

Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI
Gdańskie Seminarium Duchowne

Św. Paweł – mistyk i apostoł. Ujęcie metodologiczne

WSTĘP. 1. KLUCZ HERMENEUTYCZNY. 2. „ŻYCIORYS MISTYCZNY”
ŚW. PAWŁA. 3. DLACZEGO ŚW. PAWEŁ TAK MAŁO PISZE O SWYM
DOŚWIADCZENIU BOGA? 4. PODŁOŻE HISTORYCZNO-RELIGIJNE
PAWŁOWEGO „JĘZYKA” OPISU DOŚWIADCZENIA BOGA. 5. SPECYFIKA
ŚWIADECTWA ŚW. PAWŁA NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA NA TLE
ŚWIADECTW PÓŹNIEJSZYCH MISTYKÓW. ZAKOŃCZENIE.

WSTĘP

Rok Świętego Pawła, ogłoszony z okazji 2000. rocznicy narodzin św. Pawła i zainaugurowany przez Papieża Benedykta XVI w dniu 28 czerwca 2008 roku, w Wigilię Uroczystości Świętych Apostołów Piotra i Pawła, jest nie tylko dowodem uznania dla wyjątkowej roli św. Pawła w dziejach chrześcijaństwa, ale także wezwaniem do zgłębiania Jego dzieła. Niniejszy artykuł jest skromną odpowiedzią na to wezwanie. Poruszymy w nim niektóre zagadnienia z zakresu wstępu metodologicznego do badania mistyki św. Pawła będące kontynuacją rozważań metodologicznych zamieszczonych w naszym artykule opublikowanym na łamach wcześniejszego tomu *Studiów Gdańskich* [zob. Rafiński 2007, 205-245]¹. Mówiąc o mistyce, mamy na myśli specjalny (to znaczy nie dany każdemu ochrzczoneму) dar, który można określić jako doświadczenie Boga². Interesuje nas poszukiwanie tzw. sensu wyrazowego

¹ W artykule tym scharakteryzowaliśmy „problem mistyki św. Pawła”. „Problemem” jest opis istoty mistyki, a także analiza wzajemnego przenikania się *actio* i *contemplatio* w życiu św. Pawła i w życiu mistycznym w ogólności. Podaliśmy „*status quaestionis*”, czyli stan dotychczasowych badań mistyki św. Pawła, zwracając uwagę na różne opcje metodologiczne badań. Wskazaliśmy argumenty świadczące o aktualności mistyki św. Pawła w naszych czasach.

² Poprzestając na tym ogólnym określeniu mistyki, odsyłamy do ustaleń terminologicznych zawartych w cytowanym wyżej artykule. Przyjęliśmy między innymi,

wypowiedzi św. Pawła³. Z przeglądu dotychczasowych publikacji na temat mistyki św. Pawła dokonanego we wspomnianym artykule⁴ wyprowadziliśmy wniosek, że podstawowym problemem, nierozwiązanym dotąd, jest zdefiniowanie klucza hermeneutycznego do ustalenia tekstów źródłowych w listach św. Pawła. Trudność w rozwiązaniu tego problemu polega na tym, że poszukiwanie kategorii doświadczenia przekracza ramy analizy konceptualnej tekstu. W niniejszym artykule proponujemy metodę, która pozwoli na wyodrębnienie tekstów, w których św. Paweł odnosi się do swego doświadczenia Boga. Następnie, stosując tę metodę, określimy teksty źródłowe, podamy syntezę tych tekstów i ukażemy ich specyfikę. Wskażemy także teksty źródłowe świadczące o tym, że św. Paweł chciał, aby szukanie Boga żywego, tak ważne w jego życiu, było celem życiowym każdego chrześcijanina.

Choć dominantą artykułu jest metodologia, to równocześnie dane w nim zawarte składają się na interpretację osoby św. Pawła jako mistyka i apostoła. Zakładamy, że warunkiem zrozumienia dzieła i osoby św. Pawła jest analiza mistycznej więzi łączącej go z Jezusem Chrystusem. Sam św. Paweł miał świadomość tego, że spotkanie ze Zmartwychwstałym Panem pod Damaskiem było źródłem jego misji jako apostoła. Trwanie w mistycznej więzi z Jezusem Chrystusem (Ga 2,20: „Żyje we mnie Chrystus”) stanowiło dla św. Pawła istotny punkt odniesienia w całym późniejszym życiu apostoelskim. Jezus był dla niego Kimś więcej, niż historycznym wspomnieniem, czy tylko źródłem doktryny, ale był ciągle żywym „wydarzeniem”.

1. KLUCZ HERMENEUTYCZNY

Tekst „pisany” jest niekiedy tak ściśle powiązany z konkretnym doświadczeniem, że przestaje być zrozumiały w oderwaniu od kontekstu doświadcze-

że kontakt doświadczalny z rzeczywistością ma miejsce wtedy, gdy są spełnione trzy kryteria: odczuwalność, bezpośredniość, przedmiotowość. Dotyczy to także doświadczenia, którego specyficznym przedmiotem jest Bóg [por. Głaz 1998, 17]. „Organem” umożliwiającym bezpośredni kontakt z Bogiem jest „pneuma”.

³ Droga do odkrycia sensu wyrazowego jest analiza tekstów na płaszczyźnie lingwistyczno-syntaktycznej, semantycznej i pragmatycznej [zob. Egger 1989].

⁴ Z przeglądu dotychczasowych badań wynika, że bibliści nie znaleźli jeszcze klucza hermeneutycznego do badania mistyki św. Pawła. Niektórzy gubią element doświadczenia Boga, który należy do istoty mistyki, „re-definiując” w sposób dowolny pojęcie mistyki. Inni popełniają błąd polegający na absolutyzowaniu klucza terminologicznego. Zakładają, że pewne słowa użyte przez św. Pawła, odnoszą się do tego, co rozumieją jako mistykę. W rezultacie ich analizy stają się wykładami wybranych aspektów teologii św. Pawła, w których traci znaczenie element doświadczenia Boga. Jeszcze inni przechodzą na pozycje psychologizowania, a przecież psychologia nie posiada instrumentów metodologicznych do penetrowania istotnych wymiarów doświadczenia mistycznego. Są i tacy, którzy, pisząc o mystyce, nie podają klucza hermeneutycznego w doborze tekstów źródłowych, co sprawia, że ich analizy są niemożliwe do zweryfikowania [zob. Rafiński 2007].

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

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

W oddaleniu tej wątpliwości może pomóc przypatrzenie się analogicznemu problemowi, który już udało się biblistom rozwiązać. Chodzi o ustalenie, w jakich tekstach biblijnych mamy do czynienia z humorem, z ironią⁵. Przez pewne teksty autorzy biblijni uśmiechają się do nas i chcą spowodować nasz uśmiech. Analogicznie jak w przypadku tekstów traktujących o doświadczeniu Boga; mamy do dyspozycji tylko tekst i musimy szukać sposobów dotarcia do „czynnika pozatekstowego”, którym jest poczucie humoru hagiografa. „Specjaliści od humoru” wskazują różne kryteria. Zauważają, że czasem sygnały zwiastujące humor są wprost zawarte w kontekście wypowiedzi. Czasem jednak takich sygnałów nie ma. Wtedy decyduje kryterium treściowe. Kluczowa jest w tym przypadku rola interpretatora tekstu⁶. Egzegeci podkreślają, że tekst humorystyczny musi ukazywać jakąś anomalie, coś różnego od tego, czego normalnie należałoby oczekiwać w danej sytuacji. Takiego rodzaju kontrast budzi śmiech. Aby uchwycić humor, trzeba więc mieć poczucie tego, co jest „normalne”, zwykłe. Śmiech jest osądem dokonany z pozycji

⁵ Użycie ironii i sarkazmu da się udokumentować także w tekstach św. Pawła: w 1 Kor 4,8-10; Ga 5,15; Flp 3,2 [por. Penna 2006, 72].

⁶ Problemem humoru i ironii zajmowali się w biblistyce m.in.: D. E. Trueblood, *The Humor of Christ* (1964); E. M. Good, *Irony in the Old Testament* (1965); C. D. Linton, *Humor in the Bible*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G. W. Bromiley, vol. II (1982), s. 778-780. Użyteczne informacje zawiera też klasyczne opracowanie retoryki: Lausberg 1969, 128-129.237-240 (oryg. *Elemente der literarischen Rhetorik*, 1949).

„porządku” nad „nieporządkiem”. Tylko społeczność uporządkowana jest w stanie rozpoznać tego rodzaju „śmieszna” anomalie.

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

Punktem wyjścia musi być pewne teoretyczne rozróżnienie tekstów odnoszących się do doświadczenia Boga. Istnieją – jak to określa K. Górski – „teksty mistyczne” i „teksty teologiczne” lub „filozoficzne”. „Za tekst mistyczny uważać należy tekst mówiący o zjednoczeniu się z Bogiem, o oddaniu się całkowitemu, a więc o pewnym działaniu lub stanie wewnętrznym. Natomiast tekst traktujący o Bogu, Jego przymiotach w formie przedstawienia obiektywnego nie będzie mistyczny, ale teologiczny lub filozoficzny” [Górski 1980, 11]. W niniejszym artykule chcemy ograniczyć poszukiwanie tekstów źródłowych do tej pierwszej kategorii tekstów. Będziemy pytali, które teksty zawarte w listach św. Pawła są „tekstami mistycznymi”, to znaczy takimi, które odnoszą się do doświadczenia Boga w życiu św. Pawła. W dotychczasowych opracowaniach mistyki św. Pawła bibliści mieszają „teksty mistyczne” z „tekstami teologicznymi”. Nie wypracowano, jak dotąd, odpowiedniego kryterium hermeneutycznego pozwalającego na wyodrębnienie w listach św. Pawła tekstów „mistycznych”, gubiąc w opracowaniach istotny aspekt mistyki, jakim jest doświadczenie Boga⁷.

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

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, jest jasne, że szukamy czegoś, co tak naprawdę jest poza tekstem (!), choć jest przez tekst w jakiś sposób zasygnalizowane. Jak rozpoznać znaki sugerujące, że św. Paweł odnosi się w danym tekście do doświadczenia Boga? Nie wystarczy tylko proste kryterium terminologiczne, które zastosował na przykład przed kilkudziesięciu laty A. Wikenhauser. Wyszedł on ze słusznego skądinąd założenia, że do definicji mistyki należy „przeżycie”, „bezpośrednia łączność duszy z Bogiem” (czyli rzeczywistość, którą można określić jako doświadczenie Boga) [zob. Wiken-

⁷ Zob. przypis 4.

hauser 1928, 6]. Zastosował jednak ułomne kryterium ustalania tekstów mówiących o doświadczeniu Boga, polegające na szukaniu tekstów, w których św. Paweł używał terminu „w Chrystusie”. Taka procedura jest absurdalna. Przecież czasem, używając terminu „w Chrystusie”, św. Paweł formułował wnioski teologiczne, a nie wskazywał na źródło tych wniosków w postaci doświadczenia Boga (np. gdy św. Paweł pisze w 1 Tes 4,18 o „zmarłych w Chrystusie”, to nie chce wskazywać przez to na tych zmarłych, którzy mieli dar doświadczenia Boga, ale chodzi mu po prostu o zmarłych chrześcijan). Żadne kryterium terminologiczne nie może być więc stosowane automatycznie. I nie może być jedynym kryterium. Trzeba spojrzeć na tekst wielopłaszczyznowo, a nie tylko pod kątem jego treści (terminologii). Takie spojrzenie sugerują zresztą językoznawcy. Podkreśla się na przykład, że tekst stanowi *medium* komunikacji, w którym jest miejsce nie tylko na przekaz określonych treści. Obok funkcji informacyjnej każdy tekst ma także funkcję ekspresywną (autor wypowiedzi wyraża przez tekst samego siebie: mniej lub bardziej, zależnie od używanego rodzaju literackiego wypowiedzi) oraz funkcję impresywną (autor tekstu wchodzi w kontakt z jego adresatem) [zob. Schökel 1983, 110-114]. Wynika z tego, że analiza tekstu nie może polegać tylko na pytaniu o jego treść. Tekst niekiedy ma w założeniu jego autora powodować określoną reakcję u adresata, w tym ma być nośnikiem doświadczenia. Przydatna w lokalizowaniu tych odniesień jest metoda retoryczna analizy tekstu biblijnego.

W poszukiwaniu tekstów, które są odniesieniem do doświadczenia Boga, pomocne mogą być następujące kryteria:

1) Musi chodzić o tekst, który mówi o fakcie, który autor zarejestrował w swojej pamięci i który poruszył go do głębi. Chodzi o fakt, dlatego w niektórych przypadkach autor tekstu potrafi (i chce) precyzyjnie określić miejsce i czas jego zaistnienia (tak jest z Pawłowym doświadczeniem Boga pod Damaszkiem, a także z tym, opisanym w 2 Kor 12,1nn). Innym razem na odniesienie do faktu wskazuje analiza retoryczna tekstu. Wiadomo, że w *narratio* autor tekstu przywołuje fakty (wiadome jemu i niekwestionowane przez adresatów), które są podstawą do postawienia określonej tezy. Analiza retoryczna pozwala odróżnić, kiedy autor wprowadza do dyskursu przesłankę w postaci właśnie faktu (tak będzie z kilku tekstami, które mówią o doświadczeniu Ducha), a kiedy wchodzi w spekulacje teologiczne. Sygnały znajdują się zawsze w kontekście wypowiedzi. Kontekst wskazuje na przykład, że nie ma mowy o doświadczeniu Boga w 1 Kor 3,16 („Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga mieszka w was?”). Zwrot: „Czy nie wiecie, że...”, jest odniesieniem do ustnego nauczania Pawła w Koryncie, a nie do doświadczenia Koryntian [zob. Pesce 1994]. Także kontekst wyklucza 1 Kor 3,23. Paweł pisze: „wy [jesteście] natomiast Chrystusa”. Jest to wniosek, który wynika z wcześniejszego wykładu, a nie przesłanka pierwszorzędna, polegająca na odniesieniu do faktu (do doświadczenia Boga).

2) Musi chodzić o teksty, w których występuje terminologia „zmysłów”. Oczywiście terminologia ta będzie użyta w sposób analogiczny, gdyż do-

świadczenie Boga przekracza kategorie poznania zmysłowego. Trzeba wziąć pod lupę zdania, w których występują terminy: „widzieć” („ukazać się”), „słyszeć”, „poznać” (zwłaszcza chodzi o czasownik *oida*, który w odróżnieniu od *ginoskein* oznacza poznanie polegające na zjednoczeniu z poznany przedmiotem), a także „objawić” (z podmiotem, którym jest Bóg). Przedmiotem poznania musi być rzeczywistość transcendentna, którą opisują różne terminy, takie jak: Bóg, Jezus Chrystus, Duch, „rzeczy tajemne” (1 Kor 14,2), „dary łaski” (1 Kor 2,12). W przypadku doświadczenia Boga pod Damaszkiem, jego przedmiotem jest Jezus Chrystus, Syn Boży, Pan (1 Kor 9,1; 15,8; Gal 1,12.15-16; Flp 3). Ponieważ w czasie, gdy Paweł miał to doświadczenie, Jezus nie żył, musi chodzić o doświadczenie mistyczne: kontakt z Jezusem Zmartwychwstałym, który przynależy do sfery transcendentnej. Czasem św. Paweł pisze o doświadczeniu, którego przedmiotem jest Duch, opisany jako „Duch”, „Duch, który jest z Boga”, „Duch Święty”. Czasem opisuje rzeczywistość nadprzyrodzoną innymi terminami: „widzenia” i „objawienia Pańskie” (1 Kor 12.1-10). Czasem też św. Paweł opisuje Chrystusa tak, jakby rejestrował doświadczalnie istnienie witalnej siły obecnej w jego życiu (Gal 2,20; Flp 1,21; być może też w Rz 5,12-19).

3) O wyborze tekstów źródłowych zdecyduje też forma zdania, a mianowicie użycie czasowników w formie dokonanej czasu teraźniejszego lub przeszłego (*indicativus*, a nie *coniunctivus*, *imperativus* itd.). Chodzi bowiem o fakty, a nie o rzeczywistość, do której odnosi się język hipotetyczny czy życzeniowy. Kryterium to jest ważne w przypadku licznych tekstów, w których występuje czasownik „żyć”, np. w Gal 2,20 występuje *indicativus* czasu teraźniejszego (w Flp 1,21 występuje zdanie bez czasownika: *to dzen Christos*).

4) Teksty mówiące o doświadczeniu Boga są rozpoznawalne czasem przez to, że znajdują się w kontekście, który ma swą specyfikę także z punktu widzenia rodzaju literackiego⁸. Wzmianki o doświadczeniu Boga, ponieważ są odniesieniem do faktów (!), bywają umieszczone w tekstach o charakterze autobiograficznym⁹. Mówiąc o rodzaju literackim, szczególną uwagę trzeba

⁸ Św. Paweł używa w swych listach następujących rodzajów literackich [zob. Thekkekara 1988, 41.52]: 1) poezja i hymny (zob. Flp 2,6-16; Kol 1,15-20; 1 Tm 3,16; Ef 5,14); 2) forma kerygmaticzna, którą Paweł otrzymał i przekazuje innym (zob. 1 Kor 15,3-7; 11,23-25); 3) apokaliptyka (1 Tes 4,13-5,11; 2 Tes 2,1-12; 1 Kor 15,12-53); 4) proroctwo (zob. Rz 14,22; 4,6-8) i formuły kultyczne: dokso-logie (zob. Rz 9,5; Ga 1,5), „Amen” (zob. Rz 1,25; 1 Kor 14,16) i in.; 5) parenezy, które mają postać maksym moralnych (zob. Rz 12,9-13), katalogów cnót i grzechów (zob. Gal 5,19-23), „tablic domowych” (zob. Kol 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9) oraz dłuższych ekshortacji bądź homilii (zob. 1 Kor 5-15; 1 Tes 4,13-18; 1 Tes 5,1-11); 6) autobiografia (zob. następny przypis).

⁹ Wśród tekstów autobiograficznych można wyróżnić pięć zbiorów tekstów [zob. Thakkekara 1988, 52]: 1) autobiografia zwykła (gdy św. Paweł przekazuje aktualne wiadomości o sobie: zob. 1 Kor 16,5-9; 2 Kor 7,5); 2) autobiografia apostołska (gdy Paweł pisze o swych planach związanych z misją apostołską: zob. 1 Tes

zwrócić na rodzaj retoryczny tekstu. Retoryka pozwala uchwycić „architekturę” dużych partii tekstu i na tej podstawie odkryć różne środki wyrazu zastosowane przez jego autora. Punktem wyjścia do odkrycia „architektury tekstu” jest często ustalenie, gdzie w tekście autor formułuje tezę. W Rz 8 św. Paweł przywołuje doświadczenie Ducha (pisze o czymś, „co się już ogląda”; Rz 8,24), które jest argumentem na rzecz tezy zapisanej w Rz 1,16-17. Wzmianki o doświadczeniu Boga zawarte w Ga 1,12.15-16 są częścią kategorii retorycznej zwanej *narratio*, czyli są przygotowaniem do postawienia tezy w Ga 2,16. Tekst zawarty w 1 Kor 2,10-15, w którym św. Paweł przywołuje doświadczenie Ducha, jest rozwinięciem tezy sformułowanej w 1 Kor 1,17. W analizie retorycznej ważne jest też stwierdzenie, czy siła perswazyjna tekstu opiera się na uwypukleniu osobowości, charakteru hagiografa (mamy wtedy do czynienia z rodzajem retorycznym, zwanym *pathos*), czy celem hagiografa jest wprowadzenie adresatów w określony stan (*ethos*), czy wreszcie dyskurs jest oparty na logicznym, racjonalnym dowodzeniu (*logos*). Retoryka pozwala w ten sposób przekroczyć spojrzenie na tekst tylko od strony treściowej, conceptualnej, a pozwala również na dostrzeżenie różnych środków retorycznych użytych przez autora tekstu, w tym odniesień do doświadczenia Boga. Mówiąc obrazowo, analiza retoryczna pomaga w opisanu różnych elementów składowych większych sekcji tekstu tak, jak odróżnia się różne rodzaje budulca, z którego składa się większa budowla. „Budulcem” tekstu mogą być elementy, które można nazwać „danymi „źródłowymi”, a także takie, które są wnioskami (!) wynikającymi z danych źródłowych. Do tych pierwszych należy, dla przykładu, posługiwanie się prawdami wiary przejętymi z tradycji, odwołanie się do autorytetu Biblii (cytaty biblijne), powołanie się na czyjś autorytet, a także wskazanie na doświadczenie (własne, albo adresatów tekstu), w tym na doświadczenie Boga. Czymś innym jest spekulacja na temat doświadczenia Boga wyprowadzana z danych źródłowych¹⁰.

Analizując teksty, co do których rodzi się podejrzenie, że mówią one o doświadczeniu Boga, trzeba „przesiać je” przez sito wymienionych powyżej

2,1-12.18); 3) autobiografia apologetyczna/polemiczna (zob. Gal 1,11nn); 4) autobiografia mistyczna (zob. 2 Kor 12,1-10); 5) autobiografia typologiczna (gdy św. Paweł prezentuje siebie jako przykład dla innych: zob. Rz 7,14-25). Powyższy podział należy uzupełnić, gdyż niekiedy pewne typy autobiografii przenikają się wzajemnie, albo teksty o innym rodzaju literackim zawierają motywy autobiograficzne.

¹⁰ Rozdzielenie danych „źródłowych” od wniosków spekulatywnych bywa łatwe, gdy sam autor określa źródło, z jakiego korzysta, ale czasami jest to bardzo trudne. U mistyków wnioski spekulatywne i ich źródło, w postaci doświadczenia Boga, stają się integralną jednością. Także w listach św. Pawła trudno jest rozdzielić, co jest wynikiem spekulacji Apostoła, a co jest odwołaniem się do doświadczenia (!) Boga, gdyż wszystko, co pisze św. Paweł, odzwierciedla – przywołując słowa Thomasa Mertona – „świetlany pokój jego wewnętrznego życia” [Merton 1982, 124]. Jest to trudne, ale nie jest niemożliwe.

kryteriów. Czasem wystarczy zastosowanie jednego z kryteriów, a czasem dopiero połączenie kilku równocześnie sprawi, że można będzie zaliczyć dany tekst do tekstów źródłowych, mówiących o doświadczeniu Boga. Zastosowanie takiej procedury pozwala na wyłonienie, na zasadzie eliminacji, tekstów źródłowych. Ważne, aby kryteria te stosować na tyle rygorystycznie, aby wyeliminować z katalogu „tekstów mistycznych” te, co do których są wątpliwości.

2. „ŻYCIORYS MISTYCZNY” ŚW. PAWŁA

W zamieszczonej poniżej tabeli wskazujemy listę tekstów źródłowych zbudowaną w wyniku zastosowanie klucza hermeneutycznego opisanego w poprzednim punkcie (tytuły poszczególnych kolumn wskazują na rodzaj doświadczenia Boga, a tytuły poszczególnych wierszy na terminologię doświadczenia Boga):

	terminologia	spotkanie z Chrystusem „pod Damaszk- kiem”	„porwanie do trzeciego nieba”	stan zjedno- czenia z Chrystu- sem	doświadczenie Ducha
Teksty proto- Pawłowe	„widzieć” (pass.: „ukazać się”)	1 Kor 9,1 („widziałem”) * 1 Kor 15,8 („ukazał się”)	2 Kor 12,1nn („widzenia i objawienia Pańskie”)		
	„objawić”	Ga 1,12 („objawienie”) * Ga 1,16 („objawił”)			1 Kor 2,10-15 (Duch + „objawił” + „poznanie”) *
	„poznać”	Flp 3,8-12 („poznać”)			1 Kor 14 (Duch + „objawienie” + „poznanie”)
	„zajaśnić” + „poznanie”	2 Kor 4,6 („zajaśniało poznanie”)			
	„żyć”			Ga 2, 20 („już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”) * Flp 1,21 („dla mnie życie to Chrystus”)	Rz 8 (Duch + „życie”)

Teksty deutero- Pawłowe		1 Tm 1,12-13; Ef 3,3 (Pawłowe do- świadczenie Boga jako model dla wiernych)			
--	--	--	--	--	--

Powyższa tabela zawiera fakty, które układają się w coś w rodzaju „życiorysu mistycznego” św. Pawła. Z prawdopodobieństwem graniczącym z pewnością można przypuszczać, że tabela zawiera dane niekompletne. To, co wiemy na temat życia mistycznego św. Pawła, można porównać do wierzchołka góry lodowej. Wiemy tylko tyle, ile chciał nam ujawnić św. Paweł. Jest to zaledwie niewielka część tego, co św. Paweł mógłby napisać o swym życiu mistycznym, gdyby tego chciał. Reszta (większość danych?) jest nam nieznana. Ale to, co wiemy i tak układa się w ciekawy obraz.

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

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

Przez „zimną” siatkę tekstów zawartych w tabeli spoglądamy w fascynujący świat ukrytego życia św. Pawła, „człowieka Bożego”, mistyka. Z góry wiadomo, czego możemy się spodziewać po „tekstach mistycznych” św. Pawła. Nie znajdziemy w nich szczegółów fenomenologicznych. Przecież podobnie jest z wypowiedziami św. Pawła na temat Jezusa historycznego. Nie znajdujemy w nich portretu fizycznego ani kroniki wydarzeń, których protagonistą był Jezus. Paweł takie zainteresowania pozostawia innym. On sam „odczuwa potrzebę wejścia w głąb misterium przypadku-Jezusa i ukazania znaczenia jego szczególnego losu i ukrytej tajemnicy Jego tożsamości osobowej” [Penna 2006, 123-124]. Także w „tekstach mistycznych” św. Paweł chce wejść w głąb i opisać znaczenie ukrytej tajemnicy.

Teksty źródłowe prowadzą nas wpierw pod Damaszek. Z tego, co św. Paweł pisze na temat wydarzenia pod Damaszkiem, wynika, że stało się tam coś, co wyczerpuje znamiona używanego przez nas pojęcia doświadczenia Boga (z przyjętymi przez nas kryteriami, którymi są: odczuwalność, bezpośredniość, przedmiotowość). Św. Paweł analizuje to, czego doświadczył pod Damaszkiem, z różnych punktów widzenia i w różnych momentach swego życia.

W *Pierwszym Liście do Koryntian* stwierdza, że „widział” Jezusa, Pana naszego (1 Kor 9,1). Używając tego samego czasownika „widzieć” (*horao*), ale w formie biernej (*ofthe*), św. Paweł pisze w tym samym liście, że „ukazał się” jemu Chrystus (1 Kor 15,8). Z obu tekstów wynika, że przedmiotem doświadczenia Boga pod Damaszkiem był, według pierwszego z nich, Jezus jako Pan, a według drugiego, Chrystus. W tytule „Pan” jest zawarta afirmacja bóstwa. Chrystus, który objawił się Pawłowi jest tym samym, który ukazał się wcześniej, po Zmartwychwstaniu, Piotrowi, Dwunastu, pięciuset braciom, Jakubowi i wszystkim apostołom (zob. 1 Kor 15,5-8).

Z *Listu do Galatów* dowiadujemy się, że to doświadczenie miało miejsce w okolicach lub w samym Damaszku (zob. Ga 1,17). Bóg „objawił” wtedy Pawłowi swojego Syna (Ga 1,15). Paweł podkreśla, że właśnie to doświadczenie stanowiło istotę przełomu, który dokonał się w jego życiu, po którym zaczął głosić Dobrą Nowinę o Synu Bożym (Ga 1,16). Św. Paweł stwierdza, że właśnie wtedy otrzymał Ewangelię – dosłownie: została mu ona przekazana przez objawienie Jezusa Chrystusa (Ga 1,12). Dostrzega w tym szczególne działanie Boga: Bóg przeznaczył go od urodzenia i powołał łaską swoją (Ga 1,15).

W *Liście do Filipian* Paweł opisuje to samo wydarzenie, stwierdzając, że został wtedy „pochwycony” przez Chrystusa Jezusa (Flp 3,12). To doświadczenie kojarzy z kategorią „poznania”. Píše o poznaniu Chrystusa Jezusa, Pana (Flp 3,8), o zjednoczeniu z Nim (Flp 3,9), o poznaniu Go, w szczególności o poznaniu mocy Jego zmartwychwstania (Flp 3,10).

W *Drugim Liście do Koryntian*, w słowach pełnych majestatu (z użyciem formuły „my”) opisuje to samo doświadczenie, stwierdzając, że wówczas Bóg „zabłyśnął” w jego sercu, aby „zajaśniało” poznanie chwały Bożej na obliczu Chrystusa (2 Kor 4,6). Jest w tym reminiscencja czegoś, co zostało zapamiętane przez tradycję potwierdzoną przez św. Łukasza w *Dziejach Apostolskich* (zob. Dz 9,3: „Gdy się już zbliżał w swojej podróży do Damaszku, nagle otoczyła go światłość z nieba”).

Z powyższych tekstów wynika, że w życiu św. Pawła doświadczenie Boga, które miało miejsce pod Damaszkiem, odgrywało przełomową rolę. Tak też świadomość Pawła zapamiętali jego uczniowie żyjący w pokoleniu popawłowym. Wnieśli oni dodatkowo do opisu tego wydarzenia swoją interpretację zawartą w specyficznym słownictwie (zwłaszcza w terminie: „miłosierdzie”).

Autor *Pierwszego Listu do Tymoteusza* charakteryzuje moment przełomu, w którym Paweł stał się, z bluźniercy, prześladowcy i człowieka zuchwałego

(1 Tm 1,13), powołanym do służby (1 Tm 1,12). Dowiadujemy się z listu, że w tym przełomowym momencie życia Pawła Chrystus Jezus, Pan, okazał Pawłowi zaufanie, powołując go do służby (1 Tm 1,12). Paweł dostał wtedy miłosierdzia (1 Tm 1,13). Zaobfitowała wtedy łaska naszego Pana (1 Tm 1,14). Paweł dostał miłosierdzia, żeby w nim pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielkoduszność (1 Tm 1,16).

Z kolei z *Listu do Efezjan* wynika, że Paweł w momencie przełomu doświadczył działania łaski Bożej udzielonej mu ze względu na tych, którym miał głosić Ewangelię – chodzi o adresatów wywodzących się z pogan, a nie z Żydów (Ef 3,2). Pojął wtedy tajemnicę Chrystusa (Ef 3,4). W objawieniu zostało mu dane poznać tę tajemnicę (Ef 3,3), której istotą jest zrozumienie, że poganie są współuczestnikami obietnicy w Chrystusie Jezusie przez Ewangelię (Ef 3,6.8). Poznanie tej tajemnicy było dziełem łaski Boga udzielonej Pawłowi i było działaniem Jego mocy (Ef 3,7).

Doświadczenie Boga pod Damaszkiem było pierwszym, które św. Paweł dokładnie lokalizował i którego czas w biegu swego życia potrafił określić. Potem będzie jeszcze tylko jedno doświadczenie mistyczne, które św. Paweł będzie kojarzył z określonym czasem. Widocznie musiało to być doświadczenie bardzo ważne, skoro odcisnęło się w świadomości Pawła w postaci precyzyjnego zapisu jego daty. Chodzi o wydarzenie opisane w *Drugim Liście do Koryntian*, które Paweł datuje słowami: „przed czternastu laty” (2 Kor 12,2). Było to doświadczenie, którego natura pozostała dla św. Pawła na zawsze tajemnicą (Paweł podkreśla to przez dwukrotne powtórzenie w 2 Kor 12,2 i 12,3: „czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – nie wiem, Bóg to wie”). Św. Paweł pisze, że został wówczas porwany aż do trzeciego nieba (2 Kor 12,2), oraz że został porwany do raju i usłyszał słowa, jakich nie godzi się człowiekowi wypowiadać (2 Kor 12,4). Apostoł wyznaje w tym kontekście, że doświadczenia mistyczne powodują u niego cierpienia, które porównuje do ciernia dla ciała, do wysłannika szatana, który go policzkował (2 Kor 12,7). Dolegliwość ta była tak wielka, że Paweł trzykrotnie prosił Pana, aby ją oddalił od niego, lecz Pan odmówił (2 Kor 12,8-9).

Oba wskazane powyżej wydarzenia: to, które miało miejsce pod Damaszkiem i to, którego istotą było „porwanie do trzeciego nieba”, możemy dokładnie datować¹¹. Pierwsze z nich miało miejsce w 36 roku, a drugie – w roku 43 (na czternaście lat przed powstaniem *Drugiego Listu do Koryntian*). Oba są ze sobą związane w biegu życia św. Pawła. Zaraz po spotkaniu z Chrystusem pod Damaszkiem zaczął się trudny okres w życiu Pawła, który zakończył się właśnie „porwaniem do trzeciego nieba”. W tym okresie Paweł znalazł się w próżni: z jednej strony był odrzucony przez wyznawców judaizmu, a z drugiej strony otoczony nieufnością wyznawców Chrystusa. Musiał też wiele spraw przewartościować, zakwestionować w sobie samym, a to mogło się dokonywać tylko przez cierpienie, przez coś w rodzaju ciemnej nocy ducha,

¹¹ Datowanie życiorysu św. Pawła jest przedmiotem sporu wśród biblistów [zob. Murphy-O'Connor 1996].

o której piszą późniejsi mistycy. Granice tego okresu duchowego dojrzewania św. Pawła wyznaczają właśnie objawienia z roku 36 i z roku 43. Wyznaczają też one momenty graniczne Pawłowego zmagania się z pojmowaniem istoty Boga. Pod Damaszkiem św. Paweł otrzymał „pewność”, że Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie. W roku 43 to, co wydawało się takie jasne, skomplikowało się. Św. Paweł spotkał Boga, który jawi się mu jako nieogarniona tajemnica. Paweł wszedł w ciemność wiary. Może stał się spokojny? W każdym razie potrzebnych było Pawłowi tych siedem lat, które można przyrównać do pobytu na pustyni. Niedługo potem, w roku 45, Paweł wyruszy w pierwszą podróż misyjną. Te dwa objawienia stanowią punkty graniczne okresu „oczyszczenia”, dojrzewania Pawła do wielkich zadań zleconych mu przez Boga. O żadnych innych przeżyciach mistycznych św. Paweł nie będzie mówił tak wprost. Rozwinie później jedynie temat doświadczenia Ducha (w 1 Kor i w Rz). Ponadto „dotknie”, ale w sposób niejednoznaczny, rzeczywistości swego stanu mistycznego zjednoczenia z Chrystusem (w Ga i Flp).

W tabeli zamieszczonej na początku niniejszego paragrafu znajdują się dwa kolejne teksty, które łączy wspólna terminologia i wspólny przedmiot. Są to teksty opisujące mistyczną więź św. Pawła z Chrystusem, którą można określić jako stan zjednoczenia z Chrystusem. W *Liście do Galatów* św. Paweł pisze: „I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). W *Liście do Filipian* czytamy: „Dla mnie bowiem życie to Chrystus” (Flp 1,21). W obu tych zdaniach jest coś więcej niż tylko spekulacja nad określoną „prawdą teologiczną”. Jest w nich duży ładunek emocji. Tak, jakby Paweł opisywał coś, co odczuwa, przeżywa jako ten, który jest w bezpośredniej, mistycznej relacji z Chrystusem. Pierwsze z tych zdań pada w kontekście autobiograficznym, w którym Paweł opowiada swe życie od czasu, gdy był prześladowcą Kościoła aż po konflikt z Piotrem w Antiochii (Ga 1,11-2,21). Píše o konkretnych wydarzeniach, które osobiście poruszały go. Dlatego także zdanie: „I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”, trzeba interpretować jako osobiste wyznanie Pawła o czymś, co przeżywa, a nie tylko jako prawdę spekulatywną. Zresztą na aspekt „przeżyciowy” czasownika „żyć”, wskazuje następne zdanie, w którym ten czasownik trzeba oddać przez polskie: „przeżywam” („To zaś, co teraz przeżywam w ciele...”; Ga 2,20). Drugie z wyżej wymienionych zdań, zawarte w Flp 1,21 („Dla mnie bowiem życie to Chrystus”), występuje w kontekście, w którym Paweł pisze o swych uczuciach (Flp 1,18: „Z tego się cieszę i będę się cieszył”), co wskazuje na to, że również w Flp 1,21 odwołuje się do faktu „przeżyciowego”, a nie tylko do prawdy spekulatywnej. Oba te teksty dowodzą, że św. Paweł otrzymał od Boga dar permanentnego trwania w stanie zjednoczenia z Bogiem, z Chrystusem. Była to relacja odczuwalna, bezpośrednia i przedmiotowa.

Jest jeszcze jedna grupa tekstów, w których Paweł pisze o swej relacji z Bogiem, która jest odczuwalna, bezpośrednia i przedmiotowa. To trzy teksty mówiące o doświadczeniu Ducha zawarte w 1 Kor 2,10-16, w 1 Kor 12-14 i w Rz 8. Teksty te łączy odniesienie do Ducha Świętego oraz terminologia podobna do tej, jakiej św. Paweł używał, gdy opisywał swe doświadczenie

Boga pod Damazkiem bądź gdy wskazywał na stan swojego zjednoczenia z Chrystusem. W obu perykopach znajdujących się w 1 Kor są to terminy: „objawić”/”objawienie” i „poznać”, a w Rz 8 – termin „życie”. Specyfika tych trzech perykop w stosunku do innych tekstów mówiących o Pawłowym doświadczeniu Boga polega na tym, że ich przedmiotem jest doświadczenie będące własnością nie tylko Pawła, ale i jakiejś grupy chrześcijan, do doświadczeń których odnosi się Apostoł. Inną specyfiką tych trzech perykop jest to, że św. Paweł odstepuje w nich od swej powściągliwości widocznej w innych tekstach traktujących o doświadczeniu Boga. Jest tak pewnie dlatego, że Apostoł ma do czynienia z doświadczeniem, które nie było tylko jego osobistą sprawą, ale dotyczyło wielu chrześcijan. Apostoł musiał odpowiedzieć na potrzebę chwili i dlatego postanowił zinterpretować to doświadczenie, które było udziałem wiernych w Koryncie i w Rzymie. Nie możemy jednak zapominać o tym, że przy tej okazji św. Paweł pisze też o sobie, nawet jeśli używa zaimka „my” (oznaczać on może jakąś grupę wiernych, a w niej św. Pawła). Odsłania głębię swego życia mistycznego wyrażającego się w doświadczeniu Ducha.

Jest jeszcze jeden element, czysto formalny, który łączy trzy perykopy mówiące o doświadczeniu Ducha, a mianowicie funkcja retoryczna. Perykopy te znajdują się w kontekście, w którym św. Paweł za każdym razem stawia określoną tezę, a następnie podaje argumenty na jej rzecz, traktując doświadczenie Ducha jako jeden z argumentów (obok argumentów z Pisma, formuł wyznań wiary Kościoła, i innych). Duch Święty musiał być „rozpoznawalny” w doświadczeniu adresatów, bo inaczej argument ten traciłby siłę perswazyjną. W 1 Kor 2,10-15 doświadczenie Ducha jest argumentem na rzecz tezy sformułowanej w 1 Kor 2,6a. Paweł pisze o czymś, czego doświadczają chrześcijanie z Koryntu. Jeśli tak by nie było, to tekst ten nie miałby żadnej siły dowodowej. Z kolei w 1 Kor 14 św. Paweł pisze także o doświadczeniu Ducha, które było znane w Koryncie, a mianowicie o „darze języków”, polegającym na czymś w rodzaju transu połączonego z ekspresją słowną inspirowaną przez Ducha. W trzecim tekście, w Rz 8,1-30, jego siła dowodowa polega na tym, że św. Paweł przywołuje dar Ducha Świętego jako kategorię „doświadczalną”, aby udowodnić tezę, iż dla chrześcijanina (czyli dla kogoś, kto żyje „w Chrystusie”; zob. Rz 8,1) nie ma już potępienia (zob. Rz 8,1; kontekst doświadczenia wprowadza tekst zawarty w Rz 7,15-25). Św. Paweł zdaje się mówić w Rz 8: „Popatrz! Twoje doświadczenie świadczy o tym, że Duch Święty żyje w tobie i że posiadasz już teraz «zadatek» dóbr, których pełni udzieli ci Bóg w przyszłości. Doświadczenie Ducha świadczy o tym, że nie ma dla ciebie potępienia”.

Św. Paweł zakłada, że między nim a czytelnikami istnieje „rezonans”, polegający na tym, że i on, i oni mają „coś” wspólnego, co pozwala na przywołanie wspólnego doświadczenia: dar Ducha Świętego! „Wyczytanie” w przywołanych powyżej tekstach aluzji do doświadczenia Ducha jest możliwe dla tych, którzy są „ludźmi Ducha” (zob. 1 Kor 2,13.15), żyją „według Ducha” (Rz 8,4), mają poznanie „duchowe”, które jest czymś innym, niż poznanie

„zmysłowe” (zob. 1 Kor 2,14), współpracują z Duchem Świętym, który daje „dar języków” i dar „tłumaczenia języków” (zob. 1 Kor 14,26).

Z tekstów, w których św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, można wysnuć wniosek, że doświadczenie to pojawia się w dwóch konkretnych okolicznościach, które są podobne do katalizatora wywołującego reakcję. Pierwszym katalizatorem jest „wejście w siebie” osiągalne w stanie wewnętrznego wyciszenia. Wtedy ma szansę pojawić się doświadczenie Ducha, odkrycie w sobie daru Ducha. Drugim katalizatorem jest mowa ludzka. To, co człowiek mówi, może być niekiedy inspirowane przez Ducha. Wystarczy kontakt z kimś, kto sam napełniony Duchem Świętym mówi o sprawach duchowych (w sposób duchowy), aby w tym, który słucha, pojawiło się doświadczenie Ducha. Język potrafi być też „instrumentem” ekspresji płynącej z Ducha, zwanej glosolalią. Ktoś, kto znajdzie się w jednej z tych dwóch sytuacji, dotyka jakby „punktów granicznych” między tym światem a transcendencją. Punktów granicznych w tym sensie, że poprzez nie dotyka się Transcendencji, która pozostaje wciąż zakryta. Duch, który staje się przedmiotem doświadczenia, jest wciąż Bogiem Zakrytym.

„Wejście w siebie” – spójrzmy wraz ze św. Pawłem na tę pierwszą z dwóch uprzywilejowanych dróg prowadzących do doświadczenia Ducha. Człowiek, który osiąga stan wewnętrznego wyciszenia, doświadcza w swym wnętrzu jakby dotknięcia przez Tajemnicze Istnienie. Pozostawiony sam sobie nie potrafiłby tego Tajemniczego Istnienia zdefiniować. Z pomocą przychodzi sam Bóg, który przez objawienie dane św. Pawłowi, w sposób autorytatywny określił, jakie znaki wskazują na to, że tym Tajemniczym Istnieniem jest Duch Święty. Píše nam o tym św. Paweł, który opisuje konkretne formy doświadczenia i dołącza ich interpretację pneumatologiczną. Współistnienie tych dwóch czynników: doświadczenia i interpretacji, sprawia, że potrafimy zrozumieć to, czego doświadczamy.

Św. Paweł opisuje kilka przejawów Ducha, które można odkryć „wchodząc w siebie”. W 1 Kor 2,10-12 św. Paweł pisze o specyficznym poznaniu, które polega na rozpoznaniu w sobie „tego, co Boże”, czyli takiego wymiaru życia, który przekracza „to, co ludzkie” (1 Kor 2,11). Św. Paweł precyzuje przedmiot tego doświadczenia, „to, co Boże”, przez inne pojęcie: „dary łaski udzielone nam przez Boga” (gr.: *ta hypo tou theou charisthenta hymin*) i dodaje, że rozpoznanie tej rzeczywistości jest możliwe właśnie dzięki „Duchowi, który pochodzi od Boga”, którego „otrzymaliśmy” (1 Kor 2,12).

W ósmym rozdziale *Listu do Rzymian* Apostoł opisuje trzy inne przejawy Ducha.

Pierwszym jest odkrycie w sobie – jak to określa św. Paweł – „prawa Ducha” (zob. Rz 8,2-3). Ktoś, kto „wchodzi w siebie”, doświadcza czasem tego, że jego „kodeksem” postępowania nie jest jakiś zewnętrzny spis nakazów i zakazów, ale jest nim „Ktoś”, kto żyje w nim i podpowiada mu, w jaki sposób żyć. Tym „Kimś” jest Duch Święty, prowadzący człowieka niezawodnie do celu, którym jest naśladowanie Jezusa, bo jest Duchem Pana.

Z tym doświadczeniem związane jest blisko inne, które św. Paweł określa jako „życie według Ducha” (zob. Rz 8,4-11). W życiu chrześcijanina pojawiają się szczególne momenty, w których odczuwa on z niezwykłą intensywnością pragnienie życia w bliskości z Bogiem. Momenty, w których serce człowieka zdaje się być przepełnione żarliwym pragnieniem Boga. Pragnienie to powoduje sam Duch. On jest sprawcą wewnętrznego imperatywu, który św. Paweł określa jako „życie według Ducha”. Duch uzdalnia nas do przekuwania tego pragnienia w rzeczywistość. Duch sprawia, że „życie według Ducha” staje się wewnętrzną potrzebą chrześcijanina, a pragnienie to znajduje sprzymierzeńca w postaci Ducha, który przemienia naszego ducha.

Trzecim doświadczeniem, które opisuje św. Paweł w *Liście do Rzymian*, jest doświadczenie „synostwa Bożego” (zob. Rz 8,14-17). Jest to tak intensywne doznanie, że samemu św. Pawłowi – pod jego wpływem – wyrwało się z ust wołanie: „*Abba*, Tatusiu!” (Rz 8,15; por. Ga 4,6). Dotknięcie Boga w tych szczególnych momentach polega na tym, że miejsce różnych lęków zajmuje intensywne poczucie wolności wynikające ze świadomości (pewności) bycia kochanym przez Boga. Św. Paweł interpretuje to doświadczenie, pisząc, że takie doznanie „synostwa Bożego” jest w nas spowodowane właśnie przez Ducha Świętego.

„Wejście w siebie” powoduje czasami jeszcze inne doznanie, opisane w Rz 8,18-25. Jest ono jakoś związane ze zjawiskiem, które można określić jako „ból istnienia”. Nie wiadomo dlaczego potrafi pojawić się w człowieku, niezwykle intensywnie tęsknota za Bogiem, potrzeba bycia z Nim, która objawia się w postaci bolesnego „rozdarcia”, czegoś, co można określić właśnie jako ból istnienia. Nasz duch wyrывa się do Boga, a przecież nie możemy wyzwolić się z ciała, póki żyjemy na tym świecie. Św. Paweł interpretuje to doznanie. Stwierdza, że jest ono wynikiem naszej ludzkiej solidarności z całym wszechświatem, który jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (Rz 8,22). Jest ono spowodowane przez Ducha Świętego, który mieszka w nas zaledwie w postaci „pierwocin” i podsyca w nas ciągle pragnienie dojrzewania: z pierwocin do pełnego zjednoczenia z Bogiem.

Powiedzieliśmy wyżej, że, obok „wejścia w siebie”, katalizatorem doświadczenia Ducha może być też język (mowa) człowieka. Jest tak w trzech przypadkach.

W 1 Kor 2,11-15 św. Paweł pisze o doświadczeniu Ducha, które pojawia się podczas rozmowy o „tym, co Boże”. Czasem pojawia się między mówiącym i słuchaczem dziwny „rezonans”. Powoduje go właśnie Duch Święty. Jeśli słuchacz jest „człowiekiem Ducha” (1 Kor 2,13.15), to potrafi on „wyczuć”, kiedy jego rozmówca nie mówi „wyuczonymi słowami ludzkiej mądrości”, ale „słowami, których nauczył nas Duch” (1 Kor 2,13). Pojawia się współgranie na płaszczyźnie duchowej, które św. Paweł określa jako poznanie „duchowe”, które jest czymś więcej niż poznanie „zmysłowym” (zob. 1 Kor 2,14). Podczas takiej rozmowy człowiek jest poruszony do głębi.

W 1 Kor 14 św. Paweł pisze o innej specyficznej manifestacji Ducha związanej z używaniem mowy: o tzw. glosolalii, która pojawia się podczas

modlitwy chrześcijan. Głosolalia jest jednym z charyzmatów, a charyzmaty są – z definicji – manifestacją Ducha Świętego mającą wymiar „eksperymentalny” (pisze o tym św. Paweł w 1 Kor 12,7, gdzie definiuje charyzmaty słowami: *he fanerosis pnaumaton*, „manifestacja Ducha”). Głosolalia polega na takiej ekspresji słownej (modlitwie), w której poruszony jest „duch” ludzki, a zawieszone jest działanie rozumu (zob. 1 Kor 14,14). Efekt to dziwna ekspresja słowna, która nie mieści się w żadnym systemie językowym i wydaje się nie mieć żadnego „rozumnego” sensu. Ma jednak sens: jest mówieniem „do Boga” i jest mówieniem „rzeczy tajemnych” (zob. 1 Kor 14,2). O tym samym św. Paweł pisze w Rz 8,26-27, jako o modlitwie, której nie można wyrazić słowami. Istnieje taka modlitwa, która wypływa z serca „przepełnionego” Duchem, tak, że człowiek nie potrafi tej obfitości łaski „pomieścić” w słowach. Sens głosolalii potrafią wskazać charyzmatycy obdarzeni przez Ducha Świętego charyzmatem „tłumaczenia języków” (zob. 1 Kor 14,26). Św. Paweł stwierdza, że posiada charyzmat głosolalii („mówienia językami”) w stopniu doskonalszym od innych Koryntian (1 Kor 14,18). Zauważmy i w tym miejscu, że tekst zawarty w 1 Kor 14 ma sens tylko wtedy, jeśli „mówienie językami” jest zjawiskiem należącym do doświadczenia chrześcijan korynckich. Po prostu, św. Paweł reaguje na błędne rozumienie istniejącego zjawiska. Nie tworzy teorii. Warto zauważyć, że w 1 Kor 14 św. Paweł – w pewnym sensie – deprecjonuje charyzmat głosolalii, stawiając wyżej od niego charyzmat proroctwa.

Charyzmat proroctwa jest także „eksperymentalnym” przejawem Ducha, tak samo jak dar „języków”. Polega on na tym, że ktoś ma nadzwyczajną zdolność, daną przez Ducha Świętego, do poznawania i odkrywania „tajników ludzkich serc” (1 Kor 14,25). W rozmowie z takim charyzmatykiem zaczynamy rozumieć prawdę o sobie, której nie byliśmy dotąd świadomi. Wychodzimy z rozmowy umocnieni, z wizją nowej perspektywy życiowej¹².

Specjalne znaczenie mają dwie wzmianki o Pawłowym doświadczeniu Boga, które są zapisane w tzw. listach deuterio-Pawłowych (zob. 1 Tm 1,16; Ef 3,2-3). Świadczą one o tym, że św. Paweł był postrzegany w swoim otoczeniu jako „przykład”: mistrz życia mistycznego.

Pierwszy List do Tymoteusza nie został napisany (podyktowany) *in extenso* przez św. Pawła, ale był dziełem kogoś z otoczenia św. Pawła. Bibliści spierają się, czy list ten zawiera myśli, jakie opowiedział św. Paweł swojemu sekretarzowi, pozostawiając mu swobodę własnego ich sformułowania, czy też – co bardziej prawdopodobne – list powstał już po śmierci św. Pawła, a sekretarz podjął się zadania przekazania z możliwie największym pietyzmem myśli Pawła, które zapamiętał i po swoim sformułował. Rozważania te biorą się z obserwacji różnic stylu obu listów do Tymoteusza w stosunku do tzw. wielkich listów św. Pawła, a także z obserwacji, że organizacja Ko-

¹² Zauważmy na marginesie, że termin „życie”/„żyć” – mający charakter mistyczny w Rz 8 – jest argumentem na rzecz mistycznego charakteru Flp 1,21 i Gal 2,20, gdzie również występuje ten termin.

ściola nakreślona w liście może odpowiadać czasom po śmierci św. Pawła [zob. Skoczylas 1997, 487-488]¹³. Tak czy inaczej, list ten jest dowodem recepcji myśli Pawła w otoczeniu Apostoła. I oto ów należący do otoczenia św. Pawła autor listu, pragnący przekazać – najściślej jak potrafił – wolę św. Pawła, zapisał w 1 Tm 1,16 następujący „testament” Apostoła: „dostałem miłosierdzia, żeby we mnie pierwszym Chrystus Jezus okazał całą wielko-duszość, jako przykład dla tych, którzy w przyszłości z Jego powodu uwierzą w życie wieczne”. Słowa te są fragmentem modlitwy dziękczynnej (1 Tm 1,12-17), w której Paweł odwołuje się do swej przeszłości i do swego powołania, uzasadniając szczególne posłannictwo powierzone mu przez Jezusa. Ten kontekst narzuca wniosek, że określenie: „dostałem miłosierdzia” jest aluzją do powołania Pawła na drodze do Damaszku. Na to samo wydarzenie wskazuje inne określenie (występujące w 1 Tm 1,12): „umocnienie”. Chodzi o umocnienie, które „dokonało się w chwili powołania Pawła do wiary i apostołatu, na drodze do Damaszku” [Stępień 1979, 325]. Słowo „przykład”, użyte w 1 Tm 1,16, oznacza, że Paweł „miał niejako stanąć na czele długiego szeregu nawróconych, dotkniętych łaską Chrystusowego zmiłowania” [Stępień 1979, 328]. Autor Listu patrzy na św. Pawła w momencie jego powołania przez Chrystusa pod Damaszkiem i widzi w tle tego wydarzenia długi szereg chrześcijan, którym ten sam Jezus objawi się w przyszłości. Słowo „przykład” jest zachętą do tego, aby każdy był otwarty na niespodziewane przyjęcie łaski kontemplacji.

Istnieje jeszcze jeden tekst, w którym – przez fakt, że tekst ten jest świadkiem recepcji myśli św. Pawła przez otoczenie – św. Paweł jest potraktowany jako „mistrz” życia mistycznego. Jest to tekst zawarty w Ef 3,2-3. *List do Efezjan* został napisany pod koniec I wieku przez jakiegoś ucznia Pawła (Tychika?, Onezyma?), który własnymi słowami chciał oddać autentyczne myśli mistrza. Do takiego wniosku skłaniają się bibliści na podstawie sprawdzianów wewnętrznych: języka, stylu, treści listu [zob. Jankowski 1962, 347-348; Mędała 1997, 450-453]. Autor listu włożył w usta św. Pawła następujące słowa: „przecież słyszeliście o udzieleniu przez Boga łaski danej mi dla was, że mia-nowicie przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica, jaką pokrótce przedtem opisałem” (Ef 3,2-3). „Przez objawienie oznajmiona mi została ta tajemnica” – słowa te są osnową całego listu. „Wypowiedź w w. 3 o łasce udzielonej Pawłowi uważa się za klucz całego listu” [Mędała 1997, 473]. Można powiedzieć, że cały list jest rozwinięciem rzeczywistości opisanej w Ef 3,3. To, czego doświadczył Paweł (i co jest opisane w Ef 3,3), autor listu rozwija „przekładając” to na swój język i na nowe realia środowiska, w którym żyje. Autor listu odnajduje w sobie (!) mistyczne objawienie dane Paw-

¹³ Autor ten pisze: „Ostatnie badania wykazują, że w zbiorze listów Pawłowych mamy do czynienia z grupą listów tzw. pewnych (Rz; 1-2 Kor; Gal; 1 Tes; Flp; Flm) oraz prawdopodobnych (Kol; Ef; 2 Tes; 1-2 Tm; Tt), tak zwane deutero-Pawłowe. W przypadku tych ostatnich można mówić, jeśli nie o Pawle, to przynajmniej o szkole czy tradycji Pawłowej, która niewątpliwie zawiera przedłużenie wpływu historycznego Pawła i jego myśli teologicznej” [Skoczylas 1997, 490].

łowi. Kojarząc Ef 3,3 z Gal 1,12-16, gdzie sam Paweł przedstawia się jako „apostoł objawienia”, możemy wnioskować, że objawienie odnosi się tu do objawienia pod Damaszkiem i oznacza Ewangelię objawioną Pawłowi. Jednak słowa zapisane w Ef 3,5 (tajemnica „została objawiona przez Ducha”) sugerują, że „objawienie” odnosi się także do innych doświadczeń mistycznych Apostoła. „Począwszy od jego pierwszego spotkania z Jezusem koło Damaszku, mocą ciągłego oświecenia przez Ducha Świętego, wchodzi on stopniowo w poznanie głębi tajemnicy, ciągle wzrastając w poznaniu mistycznym przez ciągle trwające objawienie” [Salzer 1999, 230]. Przez sformułowanie: „dla was”, zapisane w Ef 3,3, autor listu chce wciągnąć czytelników w opisywany w liście świat poznania mistycznego. Chodzi mu o coś więcej, niż tylko o zaproszenie czytelników do wysiłku intelektualnego. Również „my”, adresaci listu, mamy próbować wejść w tajemnicę Jezusa przez otwarcie na mistyczne doświadczenie analogiczne z tym, jakie miał św. Paweł. Słowa zapisane w Ef 3,3, czytane w kontekście całego listu, dowodzą, że św. Paweł był traktowany jak mistrz życia mistycznego przez autora listu i zgodnie z intencją tegoż autora ma być tak samo traktowany przez innych czytelników listu, a więc także przez nas.

3. DLACZEGO ŚW. PAWEŁ TAK MAŁO PISZE O SWYM DOŚWIADCZENIU BOGA?

Św. Paweł nie napisał, niestety, żadnego systematycznego traktatu na temat doświadczenia Boga, a to, co na ten temat zmieścił w swych listach, ma charakter fragmentaryczny. Trochę szkoda, że św. Paweł, który tak wiele wiedział, wołał tak wiele pozostawić milczeniu. Św. Paweł nie koncentrował się więc na pisaniu na temat mistyki, bo nie chciał tego robić. Dlaczego nie chciał? – tego nie wiemy. Możemy jedynie się tego domyślać. Z analizy tekstów źródłowych rodzą się trzy spostrzeżenia:

1) Marginalne potraktowanie doświadczenia Boga w listach św. Pawła nie oznacza, że było ono dla Apostoła mało ważnym wymiarem życia.

2) Wstrzemięźliwość św. Pawła jest zrozumiała, jeśli zobaczy się ją na tle jego powołania do szczególnej misji. Św. Paweł rozumiał, że stał się „apostolem pogan” ery mesjańskiej. To dużo szersze zadanie, niż bycie – używając określenia A. Schweitzera – „tylko mistykiem”.

3) Św. Paweł dopasował do swej misji określoną strategię, w której pisanie o doświadczeniu Boga zeszło na dalszy plan, o czym sam wspomina w *Liście do Koryntian*: „Powstrzymuję się jednak, aby nikt nie przypisywał mi nic ponad to, co we mnie widzi lub co ode mnie słyszy, szczególnie z powodu nadzwyczajnych objawień” (w 2 Kor 12,6-7). Z tego fragmentu wynika, że Apostoł postanowił być wstrzemięźliwym w opisywaniu doświadczeń mistycznych („nadzwyczajnych objawień”). Chciał, aby zwracano uwagę na to, co w jego życiu widać i co od niego można usłyszeć. Miały się liczyć sprawdzalne fakty i słowa. Św. Paweł ujawnia w tych słowach rezerwę w stosunku do mistyki jako narzędzia swojej pracy apostołskiej. Taką strategię życiową

wybrał w obliczu zadań, jakie przed nim postawił Bóg. Używając dzisiejszych kategorii wziętych z życia Kościoła, można by powiedzieć, że św. Paweł chciał zakładać parafie, a nie klasztory. Parafie, w których *gros* stanowili przecież zwyczajni ludzie, których interesuje „to, co widać i słyszeć”. Epato-
wanie ich mistyką byłoby nieefektywne. Paweł nie obrał strategii takiej, jak dla przykładu św. Benedykt, który zakładał wspólnoty klasztorne i chciał, aby one promieniowały na okolicę i który tak wiele miejsca poświęcał w swych pismach problemowi miejsca kontemplacji w życiu mnicha.

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

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

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

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

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

Św. Paweł kierował się dobrze pojętym pragmatyzmem. Wiedział, iż jednemu objawieniu można przeciwstawiać inne, rzekome objawienie. Łatwo zrozumieć, dlaczego uczynił dwa wyjątki od reguły milczenia na temat mistyki. Stosunkowo dużo pisał na temat doświadczenia Ducha i na temat objawiania się Jezusa zmartwychwstałego pod Damaszkiem. Są to tylko wyjątki potwierdzające regułę. Na temat doświadczenia Ducha św. Paweł nie mógł milczeć, bo „wylanie Ducha” było dowodem nastania ery mesjańskiej (zob. Jl 3,1). Paweł – niejako „na gorąco” – rejestruje spełnianie się tego znaku ery mesjańskiej zapowiadanego przez proroków. Drugi rodzaj doświadczenia Boga, jaki św. Paweł chętnie wspomina, to jego spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym pod Damaszkiem. I na ten temat św. Paweł nie mógł milczeć, bo pod Damaszkiem Bóg uczynił go świadkiem tego, że Jezus żyje. Przeżycie pod Damaszkiem było ponadto źródłem godności apostołskiej św. Pawła. Żeby nazywać się apostołem, musiał powoływać się na to, że został posłany przez Jezusa (Zmartwychwstałego; w odróżnieniu od Dwunastu, posłanych przez Jezusa historycznego; jednak jest to ten sam Jezus). Poza tymi dwoma wyjątkami – całkowite milczenie. Mamy jedno – chciałoby się powiedzieć – „wstydlive” napomknięcie o przeżyciu mistycznym w 2 Kor 12 i nic więcej. Można to zrozumieć. Przed Pawłem stało ogromne zadanie. Miał on plan zdobycia dla Chrystusa całego świata. Do tego planu dopasował precyzyjnie przemyślaną strategię.

W ikonografii przedstawia się św. Pawła z mieczem w ręku. Paweł przypomina wojownika (niezależnie od tego, że miecz jest przypomnieniem narzędzia męczeństwa św. Pawła). Rzeczywiście był „wojownikiem” w tym sensie, że miał jasny plan zdobycia dla Chrystusa całego świata. Choć pamiętajmy, że środki, jakie wybrał, nie miały nic wspólnego z orężem (podobieństwo do Mahometa przedstawianego jako wojownika jest więc czysto zewnętrzne). Plan był ogromny. Paweł musiał wybrać skuteczne środki propagowania wiary. Wśród nich powoływanie się na przeżycia mistyczne musiało zejść na dalszy plan.

Jakie środki św. Paweł uznał za ważniejsze od pisania o mistyce? Przede wszystkim musiał zadbać o rzeczy bardzo prozaiczne. Musiał zająć się czymś, co dzisiaj określilibyśmy jako „logistykę” działania. Założył on, że będzie kierował się wyłącznie do miast. Z nich wiara miała potem promieniować na okolice dzięki pracy zakładanych w nich wspólnot. Niektóre spośród odwiedzanych miast, te, które miały ważne znaczenie komunikacyjne, św. Paweł obrał za „bazy” – w nich zatrzymywał się na dłużej i kilkakrotnie je odwiedzał. Łatwo sobie wyobrazić św. Pawła, który – planując wybór baz – powiedział sobie: „Muszę udać się do Antiochii, bo to jest miasto, w którym przecinają się szlaki karawan; miasto łączące Daleki Wschód z Azją Mniejszą. Muszę dotrzeć do Efezu, bo jest to wielki port Azji. Do Tesaloniki, bo jest to brama prowadząca do Macedonii. Muszę dotrzeć do Koryntu, bo tam Morze Egejskie łączy się z Adriatykiem. Do Rzymu – bo jest sercem Imperium”. Planując trasę podróży ewangelizacyjnych, św. Paweł wybierał z reguły miasta, w których jeszcze nikt nie głosił Ewangelii; chciał bowiem tworzyć nowe

wspólnoty wierzących. Nie istniały dla niego granice działania; chciał dotrzeć tak daleko, jak to tylko możliwe. Dlatego w jego planach był nie tylko rodzi-my obszar Bliskiego Wschodu, ale także leżący daleko na północy Rzym (por. Rz 1,15) i najbardziej na zachód leżąca Hiszpania (zob. Rz 15,23-24.28). Nie wykluczał żadnego ludu, co więcej, pragnął przełamywać podziały między ludźmi w celu utworzenia jednego ludu Bożego.

Pragmatyczne podejście było konieczne, aby sprostać ogromnemu wyzwaniu natury organizacyjnej. Św. Paweł musiał odpowiedzieć sobie na bardzo praktyczne pytania: Jak dotrzeć do miast, które chciał odwiedzić? Gdzie znaleźć w nich dach nad głową i miejsca nadające się do głoszenia Ewangelii? Kto mógł być pomocny – tam, na miejscu – w pracy ewangelizacyjnej? Skąd wziąć środki finansowe? Wyzwania były niemałe. Wystarczy sobie zdać sprawę z tego, że aby osiągnąć Korynt, Apostoł musiał przebyć 3500 kilometrów, z czego 700 kilometrów – drogą morską. Realizacja tak wielkich zadań nie była możliwa „na żywioł”. Konieczne było planowanie godne stratega. W pracę apostołską św. Pawła było zaangażowanych mnóstwo osób (zobaczmy, jak szerokie „znajomości” ujawnia Paweł w Rz 16,1-24). Byli wśród nich poznani wcześniej przyjaciele i znajomi. Niektórzy oddawali do jego dyspozycji swe domy. Czasem św. Paweł zatrzymywał się przy synagogach. Środki utrzymania pozyskiwał własną pracą, ale też korzystał z pomocy finansowej Kościołów (zob. 2 Kor 11,8-9; Flp 4,15-16). Gdy udawał się do miejsc już sobie znanych, polecał, aby przygotowano w nich wszystko, co było konieczne (Rz 15,24; 1 Kor 16,6.11; 2 Kor 1,16).

Nie wystarczyła jednak tylko sprawność logistyczna. Św. Paweł musiał odpowiedzieć sobie na pytanie: jakich narzędzi „zdobywania świata” będzie używał? Z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu ważne jest zauważenie, że na liście tych narzędzi św. Paweł nie uznał za istotne reklamowanie siebie jako mistyka. Pierwszorzędnym orężem miało być głoszenie Słowa Bożego. Św. Paweł miał poczucie tego, że za jego słowem stoi moc Boża, moc sprawcza. Wiedział, że Ewangelia jest „mocą Boga ku zbawieniu dla każdego wierzącego, najpierw dla Żyda, potem dla Greka” (Rz 1,16). Założenie to zweryfikowało życie tak, że św. Paweł mógł napisać do Tesaloniczan: „nasze głoszenie Ewangelii wśród was nie dokonało się przez samo tylko Słowo, lecz przez moc i przez Ducha Świętego, z wielką siłą przekonania” (1 Tes 1,5). Celem św. Pawła było tworzenie trwałych struktur (porównywalnych z dzisiejszymi parafiami), mających swych liderów. Św. Paweł starał się, po swym wyjeździe czuwać nad rozwojem założonych przez siebie wspólnot (przez listy, przyjmowanie i posyłanie wysłańców, wizytowanie wspólnot, a wreszcie przez modlitwę za wspólnoty). Były też takie „środki” budowania wspólnot, o których św. Paweł wspomina sporadycznie, co nie znaczy, że były one mniej ważne. Apostoł dbał o to, aby spoiwem wspólnot było „schodzenie się razem jako Kościół” (1 Kor 11,8), zwłaszcza w niedzielę (w „pierwszy dzień tygodnia”; zob. 1 Kor 16,2), w celu „spożywania Wieczery Pańskiej” (1 Kor 11,20). Było to bardzo ważne dla św. Pawła, gdyż liturgia niedzielna była „głoszeniem śmierci Pana” (1 Kor 11,26: „Ileż bowiem

spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie”), była udziałem w Ciele i Krwi Pańskiej (1 Kor 11,27). Ryt ten łączył wspólnoty chrześcijan (zob. 1 Kor 11,23-25, gdzie Paweł pisze, że przekazuje tylko otrzymaną wcześniej tradycję). Z powyższych okoliczności wynika, że celem św. Pawła było tworzenie trwałych struktur. Celem nie było nawracanie jednostek. Św. Paweł nie wywoływał tematu mistyki w pierwszej fazie ewangelizacji, wtedy, gdy przybywał w różne miejsca, aby zakładać w nich Kościoły (głosił wtedy prawdy podstawowe, takie, o jakich wspomina w 1 Kor 15,1-5, w 1 Tes 1,9-10 i w 1 Tes 4,2-8). Listy, w których są teksty mówiące o mystyce, należą do drugiego etapu ewangelizacji, w którym św. Paweł zwracał się do adresatów, którzy już przyjęli Ewangelię. Choć św. Paweł „nie stawiał” na mistykę podczas ewangelizacji (miał inne priorytety), to jednak jednym z powodów uroku jego osobowości było to, że był on mistykiem, czyli człowiekiem doskonale zjednoczonym z Chrystusem. Św. Paweł był „drugim Chrystusem”, dlatego mógł skutecznie nieść Go światu. Św. Paweł postanowił jednak nie czynić z mistyki „strategicznego środka” ewangelizacji. Pisał o tym w zdaniu przywoływanym na wstępie niniejszego paragrafu, zapisanym w 2 Kor 12,6-7: „Powstrzymuję się jednak, aby nikt nie przypisywał mi nic ponad to, co we mnie widzi lub co ode mnie słyszy, szczególnie z powodu nadzwyczajnych objawień”.

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

Z treści niniejszego paragrafu wynika wniosek aktualny dla wszystkich, którzy – podobnie jak św. Paweł – posiadają łaski mistyczne. Posłużmy się jeszcze raz słowami T. Mertona: „Bądź tedy ostrożny i nie zakładaj z góry, że ludzie tobie bliscy, z którymi wiąże cię naturalna przyjaźń i łatwość dzielenia się przyrodzonymi zainteresowaniami, są tym samym powołani do życia kontemplacyjnego i że ty musisz go ich nauczyć. To uzdolnienie może w nich być albo też i nie być” [Merton 1982, 203].

Konieczne jest jeszcze jedno dopowiedzenie. Mistycy mówią wiele także wtedy, gdy milczą. Powściągliwość św. Pawła w pisaniu na temat mistyki jest

wymowna. Mówi nam ona wiele o naturze doświadczenia Boga. Spotkanie z mistyką św. Pawła powinno skłaniać do następujących refleksji:

1) Istota doświadczenia Boga pozostaje w sferze tajemnicy. Dlatego, pisząc o swym doświadczeniu pod Damaszkiem, św. Paweł nie pisał wiele o zewnętrznym aspekcie tego doświadczenia (w przeciwieństwie do autora *Dziejów Apostolskich*; zob. Dz 9; 22; 26). Nie znajdujemy w listach św. Pawła informacji o charakterze psychologicznym, fenomenologicznym, zjawiskowym.

2) Doświadczenie Boga, choć jest tajemnicze, nie jest nieokreślonym, niemożliwym do zwerbalizowania doznaniem. Św. Paweł potrafił umiejscowić pewne doświadczenia Boga w swojej biografii. Opisywał konkretne skutki życiowe (np. objawienie Ewangelii), które rodzi doświadczenia Boga.

3) Doświadczenie Boga jest możliwe do opisanie tylko przy użyciu języka analogii. Języka analogii używa także św. Paweł (pisze on o „widzeniu”, „poznaniu”), który tym samym zaprasza nas do podjęcia trudu refleksji teologicznej nad naturą doświadczenia Boga i do poszukiwania adekwatnego języka jego opisu.

4) Doświadczenie Boga jest uchwytne tylko w wierze. Zapisane w Gal 1,16 wyznanie Pawłowe, że Bóg objawił mu Swego Syna, pozostaje kwestią wiary, mimo że za wiarą stoi doświadczenie („wiedza”). Doświadczenie Boga nie eliminuje wiary, a tylko wiarę utwierdza. Nie byłoby doświadczenia Boga w życiu Pawła bez uprzedzającej łaski (zob. Gal 1,15), a więc także bez wiary, która jest łaską (zob. Rz 9,15-16).

4. PODŁOŻE HISTORYCZNO-RELIGIJNE PAWŁOWEGO „JĘZYKA” OPISU DOŚWIADCZENIA BOGA

Nie istnieje „język mistyki”, tak jak istnieje język pewnych autonomicznych nauk. O sposobie opisu doświadczenia Boga decyduje osobowość mistyka – to, kim on jest. Św. Paweł był znawcą Biblii. Dlatego zaczerpnął z Biblii terminologię, za pomocą której opisywał swe doświadczenie Boga. Ten fakt musimy zinterpretować.

Spójrzmy na biblijne podłoże „języka” św. Pawła. Gdy pisze on o tym, że „widział Jezusa Chrystusa” (1 Kor 9,1), to nawiązuje do takich tekstów, jak: Wj 24,10 (Mojżesz, Aaron, Nadab, Abihu i siedemdziesięciu starszych Izraela „ujrzeli Boga Izraela”), Wj 33,20 (w mowie Boga do Mojżesza padają słowa: „ogłądać oblicze” Boże), Ps 11,7 („ludzie prawi zobaczą Jego oblicze”), Iz 6,5 („oczy moje oglądały Króla, Pana Zastępów”). Także wtedy, gdy św. Paweł pisze o tym, że Jezus / Bóg „objawił” mu się (Ga 1,12.16 i in.), albo „ukazał się” jemu (1 Kor 15,8), nawiązuje do Starego Testamentu, w którym są opisane teofanie, czyli objawiania się Boga. Według Starego Testamentu, Bóg „ukazał się” Abrahamowi (Rdz 12,7). Bóg ukazywał się różnym ludziom poprzez „aniołów” (Rdz 18,1nn), „Ducha” (Iz 11,2; Ez 1,12.20; Mi 3,8). Ukazywał im swe „oblicze” (Rdz 32,31; Wj 33,14n), swą „chwałę” (Wj 24,15nn; Ez 1,4nn), swą „światłość” (Ps 43,3). Był obecny w historii swego

ludu przez znaki (Pwt 4,34; 34,11). Ukazywał się w wizjach (Am 7; Iz 6; Jer 1), w snach (1 Sm 28,6; Rdz 28,10nn) i pozwalał słyszeć swój głos (Iz 40,1nn). Także temat „poznania” Jezusa Chrystusa ma swe korzenie w terminologii „poznania” Boga występującej w Starym Testamencie. W sensie semickim chodzi o intymne poznanie, które można porównać do wzajemnego poznania się małżonków. Takie głębokie i intymne poznanie Boga przez lud zapowiadali prorocy: Izajasz i Habakuk (Iz 11,9: „kraj się napełni znajomością Pana”; por. Hab 2,14) oraz Jeremiasz (Jer 31,34: „poznają Mnie”). Także temat Ducha, rozwinięty przez św. Pawła, ma swe korzenie w Starym Testamencie. Przeczcucie działania Bożego przez Ducha Świętego miało wyraz w refleksji, która szła w dwóch kierunkach. Duch oznaczał immanentny element antropologiczny darowany przez Boga: oddech, a w sensie głębszym – ducha ludzkiego. Duch przejawiał się też w działaniu „zewnętrznym”: w postaci wiatru, ale także oznaczał Ducha Bożego.

Tę listę można by poszerzyć o szereg innych szczegółów i o inne odnośniki. Ale nie chodzi tylko o zapożyczenie słów. W tekstach św. Pawła „dźwięczą” reminiscencje pewnych scen ze Starego Testamentu. W Ga 1,15-16 są aluzje do dwóch tekstów wziętych ze Starego Testamentu. Św. Paweł pisze: „A kiedy Bóg, który przeznaczył mnie od urodzenia i powołał swoją łaską, zechciał objawić mi swojego Syna, abym wśród pogan głosił Dobrą Nowinę o Nim, wtedy nie radziłem się ludzi (...)”. W słowach tych odnajdujemy reminiscencje dwóch perykop mówiących także o powołaniu: Sługi Jahwe i proroka Jeremiasza. W Iz 49,1-6 znajdujemy następujące słowa: „Powołał mnie Pan już z łona mej matki, od jej wnętrzości wspomniał moje imię. Ostрым mieczem uczynił me usta, w cieniu swej ręki Mnie ukrył (...). A teraz przemówił Pan, który mnie ukształtował od urodzenia na swego Sługę, bym nawrócił do Niego Jakuba i zgromadził Mu Izraela. A mówił: «To zbyt mało, iż jesteś Mi Sługą dla podźwignięcia pokoleń Izraela! Ustanowię Cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi»”. Z kolei w Jr 1,4-10 czytamy: „Pan skierował do mnie następujące słowo: / «Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, / nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, / prorokiem dla narodów ustanowiłem cię» (...) I wyciągnąwszy rękę, dotknął Pan moich ust i rzekł mi: «Oto kładę moje słowa w twoje usta. Spójrz, daję ci dzisiaj władzę nad narodami i nad królestwami, byś wyrwał i obalał, byś niszczył i burzył, byś budował i sadił»”. Z bliskości terminologicznej między Ga 1,15-16 i tymi dwoma tekstami wynika, że św. Paweł widział siebie jako kontynuatora planów Bożych objawionych Izajaszowi i realizowanych przez Jeremiasza. Wspólny jest motyw powołania, przeznaczenia od urodzenia, motyw objawienia, którego celem jest misja wśród pogan, motyw głoszenia słowa. Nowością jest oczywiście to, co w Starym Testamencie było niejasno przeczuwane, a jasno ukazało się w Nowym Testamencie, a mianowicie odniesienie do Chrystusa. Szczególnie interesująca jest analogia Gal 1 z Iz 49, z której wynika, że św. Paweł widział siebie jako kontynuatora misji Chrystusa-Sługi Jahwe i jako apostoła pogan ery mesjańskiej.

Św. Paweł, czerpiąc ze Starego Testamentu, był dzieckiem swoich czasów. Znał współczesne sobie tradycje interpretacji Biblii istniejące w judaizmie hellenistycznym i w innych odłamach judaizmu. Jako Żyd diaspory był otwarty na myśl hellenistyczną. Był „na bieżąco” ze współczesnymi trendami intelektualnymi, jak przystało na „profesora wśród apostołów”, jak nazwał św. Pawła Tomasz z Akwinu. Stąd w jego opisie doświadczenia Boga znalazły się przynajmniej dwie idee wzięte ze środowiska, w którym żył. Można je zauważyć w 1 Kor 2,10-15 i w 2 Kor 12,1-4.

W pierwszym z tych tekstów św. Paweł przyjmuje założenie (obecne u stoików, w gnozie, u Filona z Aleksandrii), że poznanie dokonuje się według zasady: „podobne przez podobne”. Schemat ten, twórczo przetworzony, okazał się przydatny św. Pawłowi w polemice z Koryntianami, którzy prawdopodobnie skłaniali się ku twierdzeniu, że człowiek posiada naturalną zdolność do poznania Boga. Nieprawda! – odpowiada św. Paweł. Człowiek sam z siebie nie jest zdolny do przyjęcia Bożej Mądrości. Mądrość Boża jest zakryta dla „władców tego świata”. Jest czymś innym niż mądrość tego świata. Do poznania Boga potrzebny jest nadzwyczajny dar od Boga, którym jest „duch”. Dzięki posiadaniu przez chrześcijan tego daru, zachodzi poznanie na zasadzie: „podobne przez podobne”. Bożemu Duchowi, który „zglębia głębokości Boga samego”, odpowiada „duch, który jest z Boga” (1 Kor 2,12), jakosć Boża, którą otrzymują chrześcijanie [zob. Gärtner 1967-1968, 217-218; Wilckens 1958, 81-84]. W drugim z wymienionych wyżej tekstów (2 Kor 12,1-4) św. Paweł opisuje swe doświadczenie Boga za pomocą dwóch zwrotów, które także zapożyczył z tradycji. Chodzi o zwroty: „porwanie aż do trzeciego nieba” (2 Kor 12,2) i „porwanie do raju” (2 Kor 12,4). W języku polskim znamy podobne wyrażenia. Mówimy czasem, że jesteśmy „w siódmym niebie”, albo że czujemy się „jak w raju”. Łatwo nam sobie wyobrazić, jaki mechanizm zaszedł w świadomości św. Pawła, który sprawił, że użył on – na podobnej zasadzie – utartych zwrotów istniejących w jego środowisku. W Talmudzie są zapisane spekulacje o istnieniu kilku (dwóch, trzech, pięciu, siedmiu, a nawet dziesięciu) nieb. Ostatnia ze sfer nieba charakteryzuje się w tych tekstach najściślejszą bliskością Boga. Zwrot: „porwanie aż do trzeciego nieba” oznacza więc tyle, co porwanie do najwyższego nieba, czyli w bezpośrednią bliskość Boga. Także pojęcie „raju” funkcjonowało w judaizmie, gdzie oznaczało między innymi niebiańskie miejsce pobytu dusz w bliskości Boga po śmierci człowieka a przed powszechnym zmartwychwstaniem. Oba zwroty: „do trzeciego nieba” i „do raju”, występują razem nie tylko w 2 Kor 12,2-4, ale także w jednym z tekstów talmudycznych (Apok Mos 37). W 2 Kor 12,4 św. Paweł dodaje, że jego doświadczenie mistyczne polegało na słyszeniu „tajemnych słów, których nie godzi się człowiekowi powtarzać”. Podobne wyrażenie jest znane w pewnym tekście apokryficznym (sl Hen 17), w którym jest opisana wizja nieba, której dostąpić miał Henoch. Słyszał on tam śpiewy, których nie można wyrazić słowami¹⁴.

¹⁴ Odpowiednie teksty źródłowe podają: Strack, Billerbeck 1979, 531-534.

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

Dane, które zebraliśmy powyżej, charakteryzują mentalność św. Pawła, ale także mówią coś ważnego o naszej chrześcijańskiej tożsamości. Nie rozumie św. Pawła ten, kto nie zafascynuje się Biblią, jak on. Dlatego przed przystąpieniem do analizy Pawłowego „języka” opisu doświadczenia Boga musimy ze złością pochylić się nad rzeczywistością Słowa Bożego.

Warunkiem zrozumienia tego, co św. Paweł pisze na temat doświadczenia Boga, jest świadomość, że słowa zapisane w Biblii otwierają nas na rzeczywistość zbawczą. Są czymś więcej niż zapisem słów, bo są „kluczem” otwierającym przed człowiekiem rzeczywistość zbawczego działania Bożego. Biblijna formuła: „stało się słowo Pańskie” (*wajjehi debar JHWH*) oznacza, że słowo Boże „wydarzyło się” (*hajah*). Zbawcze *dabar* oddać można dlatego przez polski neologizm: „słowoczyn”¹⁵. Tekst biblijny, czytany z wiarą, aktu-

¹⁵ Neologizm „słowoczyn” zawdzięczmy R. Brandstaetterowi. Na temat Słowa jako wydarzenia zbawczego tak pisze H. Muszyński: „(...) każde słowo objawienia, zwłaszcza tam, gdzie nie zostaje ono bezpośrednio przeciwstawione czynom, działaniu, stanowi samo w sobie ważne wydarzenie zbawcze, na które składa się określone działanie Boga (w formie wydarzenia, czynu czy faktu), które z reguły dopiero później zostaje ujęte we właściwą szatę słowną. Jedno i drugie, tzn. najpierw czyn, działanie, a później ujęcie tego działania w określonej szacie słowną, należy do samej istoty słowa Bożego w rozumieniu Biblii” [Muszyński 1985, 37-38]. H. Muszyński podkreśla, że ujęcie słowa jako wydarzenia „wybiega bardzo daleko poza codzienne, potoczne, a nawet literackie i poetyckie zrozumienie słowa w naszym, europejskim kręgu kulturowym. W tym względzie jesteśmy w dużym stopniu spadkobiercami kultury greckiej i helleńskiej, gdzie słowo jest zawsze określonym kształtem myśli, a więc przynależy do duchowej sfery poznawczej człowieka. Zdarzeniowy charakter słowa biblijnego jest bez wątpienia spuścizną myśli i ducha semickiego” [Muszyński 1985, 38]. Zdarzeniowy charakter słowa Bożego jest widoczny w Pawłowym rozumieniu Ewangelii. Ewangelia Jezusa Chrystusa ma trzy wymiary: 1) Chrystus otwiera pełny historiozbawczy sens wszystkich wydarzeń Starego i Nowego Testamentu; 2) urzeczywistnia się

alizuje zwiastowaną w nim rzeczywistość¹⁶. Wydarzenia tłumaczą sens słów, a słowa objaśniają naturę wydarzenia. Słowo zapisane w Biblii nie niesie w sobie tylko informacji intelektualnej, ale pośredniczy w komunii człowieka z Bogiem¹⁷. Ten aspekt sprawia, że język „biblijny” ma szczególną moc przywoływania doświadczenia Boga u jego czytelników. Biblia powinna dlatego stać się – jak pisze Roman Brandstaetter – „dziennikiem naszej duszy, zaufanym powiernikiem, którego wtajemniczamy w najtrudniejsze związki łączące nas z Bogiem, ludźmi, ze światem” [Brandstaetter 1986, 71].

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

5. SPECYFIKA ŚWIADECTWA ŚW. PAWŁA NA TEMAT DOŚWIADCZENIA BOGA NA TLE ŚWIADECTW PÓŹNIEJSZYCH MISTYKÓW

Specyfikę podejścia św. Pawła do doświadczenia Boga może przybliżyć pewna analogia. Wyobraźmy sobie rozmowę dwóch przyjaciół, z których jeden chce opowiedzieć drugiemu o niespodziewanym spotkaniu z kimś, kogo obaj znali przed laty: - „Słuchaj! Wczoraj spotkałem Ewę Nowak”. - „Ewę Nowak?! To wspaniale!”. W tym momencie przychodzi czas na szczegółowe pytania: - „Powiedz, co ona porabia? Jak wygląda?”. Możliwe są dwa scenariusze rozmowy. Jej inicjator, kierując się jakąś racją, może ją uciąć (np. dlatego, że nie chce być wścibski). Może też ją kontynuować. Jest tyle rzeczy do opowiedzenia.

W rozmowie tej w pierwszej kolejności pojawia się informacja o fakcie: identyfikacja spotkanej osoby („Spotkałem X.X.”). Potem przychodzi pytania

zawsze od nowa w teraźniejszości; 3) daje udział już dzisiaj w dobrach zbawczych przyszłego eonu [zob. Muszyński 1985, 52].

¹⁶ K. Barth, komentując Rz 1,16-17, pisze, że nie można patrzeć na objawienie Pawłowe jak na wydarzenie historyczne. Ono w Ewangelii jest ciągłym wydarzeniem – dzieje się [zob. Barth 1990, 37].

¹⁷ Do rzeczywistości języka biblijnego można odnieść jakoś słowa L. Alonso Schökel’a na temat symbolu: „The symbol is the proto-language of transcendent experience, and thus also of religious experience. The symbol does not provide intellectual information, but simply mediates communion. The symbol cannot be reduced to a collection of concepts” [Schökel 1988, 111].

o detale („Co ona porabia? Jak wygląda?”). Spróbujmy wyobrazić sobie, że na miejscu tych dwóch rozmówców jest św. Paweł i adresaci jego listów, a potem któryś z mistyków chrześcijańskich i adresaci jego dzieła na temat mistyki. Przedmiotem „rozmowy” będzie w obu przypadkach mistyczne spotkanie z Bogiem (z Jezusem Chrystusem). Posługując się schematem tej rozmowy, łatwo uzmysłować sobie, na czym polega różnica między tym, co na temat doświadczenia Boga pisze św. Paweł i tym, co piszą mistycy.

Jako *exemplum* w przypadku św. Pawła może służyć tekst zawarty w 1 Kor 9,1. Św. Paweł pisze o swym niespodziewanym spotkaniu ze zmarłychwstałym Chrystusem: „(...) widziałem Jezusa, Pana naszego”. Konstatuje fakt i identyfikuje przedmiot doświadczenia. Korci nas, aby pytać dalej o szczegóły. Niestety, Paweł nie zamierza rozmawiać z nami na temat szczegółów. Na temat tego, co przeżywał w momencie spotkania z Jezusem, jak Jezus wyglądał. Poprzestaje na konstatacji „nagiego” faktu. Można powiedzieć, że trzyma na postronkach wodze wyobraźni i uczucia.

A teraz wyobraźmy sobie, że stroną w rozmowie jest któryś z mistyków chrześcijańskich. Mistycy (ci, którzy zdecydowali się na spisanie swego świadectwa o doświadczeniu Boga) z reguły nie poprzestają na konstatacji faktu, ale idą znacznie dalej. Analizują szczegóły. Łatwo sobie wyobrazić ilość tych szczegółów, patrząc choćby na opasły tom *Dzieł* św. Jana od Krzyża. Niech tę tendencję zilustrują dwa, bardzo reprezentatywne, przykłady. Pierwszy z nich to tekst napisany przez mistyczkę, św. Teresę od Jezusa. Drugi – to tekst analityczny, w którym C. Bettinelli opisuje mistykę Edyty Stein¹⁸.

Św. Teresa od Jezusa, w dziele *Twierdza wewnętrzna*, opisuje doświadczenie Boga w obrazie siedmiu mieszkań. Przy opisie siódmego mieszkania św. Teresa posługuje się kategorią widzenia (analogiczną do tej, której św. Paweł używa w 1 Kor 9,1): „1. Mówmy teraz o owych duchowych boskich zaślubinach, chociaż wielka ta łaska nie może się dokonywać w tym życiu w sposób zupełnie doskonały. (...) Pan, gdy pierwszy raz użył duszy tej łaski, ukazuje się jej przez widzenie wyobraźni w swoim najświętszym Czwolwieczeństwie, aby dobrze wiedziała i wątpić o tym nie mogła, że dostępuje tak niesłychanego daru. Innym może objawia się w innym kształcie; lecz ta, o której tu mówię, w takiej Go postaci widziała. Było to w chwilę po przyjęciu Komunii świętej. Pan stanął przed nią z wielką jasnością, wdziękiem i majestatem, takim, z jakim zmarłychwstał i rzekł do niej, że czas już, aby Jego sprawy wzięła za swoje własne, a On będzie miał pieczę o jej. Inne jeszcze potem dodał słowa, które łatwiej sercem odczuć, niż usty wyrazić. 2. Mogłoby się zdawać, że widzenie to nie było rzeczą nową, bo już przedtem nieraz Pan ukazał się jej w takiej samej postaci. Ale taka tu była ogromna różni-

¹⁸ Na marginesie warto zaznaczyć, że literatura mistyczna bywa dzielona na mistykę studyjną i mistykę przeżyciową. Podział taki proponuje: Urbański 1999, 11. Mistyka studyjna przedstawia w metodologicznym ujęciu doktrynę zjednoczenia z Bogiem. Mistyka przeżyciowa zaś zajmuje się doświadczeniem mistycznym danej osoby.

ca, że po tym widzeniu pozostała całkiem nieprzytomna i przerażona; raz, dla samej, nierównie potężniejszej jego siły; po wtóre, dla głębokiego znaczenia słów, które Pan do niej mówił; po trzecie wreszcie dlatego, że Pan jej się ukazał w najgłębszym wnętrzu duszy, a podobnego widzenia, całkiem wewnętrznego, z wyjątkiem jedynie tego, o którym była mowa w poprzedzającym rozdziale, nigdy jeszcze nie miała [GR: redaktor dodaje tu przypis następującej treści: „Widzenie Trójcy Przenajświętszej”]. Trzeba nam wiedzieć, że między wszystkimi widzeniami poprzednich mieszkań, a widzeniami tego siódmego, różnica jest ogromna, a zrękowiny duchowe, które się zawierają w tamtych, tak się mają do duchowych zaślubin spełniających się w tym ostatnim, jak się ma obopólny do siebie stosunek dwojga narzeczonych do stosunku dwojga małżonków, którzy związani węzłem dożgonnym, już się, póki żyją, rozłączyć nie mogą” [Św. Teresa od Jezusa 1987, 420-421].

Podobna tendencja, polegająca na opisywaniu mnóstwa szczegółów doświadczenia Boga, jest widoczna w pismach Edyty Stein, mistyczki z XX wieku. Popatrzmy na myśl Edyty Stein, posługując się dla odmiany tekstem „z drugiej ręki”, a mianowicie analizą myśli E. Stein, autorstwa C. Bettinelli. Warto pamiętać, że Edyta Stein opisuje szczegóły swego doświadczenia Boga, używając języka fenomenologii. Określa istotę swego przeżycia mistycznego jako „nadprzyrodzone doznanie Boga” (*Übernatürliche Gotteserfahrung*), które odróżnia od poznania naturalnego¹⁹. C. Bettinelli tak streszcza myśl Edyty Stein na ten temat: „Na tej płaszczyźnie poznaje się Boga nie na drodze dedukcji czy rozumowania, lecz poprzez «osobowe spotkanie» (*durch persönliche Begegnung*), do którego ktoś może być pociągnięty w samej swej głębi. Poczucie obecności Boga jest tylko początkiem życia mistycznego, gdyż od tego momentu aż do całkowitego zjednoczenia z Bogiem znajdują się różne stopnie i różne dojścia. Na każdym stopniu, wyższym od poprzedniego, Bóg objawia się w nowy sposób, poprzez nowe motywy: pozwala coraz głębiej przenikać w siebie, oddaje się duszy w coraz to inny sposób, żywszy, bogatszy, pełniejszy (żąda, by dusza była coraz bardziej wytrwała w oddaniu siebie). Pomimo jednak tych doznań i osobowych spotkań coraz bardziej odsłaniających kochaną osobę, «Bóg pozostaje nadal Bogiem nieznanym» (*Gott bleibt der verborgene Gott*). Wzmaga się coraz bardziej pragnienie Nieskończonego, przenika duszę do głębi, staje się po prostu fizycznym cierpieniem, ale, niestety, w tym życiu niemożliwe jest całkowite nasycenie, a nawet nie zostanie ono zaspokojone w pełni w samej wizji uszczęśliwiającej, gdyż z racji naszej ograniczoności nie możemy widzieć Boga «tak jak On siebie zna» (*wie Er selbst sich schaut*)” [Bettinelli 1982, 230].

Zacytowane powyżej dwa przykłady literatury mistycznej wskazują, że mistycy potrafią przekraczać granicę milczenia, którą wyznaczył sobie św. Paweł. Podają mnóstwo szczegółów. Przekraczają tę granicę, mimo że mają świadomość nieadekwatności swych słów do opisu tajemnicy, której objawie-

¹⁹ Rozprawa ukazała się w *Tijdschrift oor Philosophie*, a relację na temat jej treści podaje za: Bettinelli 1982, 220-232.

nia dostąpili (na przykład św. Teresa pisze: „Używam, jak już mówiłam, tych porównań, w braku innego, odpowiedniejszego sposobu objaśniania rzeczy” [Św. Teresa od Jezusa 1987, 421]).

Z zestawienia tego, co pisze na temat doświadczenia Boga św. Paweł i co piszą mistycy, wynika ważny wniosek dla wszystkich, którzy chcą analizować teksty „mistyczne” św. Pawła. Trzeba pamiętać o tym, że pewne szczegółowe pytania zadawane św. Pawłowi nie mają sensu. Po prostu nie ma na nie odpowiedzi. Nie ma, bo św. Paweł nie chciał na nie odpowiadać. Dlatego tak mierne rezultaty dają dyskusje biblistów, którzy próbują „ciągnąć św. Pawła za język” i na przykład dyskutują uczenie nad tym, czy św. Paweł pod Damaszkiem miał wizję, czy też doznał tylko wewnętrznego przeżycia. Świętemu Pawłowi zupełnie nie zależy na zaspokojeniu naszej ciekawości. Interesuje go tylko istota zjawiska. Istota, którą musi koniecznie odsłonić, przynagłony konkretnymi okolicznościami, w których pisze. Resztę pozostawia w tajemnicy.

Powyższe dane skłaniają też do wniosków na temat relacji tekstów napisanych przez mistyków chrześcijańskich do tekstów mistycznych św. Pawła. Nie można zapominać o tym, że św. Paweł zajmuje wyjątkowe miejsce w gronie mistyków. Jego wyjątkowość wynika nie tylko z tego, że św. Paweł był mistykiem, któremu Bóg powierzył wyjątkowe zadania, ale przede wszystkim z tego, że należy on do grona hagiografów, czyli autorów ksiąg uznanych za fundament wiary Kościoła²⁰. Św. Paweł jest chrześcijańskim klasykiem mistyki, gdyż „wpisał” swe doświadczenie Boga w teksty przyjęte przez Kościół jako kanoniczne. Z tego ostatniego faktu wynika, że wszystko to, co zostało napisane o mistyce po św. Pawle, musi być w harmonii z tym, co na ten temat napisał św. Paweł, choć może wybiegać dużo dalej. Dane zawarte w listach św. Pawła można porównać do fundamentu, na którym późniejsi mistycy budują gmach, który przybrał przez wieki bardzo rozbudowaną postać, ale nie może istnieć w oderwaniu od fundamentu. Nie można zrozumieć zjawiska mistyki bez zgłębienia tego, co na ten temat napisał św. Paweł.

Choć miejsce św. Pawła w gronie mistyków jest szczególne, to nie zmienia to faktu, że jest on jednym z mistyków. Teksty mistyków żyjących po św. Pawle właśnie przez to, że idą w opisie zjawisk mistycznych znacznie dalej niż teksty Pawłowe, stanowią konieczne dopełnienie tego, co napisał św. Paweł. Późniejsi mistycy odpowiadają na pytanie, co znajduje się poza granicą milczenia, którą wyznaczył sobie św. Paweł. W tym, co piszą, są jednak punkty styczne z danymi opisanymi przez św. Pawła. Istnienie tych punktów stycznych stanowi – jeśli jest to komuś potrzebne – uwiarygodnienie świadec-

²⁰ Warto zauważyć, że wśród hagiografów św. Paweł jest nam szczególnie bliski, gdyż znajduje się w tej samej sytuacji historiozbowczej, co my. Tak jak i my, św. Paweł nie spotkał Jezusa historycznego. Dlatego wśród autorów ksiąg biblijnych świadectwo św. Pawła jest nam bliższe niż na przykład świadectwo ewangelistów, którzy towarzyszyli Jezusowi historycznemu, a potem spotkali Go po Jego zmartwychwstaniu.

stwa św. Pawła. Podstawowe fakty wskazane przez św. Pawła są później potwierdzone przez wielu mistyków chrześcijańskich.

Mistycy potwierdzają podstawowy fakt, że Bóg objawia się ludziom i to objawia się w Jezusie Chrystusie (ten aspekt objawienia oddaje precyzyjnie niemieckie słowo: *Christuserfahrung*, w odróżnieniu od ogólniejszego: *Gotteserfahrung*). Bóg staje się tym samym „identyfikowalny” przez jakieś odniesienie do Człowieczeństwa Jezusa. Św. Paweł jest jednym ze świadków tego, że Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie.

Wspólny wszystkim mistykom, a wśród nich św. Pawłowi, jest język świadectwa i język analogii. Niezależnie od tego, jakim systemem pojęć posługują się poszczególni mistycy, jest to język świadectwa, czyli pisanie o czymś, co było własne, osobiste, przeżyte. Równocześnie jest to język analogii (niezależnie od tego, czy dany mistyk posługuje się językiem potocznym, językiem filozofii, czy – jak św. Paweł – korzysta z terminologii biblijnej). Język analogii jawi się mistykom jako konieczność, gdyż mają oni świadomość tego, że próbują „wyrazić niewyraźne”. O tej niewyraźności Boga czytamy w 1 Tm 6,16: Bóg „mieszka w niedostępnej światłości” i żaden z ludzi Go „nie widział, ani nie może zobaczyć”; dopiero „kiedyś” (po śmierci) „ujrzymy” Boga „twarzą w twarz” (zob. 1 Kor 13,12). Mistycy mają świadomość niedoskonałości języka analogii. Różnorodne słownictwo używane przez mistyków jest wynikiem poszukiwania najlepszego sposobu opisu doświadczenia Boga. Św. Paweł jest bliższy tym mistykom, którzy wpisują doświadczenie Boga w bieg swego życia (por. *Dzienniczki* św. Teresy od Dzieciątka Jezus, czy św. Faustyny), a nie tym mistykom, którzy budują systematyczną doktrynę mistyki (jak np. św. Jan od Krzyża).

Mistycy świadczą o tym, że jest możliwy jakiś doświadczalny wgląd w tajemnicę wewnętrznego życia Bożego. Bóg jawi się mistykom jako Duch. Pojawia się nawet doświadczenie Boga w Trójcy Świętej. W listach św. Pawła można też znaleźć wzmianki o specyficznym chrześcijańskim doświadczeniu Boga, który objawia się w swoim Synu i w Duchu Świętym (czyli o czymś na kształt kontemplacji tajemnicy Trójcy św.).

Wszystkie te aspekty doświadczenia Boga, rozpracowane szczegółowo przez mistyków, są obecne w jakimś stopniu w tekstach mistycznych św. Pawła. Mistycy rozwijają to, co napisał św. Paweł, idąc w kierunku refleksji teologicznej (opis istoty Boga danego w doświadczeniu) i w kierunku refleksji antropologicznej (opis wewnętrznych przeżyć mistyka). Z pism mistyków wynika, że wzrastanie w łaskach mistycznych odbywa się poprzez przechodzenie określonych etapów rozwoju duchowego. Mistycy opisują te etapy. Nie ma tego u św. Pawła, bo św. Paweł nie pisał systematycznego traktatu o misticie, a jedynie pisał o misticie okazjonalnie. Jeśli założyć, że mistycy opisują typowe etapy rozwojowe życia mistycznego, to mamy prawo patrzeć na teksty mistyczne św. Pawła w świetle rezultatów ich refleksji na ten temat. Możemy szukać także w życiu św. Pawła etapów rozwojowych życia mistycznego, które opisali późniejsi mistycy. Musi nam towarzyszyć jednak świadomość wyjątkowości drogi każdego mistyka, także drogi św. Pawła.

Wyjątkowość drogi św. Pawła polega między innymi na tym, że rozpoczęła się ona od „mocnego uderzenia” pod Damaszkiem, po którym nastąpił dalszy rozwój życia mistycznego, a nie była wynikiem ewolucyjnego wzrastania. Nakładanie faktów opisanych przez św. Pawła na „mapę” etapów życia mistycznego zawiera w sobie niebezpieczeństwo naginania tekstów biblijnych do z góry przyjętych schematów. Przykładem może być tekst, który znajduje się w opracowaniu E. C. Salzer, traktujący o tym, co św. Paweł robił przez trzy pierwsze lata po objawieniu pod Damaszkiem. Św. Paweł pisze lakonicznie w Ga 1,17: „skierowałem się do Arabii”. Salzer pisze (mając na myśli z pewnością to, co mistycy piszą o etapie oczyszczenia w życiu mistycznym): „Paweł odczuwał potrzebę, aby przez długi czas pozostać w absolutnej samotności i w ciszy” [Salzer 1999, 181]²¹. A może św. Paweł poszedł do Arabii nie dlatego, że odczuwał potrzebę samotności, ale dlatego, że chciał głosić w Arabii Ewangelię?²². Wtedy cała misterna konstrukcja stworzona przez Salzer upada. Trzeba więc być bardzo czujnym w momencie przenoszenia późniejszych schematów w świat mistyki św. Pawła.

ZAKOŃCZENIE

Św. Paweł chciał, aby szukanie kontaktu z Bogiem Żywym było jednym z celów życia wszystkich chrześcijan. W *Liście do Filipian*, zaraz po przypomnieniu swego doświadczenia na drodze do Damaszku, św. Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie: „Bądźcie, bracia, wszyscy razem moimi naśladowcami i wpatrujcie się w tych, którzy tak postępują, jak tego wzór macie w nas” (Flp 3,17). Komentując te słowa, J. M. Everts pisze: „Jak rozumie św. Paweł wezwanie skierowane do swych czytelników: «Bądźcie moimi naśladowcami?» Paweł przywołuje w Flp 3 swe osobiste doświadczenie poznania Chrystusa. Interpretuje poznanie Chrystusa w taki sposób, że można je rozumieć tylko jako coś, co jest wynikiem wejścia na drogę procesu przemiany. Wszyscy chrześcijanie są członkami wspólnoty tych, którzy są przemieniani przez Chrystusa – jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. W Flp 3,14 Paweł pisze, że ta przemiana następuje po «powołaniu w Chrystusie Jezusie». Paweł nie myśli tutaj o swym powołaniu apostołskim, ale o powołaniu do bycia

²¹ Na potwierdzenie swej tezy E. C. Salzer przytacza komentarz A. Penna: „Będzie to czas długiego, prawie trzyletniego pobytu w Arabii (Ga 1,15-17). Czas kontaktu z dziką naturą. Zanurzenia w samotności i w ciszy. Czas, w którym Paweł doszedł do zrozumienia głębi tego, co mu się przydarzyło pod Damaszkiem. (...) Początkowe „objawienie” (Ga 1,17), otrzymane na drodze do Damaszku, przedłużyło się więc w wymowną samotność pustyni. Napędzony kontemplacją Chrystusa zmartwychwstałego, będzie on mógł świadczyć o niej wobec innych” [Salzer 1999, 181].

²² „Po nawróceniu Paweł zaczyna głosić Ewangelię, prawdopodobnie nie mieszka wtedy przez cały czas w Damaszku; na ten okres przypada jego pobyt w Arabii, być może w okolicach miast arabskich, jako że nie był zbyt dobrze widziany przez Żydów” [Martini 1987, 48].

przemienionym – o tym pisze do wszystkich wierzących. Przemieniać się, oznacza «zapomnieć o tym, co za mną, i wyczerpać siły ku temu, co przede mną». Tak więc dynamika przemiany jest bardzo podobna do dynamiki nawrócenia, w którym patrzy się na przeszłość w świetle tego, co dzieje się teraz. Paweł uczestniczy ze wspólnotą Filipian «w powołaniu Bożym w Chrystusie Jezusie» i w doświadczeniu przemiany przez to powołanie. Wszyscy chrześcijanie muszą siebie widzieć jako uczestników wspólnoty przemienianej przez Chrystusa, jeśli chcą naprawdę poznać Chrystusa. Gdy Paweł wzywa Filipian do naśladowania siebie, to wzywa ich do tego, aby odpowiedzieli na to powołanie i aby pozwolili Chrystusowi na przemianę ich życia. Poznanie Chrystusa prowadzi do totalnej przemiany życia Pawła i jego hierarchii wartości. Jest to doświadczenie bycia przemienianym przez Chrystusa, do naśladowania którego Paweł wzywa swych czytelników» [Everts 1993, 162].

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

Podjęcie apelu św. Pawła, abyśmy byli „jego naśladowcami” (por. Flp 3,17) i „wzrastali w poznaniu Boga” (por. Kol 1,10), może polegać na wysnuciu czterech praktycznych wniosków odpowiadających czterem kontekstom sytuacyjnym, w których funkcjonują „teksty mistyczne” św. Pawła, na które wskazaliśmy w niniejszym artykule. Chodzi o konteksty: „niespodzianki” (objawienie pod Damazkiem), modlącej się wspólnoty, rozmów z ludźmi duchowymi i „wchodzenia w siebie” (samotności). Wnioski można sformułować w postaci czterech postulatów: 1) trzeba być otwartym na niespodzianki ze strony Boga, nie dać się opanować rutynie; 2) trzeba szukać wspólnoty, która się modli; 3) trzeba szukać ludzi, których słowo ma moc pochodzącą od Boga; 4) trzeba szukać chwil samotności, podczas których powstaje przestrzeń dla działania Bożej łaski, przestrzeń dla kontemplacji. Dla utwierdzenia się na tej drodze potrzebna jest ciągła zażyłość ze św. Pawłem rodząca się

z lektury jego listów. Chodzi jednak o taką lekturę, o której mówi motto programowe Międzynarodowego Towarzystwa Biblijnego: „Nie wystarczy posiadać Biblię, ale trzeba ją czytać i studiować; nie wystarczy Biblię czytać i studiować, ale trzeba w nią wierzyć; nie wystarczy wierzyć w Biblię, lecz trzeba nią żyć”.

LITERATURA:

- BARTH, K. 1990. *Breve commentario all'epistola ai Romani*. Brescia.
- BETTINELLI, C. 1982. *Edith Stein o drogach poznania Boga*. W: *W kierunku Boga*, red. B. Bejze, 220-232. Warszawa.
- BRANDSTAETTER, R. 1986. *Krąg biblijny*. Warszawa.
- EGGER, W. 1989. *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*. Bologna.
- EVERTS, M. 1993. *Conversion and Call of Paul*. W: *Dictionary of Paul and His Letters*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, 156-163. Drovers Grove-Leicester.
- GÄRTNER, B. E. 1967-1968. *The Pauline and Johannine Idea of "to Know God" against the Hellenistic Background. The Greek Philosophical Principle "Like by Like" in Paul and John*. *New Testament Studies* 14, 209-231.
- GLĄZ, S. 1998. *Doświadczenie religijne*. Kraków.
- GÓRSKI, K. 1980. *Studia i materiały z dziejów duchowości*. Warszawa.
- JANKOWSKI, A. 1962. *Listy więzienne świętego Pawła*. Poznań.
- LAUSBERG, H. 1969. *Elementi di retorica*. Bologna.
- MARTINI, C. M. 1987. *Wyznania Pawła. Medytacje*. Kraków.
- MERTON, T. 1982. *Posiew kontemplacji*. Kraków.
- MĘDALA, S. 1997. *Tajemnica Bożej ekonomii zbawienia (List do Efezjan)*. W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędala, 448-485. Warszawa.
- MURPHY-O'CONNOR, J. 1996. *Paul. A Critical Life*. Oxford.
- MUSZYŃSKI, H. 1985. *Słowo jako wydarzenie zbawcze u św. Pawła na tle Starego i Nowego Testamentu*. W: *Misterium Verbi*, red. H. Muszyński, A. Skowronek, 36-63. Warszawa.
- PENNA, R. 2006. *Św. Paweł z Tarsu*. Kraków.
- PESCE, M. 1994. *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida della comunità*. Bologna.
- RAFIŃSKI, G. 2007. *Życie mistyczne według św. Pawła. Wstęp metodologiczny*. *Studia Gdańskie* 21, 205-245.
- SALZER, E. C. 1999. *San Paolo mistico*. W: G. De Gennaro, E. C. Salzer, *Letteratura mistica: San Paolo mistico*, 53-610. Città del Vaticano.
- SANDERS, E. P. 1991. *Paul*. Oxford.

- SCHÖKEL, L. A. 1983. *Słowo natchnione. Pismo święte w świetle nauki o języku*. Kraków.
- SCHÖKEL, L. A. 1988. *A Manual of Hebrew Poetics*. Roma.
- SKOCZYLAŚ, H. 1997. *Strzec prawdziwej doktryny (Pierwszy List do Tymoteusza)*. W: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła*, red. J. Frankowski, S. Mędała, 486-507. Warszawa.
- STĘPIEŃ, J. 1979. *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*. Poznań-Warszawa.
- STRACK, H. L., BILLERBECK, P. 1979. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud Und Midrasch*, Bd. III. München.
- ŚW. TERESA OD JEZUSA. 1987. *Twierdza wewnętrzna*. W: *Św. Teresa od Jezusa, Dzieła*. T. 2, 319-446. Tłum. z hiszp. H. Kossowski. Kraków.
- THEKKEKARA, M. 1988. *The Face of Early Christianity*. Bangalore.
- URBAŃSKI, S. 1999. *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*. Warszawa.
- WIKENHAUSER, A. 1928. *Die Christismystik des hl. Paulus*. Münster.
- WILCKENS, U. 1959. *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zur I Cor 1 und 2*. Tübingen.

SAN PAOLO – MISTICO E APOSTOLO. ASPETTO METODOLOGICO

Sommario

Scopo dell'articolo é la presentazione del metodo della ricerca dei testi „mistici” nelle lettere di San Paolo (cioé dei testi che descrivono l'esperienza di Dio) e della specificità della mistica paolina. Abbiamo proposto la chiave ermeneutica, sulla base di quale abbiamo indicato i seguenti testi “mistici”: a) 1 Cor 9,1; 15,8; Ga 1,12.16; Flp 3,8-12; 2 Cor 4,6; b) 2 Cor 12,1nn; c) Ga 2,20; Flp 1,21; d) 1 Cor 2,10-15; 1 Cor 14; Rom 8; e) 1 Tm 1,12-13; Ef 3,3.