim świecie opartym na panowaniu siły. W na pół sennych rozmyślaniach Veletriusa pojawia się też duch świętego już św. Pawła, ofiarujący Rzymianinowi możliwość dostępu do łaski i do „z-anielenia”, ale ów pragnie tylko „zniweczyć” skazaną i niepokojące wartości, które ona reprezentuje. Śmierć Julii jest jej zwycięstwem duchowym, a jej fizyczna słabość okazuje się siłą. Julia Murcja nie umiera jak Chrystus „za grzechy ludzi”, a w imię wiary, łaski, wewnętrznej słodyczy. Umiera, by dać świadectwo, „dla”, a nie „za grzechy”. Jak pisze Irena Sławińska, „śmierć Julii Murcji [...] wnosi wydzźwięk triumfu, wprowadza w klimat oczyszczający *katharsis*”¹².

¹¹ Z. KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 68.

¹² I. SŁAWIŃSKA, „*Słodycz*” – miniatura tragiczna, w: tejże, *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971, s. 158.

Ostatecznie senator Veletrius przegrywa moralnie z chrześcijanką, nie chcąc przyjąć do swojej świadomości istnienia „łaski” – siły „słodczy”, mających zdolność leczenia, i wówczas duch św. Pawła znika mu z oczu. „Kłęska Veletriusa przypada w chwili, gdy jest najbliższy zwycięstwa”, stwierdza Irena Sławińska w szkicu o dramacie¹³. Gdyż – jak zauważyła już wcześniej Zofia Szmydtowa – Julia Murcja, nieugięta, panuje „wszechprzutomną nieobecnością swoją”¹⁴.

Jej zwycięstwo – powtórzmy – nie polega na ofierze krwawej, lecz na oddaniu się „dla” potwierdzenia swojej siły wewnętrznej, jest świadectwem „proegzystencji”, profetycznej wizji przyszłości, życia „dla”: życia jako *daru*.

Temat męczeństwa w innych utworach Norwida

Na początku 1852 r. autor *Promethidiona* pisał do zaprzyjaźnionego poety – Józefa Bohdana Zaleskiego:

Odpisałem im jeszcze – że męczeństwo u mnie nie *celem*, ale najniezwyklejszym *środkiem* – że pracuję, aby nie było męczeństw – że celem moim *wolność-z-bożna*, którą nad wszystko kocham. Że – ofiar wszystkich Cæsar mój wymagać ode mnie może okrom *ofiar duchowych*, bo tych *nikt na planecie* z niewiasty urodzony (a i duch Epoki jest z niewiasty, bo z czasu) wymagać ode mnie nie jest w stanie, bo wolny i odkupiony jestem i te rzeczy są pomiędzy Przedwiecznym a mną¹⁵.

Temat męczeństwa historycznego i współczesnego powraca w pismach Norwida wielokrotnie. Zarówno w wierszach, jak i w esejach oraz listach. Męczeństwo nie jest dla niego ani wartością, ani celem, ani ekspiacją za grzechy, ale ciężkim doświadczeniem i budowaniem przyszłości oraz więzi międzyludzkiej. Gdyż zgodnie z listem apostoelskim św. Pawła: „*Jedni drugich brzemiona noście, a tak wypełniajcie prawo Chrystusa*” (Ga 6,2-18).

Już w *Promethidionie* z 1851 r. Norwid stwierdzał w otwierającym utwór ustępie *Do czytelnika*, iż:

[...] mając na celu *mądrość*, która zaczyna od bojaźni Bożej, „bo *początkiem* mądrości jest bojaźń Boża”, a która, tak od *bojaźni w Bogu* zaczynając, kończy na *wolności w Bogu*, musi sobie *krzyżem*, to jest bolesnym bojowaniem, drogę pierwiej otwierać, i dlatego czytelnik wiele niemiłych rzeczy tam napotka, których smutno było *dożyć w sobie*¹⁶.

¹³ Tamże, s. 162.

¹⁴ Z. SZMYDTOWA, *O misteriach Cypriana Norwida*, Warszawa 1932.

¹⁵ List do J.B. Zaleskiego, ok. 9 I 1852; DW X, 372.

¹⁶ C. NORWID, *Promethidion. Rzecz w dwóch dialogach z epilogiem*, oprac. S. Sawicki, Kraków 1997, s. 70.

– by zakończyć myśl w motcie do *Bogumiła*:

Nie za sobą z krzyżem Zbawiciela, ale za Zbawicielem z *krzyżem swoim*, ta jest zasada wszechharmonii społecznej w Chrześcijaństwie – ten jest tego, co zowią materialnie *specjalnościami*, rytm i akord... Ta to jest nareszcie tajemnica ruchu sprawiedliwego...¹⁷.

Krzyż bowiem – tak istotny w pisarstwie Norwida – nie tyle jest ekspiacyjną ofiarą, co drogą przezwyciężania zła w świecie i w sobie – stanowi „wstęp do Boga”. *Nieskończony*, gdzie krzyż jest wagą win, to prawdopodobnie głównie polemika z *Psalmami przyszłości* Krasińskiego, gdyż podejmuje on motyw rzezi galicyjskiej:

O! nie nożem, o, nie nożem!
 Ty – rozdzielaj ciało z duszą;
 Ale Słowo-ciałem Bożem
 Wznos – niech skruczą się pokruszą,
 Niech nie wiemy zła, niech możemy
 Dobro...

* *
 *

[...]
 Niżej, niżej – duch i kał,
 Człek, wcielona sprzeczność, dział...
 Z raną śmierci, co go dwoi,
 Z blizną grzechu – rozłamany –
 Ledwo stoi...
 Nad nim – droga...
 Krzyż, jak waga... przewidziany
 Od wszech-sumień wstęp do Boga.

(PWsz I, 201-202)

Czyli Słowo umożliwia wznoszenie się ciała aż do Boga – przebóstwianie, jak w prawosławiu – a indywidualną drogą życia jest krzyż. Nie jako ekspiacja, a jako droga do „wszech-sumień”, czyli można by sądzić do sumienia zbiorowego, do wyrabiającego się uniwersalnego poczucia etycznego.

Zbliżoną problematykę podnosi Jacek Trznadel, nawiązując do francuskiego myśliciela i teologa Teilharda de Chardin:

Ten uczony antropolog wypowiada [swą myśl – przyp. M.M.] w wielkiej metaforze *Messe sur le monde*, co należy rozumieć nie jako „Mszę nad światem”, lecz „Mszę świata”. [Nie będąc

¹⁷ Tamże, s. 71.

zbieżną z myślą Norwida – przyp. M.M.J. Jest tu jednak coś na tyle wspólnego, że odniesienia podobne są możliwe. Ten świat, który oderwał się od Boga, jest jednak dla Norwida w każdym objawie światem odnoszonym do Boga, laickie jest waloryzowane przez boskie¹⁸.

Bliskie to idei przebóstwiania świata, jak w myśli bizantyjskiej. Norwid chętnie cytuje *Ewangelię Jana*. I przypomina (choćby w *Quidamie*), iż Bóg *Starego Testamentu* zrezygnował z ofiar krwawych:

Bóg, gdy ofiarę nożem czynić miano
Na niewinnego młodzianka wzniesionym,
Nasunął owcę w ciernie uwikłaną,
Krwia ludzką, nie chcąc, aby był chwalonym -
I wolał przenieść ofiarne skonanie
Nad krwi wylanie – –
Ale wy – byka minąwszy toporem,
W człowieczej krwi się chłodzicie – szaleni!
(*Quidam*, XXIV, DW III, 264)

Motyw ofiary ekspiacyjnej występuje również w wierszu *Pascha*, skojarzony tam z zawiścią, konkurencją i wzajemną nienawiścią ludzi:

PASCHA
(FRASZKA)

Gdzie miłości tak mało, że się nie jednoczą,
Tam trzeba w nienawiści trzeciego człowieka
Połączyć się – tam w krwi się jednej pierwej broczą,
Tam choć w ciosaniu krzyża i wbijaniu ćwieka
W całość się złać fatalnie kłótne muszą wole.
Stąd jest ofiara ciągła i Pascha na stole...
(PWsz I, 176)

Dwie, a właściwie trzy analizy *Paschy* znakomicie wydobywają nowatorstwo intelektualne wiersza. Chronologicznie najpierw dostrzegł oryginalność tematu René Girard, wprowadzając utwór jako motto do traktatu *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*¹⁹. Była to według niego znakomita ilustracja jego znanej teorii mordu założycielskiego społeczeństw, rozwijanej od 1961 r., daty ukazania się *Mensonge romantique et vérité romanesque* i następnie *Le violence et le sacré* w 1972 r., co stanowiło następnie podstawę dalej rozwija-

¹⁸ J. TRZNADEL, *Czytanie Norwida*, Warszawa 1978, s. 162.

¹⁹ Tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 13 (*La route antique des hommes pervers* z 1985 r.).

nej „teorii mimetycznej pragnienia” i rytuałów ofiarniczych. Zasadą wyjściową jest imitacja pragnienia, które zawsze jest powtarzaniem pragnienia Innego, czyli zasady bycia.

Następnie mechanizm Girardowski zastosował do *Paschy* Wincenty Grajewski²⁰, podkreślając brak jedności międzyludzkiej i mechanizm łączenia się w nienawiści, w krzyżu – w ofierze. Jest to „formuła prześladowania”²¹, demaskujący antymit. Religia miłości została tutaj przeciwstawiona religii ofiary i nienawiści. Jest to „ofiara ciągła”²². Wspólna uczta tworzy wtedy społeczeństwo: „Pascha demaskuje i odrzuca mechanizm ofiary, odrzuca bowiem społeczeństwo zbudowane na ogólnej nienawiści do innego [...] »trzeciego człowieka«”²³. A „Norwid chciałby być gdzie indziej, gdzie miłości jest tyle, że ludzie się jednoczą”²⁴. Utwór jest para-bolą²⁵. Grajewski nawiązuje krytycznie do ofiary mszalnej w tradycyjnej interpretacji trydenckiej: „I naprawdę zabijamy nie baranka, lecz człowieka: dopiero wtedy stajemy się społeczeństwem”²⁶.

Komentarz Grajewskiego został przypomniany ostatnio przez Karola Samseła²⁷, podejmującego tezę o tym, że „wiersz Norwida staje się wykładem Girardowskiej teorii, obrazując to, co nazywa filozof apogeum kryzysu mimetycznego i momentem wybuchu kolektywnej przemocy”²⁸. Samsel snuje następnie interesujące rozważanie o pokrewieństwie teorii Girarda również z Norwidowską teorią „białej tragedii”. Bowiem „biała tragedia”, odczytywana w horyzoncie Girardowskich poszukiwań nowej formuły teatru, stale i nieubłagane wikłające się w rytuał, to całkowicie nowa jakość – tragedia postrytualna, a nawet – antyrytualna”²⁹.

Na gruncie naszych badań wydobywaliśmy natomiast pokrewieństwo „białej tragedii” norwidowskiej z „kinem moralnego niepokoju” Krzysztofa Kieślowskiego, co dobrze pasuje do szeregu sztuk autora *Paschy*, niebędących rodzajem właśnie

²⁰ W. GRAJEWSKI, *Pascha*, w: *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986, s. 33-36.

²¹ Tamże, s. 33.

²² Tamże, s. 35.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 36.

²⁵ Por. PWSz. VII, 291-292.

²⁶ W. GRAJEWSKI, *Pascha...*, s. 35.

²⁷ K. SAMSEL, *Przegląd zdumień. Norwid w perspektywie zagranicznej kultury odbioru*, w: *Norwid żywy. Kontynuacja*, red. J. Gorzkowicz, E. Kącka, R. Wasiak-Taylor, Londyn–Warszawa 2023, s. 139-152.

²⁸ Tamże, s. 148.

²⁹ Tamże, s. 150.

moralizmu, a „teatru moralnego niepokoju”. Przy małej stosunkowo liczbie wystawień – do odkrywania na scenie³⁰.

Rozwiązaniem indywidualistycznej nienawiści są wyłącznie: wspólna praca, wysiłek, współpraca, jak w *Promethidionie*:

Ze zbudowania w duchu się buduje,
Smak się oczyszcza i żądze się głuszą
Przyroda niema jest uszanowaną
I rozebrzmiewa czyn długą *hosanną!*...
(Bogumił)³¹

BOHATEROWIE

Ulubionymi bohaterami Norwida są, po Prometeuszu, którego syn (?) nadał tytuł jego poematowi, postaci historyczne: Sokrates, Spartakus, Cyceon, przeczuwający przyjsie Chrystusa (II, 206), czy współczesny mu John Brown. Podsumowaniem w pewnym sensie tych postaci jest fikcyjna i emblematyczna postać Quidama, który przybył do Rzymu – stolicy ówczesnego świata – by „szukać tylko i pragnąć dobra i prawdy”³². Skończył jako przypadkowa ofiara na jatkach rzymskich, w pewnym sensie jakby antyprzykład śmierci Jezusa, który swą śmierć zaakceptował zgodnie z wolą Ojca i przewyciężył, tworząc dzięki zmartwychwstaniu nowy Zakon Ducha, łączący ludzi przez miłość i jedność „z góry”. Tutaj też – obok męczeństwa Julii Murcji – zawarta jest immanentna polemika z wykładnią ofiary Chrystusa i zbawienia zawartą zwłaszcza w *Liście do Hebrajczyków* i propagowaną poprzez teologię trydencką. Chodzi o przeciwstawienie modelu tradycyjnej, substytucyjnej, ekspiacyjnej ofiary zwierzęcej proegzystencjalnej ofierze „dla” innych, świadomego budowania nowego duchowego braterstwa ludzi.

U Norwida, począwszy od *Promethidiona*, pojawia się wyraźnie historyczny wątek zbiorowej pracy. Bóg jest obecny w historii „przez człowieka, tak jak w historii każdego człowieka jest przez siebie, przez Boga-człowieka – przez Chrystusa” (PWsz VII, 28). Alina Merdas komentuje: „Od człowieka więc zależy wprowadzenie Boga w dzieje, w kulturę”³³. W swej znanej książce siostra Merdas podkreśliła też znaczenie XIX-wiecznej myśli fran-

³⁰ Por. M. MASŁOWSKI, „*Drogę znając drugą...*”. *Szkice o Norwidzie*, Lublin 2023, zwłaszcza rozdz. VIII-IX (o teatrze).

³¹ C. NORWID, *Promethidion*, Kraków 1997, oprac. S. Sawicki, s. 86.

³² DW III, 119: *Do Z.K. Wyjętek z listu*.

³³ Por. A. MERDAS, *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995, s. 201.

cuskiej (zwłaszcza Ferdinanda Ecksteina, która utorowała drogę dla Félicité de Lamennaisa) i zrozumienie konieczności odnowy teologicznej, wpłynęła na intelektualne poszukiwania Norwida, środowiska „domku Jańskiego” oraz przyszyłych zmartwychwstańców³⁴.

Niezwykle ważna dla Norwida jest symbolika krzyża, który według niego każdy człowiek winien sam nieść (*Promethidion*); poeta widzi też jego obecność zarówno w pracy nowoczesnej, wypadkach technicznych (Gajewski³⁵), jak i w nędzy społecznej (*Nerwy, Syberie*³⁶) czy w braku uszanowania każdego człowieka³⁷. Odkupywanie grzechu pierworodnego, jak i w ogóle grzechów społecznych realizowane jest według poety społecznie, zbiorowo – co bliskie jest obecnemu nauczaniu Kościoła (por. encyklikę *Spe salvi* Benedykta XVI). Beata Wołoszyn pisze:

U podstaw Norwidowskiej refleksji o zmartwychwstaniu leży przekonanie o nieredukowalnym udziale każdego człowieka w historii świata [...]. Pozytywny wkład w dorobek ludzkości to nawarstwianie tradycji i rozwój kultury. Dla Norwida tradycja ma zawsze wymiar podmiotowy. To wielkie postaci historyczne, jak: Sokrates, Cicero, św. Paweł [...] ilustrują najlepiej czym jest zmartwychwstanie historyczne³⁸.

Te uwagi pozwalają nam powrócić do postaci Quidama i jego absurdalnej śmierci. Nie ma ona charakteru ekspiacyjnego ani zbawczego, proegzystencjalnego, choć bohater szukał prawdy i dobra „dla” innych, nie dla siebie; ale tak jak śmierć Jana Gajewskiego w katastrofie maszyny parowej wpisuje się w model śmierci Chrystusa na krzyżu pozytywnie, gdyż bohater przypowieści Norwida („*ktoś – jakiś tam człowiek* – quidam! Nic on nie działa, szuka tylko i pragnie dobra i prawdy”³⁹) tym samym uczestniczył w historycznym rozwoju chrześcijaństwa i w jakiś sposób w dziele zbawiania świata, które ma zawsze charakter zbiorowy. Życie Quidama miało cechy dążenia do świętości, mimo iż nie znał jeszcze

³⁴ Tamże, s. 29-30.

³⁵ *Na zgon śp. Jana Gajewskiego politycznego emigranta (inżyniera francuskiego) zabutego eksplozją maszyny parowej w Manchester 1858 lipca*, PWsz I, 293-294; wiersz ustanawia paralełę tej śmierci przez pracę z krzyżem Jezusa („tenże sam”).

³⁶ PWsz II, 135 z cyklu *Vade-mecum* (XCVII).

³⁷ Norwid pragnął nawet założyć Towarzystwo Uszanowania Człowieka, gdyż według niego przyczyną upadku Rzeczypospolitej stało się nieuszanowanie osoby ludzkiej; był personalistą *avant la lettre*.

³⁸ B. WOŁOSZYN, *Norwid ocala*, Kraków 2008, s. 252-253.

³⁹ C. NORWID, *Do Z.K. Wyjątek z listu*, w: *Quidam. Przypowieść*, DW III, 119.

Jezusa. Charakterystyczne, że analogiczną formułę przynależności do Kościoła pomimo braku chrztu przyjęto na Soborze Watykańskim II⁴⁰.

Najmocniejsze stwierdzenia proegzystencjalnego modelu ofiary – przez sztukę – zawarł Norwid w *Fortepianie Szopena*:

Hostię – przez blade widzę zboże...
Emmanuel już mieszka
Na Taborze! (PWsz II, 144)

A parę wersów dalej znajduje się obraz rozpowszechniania się w świecie piękna – wiary:

– Kłos?... gdy dojrzał jak złoty kometa,
Ledwo że go wiew ruszy,
Deszcz pszenicznych ziarn prószy,
Sama go doskonałość rozmieta... (PWsz II, 146)

Czołowym bohaterem Norwida – zarówno artystą, jak i kapłanem sublimującym doświadczenie zbiorowej pracy – jest u Norwida Szopen. Jego sztuka jest *par excellence* owocem ofiary proegzystencjalnej. Jest to jasne szczególnie w końcowym fragmencie poematu, gdy „runął – Twój fortepian!” – podobny do trumny i tym samym przywołujący skojarzenie ze śmiercią Zbawiciela. A koniec poematu znowu daje obraz jakby zmartwychwstania tej muzyki docierającej nagle do ludu i do „późnych wnuków”, gdy:

Jękły – głuche kamienie:
Ideal – sięgnął bruku – —” (PWsz II, 147)

Czyli – można sądzić – stał się własnością powszechną⁴¹. Zmartwychwstanie bohatera przez sztukę (przez pieśń) uwypuklone jest także w wierszu *Do obywatela Johna Brown*:

⁴⁰ Por. konstytucję dogmatyczną *Lumen gentium*: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują nie bez łaski Bożej wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z **dobra i prawdy**, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (*Konstytucja dogmatyczna Vaticanum Secundum* 16, podkr. M.M.).

⁴¹ Mimo rozmaitych interpretacji utworu, tak sądzimy. Rozwinięcie w książce: MASŁOWSKI, „Drogę znając drugą...” ..., rozdz. III: *Parabole eucharystyczne Norwida*.

Bo pieśń nim dojrzy, człowiek nieraz skona,
A niżli skona pieśń, naród pierw wstanie. (PWsz I, 303)

Motyw zmartwychwstawania (figura Chrystusa) pojawia się u Norwida przy okazji postaci bohaterskich, wybitnych – także w *Assuncie*, ale przede wszystkim chodzi o zbiorowości: o naród, cywilizację czy wiarę chrześcijańską.

Ofiara chrześcijańska

Jeśli w centrum szukania sensu, prawdy, światła egzystencjalnego znajduje się praca, to siłą rzeczy spotkania osób i życie zbiorowe mają największe znaczenie. Bo to jest teren zbawienia i transcendencji zarówno pionowej – kontaktu z Bogiem, jak i poziomej – kontaktu z Bogiem w Innych – współpracy. Więzy międzyludzkiej tworzącej wymiar religijny egzystencji. *Transcendencji poziomej*⁴².

Norwid był ortodoksyjnym katolikiem, ale sam stwierdzał w liście do Augusta Cieszkowskiego, „że gdybym zakonnikiem stał się – *jutro herezję zrobiłbym* [...], bo apostołstwo nie jest dyplomacją i kuglarstwem, i kabalistyką, ale prorocstwem szczerem”⁴³. A w kapitalnej *Fraszce (?) III* uznaje, że glob cały jest Kościołem, a instytucja nie ma prawa przywłaszczania sobie Chrystusa:

III

Gdybyście wiarę mieli, to już dawno
Widzielibyście, że glob jest Kościołem,
Który ma oną bazylikę sławną
Piotrową – niby ołtarzem i stołem...
Ale wam trzeba Kościół w ołtarz wcisnąć
I zamknąć – i straż postawić przy grobie,
Żeby za prędko nie mógł Bóg wyblysnąć...
– Czekajcież... wstanie On – w cało-osobie⁴⁴.

⁴² Rozwinięcie m.in.: M. MASŁOWSKI, *Transcendance horizontale dans les Cultures d'Europe Centrale*, éd. Parole et Silence, Paris 2023.

⁴³ List do A. Cieszkowskiego z 13 listopada 1850 r.; DW X, 272.

⁴⁴ PWsz I, 170. Warto zauważyć, że sens „globalizmu” jest szczególnie podkreślany w ostatniej encyklice papieża Franciszka *Fratelli tutti* z 2020 r., akcentującej braterstwo ludzi i przyjaźń międzyludzką. Termin „glob” użyty przez Norwida wydaje się przekraczać „katolickość” Kościoła powszechnego i obejmować całość ludzkości, zbliżając się tu do intuicji Teilharda de Chardin z jego „Mszy świata”.

Prowadzi nas to znowu do doktrynalnych sporów o charakter „ekspiacyjny” czy „egzystencjalny” ofiary Jezusa i o rodzaj obrazu Boga w chrześcijaństwie. Sam Norwid określał Boga *Starego Testamentu* jako Boga zemsty:

Stary Testament – Testament-zemsty [...] „Co zaś do Nowego Testamentu, Testamentu-miłosierdzia, cóż mam dodać?????? (Do Ludwika Nabelaka z 1882 r.; PWsz X 166).

W wielu utworach, nawet dotyczących postaci ze starożytności, wydobywał poeta wagę miłości i przyjaźni oraz świadectwa nie tylko siły, zemsty i kary (ekspiacji) (por. Spartakus, Cyceon, Cezar).

Zastanówmy się zwłaszcza nad losem Quidama. Jego śmierć nie jest z pewnością karą za grzechy, własne czy epoki, choć jednocześnie posiada wymiar Chrystusowy, bo szukał prawdy, dobra i zginął przez złość ludzi. Rolf Fieguth nazywa go „bohaterem białym”⁴⁵. Autor ten wydobywa jasno symbolikę śmierci syna Aleksandra, przypominając ofiarowanie przez bohatera chleba skazanym chrześcijanom, a następnie jego śmierć na Placu Przedajnym, zarówno przypadkową, jak i mocno symboliczną.

Chleb i krew przypominają wieczerzę; krew opryskująca świadków śmierci Epirczyka jest bardzo dobitną aluzją do momentu w Ewangelii, kiedy lud chce wziąć na siebie krew Jezusa (Mt 27, 25). Aleksander, nie wiedząc o tym „imituje” Pana w sensie *imitatio Christi* Tomasza z Kempis, ale z woli autora-narratora, nie z własnej⁴⁶.

Na aluzyjny związek finalnych motywów poematu z pasją Chrystusa wskazuje też Piotr Chlebowski:

Stos kwiatów, na który rzuca się główny bohater w pieśni XX jest zapowiedzią i śmierci, i być może nieuświadomionego chrztu z krwi (przybliżającego perspektywę Męki Pańskiej), jaki stanie się udziałem syna Aleksandra na Placu Przedajnym⁴⁷.

Chlebowski dalej stwierdza w nawiasie, że: „ani na chwilę nie opuszcza odbiorcy poczucie obecności Zbawiciela w tekście”⁴⁸. I wskazuje: „Tu śmierć Epirczyka nie tylko jest jakąś zapowiedzią wypełnienia się historii, jak śmierć każdego człowieka-quidama w epoce ‘po-Chrystusowej’, lecz świadectwem stałej obecności Chrystusa w dziejach”⁴⁹.

⁴⁵ R. FIEGUTH, *Zaproszenie do Quidama*, Kraków 2014, s. 115.

⁴⁶ Tamże, s. 78.

⁴⁷ P. CHLEBOWSKI, *Przypowieść nazwana Quidam*, Lublin 2021, s. 179.

⁴⁸ Tamże, s. 191.

⁴⁹ Tamże, s. 193.

Odczytanie przypowieści Norwida jako przełomu duchowego cywilizacji podporządkowanej od tego momentu paradygmatowi Ducha Świętego, a już nie Prawa czy Siły potwierdza tylko, że nie można teraz odczytywać ukrzyżowania jako ekspiacyjnej substytucji i kary za grzechy ludzi, które Chrystus wzięłyby na siebie, by uśmierzyć Gniew Ojca (tak interpretowano krzyż w teologii potrydenckiej), a jako dominującą rolę Łaski i przebaczenia w imię Miłości, jak od czasu listów Pawła można to było rozumieć. Przełom jednak nastąpił w istocie dopiero po Soborze Watykańskim II. Najwybitniejsi teologowie XX w. myślą już w nowy sposób – rozumiejąc ukrzyżowanie jako Dar – i Syna, i Ojca.

W sposób dobitny zebrał odpowiednie cytaty i wielowiekową historię interpretacji teologicznych cytowany już jezuita Zbigniew Kubacki z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, podkreślając dwuznaczność samych tekstów *Nowego Testamentu* i ich rozumienia⁵⁰. Zbawczy charakter śmierci Jezusa na krzyżu i Jego zmartwychwstania przyjęty został przez apostołów od początku. Niemniej przyjęte formuły były różne. Już wspominaliśmy, że współczesny teolog Bernard Sesboüé sprowadza je, jak i Walter Kasper, do trojakiego sensu: Jezus umarł „za nas”, w sensie „dla nas” i „za nasze grzechy”. Być może też chodzi o substytucję, oddalenie „gniewu Bożego”⁵¹.

Od czasów średniowiecza do początków XX w. w soteriologii Kościoła zachodniego dominowała interpretacja ofiary Chrystusa jako ekspiacji za grzechy i określała w tym sensie rozumienie Mszy św. W XVI w. przede wszystkim teologowie reformacji mówią o mściwej sprawiedliwości Bożej (Luter, Kalwin). W XVI w. natomiast strona katolicka kładzie nacisk na aspekt prawniczy sprawiedliwości Bożej i odszkodowanie – „zadośćuczynienie jest integralną zapłatą za dług”⁵². Potem, w XVII i XVIII w. podkreśla się „sprawiedliwą zemstę” Boga (Bossuet) oraz Jego „mściwą sprawiedliwość”. „Nie jest to jednak sprawiedliwość Boga miłosiernego, lecz Boga okrutnego, Boga ‘wściekłości’ i ‘zemsty’”⁵³. War-

⁵⁰ Z. KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej? Wokół teologii ofiary Chrystusa*, „Studia Theologica Varsoviensia” 2021, nr 1, s. 35-70.

⁵¹ B. SESBOÜÉ, *Jésus Christ l'Unique Médiateur...*, s. 116-121. Oto niektóre teksty: a) *hyper* jako „za nas” w sensie „dla nas”: Ga 2, 20; 3, 13; Rz 5,6; 5,8; 8,32; 14,15; 1 Kor 1,13; 11,24; 2 Kor 5,15; 8,9; 1, Ef 5,2; *hyper* jako „za nasze grzechy”: Ga 1, 3-4; Rz 4, 24; 5, 8; 1 Kor 15,3; Hbr 10, 12; 1 P 3, 18. Co do trzeciej formuły „za nas/dla nas” znaczy również „w zamian za nas”, „za miast nas”. Por. Mk 10,45 czy Mt 10, 28. Czy chodzi o ideę substytucji („dać swoje życie w okup za wielu?”), Mt 20, 28). Zmienia to obraz Boga.

⁵² *Katechizm rzymski*, rozdz. 24, 1 (*Catéchisme romain, dit du Concile de Trente*, rozdz. 24, 1, Paris 1906, s. 357-358; cyt. za: B. SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur*, Paris 1988, s. 70).

⁵³ J. DELUMEAU, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XII-XVIII w.*, Warszawa 1994, s. 423-424.

to przypomnieć znowu, że określenie Boga *Starego Testamentu* jako okrutnego Boga zemsty pojawia się też u Norwida, w przeciwstawieniu do *Nowego Testamentu* – Boga miłosierdzia⁵⁴.

W XIX w. nauczanie takie stało się zwyczajne. Sesboüé twierdzi, że dualistyczna opozycja pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem jest wyraźna, a sprawiedliwość musi poprzedzać miłosierdzie. Nadto to sam Bóg jawi się tu jako Ten, który zabija Jezusa na krzyżu. Nie nazywa się to morderstwem, ale sprawiedliwą „ofiara zadośćuczynienia”⁵⁵.

NOWA SOTERIOLOGIA

Wielu współczesnych teologów odwraca tradycyjne rozumienie ofiary Chrystusa. Wśród nich ważne miejsce zajął już cytowany Joseph Moingt, który wskazuje, że to właśnie na krzyżu „ożywiający Duch Święty został nam dany w zamian za jego życie, zanim dar ten został nam objawiony w dniu Pięćdziesiątnicy”⁵⁶. Odwołując się do *Psalmu* 118 o „kamieniu, który odrzucili budujący [a który – przyp. M.M.] stał się głowicą węgla”, wskazuje na intuicję Boga cierpliwego, dobrego i kochającego – „nie jest to zatem Bóg gniewu i sprawiedliwości wymiennej, lecz Bóg nieskory do gniewu i pełny miłosierdzia”⁵⁷.

Moingt dodaje: „akceptuję pojęcie ofiary w tym sensie, że nie zawiera ono w sobie sensu zadośćuczynienia”⁵⁸. Podobnie sądzi znany egzegeta Xavier Léon-Dufour:

Życie ‘służby’ Jezusa może być przyjęte w śmierci ‘ofiary’: istnieje kontynuacja pomiędzy służbą i ofiarą”⁵⁹. Była Jego śmierć ofiarą, ale nie zadośćuczynienia, lecz „wyrazem całego Jego życia jako pro-egzystencji, jako służby Bogu i ludziom”⁶⁰.

⁵⁴ KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 46.

⁵⁵ Cyt. za: SESBOÜÉ, *Jésus-Christ l'Unique Médiateur...*, s. 75.

⁵⁶ KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 49.

⁵⁷ J. MOINGT, *La révélation du salut dans la mort du Christ*, w: tegoż, *Annoncer la mort du Seigneur*, Lyon 1971, s. 17-18; cyt. za: KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 35; MOINGT, *L'homme...*, s. 425.

⁵⁸ KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 53.

⁵⁹ MOINGT, *L'homme...*, s. 424, przyp. 23.

⁶⁰ LÉON-DUFOUR, *La mort rédemptrice...*, s. 43, cyt. za: KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 54.

Léon-Dufour stwierdza, iż śmierć Jezusa była „konieczna jako nie do uniknięcia konsekwencja Jezusowej wierności Bogu i ludziom”⁶¹. Moingt formułuje to drastycznie:

Ponieważ Jezus żył dla innych, stając się niewolnikiem, dlatego ponownie mógł dla nich umrzeć, na ich korzyść, mając pewność, że daje nam swoje życie Syna, zastępując naszą kondycję niewolnika, którą uczynił swoją⁶².

[...] owo ‘zastępstwo’ nie wynika z żadnej potrzeby substytucji, ale jest wynikiem Chrystusowej pro-egzystencji i solidarności, które odzwierciedlają postawę Boga samego⁶³.

Léon-Dufour podkreśla bezinteresowny dar z siebie samego:

Jezus przeżył ‘dla innych’ i umrze dla innych – nie wykluczając przeciwników i grzeszników. Jezus umiera dla, gdyż żył dla⁶⁴.

Moingt podsumowuje debatę:

Rozumieć, że Jezus przychodzi, by w swoim ciele zająć miejsce ofiar zwierzęcych, byłoby całkowitym niezrozumieniem, gdyż oznaczałoby to przeniesienie na Jego osobę prawa ofiary ekspiacyjnej, które to prawo [w nim – przyp. M.M.] zostało zniesione. [...] Śmierć Jezusa jest darem [...], a nie ekspiacją, która wykonuje wyrok. Jest ona aktem miłości, a nie aktem prawnym⁶⁵.

A „Bóg objawiony w wydarzeniu męki i ofiary krzyża Chrystusowego nie jest Bogiem zagniewanym, żadnym zemsty, nie jest Bogiem przeciwko nam, ale Bogiem dla nas” (por. Rz 8, 31)⁶⁶.

Te obszerne cytaty teologiczne pozwalają zrozumieć, jak bardzo tego typu myślenie było już przeczuwane i przeżywane przez Norwida. Można by znaleźć u niego cytaty dla większości z tez przywołanych tutaj. Ale dla nas przekonującym sprawdzianem będzie znalezienie oryginalnego klucza do „tragedii”, którą jest *Ślodycz*.

Problem męczeństwa dobrowolnie zaakceptowanego doprowadza do pytania – w imię czego? Wierności Chrystusowi, to pewne. Ale czy też odkupywania grzechów? Spłacać „dług” win ludzkości? Wręcz przeciwnie, „tragedia” zdaje się być manifestacją siły duchowej, do której nie ma dostępu poganin Veletrius. Karmienie myszy przez Julię jest spełnianiem służby Bogu wobec stworzenia i wobec

⁶¹ KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 55.

⁶² X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort. Jésus et Paul*, Paris 1979, s. 93-97.

⁶³ MOINGT, *L’homme...*, s. 430.

⁶⁴ KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 57.

⁶⁵ LÉON-DUFOUR, *Face à la mort...*, s. 112.

⁶⁶ MOINGT, *La fin du sacrifice*, s. 29; cyt. za: KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 65.

Stworzyciela, równie jak akceptacja nieuzasadnionego wyroku. Termin „tragedia” przywołuje Arystotelesa i obraz niezawinionej winy, którą jak u Ajschylosa i Sofoklesa bohater bierze na siebie, zwyciężając moralnie, jak: Orestes, Edyp, Antygona... Edyp w Kolonie zyskuje faktycznie status Herosa – pogańskiego świętego, półboga, jak to opisywali Jaspers i Ricoeur⁶⁷. Nie ma tu mowy o ekspiacji, substytucji ani o długu. Julia Murcja nie niesie winy, poza nieposłuszeństwem Cezarowi, a wręcz ma w sobie zdumiewającą potęgę – łaski. Jak usiłuje to wyłumaczyć Veletriusowi św. Paweł.

Istotą tragedii do przezwyciężenia jest – jak to opisuje Karl Jaspers – przemiana wewnętrzna. Ricoeur cytuje Jaspersa: „tragiczność grecka zniknęła w swoich korzeniach wraz z Chrystusem; ale tylko w korzeniach: wierzący dalej żyje w kategoriach tragiczności greckiej, dopóki nie zreasorbował Gniewu Bożego w jego Miłości”⁶⁸. I dalej cytuje Jaspersa, który przypomina, iż pojawia się wówczas nowy tragizm: niebiorący pod uwagę wymiaru eschatologicznego chrystianizmu „zamykającego go w tym, co nazywa «religią», to znaczy odszyfrowywaniem bezpośrednim, obiektywnym i autorytarnym misterium egzystencji; wystarczy, by sens nieszczęścia pozostawał ukryty do dnia ostatniego, by tragiczność została zawieszona pomiędzy grubym nonsensem a zbyt jasnym sensem”⁶⁹.

Schemat tragiczny dramatu Norwida skonstruowany jest w istocie według modelu proegzystencji, czyli „bycia dla” służby Bogu i ludziom, jest darem łaski Bożej wcielaniem tu przez Murcję. Schemat krzyża jako model męczeństwa jest tu ukazany w duchu daru, a nie ofiary rytualnej i na pewno nie jako rytuał ofiarniczy, *sacrifice* – zwierzęcy czy ludzki. Daru Syna i Ojca, równie cierpiącego. Ale „religijne” formuły mogą dalej zakrywać sens objawionej Miłości.

Zgodnie z tytułem alegorii „Ziarnko gorczyczne”, o którym Norwid pisał w liście do Marii Trębieckiej, i który umieściliśmy w motcie do eseju, cała cywilizacja wieku przemysłowego okazywała się jedną wielką „prasą wina” – ofiarniczego, wytaczanego w czasie Mszy Wieku przez wszystkich, którzy ofiarowywali swój wysiłek i dar życia społeczeństwu, ludziom i Bogu. Gdyż „glob jest kościołem”, a Msza Świata – ofiarą „słodoczną”, czyli łaski, przez dążących do świętości ludzi.

Przypomnijmy, że w paraboli ewangelicznej ziarnko gorczyczne staje się gniazdem dla ptaków (Mt 13, 31), co zgodnie z przypisem w *Biblii Tysiąclecia* obrazuje „moc słowa Bożego, które przetwarza całe Królestwo Boże od wewnątrz”⁷⁰, czyli świat.

⁶⁷ Za: KUBACKI, *Bóg ofiary ekspiacyjnej...*, s. 68.

⁶⁸ Por. P. RICOEUR, *Sur le tragique* (1953), w: tegoż, *Lectures 3*, Paris 1994, s. 187-210.

⁶⁹ Tamże, s. 208 (tłum. własne).

⁷⁰ Tamże.

BIBLIOGRAFIA

- NORWID C., *Promethidion*, oprac. S. Sawicki, Kraków 1997.
- CHLEBOWSKI P., *Przypowieść zwana „Quidam”*, Lublin 2021.
- DELUMEAU J., *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XII-XVIII wieku*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1994.
- FIEGUTH R., *Zaproszenie do „Quidama”*, Kraków 2014.
- GIRARD R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992.
- GRAJEWSKI W., *Pascha*, w: *Cypriana Norwida kształt prawdy i miłości. Analizy i interpretacje*, red. S. Makowski, Warszawa 1986, s. 33-36.
- HRYNIEWICZ W., *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989.
- KASPER W., *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983.
- KUBACKI Z., *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej? Wokół teologii ofiary Chrystusa*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 2001, nr 1, s. 35-70.
- LÉON-DUFOUR X., *Face a la mort. Jésus et Paul*, Paris 1979.
- MARTELET G., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
- MASŁOWSKI M., „*Drogę znając drugą...*”. *Szkice o Norwidzie*, Lublin 2023.
- MASŁOWSKI M., *Transcendance horizontale dans les Cultures d'Europe Centrale*, Paris 2023.
- MERDAS A., *Ocalony wieniec*, Warszawa 1995.
- MOINGT J., *L'homme qui venait de Dieux*, Paris 1993.
- RICOEUR P., *Sur le tragique (1953)*, w: tegoż, *Lectures 3*, tłum. M. Masłowski, Paris 1994, s. 187-210.
- SAMSEL K., *Przegląd zdumień. Norwid w perspektywie zagranicznej kultury odbioru*, w: *Norwid żywy. Kontynuacja*, red. J. Gorzkowicz, E. Kącka, R. Wasiak-Taylor, Londyn–Warszawa 2023, s. 139-151.
- SESBÜE B., *Jésus-Christ l'Unique Médiateur, Essai sur la rédemption et le salut*, Paris 1988.
- SŁAWIŃSKA I., *Reżyserska ręka Norwida*, Kraków 1971.
- SZMYDTOWA Z., *O misteriach Cypriana Norwida*, Warszawa 1932.
- TRZNADEL J., *Czytanie Norwida*, Warszawa 1978.
- WOŁOSZYN B., *Norwid ocala*, Kraków 2008.

DAR KRZYŻA CZY MODEL OFIARNICZY U NORWIDA

Streszczenie

Punktem wyjścia artykułu jest jeden z aspektów teologicznej dyskusji, która toczyła się w czasie Soboru Watykańskiego II i po jego zakończeniu. Dotyczyła ona interpretacji ofiary Jezusa na krzyżu: czy była ona przede wszystkim ekspiacją za ludzkie grzechy, czy raczej aktem miłosierdzia skierowanym ku człowiekowi. Autor artykułu odtwarza argumentację teologów francuskich i polskich opowiadających się za tym drugim rozumieniem. Następnie stawia hipote-

zę, że prekursorem takiego myślenia był w polskiej tradycji Cyprian Norwid i sprawdza ją, interpretując wybrane utwory poety: *Ślodycz*, *Paschę*, fragmenty poematu *Quidam*.

Słowa kluczowe: antropologia Norwida, kontekst teologiczny, ekspiacyjne i egzystencjalne rozumienie śmierci Jezusa na krzyżu, motywy Norwidowskie: *Ślodycz*, *Pascha*, *Promethidion*, *Quidam*.

THE GIFT OF THE CROSS OR NORWID'S SACRIFICIAL MODEL

Summary

The starting point of this article is one aspect of the theological discussion that took place at the time of the Second Vatican Council and later. It concerned the understanding of Jesus' sacrifice on the cross – whether it was primarily an expiation for human sins or rather an act of mercy towards man. The author of the article reproduces the arguments of French and Polish theologians in favour of the latter understanding. He then poses the hypothesis that the precursor of such thinking in the Polish tradition was Cyprian Norwid, and tests it by interpreting selected works by the poet: *Ślodycz* [*Sweetness*], *Pascha*, fragments of the poem *Quidam*....

Keywords: Norwid's anthropology, theological context, expiatory and existential understanding of Jesus' death on the cross, Norwid's motifs: *Ślodycz* [*Sweetness*], *Pascha*, *Promethidion*, *Quidam*.

MICHAŁ MASŁOWSKI – prof. dr hab., Paris-Sorbonne University, e-mail: Michel.Maslowski@paris-sorbonne.fr or: Michel.Maslowski2@gmail.com