

PIOTR OSTAŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Teologiczny

Źródła łaski w Listach Powszechnych: sakrament chorych i modlitwa

Sources of Grace in the Catholic Letters: The Sacrament of the Sick and Prayer

Pojęciem podstawowym dla niniejszego opracowania (a także dla całej teologii Nowego Testamentu) jest zagadnienie „łaski” (*charis*). Termin ten jest starszy od chrześcijaństwa i występuje zarówno u pisarzy greckich, jak i u autorów Starego Testamentu. Zaslugą chrześcijaństwa było ukształtowanie nowego sensu tego określenia i takie poszerzenie jego zakresu znaczeniowego, by można nim było opisywać ekonomię zbawczą Jezusa na tle dawnej ekonomii opartej na Prawie.

I. POJĘCIE *CHARIS* W ANTYKU I TRADYCJI BIBLIJNEJ

1. *Charis* w greckim języku klasycznym i poklasycznym

Grecy odnosili słowo *charis* do tego wszystkiego, co ich cieszyło, zachwycalo, uszczęśliwiała, wywoływało radość i jej towarzyszyło. *Charis* była dla nich wdziękiem, jaki kryje się w pięknie oraz życzliwością losu. Oznaczała też nastroje, zwłaszcza „sympatię” i „życzliwość”, z akcentem na przyjemności, jaką one sprawiają.

Pierwotnie termin *charis* nie posiadał zabarwienia religijnego ani filozoficznego, choć Ajschylos określał tym słowem życzliwość bóstw; Platon używał tego określenia na oznaczenie „przyjemności”, „dobrej woli”, „życzliwości” i „podziękowania”.

Grecy używali też czasownika *charizomai* w stronie czynnej („okazywać łaskawość”) i biernej („być miłym”), a także negatywnego przymiotnika *acharistos* („pozbawiony wdzięku”).

W późniejszych wiekach zaczęto określać słowem *charis* życzliwość okazywaną przez władcę, zwłaszcza jego „łaskawe usposobienie” i „ofirowanie komuś podarunku z życzliwością”: osoba budząca sympatię króla czy innego dostojnika była obdarowana jego *charis*.

Filozofowie rozważali zagadnienie *charis* (życzliwości) bogów, a także ich gniewu, a w późniejszym okresie podkreślali także moc ukrytą w *charis*, która nie miała swego źródła w otaczającym świecie; działała ona w ludziach opanowanych przez bóstwo i wyrażała się w magicznych obrzędach.

2. *Charis* w Starym Testamencie

Tłumacze Septuaginty przekładali słowem *charis* hebrajski termin *hēn*. Określenie to wywodzi się prawdopodobnie z rdzenia *hnn*, szeroko rozpowszechnionego na Wschodzie i występującego między innymi w językach starobabilońskim, akadyjskim, asyryjskim, a także ugaryckim, aramejskim, syryjskim i arabskim; oznacza ono pełne życzliwości oddanie się do czyjejś dyspozycji, wyrażające się w spieszeniu z pomocą i spełnianiu posług, a także miłościwe pochylanie się nad kimś potrzebującym wsparcia.

Początkowo termin *hēn* nie posiadał zabarwienia religijnego i oznaczał współczucie dla biedaka (Prz 14,31) czy bezbronnego (Pwt 7,2) albo nawet miłe słowa (Prz 26,25).

Zasadniczy sens słowa *hēn* wiąże się jednak z Bogiem, który pochylając się z życzliwością nad człowiekiem okazuje mu życzliwość, do której nie można sobie rościć żadnego prawa.

Termin *hēn* występuje w Biblii w formie czasownikowej i rzeczownikowej. Czasownik *hānan* występuje w Starym Testamencie pięćdziesiąt sześć razy, przy czym aż czterdzieści jeden razy źródłem *hēn* jest Bóg. Ilustracją może być tak zwane błogosławieństwo Aaronowe (Lb 6,25), w którym hagiograf powołał się na łaskawość Jahwe przyrzeczoną w Przymierzu i będącą Jego darmowym darem (Wj 33,19).

Aż dwadzieścia sześć razy psalmista prosił Boga, aby Ten okazał mu *hēn*: wysłuchał jego modlitwy (Ps 4,2), uzdrowił (Ps 6,3), wyzwolił (Ps 26,11), podźwignął (Ps 41,10), zmiłował się (Ps 51,3) i przyszedł z pomocą (Ps 86,16). We wszystkich tych prośbach autorzy odwoływali się do miłości Boga i do Jego Przymierza.

Podobną wymowę posiada rzeczownikowa forma *hēn*. Oznacza ona prośbę kierowaną do innych ludzi (Jr 37,20) lub do samego Boga (Ps 28,2), a także miłosierdzie zwycięzcy wobec pokonanego (Joz 11,20) i Boga wobec swego ludu (Ezd 9,8). *Hēn* oznacza również życzliwość i łaskawość okazywaną przez Boga lub ludzi, a także atrakcyjność i poczucie wartości.

Rzeczownik *hēn* występuje w popularnym w Starym Testamencie idiomie: „znaleźć *hēn* w oczach drugiej osoby” (człowieka lub Boga). Tak Noe i Mojżesz znaleźli *hēn* w oczach Boga (Rdz 6,8; Wj 33,12), Jakub szukał przychylności w oczach Ezawy (Rdz 32,5), a Józef znalazł ją w domu Potifara (Rdz 39,4).

Znaczenie zbliżone do słowa *hēn* posiada inne hebrajskie określenie – *hesed*. Tłumacze Septuaginty oddawali je zarówno terminem *charis*, jak i *eleos*. Trudno jednak zwięźle wyjaśnić sens wyrazu *hesed*; nawet semitolodzy mają spore trudności z jego precyzyjnym objaśnieniem. Zasadniczo oznacza on spontaniczną dobroć

i życzliwość wśród ludzi, a także przychylność Boga, która ma swe źródło w Przy mierzu (Wj 20,6).

Bóg Starego Testamentu był zazdrosny o swoje prawa (Wj 20,5), ale jednocześnie *okazywał łaskę (hesed) aż do tysiącznego pokolenia tym, którzy Go miłują i przestrzegają Jego przykazań* (Wj 20,6). Wyrażenie: *tysiączne pokolenie* wskazuje, że łaskawość Boża jest nieporównanie większa od Jego gniewu.

Termin *hesed* zachodzi często w kontekście przebaczenia (Wj 34,7) i wierności (Pwt 7,9). Na dwieście pięćdziesiąt pięć wystąpień tego słowa w Starym Testamen cie aż sto trzydzieści zachodzi w Psalmach, z tego tylko w trzech przypadkach od nosi się do łaskawości człowieka, a w pozostałych – do życzliwości Boga. Psalmiści wołali do Jahwe o *hesed*, aby ich wysłuchał (Ps 119,149), uratował (Ps 109,26), odkupił (Ps 44,26), dał życie (Ps 119,88) i przebaczył (Ps 25,7), a także dziękowali Mu za okazany *hesed* (Ps 5,7; 106,45).

Słowo *hesed* jest w Psalterzu synonimem ratunku (Ps 13,5), zmiłowania (Ps 25,6), sprawiedliwości (Ps 36,10), odkupienia (Ps 130,7) oraz zaufania (Ps 36,5). Z *hesed* wiążą się cuda (Ps 107,8), radość i chwała (Ps 31,7; 138,2); ziemia jest pełna Bożego *hesed* (Ps 33,5), który sięga do nieba (Ps 36,5) i trwa na wieki (Ps 89,2). Choć śmierć zdaje się go ograniczać (Ps 88,11), jest on lepszy od życia (Ps 63,3).

U proroków określenie *hesed* występuje najczęściej w Księdze Ozeasza, Jere miasza i Izajasza. Pewnym nowym aspektem znaczeniowym tego słowa jest życzli wość człowieka względem Boga (Oz 4,1; 6,4); jest ona możliwa wtedy, gdy Bóg swym uprzedzającym darem uzdalnia do niej człowieka (Oz 2,19-20).

Oba terminy, *hēn* i *hesed*, są często zamiennie używane w Biblii hebrajskiej, natomiast ich grecki odpowiednik, *charis*, odnosi się zasadniczo w Septuagincie do życzliwości i atrakcyjności Boga, chociaż nie posiada jeszcze wyraźnego zabarwie nia teologicznego.

3. *Charis* w Nowym Testamencie

Termin *charis* występuje prawie we wszystkich księgach Nowego Testamentu (wyjątek stanowią cztery: Ewangelie Mateuszowa i Markowa oraz Pierwszy i Trzeci List św. Jana). Kiedy oznacza „sympatię” lub „upodobanie”, jest używany podobnie jak u pisarzy greckich (to znaczy zarówno wtedy, gdy obdarzany sympatią jest jej godny, jak i wówczas, gdy na nią nie zasługuje). Stąd niełatwo czasami odczytać myśl hagiografa i trzeba się uciekać do wnikliwego badania kontekstu. Ilustracją tej trudności może być pouczenie Łukasza: *Jezus wzrastał w łasce (charis) u Boga i u ludzi* (Łk 2,52)¹. Objaśniając te słowa skrajnie negatywnie można dojść do wnio sku, iż właściwie nie wiadomo, czy Jezus zasługiwał na upodobanie Boga i ludzi, po nieważ grecki termin *charis* dopuszcza obie możliwości (por. też Łk 2,40; Dz 2,47).

¹ Cytaty biblijne w niniejszym opracowaniu pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Te stamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań 1999 [Biblia Poznańska].

Określenie *charis* zajmuje też ważne miejsce w *Corpore Paulinum*. Paweł używał tego słowa bardzo często, wyjaśniając strukturę wydarzenia zbawczego, jakie dokonało się w Jezusie. *Charis* była dla niego „łańcuchem niezasłużonych względów, upodobań i obdarowań”. Apostoł odnosił konsekwentnie to słowo do tej podstawowej cechy chrześcijaństwa, jaką jest „darmowe udzielanie się”. Jest to przede wszystkim atrybut samego Boga, który aktualizuje się w krzyżu Jezusa (Ga 2,21) i jest głoszony jako Ewangelia.

Podstawowy w tej kwestii tekst Pawła znajduje się w Liście do Rzymian i może być bez wątpienia uznany za jego definicję *charitos*: *W obecnym czasie została się tylko Reszta wybrana przez łaskę. Jeżeli zaś dzięki łasce, to już nie ze względu na uczynki, bo inaczej łaska nie byłaby łaską* (Rz 11,5-6). Gdyby Bóg ofiarował ludziom zbawienie na podstawie ich dzieł, byłyby to jedynie zwyczajna zapłata za czyny; tymczasem Bóg przychodzi do ludzi z darem czystym i absolutnie niezasłużonym, a oni dzięki wierze otwierają się na Jego następne dary. W tym sensie pojęcia *charis kai pistis* („łaska i wiara”) są antytezą pary *nomos kai erga* („Prawo i uczynki”).

Charis jest podstawą usprawiedliwienia, którego dostępuje człowiek i które w nim się manifestuje (Rz 5,20-21). Nikt też nie może się *charitos* domagać, a może się jej co najwyżej spodziewać.

Charis nie ratuje człowieka od śmierci wiecznej przez zwykłe spłacenie długu (Rz 3,24; Ef 2,5); jej hojność przewyższa wszelkie wyobrażenia i granice. *Charis* pokonuje grzech, a otwierając człowiekowi dostęp do niewyczerpanych pokładów dobroci Boga (Ef 1,7; 2,7), spływa na niego bez miary (2 Kor 4,15).

4. *Charis* w Listach powszechnych

a. Definicja łaski

W Listach Powszechnych znajdują się dwa teksty, które dość precyzyjnie określają *charis*: w Liście św. Jakuba i w Drugim Liście św. Piotra.

W pierwszym z nich hagiograf poucza, iż *pożądliwość rodzi grzech, a grzech sprowadza śmierć. Natomiast każde dobro (pasa dosis agathē) i wszelki dar doskonały (pan dōrēma teleion) przychodzą [do nas] z góry od Ojca światłości (patēr tōn phōtōn), który nie podlega zmianom i kolejnym zaćmieniom* (Jk 1,17).

Zwrot określający Boga: „Ojciec światłości” występuje tylko w tym miejscu. Należy go rozumieć w sensie: „Ojciec światła [niebieskich]”, czyli słońca, księżyca i gwiazd. Te ciała niebieskie są z natury zmienne: tworzą różne konstelacje, zmieniają kształty i natężenie światła, a w konsekwencji powodują zmianę pór dnia i roku. Natomiast ich Stworzyciel jest niezmienny: *nie podlega zmianom i kolejnym zaćmieniom*.

Od Niego pochodzi *pasa dosis* („wszelkie dawanie”) i *pan dōrēma* („wszelki dar”). Oba użyte tu rzeczowniki są bardzo stare i pochodzą od czasownika *didōmi* („dawać”). W wersecie Jk 1,17 towarzyszą im przydawki przymiotnikowe, *agathos* („dobry”) i *teleios* („doskonały”, „dojrzały”). Łatwo zauważyć, że drugi człon (*wszel-*

ki dar doskonały) jest dubletem treściowym pierwszego członu (*każde dobro*), ale dzięki powtórzeniu i rytmowi heksametrycznemu cała konstrukcja nabiera charakteru poetyckiego.

Niektórzy komentatorzy nie traktują jednak drugiego członu jako zwykłe powtórzenie i uważają, iż określenie *dosis* bardziej akcentuje samą czynność dawania, natomiast słowo *dōrēma* – podkreśla łaskawość dającego, czyli Boga.

Charis jest więc dla autora Listu św. Jakuba pełnym życziwości i łaskawości obdarowaniem człowieka przez Boga; ma ono charakter trwały i nieustanny, na co wskazuje podkreślona przez hagiografa niezmiennosc Boga.

Inną definicję *charis* podał autor Drugiego Listu św. Piotra: *Boska moc Jezusa darowała (dedōrēmenēs) nam wszystko (panta), co do życia i pobożności należy, przez poznanie Tego, który powołał nas mocą własnej swej chwały i godności. Dzięki nim dane (dēdōretai) nam zostały cenne i największe obietnice, abyście przez nie stali się uczestnikami Bożej natury* (1 P 1,3-4).

Hē theia dynamis (*Boska moc*) Chrystusa jest przyczyną sprawczą obdarowania ludzi wszystkim (*panta*), co jest potrzebne do *życia* (*zōē* w sensie duchowego związku z Jezusem) i *pobożności* (*eusebeia*, czyli cześć oddawana Bogu przez wierne spełnianie obowiązków, życie religijne i praktykowanie cnót). Dokonuje się to przez poznanie Jezusa, czyli przyjęcie Jego nauki i związanie się z Nim na zawsze.

Czasownik *darować* (*dōreomai*) został tu użyty w perfectum dla podkreślenia trwania skutków czynności spełnionej w przeszłości: to, co ongiś darowała ludziom *Boska moc Chrystusa*, trwa w nich nadal.

Dary Jezusa wymienione w wersecie 1 P 1,3 odnosiły się do życia na ziemi. W następnym wersecie zostały wymienione dary jeszcze większe. Występuje tu ponownie czasownik *dōreomai*, także w formie perfectum, ale obdarowanie dotyczy życia przyszłego: ludzie otrzymują od Jezusa dar w postaci *obietnic* (*epangelmata* – forma liczby mnogiej), określonych jako *timia* („drogocenne”) oraz *megista* („bardzo wielkie”). Autor miał zapewne na myśli paruzję Chrystusa i przyjście Jego królestwa. Konsekwencją tych *obietnic* będzie uczestnictwo w naturze samego Boga.

W drugiej definicji *charis* został podkreślony charakter Bożego obdarowania: służy ono temu, by człowiek mógł żyć godnie na ziemi, a potem – osiągnąć zbawienie.

b. Bóg – Bogiem wszelkiej łaski

Autor Pierwszego Listu św. Piotra zachęcał czytelników do trwania w pokorze, czujności i wierze, a wówczas *sam Bóg ich udoskonali, umocni i utwierdzi*. Skąd płynęła ta pewność? Z Boga, ponieważ On jest *Bogiem wszelkiej łaski* (*pasēs charitos*; 1 P 5,10). To stwierdzenie można by uznać za wniosek wynikający z analizowanych poprzednio słów autora Listu św. Jakuba, iż *każde dobro i wszelki dar doskonały przychodzą [do nas] z góry od Ojca światłości* (Jk 1,17). Bóg jest źródłem łaski; w Nim bierze ona początek i On może ją rozdzielać według swej woli, udzielając każdemu wszystkiego, co jest mu potrzebne.

Tekst 1 P 5,10 wymaga pewnego dopowiedzenia. Określenie: *Bóg wszelkiej łaski* przysługuje Bogu w sensie ścisłym, natomiast tytuł: „Matka łaski Bożej” nie odnosi się do Maryi jako źródła *charitos*, ale do jej funkcji pośredniczącej.

c. łaska odwiecznym zamiarem Boga

Rozważając wielkość i pewność zbawienia dokonanego przez Jezusa, autor Pierwszego Listu św. Piotra pouczył: *Zbawienie to było przedmiotem rozważań (ekzēteō – „pilnie poszukuję”) i dociekań (ekseraunaō – „usilnie szukam”) proroków, którzy mówili z natchnienia Bożego o łasce (charis) dla nas [przewidzianej] (1 P 1,10).*

W wersecie tym słowo *charis* jest synonimem terminu *zbawienie (sōtēria)* i odnosi się do rzeczywistości zamierzonej przez Boga już w ogrodzie Eden (Rdz 3,15). Hagiograf wspominał proroków (być może miał na myśli patriarchę Lameka i Jakuba oraz Balaama, Daniela i Izajasza), którzy wszczęli badania nad planem Boga przewidującym udzielenie ludziom łaski w osobie Mesjasza.

Myśl o obecności w odwiecznych zamiarach Boga *charis*, która jest dla ludzi wierzących źródłem niezachwianej nadziei, można też znaleźć kilka wersetów dalej: *Pokładajcie swą nadzieję w łasce (charis), którą Wam daje objawienie Jezusa Chrystusa (1 P 1,13), a także w Pierwszym Liście św. Jana: To wam napisałem – wierzącym w imię Syna Bożego, abyście wiedzieli, że macie życie wieczne (1 J 5,13).*

d. łaska przychodzi nieustannie

Pojęcie *charis* odnosi się w Nowym Testamencie nie tylko do pomocy nadprzyrodzonej, wiążącej się bezpośrednio ze zbawieniem człowieka w Bogu, ale także do przejawów Bożej opieki w życiu doczesnym. Oznacza to, że Bóg interesuje się każdym człowiekiem z osobna i obdarza go potrzebną pomocą; jest też „zazdrośny” o jego duszę, w myśl słów autora Listu św. Jakuba: *Bóg niemal zazdrośnie strzeże ducha, któremu w nas zgotował mieszkanie. Owszem, większą daje łaskę (meizona didōsin charin), skoro mówi: „Bóg pysznym (hyperēhanois) się sprzeciwia, a łaskę daje pokornym” (tapeinois didōsin charin; Jk 4,5-6).*

Większa łaska może oznaczać w tej perykopie taką, dzięki której człowiek sprosta wymaganiom stawianym przez *zazdrość* Boga. Hagiograf wyjaśnia też (posługując się cytatem z Prz 3,34; por. 1 P 5,5), który człowiek nie może liczyć na Jego *większą łaskę*, a który może:

– nie mogą się jej spodziewać ludzie *pyszni*, czyli ci (w sensie dosłownym), którzy kpią z religii, Prawa Mojżeszowego i lekceważą Boga;

– mogą na nią liczyć ludzie *pokorni* przed Bogiem, czyli tacy, którzy w życiu nie wynoszą się ponad innych: im właśnie Bóg udzieli *łask większych* od tych, jakie otrzymali dotychczas.

Także w Pierwszym Liście św. Piotra autor zaświadczył dwukrotnie, iż łaska Boga przychodzi do ludzi i w nich trwa:

– Przed Bogiem kobieta jest równa mężczyźnie; dlatego łaska Boża jest po równi udziałem ich obojga: *Mężowie, darzcie żony szacunkiem jako współuczestniczące w łasce życia (charis zōēs; 1 P 3,7);*

– w zakończeniu Listu autor stwierdził, iż przedstawił w nim tajemnicę łaski i zachęcił, by w niej trwać: *Krótko, jak sądzę, napisałem wam przez Sylwana zachęcając was i świadcząc, że to jest prawdziwa łaska Boża (charis tou theou); w niej trwajcie (1 P 5,12).*

e. Służyć sobie łaską

W Pierwszym Liście św. Piotra autor przekazał czytelnikom zachętę do wzajemnego służenia sobie łaską: *[...] służcie sobie wzajemnie otrzymanymi darami jako dobrzy szafarze różnorodnej łaski (charis) Bożej (1 P 4,10).* Termin *śłużba (diakonia)* podsuwa myśl o posłudze przy stole (por. Dz 6,1-2); dlatego *charis* można rozumieć w tym tekście w sensie darów naturalnych i majątku. Określenie majątku *łaską* uświadamia, że wszystko, co posiada człowiek, jest darem Pana Boga. Tym darem wierni winni sobie wzajemnie służyć jako *dobrzy szafarze (oikonomoi; „ekonomowie”)*, czyli zarządcy majątku swojego Pana.

Sformułowanie: *różnoraka łaska (poikilē charis)* może wskazywać, iż *charis* oznacza nie tylko dobra materialne, ale i duchowe. Wszystkie one mają swe źródło w Bogu.

f. Życzyć sobie łaski

Skoro *łaska* Boża ma tak ogromną wartość, należy się o nią starać, poszukiwać jej i życzyć jej sobie. Trzykrotnie w pozdrowieniu wstępnym Listów Powszechnych znalazło się życzenie łaski:

– *Łaska (charis) i pokój niech będą w pełni waszym udziałem! (1 P 1,2);*

– *Łaska (charis) i pokój niech się w was pomnaża przez poznanie Boga i Jezusa, Pana naszego! (2 P 1,2);*

– *Łaska (charis), miłosierdzie i pokój od Boga Ojca i od Jezusa Chrystusa, Syna Ojca, niech będą z wami w prawdzie i miłości (2 J 1,3).*

Po uwagach ogólnych na temat łaski refleksja bardziej szczegółowa; dotyczyć ona będzie dwóch specyficznych źródeł łaski – sakramentu chorych oraz modlitwy.

II. ŹRÓDŁEM ŁASKI SAKRAMENT CHORYCH

W Nowym Testamencie znajdują się tylko dwa teksty, które odnoszą się bezpośrednio do sakramentu namaszczenia chorych: Mk 6,13 i Jk 5,14-15. Sobór Trydentyński na XIV sesji w roku 1551 uznał pierwszy z nich za opis ustanowienia sakramentu przez Jezusa, a drugi za oficjalne ogłoszenie go wraz z zachętą do sprawowania. Oba

fragmenty dotyczą sytuacji choroby, namaszczenia chorej osoby olejem oraz ulgi, jaką pomazanie przynosi.

Powściągliwość biblijnych wypowiedzi na temat namaszczenia chorych oraz ich niejasność stały się powodem, iż wokół tego sakramentu narosło wiele pytań i rozbieżności. Najczęstsze z nich dotyczą okoliczności, w jakich może być on udzielany. W przeszłości Kościół nazywał go „ultima unctio” i rezerwował wyłącznie na godzinę śmierci. W ostatnim czasie podejście do namaszczenia chorych zmieniło się, ale pojawiła się inna niebezpieczna skrajność – zaczęto go nadużywać.

Innym powodem wątpliwości i pytań związanych z tym sakramentem jest kwestia jego skutków.

1. Praktyka namaszczeń w Biblii

a. Drzewo oliwne i oliwa

Drzewo oliwne jest jedną z najstarszych roślin uprawianych przez człowieka na ziemi. Ze względu na niewielkie wymagania glebowe było ono zawsze uznawane za wzorzec pokory, skromności i pokoju. Zapewne z tego powodu powstał zwyczaj wkładania zmarłym do grobu liści z drzewa oliwnego jako znaku pojednania z bóstwami. Gałązka oliwna w dziobie gołębia, który przyleciał do arki Noego, była nie tylko znakiem, że opadły wody potopu, ale przede wszystkim zapowiedzią pokoju i błogosławieństwa, jakim Bóg pragnie odłączyć ludzi.

Drzewa oliwne uprawiano ze względu na oliwę wyciskaną z ciemnozielonych owoców tych drzew. Miała ona szerokie zastosowanie, przede wszystkim jako artykuł spożywczy o dużej wartości energetycznej. Z tego powodu najeźdźcy często wycinali swym ofiarom drzewa oliwne, aby pozbawić ich na długie lata oliwy; drzewo oliwne zaczyna bowiem rodzić owoc dopiero po około czterdziestu latach wegetacji.

Oliwy używano również jako paliwa do lamp oliwnych, zarówno w świątyni (Wj 27,20-21), jak i w życiu domowym (Mt 25,3-4). Wcześniej odkryto też właściwości lecznicze oliwy; namaszczenie oliwą stało się wyjątkowo skutecznym zabiegiem medycznym, usprawniającym mięśnie i leczącym rany (Iz 1,6; Łk 10,34). W Babilonii lekarza nazywano *asû*, co znaczy „opiewacz oliwy”.

Oliwy używano także do różnego rodzaju namaszczeń. Praktyka ta miała znaczenie symboliczne i była wyrazem uznania przez Boga i znakiem Jego błogosławieństwa, wybrania na własność i wyróżnienia przed ludźmi. Prawdopodobnie ta doniosła i głęboka symbolika wzięła się stąd, iż oliwa posiada doskonałe właściwości penetracyjne i przenika nawet w głąb kamienia.

W Nowym Testamencie Paweł porównał chrześcijanina do dzikiej gałązki oliwnej, która została wszczepiona w szlachetny pień – Jezusa i dlatego może korzystać ze soków, które w Nim krążą (Rz 11,17). Autor Apokalipsy nazwał drzewami oliwnymi Dwóch Świadców, symbol Kościoła stojącego przed Panem (Ap 11,4; por. Za 4,3.14).

b. Namaszczenia w Starym Testamencie

W Starym Przymierzu praktykowano zarówno namaszczenia przedmiotów, jak i ludzi. Pierwsze opisane na kartach Biblii namaszczenie pochodzi od patriarchy Jakuba, gdy wylał oliwę na kamień-podglówek, na którym przyśniła mu się drabina sięgająca nieba (Rdz 28,18). W ten sposób kamień ten nabrał charakteru sakralnego i został całkowicie poświęcony Bogu.

Hagiografowie biblijni przekazali opisy namaszczeń różnych przedmiotów: kamiennych kolumn kultowych (Rdz 31,13), ołtarza (Wj 29,36; 40,10; Kpł 8,11; Lb 7,88), Namiotu Spotkania (Wj 30,26), Arki Przymierza (Wj 30,26; 40,9; Kpł 8,10; Lb 7,1) oraz tarcz (2 Sm 1,21; Iz 21,5). Znacznie częściej wspominali jednak namaszczenia ludzi: królów, kapłanów, proroków oraz innych osób.

Najważniejszą częścią obrzędu wprowadzenia nowego króla na tron było właśnie namaszczenie oliwą. Autorzy biblijni przekazali narracje o namaszczeniu na króla Saula (1 Sm 9,16; 10,1; 15,1.17), Dawida (1 Sm 16,3,12-13; 2 Sm 2,4.7; 5,3.17; 12,7; Ps 89,21; 1 Krn 11,3; 14,8), Salomona (1 Krl 1,34-39.45; 5,15; 1 Krn 29,11), Absaloma (2 Sm 19,11), Jehu (1 Krl 19,16; 2 Krl 9,3; 2 Krn 22,7) i Chazaela (1 Krl 19,15).

Namaszczenie na króla było symbolem związku monarchy z Jahwe oraz wyposażenia go w Jego szczególne moce. Król stawał się własnością Boga i był do Jego wyłącznej dyspozycji jako pomazaniec Jahwe (1 Sm 24,7-11; 26,9.11-23; 2 Sm 1,14-16).

Hagiografowie wspominają też namaszczenia arcykapłanów izraelskich (Kpł 4,3.5.16; 6,15; 1 Krn 29,22; Dn 9,25-26) oraz niższych kapłanów (Wj 28,41; 30,30; Kpł 7,36; Lb 3,3), a także proroków (1 Krl 19,16; Iz 61,1). W każdym z tych przypadków obrzęd namaszczenia symbolizował przekazanie człowiekowi mocy samego Boga.

Obok królów, kapłanów i proroków namaszczano też oliwą gości, nim zajęli miejsce przy obficie zastawionym stole (Ps 23,5; 92,11).

Na końcu listy namaszczonych znajduje się jeszcze jedna Osoba: Boży Wyśłannik, którego wyczekiwał cały Izrael, a którego nazywano Mesjaszem (*māš'ah*), to znaczy Pomazańcem Boga.

c. Namaszczenia w Nowym Testamencie

Namaszczenia oliwą wspominają też często autorzy Nowego Testamentu. Oto niektóre ze skutków tej czynności:

- namaszczenia pomagały odzyskać zdrowie i świeżość ciała oraz poprawiały ogólny wygląd człowieka (Mt 6,17; Łk 10,34);
- były wyrazem szacunku gospodarza dla gościa (Łk 7,46);
- wyrażały skrucę grzesznika (Mt 26,7; Mk 14,3-4; Łk 7,37-38; J 11,2; 12,3.5);
- stanowiły część rytuału pogrzebowego (Mk 14,8; 16,1; Łk 23,56; J 12,7);

– przynosiły „podźwignięcie” chorym (Mk 6,13; Jk 5,14-15);

Obok rzeczywistych namaszczeń oliwą, hagiografowie wspominali też namaszczenia w sensie przenośnym; namaszczeniymi byli:

– Jezus (Łk 4,18; Dz 4,27; 10,38; Hbr 1,9);

– chrześcijanie (2 Kor 1,21; 1 J 2,20.27).

Przedmiotem niniejszego opracowania jest namaszczenie chorych jako sakrament Kościoła i źródło łaski (Mk 6,13; Jk 5,14-15). Choć pierwszy z tych tekstów (Mk 6,13) nie należy do Listów Powszechnych, nie da się bez jego analizy zrozumieć perykopy z Listu św. Jakuba.

2. [...] wielu chorych namaszczaoli olejem (Mk 6,13)

W szóstym rozdziale Ewangelii według św. Marka autor zawarł opis wyprawy Dwunastu na pracę misyjną. Jezus udzielił im najpierw szczegółowych wskazówek i władzy nad duchami nieczystymi, a następnie *rozesłał ich po dwóch. Oni poszli nawoływać do nawrócenia. Wyrzucali też wiele czartów, a wielu chorych namaszczaoli olejem i uzdrawiali* (Mk 6,12-13).

Działalność apostołów była echem tradycji opisanej w Księdze Kronik (2 Km 17,7-10) oraz rabinackiej tradycji *šālāh* (*Berakot* 5,5), według której „posłany przez człowieka jest tym człowiekiem”. Apostołowie uobecniali swoją służbą Osobę samego Jezusa i byli od Niego całkowicie zależni:

– głosili potrzebę nawrócenia (*metanoia*) jako przygotowania na królestwo głoszone przez Jezusa;

– wyrzucali *czarty* (*daimonia*), przedłużając w ten sposób mesjańską działalność swojego Mistrza (Mk 1,34.39.43; 3,22-23; 7.26);

– *uzdrawiali* (*therapeuō*) mocą, która była połączona z *namaszczeniem chorych olejem* (*aleiphō elaiō arrōstous*); przedłużali w ten sposób uzdrawiającą władzę Jezusa (Mk 1,34; 3,2.10; 6,5).

Tekst Markowy o *namaszczeniu chorych olejem* jest lapidarny i mało precyzyjny; hagiograf wzmiankuje w nim wyraźnie jedynie trzy fakty:

– chorobę nękającą ludzi;

– namaszczenie olejem przez apostołów – wysłanników Jezusa;

– ulgę po namaszczeniu.

Natomiast inne sprawy (np. stopień zaawansowania choroby, rola samego namaszczenia olejem w procesie powrotu do zdrowia, możliwość metaforycznej interpretacji tego namaszczenia) są w tekście mniej jasne.

Marek nie wspominał w tekście ani o praktykowaniu *namaszczenia chorych olejem* przez Jezusa, ani też nie przekazał formalnego polecenia Pana pod adresem apostołów, by tę czynność wykonywali. Wydaje się, iż namaszczenie było symbolem i zewnętrznym znakiem modlitwy o uzdrowienie. Niemniej jednak Kościół na Soborze Trydenckim zinterpretował ten tekst jako opis ustanowienia sakramentu chorych.

3. [...] niech się modlą nad nim, namaszczać go olejem (Jk 5,13-15)

Drugi, a zarazem najważniejszy tekst związany z sakramentem namaszczenia chorych znajduje w Liście św. Jakuba. Ojcowie soborowi określili go, jak wspomniano, jako oficjalną proklamację ustanowienia obrzędu namaszczenia chorych oraz zalecenie, aby go sprawować.

Perykopa o namaszczeniu chorych znajduje się na końcu Listu św. Jakuba, wśród wskazówek dotyczących życia chrześcijańskiego, między innymi modlitwy prywatnej i wspólnotowej, skuteczności modlitwy sprawiedliwego, wyznawania grzechów oraz nawrócenia błądzących i ekskomunikowanych. Hagiograf napisał:

Cierpi kto wśród was? Niech się modli! Weseli się kto? Niech śpiewa psalmy! Choruje kto wśród was? Niech wzywa prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczać go olejem w imię Pana! A modlitwa płynąca z wiary zbawi dotkniętego słabością i Pan mu ulży, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone (Jk 5,13-15).

Fragment ten (jak i cały List) ma charakter pouczenia duszpasterskiego, którego główny nacisk spoczywa na praktycznych konsekwencjach wiary. Hagiograf wprowadził do narracji fikcyjnego rozmówcę, z którym prowadzi dialog i odpowiada na jego pytania, dotyczące sytuacji z życia codziennego. Dwa pierwsze z nich odnoszą się do cierpienia (*kakopatheia*) i radości (*euthymeia*). Ponieważ są to w pewnym sensie krańcowe sytuacje w życiu człowieka, można powiedzieć, że autor miał na myśli całe życie człowieka, od sytuacji trudnych do przyjemnych i że *de facto* padło tu tylko jedno pytanie: co powinien robić człowiek w każdej sytuacji?

Obie odpowiedzi hagiografa:

– *Niech się modli! (proseuchomai);*

– *Niech śpiewa psalmy! (psallō)*

mają bardzo podobny sens, ponieważ *śpiewanie psalmów* jest formą *modlitwy*. W tym sensie rada Jakuba współbrzmi ze wskazówką Pawła: *modłcie się przy każdej sposobności* (Ef 6,18). Życie chrześcijanina powinno być przepełnione modlitwą!

Trzecie z pytań dotyczyło szczególnej sytuacji w życiu człowieka, doświadczenia choroby. Odpowiedź apostoła była tu podobna, tyle, że bardziej rozbudowana: trzeba się również modlić, ale nie wystarczy osobista modlitwa chorego. Mają przybyć do niego *starsi Kościoła* i modlić się nad nim; autor Listu św. Jakuba miał więc na myśli szczególny rodzaj modlitwy.

a. Przyjmujący sakrament namaszczenia

Hagiograf dwukrotnie podkreślił, iż opisywany przez niego obrzęd niesie pomoc człowiekowi choremu. Autor nie użył jednak, jak można by się spodziewać, ani rzeczownikowej, ani przymiotnikowej formy „chory” (*asthēnes*), ale dwóch czasowników: *asthēneō* i *kamnō*: *Choruje (asthenei) kto wśród was?... modlitwa płynąca z wiary zbawi dotkniętego słabością (kamnonta)*.

Oba te czasowniki mają podobne znaczenie: „być zmęczonym”, „być bez siły”,

„być wyczerpanym wskutek długiej choroby”, „cierpieć”, „być bliskim śmierci”, a nawet „być martwym” (por. Mk 6,56; J 4,46-47; 11,1.4.14; Hbr 12,3; Dz 9,37).

Z tekstu wynika, iż obrzędu namaszczenia nie powinno się stosować w sytuacji, gdy chory może osobiście dotrzeć do kapłanów. Chodzi raczej o takie przypadki, kiedy stan zdrowia chorego jest na tyle ciężki, że nie może on opuścić domu, by stać się samodzielnie u kapłanów, czyli w sytuacji ciężkiej choroby, być może nawet zagrażającej życiu; chory wciąż jednak zachowuje pełną świadomość i rozeznanie, gdyż to on właśnie wychodzi z inicjatywą i prosi swoje otoczenie o przywołanie kapłanów: *niech [on] wzywa prezbiterów Kościoła*.

Odwiedzanie chorych było niezwykle cenione w Starym Testamencie (Ps 35,13; 41,4; Ez 34,4; Hi 2,11; Syr 7,34-35; 11,12-13), a w Nowym zostało zaliczone do dobrych uczynków (Mt 25,36.39.44; Rz 12,15); w perykopie Jk 5,13-15 ma ono jednak inny charakter.

b. Szafarze sakramentu

Tych, którzy mają przybyć do domu chorego, by dokonać obrzędu namaszczenia, hagiograf nazwał *presbyteroi* („starsi” Kościoła).

W grece przedchrześcijańskiej *presbyteros* oznaczał „człowieka starszego wiekiem”, „starszego ludu”, „notabla”, a w sensie kolektywnym „gremium osób czcigodnych z racji wieku czy stanowiska”. „Kolegium starszych” w starożytnej Sparcie określano terminem *gerousia*, a w Rzymie – *senatus*.

Przez całą historię Izraela, poczynwszy od Wj 3,16, przewija się również pojęcie „starszych” Izraela albo „starszyny” Izraela (*ziqnē yiśrā'ēl*). Kolegium to stopniowo utwierdzało swoją pozycję, zwłaszcza po zwycięskim powstaniu machabejskim.

Synonimem terminu *gerousia* w Księgach Machabejskich (1 Mch 12,6; 2 Mch 1,10; 4,44; 11,27) stało się określenie *presbyteroi tou laou* (1 Mch 7,33; 12,35), *presbyteroi Israel* (1 Mch 11,23) albo *presbyteroi* (1 Mch 14,20). W oficjalnych pismach *presbyteroi* wymieniani są pomiędzy arcykapłanem a zwykłymi kapłanami (1 Mch 12,6; 14,20).

„Senat” Jerozolimy, czyli Sanhedryn (*synedrion*; niekiedy nazywano go też Wysoką Radą; zob. Mt 5,22; 26,59; Mk 14,55; 15,1; Łk 23,13.35.50; J 11,47), pełniący w czasach Jezusa funkcję najwyższej rady żydowskiej i najwyższego trybunału sądowego, był określany również terminem *presbyterion* (Łk 22,66; Dz 22,5). Składał się on z arcykapłana (*archiereus*), uczonych w Piśmie (*grammateis*) i starszych (*presbyteroi*).

Prezbiterzy jako hierarchiczny stopień we wspólnocie eklezjalnej byli z pewnością wzorowani na wspomnianych wyżej instytucjach pogańskich i żydowskich, jednak Kościół, przejmując wcześniejszą formę, nadał jej nową treść.

Prezbiterzy w pierwotnym Kościele czerpali swój autorytet bezpośrednio od apostołów; Łukasz przekazał na przykład w Dziejach Apostolskich, że apostołowie Paweł i Barnaba, posługując się specjalnym rytym (nałożenie rąk, modlitwa i post),

ustanawiali *prezbiterów* w zakładanych przez siebie wspólnotach kościelnych (Dz 14,23). *Prezbiterzy* uczestniczyli też w tzw. Soborze Jerozolimskim (Dz 15,2.6.22-23). Przy końcu tak zwanej trzeciej wyprawy misyjnej Paweł wezwał *prezbiterów* Efezu do Miletu i przypomniał im, że *Duch Święty ustanowił ich biskupami, aby kierowali Kościołem Boga* (Dz 20,17.28). Natomiast autor Pierwszego Listu do Tymoteusza określił warunki, jakie *prezbiterzy* powinni spełniać (1 Tm 3,1-13).

Prezbiterzy, czyli *starsi Kościoła* nie byli więc zwykłymi, posuniętymi w latach członkami wspólnoty kościelnej, ale tymi, którzy w lokalnym Kościele otrzymali specjalne uprawnienia przez nałożenie rąk apostołów; dzięki temu uczestniczyli w pełnomocnictwach przekazanych przez samego Jezusa. Właśnie do takich *prezbiterów* mają się zwracać wierni doświadczeni chorobą, prosząc o modlitwę i namaszczenie.

Hagiograf użył liczby mnogiej (*presbyteroi*); słowo to powinno być rozumiane następująco: „Choruje kto wśród was? Niech wezwie któregoś z *prezbiterów* Kościoła”. Współudział kilku *prezbiterów* w obrzędzie udzielenia namaszczenia jednego chorego byłby bowiem niejeden raz przeszkodą nie do pokonania.

W praktyce pierwotnego Kościoła szafarzami namaszczenia byli nie tylko urzędowi *prezbiterzy*, ale także inni wierni, a nawet sam chory. Ślad takiego zwyczaju zachował się w liście papieża Innocentego I do Decencjusza, biskupa Gubbio z roku 416: *Nie tylko kapłanom, lecz i wszystkim chrześcijanom wolno używać świętego oleju w potrzebie własnej lub swoich bliskich* (PL 20,559). Sobór Trydencki potępił ten pogląd ogłaszając: *Jeśli ktoś twierdzi, że „starsi Kościoła”, których św. Jakub zaleca sprowadzić do namaszczenia chorego, są starszymi wiekiem w społeczności, a zatem właściwym szafarzem extrema unctio nie jest sam kapłan, niech będzie wykłety* (sesja XIV, 1551 r.).

c. Ryt namaszczenia

Hagiograf wymienił w Liście św. Jakuba dwa elementy rytu sakramentalnego:

- modlitwę: *niech się modlą nad nim...* (*proseuksasthōsan ep' auton*);
- namaszczenie: [...] *namaszczając go olejem* (*aleipsantes [auton] elaiō*) *w imię Pana!* (Jk 5,14).

Również autor Księgi Syracha zalecał jako lekarstwo na chorobę modlitwę do Boga i żał za popełnione winy (Syr 38,9). W Starym Testamencie istniało przekonanie o wielkiej skuteczności modlitw ludzi sprawiedliwych i świętych (Rdz 18,22-32; Ps 145,18-20; Prz 15,29). Poglądy te podzielali później zarówno Żydzi (*Sukkot* 14a), jak i chrześcijanie (J 9,31).

Hagiograf polecił, aby *prezbiter* lub *prezbiterzy*, gdy zjawia się u chorego, modlili się *nad (epi) nim*. Ten tekst jest jedynym miejscem w całej Biblii greckiej, w którym po czasowniku *proseuchomai* (*modlić się*) następuje przyimek *epi* (*nad*); fraza ta może wskazywać na postawę stojącą *prezbiterów* wokół łóża chorego albo też sugerować nałożenie *na* niego rąk (por. Mt 19,13).

Modlitwie (Jk 5,15: *modlitwie pełnej wiary*) powinno towarzyszyć *namaszczenie olejem w imię Pana*. Autor mógł mieć na myśli albo namaszczenie równoczesne z modlitwą (komentatorzy sądzą, że imiesłów aorystu *aleipsantes* wskazuje na jednoczesność dwóch czynności), albo też przygotowujące do właściwej modlitwy.

W języku greckim występują dwa terminy na określenie czynności namaszczenia: *chriō* oraz *aleiphō*. Pierwszy z nich posiada znaczenie bardziej metaforyczne i bywa używany w kontekście przekazywania komuś uprawnień albo konsekracji osoby. Natomiast określenie *aleiphō* odnosi się raczej do namaszczenia w sensie fizycznym, czyli do pomazania czy natarcia olejem. Terminologia wersetu Jk 5,14 wskazuje zatem na fizyczną czynność nałożenia oleju.

Namaszczenie ma być dokonywane *w imię Pana* (*en tō onomati tou kyriou*), to znaczy z wezwaniem Jego mocy. Wskazuje to na Boski autorytet namaszczenia i przypomina inne dzieła dokonywane *w imię Pana* (por. Dz 3,6.16; 4,7.10). Namazczenie aktualizuje uzdrawiającą obecność i moc *Pana*, czyli Chrystusa.

d. Dlaczego właśnie namaszczenie?

W dwóch tekstach Nowego Testamentu, Mk 6,13 i Jk 5,14-15, mowa jest o namaszczeniu chorych olejem. Spontanicznie rodzi się pytanie: dlaczego znakiem sakramentalnym jest właśnie namaszczenie?

Jedna z prób odpowiedzi na to pytanie wiąże się z wartością leczniczą oliwy. Sam Jezus nauczył w przypowieści, iż Samarytanin pomógł rannemu człowiekowi *nalewając wina i oliwy na jego rany i obwiązując je* (Łk 10,34). Źródła starożytne potwierdzają przydatność oliwy w wielu schorzeniach, od bólu zęba aż po paraliż. Być może autor Listu św. Jakuba pragnął w ten sposób pouczyć, że *prezbiterzy* winni stawać u łóżka chorego zarówno z pomocą duchową, jak i fizyczną, z modlitwą i medycyną. Jedno i drugie pochodzą od Boga, który może użyć różnych sposobów, by człowiekowi przywrócić zdrowie.

Trudność takiej interpretacji jest jednak podwójna. Po pierwsze, oliwa nie jest remedium na wszystkie schorzenia, a jedynie na niektóre. Dlaczego więc hagiograf skupił się na oliwie i nie wspominał innych środków leczniczych? A po drugie, dlaczego właśnie *prezbiterzy* mają być „szafarzami” zwykłych środków medycznych?

Inni, próbując odpowiedzieć na pytanie, dlaczego znakiem sakramentalnym jest oliwa, dostrzegają w namaszczeniu zewnętrzny środek, który ma pobudzić chorego do aktu wewnętrznego – wiary. Twierdzą przy tym, iż sam Jezus uzdrawiał chorych używając niekiedy zewnętrznych znaków, np. zwilżał oczy śliną i nakładał ręce na niewidomego (Mk 8,23-26) czy wkładał palce w uszy głuchego (Mk 7,33). Jednakże działanie i znaki Jezusa były zawsze bezpośrednio związane z chorobą, a nie z wiarą chorego; dlatego twierdzenie, iż namaszczenie ma pobudzać wiarę chorego, nie ma raczej uzasadnienia.

Według jeszcze innej interpretacji namaszczenie chorego ma cel religijny. W historii Kościoła bardzo wcześnie zrodziło się sakramentalne rozumienie praktyki namaszczeń:

– Kościół Wschodni zaczął praktykować obrzęd *euchelaion*; termin ten powstał z połączenia dwóch słów występujących w wersecie Jk 5,14, *euchē* („modlitwa”) i *elaion* („oliwa”). Obrzęd *euchelaion* służył pomnożeniu sił duchowych i fizycznych chorego człowieka.

– Kościół Zachodni udzielił kapłanom prawa do sprawowania sakramentu *ostatniego namaszczenia* dla ludzi umierających, aby wzmocnić ich dusze i oczyścić z pozostałości grzechowych.

Dopiero stosunkowo niedawno zmieniło się w Kościele rozumienie sakramentu namaszczenia: nie jako „sakramentu umierających”, ale „sakramentu chorych”.

W namaszczeniu oliwą działa Bóg, udzielając łaski wiernemu, który jest chory. Olej zaś spełnia w tym obrzędzie rolę analogiczną do wody w sakramencie chrztu. Ani bowiem woda, ani olej z oliwek nie posiadają same z siebie tej mocy nadprzyrodzonej, która ujawnia się w sakramentach, natomiast użyte przez Kościół, który przyzywa *Pana*, sprowadzają błogosławione skutki.

Namaszczenie chorego oliwą przypomina namaszczenie przedmiotów, czyli obrzęd przeznaczenia ich do kultu Bożego (Rdz 28,18; Wj 30,23-33); osoba namaszczona powinna przypomnieć sobie swoje powołanie i odnowić swoją przynależność do Boga.

e. Skutek namaszczenia

W wersecie Jk 5,15 hagiograf podał trzy skutki *modlitwy połączonej z namaszczeniem*:

- (1) *modlitwa płynąca z wiary zbawi (sōzei) dotkniętego słabością;*
- (2) *Pan mu ulży (egeirei);*
- (3) *jeśliby popełnił grzechy (harmatia), będą mu odpuszczone (aphethēsetai).*

Przybycie *prezbiterów* do domu chorego nie ma charakteru odwiedzin prywatnych, a ich modlitwa u jego łóża nie jest wyrazem ich prywatnej wiary, lecz wiary Kościoła. *Modlitwa płynąca z wiary* i zanoszona z wiarą, połączona z namaszczeniem, ma wyraźnie charakter liturgiczny i eklezjalny.

Dyskusja wokół perykopy Jk 5,14-15 dotyczy przede wszystkim kwestii, czy podane tu przez autora skutki namaszczenia należy rozumieć w sensie duchowym czy fizycznym. Trzeci z nich wskazuje wyraźnie na konsekwencje duchowe (odpuszczenie grzechów). Czy to upoważnia do twierdzenia, że pierwsza i druga implikacja mają także wymiar duchowy?

Od strony literackiej dwa pierwsze skutki *modlitwy połączonej z namaszczeniem* odpowiadają sobie wzajemnie, czyli tworzą paralelizm. Owocem modlitwy *prezbiterów*, zanoszonej z wiarą, jest odpowiedź *Pana*. W pierwszym członie jest ona nazywana *zbawieniem* (*sōzō*; „zbawić”), w drugiej – *ulgą* (*egeirō*; „podnieść”).

Trudność w udzieleniu odpowiedzi na pytanie o duchowy sens skutków namaszczenia bierze się stąd, iż nie wiadomo dokładnie, czy oba te czasowniki, *sōzō* oraz *egeirō*, należy odnieść do zbawienia człowieka chorego czy też do jego uzdrowienia, to znaczy czy mają one sens metaforyczny i duchowy, czy też fizyczny.

Czasownik *sōzō* odnosi się w Ewangeliach zarówno do zbawienia duszy, jak i do zdrowia fizycznego, często w nawiązaniu do wiary (Mk 5,34 par.; 10,52 par.; Łk 7,50 par.; 17,19 par.; por. Rz 10,9). Ci komentatorzy, którzy w skutkach namaszczenia chorych widzą wyłącznie uzdrowienie duchowe, uważają, iż w wersecie Jk 5,15 czasownik *sōzō* ma sens duchowy, ponieważ taki sens ma to słowo także w innych miejscach tego Listu (Jk 1,21; 2,14; 4,12; 5,20). Zauważają też, że termin *egeirō*, jakkolwiek najczęściej pojawia się w kontekście uzdrowień fizycznych (np. Mk 1,31; 2,9-11; 9,27; Dz 3,7), używany jest też w kontekście duchowego przebudzenia i odnowy (J 2,19).

Na potwierdzenie swojej opinii komentatorzy ci wskazują nadto, że czasownik *asthēneō* w wersecie Jk 5,14 oraz *kamnō* w wersecie Jk 5,15 mogą odnosić się także do słabości duchowej (por. 1 Kor 8,11; 2 Kor 13,3; Hbr 12,3). W takiej sytuacji perykopa Jk 5,14-15 zawierałaby więc zalecenie, aby *prezbiterzy* przybywali do chorego i posługując się modlitwą połączoną z namaszczeniem wyciągnęli go ze stanu duchowej słabości. Sakrament namaszczenia chorych byłby zatem środkiem do odnawiania duchowych sił człowieka.

Natomiast inni komentatorzy uważają, że określenia *sōzō* i *egeirō* dotyczą skutków fizycznych, ponieważ zarówno czasownik *astheneō*, jak i *kamnō* odnoszą się w Ewangeliach do chorób fizycznych. Również w analizowanym już poprzednio wersecie o namaszczeniu chorych (Mk 6,13) kontekst wskazuje wyraźnie na uzdrawianie fizyczne. Nigdzie zaś w pismach Nowego Testamentu skutkiem modlitwy nie jest zbawienie. Ci uczeni używają też jako argumentu faktu, że przypisywanie czasownikom *sōzō* i *egeirō* więcej znaczeń jest pogwałceniem zasad semantyki.

Wydaje się jednak, że oba omówione podejścia mają charakter nieco skrajny, a przez to nie oddają do końca myśli autora. Gdyby bowiem rezultatem namaszczenia miało być wyłącznie uzdrowienie na płaszczyźnie duchowej, działalność Kościoła nie odzwierciedlałaby służby Jezusa i ograniczałaby Bożą hojność. Gdyby zaś po każdym namaszczeniu miało następować uzdrowienie fizyczne, w praktyce wyeliminowana zostałaby śmierć.

Skutkiem namaszczenia jest uzdrowienie całego człowieka, to znaczy zarówno jego sfery duchowej, jak i cielesnej. Uzdrawienie fizyczne następuje wtedy, kiedy jest to zgodne z wolą Bożą, natomiast uzdrowienie duchowe następuje zawsze, na co wskazuje użyta forma warunkowa w zdaniu: *jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone*.

Wspomniane w tym zdaniu grzechy oznaczają zapewne te (z perspektywy Jk 3,2), które teologia moralna kwalifikuje jako grzechy ciężkie. Dzięki sakramentowi namaszczenia są one *odpuszczone* (*aphiēmi* – „odesłać”, „rozwieść się”, „wybaczyć”).

Spójnik *kan* (*jeśliby*) świadczy, że w wielu przypadkach chory nie ma grzechów. Takie oddzielenie doświadczenia choroby od stanu grzechu zadaje kłam zasadzie retrybucji doczesnej, rozpowszechnionej w Starym Przymierzu, według której choroby są konsekwencją grzechów, zwłaszcza tych ukrytych. Niektórzy hagiografowie starotestamentalni wskazywali na możliwość cierpienia niezasłużonego

i mającego charakter ekspiacji (por. los Hioba czy sługi Jahwe w Iz 52,13-53,12; zob. też J 9,2-3).

Tym, który *zbawia i przynosi ulgę* w chorobie, jest *Pan*, czyli Jezus. Ta myśl przewija się przez cały Nowy Testament. Kiedy apostołowie uzdrawiali ludzi, zawsze uzasadniali, iż robią to w oparciu o autorytet i moc Jezusa (Dz 4,7-12), a Paweł uczył o darze uzdrawiania (1 Kor 12,9.28), którego udzielał Duch Święty.

Autor Listu św. Jakuba pouczył wyraźnie, iż *Pan* odpowiada na *modlitwę płynącą z wiary*. Hagiograf ma tu na myśli *wiarę* w Boga, który przeprowadza swoją wolę, zaś chrześcijanin powinien podjąć w akcie wiary próbę rozeznania Jego nadrzędnych, opatrnościowych zamiarów. Musi też pamiętać, iż plany Boże są dla niego najlepszym rozwiązaniem. Dlatego też Bóg nie zawsze spełnia to, o co usilnie prosi Go człowiek. Ilustracją może być życie Pawła, który trzy razy prosił o uzdrowienie i nie otrzymał go; Bóg miał bowiem swoje nadrzędne cele, gdy pozostawił apostołowi *oścień dla ciała (skolops tē sarki; 2 Kor 12,7-9)*.

f. Czy Jezus namaszczał osobiście?

Ewangelieści przekazali, że kiedy Jezus uzdrawiał chorych, nakładał na nich ręce, wkładał palce do uszu głuchych, posługiwał się śliną i błotem. Czy w swej służbie używał też oliwy? Ewangelieści nie wspominają żadnego przypadku namaszczenia, którego dokonałby Jezus. Nie zanotowali też bezpośrednio, aby Jezus polecał apostołom namaszczać chorych (choć tekst Mk 6,13 poświadcza, iż tego dokonywali).

Odpowiedź na postawione wyżej pytanie nie jest łatwa. Być może Jezus nie namaszczał chorych oliwą, aby uniknąć w ten sposób znaków, które mogłyby uchodzić za magiczne (choć nałożenie błota na oczy można przecież odczytać jako szczególnie magiczny!). Nie zamierzał też uchodzić za zwykłego terapeutę, a nadto chciał się zapewne odciąć od praktyk kapłanów starotestamentowych, którzy za pomocą oliwy dokonywali rytualnych oczyszczeń z trądu.

Pozostawiając na boku kwestie historyczne trzeba stwierdzić definitywnie, że namaszczenie chorych jest sakramentem ustanowionym w Chrystusie: kiedy działa Kościół, działa sam Chrystus; to On namaszcza chorego udzielając mu łask, które zostały wskazane wyżej.

III. ŹRÓDŁEM ŁASKI MODLITWA

Sakramenty są podstawowym źródłem łaski dla człowieka i dlatego nie da się ich zastąpić niczym innym. Ale obok źródeł sakramentalnych autorzy Biblii wskazują wiele innych sposobów, dzięki którym człowiek wierzący może czerpać umocnienie od Boga. Wśród nich na pierwszym miejscu znajduje się modlitwa. Sam Jezus wskazał wyraźnie na to źródło łaski, kiedy powiedział: *Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; kołaczcie, a otworzą wam (Mt 7,7)*.

Autorzy Listów Powszechnych podejmują wiele aspektów dotyczących problematyki modlitwy.

1. Warunki modlitwy

W Listach Powszechnych znajduje się wiele wskazówek i rad, jak trwać na modlitwie, aby Bóg ją przyjął i udzielił upragnionej łaski. Oto niektóre z warunków dobrej modlitwy.

a. Wytrwałość i sprawiedliwość

W Liście św. Jakuba znalazł się *passus* poświęcony problematyce modlitwy chrześcijańskiej (Jk 5,12-18), w którym hagiograf zawarł między innymi takie pouczenie: *Wielką ma moc wytrwała modlitwa (deēsis) sprawiedliwego!* (Jk 5,16).

W perykopie tej występują trzy określenia związane z modlitwą:

– *proseuchomai* („modlić się”, „mówić do Boga”; Jk 5,13.14.17.18);

– *euchē* („modlitwa”; Jk 5,15);

– *deēsis* („natarczywa prośba”, „żebrzące błaganie”, „usilna modlitwa”; Jk 5,16).

Tego ostatniego określenia użył między innymi Gabriel w dialogu z Zachariaszem: *Nie bój się, Zachariaszu, bo twoja modlitwa (deēsis) została wysłuchana; twoja żona Elżbieta urodzi ci syna i nadasz mu imię Jan* (Łk 1,13).

W pouczeniu Jk 5,16 hagiograf zaleca, aby modlitwa była wytrwała, gorliwa, a nawet natarczywa (por. Łk 11,5-13; 18,2-8), zaś błagający był mężem sprawiedliwym (*dikaïos*), czyli postępującym w zgodzie z tym, czego wymaga Bóg.

Hagiograf ilustruje swe pouczenie wymownym przykładem modlitwy Eliasza, który najpierw sprowadził suszę na Kanaan, a potem odwrócił klęskę: *Eliasz był człowiekiem podobnie jak my podległym cierpieniu, a usilnie się modlił o to, aby nie padał deszcz, i nie spadł na ziemię przez trzy lata i sześć miesięcy. A kiedy znów się pomodlił, niebo zesłało deszcz i ziemia wydała swój plon* (Jk 5,17-18).

Przykład ten pochodzi z siedemnastego i osiemnastego rozdziału Pierwszej Księgi Królewskiej; autor Listu św. Jakuba rozpoczął pouczenie od stwierdzenia, iż Eliasz był człowiekiem podobnym do innych ludzi w cierpieniu (*homoïopathēs*); uczynił tak zapewne dlatego, aby zmniejszyć dystans między wielkim mężem Starego Przysięstwa a czytelnikami Listu i w ten sposób pobudzić ich do ufności, iż każdy z nich jak Eliasz może wypraszać łaski u Boga.

Zaskakujący jest jednak fakt, iż szczegółów o Eliaszku zawartych w Liście św. Jakuba nie ma w tekście Księgi Królewskiej; autor tamtej Księgi nie przekazał bowiem, jakoby susza:

– nastąpiła po modlitwie Eliasza;

– trwała trzy i pół roku;

– ustąpiła po ponownej modlitewnej interwencji proroka.

Te szczegóły mają swe źródło w egzegezie judaistycznej, nieobcej autorowi Li-

stu i są świadectwem, jak Żydzi w czasach Jezusa interpretowali starotestamentowe perykopy o Eliaszu.

Okres *trzech lat i sześciu miesięcy* (odpowiadający pouczeniu Jezusa; zob. Łk 4,25), został wydedukowany prawdopodobnie z wersetu 1 Krl 18,1: ... *po upływie wielu dni, w trzecim roku...*

Tekst Księgi Królewskiej nie mówi też bezpośrednio o prośbie Eliasza o suszę, a jedynie o tym, iż prorok zapowiedział jej nastanie: *Eliasz Tiszbita z Tiszbe w Gileadzie rzekł do [króla] Achaba: Na żyjącego Jahwe, Boga Izraela, któremu służę, nie będzie w tych latach ani rosy, ani deszczu, dopóki ich nie zapowiem* (1 Krl 17,1). Zwrot Eliasza: *Bóg Izraela, któremu służę* brzmi dosłownie w tekście hebrajskim: „Bóg Izraela, przed którym stoję”. W izraelskiej tradycji utrwaliło się przekonanie, że „stanie przed Bogiem” jest postawą modlitewną. Stąd pochodzi zapewne wniosek żydowskich uczonych w Piśmie, iż susza była skutkiem modlitwy Eliasza.

Podobnie ma się sprawa z modlitwą o ustąpienie klęski. W Księdze Królewskiej czytamy jedynie, że *Eliasz udał się na szczyt Karmelu. Padł na ziemię i włożył swoją twarz między kolana* (1 Krl 18,42-43). Ten tekst także nie mówi bezpośrednio o modlitwie Eliasza. Ukazuje go jedynie w pełnej bólu postawie modlitwowej.

Przywołując osobę proroka Eliasza i opierając się na żydowskiej interpretacji Księgi Królewskiej, hagiograf pouczył czytelników Listu św. Jakuba o duchu chrześcijańskiej modlitwy; powinna być ona żarliwa, wytrwała i płynąć z serca posłusznego Bogu; nie było natomiast intencją autora Listu pouczenie o postawie na modlitwie, stojącej bądź klęczącej.

b. Roztropność

Czy do Boga można się zwracać z każdą prośbą? Pośrednia odpowiedź na to pytanie znajduje się w następującym pouczeniu w Pierwszym Liście św. Piotra: *Bądźcie roztropni i trzeźwi, abyście się mogli modlić* (1 P 4,7). Ze słów hagiografa wynika, że warunkiem dobrej modlitwy są dwie postawy, wyrażone czasownikami w trybie rozkazującym:

– *sōphronēsate*, od *sōphroneō* („rozumować we właściwy sposób”, „myśleć zdrowo”);

– *nēpsate*, od *nēpsō* („być trzeźwym” jako przeciwieństwo stanu umysłowego ludzi pijanych, „kontrolować siebie i swoje myśli, aby nie popaść w niebezpieczeństwo”).

Autor Listu zaleca w powyższych słowach wiernym, aby zachowali rozważność (to znaczy nie prosili Boga o rzeczy niewłaściwe i niepotrzebne) oraz czujność; obie te cnoty z jednej strony warunkują właściwą modlitwę, z drugiej zaś, wraz z samą modlitwą, stanowią pomoc w odrzucaniu pokus (*czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie*; Mt 26,41; Mk 14,38) i otwierają na paruzję Chrystusa.

Roztropność, czujność i duch modlitwy są nierozdzielными postawami człowieka wierzącego.

c. Unikanie względów ludzkich, altruizm

Z roztropnością wiąże się bezpośrednio jeszcze inny rys modlitwy: powinna być ona przeżywana w atmosferze życzliwości dla bliźnich i mieć na względzie przede wszystkim ich potrzeby.

Na początku czwartego rozdziału autor Listu św. Jakuba piętnuje chore relacje między ludźmi: wojny (*polemoi*), walki (*machai*), pożądliwość (*epithymia*), zabójstwa (*phonoí*) i zazdrość (*zēlos*) (Jk 4,1-2). Do tego dołącza jeszcze niedociągnięcia w dziedzinie modlitwy: *Nie osiągać – bo nie prosicie* (*mē aiteisthai hymas*); *[a jeśli] prosicie* (*aiteite*) – *nie otrzymujecie, bo się źle modlicie* (*dioti kakōs aiteisthe*), *myśląc [tylko] o zaspokojeniu swoich pragnień* (Jk 4,2-3).

W tym krótkim passusie hagiograf aż trzykrotnie użył czasownika *aiteō* („prosić”, „modlić się”) i zarzucił swym czytelnikom, że się nie modlą (*mē aiteisthai hymas*), a kiedy już to czynią, robią to źle (*dioti kakōs aiteisthe*). Za złą modlitwę autor uznał tę, która ma na celu jedynie zaspokojenie własnych żądz (Jk 4,3). Taka modlitwa nie może być jednak Bogu miła i nie znajduje Jego posłuchu². Dlatego chrześcijanie, mimo zanoszonych modlitw, nie otrzymują tego, o co proszą: *Proście* (*aiteite*), *a nie otrzymujecie*.

Na modlitwie nie wolno w centrum stawiać swoich własnych, nierzadko egoistycznych spraw. Dopóki nie wyjdzie się z kręgu małych, egoistycznych zachcianek i nie ogarnie się spraw innych ludzi, nie można liczyć na Bożą łaskę. Nie wolno też podczas modlitewnych zgromadzeń faworyzować ludzi wyżej postawionych, a pogardzać biednymi. Autor Listu św. Jakuba napisał: *Gdyby przyszedł na wasze zgromadzenie człowiek wspaniale ubrany ze złotym pierścieniem na palcu i wszedłby także biedak nędznie odziany, a wy spojrzawszy na ubranego wspaniale powiedzielibyście mu: „Siądź tutaj, na pierwszym miejscu!” – a biedakowi powiedzielibyście: „Stój tam! albo Siadaj mojego u podnóżka”, to czy nie czynicie różnic między sobą?* (Jk 2,2-3).

Na modlitwie trzeba odrzucać pokusę traktowania ludzi bogatych jako osób wyjątkowych i szczególnych, które swoją obecnością przydają jakoby Jezusowi blasku. *Nie ma już Greka ni Żyda, uczył Paweł, obrzezanego i nie obrzezanego, nie ma barbarzyńcy ni Scyty, niewolnika ani wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus* (Kol 3,11).

Na modlitwie trzeba też starać się o to, aby zawsze prosić zgodnie z wolą Bożą (1 J 5,14). Ta myśl zostanie rozwinięta szerzej nieco dalej.

d. Opanowany język

W perykopie poświęconej grzechom języka autor Listu św. Jakuba podkreślił odpowiedzialność każdego człowieka za wypowiedane słowo (Jk 3,1-12), a koniecz-

² Nawet poganie potępiali modlitwy zanoszone w intencji własnych pożądliwości (np. Seneka *Ep* 10,5).

ność panowania nad mową uzasadnił stwierdzeniem, że nie można używać języka jednocześnie do rzeczy dobrych i do złych. *Przy pomocy (en aute) języka wysławiamy Pana i Ojca, nim (en aute) też złorzeczemy ludziom, stworzonym na podobieństwo Boże. Z tych samych ust wychodzi błogosławieństwo i zlorzeczenie.* I dodał: *Nie powinno tak być, bracia moi!* (Jk 3,9-10). Niestosowność takiej postawy dowodził obrazami ze świata natury: *Czyż z tego samego źródła tryska równocześnie [woda] słodka i gorzka? Czyż może, bracia moi, drzewo figowe rodzić oliwki albo krzew winny – figi? Tak i słone źródło nie da wody słodkiej* (Jk 3,11-12).

Modlitewne wysławianie Pana i Ojca musi dokonywać się *en aute* („za pomocą”) języka wolnego od przekleństwa. Wspominając praktykę wysławiania Boga hagiograf mógł mieć na myśli modlitewne praktyki judeochrześcijan, którzy pielęgowali żydowskie zwyczaje wychwalania Boga:

- na przykład przez odmawianie dwa razy w ciągu dnia modlitwy osiemnastu błogosławieństw (*Š'mōneh 'ezrā*), z których każde zaczynało się od słów: *Bądź błogosławiony, o Boże...*;

- przez tradycyjne dołączanie doksológii *Niech będzie błogosławiony!* do wypowiadanego imienia Bożego czy jego równoważnika (por. Rz 1,25; 9,5; 2 Kor 11,31).

Równie dobrze hagiograf mógł mieć też na myśli chrześcijańskie nabożeństwa, podczas których wielbiono Boga *śpiewem psalmów, hymnów i pieśni pełnych Ducha* (Ef 5,19; Kol 3,16).

Usta człowieka, który zwraca się ku Bogu, muszą być wolne od wszelkiej skaży; tylko wtedy Bóg przyjmuje modlitwę człowieka.

e. Harmonia małżeńska

Wśród pouczeń, które autor Pierwszego Listu św. Piotra wypowiedział pod adresem małżonków, znalazło się i takie: *Podobnie mężowie we wspólnym pożyciu z żonami pamiętajcie o tym, że są one słabsze, i darzcie je szacunkiem jako współuczestniczące w łasce życia, aby wasze modlitwy nie napotykały przeszkód* (1 P 3,7). Autor pouczył w tych słowach, iż mężowie, żyjący razem ze swymi żonami pod jednym dachem (*synoikountes* – „zamieszkujący razem z...”), powinni poważnie się liczyć z ich słabszym *skeuos* („naczynie”, „ciało”). To sformułowanie nie oznacza, jakoby kobieta była kimś gorszym czy mniej zdolnym od mężczyzny, ale jedynie to, iż jest od niego słabsza i dlatego zasługuje na szacunek. Dowodem prawdziwej równości mężczyzny i kobiety jest bowiem fakt, że oboje są na równi dziedzicami daru *charitos zōēs* („łaski życia”).

Szacunek męża dla słabszej żony i małżeńska harmonia są warunkiem dobrej wspólnej modlitwy małżeńskiej. Wyrażenie *wasze modlitwy* zdaje się bowiem sugerować modlitwę zanoszoną wspólnie do Boga przez oboje małżonków, a nie jedynie osobiste modlitwy każdego z nich. Hagiograf podkreślił więc wagę wspólnych modlitw małżeńskich i wskazał, iż nie są one możliwe bez zgody, szacunku i małżeńskiej harmonii.

f. Wiara

Do modlitwy nie można stawać bez wiary. Tę myśl rozwinął autor Listu św. Jakuba przy okazji rozważania kwestii mądrości nadprzyrodzonej: *Jeśli komu z was brakuje mądrości, niech błaga (aiteitō) Boga, który wszystkich chętnie obdarza – niczego nie wypominając – a będzie mu dana. A niech błaga z wiarą i niezachwianie (aiteitō en pistei mēden diakrinomenos), bo chwiejący się podobny jest do morskiej fali, którą wicher pędzi i miota. Niech taki człowiek nie sądzi, że cokolwiek otrzyma od Pana: to mąż wewnętrznie rozdarty (dipsychos), niestały (akatastatos) w całym swym postępowaniu* (Jk 1,5-8).

O dary Boże, w tym o dar mądrości, trzeba prosić Boga z wiarą i bez powątpiezań (Jk 1,6). Hagiograf podkreślił to podwójnym zwrotem: *aiteito en pistei meden diakrinomenos* („niech prosi w wierze nic nie wahając się”). Wiara jest warunkiem, a jednocześnie podstawą nadziei, iż modlitwa zostanie wysłuchana. Taka wiara oznacza nie tylko przekonanie, iż Bóg istnieje, ale także pewność, że chce On i może wysłuchać modlitwę i dać to, o co człowiek Go prosi, a nawet jeszcze więcej: *Temu, który działającą w nas mocą może uczynić daleko więcej niż to, co prosimy lub co pojmujemy, chwała w Kościele i w Chrystusie Jezusie przez wszystkie pokolenia, na wieki wieków! Amen* (Ef 3,20-21).

Taki rodzaj wiary można określić mianem zaufania do Boga. Spotykamy się z nim często na kartach Nowego Testamentu (np. Mt 8,10; 9,2; 15,28; Mk 2,5; 5,34; Dz 14,8); takiego zaufania domagał się Jezus od swoich uczniów (Mt 17,20; 18,19; 21,21-22; Mk 11,22-24) i w takiej atmosferze należy przedkładać Bogu wszystkie modlitwy.

W praktyce jednak tak mocne przywiązanie do Boga nie jest częste i w trudnych sytuacjach nie stać człowieka na całkowite zaufanie Jemu. Przywiązanie do świata i brak wiary stają się powodem, dla którego modlitwy nie są wysłuchiwane. Zdaniem autora taki człowiek *jest podobny do morskiej fali, którą wicher pędzi i miota* (Jk 1,6). Hagiograf użył w tym wyrażeniu dwóch homofonów:

- *anemizomenos* („poruszany przez wiatr”);
- *ripizomenos* („wznoszący się i opadający”).

Użycie takich określeń świadczy o literackim opracowaniu tekstu, który naśladuje jakoby nieustanne wzbieranie i opadanie fali. Podobnie człowiek słabej wiary raz wznosi się ku Bogu i pokłada w nim swą nadzieję, a wkrótce potem trudności dnia codziennego, przywiązanie do świata i własna niemoc powodują odpływ ufności do Boga.

Hagiograf określił człowieka chwiejnej wiary słowem *dipsychos* (Jk 1,8), dosłownie: „ktoś o dwóch duszach”. Jedną z nich ufa on Bogu, a drugą nie wierzy. Taki „dwuduszny” prowadzi ciągle ze sobą walkę i wciąż przeżywa rozdarcie; przypomina pijanego, który zatacza się z jednej strony na drugą i zmierza do nikąd.

Modlitwa wymaga wiary. Niestateczność (*akatastatos*) w tej dziedzinie jest powodem *nieotrzymywania od Pana cegokolwiek* (Jk 1,7); kiedy człowiek dzieli swo-

je wewnątrz między Boga oraz świat, i kiedy jest *wewnętrznie rozdarty i niestały w całym swym postępowaniu*, Bóg nie może wysłuchać jego modlitw.

Przeciwnie zaś, *kto uważnie wniknął w doskonałe Prawo wolności i wytrwał w nim*, uczy autor Listu św. Jakuba nieco dalej, *ten [...] będzie szczęśliwy* (Jk 1,25).

2. Modlitwa wysłuchana

Do problemu ufności jako warunku dobrej modlitwy nawiązał też autor Pierwszego Listu św. Jana w perykopie, która zasługuje na osobne omówienie. Hagiograf zredagował ją w pierwszej osobie liczby mnogiej, utożsamiając się w ten sposób ze swoimi czytelnikami:

*To jest ufność, jaką w Nim pokładamy,
że On wysłuchuje nas,
jeśli tylko prosimy zgodnie z Jego wolą.
A jeśli wiemy,
że wysłuchuje nas, o cokolwiek prosimy,
to wiemy również
że od Niego mamy to, o co prosiliśmy* (1 J 5,14-15).

Perykopa ta jest jednym z ważniejszych miejsc na temat modlitwy w całej Biblii. Autor objaśnił w niej istotę modlitwy i prawidła, jakie nią rządzą, oraz uzasadnił, że nasza ufność do Boga pochodzi stąd, iż wysłuchuje On naszych prośb, jeśli tylko spełniają one odpowiednie warunki.

Na określenie „wiary” w sformułowaniu: *ufność, jaką w Nim pokładamy*, autor użył greckiego terminu *parrēsia*. Podstawowe znaczenia tego słowa są następujące: „swoboda wypowiedzania”, „brak strachu”, „śmiałość” oraz „otwartość”.

Autor uczy, że mamy ufność i idziemy do Boga (*pros auton*) śmiało, swobodnie i bez strachu, ponieważ wiemy, że *ean ti aitōmetha akuei hēmōn* ([...] *jeżeli o coś prosimy, wysłuchuje nas*). Prośby mogą dotyczyć wszystkich ludzkich spraw, zarówno błogosławieństwa w pracy misyjnej (J 14,12-14; 15,16), łask dla tych, którzy żyją w zjednoczeniu z Nim (J 15,7), jak też zwyczajnych spraw prywatnych i dóbr doczesnych. Hagiograf stawia wszakże jedno zastrzeżenie: *prośby* muszą być *zgodne z Jego wolą (kata to thelēma autou)*; jest to jedyny warunek dołączony do obietnicy, iż Bóg wysłucha wszystkich naszych prośb. Jest to jednocześnie podstawowy warunek każdej modlitwy.

Modlitwa nie może być wygodnym sposobem narzucania Bogu własnej woli ani do naginania Jego woli do naszej, ale dobrą drogą podporządkowywania Mu swojej woli. Na modlitwie chrześcijanin powinien szukać woli Bożej, przyjmować ją i wiązać z nią swoje życie, a każda jego modlitwa powinna być parafrazą słów: *bądź wola Twoja* (Mt 6,10). Tak Jezus uczył mówić ludzi we wzorcu modlitewnym „Ojcze nasz”, a potem sam dał w Getsemani przykład modlitwy poddającej się woli Ojca (Mt 26,39).

Na modlitwie człowiek musi sam najpierw wsłuchać się w głos Boga, aby potem On wsłuchał się w głos człowieka i go wysłuchał.

W Corpus Joanneum zostały sformułowane jeszcze inne warunki wysłuchania modlitwy przez Boga:

- całkowite posłuszeństwo Bogu: *o cokolwiek prosilibyśmy, otrzymamy od Niego, ponieważ przykazania Jego zachowujemy i czynimy, co Mu się podoba* (1 J 3,22);
- trwanie w Jezusie: *Jeżeli będziecie złączeni ze Mną i Moje słowa w was pozostaną, [możecie] prosić, o co chcecie, a prośba wasza zostanie spełniona* (J 15,7);
- przedstawianie jej w imieniu Jezusa: *O cokolwiek Mnie poprosicie w imię moje, Ja to spełnię* (J 14,14).

Te trzy warunki są *de facto* zróżnicowanymi aspektami jednego wymogu, poddania się woli Bożej, która nie ogranicza i nie tłumii modlitwy ludzi, ale ją ukierunkowuje i wspiera.

W wersecie 1 J 5,15 hagiograf kontynuuje temat *ufności* i przedstawia dalsze jej konsekwencje. Pouczenie ma formę zdania warunkowego rozpoczynającego się od spójnika *ean* („jeśli”):

*A jeśli wiemy,
że wysłuchuje nas, o cokolwiek prosimy,
to wiemy również
że od Niego mamy to, o co prosiliśmy.*

W poprzedniku tego zdania, czyli w jego pierwszej części, autor nawiązał do wersetu 1 J 5,14 i powtórzył myśl, że modlitwy zanoszone do Boga zgodnie z Jego wolą są zawsze modlitwami wysłuchanymi. W następniku zaś zawarł zapewnienie, iż modlitwy wysłuchane są w rzeczywistości modlitwami spełnionymi.

Chrześcijańska ufność graniczy z pewnością. Hagiograf użył dwukrotnie terminu „wiedzieć” (*eidō*) w sensie „wierzyć”: *wiemy (oidamen), że wysłuchuje nas, o cokolwiek prosimy..., wiemy (oidamen), że od Niego mamy to, o co prosiliśmy.*

Autor posłużył się w tym pouczeniu formą czasu teraźniejszego (*echomen*; „mamy”; por. Mk 11,24), aby podkreślić pewność wysłuchania prośb przez Boga: kiedy człowiek prosi Go o coś, co jest zgodne z Jego wolą, Bóg zaraz (teraźniejszość) udziela mu łaski i rozpoczyna ją realizować, choć nieraz na pełen skutek zanieśionej modlitwy trzeba będzie jeszcze długo czekać. W taki sam sposób pouczają też inni autorzy Nowego Testamentu (np. Mt 7,7; 18,19; 21,22; J 14,13-14; 15,7; 16,23-24; Jk 1,5-8; 4,2-3; 5,16; 1 J 3,22).

3. Zachęty do modlitwy

W Listach Powszechnych znajduje się wiele zachęt do modlitwy; ich autorzy zalecają ją w każdej sytuacji. Oto kilka przykładów:

- w chorobie: *Choruje ktoś wśród was? Niech wzywa przebiterów Kościoła i niech się modlą nad nim...* (Jk 5,14);
- w nieszczęściu: *Cierpi kto wśród was? Niech się modli* (Jk 5,13);
- w pomyślności: *Weseli się kto? Niech śpiewa psalmy* (Jk 5,13);

– w chorobie fizycznej i duchowej: *Wyznawajcie więc jedni drugim grzechy i módlcie się wzajemnie za siebie, abyście byli uzdrowieni* (Jk 5,16);

– o duchowy wzrost: *Wy zaś, umiłowani, budując samych siebie, na fundamencie waszej najświętszej wiary, w Duchu Świętym się módlcie i w miłości Bożej strzeżcie samych siebie, oczekując miłosierdzia Pana naszego Jezusa Chrystusa, które wie-dzie ku życiu wiecznemu* (Jud 20-21);

– za grzeszników: *Jeśli ktoś widzi brata popełniającego grzech, który nie sprost-wadza śmierci, to niech prosi, a [Bóg] takim – i wszystkim nie popełniającym grze-chu, który sprowadza śmierć – da życie* (1 J 5,16).

W jednym wszakże przypadku hagiograf odradza modlitwę: *Istnieje grzech spro-wadzający śmierć; i nie mówię, żebyś się za tego, [kto go popełnia,] modlił* (1 J 5,16).

„Śmierć” w Corpus Joanneum ma zasadniczo nie sens fizyczny (jak np. w hi-storii Ananiasza i Safiry; Dz 5,1-11), ale duchowy (grzech i jego konsekwencja – potępienie). Autor Listu nie określił wyraźnie, jaki grzech miał na myśli. Być może chodziło mu o grzech *apostazy*, czyli definitywnego odrzucenia Syna Bożego, albo o *grzech przeciw Duchowi Świętemu*. Ci, którzy stali się chrześcijanami i braćmi, popełniając ten grzech pozbawiają się Bożego życia i stają się *antychrystami*, a zrze-kając się synostwa Bożego (1 J 2,22-23; 2 J 9), stają się *dziećmi diabła* (1 J 3,10). W tej sytuacji apostoł zaleca wykluczyć ich również z modlitw. Nie jest to zakaz definitywny, ale raczej zalecenie, aby wierni pomijali ich w swoich w modlitwach.

Kiedy modlitwa do Boga jest zanoszona wytrwale i z zaufaniem, z roztropno-ścią i niesamolubnie, w harmonii z ludźmi i z wolą Boga, zostaje wysłuchana i staje się dla człowieka potężnym źródłem łaski. Dlatego hagiografowie, w tym autorzy Listów Powszechnych, nie skąpili zachęt, aby się modlić.

W opracowaniu korzystano z następujących publikacji:

TEKSTY ŹRÓDŁOWE:

NOVUM Testamentum Graece. Ed. B. Aland, K. Aland [et al.]. Stuttgart 1993.

PISMO Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami. T. 1-4. Poznań 1999 [Biblia Poznańska].

KOMENTARZE BIBLIJNE:

BARCLAY W.: List św. Jakuba. Tł. K. Wiazowski. Warszawa 1980.

BARCLAY W.: Listy św. Jana i Judy. Tł. K. Wiazowski. Warszawa 1982.

BARCLAY W.: Listy św. Piotra. Tł. K. Wiazowski. Warszawa 1981.

BARTNICKI R.: Problem żywej wiary. List św. Jakuba. W: Ewangelia św. Jana. Listy powszechne. Apokalipsa. Red. J. Frankowski, R. Bartnicki. Warszawa 1992 (Wprowa-dzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, [t.] 10) s. 117-131.

CHESTER A., Martin R.: The theology of the letters of James, Peter, and Jude. Cambridge 1999.

GRYGLEWICZ F.: Listy katolickie. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Poznań 1959.

- JOHNSON T.: *New international biblical commentary*. 1, 2, and 3 John. Peabody, Ma 1993.
- KEENER C.: *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Warszawa 2000.
- MACDONALD W.: *Believer's Bible commentary*. Nashville, Tn; Atlanta, Ga [et al.] 1995.
- MIĘDZYNARODOWY komentarz do Pisma Świętego. Red. W. Farmer. Warszawa 2000.
- MOO D.: *The Letter of James*. Grand Rapids, Mi 1999.
- STOTT J.: *The Letters of John*. Grand Rapids, Mi 1995.
- THE JEROME BIBLICAL Commentary. Ed. by R. Brown, J. Fitzmyer, R. Murphy. Englewood Cliffs, NJ 1990.

LITERATURA TEMATYCZNA:

- FILEK O.: Duch Święty ożywciciel modlitwy. *Comp R.* 5: 1985 nr 4 (28) s. 73-80.
- GRAJEWSKI J.: Modlitwa chrześcijanina. *StTBł [T.]* 1: 1983 s. 17-23.
- GRYGLEWICZ F.: Rozwój teologii Listu św. Judy i Drugiego Listu św. Piotra. *RBL R.* 33: 1980 nr 5 s. 247-258.
- GRYGLEWICZ F.: *Teologia Dziejów Apostolskich, listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*. Lublin 1986 (Katolicki Uniwersytet Lubelski; Wydział Teologiczny; Teologia Nowego Testamentu; red. F. Gryglewicz, t. 3).
- HOLA K.: Ustanowienie sakramentu namaszczenia chorych. *RBL R.* 19: 1966 nr 6 s. 362-371.
- LANGKAMMER H.: List św. Judy i II List św. Piotra oraz ich znaczenie dla kontynuacji doktryny apostoelskiej. *RTK T.* 32: 1985 z. 1 s. 109-121.
- ŁACH J.: Motywacje modlitwy w Biblii. *STV R.* 23: 1985 nr 2 s. 55-71.
- MENDECKI N.: Modlitwa „osiemnastu błogosławieństw”. *RBL R.* 37: 1984 nr 2 s. 140-143.
- MUSZYŃSKI H.: Biblijne korzenie modlitwy. *AK R.* 75: 1983 T. 100 z. 3 (445) s. 335-348.
- ROŚŁON J.: Co oznacza obrzęd namaszczenia i jakie są biblijne podstawy tej praktyki. *CT T.* 45: 1975 nr 1 s. 109-114.
- SZLAGA J.: Namaszczenie chorych w przekazie biblijnym. *MDPelp R.* 4: 1995 z. 2 s. 91-97.
- SZLAGA J.: *Teologia Listów katolickich*. *Inspiracje R.* 8: 1999 z. 4 s. 5-6.
- ZAŁĘSKI J.: Modlitwa wstawienicza za grzeszników (1 J 5,16n). *STV R.* 35: 1997 nr 1 s. 33-48.

POMOCE LEKSYKOGRAFICZNE:

- A GREEK-ENGLISH lexicon of the New Testament and other early Christian literature. Ed. by F. Danker. Chicago, Il; London 2000.
- BIBLEWORKS for Windows 4.0. Big Fork, Mo 1998. CD-ROM Edition.
- HEBREW and English lexicon of the Old Testament. Based on the lexicon of William Gesenius. Ed. by F. Brown. Oxford 1968.
- KOEHLER L., Baumgartner W.: *The Hebrew & Aramaic lexicon of the Old Testament*. Leiden 1994-2000. CD-ROM Edition.
- LIDDELL H., Scott R.: *A Greek-English lexicon*. Oxford 1986.
- NEW international dictionary of New Testament theology. Ed. by C. Brown. Exeter 1980.
- SŁOWNIK teologii biblijnej. Red. X. Leon-Dufour. Tł. i oprac. K. Romaniuk. Poznań; Warszawa 1998.
- THEOLOGICAL dictionary of the New Testament. Ed. by G. Friedrich. Vol. 9. Grand Rapids, Mi 1982.