

Ireneusz Ziemiński
ORCID: 0000-0003-4686-8625

Uniwersytet Szczeciński
Instytut Filozofii i Kognitywistyki

University of Szczecin
Institute of Philosophy and Cognitive Science

KRZYŻ I MIECZ. NA MARGINESIE POWIEŚCI JANA DOBRACZYŃSKIEGO *ŚWIĘTY MIECZ*

The Cross and the Sword. Notes on *The Sacred Sword* by Jan Dobraczyński

Słowa kluczowe: krzyż, miecz, chrześcijaństwo, apostoł Paweł, Jan Dobraczyński

Key words: cross, sword, Christianity, Paul the Apostle, Jan Dobraczyński

Streszczenie

Tematem artykułu jest symbolika krzyża i miecza, wyznaczająca dzieje chrześcijaństwa. Jan Dobraczyński w powieściowej biografii apostoła Pawła wskazuje, że pierwotnym symbolem żydowskiego mesjasza miał być miecz, który wyzwoli naród wybrany spod władzy cesarstwa rzymskiego. Jezus tę ideę zmienił w ideę pokoju i miłości, której zwieńczeniem była jego zbawcza śmierć za grzeszników; w ten sposób miecz został zastąpiony krzyżem. Z tego powodu chrześcijaństwo można uznać za religię krzyża, a nie miecza, w której dobrowolna ofiara zastępuje przemoc; odkąd jednak stało się ono oficjalną religią cesarstwa, było wykorzystywane jako ideowe usprawiedliwienie prześladowania wyznawców kultów pogańskich. W ten sposób nie tylko wróciło do miecza, lecz wprost zastąpiło krzyż mieczem, a nawet uświęciło krzyż jako miecz. Symbolicznym potwierdzeniem takiej interpretacji dziejów chrześcijaństwa jest końcowa scena powieści Dobraczyńskiego

Abstract

The paper discusses the symbolism of the cross and the sword in the history of Christianity. By referencing the biographical novel of Paul the Apostle by Jan Dobraczyński, the author points out that the original symbol of the Jewish Messiah was supposed to be a sword – one that would rescue the Chosen People from the rule of the Roman Empire. Jesus altered this idea by preaching peace and love, culminating with him dying for sinners in an act of salvation; thus the sword was replaced by the cross. As a result, Christianity could be considered the religion of the cross, not the religion of the sword, one in which a voluntary sacrifice replaces violence. However, after Christianity became the official religion of the empire, it was used as an ideological justification for the persecution of pagans. Thus, it not only returned to the sword, it actually replaced the cross with the sword and even consecrated the cross as a sword. The final scene in *The Sacred Sword*

Święty miecz, w której apostoł – chrzcząc rzymskiego żołnierza – zamiast krzyża daje mu do pocałowania miecz.

in which the apostle christens a Roman soldier and gives him a sword, not a cross, to kiss, is a symbolic confirmation of such an interpretation of Christianity's history.

Wstęp

Dzieje religii skłaniają do postawienia pytania, dlaczego cześć oddawana bogom bywa źródłem przemocy – począwszy od składania ofiar z ludzi i zwierząt po prześladowania innowierców czy heretyków. Przemoc jest też obecna w religii chrześcijańskiej, głoszącej przykazanie miłości bliźniego, obejmujące wszystkich ludzi, także nieprzyjaciół¹. Zgodnie z nim Jezus zalecał schowanie miecza do pochwy i nadstawienie drugiego policzka zamiast zemsty (Mt 5, 39; Łk 6, 29); sam zresztą dał przykład takiej postawy, modląc się za swoich oprawców (Łk 23, 34). Choć jego śladami podążyło wielu męczenników, to wśród chrześcijan byli też „rycerze wiary”, mordujący ludzi innych religii, o czym świadczą średniowieczne krucjaty, „ewangelizacja” Ameryki czy wojny między katolikami i protestantami w nowożytnej Europie. Równie złą sławę ma inkwizycja (zwłaszcza hiszpańska), masowo skazująca na śmierć ludzi uznanych za heretyków lub czarownice. W tym wypadku motywy prześladowań nie były w pierwszym rzędzie polityczne ani ekonomiczne, lecz dogmatyczne, związane z rozumieniem Trójcy Świętej, natury Jezusa, eucharystii, kultu obrazów lub relikwii.

Problem ten ma także sens historyczny, związany z dziejami chrześcijaństwa, które z religii prześladowanej przez Żydów i Rzymian stało się religią prześladowaną inne wyznania²; od momentu legalizacji swojej

¹ Przykazanie miłości bliźniego jest obecne już w Biblii hebrajskiej (Kpł 19, 18), ale obejmuje tylko społeczność Izraela. Z czasem za bliźniego uchodził też prozelita, który dokonał obrzezania, lub obcy, który zamieszkał wśród Izraelitów, nigdy jednak w Starym Testamencie przykazanie miłości nie obejmowało wszystkich ludzi (Kasiłowski 1997: 147, przypis 26). Również w niektórych wykładniach wersji chrześcijańskiej nie ma ono charakteru uniwersalnego, obejmując jedynie naszych osobistych wrogów (*echthros*), pomijając zaś wrogów publicznych czy plemiennych (*polemios*); wróg zatem, będący przedstawicielem innego narodu czy państwa, zostaje z nakazu miłości bliźniego wykluczony (Schmitt 2012: 256–257), co powoduje, że można go zabić (Kwosek 2017: 28).

² „[...] czysta, pokorna religia łagodnie wkradała się w umysły ludzkie i czerpiąc wciąż nowe siły z tego, że ją zwalczano, wzrastała w ciszy i w cieniu, aby ostatecznie wznieść na ruinach Kapitolu tryumfalny proporzec krzyża” (Gibbon 2017: 9). Od czasu legalizacji chrześcijaństwa zaczęto tępić heretyków; przykładem może być rozkaz cesa-

wiary wyznawcy Chrystusa zaczęli domagać się delegalizacji innych religii. Wprawdzie początkowo żądania te nie zostały spełnione, jednak kolejni władcy faworyzowali chrześcijan (np. zwalniając dochody kościelne z podatków³ czy wyłączając kler spod świeckiej jurysdykcji⁴), równocześnie ograniczając prawa wyznawców innych religii; w roku 313 Konstantyn wyłączył duchownych nienależących do kościoła katolickiego z przywilejów kleru (Bralewski 2002: 8), a pięć lat później zabronił prywatnego składania ofiar, uprawiania magii i wróżenia w prywatnych domach (Daniélou, Marrou 1984: 189). Edykt z roku 326 zmuszał heretyków i schizmatyków do świadczenia obowiązków państwu, z których kler katolicki był zwolniony (Bralewski 2002: 7–8). Z kolei edykt wydany w 356 r. w Konstantynopolu i ponowiony w roku 365 w Mediolanie nakazywał zamknięcie wszystkich świątyń pogańskich jako miejsc kultu; wolno było zachować tylko niektóre z nich jako muzea. W roku 391 cesarz Teodozjusz ostatecznie zakazał wszelkich praktyk pogańskich, co pozwoliło chrześcijanom niszczyć miejsca dawnych kultów (Dzielska 2006: 145). Uczestnictwo w pogańskich obrzędach było karane śmiercią i konfiskatą majątku, urzędnikom zaś, którzy nie dopilnowali wykonania wyroku, groziły grzywny. Jeszcze surowiej były traktowane chrześcijanki pracujące w warsztatach włókienniczych, produkujących materiały używane w żydowskich obrzędach religijnych, w takich przypadkach bowiem prawo przewidywało karę śmierci (Cochrane 1960: 253). Ekspansja nowej religii była jednym ze źródeł radykalizmu Juliana Apostaty, przywracającego na krótko religię grecką; wprawdzie ruch ten zakończył się klęską, to jednak zwrócił uwagę na czysto świeckie (zwłaszcza polityczne i ekonomiczne) cele chrześcijańskich wspólnot⁵. Nawet pomijając kwestie polityczne, chrześcijańscy teologowie uważali, że tylko ich religia jest prawdziwa,

rza wydany po soborze w Nicei, nakazujący spalenie pism Ariusza i grożący śmiercią wszystkim, którzy je przechowują (Bralewski 2002: 9).

³ W roku 361 cesarz Konstancjusz wydał edykt zwalniający mnichów chrześcijańskich z zobowiązań publicznych (Cochrane 1960: 254–255). Takich żądań nie stawiali nawet ojcowie kościoła, uważając, że chociaż państwo nie może od chrześcijanina żądać służby wojskowej (będącej grzechem), to może oczekiwać modlitw za pomyślność państwa oraz płacenia podatków (Cochrane 1960: 228).

⁴ Pierwszym etapem tego procesu była decyzja cesarza Konstancjusza, zgodnie z którą nawet w sprawach karnych biskupi mogli być przesłuchiwanii tylko przez ludzi im równych (Cochrane 1960: 254).

⁵ Nie obowiązywała jeszcze wtedy zasada prymatu Rzymu, wobec czego kościół istniał w postaci osobnych wspólnot, zgromadzonych wokół lokalnego biskupa (Wipszycka 2019: 15).

wobec czego pozostałe – jako fałszywe i bałwochwalcze – powinny zostać zniszczone; z postulatem takim wystąpił w IV w. Iulius Firmicus Maternus w dziele *De errore profanarum religionum* (Bronk 2009: 341). Zjawiska te potwierdzają, że dziejów chrześcijaństwa nie można ograniczać do wymiarów sakralnych. „Teolog może się poświęcić przyjemnemu zadaniu opisywania, jak religia zstępuje z niebios przyobleczona w niebiańską czystość. Bardziej żaloszny obowiązek spada na historyka. Musi on bowiem wykrywać nieuniknioną przymieszkę błędu i zepsucia – owe objawy schorzenia, którego religia nabawiła się podczas długiego pobytu na tym padole wśród plemienia istot słabych i zwyrodniałych” (Gibbon 2017: 9). W artykule nie będę jednak poszukiwać odpowiedzi na pytanie historyczne, dlaczego wyznawcy Chrystusa zwalczali inne religie⁶, lecz skupię się na racjach doktrynalnych, leżących u podstaw przekształcenia krzyża miłości i ofiary w miecz nienawiści i mordy.

Podstawą analizy będzie powieść Jana Dobraczyńskiego *Święty miecz* (Dobraczyński 2018)⁷, której jednym z tematów jest religijna przemoc, ukazana w kontekście mesjańskich nadziei judaizmu oraz prześladowania chrześcijan przez cesarstwo. Utwór ten, będący fabularyzowaną biografią świętego Pawła, kończy się sceną chrztu, udzielonego przez apostoła żołnierzowi rzymskiemu (s. 335–336). Wydarzenie to można uznać za symboliczne poddanie cesarstwa pod władzę Chrystusa, ponieważ chrzcząc żołnierza rzymskiego, Paweł symbolicznie przejmuje władzę nad światem, mimo iż chrześcijaństwo stanie się religią państwową dopiero za kilka stuleci, a sam apostoł umrze śmiercią męczeńską; jak zatem krew Chrystusa przyniosła światu zbawienie, tak krew męczenników doprowadzi do triumfu krzyża. Nowa cywilizacja zachowa jednak wiele cech Rzymu, ponieważ chrześcijanie użyją miecza przeciwko tym, którzy nie przyjmą ich wierzeń; właśnie ta przemiana krzyża w miecz jest tematem artykułu.

Nawiązanie do powieści Dobraczyńskiego wymaga usprawiedliwienia. Wprawdzie badania z zakresu literatury i religii nie budzą kontrowersji, mając ustaloną pozycję w świecie akademickim, zbliżoną do

⁶ Jednym z powodów była chęć uchronienia niewierzących od wiecznego potępienia, co uważano za zadanie władzy państwowej (Cochrane 1960: 197). Celem prześladowań było zatem dobro osób prześladowanych – tracąc życie doczesne, mogli ocalić wieczne. Jedną z racji takiego postępowania były słowa Jezusa, że nie należy bać się tych, którzy zabijają ciało, lecz jedynie tych, którzy zabijają duszę (Mt 10, 28–29).

⁷ Cytuję wydanie dziesiąte, podając numer strony; pierwsze ukazało się w roku 1949.

innych dyscyplin badawczych, jak *cognitive science* czy *gender studies*, to jednak odwołanie do konkretnego utworu może budzić wątpliwości. Powodem jest zarówno polityczna aktywność Dobraczyńskiego, jak i artystyczny poziom jego książek, niezaliczanych do arcydzieł. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, należy pamiętać, że – poza okresem okupacji, kiedy pisarz ratował Żydów i brał udział w powstaniu warszawskim – nie dokonywał najszcześniejszych wyborów politycznych; zarówno przed drugą wojną światową, jak i po niej sympatyzował z radykalnymi środowiskami katolicko-narodowymi. Postawa Dobraczyńskiego w okresie okupacji została słusznie doceniona przyznaniem mu medalu Sprawiedliwy wśród Narodów Świata, to jednak niewykluczone, że pisarzowi bliskie było stanowisko Zofii Kossak (także zaangażowanej w pomoc Żydom), sugerującej odłożenie antysemityzmu do czasu, gdy nie będzie za sobą pociągał prześladowań (Majcherek 2015: 20)⁸. Pisarka uważała równocześnie, że Holocaust był sprawiedliwą karą dla Żydów za to, że zamordowali Chrystusa, biorąc odpowiedzialność za jego śmierć na siebie i swoje dzieci⁹.

Sympatie endeckie spowodowały, że Dobraczyński związał się po wojnie z Chrześcijańskim Stowarzyszeniem Pax, popierającym władzę komunistyczną; w jakiejś zatem mierze mógłby być ilustracją diagnozy Czesława Miłosza, zgodnie z którą powojenni komuniści wywodzili się z szeregów przedwojennej endecji¹⁰. Symboliczne było zwłaszcza przejście przez tę organizację „Tygodnika Powszechnego”, zamkniętego przez władze komunistyczne po odmowie opublikowania nekrologu Stalina¹¹.

⁸ Warto odnotować, że Zofia Kossak przebywała w obozie Oświęcim-Brzezinka pod nazwiskiem Śliwińska między październikiem 1943 a kwietniem 1944 r. (Janion 2011: 57, przypis 3); przypisano jej numer 64491 (Kossak 2011: 265, przypis 2).

⁹ Pogląd ten Zofia Kossak wyraziła w artykule *Proroctwa się wypełniają*, opublikowanym w podziemnym piśmie „Prawda” w maju 1942 r. (Janion 2011: 66, przypis 23; 67, 69). Również w tekście wspomnieniowym, opublikowanym w roku 1958, *Z otchłani* (pierwsze wydanie z roku 1946 nosiło tytuł *W otchłani*) ukazała Holocaust jako karę i okup za grzech (Janion 2011: 58–60). „Lagier zamieniony w ołtarz ofiarny, całopalny, dorzucony do Męki Syna Bożego wystarczyłby niewątpliwie, aby uratować świat. To jest pewne, niezbite” (za: Janion 2011: 60).

¹⁰ W *Traktacie poetyckim* diagnoza jest jednoznaczna, nie tylko w sensie personalnym, lecz także ideowym:

„Niech tutaj będzie wreszcie powiedziane
Jest ONR-u spadkobiercą Partia” (Miłosz 2011: 405).

¹¹ Dobraczyński wyznaje w autobiografii, iż nie zna szczegółów zamknięcia „Tygodnika” ani konfliktu redakcji pisma z władzami, zarazem przekonując, że pismo przestało odtąd być organem kurii i reprezentowało poglądy katolików świeckich (Dobra-

Kulminacją działań politycznych pisarza był okres stanu wojennego, kiedy stanął na czele Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego. Wyrazem poparcia dla władzy była również jego działalność poselska i publicystyczna¹², a także niechęć wobec (podejmowanych przez ludzi pióra) protestów przeciw nadużyciom rządzących¹³. Nie pochwalając tych zaangażowań Dobraczyńskiego, należy stwierdzić, że nie powinny one wpływać na ocenę jego twórczości. Gdyby bowiem karać autorów za działania polityczne, to należałoby usunąć z bibliotek dzieła Knuta Hamsuna, który jednoznacznie popierał faszystowskie reżimy w Niemczech i Norwegii, za co stanął po wojnie przed sądem. Podobnie trudno byłoby wydawać i komentować prace Carla Schmitta, jednego z głównych ideologów III Rzeszy, usprawiedliwiającego jej akty prawne. Z dziejów filozofii z kolei należałoby usunąć Martina Heideggera, jawnie popierającego Hitlera; tymczasem jest on jednym z najczęściej cytowanych filozofów XX w., chociaż po wojnie został odsunięty od pracy na uniwersytecie¹⁴. Związek kultury z władzą trwa zresztą od czasów antycznych, o czym świadczą nieudane projekty polityczne Platona, działalność Arystotelesa jako wychowawcy Aleksandra Macedońskiego czy rola Seneki jako doradcy Nerona, usprawiedliwiającego przed senatem jego zbrodnie. Podobnie w dziejach chrześcijaństwa kanonizowano osoby, których postawa może budzić zastrzeżenia. Przykładem jest nie tylko Augustyn, który (jeszcze przed przyjęciem chrztu) porzucił kochankę i syna, aby nie byli mu przeszkodą w karierze (Chadwick 2000: 29–30),

czyński 1977: 420–424). Za główny błąd nowej redakcji uznał to, że – pod naciskiem władz – zgodziła się kontynuować numerację pisma; zdaniem pisarza „Tygodnik” powinien być zacząć wychodzić od pierwszego numeru jako zupełnie nowe pismo (Dobraczyński 1977: 422, 426). Represje wobec TP dotknęły też Hannę Malewską; pisarka podjęła wówczas pracę w archiwum Muzeum w Kurniku, która zaowocowała powieścią *Panowie Leszczyńscy* (Nowak 2020: 304).

¹² Dobraczyński był posłem w latach 1952–1956 oraz 1985–1989. W przemówieniu sejmowym z okazji czterdziestolecia manifestu Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego bronił zarówno dorobku Polski Ludowej, jak i polityki generała Jaruzelskiego; nawiązał też do powstałego w lipcu 1982 r. Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego, uważając za oczywiste, że inicjatorami ruchu byli rządzący (Dobraczyński 1987: 207–214).

¹³ Józef Hen uznał zachowanie Dobraczyńskiego na jednym z zebrań związku literatów w roku 1968 za cyniczny tartufizm; chcąc przerwać krytykę władzy za antysemitką nagonkę, Dobraczyński złożył wniosek, aby podziękować Irenie Parandowskiej za wystawę rękopisów (Hen 2009: 462).

¹⁴ Zakaz obowiązywał do czasu formalnego przejścia Heideggera na emeryturę; od roku 1951 filozof wygłaszał wykłady na uniwersytecie we Fryburgu.

lecz także Cyryl Aleksandryjski, będący głównym inspiratorem mordu na Hypatii (Hołasek 2012: 115). Nawet jeśli biskup nie wydał rozkazu zabicia filozofki, to – widząc w niej zagrożenie dla swojej władzy, a także będąc zazdrosnym o jej popularność – brał udział w kampanii oszczerstw skierowanych przeciw niej, które ostatecznie doprowadziły do zbrodni (Dzielska 2006: 169–170); można mu więc zarzucić przynajmniej podżeganie do zabójstwa (Hołasek 2012: 113–115). Równie trudno uznać świętość Bernarda z Clairvaux, nawołującego do krucjat (Runciman 2015: 220–222) przeciwko muzułmanom oraz pogańskim Słowianom (Dygo 2020)¹⁵, czy kardynała Roberta Bellarmina, który – w imieniu Świętego Oficjum – domagał się od Galileusza porzucenia nauki o ruchu Ziemi; już w czasie pierwszej rozmowy kardynał groził, że niezastosowanie się do upomnienia spowoduje wytoczenie procesu (Vinaty 1999: 64–65). Wprawdzie Dobraczyński nie był pisarzem na miarę Hamsuna ani myślicielem na miarę Heideggera (podobnie jego pozycja we władzy komunistycznej nie przypomina roli Bernarda w działaniach papieżstwa), to jednak również w jego przypadku polityczne zaangażowanie nie dyskredytuje religijnej ani filozoficznej wartości jego prozy, w której podjął ważne kwestie doktrynalne chrześcijaństwa.

Przykładem jest powieść *Niezwyciężona Armada*, dotycząca sensu męczeństwa za wiarę w epoce, kiedy wierność Chrystusowi była tożsąma z przynależnością do określonej wspólnoty wyznaniowej. Prześladowania katolików przez Henryka VIII i Elżbietę I czy protestantów przez Marię Tudor i Filipa nie wiązały się z faktem, że zwalczana grupa odmawiała uznania dogmatu Trójcy czy boskości Jezusa, lecz z poparciem roszczeń papieża lub króla do zwierzchnictwa nad Kościołem. Z tego powodu Dobraczyński pyta, czy można usprawiedliwić militarną inwazję na kraj nieuznający prymatu papieżstwa, a także, czy godzi się narażać życie wiernych, żądając od nich sprzeciwu wobec religii państwowej (Dobraczyński 1971). Problem prześladowań religijnych jest też tematem innej powieści omawianego autora (*Klucz mądrości*), poświęconej krucjatom, ukazującej zarówno okrucieństwo chrześcijańskich rycerzy, jak i ich nielojalność wobec sojuszników (Dobraczyński 1973). Obraz epoki zawarty w tym utworze dorównuje powieściom Zofii Kossak (*Krzyżowcy*, *Król trędowaty*, *Bez oręża*), opisującym zbrod-

¹⁵ Bernard z Clairvaux miał też znaczący wpływ na regułę zakonu templariuszy, rozumiejąc użyteczność uzbrojonych mnichów do szerzenia chrześcijaństwa i umacniania władzy kościoła (Komarnicki 2013: 202–203, 211).

nie dokonywane w średniowiecznej Jerozolimie w imię Chrystusa. Z pewnością literacko doskonalszy jest utwór Jerzego Andrzejewskiego *Bramy raju*, poświęcony krucjacie dziecięcej, kwestie religijne jednak schodzą w nim na dalszy plan (Andrzejewski 2019); Dobraczyńskiego tymczasem interesuje chrześcijański sens świętych wojen.

Z perspektywy filozofii religii ważną powieścią są także *Wybrańcy gwiazd*, której głównym bohaterem jest prorok Jeremiasz, centralnym wydarzeniem zaś splądrowanie Jerozolimy przez wojska Nabuchodonozora. Fabuła utworu jest okazją do zmierzenia się z problemem zła czynionego przez Boga; powieściowy Jeremiasz nie ma wszak wątpliwości, że zagładę spowodował Jahwe, karzący za pośrednictwem pogan grzech i niewierność swojego ludu. Dobraczyński potwierdza zatem bezzasadność wszelkich teodycei, mających zwolnić Boga z odpowiedzialności za zło w świecie; z perspektywy proroka takie argumentacje nie mają sensu, ponieważ Stwórca świadomie i celowo posługuje się złem dla realizacji swoich planów. Fakt ten sugeruje możliwość innej interpretacji wcielenia, którego celem nie będzie odkupienie ludzi, lecz pokuta Boga za czynione zło (Dobraczyński 1970)¹⁶. Kwestii tej jest też poświęcona jedna z najbardziej znanych powieści Dobraczyńskiego *Listy Nikodema*, napisana pod wpływem osobistych doświadczeń związanych z chorobą i śmiercią córki (Dobraczyński 1986). Narrator zмага się z pytaniem, kim jest Jezus, nade wszystko zaś – jaka jest natura Bożej miłości, przejawiającej się w okrucieństwie; Nikodem nie potrafi zrozumieć, dlaczego zbawienie świata dokonuje się za cenę cierpień niewinnych istot, zwłaszcza dzieci¹⁷. Problem zła jest także obecny w powieści *Przyszedłem rozłączyć...* Mąż głównej bohaterki, Elzy, będący miłością jej życia, umarł w trakcie przygotowań do wyprawy krzyżowej. „Rozłączenia, wyznaczające los Elzy, są po części wynikiem ludzkiego zła: zła

¹⁶ Szerzej na ten temat pisałem w artykule (Ziemiński 2018).

¹⁷ W chrześcijańskiej historii zbawienia jest to problem obecny od początku, związany z masakrą noworodków urządzoną przez Heroda, aby zgładzić potencjalnego rywala do tronu. Wprawdzie trudno potwierdzić autentyczność tego wydarzenia, to jednak odgrywa ono ważną rolę w biografii Jezusa, zanim bowiem złożył siebie w ofierze za świat, inni ponieśli ofiarę za niego, na co wskazał Józef Tischner: „Możemy sobie łatwo wyobrazić zrozpaczoną matkę, która po stracie dziecka oskarża nie tylko Heroda, lecz także... Jezusa: »Po co się urodziłeś? Dlaczego prowokowałeś zbrodniarza?«” (za: Gadacz 2010: 36). Problem ten rozumiał także Albert Camus, sugerując, że poczucie winy za rzeź noworodków zrodziło w Jezusie pragnienie śmierci (Camus 2004: 86–87). Problem zbawienia świata za cenę jednej łzy dziecka wcześniej podjął Fiodor Dostojewski w powieści *Bracia Karamazow*.

struktury społecznej lub jednostkowej woli tych, którzy otaczają Elżę. Zarazem rządzi nimi właściwa dla powieści katolickiej logika Opatrzności, ujawniona wprost w nocnym widzeniu, podczas której bohaterce ukazuje się Chrystus” (Mazan-Mazurkiewicz 2012: 129). Zbawiciel objawia kobiecie swoją miłość zaborczą i zazdrosną, wyjaśniając, że wybrał ją na swoje narzędzie, za pomocą którego chce działać w świecie. „Kocham Cię, Elzo. Kocham cię tak, że gdybym był człowiekiem, mojej miłości nie starczyłoby już na nic więcej. Dlatego zabrałem ci wszystko, wszystko – by dać ci siebie. Jesteś mi potrzebna. To, co chcę uczynić, zbuduję na tobie” (za: Mazan-Mazurkiewicz 2012: 129).

Podane przykłady świadczą o tym, że proza Dobraczyńskiego może być przydatna w analizie wielu ważnych kwestii filozoficznych, zwłaszcza problemu teodycei, z którym zmagają się teiści, wierzący w nieskończoną dobroć i wszechmoc Boga. Znamienne przy tym, że Dobraczyński nie odwołuje się do metafizycznej figury szatana, obecnej w twórczości Gombrowicza, Miłosza czy Iwaszkiewicza¹⁸, a skupia się na kwestii odpowiedzialności Boga za zło. Problem ten interesował także Kazimierza Brandysa, zdaniem którego tylko Bóg może wyjaśnić potworności wieku XX i wziąć za nie odpowiedzialność (Brandys 1991: 138); o ile jednak Brandys traktował Boga jako metafizyczną hipotezę, o tyle Dobraczyński skupiał się na kwestii chrześcijaństwa jako egzystencjalnej odpowiedzi na ludzkie cierpienie, mającej być przeciwwagą dla grozy świata. Daleki od historiozoficznych spekulacji Tomasza Manna, wyjaśniającego (zwłaszcza w powieści *Doktor Faustus*) apokaliptyczną zagładę świata w kategoriach demonicznych (Rogalski 1968: 205–214)¹⁹, Dobraczyński ukazywał codzienność zła, trudnego do pogodzenia z ideą nieskończonego dobrego i miłosiernego Boga; jego proza jest zatem zdecydowanie bliższa Sienkiewiczowi, piętnującemu przemoc czynioną w imię krzyża (*Trylogia, Krzyżacy*). Jednakże bohaterowie Dobraczyńskiego, uznając odpowiedzialność Boga za zło, wierzą w Jego istnienie, tymczasem ry-

¹⁸ Gombrowicz uznawał figurę szatana za przydatną w wyjaśnieniu zła przyrody (Ł. Tischner 2013: 197–226), Miłosz zaś odwoływał się do manichejskiego dualizmu (Ł. Tischner 2001). Iwaszkiewicz z kolei źródeł zła upatrywał w doświadczeniu artysty, ponieważ sztuka jest zejściem do piekieł i obcowaniem z demonami; demoniczność człowieka sprawia, że odkupienie jest niemożliwe (Iwaszkiewicz 1971).

¹⁹ Bardziej trafną historiozofią jest model zastosowany przez Olę Tokarczuk, która z chirurgiczną precyzją i w stylu pozornie reportażowym (*Prawiek i inne czasy*) czy kronikarskim (*Księgi Jakubowe*) rejestruje dziejowe zło, dotyczące poszczególnych ludzi, w których codzienne i bezbarwne życie wkracza historia, całkowicie je niszcząc.

cerze Sienkiewicza, deklarując przywiązanie do chrześcijaństwa, nie tyle służą Bogu, ile Kościołowi i ojczyźnie, chcąc zyskać nieśmiertelną sławę; z kolei esteci typu Petroniusza, Płoszowskiego czy Bukackiego Boga zastąpili sztuką. Tymczasem dla bohaterów Dobraczyńskiego religia jest najważniejszą sprawą w życiu, nawet jeśli sprowadza się do moralnego i rytualnego rygoryzmu. Przykładem są żołnierze, którzy nie jedzą śniadania, aby móc przystąpić do komunii, bądź dziewczyna zgwałcona przez żołnierzy wroga, która z tego powodu uważa się za zhańbioną i niegodną przyjęcia komunii (Dobraczyński 1958a: 686)²⁰. Religijny formalizm, opisywany przez Dobraczyńskiego, nie jest wolny od egzystencjalnych dramatów, ponieważ ludzie chcą zrozumieć, dlaczego spotykają ich niezawinione nieszczęścia pomimo zarliwej wiary w Boga. Pisarz podejmuje w ten sposób złożony problem psychologii wiary, wnikliwie analizowany w utworach Sigrid Undset, Grahama Greene'a, Georges'a Bernanosa czy François Mauriaca. Oryginalność Dobraczyńskiego polega na tym, że w mniejszym stopniu eksploatuje on ciemne strony ludzkiej natury; bohaterowie jego prozy nie żyją bowiem na skraju samobójstwa (jak bohater *Sedna sprawy*) ani nie są okrutnikami (jak bohater *Kłębowiska źmij*), najczęściej wyznając wiarę naiwną, pozbawioną zarówno wątpliwości, jak i głębi (*Kościół w Chochołowie*, *Małżeństwo Anny*, *Dzieci Anny*, *Marcin powraca z daleka*, *Tak biały jak czerwona jest krew*)²¹.

Narrator prozy Dobraczyńskiego przekracza intelektualne horyzonty bohaterów, próbując zrozumieć sens chrześcijańskiego przesłania, zwłaszcza w kontekście deklaracji Jezusa, że nie przyniósł pokoju, lecz wojnę. Pisarz łączy w ten sposób zło czynione przez chrześcijan z misją zbawiciela, ukazując dwuznaczność ewangelii; potwierdzają to zwłasz-

²⁰ Ten model myślenia o ofiarach gwałtu jest obecny także w powieści Sienkiewicza *Ogniem i mieczem*; kiedy bowiem Bohun porwał Helenę, narzeczoną Skrzetuskiego, głównym smartwieniem rycerza i jego przyjaciół było to, czy nie zostanie zgwałcona (pozbawiona czci niewieściej); jeśli straci dziewictwo, Skrzetuski nie będzie mógł jej poślubić. Sugeruje to, że winą za gwałt obarczona jest ofiara, a nie sprawca. Wbrew takim przekonaniom Augustyn dowodził, że kobieta nie ma grzechu, jeśli zostaje zgwałcona, wobec czego nie powinna odczuwać wstydu ani tym bardziej odbierać sobie życia (Augustyn 1998, I, 16, 18, 19).

²¹ Wyjątkiem jest Przemysł II, którego Dobraczyński ukazał jako wyjątkowego okrutnika, nawet jak na standardy władców piastowskich; również jednak w tym wypadku zło można wyjaśnić epoką (Dobraczyński 1958b). Tymczasem bohaterowie Greene'a (*W Brighton*, *Spokojny Amerykanin*) czy Mauriaca (*Kłębowisko źmij*, *Teresa Desqueyroux*) wydają się upojeni złem.

cza dwa utwory poświęcone Joannie d’Arc (*Joanna, Kto was zabije...*). Z jednej bowiem strony Dobraczyński opisuje polityczną i militarną misję męczennicy, wyrastającą z zabobonnego i naiwnego katolicyzmu ludowego, z drugiej – przebiegłą politykę hierarchów kościelnych, którzy (pod pozorem wierności Chrystusowi) realizują doczesne interesy instytucji religijnej, której są częścią i której służą. Zawarta jednak w obu utworach krytyka katolicyzmu nie wyrasta z pozycji wrogich Kościołowi, tylko z jego wnętrza; celem pisarza nie jest potępienie sędziów i katów Joanny, lecz obrona jej świętości. Dobraczyński nie kwestionuje też zbawczego charakteru chrześcijaństwa ani nie piętnuje idola trycznego charakteru obrzędów katolickich (zwłaszcza eucharystii)²², ukazując jedynie rozdziew między wiarą w Chrystusa i życiem. Problem ten zgłębiał także Mauriac, portretując chrześcijan, których uczynki przeczyły wyznawanej religii. O ile jednak bohaterowie Mauriaca przeżywają swoją wiarę dramatycznie, na sposób pascalowski²³, o tyle bohaterowie Dobraczyńskiego prezentują w większości religijność powierzchowną, a nawet pozorną, polegającą na przynależności do określonej grupy wyznaniowej; można ich zatem nazwać chrześcijanami letnimi²⁴. Opis ten jest dosyć wiernym obrazem polskiego chrześcijaństwa, które w ostatnich stuleciach stawało się coraz bardziej ludowe, a przede wszystkim – powierzchowne. Zwracała na to uwagę również Hanna Malewska w *Apokryfie rodzinnym*, ukazując katolicyzm dewocyjny, mający być przeciwwagą ruchów antyreligijnych, związanych z pozytywizmem czy scjentyzmem (Nowak 2020: 316). Pisarka broniła jednak polskiego modelu wiary, przyznając, że chociaż był on daleki od głębi Pascala czy Mauriaca (a nawet potrydenckiej kontrreformacji), to jednak ściśle wiązał się z osobistym życiem ludzi (Nowak 2020: 217). Podobnie Dobraczyński nie był szczególnie krytyczny wobec polskiej

²² Problem ten pojawia się w twórczości Jamesa Joyce’a; przykładem jest parodia eucharystii w powieści *Ulisses*, zwracająca uwagę na idola tryczny charakter obrzędu, w którym chleb i wino stają się ciałem i krwią Chrystusa. Krytyka eucharystii podważa też rolę kapłaństwa w kościele rzymskim, zgodnie wszak z przekonaniem katolików kapłan sprawujący eucharystię występuje *in persona Christi*, funkcjonalnie zrównując się z Jezusem w wieczniku. Szerzej na temat tego problemu pisałem w książce o religii jako idola try (Ziemiński 2020).

²³ „Mauriac w powieściach swoich odmalowuje nie tyle to, co świadczyć by miało o zwycięstwie Odkupiciela, ile drogę cierniową człowieka błędzącego, którego Chrystus przyszedł zbawić” (Milecki 1989: 17). Pisarz przyznawał, że bliższy jest mu Chrystus cierpiący niż – obecny w twórczości Claudela – Chrystus Triumfujący (Milecki 1989: 17).

²⁴ Mianem tym określał Dobraczyński chrześcijan nowożytnych (Dobraczyński 1973).

religijności, jednak fakt, że ją szczegółowo opisał, nadaje jego prozie wymiar demaskatorski, przydatny w badaniach filozoficznych, dotyczących zwłaszcza racjonalności wiary. Literatura bowiem, nazwana trafnie przez Paula Ricoeura laboratorium etycznym (Ricoeur 2018: 192, 232)²⁵, może również odgrywać rolę eksperymentu myślowego, potwierdzającego lub falsyfikującego filozoficzne hipotezy. Wzorcowym przykładem jest *Don Kichot* Cervantesa, który już na poziomie narracji odsłania wiele warstw rzeczywistości, w jakiejś mierze antycypując współczesny antyrealizm; z kolei dzieła Szekspira ukazują różne wersje sceptycyzmu i racji go uzasadniających (Filipcuk 2018). W pracy filozofa jednak przydatne są też dzieła mniej artystycznie wyrafinowane, których tematem są dylematy ludzkiego życia; przykładem jest proza Dobraczyńskiego, w tym powieść *Święty miecz*, ukazująca złożoność chrześcijaństwa jako religii krzyża i miecza.

Jednym z wątków utworu jest kwestia autentyczności objawienia, jakiego święty Paweł doznał pod Damaszkiem. Wydarzenie to miało kluczowe znaczenie dla ludzkich dziejów, odtąd bowiem gorliwy prześladowca chrześcijan stał się apostołem narodów. Siła jego oddziaływania spowodowała, że można nawet mówić o przysłonięciu mesjańskiej ofiary krzyżowej Jezusa przez spekulatywną teologię Pawła; z perspektywy osobistego objawienia bowiem ważne są nie tyle zbawcze wydarzenia, ile łaska wiary. Skoro zaś zbawienie powinno objąć wszystkich ludzi, to powstaje pytanie, czy do wiary w Chrystusa można zmuszać przymocą. Odpowiedzią jest zarówno tytułowy święty miecz, jak i końcowa scena chrztu, udzielonego rzymskiemu żołnierzowi (Dobraczyński 2018: 335–336), sugerująca uświęcenie miecza jako narzędzia ewangelizacji.

Trzy miecze

Zasygnalizowana w tytule powieści symbolika obejmuje trzy różne miecze, których sens wzajemnie się dopełnia. Osnową fabuły jest miecz zdobyty w bitwie pod Modin przez Judę Machabeusza (s. 84), przywódcę powstania żydowskiego. „Tymczasem Apoloniusz zebrał po-

²⁵ Model ten jest obecny także w analitycznej filozofii literatury (Głąb 2016). Przykładem takiego pojmowania literatury są zarówno teksty zebrane w tomie zbiorowym *Etyka i literatura* pod redakcją Anny Głąb (2014), jak i dwutomowe studium Włodzimierza Galewicza *Z Arystotelesem przez greckie tragedie* (Galewicz 2002, 2003). Szerzej na temat Ricoeurowskiej koncepcji literatury pisałem w artykule (Ziemiński 2020a).

gan i wielkie wojsko z Samarii, aby uderzyć na Izraela. Na wiadomość o tym Juda wyruszył naprzeciwko niemu, pokonał go i zabił. Padło wielu rannych a reszta uciekła. Zabrali zdobyte łupy, a miecz Apoloniusza wziął Juda i odtąd zawsze nim walczył” (1 Mch, 3, 10–12)²⁶. W tradycji narodu wybranego miecz ten stał się atrybutem boskiej władzy jako narzędzie walki w słusznej sprawie (Dobkowski 2003: 20–21). Jego skomplikowana historia, uważana niekiedy za legendę (Dobraczyński 2018: 84), była związana z walkami dynastycznymi o tron Judei. Ostatni z Asmoneuszów bowiem, Hyrkan, przekazał Herodowi zwierzchnictwo nad Judeą, sam zaś dostał się do niewoli po tym, jak Partowie zdobyli Jerozolimę (s. 83). Wówczas Herod porzucił nie tylko Hyrkana, lecz także swojego rzymskiego sojusznika Antoniusza; popierając cesarza Augusta, powiększył swoje szanse na zdobycie judejskiego tronu Asmoneuszów (s. 83). Wykupiony z niewoli przez babilońskich Żydów i zdradzony przez Heroda Hyrkan ukrył miecz Judy (s. 83–84), chcąc go zachować na czas walki z uzurpatorem i jego rzymskimi mocodawcami; od tej pory święty talizman stał się symbolem mesjańskich oczekiwań Żydów, związanych z nadzieją na pokonanie okupantów i odzyskanie wolności (s. 84). Wiarę tę podzielał także Paweł, składając – wraz z Manahemem – przysięgę na miecz Judy; obaj zakopali talizman w górach, czekając na mesjasza (s. 84–86)²⁷. Ponieważ jednak miecz zaginął (s. 84–85), a Paweł przystał do chrześcijan, Manahem uznał go za szaleńca, który potajemnie wykradł miecz i przekazał nazarejskiej sekcji wyznawców Jezusa (s. 85). Oskarżenie to jest niesłuszne, ponieważ Paweł porzucił ideę walki zbrojnej, wierząc, że prawdziwy mesjasz umarł na krzyżu (s. 103–105). Arie gotowy jest jednak stanąć do walki z Nazarejczykami, aby miecz odzyskać. „Nazarejczycy to podła sekta tchórzów! Po cóż

²⁶ Złożoność symbolu miecza ukazują dalsze losy Judy Machabeusza; w przeddzień bitwy, w której pokonał Nikanora, śnił, że święty prorok Jeremiasz wręczył mu złoty miecz jako dar od Boga, za pomocą którego zniszczy wrogów Izraela (2 Mch, 15, 13–16). W czasie bitwy padło 35 tysięcy żołnierzy wroga, dzięki jawnej pomocy Boga (2 Mch, 15, 27). Rękę Nikanora, na znak kary, powieszono przed Świątynią (2 Mch, 15, 33), głowę zaś „[...] na zamku, aby wszyscy widzieli ten oczywisty znak pomocy Pana” (2 Mch, 15, 35). Język Nikanora pocięto i rzucono po kawałku ptakom na pożarcie (2 Mch, 15, 33).

²⁷ Czesław Ryszka uważał, że nie należało wplątywać tak wielkiej i klarownej postaci jak Paweł w legendę o świętym mieczu, która wnosi do powieści jedynie sensację (Mazan-Mazurkiewicz 2012: 120–121, przypis 30). Opinia ta jest jednak błędna, ponieważ apostoł nie był wcale postacią jednoznaczną; poza tym, dopiero na tle symboliki miecza żydowskiego i jego legendy widać w pełni złożony sens miecza w powieści.

im święty miecz Judy?! Tylko my potrafimy odbudować wolnego Izraela. Ten miecz musi wrócić do ciebie, Manahemie!” (s. 85).

Równie ważną rolę odgrywa w powieści miecz Juliusza Cezara, będący symbolem rzymskiego cesarstwa (s. 227–228). Pogromca Galów zabrał go prawdopodobnie bratu Kleopatry (s. 228), jego następcą zaś, Oktawian August, po zwycięstwie w bitwie pod Akcjum, złożył go w świątyni Marsa jako wotum wdzięczności (s. 227–228). Istotnym wątkiem fabuły jest kradzież cesarskiego miecza przez Tygellina, planującego zamach na Nerona i przejęcie tronu. Dowódca pretorianów polecił żydowskiemu rzemieślnikowi wykonanie kopii miecza, pod pozorem uczynienia z niej prezentu cesarzowi (s. 228). Jednym z autorów fałszyfikatu był Arie, nienawidzący Pawła za to, że zdradził naród Izraela, przystając do chrześcijan i ogłaszając mesjaszem ukrzyżowanego Jezusa. Początkowo młodzieniec chciał wykorzystać spór między Piotrem i Pawłem, aby tego ostatniego zdyskredytować jako fałszywego apostoła, głoszącego błędną naukę; Piotr bowiem, nawet jako uczeń Jezusa, nadal przestrzegał przepisów prawa, Paweł natomiast głosi nową epokę łaski, dającą zbawienie wszystkim narodom²⁸. Arie tymczasem wierzy w mesjasza, który stanie na czele Izraela i pokona Rzymian; ponieważ jednak miecz Judy zaginał, Arie sądzi, że można go zastąpić mieczem rzymskich cesarzy. Wpadł na ten pomysł w czasie wykuwania kopii dla Tygellina, postanawiając wykraść oryginał ze świątyni Marsa

²⁸ „Kiedy [...] Kefas przybył do Antiochii, sprzeciwiłem się mu otwarcie, ponieważ sobie na to zasłużył. Zanim bowiem przybyli pewni ludzie od Jakuba, spożywał posiłki razem z nawróconymi z pogaństwa. Skoro zaś tamci przybyli, zaczął się wycofywać i unikać pogan w obawie przed Żydami. Podobnie też zaczęli postępować pozostali Żydzi. Nawet Barnaba nie oparł się temu. Kiedy spostrzegłem, że nie postępują zgodnie z prawdą ewangeliczną, powiedziałem Kefasowi wobec wszystkich: Jeżeli ty, będąc Żydem, postępujesz według zwyczaju pogańskiego, a nie żydowskiego, to dlaczego zmuszasz pogan, aby żyli na sposób żydowski?” (Ga 2, 11–14). Spór dotyczył kwestii fundamentalnej, na ile chrześcijanie zobowiązani są do dalszego praktykowania obyczajów żydowskich. Początkowo uczniowie Jezusa codziennie modlili się w świątyni (Dz 2, 46), nie zrywając związku z judaizmem; potwierdzeniem jest fakt, że pierwszych 15 biskupów Jerozolimy było obrzezanymi Żydami, łączącymi prawo Mojżeszowe z nauką Jezusa (Gibbon 2017: 14). Sam Jezus zresztą urodził się w ortodoksyjnej rodzinie żydowskiej i był obrzezany (Łk, 2, 21), chociaż lekceważył wiele przepisów prawa, uważając, że ważniejszy jest człowiek niż martwe nakazy (Mk, 2, 27). Z czasem jednak coraz więcej chrześcijan zaczęło podzielać poglądy Pawła o zniesieniu prawa, którego ochrzczeni nie muszą przestrzegać (Gibbon 2017: 14). Justyn Męczennik posunął się do tezy, że chrześcijanin, który nadal przestrzega przepisów prawa, może być zbawiony jedynie pod warunkiem, że nie traktuje ich jako religijnie koniecznych (Gibbon 2017: 15).

i dać go Manahemowi (s. 232–234). „Skoro walczy się z Rzymem, miecz rzymskiego wodza w rękach wodza Izraela stanowi wieszczbę zwycięstwa” (s. 233). Nadzieję wzmacnia fakt, że miecz Judy Machabeusza należał pierwotnie do Antiocha, w ręku wodza Izraela stając się narzędziem zwycięstwa nad wrogiem (s. 233). W czasie próby kradzieży miecza Arie odkrył, że w świątyni znajduje się falsyfikat (s. 292–293). Ujęty przez strażę, przyznał, że jego celem było przekazanie miecza wodzowi Izraela, który podejmie wojnę z Rzymem (s. 313). Skazany na śmierć Arie umarł w gronie chrześcijańskich męczenników; nie był to jednak mesjański triumf, lecz znak klęski narodu, którego nadzieje na wolność ostatecznie upadły.

W ostatniej scenie powieści pojawia się trzeci miecz, tym razem należący do rzymskiego żołnierza, który uwolnił Pawła; odprowadziwszy apostoła do granic miasta, poprosił go o chrzest (s. 335). Po dokonanych obrzędzie Paweł chciał dać neoficie krzyż do pocałowania; ponieważ drewniany krzyżyk, który zwykle miał przy sobie, został w więzieniu, „[...] sięgnął po leżący miecz i ująwszy go za ostrze podał ochrzczoneму” (s. 236). W ten sposób miecz stał się krzyżem Chrystusa, oznaczając symboliczny kres ery przemocy i początek ery zbawienia. Świętym mieczem nie jest zatem ani zaginiony miecz Judy, ani miecz Juliusza Cezara, którym Arie chciał walczyć z Rzymem, tylko miecz żołnierza użyty przez Pawła w obrzędzie chrztu. W ten sposób narzędzie zabijania i śmierci staje się znakiem życia, o czym świadczy wiele religii (Dobkowski 2003: 20); o ile jednak poza chrześcijaństwem miecz obrazuje życie z racji fallicznego kształtu (Dobkowski 2003: 20), o tyle w chrześcijaństwie podstawą symbolu jest podobieństwo miecza do krzyża, na którym umęczono zbawiciela.

Na pierwszy rzut oka finalną scenę powieści można interpretować jako potwierdzenie słów Jezusa, zakazujących używać miecza, wszak ten, kto mieczem wojuje, od miecza ginie. W świetle jednak późniejszych dziejów gest Pawła nabiera sensu odwrotnego; odkąd bowiem chrześcijaństwo zostało zalegalizowane, wyznawcy Chrystusa zaczęli stosować różne formy przemocy wobec innowierców, pogan i heretyków²⁹. Wprawdzie niektórzy myśliciele chrześcijańscy uważali prze-

²⁹ Taki sposób odczytywania powieści historycznej może się wydać błędny, jak bowiem przekonywała Malewska, bohaterowie utworu nie powinni zostać przez autora obdarzeni większą wiedzą niż ta, jaką można było mieć w ich epoce (Nowak 2020: 304–305). Zgadzając się z tą oceną, należy też pamiętać, że przyszłość rzuca światło na minione wydarzenia, wobec czego można je interpretować także w kontekście skutków, do których doprowadziły.

śladowanie religijne za dzieło szatana, jednak nie brakowało również takich, którzy uznawali za konieczne użyć broni szatana, jeśli ma ona pomóc w ustanowieniu na ziemi Bożego królestwa; na takim stanowisku stał chociażby św. Ambroży (Cochrane 1960: 343). Skoro zatem krzyż nie przyniósł miłości i pokoju (nadal trwają wojny i prześladowania), to użycie miecza w obrzędzie chrztu można odczytać jako uświęcenie przemocy. Końcowa scena powieści Dobraczyńskiego jest zatem dwuznaczna; z jednej strony wskazuje na triumf krzyża, który okazał się silniejszy od miecza, z drugiej jednak odsłania dziejowy triumf miecza, którym stał się krzyż.

Era miecza

Dzieje świata są dziejami zła, przemocy i okrucieństwa, co symbolizuje biblijny mit Kaina i Abla, ukazujący pierwszą, archetypiczną śmierć jako bratobójstwo³⁰. Człowiek jest istotą upadłą, której nic nie powstrzyma przed złem, nawet lęk przed Bożą karą. Ten wymiar ludzkich dziejów Dobraczyński ilustruje przykładem cesarstwa rzymskiego. Legendarny miecz Juliusza Cezara przestaje być symbolem potęgi Rzymu i męstwa jego obywateli, stając się narzędziem tyranii; Tygellin przecież nie byłby władcą łagodniejszym od Nerona, którego chce obalić. Jego działania świadczą, że jest nie tylko intrygantem politycznym, lecz także sadystą, któremu cudze cierpienie sprawia przyjemność. Na ten rys Tygellina zwrócił też uwagę Sienkiewiczowski Petroniusz, brzydząc się zbrodniami szefa pretorianów. Tygellin Dobraczyńskiego to człowiek ambitny i próżny, który tylko siebie uważa za osobę godną dzierżyć miecz boskiego Juliusza. Szef pretorianów uznaje życie za grę o władzę, w której zwyciężają ludzie bezwzględni i pozbawieni skrupułów. W jego rękę zatem miecz Cezara nie będzie symbolem potęgi Rzymu, lecz narzędziem tyrana, skierowanym przeciwko niewinnym, co potwierdza, że prawem świata jest siła i przemoc.

Pogląd ten podziela Arie, ostatniej nadziei na wolność Izraela upatrując w mieczu rzymskich cesarzy, uświęconym przez Jahwe; odrzucając mit mesjańskiej ofiary, wierzy jedynie w skuteczność zbrojnego po-

³⁰ Pierwszy mord jest nie tylko skutkiem grzechu pierwszych rodziców, lecz także wskazuje na inne przywary człowieka po usunięciu z raju. Zdaniem Augustyna imię Kain oznacza posiadanie, wobec czego bratobójca jest założycielem społeczeństwa świeckiego, odwróconego od Boga (Augustyn 1998: XV, 5, 17).

wstania. Usiłując wykraść miecz Cezara, Arie ufa, że w ręku mesjasza stanie się on narzędziem boskiej sprawiedliwości; narzędzie niewoli zatem stanie się narzędziem wyzwolenia, niczym symboliczne wcielenie zaginionego miecza Judy. Arie nie ma bowiem wątpliwości, że nadchodzi czas mesjański, ponieważ Bóg nie może dłużej tolerować prześladowania swoich wyznawców. Jeśli zatem Jahwe jest rzeczywiście Panem dziejów, Izrael zaś narodem wybranym, to wyzwolenie musi być bliskie; tak samo zatem jak Bóg przed wiekami wyprowadził swój lud z Egiptu, dając mu w posiadanie ziemię obiecaną, tak teraz zetrze z powierzchni ziemi wrogów Izraela. Na cesarskim tronie zasiądzie Mesjasz jako pan wszystkich narodów, dzierżący w ręku miecz sprawiedliwości. Walka zatem, o której marzy Arie, nie będzie jedynie militarnym starciem z Rzymem, lecz dniem sądu, w którym Bóg ostatecznie rozprawi się z szatanem (Iz 27, 1). Od tej pory nie będzie już wojen ani przemocy, wobec czego miecze będą mogły zostać przekute na pługi, a włócznie na sierpy (Iz 2, 4); zanim jednak do tego dojdzie, trzeba stosować taktykę odwrotną, zalecaną przez proroka Joela, to znaczy przekuwać pługi na miecze, a sierpy na włócznie (Jl 10, 4).

Takie rozumienie wolności definitywnie porzucił nawrócony na chrześcijaństwo Paweł; powodem jest nie tylko błędna koncepcja mesjasza jako przywódcy polityczno-militarnego, lecz także idea Boga jako okrutnika, który jest mścicielem krzywd wyrządzonych jego wyznawcom (Dobraczyński 2018: 27). Funkcja Jahwe jako króla i sędziego, zrodzona w epoce prawa, należy bezpowrotnie do przeszłości (s. 27–28), wraz ze śmiercią krzyżową Jezusa nastąpiła bowiem era miłości i łaski. Paweł nie potępia jednak dawnych towarzyszy, wiedząc, że sam błędził podobnie, chowając w górach miecz Judy i prześladując chrześcijan. Nawet Jezusa zresztą, którym początkowo bardzo się interesował, gotów był uważać za mesjasza, który stanie na czele zbrojnego powstania; wprawdzie nie przyłączył się do jego uczniów, ale nie wykluczał takiej możliwości. Przełomem była dopiero śmierć Jezusa, wraz z nią bowiem legły w gruzach mesjańskie iluzje. Paweł poczuł się oszukany przez Nazarejczyka, który – wzbudziwszy nadzieje Izraela – pozwolił się ukrzyżować; haniebna śmierć była wszak dowodem, że nie był mesjaszem³¹.

³¹ Podobnie oszukany czuł się Judasz jako bohater powieści Brandstaettera *Jezus z Nazaretu*; kiedy odkrył, że Jezus nie stanie na czele powstania przeciwko Rzymowi, z zemsty za zawiedzione nadzieje wydał go Żydom. W pewnej chwili Judasz Brandstaettera był nawet gotów sądzić, że sam jest Mesjaszem, który podejmie zbrojną walkę

Ponieważ jednak uczniowie Jezusa zaczęli głosić jego zmartwychwstanie i nazywać zbawicielem, Paweł uznał, że są większym zagrożeniem dla narodu wybranego niż Rzym. Wprawdzie początkowo apostołskie nowinki Paweł przyjmował z niedowierzaniem, ale z czasem dostrzegł w nich bluźnierstwo, które należy stłumić w zarodku, gdyż godzi w majestat Najwyższego. Od tej chwili stał się mieczem Jahwe, tępiącym chrześcijan będących zgubą Izraela; w zabijaniu bluźnierców widział spełnienie obowiązku religijnego, ponieważ tylko w ten sposób można powstrzymać grzech, chroniąc lud Izraela przed słusznym gniewem Jahwe.

Działania te są wzorcowym przykładem prześladowań religijnych, nie mając nic wspólnego z jakimikolwiek celami politycznymi; Pawła nie interesuje wszak to, czy chrześcijanie zagrażają interesom Rady Żydowskiej w jej relacjach z cesarstwem. Nie podejrzewa ich zresztą o spisek przeciw władzom Świątyni ani o prowadzenie polityki uległości i poddaństwa wobec cesarza; wprawdzie Jezus nakazywał płacenie podatków (Mt 22, 16–21) i jadał z celnikami (Mt 9, 10–12), to jednak Paweł nie uważał chrześcijan za zdrajców politycznych. Nie kierował się też motywami ekonomicznymi, ponieważ samo prześladowanie herezyków dla zysku postrzegaliby jako bluźnierstwo podobne do wiary w boskość Jezusa; jeśli zatem zabija chrześcijan, to nie dlatego, aby przejąć ich majątki, lecz dlatego, że zdradzili Jahwe, narażając naród wybrany na Jego gniew. Paweł nie ma też na celu własnej kariery jako rabin; nie udaje gorliwości, by zyskać uznanie przełożonych, lecz działa bezinteresownie, chroniąc Boga przed zniewagami bluźnierców. Jeśli bowiem chrześcijanie przetrwają, to naród wybrany zginie.

Po nawróceniu na chrześcijaństwo Paweł zdał sobie sprawę, że jako tępicieł herezji upajał się przelaną krwią (Dobraczyński 2018: 100). Nie znaczy to, że był patologicznym zbrodniarzem, który pokochał zabijanie, czyniąc z niego treść swego życia; wierzył jednak we własną świętość, która każe mu eliminować wrogów Boga. Paweł Dobraczyńskiego nie jest wszak Camusowskim Kaligulą, który – uwierzywszy w swoją boskość – zaczął decydować o ludzkim życiu i śmierci (Camus 2004a: 60); przeciwnie, pozostaje sługą Jahwe, ratującym świat przed zagła-

z Rzymianami; z chwilą wydania Jezusa jednak te iluzje porzucił, a potem odebrał sobie życie. Wprawdzie psychologicznie portret Judasza jest w powieści Brandstaettera mało wiarygodny, to jednak jawi się on jako postać tragiczna, której nadzieje okazały się próżne; niewykluczone jednak, że na sposób przedstawienia postaci Judasza wpłynęło Augustyńskie przekonanie o nędzy człowieka i wielkości Boga (Kryńska 2020).

da. Okrucieństwo Pawła nie wynika zatem z wypaczonego sumienia, niezdolnego odróżnić dobro od zła, lecz raczej z moralnego rygoryzmu. Potwierdzeniem może być jego spokój w trakcie egzekucji Szczepana; obserwując modły męczennika, nie ulega wzruszeniu, wie bowiem, że grzesznik nie zasługuje na litość (Dz 7, 58; 8, 1). Działaniem Pawła nie kieruje osobista wrogość do chrześcijan, lecz posłuszeństwo prawu, przedkłada on zatem obowiązek religijny nad własne uczucia, mogące zakłócić jego wypełnienie. Niewykluczone, że równie konsekwentnie dokonaby egzekucji swoich rodziców, gdyby przystali do chrześcijan. W tym względzie przypomina nieprzejednanego Eutyfrona, tytułowego bohatera dialogu Platona; o ile jednak rozmówca Sokratesa, denuncjujący swego ojca, jest podły, interesowny i głupi, o tyle bohater Dobraczyńskiego jest człowiekiem prawym i posłusznym Bogu.

Zmiana nastąpiła w drodze do Damaszku, kiedy to Paweł zobaczył zmartwychwstałego Jezusa i usłyszał Jego głos (Dobraczyński 2018: 26). Wprawdzie objawieniu nie towarzyszyli żadni świadkowie, wobec czego mogło być ono iluzją wywołaną upałem, chorobą lub wyrzutami sumienia, to jednak Paweł nie wątpił w jego realność; od tej pory nie tylko zaprzestał prześladowania chrześcijan, lecz także stał się gorliwym głosicielem zmartwychwstałego Jezusa. Wyznawcy Chrystusa długo nie wierzyli w duchową przemianę prześladowcy, obawiając się podstępny; sądzili, że – udając nawróconego – chce przeniknąć w ich szeregi, zgromadzić dowody przeciwko nim i wydać ich na śmierć (Rakocy 2003: 53). Wbrew tym obawom nawrócenie Pawła było szczere, co potwierdza jego późniejsza działalność jako apostoła narodów i męczennika; od momentu spotkania z Jezusem porzucił miecz i poświęcił swoje życie Bogu. Potwierdza to także ikonografia Pawła, której elementem są dwa miecze; jeden symbolizuje męczeńską śmierć (jako obywatel rzymski nie został ukrzyżowany, lecz ścięty), drugi zaś – moc Bożego słowa, które głosił światu (Dobkowski 2003: 21). Oba zatem symbolicznie nawiązują do krzyża, który stał się treścią życia Pawła.

Era krzyża

Pozornie przesłanie powieści Dobraczyńskiego wydaje się oczywiste – zarówno w świetle tytułu, jak i sceny finalnej miecz został definitywnie pokonany przez krzyż. Z chwilą śmierci i zmartwychwstania Jezusa kończy

się era przemocy, zaczyna zaś epoka miłości. Wyznacznikiem dziejów nie jest już ani miecz Jahwe, który dzierżył Juda, ani miecz cesarza, o którym marzył Tygellin czy Arie. Chrzest udzielony przez Pawła rzymskiemu żołnierzowi świadczy wręcz, że miecz stał się krzyżem, tracąc swój śmiertelnośny jad. Za pomocą miecza można zresztą osiągnąć jedynie cele doraźne (Dobraczyński 2018: 107), krzyż natomiast oznacza trwałe zwycięstwo miłości nad złem. Z tego punktu widzenia zaginięcie miecza Judy jest zbawienne, z chwilą bowiem, gdy Chrystus odkupił świat, nie może być powrotu do idei mesjasza jako militarnego pogromcy wrogów Izraela (s. 168). Wydarzenie krzyża zmieniło również sens śmierci, która przestała być narzędziem walki z wrogiem, a stała się dobrowolną ofiarą, zdolną odkupić grzech. Jezus dokonuje zatem rewolucji w świecie ludzkich pojęć, odwracając ich dotychczasowe znaczenia. Jeśli nawet w oczach świata krzyż jest znakiem hańby i zgorznienia, to w rzeczywistości oznacza przywrócenie pierwotnego, boskiego ładu, który zburzył szatan, skłaniając ludzi do zła.

Potwierdzeniem takiej interpretacji jest finalna scena powieści; dając ochrzczonego żołnierzowi do pocałowania miecz zamiast krzyża, Paweł przemienia narzędzie śmierci w symbol życia. Gest apostoła nie jest zresztą przypadkowy, można bowiem przypuszczać, że nawet gdyby miał przy sobie drewniany krzyżyk, to i tak dałby żołnierzowi do pocałowania miecz, potwierdzając w ten sposób ontyczną przemianę ludzkich dziejów. Trudno sobie wszak wyobrazić, że ochrzczony żołnierz pozostanie na służbie u cesarza, nadal używając miecza; przyjęty na służbę Chrystusa będzie odtąd niewolnikiem krzyża. Gest Pawła jest zatem potwierdzeniem słów Jezusa, nakazujących schowanie miecza do pochwy. Przykład zbawiciela, który nie poprosił Boga o przysłanie uzbrojonych aniołów, lecz dobrowolnie przyjął śmierć, staje się odtąd wzorem postępowania dla jego wyznawców. W momencie pojmania zresztą Jezus nie tylko zabronił używać miecza, lecz naprawił szkodę nim wyrządzoną, przygotowując jednemu z napastników obcięte ucho (Łk 22, 49–51; J 18, 10–11). Świadczy to, że każdy, kto spotka Jezusa, zostanie uleczony z wszelkich ułomności, a kto w niego uwierzy – razem z nim zmartwychwstanie; eliminując przemoc, Jezus ustanawia Boże królestwo miłości.

Gest Pawła ma jednak nie tylko sens historiozoficzny, lecz także biograficzny, oznaczając definitywne zerwanie z własną przeszłością. Przede wszystkim jednak jest gestem religijnym, ukazuje bowiem chrześcijaństwo jako przesłanie krzyża i miłości, a nie miecza i prześladowań. Paweł

zatem, który w przeszłości uważał siebie za miecz Jahwe, teraz uzbroił się w prawdę krzyża, którą głosi słowem i przykładem; apostoł nie godzi się wszak użyć miecza nawet wobec tych, którzy grożą mu śmiercią. Wprawdzie jako żydowski rabin sposobził się do zbrojnej walki z Rzymem, to jednak jako uczeń Chrystusa chce nieść światu orędzie miłości (Dobraczyński 2018: 24, 27–28). Potwierdzeniem tej przemiany jest porzucenie idei plemiennego prawa na rzecz idei łaski, obejmującej wszystkich ludzi, ponieważ z perspektywy Pawła czas judaizmu przeminął (s. 27). Droga chrześcijaństwa nie jest jednak łatwa, wymaga ofiary podobnej do tej, jaką złożył Chrystus; krzyż zatem jest nie tylko znakiem zbawienia, lecz także losem każdego, kto przyjmie chrzest. Znak pojednania i miłości okazuje się równocześnie znakiem karni i wykluczenia, wyznawcy Chrystusa będą bowiem cierpieć za to, że czczą nie miecz, lecz krzyż. Droga tą podążą też apostołowie, zwłaszcza ci, którzy umrą na krzyżu wzorem swego Mistrza. Paweł, jako obywatel rzymski, zostanie ścięty mieczem; wprawdzie Dobraczyński tej sceny w powieści nie zamieścił, to jednak tytuł utworu odnosi także do przyszłej karni apostoła narodów. Za święty może zatem uchodzić również miecz, który otworzył Pawłowi bramy rajy.

Z perspektywy Pawła śmierć była nie tylko kresem życiowych udręk, lecz także utęsknionym spotkaniem z Jezusem. Listy apostoła poświadczają, że marzył o niej przynajmniej do czasu, gdy zwątpił, że paruzja nastąpi za jego życia. Cieleśnie przebywając na ziemi, duchem był już zjednoczony z Chrystusem w niebie, marząc o męczeństwie jako pieczęci swego życia i nauki (s. 27). Pragnienie cierpienia za wiarę, połączone z tęsknotą do śmierci, było w czasach prześladowań uczuciem powszechnym, chrześcijanie wierzyli bowiem, że celem życia jest śmierć dla Chrystusa³². Paweł rozumiał ją nawet bardziej radykalnie – jako dopełnienie męki Chrystusa dla dobra Kościoła (Kol, 1, 24). Dobraczyń-

³² Tęsknotę do męczeństwa opisał też Sienkiewicz w *Quo vadis*; Parnicki z kolei sportretował Orygenesę, który starał się powstrzymać swojego ojca, Leonidasa, przed zaparciem się wiary, podtrzymując w nim wolę śmierci za Chrystusa. „Weź na przykład choćby Orygenesę: czy oplakiwał Leonidasa w noc, po której przemienięciu miał zostać i został – sierotą? Nie; słał mu do więzienia list za listem, nawołując nieomal groźnie, by nie dał ni lękowi przedśmiertnemu, ni trosce o los żony i synów zamącić spokoju, z jakim filozof chrześcijański powinien wypatrywać chwili, gdy głowa przyplaci swą wierność dla założyciela Trzeciej Rasy... Nie zrozum mnie źle. To, co chwilę temu napisałam, mniej ma przyświadczać przekonaniu Orygenesę, że to ojciec jego winien stłumić w sobie uczucia, wykute przez związki rodzinne, bardziej zaś faktowi, że Orygenes – w tym już wieku! – tak dalece już się z jarzma uczuć rodzinnych wyzwolił...” (Parnicki 1959: 271).

ski łagodzi mesjański wydzźwięk przywołanego tekstu, interpretując go jako odpowiedź na pytanie, czy nie wystarczyła krew Jezusa, aby ocalić ludzi (Dobraczyński 2018: 27). Paweł przekonuje, że człowiek musi nie tylko uznać mękę Jezusa za odkupienie świata, lecz także chcieć samemu umrzeć za Niego, ponieważ Bóg „[...] nie ocali nas bez nas...” (s. 27). Jeśli zatem śmierć Jezusa ma być skuteczna, to człowiek musi uwierzyć w jej mesjański charakter, naśladować swego Mistrza we wszystkim, łącznie ze śmiercią. Krzyż staje się w ten sposób znakiem miłości nie tylko Chrystusa do człowieka, lecz także człowieka do Chrystusa³³.

Chrzest rzymskiego żołnierza jest początkiem nowej ery, w której krzyż będzie nie tylko gwarancją życia wiecznego, lecz także pokoju w życiu doczesnym; chrześcijanin nawiązuje wszak nowe relacje społeczne, dzięki czemu powinien raczej oddać życie za innych niż ich prześladować. Żołnierz staje się w ten sposób postacią symboliczną; tak samo jak Paweł z prześladowcy Chrystusa stał się Jego gorliwym apostołem, tak sługa cesarza stał się niewolnikiem krzyża. Późniejsze dzieje chrześcijaństwa jednak, których Paweł nie mógł przewidzieć, każą ten optymizm zrewidować. Jeśli bowiem nawet w sferze symboliki nastąpiła zamiana miecza na krzyż, to w sferze realnych dziejów stało się odwrotnie, ponieważ z chwilą legalizacji chrześcijaństwa, wyznawcy Chrystusa sięgnęli po miecz, aby szerzyć Ewangelię. Z tej perspektywy końcowa scena powieści sugeruje uświęcenie miecza jako narzędzia zapanowania władzy krzyża w świecie. Od tej pory świętym mieczem staje się miecz Chrystusa, za pomocą którego chrześcijanie prowadzili swoją zbawczą krucjatę, mordując tych, którzy nie chcieli przyjąć krzyża; ostatecznie zatem to nie miecz stał się krzyżem, lecz krzyż – mieczem.

Krzyż jako miecz

Przemiana krzyża w miecz, dokonana przez Pawła w obrzędzie chrztu, to symboliczny początek ekspansji chrześcijaństwa. Wprawdzie na pierwszy rzut oka przemoc wydaje się zaprzeczeniem słów Jezusa, nakazujących schowanie miecza do pochwy (Mt 16, 52), to jednak

³³ Niezależnie od chrześcijańskiej teologii męczeństwa należy zauważyć, że Paweł uznawał śmierć za Chrystusa za obowiązek i zasługę człowieka, podczas gdy należałoby w niej widzieć raczej niezasłużoną łaskę. Na ten wymiar męczeństwa ślepy był także początkowo apostoł Piotr; w czekającym go męczeństwie widział raczej własny heroizm niż łaskę naśladowania Jezusa (Sikora 2011: 16).

apostołowie nie byli skrajnymi pacyfistami; skoro bowiem nosili miecze przy sobie, to musieli dopuszczać ich użycie przynajmniej w obronie własnej lub też w sytuacji zagrożenia (Sikora 2011: 15)³⁴. Posiadanie miecza przez apostołów potwierdza, że ówczesne tereny Judei i Galilei nie były bezpieczne, wobec czego przezorność nakazywała nosić przy sobie narzędzie ułatwiające obronę przed napastnikiem; uczniowie Jezusa postępowali zatem zgodnie z nauką Talmudu, w myśl której człowiek ma prawo nosić miecz jako narzędzie obrony własnego życia, zwłaszcza na terenach niebezpiecznych (Sikora 2011: 13). Podobnie Józef Flawiusz potwierdza, że esseńcy zabierają ze sobą miecz w podróż, aby móc bronić się przed potencjalnymi napastnikami (Józef Flawiusz, 2, 8, 4)³⁵. Sam Jezus zresztą przed pojmaniem radzi apostołom, by zaopatrzyli się w miecze: „[...] teraz kto ma sakiewkę, niech ją weźmie, a także torbę, kto zaś nie ma, niech sprzeda płaszcz i kupi miecz” (Łk 22, 36). Słowa te można potraktować jako ostrzeżenie i zapowiedź, że apostołowie będą przedmiotem ataków; z tego powodu powinni uciec z Jerozolimy lub się uzbroić. Sugeruje to, że Jezus pozwalał swoim wyznawcom używać miecza w obronie własnego życia, nawet jeśli rezygnował z użycia go w obronie samego siebie; potwierdzeniem mogą być jego słowa, że dwa miecze, które mają przy sobie apostołowie, wystarczą (Łk 22, 38). Jeśli Jezus zamierzał poddać się straży świątynnej bez walki, to więcej broni gromadzić nie trzeba było³⁶.

³⁴ Niektóre interpretacje ewangelii sugerują, że Szymon Piotr, syn Jony, był związany bezpośrednio z ówczesnymi grupami militarnymi wśród Żydów, dążących do wyzwolenia kraju spod władzy Rzymian. W tym kontekście argumentuje się niekiedy, że Jona to nie imię własne ojca Piotra, lecz przydomek, oznaczający buntownika walczącego z rzymskimi okupantami (Sikora 2011: 12).

³⁵ Miecz Piotra można interpretować inaczej, widząc w nim część ubrania żydowskiego mężczyzny lub rodzaj noża, służącego do zabijania zwierząt ofiarnych (Sikora 2011: 14); mimo to użycie go przeciwko napastnikom każe w nim też widzieć narzędzie walki, przynajmniej w obronie własnej. W tym kontekście trudno zgodzić się z próbami metaforycznej interpretacji sceny w Getsemani, w myśl których Piotr nie rozumiał jeszcze nauki Jezusa, walcząc raczej mieczem niż słowem (Sikora 2011: 24). Bardziej zasadna jest interpretacja militarna, zgodnie z którą Jezus pozwalał uczniom nosić miecze, chociaż powstrzymywał przed ich użyciem w sytuacji, gdy nie przyniesie to żadnego skutku; skoro bowiem napastników jest więcej i są lepiej uzbrojeni, to walka będzie zgubna. Jeśli zatem Jezus nie używa miecza, to nie tylko z uwagi na swoją mękę i zbawienie ludzi (Nieścior 2013: 121), lecz z powodu przeważających sił strażników świątynnych, którzy przyszli go aresztować. Tekst może również być zapisem późniejszych przekonań pierwotnych chrześcijan, stanowiących zagrożoną mniejszość w Jerozolimie już po śmierci Mistrza, którzy świadomie rezygnują z nierównej walki zbrojnej.

³⁶ Pomijam inne możliwe interpretacje słów Jezusa; można w nich wszak upatrywać przewrotności mesjasza, który chce mieć przy sobie miecz, aby spełniły się zapo-

Gest Pawła można także odczytywać w duchu polityczno-militarnej interpretacji mesjasza, apostoł nie widzi bowiem nic bluźnierczego w podaniu ochrzczonego żołnierzowi do pocałowania miecza jako krzyża. Sugeruje to, że – udzielając chrztu – Paweł nie tyle uwalnia grzesznika spod władzy szatana, ile pasuje go na rycerza wiary, który odtąd będzie miał prawo (a nawet obowiązek) zabijać w imię Chrystusa; mamy zatem do czynienia nie tyle z przemianą miecza w krzyż, ile z uświęceniem miecza jako narzędzia krzewienia chrześcijaństwa. Tak zatem jak wcześniej Paweł prześladował chrześcijan, tak po nawróceniu uświęca przemoc stosowaną wobec tych, którzy nie chcą przyjąć wiary w Chrystusa. Nie samo więc użycie miecza jest złem, lecz skierowanie go przeciw niewłaściwym osobom; wprawdzie nie należy tępić chrześcijan, ale nie ma nic zdrożnego w nakłanianiu przemocą do wiary w krzyż.

Gest apostoła przypomina nie tylko jego dawną skłonność do stosowania religijnej przemocy, lecz także ukazuje właściwą treść nowej religii. Skoro bowiem wyznawcy Chrystusa wierzą, że dostąpili zbawczej prawdy, to powinni do niej przekonać wszystkich, także za pomocą siły; wprawdzie środki mogą się wydawać okrutne, to jednak cel (zbawienie wszystkich ludzi, także prześladowanych) powinien je usprawiedliwić. Człowiek przecież nie zawsze potrafi rozpoznać własne dobro, wobec czego niekiedy należy go do niego przymusić. Dochodzi zatem do odwrócenia ról, krzyż bowiem, uchodzący za znak pokoju i miłości, staje

wiedzi proroków, że będzie zaliczony w poczet zbójców (Łk 22, 37). W tym kontekście bowiem posiadanie mieczy sugerowałoby, że Jezus był faktycznie przywódcą organizacji paramilitarnej, stanowiącej zagrożenie dla władzy zarówno żydowskich kapłanów, jak i rzymskich okupantów, co usprawiedliwiałoby wydanie na niego wyroku śmierci. Pomijam też tradycję metaforycznej interpretacji słów Jezusa, zgodnie z którą miecz symbolizuje ascetyczną walkę z grzechem, oznaczając wyższy etap duchowego rozwoju; w tym kontekście zakup miecza byłby porzuceniem miecza, oznaczającym przejście na poziom przepowiadania ewangelii jedynie słowem (Nieścior 2013: 118–119). Inaczej mówiąc, słowa Jezusa miałyby znaczyć, że jego uczniowie mają odtąd uzbroić się tylko w miecz kontemplacji i słowa, rezygnując z walki zbrojnej; także przed prześladowcami mają bronić się jedynie wiarą, modlitwą i słowem prawdy (Nieścior 2013: 120, 123–124). Większą moc przekonującą mają dosłowniejsze interpretacje miecza, chociaż także one w tradycji chrześcijańskiej przybierały postać pacyfistyczną. Bazyli Wielki wszak dowodził, że Jezus nie nakazuje kupić miecza, lecz zapowiada, że jego uczeń użyje miecza w jego obronie, co potem faktycznie się stało w Getsemani (Nieścior 2013: 121–122), Ambroży zaś sugeruje, że Jezus zezwalał nosić apostołom miecze z uwagi na ich niedojrzałość duchową oraz zakorzenienie w tradycji militarnej judaizmu (Nieścior 2013: 122, 124). Niezależnie jednak od tego, jaka linia egzegetyczna jest poprawniejsza, nie ma wątpliwości, że słowa Jezusa są problemem teologicznym i moralnym; znamienne, że zostały odnotowane tylko przez Łukasza (Nieścior 2013: 113).

się narzędziem prześladowań, Jezus zaś, uważany za obrońcę słabych, prześladowanych i wykluczonych, staje się patronem tyranów (Polak 2020: 91–92). W ten sposób misja Jezusa nabiera sensu politycznego, czego potwierdzeniem było uznanie przez Teodozjusza chrześcijaństwa za religię państwową, dające początek teokracji, opartej na mieczu. Wbrew pozorom działanie to nie było sprzeczne z Ewangelią, stanowiąc rozwinięcie niektórych jej wątków, chociażby niejednoznacznego stosunku Jezusa do miecza; wprawdzie kazał go schować do pochwy, ale nie zabraniał go przy sobie nosić, a nawet radził zakupić. Nie oznacza to, że tworzył ze swymi uczniami związek paramilitarny, przygotowując zbrojne powstanie Izraelitów przeciwko Rzymowi, sugeruje jednak, że nie był absolutnym wrogiem przemocy, dopuszczając jej użycie w obronie własnej. Sam zresztą nakaz schowania miecza nie jest absolutny, lecz warunkowy, Jezus radzi odłożyć narzędzie zabijania po to, aby samemu nie zginąć; rada ma zatem bardziej charakter pragmatycznej przestrogi niż moralnego czy religijnego zakazu.

Dalszym potwierdzeniem związku chrześcijaństwa i przemocy jest militarny język ewangelii, już bowiem samo swoje przyjście na świat Jezus opisywał w kategoriach śmiertelnego konfliktu. Nie miał przy tym na myśli jedynie apokaliptycznej rozprawy Boga z szatanem, lecz także wojnę między ludźmi, rodzice wystąpią przeciw dzieciom, a dzieci przeciw rodzicom. „Nie sądzicie, że przyszedłem na ziemię, aby przynieść pokój. Nie przyszedłem, aby przynieść pokój, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna »z ojcem a córkę z matką i synową z teściową«. I [tak]: »domownicy staną się wrogami człowieka«. Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie wart, i kto kocha syna albo córkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie wart” (Mt 10, 34–37). Konflikty wynikają stąd, że jedni widzą w nim zbawiciela, inni zaś bluźniercę i uzurpatora. Wprawdzie Jezus tej wojny nie podsycił, ale miał świadomość jej wywołania, chcąc bowiem odkupić grzechy ludzi, przyczynił się do powstania nowych; w tej sytuacji można wątpić, czy jego mesjańska misja miała sens.

Problem ten ma wymiar dodatkowy, związany z bezkompromisowym żądaniem Jezusa, aby ludzie uznali go za Boga i jedyny fundament swego życia; zgodnie wszak z przytoczonym tekstem, ten, kto kocha swych bliskich bardziej niż Jezusa, nie jest go godzien (Mt 10, 37)³⁷. Roszcze-

³⁷ Fragment ten jest różnie tłumaczony. W wersji greckiej brzmi następująco: „Ho filon patera e metera hiper eme uk estin mu aksios kai ho filon hyion e thygatera hiper eme uk estin mu aksios”. Parnicki w powieści *Słowo i ciało* pisze, że chodzi o porzucenie

nie to sugeruje, że człowiek ma przede wszystkim obowiązki wobec Jezusa; powinności wobec ludzi (nawet najbliższych) schodzą na dalszy plan. W sytuacji konfliktu zatem bezwzględne pierwszeństwo musi mieć Bóg; jego żądanie jest ważniejsze od powinności pochowania swego ojca czy dotrzymania obietnicy danej bliźniemu (Mt 8, 21–22; Łk 9, 59–62). To absolutne roszczenie potwierdzają też niektóre zachowania Jezusa, chociażby własnowolne odłączenie się od rodziców w czasie pielgrzymki do Jerozolimy; chłopiec został w świątyni, dyskutując z uczonymi w Piśmie. Odnaleziony po kilku dniach przez rodziców nie miał wyrzutów sumienia, nie należy bowiem do nich, lecz do Boga, który go posłał. „Dlaczegoście Mnie szukali? Czyż nie wiedzieliście, że powinienem być w domu mego Ojca?” (Mk 2, 49). Innym przykładem jest odmowa spotkania z matką i braćmi w czasie, kiedy nauczał; zamiast przywitać się z nimi, stwierdził, że jego prawdziwą matką i braćmi są ci, którzy go słuchają, pełniąc wolę Boga (Mk 3, 31–33). Zachowania te świadczą, że więzi między ludźmi nie mają znaczenia, liczy się jedynie osobisty stosunek człowieka do Jezusa; to jedyna relacja, jaką powinien nawiązać chrześcijanin. Wprawdzie wniosek ten nie jest zachętą do prześladowania wyznawców innych religii, nakazuje jednak porzucenie swoich obowiązków wobec ludzi na rzecz obowiązków wobec Boga.

Potwierdzeniem tej zasady jest przykazanie miłości, które na pierwszym miejscu każe służyć Bogu, a dopiero na drugim bliźniemu (Mt 22, 36–40). Bliźni zresztą jest przedmiotem miłości o tyle tylko, o ile reprezentuje Chrystusa, co potwierdzają ewangeliczne obrazy sądu ostatecznego; Jezus wszak przyjmuje do nieba jedynie tych, którzy go nakarmili, napoili czy odwiedzili w więzieniu, skazuje zaś na piekło tych, którzy mu takiej pomocy odmówili (Mt 25, 32–45). Okazuje się bowiem, że to nie skrzywdzeni ludzie prosili o chleb czy wodę, lecz Chrystus, ukrywający się pod ich postacią. Zasługą moralną nie jest zatem nakarmienie głodującego człowieka czy odwiedzenie więźnia, lecz okazanie miłości Chrystusowi, który przybrał postać osób skrzywdzonych i wykluczonych. Bliźni jest zatem wykorzystany instrumentalnie, mając wartość tylko o tyle, o ile reprezentuje Syna Bożego.

rodziców, aby pójść za Jezusem (Parnicki 1959: 270). Równocześnie jednak tekst powieści sugeruje, że wskazanie to jest bardziej światłem niż drogą, nie trzeba go zatem stosować literalnie; wyznacza ono raczej ostateczny cel, do którego należałoby dążyć (Parnicki 1959: 270).

Przykazanie miłości rodzi też problem poważniejszy, związany ze stosowaniem przemocy, gdyż miłość bliźniego w pierwszym rzędzie oznacza troskę o jego najwyższe dobro, czyli zbawienie wieczne; należy zatem zrobić wszystko, aby każdy je osiągnął. W praktyce oznacza to konieczność ochrony ludzi przed grzechem oraz wskazanie im właściwej drogi życia. Ponieważ zaś pełnią zbawienia jest przebywanie z Chrystusem w niebie po śmierci, to w niektórych sytuacjach należy poświęcić dobro doczesne, aby osiągnąć wieczne. W skrajnym przypadku może to oznaczać zastosowanie przemocy; lepiej bowiem zmusić człowieka do wyznania wiary w Chrystusa, niż pozwolić mu tkwić w błędzie, z powodu którego zostanie na wieki potępiony. Sam Jezus zresztą nie miał wątpliwości, że ten, kto chce zyskać swoje życie – straci je, ten zaś, kto je straci dla Chrystusa, odzyska je w wieczności (Łk 25, 24). Prześladowanie okazuje się więc mniejszym złem niż zgoda na to, aby bliźni trafił do piekła z powodu grzechów. Lepiej wszak wylupić sobie oko, będące źródłem zgorszenia i nawet ślepym trafić do nieba, niż widzącym znaleźć się w piekle (Mk 9, 43–48). Jeśli zatem nakaz miłości bliźniego wyraża troskę o życie wieczne raczej niż doczesne, to trudno się dziwić, że chrześcijanie prześladowali heretyków i czarownice, wierząc, że wyświadczają im dobro. Paradoksalnie zatem miecz okazuje się narzędziem zbawienia, gdyż służy do nakłaniania opornych do przyjęcia zbawczej religii krzyża. Chrześcijaństwo potwierdza w ten sposób militarny model mesjasza, charakterystyczny dla judaizmu; nawet bowiem, jeśli zbawiciel nie staje na czele zbrojnej armii, mającej przynieść wolność polityczną, to dźrzy w swoim ręku miecz, za pomocą którego nawraca grzeszników, otwierając im bramy nieba. Gdyby zaś grzesznik był na tyle oporny, że nawet przemoc go nie nawróci, to trzeba go usunąć, dlatego że zagraża wspólnotie, gdyż może zawrócić z drogi prawdy innych wyznawców Chrystusa; lepiej zabić niebezpieczną jednostkę, niż – tolerując jej grzech – ryzykować wieczną zgubę wszystkich³⁸. Chrześcijanie stosowali zatem w innym kontekście zasadę Kajfasza, uzasadniającego wyrok śmierci na Jezusa; lepiej zabić jednego (nawet niewinnego) człowieka, niż narazić na szkodę cały naród (J 11, 50). Ten pragmatyczny argument zdradza jednak niewiarę w moc Boga; skoro nawet kapłani uważali, że muszą zabić bluźniercę i gorszyciela, to mu-

³⁸ Z tego samego powodu wiele wieków później Bernard z Clairvaux będzie przekonywać, że pogan nie należy zabijać dlatego, że są poganami, lecz dlatego, że zagrażają chrześcijanom (Kwosek 2017: 21).

sieli wątpić w opiekę Jahwe nad swoim narodem. Podobnie prześladowania czarownic, heretyków i pogan świadczą o tym, że chrześcijanie nie wierzyli w skuteczność chrystusowego krzyża; zmuszając innych ludzi do przyjęcia własnej religii, w gruncie rzeczy sądzili, że źródłem zbawienia jest nie tyle śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, ile osobista wiara człowieka w to, że Jezus jest Bogiem. Inaczej mówiąc, to nie Bóg zbawia człowieka, lecz człowiek zbawia siebie, wierząc w Boga; zbawienie nie jest metafizycznym czynem mesjasza, lecz psychologicznym aktem chrześcijanina. Skoro zaś wiara nie jest aktem rozumu, lecz woli, ponieważ przekracza ludzkie zdolności poznawcze, to dopuszczalne staje się zastosowanie przemocy w celu skłonienia opornych do jej przyjęcia. Zbawienie lub potępienie zależy zatem od tego, czy człowiek wyzbędzie się swojej woli, czy też będzie trwał w uporze; w takiej sytuacji lepiej zmusić go do wiary, niż skazać na wieczne piekło.

W przeciwieństwie do tego typu argumentacji niektórzy chrześcijanie dowodzili, że nie wolno nikogo zmuszać siłą do zmiany wiary. Pogląd taki rozwijał chociażby Paweł Włodkowic na soborze w Konstancji, przekonując, że miecz nie jest właściwą metodą nawracania ludzi, gdyż znakiem zbawienia jest krzyż; zanim jednak tolerancja wyznaniowa stała się zasadą akceptowaną przez chrześcijan, wyznawcy Chrystusa przelali morze krwi³⁹. Z pozorów wzmocnieniem idei tolerancji religijnej mogłaby być teologia rozwijana przez apostoła Pawła po jego nawróceniu; apostoł nie miał bowiem wątpliwości, że krzyż Chrystusa oznaczał łaskę daną wszystkim ludziom, unieważniając w ten sposób nakaz posłuszeństwa przepisom żydowskiego prawa. A skoro Jezus zbawił świat swoją krwią, to ludzkie uczynki przestają mieć znaczenie; źródłem zbawienia jest zatem Chrystusowy krzyż, a nie ludzka wiara w krzyż. Pro-

³⁹ Nie tylko katolicy, lecz także protestanci uważali miecz za skuteczne narzędzie rozwiązania problemu jedności kościoła. „Nie tylko [...] Rzym, lecz również Genewa i Wittenberga domagały się od władzy świeckiej obrony i poparcia dla »jedynej, prawdziwej wiary« oraz surowego karania jej przeciwników” (Tazbir 1980: 27). Na tym tle ciekawy obraz tolerancji w Polsce zarysowała Hanna Malewska w powieści *Panowie Leszczyńscy*, wskazując, że odmienność wyznaniowa nie musiała być przeszkodą w zajmowaniu ważnych stanowisk w państwie (Nowak 2020: 305), czego przykładem doradca Zygmunta III Wazy Rafał Leszczyński, będący protestantem (Nowak 2020: 305–306). Pisarka opisuje także małżeństwo katolika i arianki, z którą mąż boi się podejmować dyskusje teologiczne (Nowak 2020: 308–309). Nawet wydalenie Komeńskiego, który kolaborował ze Szwedami, wydaje się niektórym intelektualistom czymś złym. Komeński bowiem to wielki myśliciel, który przetrwa wieki, polscy katolicy zaś zachowają jedynie swoją ponurą swojskość (Nowak 2020: 310).

blemem jest jednak to, że sam Paweł próbował złagodzić ten radykalny wniosek, wypływający z jego własnej teologii łaski, sugerując, że chociaż łaska nie jest warunkiem wystarczającym wiary, to jest jej warunkiem koniecznym; potwierdzeniem tego jest także finalna scena powieści Dobraczyńskiego. Skoro bowiem chrzest jest konieczny po to, aby człowiek został włączony w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa (Rz 6, 3–8), to znaczy, że sama ofiara Jezusa na krzyżu zbawienia nie gwarantuje; wymaga dopełnienia w postaci publicznego wyznania wiary i przyjęcia chrztu. W takim razie to nie ofiara Syna Bożego uwalnia ludzką naturę od grzechu i jego skutków, lecz sakramentalne czynności kościoła, założonego przez apostołów. Wprawdzie wiara w Boga nie mogłaby człowieka zbawić, gdyby nie było krzyża, to jednak również sam krzyż bez wiary w jego moc jest nieskuteczny; w takim zaś razie przemoc, nakłaniająca ludzi do przyjęcia chrztu i wyznania wiary, staje się jednym z narzędzi zbawienia.

Dodatkowym jej uzasadnieniem są tytuły i funkcje przypisywane Chrystusowi; jedną z ważniejszych jest funkcja sędziego (2 Kor 5, 10; 2 Tym 4, 1; 1 P 4, 5), który u kresu czasów oddzieli sprawiedliwych od niesprawiedliwych, pierwszych zapraszając do swego królestwa, a drugich skazując na piekło. Figura ta pojawia się także w prorocत्वach Jana Chrzciciela, przepowiadającego mesjasza uzbrojonego w wiejadło, dzięki któremu oddzieli ziarno od plew, oraz siekiere, za pomocą której wytnie drzewa nieprzynoszące owoców (Mt 3, 10–12). Dopełnieniem tych obrazów są przypowieści i działania samego Jezusa, używającego metafory żniwiarza, który plon zbierze w spichrzach, a chwasty spali (Mt 13, 24–42), i przeklinającego drzewo figowe, które nie miało owoców (Mk 11, 12–14). Wprawdzie ewangeliczne opisy sądu ostatecznego przekonują, że żaden dobry czyn nie pozostanie bez nagrody (Mt 25, 34–36), to jednak ostrzegają również, że Chrystus nie będzie miał litości dla grzeszników. Szczególnie drzeć mogą ci, którzy nie uwierzą w Jezusa lub zaprą się go przed ludźmi; tych bowiem również Jezus zaprze się przed swoim Ojcem (Mt 10, 32–33). Na sądzie ostatecznym zatem krzyż Chrystusa objawi się jako święty miecz sprawiedliwości, od której wyroku nie będzie odwołania.

Opis ten sugeruje, że zachodzi fundamentalna różnica między wcieleнием i paruzją; za pierwszym razem Jezus przyszedł świat zbawić, za drugim – przyjdzie go osądzić. Jeśli ludzie nie zawrócą z drogi grzechu, to nie unikną piekła, należy zatem zrobić wszystko, aby ich przed tym uchronić. Zadaniem każdego wierzącego jest jednak nie tylko same-

mu przygotować się na sąd, lecz także pomóc innym wejść na drogę sprawiedliwości, nawet za cenę ich prześladowania; żadne przecież zło, które może człowieka spotkać w doczesności, nie da się porównać z wieczną męką potępionych. Wiedzieli o tym doskonale pierwsi chrześcijanie, modląc się za wszystkich ludzi, zwłaszcza za tych, którzy dopuścili się największego z możliwych grzechów, to znaczy porzucili kościół i wiarę w Chrystusa (Dobraczyński 2018: 294)⁴⁰. Odszczepieńcy nie tylko narazili siebie na Boży gniew, lecz stanowią zły przykład dla innych, gotowych podążyć ich śladem. Bohaterowie Dobraczyńskiego modlą się o opamiętanie dla heretyków, w żaden jednak sposób ich nie prześladowają; należąc do religijnej mniejszości i będąc narażonymi na eksterminację, współczują jedynie tym, którzy sami dobrowolnie skazali się na potępienie. Z chwilą jednak, gdy chrześcijaństwo zostanie uznane za religię państwową, wyznawcy Chrystusa będą wzmacniać skuteczność swoich modlitw mieczem; usprawiedliwieniem dla takich działań jest idea Jezusa jako króla wszechświata, będąca swoistą syntezą idei mesjasza, Bożego Królestwa oraz Boga jako prawdziwego króla narodu wybranego. Zbawiciel świata jest równocześnie jego panem i władcą, wywyższonym przez krzyż. Dzięki swej dobrowolnej ofierze Jezus pokonał szatana, tworząc fundament królestwa, opartego na miłości; widzialnym znakiem nowego świata jest kościół, ustanowiony przez Jezusa w czasie pobytu na ziemi⁴¹. Przygotowując się do śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia, Chrystus przekazał Piotrowi władzę kluczy (Mt 16, 19), dzięki której zbawieni zostaną jedynie ci, przed którymi bramy nieba otworzy zwierzchnik kościoła⁴². Obraz ten

⁴⁰ Taki był pierwotny sens zasady, że poza Kościołem nie ma zbawienia, ostrzegający ludzi przed opuszczeniem wspólnoty wierzących (de Bériér 2005). Z czasem miała ona też inne interpretacje, zachęcające do przyjęcia chrztu i wyznania wiary w Chrystusa. Współcześnie jest interpretowana bardziej uniwersalnie, sugerując, że wszyscy ludzie czczą Chrystusa (nawet jeżeli nie są tego świadomi), należą zatem do niewidzialnego Kościoła jako wspólnoty zbawionych. Problemem jest jednak to, że zasada, w myśl której buddysta, muzułmanin czy wyznawca judaizmu jest anonimowym chrześcijaninem, nieświadomie czczącym Chrystusa, jest formą symbolicznej przemocy; żaden chrześcijanin wszak nie zgodziłby się, aby nazywać go nieświadomym muzułmaninem czy buddystą.

⁴¹ Centrum doktryny chrześcijańskiej jest przekonanie, że nadrzędnym celem misji Jezusa na ziemi było stworzenie kościoła (Polak 2020: 52–59); z tego powodu chrześcijaństwo istnieje jako system kościelny.

⁴² W tradycji rzymskiej jest nim papież; zarówno kościoły protestanckie, jak i prawosławne odrzucają prymat Rzymu nad kościołem powszechnym. W przypadku papieża jako następcy Piotra i namiestnika Chrystusa na ziemi powstaje dodatkowy problem, związany z pytaniem, czy strażnik kluczy sam dostąpi zbawienia; jeśli bowiem

przypomina postępowanie Jahwe, który – po wypędzeniu pierwszych ludzi z ogrodu Eden – nakazał uzbrojonym w miecze aniołom strzeż raję przed powrotem grzeszników; Bóg chciał w ten sposób uniemożliwić ludziom zerwanie owocu z drzewa życia (Rdz 3, 22–24). Obraz ten jest wyrazem specyficznej metafizyki, zgodnie z którą świat jest polem walki Boga z szatanem o człowieka; w walce tej człowiek musi ponieść klęskę, ponieważ nawet Stwórca nie jest jego sprzymierzeńcem. Wprawdzie Jahwe sugeruje, że wąż jest kłamcą, słowa te jednak trudno potwierdzić; nawet bowiem wtedy, gdy obiecywał ludziom, że staną się równi Bogu (Rdz 3, 4–5), nie mijał się z prawdą. Potwierdza to zresztą sam Jahwe, wypędzając buntowników, aby nie zagrozili jego władzy: „Oto człowiek stał się jako jeden z nas, poznając, co dobre i co złe. Oby teraz nie wyciągnął ręki i nie zerwał również [owocu] z drzewa dającego życie, [aby] go zjeść i żyć na wieki!” (Rdz 3, 22).

Walka Stwórcy z szatanem nie została zakończona, przeniosła się na płaszczyznę ludzkich dziejów; zamiast zatem definitywnie rozprawić się ze złem (i Złym), Bóg poddaje człowieka kolejnym próbom. Szczególnie przejmujący jest pod tym względem los Hioba, najwierniejszy sługa Jahwe zostaje wydany szatanowi po to tylko, aby mógł raz jeszcze potwierdzić swoją niezachwianą wiarę (Jb 1, 12; 2, 6). Podobnie Jezus mierzył się z szatańską pokusą władzy i bogactwa (Łk 4, 1–13); w gruncie rzeczy zresztą cała jego ziemską działalność jest ciągłą walką z księciem tego świata. Potwierdzeniem są fragmenty ewangelii informujące o tym, że wypędza złe duchy z opętanych, czy też mierzy się z pokusą życia tuż przed aresztowaniem; ostatecznie jednak okazuje posłuszeństwo ojcu i idzie na śmierć krzyżową (Łk 22, 41–46). Na pierwszy rzut oka zachowanie to wskazuje, że Jezus odniósł zwycięstwo nad szatanem raczej pokorą niż mieczem; w takim jednak razie z chwilą jego śmierci i zmartwychwstania zło powinno zniknąć. Tymczasem świat nadal znajduje się w sidłach zła, ludzie zaś wydają się bezbronni wobec szatańskich pokus. Sugeruje to, że misja zbawiciela była nieskuteczna, wobec czego musi ją kontynuować założony przez niego Kościół; skoro zaś krzyż nie wystarczył do zmiążdżenia głowy węża, należy sięgnąć po miecz.

jest grzesznym człowiekiem, to można sobie wyobrazić, że do nieba nie wejdzie. W żartobliwej formie możliwość taką ukazał Erazm z Rotterdamu w tekście *Juliusz wykluczony z nieba*, którego bohaterem jest zmarły papież Juliusz II. Pukający po śmierci do bram nieba papież usłyszał, że posiadane przez niego klucze otwierają jedynie skrzynie ze złotem na ziemi, nie pasują jednak do bram raję.

Z pewnością pierwsi chrześcijanie nie wyprowadzali tak radykalnych wniosków, wierzyli bowiem, że zbawienie rzeczywiście już się dokonało; podobnie Paweł był przekonany, że paruzja nastąpi jeszcze za jego życia (Romaniuk 1983: 290)⁴³. Ponieważ jednak sąd nad światem ciągle nie nadchodził, zło zaś wydawało się triumfować (czego dowodem prześladowanie chrześcijan), należało znaleźć skuteczniejszą metodę walki z szatanem. Z perspektywy niespełnionych nadziei wyznawców Chrystusa krzyż okazywał się coraz wyraźniej znakiem słabości (a nawet klęski i hańby), wobec czego szansa na triumf dobra można było upatrywać w mieczu; w ten sposób stał się on naturalnym sprzymierzeńcem w kosmicznej walce Boga z szatanem. Z tego punktu widzenia gest Pawła z finalnej sceny powieści Dobraczyńskiego jest nie tylko zapowiedzią, lecz także usankcjonowaniem przemocy, która w przyszłości zdominuje dzieje chrześcijaństwa. Od tej pory krzyż przestanie być symbolem porażki i nieskutecznej ofiary, stając się znakiem potęgi i ostatecznego triumfu Chrystusa jako władcy świata. Ten zatem, który nie przyniósł pokoju, lecz wojnę, opanuje świat za pomocą miecza, w który wyposaży swych świętych rycerzy, mających służyć Bogu i bronić Kościoła (Dawson 1966: 196)⁴⁴. Na czele zastępów Chrystusa stanie jego ziemski namiestnik w osobie biskupa Rzymu, tak samo bowiem

⁴³ Fakt ten był źródłem wielu szczegółowych nauk Pawła, chociażby w zakresie małżeństwa, które uważał za niższą formę życia od bezżenności (Kowalski 2014: 42); wprawdzie małżeństwo nie jest grzechem, to jednak dziewictwo jest oznaką wyższej doskonałości, zwłaszcza w kontekście królestwa Bożego jako ostatecznego celu człowieka (Bogacz 2014: 143). Doradzając ludziom wyrzeczenie się kontaktów seksualnych, apostoł wierzył, że niebawem wszyscy dostąpią nieba, w którym będą żyć jak aniołowie; do paruzji zatem najlepiej się przygotować, zachowując dziewictwo (Bogacz 2014: 140, 145). Skoro dzień zjednoczenia z Chrystusem jest bliski (1 Kor, 15, 51; 1 Tes 4, 15–17), to nie ma sensu wikłać się w ziemskie zależności, także małżeńsko-rodzinne (Rz 13, 11–14; 1 Kor 7, 29–31), lecz należy zrobić wszystko, aby jak najlepiej przygotować się na sąd (Załęski 2001: 64); wyjątkiem jest małżeństwo zawarte po to, aby w czasie oczekiwania na paruzję uniknąć rozpusty (1 Kor 7, 1–2). Ponieważ jednak Chrystus nie nadchodził, co rodziło poczucie rozgoryczenia wśród chrześcijan, należało zmienić wyściową naukę; odtąd pojawiają się sugestie, że dnia sądu nie zna nikt, nawet Jezus (Mt 24, 36). Naturalne staje się również zaakceptowanie małżeństwa; nie jest ono już tylko złem koniecznym (Kowalski 2014: 42), lecz miłą Bogu komunią osób. Paweł dopuszczał też małżeństwa chrześcijan z poganami, widząc w nich szansę nawrócenia nieochrzczonego współmałżonka (Kowalski 2014: 43). Podobnie mógł traktować małżeństwo Piotr, według niektórych pisarzy wczesnochrześcijańskich bowiem (Orygenes, Hieronim) opuścił żonę po tym, jak został uczniem Jezusa (Sikora 2011: 17).

⁴⁴ Ideał zakonów rycerskich znalazł swój teologiczny wyraz w dziele św. Bernarda *Pochwała nowego rycerstwa* (Kwosek 2017, Komarnicki 2013).

jak Jezus jest zarazem Kapłanem i Królem, tak również papież jest przywódcą i sędzią świata, stojącym wprawdzie nieco niżej od Boga, jednak zdecydowanie wyżej od pozostałych ludzi (Dawson 1966: 97). Jego władza obejmuje równocześnie sferę świecką i duchową, skoro „[...] Bóg jest źródłem wszelkiej władzy i skoro nie może być ani prawa, ani sprawiedliwości jak tylko w posłuszeństwie względem Niego, wszelkie prawa, czy to polityczne, czy też ekonomiczne, zależą ostatecznie od władzy zastępcy Boga na ziemi [...]” (Dawson 1966: 103). Zgodnie wszak z doktryną głoszoną przez Innocentego III „Chrystus zostawił rządom Piotra nie tylko Kościół powszechny, ale cały świat” (za: Dawson 1966: 99). Nawet jeśli obecne w słynnym widzeniu św. Bernarda dwa miecze należą formalnie do państwa, to o ich użyciu decyduje władza duchowa (Dawson 1966: 99). W ten sposób Kościół stał się doskonale

[...] zorganizowaną społecznością międzynarodową, posiadającą całkowicie scentralizowany rząd, pisany kodeks praw i wypracowany system jurysdykcji apelacyjnej oraz ciało ustawodawcze i apelacyjne. [...] papieństwo było głową chrześcijaństwa w pełnym tego słowa znaczeniu i posiadało skuteczny ponadpolityczny autorytet [...] Autorytet ten nie ograniczał się do dziedziny kościelnej: rozciągał się w każdym kierunku życia społecznego oraz ludzkiej działalności. Osądzał sprawy królestw, organizował krucjaty przeciwko niewiernym i heretykom, wyklinał i usuwał władców, którzy pogwałcili ogólne prawa chrześcijańskie (Dawson 1966: 96)⁴⁵.

Skoro zaś Kościół był ciałem mistycznym Chrystusa, można powiedzieć, że prawdziwym władcą świata stał się umęczony na krzyżu Chrystus; nie stał się nim jednak dzięki swej ofierze, lecz dzięki uzbrojeniu swoich wyznawców w boski miecz. Tak więc nawet królestwo Boże obejmuje władzę polityczną, oznaczając sferę panowania Boga (Kasiłowski 1997: 148, przypis 28).

Najbardziej spektakularnym elementem dziejów Kościoła będą krucjaty, których pretekstem było odbicie grobu Chrystusa z rąk niewiernych oraz nawrócenie muzułmanów (a także wyznawców judaizmu) na prawdziwą wiarę; wojny krzyżowe były zatem próbą doprowadzenia do

⁴⁵ Żądanie prawa do używania insygniów cesarskich przez papieża, a także prawo do usuwania z tronu cesarzy i królów (oraz zwalniania podwładnych z przysięgi wobec niewiernych władców) są istotnym elementem dokumentu naszkicowanego w roku 1075 przez Grzegorza VII, zatytułowanego *Dictatus Papae* (Dawson 1966: 92).

końca misji Jezusa przez ustanowienie władzy krzyża nad całym światem. Rycerze Chrystusa kontynuują w ten sposób misję Judy Machabeusza, który stanął na czele powstania, mającego zgładzić wrogów narodu wybranego; wysyłane do Ziemi Świętej chrześcijańskie armie chcą przynieść wolność wszystkim, udzielając im chrztu w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego⁴⁶. Tak samo zatem jak Jahwe opowiadał się w krwawych zmaganiach po stronie Judy, tak Trójjedyny Bóg opowiada się po stronie chrześcijańskich rycerzy. Literackim wyrazem tej mentalności jest *Pieśń o Rolandzie*. „Emir jest bardzo silny. Wali Karola Wielkiego w hełm z ciemnej stali, łamie mu go na głowie i rozcina, brzeszczot sięga aż do włosów, nadcina ciało na dłoń i więcej, kość jest obnażona. Karol chwieje się, omal nie upadł. Ale Bóg nie chce, aby go zabito ani zwyciężono! Święty Gabriel wrócił doń i pyta: »Wielki Królu, co czynisz?«” (Bédier 2000: CCLXI). „Kiedy Karol usłyszał święty głos anioła, już się nie lęka, wie, że nie umrze. Odzyskał siły i zmysły. Mieczem francuskim wali emira. Kruszy mu hełm, na którym błyszczą drogie kamienie, otwiera mu czaszkę, rozlewając mózg, rozcina mu głowę aż po białą brodę, i bez żadnego ratunku kładzie go trupem. [...] Paganie uciekają, Bóg nie chce, aby zostali, Francuzi osiągnęli tak upragniony cel” (Bédier 2000: CCLXII). „Paganie pierzchają, Bóg tak chce. Francuzi i cesarz z nimi pędzą ich przed sobą. [...] Każdy bije, ile tylko może. Z pogan, którzy tam byli, mało który uszedł” (Bédier 2000: CCLXIII). Wprawdzie idea krucjat upadła, podobnie jak chrześcijańskie państwo utworzone w Jerozolimie, to jednak nie porzucono marzeń o nawracaniu pogan za pomocą miecza. Udział w tych ekspedycjach, uważanych za najskuteczniejszą formę ewangelizacji, był okazją do zmazania wszystkich swoich grzechów; chrystusowy rycerz zatem nie tylko nawracał pogan, lecz także uświęcał samego siebie. Jeśli zaś miał szczę-

⁴⁶ W wyzwoleniu Ziemi Świętej spod władzy muzułmanów Bernard z Clairvaux dostrzegał wypełnienie proroctw o wyzwoleniu Izraela (Kwosek 2017: 21); rycerze Chrystusa stają się w ten sposób duchowymi spadkobiercami wojowników żydowskich, walczących o wyzwolenie Jerozolimy (Kwosek 2017: 27). Podbój Ziemi Świętej jest też naśladowaniem Jezusa, który wyrzucił kupców ze świątyni (J 2, 14–17); podobnie chrześcijańscy rycerze przepędzają pogan, chcąc uchronić miejsce święte od profanacji i bluźnienia Bożemu imieniu przez pogan (Kwosek 2017: 22, 25). Skoro zaś potęga rycerzy Chrystusa potwierdza moc samego Zbawiciela, to muszą oni zabijać pogan także dlatego, by nikt nie sądził, że Bóg chrześcijan jest bezsilny: „Niech podwójny miecz chrześcijan będzie wymierzony w głowę naszych nieprzyjaciół dla zabicia tego, co jawi się przeciwko nauce Boga, to jest przeciwko wierze chrześcijańskiej, by niewierni nie mogli kiedyś powiedzieć: gdzie więc jest ich Bóg?” (za: Kwosek 2017: 21, przypis 25).

ście i łaskę polec w czasie walki pod sztandarami Chrystusa, zyskiwał nie tylko status bohatera, lecz także męczennika za wiarę, i szedł bezpośrednio do nieba (Dawson 1966: 224)⁴⁷. Literackim świadectwem jest ponownie *Pieśń o Rolandzie*; przygotowujących się do bitwy z muzułmanami biskup Turpin zachęca do walki, obiecując raj: „Panowie barony, Karol zostawił nas tutaj; dla naszego króla trzeba nam mężnie umrzeć. Pomóżcie bronić chrześcijaństwa! Czeką nas bitwa, możecie być pewni, bo oto własnymi oczyma widzicie Saracenów. Kajajcie się za grzechy, proście Boga o przebaczenie; ja was rozgrzeszę, aby ocalić wasze dusze. Jeśli pomrzecie, będą z was święte męczenniki, będziecie mieli miejsca na najwyższym pięttrze raju». Francuzi zsiadają z koni, padają twarzą na ziemię, aż arcybiskup w imię Boga pobłogosławi im. Za pokutę nakazuje im tego walić” (Bédier 2000: LXXXIX). Potwierdzeniem jest los tytułowego bohatera, umierającego w otoczeniu aniołów, którzy zesłali z nieba, aby zanieść jego duszę Bogu (Bédier 2000: CLXXV–CLXXVI).

W świetle tego opisu trudno się dziwić, że pasowanie na rycerza uchodziło w średniowiecznej tradycji chrześcijańskiej za sakrament (Komarnicki 2013: 199), niemal równie ważny jak kapłaństwo, mnich i rycerz wszak nieśli ludziom zbawienie. Obaj też toczyli walkę z szatanem, którego ucieleśnieniem na ziemi są poganie (Kwosek 2017: 15–16), zwłaszcza ci, którzy opanowali Ziemię Świętą⁴⁸; walka ta ma zarówno sens duchowy, jak i militarny, wobec czego najskuteczniejsza

⁴⁷ Niektóre sformułowania Bernarda z Clairvaux sugerują nawet, że Jerozolima dlatego została zajęta przez wrogów wiary, aby chrześcijanie mogli w walce o jej zwolnienie zyskać zbawienie: „Bóg zezwolił, byś od początku była prawie zawsze atakowana przez nieprzyjaciół, aby dzielni rycerze mogli Cię bronić i mieć okazję nie tylko do tego, by wykazać się odwagą, lecz także po to, by zbawić swoje dusze” (za: Kwosek 2017: 27, przypis 48). Śmierć zatem w czasie krucjaty jest dla rycerza nieocenionym zyskiem (Kwosek 2017: 16), ponieważ inaczej mógłby zbawienia nie osiągnąć (Komarnicki 2013: 201). Potwierdzają to słowa Humberta z Romans: „Celem chrześcijaństwa nie jest zaludnienie ziemi, ale zaludnienie nieba. Dlaczego więc mielibyśmy się martwić, że śmierć poniesiona w imię Boże pomniejsza liczbę chrześcijan na tym świecie? Wszak ten rodzaj śmierci pozwala trafić do nieba ludziom, którzy być może nie trafiliby tam w żaden inny sposób” (za: Komarnicki 2013: 198). Ostatecznie zatem, powołanie chrześcijańskiego rycerza jest powołaniem do męczeństwa, którym będzie śmierć w walce z poganami, niezawodnie gwarantująca wieczne zbawienie (Komarnicki 2013: 211–212).

⁴⁸ Bernard z Clairvaux uważał muzułmanów za sługi księcia ciemności, dlatego należało ich zabijać, tylko w ten sposób bowiem można powstrzymać zło (Komarnicki 2013: 211, 214). Dzięki walce z szatanem rycerze Chrystusa przyczyniają się do paruzji, która nastąpi wtedy, gdy pokonani zostaną wrogowie Boga; zakony rycerskie odgrywają zatem kluczową rolę w wypełnieniu eschatologicznych obietnic Jezusa (Komarnicki 2013: 214–215).

będzie wtedy, gdy mnich będzie rycerzem, a rycerz – mnichem⁴⁹. Walka tylko duchowa lub tylko militarna nie wystarcza, ponieważ człowiek jest złożony z ciała i duszy, szatan zaś walczy na obu frontach (Komarnicki 2013: 211); walka duchowa jest zatem równocześnie walką militarną, walka militarna zaś – zmaganiem duchowym (Kwosek 2017: 17). W takim razie finalna scena powieści Dobraczyńskiego, interpretowana w świetle późniejszych dziejów chrześcijaństwa, świadczy, że apostoł Paweł nie tylko uwalnia żołnierza rzymskiego od grzechu, lecz także wskazuje mu drogę czynnego wspierania kościoła w szerzeniu ewangelii. Nowo ochrzczony wojownik staje się narzędziem Chrystusa; rezygnuje z woli własnej na rzecz woli Boga, któremu ma być posłuszny (Komarnicki 2013: 213). Gest Pawła zatem nie tylko dopełnia mesjańską ideę judaizmu, lecz zapowiada też zmilitaryzowane chrześcijaństwo wieków średnich.

Paweł jako rycerz Chrystusa

Pozornie twierdzenie, że krzyż stał się mieczem, może się wydać zbyt uproszczone, zwłaszcza w kontekście powieści Dobraczyńskiego, której główny bohater – w chwili udzielania chrztu rzymskiemu żołnierzowi – nie był w stanie przewidzieć przyszłego panowania krzyża nad światem; tym bardziej obca jest mu idea utwierdzenia politycznej władzy chrześcijan za pomocą walki zbrojnej. Apostoł wydaje się wszak człowiekiem szczerym i konsekwentnym, skoro zatem porzucił ideę świętego miecza Jahwe, to nie po to, aby przekształcić go w miecz Jezusa. Z perspektywy zatem intencji Pawła nie ma podstaw do przypuszczenia, że jego celem było budowanie teokracji ani nawracanie pogan przemocą. Jeśli jednak spojrzeć na scenę chrztu z perspektywy późniejszych dziejów, to trzeba przyznać, że apostoł sakralizuje miecz jako narzędzie ewangelizacji. Z jednej bowiem strony nie każe żołnierzowi miecza porzucić, z drugiej – przyjmuje go do grona wyznawców Chrystusa,

⁴⁹ W ten sposób udało się kościołowi pogodzić życie monastyczne z życiem aktywnym, równocześnie sankcjonując i sakralizując przemoc (Komarnicki 2013: 209). „Templariusze modlili się po to, aby dobrze działać, zrezygnowali ze świata, lecz nie usunęli się z niego i przede wszystkim służyli Chrystusowi swoim ramieniem, a nie tylko modlitwą” (Komarnicki 2013: 205). „Dzięki templariuszom miały zostać skanalizowane wielkie »namiętności« rycerstwa. Był to finalny etap swoistej rechrystianizacji »tych, którzy walczą«” (Komarnicki 2013: 210).

podając do pocałowania narzędzie zabijania; wprawdzie nie każe mu całować ostrza, tylko klingę, to jednak żołnierz odzyskuje z powrotem narzędzie, które przed chwilą odrzucił. Scena ta pokazuje, że stał się chrześcijaninem nie na przekór swojej profesji, lecz jako żołnierz na powrót chwytający miecz⁵⁰. Chrzest zatem nie jest żadną rewolucją moralną w życiu, poza tym, że nadaje nowy sens uprawianej dotychczas profesji. Nawet Jan Chrzciciel przecież, głosząc nadejście Mesjasza, nie oczekiwał od żołnierzy porzucenia dotychczasowego rzemiosła, lecz (podobnie jak celnikom) zakazywał jedynie stosowania ucisku wobec ludzi, zwłaszcza wymuszania pieniędzy; żołnierz miał zadowolić się wypłacanym mu żołdem, nadal sumiennie wykonując swoje obowiązki (Łk 3, 13–14). Finalna scena powieści Dobraczyńskiego jednak nie tylko potwierdza zgodę na uprawianie przez ludzi profesji żołnierza, lecz sugeruje, że zabijanie zyskało sankcję religijną jako forma świętości, odtąd bowiem będzie się dokonywać w imię Chrystusa.

Przykład ten potwierdza, że (w świetle zasad chrześcijańskiej wiary) chrzest jest zmianą ontyczną, wyzwalamą człowieka z grzechu, udzielając mu obietnicy zbawienia i włączając do wspólnoty wyznawców Chrystusa, nie jest jednak zmianą społeczną. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie niewolnictwa, którego chrześcijaństwo nie znosi, zalecając jedynie, aby panowie traktowali swoich niewolników tak, jakby nie byli niewolnikami, lecz braćmi w Chrystusie; podobnej rady udzielał Paweł niewolnikom, zalecając im wierną służbę panom nie z obowiązku, lecz z miłości, jak przystało chrześcijanom. „Wszyscy, którzy dźwigają jarzmo niewolnictwa, niech uważają swoich panów za godnych wielkiej czci, żeby nikt nie bluźnił imieniu Boga i nauce Chrystusowej. Ci zaś, którzy mają panów wierzących, niechaj ich nie lekceważą z tego powodu, że są to ich bracia. Niechaj raczej tym lepiej im służą, bo wierzącymi i ukochanymi braćmi są ci, którym usługują” (1 Tym 6, 1–2). Faktyczna zmiana dotyczy zatem nie społecznego czy prawnego statusu pana czy niewolnika, lecz intencji, z jaką powinien

⁵⁰ Przez pewien czas chrześcijanie zastanawiali się, czy po chrzcie wolno im być żołnierzami, skoro zawód ten wiąże się z zabijaniem. Podobne wątpliwości towarzyszyły także innym profesjom, jak aktorstwo czy prostytutka. Z widowiskami teatralnymi i zawodem aktorskim walczył Tertulian, nie dostrzegając różnicy między walkami gladiatorów a wystawianiem tragedii antycznych, widząc w nich jednakowe zło (Gibbon 2017: 349, przypis 42). Tertulian był też gotów zwalczać aktorów jako bezbożników za ich stroje; nawet używanie wysokich butów czy koturnów uważał za grzech, celem było bowiem dodanie sobie wzrostu (Gibbon 2017: 349, przypis 42).

odnosić się do bliźnich; jeśli zatem nie ma już niewolnika i człowieka wolnego, to nie w sensie społecznym, lecz wyłącznie religijnym, ponieważ wszyscy zostali przez krew Chrystusa wykupieni z niewoli grzechu (Ga 3, 28). Akceptacja społecznych i prawnych niesprawiedliwości mogła w przypadku Pawła wynikać stąd, że wierzył w rychły koniec świata, wobec czego jakakolwiek rewolucja mogła mu się wydawać zupełnie zbędna; w rzeczywistości jednak swoimi słowami utwierdzał porządek świata, który z ideą równości ludzi nie miał nic wspólnego. Podobnie zresztą Jezus zdawał się akceptować system niewolniczy, nie dążąc do jego zniesienia (Flis 2008: 37), czego potwierdzeniem może być teza, iż niewolnik nie jest większy od swego pana (J 15, 20); z tego powodu wzorem godnym naśladowania w nauczaniu Jezusa jest niewolnik roztropny i wierny, który czuwa nad swoim panem (Flis 2008: 37). Relacja pana i niewolnika staje się równocześnie modelem relacji między Bogiem i człowiekiem (Flis 2008: 37), ostatecznie bowiem każdy powinien być posłuszny swemu stwórcy, wypełniając jego wolę; prawdziwa wolność chrześcijanina polega zatem na oddaniu się w niewolę Chrystusowi (Bogacz 2014: 141). W ten sposób jednak chrześcijaństwo sankcjonuje niesprawiedliwy system społeczny, oparty na ucisku, wyzysku i niewolnictwie⁵¹.

Scena sakralizacji miecza, opisana przez Dobraczyńskiego, zyskuje dodatkowy sens z tego powodu, że gest ten czyni dawny prześladowca

⁵¹ Z tego powodu również współcześnie Kościół rzymski był wrogi wobec wszelkich działań rewolucyjnych, potępiając teologię wyzwolenia. W *Instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* z roku 1984 mowa, że zniewolenie społeczne i ziemskie to jedynie przejaw zniewolenia grzechem (Wprowadzenie), wolności bowiem nie należy pojmować politycznie, lecz moralnie i religijnie (IV, 4, 13–14). Podobnie ludzkiego nieszczęścia nie można utożsamiać z nędzą ludzi na ziemi (IV, 5), wobec czego postulat rewolucji społecznej jest obcy chrześcijaństwu (IV, 15). Nawet duszpasterskie współczucie dla cierpiących może ulec wypaczeniu, o czym świadczy radykalizm teologów wyzwolenia (VI, 2), ponieważ Kościół nie może na pierwszym miejscu stawiać troski o chleb, lecz głosić Ewangelię; podobnie człowiek powinien bardziej troszczyć się o Słowo niż pokarm doczesny (VI, 3). W wydanej dwa lata później *Instrukcji o wolności chrześcijańskiej i wyzwoleniu* podkreśla się, że podstawową wolnością człowieka jest wolność religijna (nr 19), co nie zawsze jest rozumiane (nr 25). Społeczne wyzwolenie nie prowadzi do autentycznej wolności (nr 31), ponieważ głównym zniewoleniem jest grzech (nr 37). Z tego powodu uciśnieni powinni szukać ratunku u Boga (nr 46), pamiętając, że ostateczne zniesienie nieprawości nastąpi dopiero wraz z paruzją (nr 53). Kościół dostrzega wyzysk, poucza jednak, że nawet ubodzy i prześladowani mają obowiązek wybaczać wrogom (nr 55); nagrodą będzie niebo, polegające na upodobnieniu się do Boga, oznaczające też najpełniejszą wolność, jakiej może dostąpić człowiek (nr 59).

chrześcijan. Wprawdzie od chwili swego nawrócenia pod Damaszkiem Paweł głosił religię pokoju i miłości, to jednak można argumentować, że porzucił jedynie swoje dawne, żydowskie, wyobrażenie roli miecza jako narzędzia walki z cesarstwem; nie znaczy to jednak, że wyzbył się wszelkiej idei miecza jako skutecznego narzędzia szerzenia religii. Skoro bowiem miecz nie czerpie swojej mocy z magicznych wierzeń, lecz został uświęcony przez Chrystusa, to można go użyć w obronie i szerzeniu religii krzyża. Jeśli wniosek ten jest słuszny, to można stwierdzić, że Paweł dokonuje swoistej syntezy tradycji rzymskiej i żydowskiej; w symbolicznym świecie miecz Juliusza Cezara i miecz Judy Machabeusza zostają przekształcone w krzyż, który odtąd zatriumfuje nad światem. Polityczny i militarny uniwersalizm Rzymu wszak, połączony z żydowskim mitem narodu wybranego, łączy się w chrześcijańskiej tezie powszechnego zbawienia przez krzyż, głoszonej przez Pawła. Wierząc w głoszoną przez siebie prawdę (Dobraczyński 2018: 29), którą niesie wszystkim narodom aż po krańce świata, apostoł chce przekształcić polityczną jedność świata, znajdującego się pod panowaniem rzymskich cesarzy, w jedność religijną. Wprawdzie słowo jest orężem skutecznym, to jednak nie wystarczy, aby przekonać wszystkich; jeśli zatem krzyż ma być rzeczywiście znakiem zbawienia, to trzeba go krzewić za pomocą rzymskich metod, posiłkując się mieczem. Potwierdza to jeden z powieściowych rozmówców apostoła: „Jeśli nawet twój Jezus był Żydem, to świat dla Niego musi zdobyć Rzymianin. Świat jest rzymski. Nad światem czuwa Pax Romana... Świat [...] patrzy na Rzym, nie na Jerozolimę” (s. 29). Z tego powodu krzyż należy przenieść do Rzymu, co stanie się dziełem raczej Piotra niż Pawła. Choć obaj przebywali w stolicy cesarstwa, ale z różnych powodów; Piotr udał się do Rzymu po to, aby zrzucić z tronu antychrysta i osadzić na nim Jezusa, Paweł zaś trafił tam jako więzień (Rakocy 2003: 300)⁵². Niezależnie jednak od tych różnic, obaj apostołowie zginą jako męczennicy, przyczyniając się do rozpowszechnienia chrześcijaństwa w świecie⁵³.

⁵² Można przypuszczać, że Paweł przygotowywał się do wizyty w Rzymie, który zamierzał odwiedzić jako głosiciel Ewangelii; o ile bowiem pozostałe listy do gmin chrześcijańskich wysyłał już po ich założeniu, umacniając wiarę chrześcijan, u których przebywał wcześniej, o tyle List do Rzymian był przygotowaniem chrześcijan mieszkających w stolicy na przybycie apostoła (Bogacz 2014: 136). Tekst powstał prawdopodobnie około 55–57 r., w czasie panowania Nerona, jednak jeszcze przed prześladowaniem chrześcijan (Kwosek 2017: 19, przypis 18).

⁵³ Paweł, jako obywatel Rzymu, został ścięty; Piotra zaś, na jego własną prośbę, ukrzyżowano głową w dół (Sikora 2011: 23).

Dzieło religijno-polityczne Piotra zostanie urzeczywistnione w postaci urzędu papieskiego, który zyska zwierzchnictwo nad Kościołem i światem⁵⁴; w ten sposób spełnią się marzenia Izraelitów o mesjaszu, który pokona Rzym i będzie panować nad całym światem. W dziele tym istotną rolę odegrał także Paweł jako apostoł narodów, zakładający wiele chrześcijańskich wspólnot poza stolicą.

Jeśli opis ten jest słuszny, to Paweł, niezależnie od swoich intencji, realizował nie tylko cele religijne, lecz także polityczne. Świadczy o tym również jego pochodzenie; z jednej bowiem strony był żydowskim rabinem, z drugiej – obywatelem rzymskim. Już z tego powodu można go uznać za nowego założyciela Rzymu, który nadał cesarstwu nową zasadę jedności – religię krzyża; jej dopełnieniem instytucjonalnym będzie tron papieży jako nowych władców świata. Jeżeli zatem nawet apostoł narodów przegrał spór z Piotrem o przywództwo w pierwotnym Kościele, to jego misyjna działalność umacniała religię chrześcijańską jako spadkobierczynię zarazem judaizmu i rzymskiego cesarstwa⁵⁵. W ten sposób Paweł znacząco przyczynił się do uznania Chrystusa za króla, panującego nad wszystkimi ludami i czasami, uniwersalizując ideę żydowskiego Mesjasza jako zbawiciela wszystkich ludów. „Obietnicę łaski bożej zamiast stronniczo ograniczać do potomstwa Abrahama, przedkładano teraz powszechnie każdemu: wolnemu człowiekowi i niewolnikowi, Grekowi i barbarzyńcy, Żydowi i poganinowi” (Gibbon 2017: 13). W ten sposób realizowała się także polityczna idea jednego państwa, mającego obejmować całą ludzkość jako zapowiedź przyszłego Królestwa Bożego. Ta polityczno-religijna synteza Rzymu i Jerozolimy znalazła dopełnienie w krzyżu, który w ciągu kolejnych wieków przekształcił się w miecz.

Dzieje chrześcijaństwa potwierdziły zapowiedzi Jezusa, przytoczone przez ewangelistów, zgodnie z którymi ludzie zabijający jego wyznawców będą przekonani, że w ten sposób służą Bogu. „Wyłączą was z synagogi, a nawet przyjdzie godzina, kiedy każdy, kto was zabije, będzie sądził, że oddaje cześć Bogu” (J 16, 2). Potwierdzeniem tych słów jest także zachowanie Pawła jako prześladowcy chrześcijan przed nawróceniem w drodze do Damaszku. Snujący ponurą wizję Jezus nie przewi-

⁵⁴ Piotr panował w Rzymie jako zwierzchnik kościoła 25 lat, 1 miesiąc i 6 dni (Sikora 2011: 23, przypis 63).

⁵⁵ Niezależnie od konfliktu obu apostołów, Paweł dziewięciokrotnie poświadcza w swoich listach, że Jezus nadał Szymonowi imię Kefas (Sikora 2011: 11, przypis 1, s. 16), co można uznać za potwierdzenie przywództwa Piotra.

dywał zapewne, że – po okresie prześladowania chrześcijan – oni sami chwycą za miecz i będą mordować tych, którzy nie uznają go za me-sjasza; chrześcijanie nie mieli przy tym wątpliwości, że w ten właśnie sposób najlepiej służą ludziom, pełnią wiernie wolę Boga i pomnażają jego chwałę. Szczególnie wymowne były w tym względzie słowa Marcina Lutera, duchowego spadkobiercy Pawłowej teologii łaski. W czasie wojny domowej w Niemczech reformator nie wahał się nazwać zbuntowanych chłopów mianem wściekłych psów, których należy bezlitośnie mordować, czego od niemieckiej szlachty oczekuje sam Chrystus (Tüchle, Bouman 1986: 58)⁵⁶. Luter wpisuje się zatem we wcześniejszą tradycję katolicką, najpełniej rozwiniętą w teologii chrystusowego rycerstwa i krucjat przez św. Bernarda z Clairvaux, zdaniem którego zabijanie pogan jest obowiązkiem chrześcijanina (Kwosek 2017: 20, przypis 22), w ten sposób bowiem nie tylko staje się on pogromcą zła (Kwosek 2017: 19, przypis 17), lecz oddaje też należną chwałę Chrystusowi (Kwosek 2017: 20, przypis 21), w imieniu którego walczy (Kwosek 2017: 19, przypis 16)⁵⁷. Przemoc jest zatem nie tylko skutkiem krzyża, lecz także jego przedłużeniem; sięgać zaś po nią muszą także ci, którzy – widząc zło rzymskiego kościoła – usiłują powrócić do pierwotnych źródeł chrześcijaństwa.

Wnioski

Finalna scena powieści Dobraczyńskiego może zostać uznana za symboliczny początek militarystyki chrześcijaństwa, które z religii ofiary stało się religią przemocy. Od samego początku jednak było ono projektem uniwersalnym, mającym na celu radykalną – ontyczną i aksjologiczną – przebudowę świata, usprawiedliwiająca jego systematyczną

⁵⁶ Równocześnie Luter uważał, że gdyby rewolta zakończyła się sukcesem chłopów, to książęta powinni przyjąć takie rozstrzygnięcie jako zgodne z wolą Boga (Pesch 2008: 363).

⁵⁷ Należy dodać, że św. Bernard wykluczał zabijanie niewiernych z zemsty czy w obronie własnego życia; jedyną racją, usprawiedliwiającą zabijanie, jest obrona wiary, mamy tu bowiem do czynienia z aktem sprawiedliwości, analogicznym do karania złooczyńców przez państwo (Kwosek 2017: 18, 20, 24). Z tego powodu nie wolno okazywać litości: „Odrzućcie zatem bez obaw narody oddychające tylko wojną, poćwiartujcie tych, co nas zastraszają, zmasakrujcie z dala od murów miasta Pana tych wszystkich, którzy czynią nieprawość i palają żądzą zawładnięcia nieocenionymi skarbami ludu chrześcijańskiego spoczywającymi w murach Jeruzalem, sprofanowania naszych świętych tajemnic i stania się panami boskiego sanktuarium” (za: Kwosek 2017: 21, przypis 23).

ekspansję. Początkowo dokonywana za pomocą słowa i bezprzykładnego męczeństwa niezliczonych wyznawców, umierających dla Chrystusa, z czasem była realizowana za pomocą chrztu i miecza. Literacka biografia Pawła, zawarta w powieści Dobraczyńskiego, ukazuje węzłowe momenty tej przemiany, początkowo bowiem religia Chrystusa była religią krzyża, który nie miał nic wspólnego z mieczem, stanowiąc w istocie rzeczy jego opozycję; apostoł narodów starał się wszak symbolicznie zakończyć erę miecza, przekształcając go w krzyż w chwili, gdy chrzczył rzymskiego żołnierza. Bezskuteczność takiego modelu nawracania świata, poświadczona masowymi prześladowaniami wyznawców Chrystusa, zrodziła konieczność nowych form ewangelizacji, polegających na wsparciu krzyża mieczem. Wprawdzie początkowo krzyż był jedynie usprawiedliwieniem dla użycia miecza przeciwko niewiernym, to jednak z czasem sam stał się mieczem; w ten sposób, zamiast ostatecznej klęski zła w konfrontacji z krzyżem, zostało ono umocnione i uświęcone.

Bibliografia

- Andrzejewski J. (2019), *Bramy raju*, [w:] J. Andrzejewski, *Prozy wybrane*, t. 2: *Ciemności kryją ziemię. Bramy raju. Idzie skacząc po górach*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa: 187–290.
- Augustyn św. (1998), *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Bédier J. (2000), *Pieśń o Rolandzie*, przeł. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Bérier F. de (2005), *Czy poza kościołem nie ma zbawienia? Pytanie dla każdego*, TYNIEC Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków.
- Bogacz R. (2014), „Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor 7, 31). *Dziewictwo i celibat znakiem Królestwa Bożego*, „*Verbum Vitae*” 24: 135–148.
- Bralewski S. (2002), *Uwagi na temat antyheretyckiego ustawodawstwa cesarza Konstantyna Wielkiego*, „*Przegląd Nauk Historycznych*” 1 (1): 7–20.
- Brandys K. (1991), *Dżoker. Wspomnienia z teraźniejszości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Bronk A. (2009), *Podstawy nauk o religii*, wyd. 3, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin.
- Camus A. (2004), *Upadek*, przeł. J. Guze, Wydawnictwo Muza SA, Warszawa.
- Camus A. (2004a), *Kaligula*, przeł. J. Kasza, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków.
- Chadwick H. (2000), *Augustyn*, przeł. T. Szafranski, Wydawnictwo Prószyński i S-ka SA, Warszawa.
- Cochrane Ch.N. (1960), *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przeł. G. Pianko, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.

- Daniélou J., Marrou H. I. [1984], *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, t. 1, *Od początków do roku 600*, przeł. M. Tarnowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dawson Ch. (1966), *Szkice o kulturze średniowiecznej*, przeł. J. Sulowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dobkowski M. (2003), *Miecz*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Milerski (red.), t. 7, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa: 20–22.
- Dobraczyński J. (1958a), *W rozwalonym domu*, [w:] J. Dobraczyński, *Utwory wybrane*, t. 1, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa: 479–701.
- Dobraczyński J. (1958b), *Przędziwo Jolanty. Dramat*, [w:] J. Dobraczyński, *Utwory wybrane*, t. 1, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa: 311–454.
- Dobraczyński J. (1970), *Wybrańcy gwiazd*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dobraczyński J. (1971), *Niezwyciężona Armada*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk.
- Dobraczyński J. (1973), *Klucz mądrości*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dobraczyński J. (1977), *Tylko w jednym życiu. Wspomnienia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dobraczyński J. (1986), *Listy Nikodema*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dobraczyński J. (1987), *O każdego człowieka*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dobraczyński J. (2018), *Święty miecz*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Dygo M. (2020), *Bernard z Clairvaux, heretycy i poganie. Próba interpretacji listu Bernarda w sprawie krucjaty słowiańskiej w 1147 roku*, „Kwartalnik Historyczny” 127 (1): 5–32.
- Dzielska M. (2006), *Hypatia z Aleksandrii*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków, wyd. 2.
- Filipczuk M. (2018), *Shakespeare and Skepticism. Stanley Cavell's Interpretation of Skepticism in "Othello"*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 61 (1): 25–36.
- Flawiusz J. (2016), *Wojna żydowska*, przeł. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa.
- Flis J. (2008), *Paweł – niewolnikiem Pańskim*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2: 25–55.
- Gadacz T. (2010), *Cierpienie i miłosierdzie. Pytania do ks. Józefa Tischnera i Jana Pawła II*, [w:] *Rozumieć cierpienie? Wokół myśli Jana Pawła II i pytań o przyszłość chrześcijaństwa*, D. Łukasiewicz, M.K. Siwiec, S. Wawrzyński (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz: 33–45.
- Galewicz W. (2002), *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Głosy i ilustracje do „Etyki nikomachejskiej”*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Galewicz W. (2003), *Z Arystotelesem przez greckie tragedie, cz. 2: O błędzeniu, przymusie i dobrowolności*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gibbon E. (2017), *Zmierzch cesarstwa rzymskiego*, t. 2, przeł. Z. Kierszys, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Głąb A. (2014), *Dlaczego etyka potrzebuje literatury*, [w:] *Etyka i literatura. Antologia tekstów*, A. Głąb (red.), Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s.5–24.

- Głąb A. (2016), *Literatura a poznanie moralne. Epistemologiczne podstawy etycznej krytyki literackiej*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kluczem gramatycznym (2021), przeł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa.
- Hen J. (2009), *Dziennik na nowy wiek*, Wydawnictwo WAB, Warszawa.
- Hołasek A. (2012), *Rola pontyfikatu Cyryla (412–444) w procesie umacniania potęgi patriarchy aleksandryjskiego w kościele wczesnobizantyńskim*, „Vox Patrum” 32 (58): 107–135.
- Iwaszkiewicz J. (1971), *Mefisto-walc*, [w:] J. Iwaszkiewicz, *Opowiadania muzyczne*, Czytelnik, Warszawa: 145–198.
- Janion M. (2011), *Zagadka Zofii Kossak-Szczuckiej*, [w:] *Porzucić etyczną arogancję. Ku reinterpretacji pojęć humanistyki w świetle wydarzenia Szosa*, B.A. Polak, T. Polak (red.), Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań: 55–70.
- Kasiłowski P. (1997), *Przykazanie miłości Boga i miłości bliźniego w tradycji synoptycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 10: 141–150.
- Komarnicki K.F. (2013), *Etos mnicha wojownika w kontekście teologii wojny na podstawie „Reguły Templariuszy” i „Pochwały nowego rycerstwa” św. Bernarda z Clairvaux*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 12 (2): 197–218.
- Kossak Z. (1957), *Bez oręża*, Wydawnictwo Pax, Warszawa.
- Kossak Z. (1969), *Król trędowaty*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Kossak Z. (2010a), *Krzyżowcy*, t. 1: *Bóg tak chce*, t. 2: *Fides Graeca*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Kossak Z. (2010b), *Krzyżowcy*, t. 3: *Wieża Trzech Sióstr*, t. 4: *Jerozolima wyzwolona*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Kossak Z. (2011), *Z otchłani*, Państwowe Muzeum w Oświęcimiu, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Kowalski S. (2014), *Zagadnienie małżeństwa w ujęciu św. Pawła na podstawie 1 Kor 7 oraz w zarysie nauczania pierwotnego Kościoła do III w. w oparciu o wybrane przykłady*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 13, 1 (24): 40–47.
- Kryńska H. (2020), *Cała nędza człowieka, cała wszechmoc Boga. Sacrum w twórczości Romana Brandstaettera*, [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 2: *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, T. Garbol, Ł. Tischner (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: 105–134.
- Kwosek J. (2017), *Idea rycerza-zakonnika i jej uzasadnienie w ujęciu św. Bernarda z Clairvaux*, [w:] *Ethos rycerski w kulturze: tradycje i kontynuacje*, t. 1: *Wkręgu średniowiecza*, T. Banaś-Korniak, B. Stuchlik-Surowiak, M. Komenda (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Majcherek J.A. (2015), *Bóg bez znaczenia*, Wydawnictwo CiS, Stare Groszki.
- Malewska H. (2013), *Panowie Leszczyńscy*, Wydawnictwo Znak, Kraków.

- Mazan-Mazurkiewicz A. (2012), „Przyszedłem rozłączyć...” *Jana Dobraczyńskiego jako obraz „świętości bezwiednej”*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Literaria Polonica” 4 (18): 115–130.
- Milecki A. (1989), *Przedmowa*, [w:] F. Mauriac, *Listy 1904–1969*, oprac. C. Mauriac, przeł. Z. Milecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa: 5–29.
- Miłosz C. (2011), *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Nieścior L. (2013), *Interpretacja Łk 22, 36 Nila z Ancyry na tle starożytnej egzegezy*, „Collectanea Theologica” 83 (2): 113–124.
- Nowak M. (2020), *Aktualność historii – obecność religii. Powojenna proza Hanny Malewskiej*, [w:] *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*, t. 2: *Literatura polska po 1945 roku – kierunki, idiomy, paradygmaty*, A. Bielak, Ł. Tischner (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: 295–320.
- Parnicki T. (1959), *Słowo i ciało. Powieść z lat 201–203*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Pesch O.H. (2008), *Zrozumieć Lutra*, przeł. A. Marniok, K. Kowalik, W Drodze. Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów, Poznań.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych (2005), M. Peter, M. Wolniewicz (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań.
- Polak T. (2020), *System kościelny czyli przewagi pana K.*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań.
- Rakocy W. (2003), *Paweł Apostoł. Chronologia życia i pism*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Ricoeur P. (2018), *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Rogalski A. (1968), *Most nad przepaścią. O Tomaszu Mannie*, wyd. 2, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Romaniuk K. (1983), *Soteriologia św. Pawła*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Runciman S. (2015), *Dzieje wypraw krzyżowych*, t. 2: *Królestwo jerozolimskie i frankijski wschód 1100–1187*, przeł. J. Schwakopf, Publicat SA, Poznań.
- Schmitt C. (2012), *Pojęcie polityczności*, [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. A.A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa: 245–314.
- Sikora A.R. (2011), *Od logiki miecza do mądrości Krzyża. Biblijno-patrystyczne ujęcie duchowej drogi św. Piotra Apostoła*, „Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski” 6: 11–24.
- Tazbir J. (1980), *Tradycja tolerancji religijnej w Polsce*, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Tischner Ł. (2001), *Sekrety manichejskich trucizn. Miłosz wobec zła*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Tischner Ł. (2013), *Gombrowicza milczenie o Bogu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Tokarczuk O. (2018), *Księgi Jakubowe albo Wielka podróż przez siedem granic, pięć języków i trzy duże religie, nie licząc tych małych*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

- Tokarczuk O. (2019), *Prawiek i inne czasy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Tüchle H., Bouman A.C. (1986), *Historia Kościoła*, L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles (red.), t. 3: *1500–1715*, przeł. J. Piesiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Vinaty B. (1991), *Galileusz i Kopernik*, [w:] *Sprawa Galileusza*, wyb. J. Życiński, przeł. M. Olszańska, K. Sławińska, A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków: 43–88.
- Wipszycka E. (2019), *Kościół w świetle późnego antyku*, wyd. 2, dodruk 2, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Załęski J. (2001), *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1 Tes 4, 13–18*, „Collectanea Theologica” 71 (1): 61–76.
- Ziemiński I. (2018), *Bóg pokutujący: o zbędności teodycei*, „Analiza i Egzystencja” 43: 23–42.
- Ziemiński I. (2020), *Religia jako idolatria. Esej filozoficzny o nieuchronności elementów idolatrycznych w religii*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Ziemiński I. (2020a), *Znaczenie hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera i Paula Ricoeura dla badań nad literaturą i religią*, [w:] *Literatura a religia. Wyzwania epoki świeckiej*, t. 1: *Teorie i metody*, T. Garbol, Ł. Tischner (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków: 285–322.