



JOSEPH RATZINGER

BENEDYKT XVI

JEZUS Z NAZARETU

WYDAWNICTWO 

J O S E P H R A T Z I N G E R

BENEDYKT XVI

JEZUS Z NAZARETU

CZĘŚĆ 1

OD CHRZTU W JORDANIE DO PRZEMIENIENIA

WYDAWNICTWO 
KRAKÓW

Tytuł oryginału:

Joseph Ratzinger - Papst Benedikt XVI

Jesus von Nazareth, 1. Teil Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung

Przekład:

Wiesław Szymona OP

Adiustacja:

Monika Rodkiewicz

Redakcja techniczna:

Ewa Czyżowska

Łamanie:

Joanna Łazarów

Korekta:

Artur Czesak, Katarzyna Stokłosa

Okładka:

Radosław Krawczyk

© 2007 Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano

© 2007 RCS Libri S.p.A., Milano

© Copyright for the Polish Edition by Wydawnictwo M, Kraków 2007

ISBN 978-83-60725-22-1

Wydawnictwo M

ul. Kanonicza 11, 31-002 Kraków

tel. 012-431-25-50; fax 012-431-25-75

e-mail: mwydawnictwo@mwydawnictwo.pl

www.mwydawnictwo.pl

www.ksiegarniakatolicka.pl

www.jezus-z-nazaretu.pl

PRZEDMOWA

Książka o Jezusie, której część pierwszą chcę teraz oddać w ręce czytelników, jest owocem mojej długiej wewnętrznej drogi. W czasach mej młodości - w latach trzydziestych i czterdziestych - istniała cała seria budzących zachwyt dzieł o Jezusie, takich autorów, jak: Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini i Jean Daniel Rops - żeby wymienić tylko kilka nazwisk. Wszystkie one ukazywały tworzony na podstawie Ewangelii obraz Jezusa Chrystusa: Człowieka żyjącego na ziemi, który jednak - będąc w pełni człowiekiem -jednocześnie przynosił ludziom Boga, z którym jako Syn stanowił jedno. W ten sposób przez Człowieka Jezusa stał się widzialny Bóg, a w Bogu - obraz autentycznego człowieka. Począwszy od lat pięćdziesiątych sytuacja się zmieniła. Rysa dzieląca „historycznego Jezusa” od „Chrystusa wiary” stawała się coraz głębsza i te dwie rzeczywistości coraz bardziej oddalały się od siebie. Co może jednak znaczyć wiara w Jezusa Chrystusa, w Jezusa Syna Boga żywego, jeżeli Człowiek Jezus zupełnie różnił się od Tego, którego ukazują ewangelici i na podstawie Ewangelii głosi Kościół? Rozwój badań historyczno-krytycznych prowadził do coraz bardziej drobiazgowego wyróżniania warstw tradycji, a ukazująca się spoza nich postać Jezusa - do którego przecież odnosi się wiara - była coraz mniej wyraźna i jej kontury coraz bardziej zamazane. Jednocześnie rekonstrukcje tego Jezusa, którego musiano szukać poza tradycjami ewangelistów i ich źródłami, stawały się coraz bardziej sobie prze-

ciwstawne: od antyrzymskiego rewolucjonisty, dążącego do obalenia panujących potęg i ponoszącego porażkę, po łagodnego moralistę, który na wszystko zezwala, a mimo to, nie wiadomo dlaczego, sam zostaje stracony. Kto przeczyta kilka takich rekonstrukcji, może od razu stwierdzić, że są one bardziej fotografiami ich autorów i ich własnych ideałów niż ukazywaniem Ikony, która straciła wyrazistość. W tym samym czasie narastała co prawda nieufność wobec tych obrazów Jezusa, sama jednak Jego postać coraz bardziej się od nas oddalała. Jako wspólne osiągnięcie tych wszystkich prób pozostało w każdym razie wrażenie, że o Jezusie mamy niewiele pewnych wiadomości i że Jego obraz dopiero później ukształtowała wiara w Jego boskość. Tymczasem wrażenie to przeniknęło w znacznym stopniu do świadomości chrześcijan. Sytuacja ta jest dramatyczna dla wiary, ponieważ niepewny się staje właściwy punkt jej odniesienia: zachodzi obawa, że wewnętrzna przyjaźń z Jezusem, do której przecież wszystko się sprowadza, trafia w próżnię.

Najwybitniejszy katolicki egzegeta niemieckojęzyczny drugiej połowy XX wieku Rudolf Schnackenburg pod koniec życia bardzo dotkliwie odczuwał tę narastającą potrzebę wiary i z niedostatkiem wszystkich tych „historycznych” obrazów Jezusa próbował się uporać w swym ostatnim wielkim dziele: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Herder 1993) [*Osoba Chrystusa w zwierciadle czterech Ewangelii*]. Książka ta miała służyć wiernym chrześcijanom, „utwierdzając w wierze w osobę Jezusa Chrystusa, jako Zbawcy i Odkupiciela świata, tych, których pewność podważyły naukowe badania” (s. 6). Pod koniec swej książki Schnackenburg, jako rezultat prowadzonych przez całe życie badań, podaje, „że wysiłki naukowców posługujących się metodą historyczno-krytyczną nie ukazują pewnego obrazu historycznej postaci Jezusa z Nazaretu albo czynią to tylko w sposób niewystarczający” (s. 348); że „wysiłki naukowej egzegezy (...) zmierzające do uporządkowania tradycji i ukazania historycznie wiarygodnych treści (...) prowadzą do nieprzerwanych dyskusji nad historią tradycji i redakcji, dyskusji, które się nigdy nie skończą” (s. 349). Ze względu na wymogi tej

metody, którą uważał za obowiązującą, a jednocześnie za niedostateczną, w jego własnej prezentacji postaci Jezusa widać pewne rozdwojenie: Schnackenburg ukazuje nam obraz Chrystusa Ewangelii; jest on jednak złożony z różnych warstw tradycji, poprzez które z daleka tylko można dostrzec „rzeczywistego” Jezusa. Jak pisze, „wychodzi się od podstaw historycznych, jednak optyka wiary Ewangelii każe pójść dalej” (s. 353). No tak, co do tego nikt nie ma wątpliwości, nadal jednak pozostaje niejasne, jak daleko sięgają właściwie te „historyczne podstawy”. Schnackenburg jasno jednak postawił jako autentycznie historyczne ujęcie ten decydujący punkt: relacje Jezusa do Boga i Jego więź z Bogiem (s. 353): „Bez zakorzenienia w Bogu osoba Jezusa pozostaje mglista, nierzeczywista i niezrozumiała” (s. 354). To stanowi także szkielet konstrukcji mojej książki: patrzę w niej na Jezusa z perspektywy Jego wspólnoty z Ojcem, która stanowi właściwe centrum Jego osobowości i bez której niczego nie da się zrozumieć; w tej samej perspektywie jest On dla nas obecny także dzisiaj.

W konkretnym ukazywaniu postaci Jezusa zdecydowanie jednak starałem się pójść dalej niż Schnackenburg. Problematyczność jego określenia relacji pomiędzy tradycjami a rzeczywistą historią wyraźnie dostrzegam w następującym zdaniu: „Tajemniczą postać Syna Bożego, który ukazał się na ziemi, [Ewangelie] chcą niejako «przyodziać» w ciało...” (s. 354). W związku z tym chciałbym powiedzieć: wcale nie musiały Go „przyodziewać” w ciało, On przecież rzeczywiście przyjął ciało. Tylko - czy w gąszczu przekazów da się znaleźć to ciało? W przedmowie do książki Schnackenburg mówi nam, że czuje się zobowiązany do posługiwania się metodą historyczno-krytyczną, do stosowania której w teologii katolickiej drzwi otworzyła w roku 1943 encyklika *Divino afflante Spiritu* (s. 9). Dla katolickiej egzegezy encyklika ta rzeczywiście stanowiła ważny punkt orientacyjny. Od tego czasu jednak w dyskusjach nad metodą w Kościele katolickim i poza nim poczyniono znaczne postępy; pojawiły się istotnie nowe sposoby rozumienia metody, zarówno w odniesieniu do ściśle historycznej pracy jako takiej, jak też co

do współdziałania teologii z metodą historyczną przy objaśnianiu Pisma Świętego. Decydującym krokiem naprzód okazała się soborowa Konstytucja *Dei Verbum* o „Objawieniu Bożym”. Oprócz tego znaczących, uzyskanych dzięki rozwojowi egzegezy, wyjaśnień dostarczają nam dwa dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej: *Interpretacja Pisma Świętego w Kościele* (Citta del Vaticano 1993) i *Naród żydowski i jego Pisma Święte w Biblii chrześcijańskiej* (Tamże, 2001).

Chciałbym zwrócić uwagę przynajmniej na najbardziej istotne, wynikające z tych dokumentów, wskazówki metodologiczne, których trzymałem się w pracy nad tą książką. Po pierwsze, metoda historyczna, z uwagi na samą wewnętrzną naturę teologii i wiary, jest i pozostanie nieodzownym wymiarem pracy egzegetycznej. Biblijna wiara z samej swej istoty bowiem musi się odnosić do autentycznie historycznego wydarzenia. Nie opowiada ona historii jako symboli prawd ponadhistorycznych, lecz zasadza się na historii, która toczyła się na naszej ziemi. *Factum historicum* nie jest dla niej wymiennym szyfrem symbolicznym, lecz stanowi jej konstytutywną podstawę. *Et incarnatus est* - w tych słowach wyznajemy, że Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię. Usuwając ją, zniszczymy wiarę chrześcijańską jako taką i przemienimy ją w jakąś inną formę religii. Jeśli więc historia, fakty, są w tym znaczeniu istotnym składnikiem wiary chrześcijańskiej, w konsekwencji musi się ona poddać metodzie historycznej - domaga się tego sama wiara. Wzmiankowana soborowa Konstytucja o Objawieniu Bożym mówi o tym wyrażnie w numerze 12, wymieniając jednocześnie także pojedyncze konkretne składniki metody, których należy się trzymać przy objaśnianiu Pisma Świętego. Szerzej mówi o tym dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma Świętego w rozdziale *Metody i podejścia do interpretacji Pisma Świętego*.

Metoda historyczno-krytyczna - powtórzmy raz jeszcze - jest nieodzowna ze względu na strukturę wiary chrześcijańskiej. Musimy jednak dodać tu jeszcze dwie uwagi: metoda ta stanowi jeden z podstawowych wymiarów objaśniania, nie wyczerpuje jednak zadania interpretacji, które w księgach biblijnych widzi jedno Pis-

mo Święte i wierzy, że zostało ono natchnione przez Boga. O tym będziemy musieli za chwilę powiedzieć więcej. Po drugie, istotne jest uznanie granic samej metody historyczno-krytycznej. Ten, kto uznaje, że Biblia kieruje do niego wezwanie dzisiaj, z samej jej istoty musi przyjąć, że słowo to należy do przeszłości - i to jest pierwsza granica. Jako historyczna, metoda ta bada historyczny kontekst wydarzenia, w którym powstały teksty. Usiłuje możliwie dokładnie poznać i zrozumieć przeszłość - taką, jaka rzeczywiście była - ażeby w ten sposób zrozumieć to także, co autor w danym momencie czasu, w kontekście swego myślenia i ówczesnych zdarzeń, mógł i chciał powiedzieć. Chcąc dochować wierności sobie samej, metoda historyczna musi nie tylko analizować słowo jako powiedziane w przeszłości, ale w przeszłości je także pozostawić. Może się domyślać jego związków z teraźniejszością i jego aktualności, próbować je odnieść do teraźniejszości, nie może jednak uczynić go „dzisiejszym”, bo wtedy przekroczyłaby swą miarę. Właśnie dokładność w objaśnianiu tego, co się stało, stanowi jej siłę, ale zarazem i granicę. Z tym wiąże się kolejna sprawa. Jako historyczna, metoda ta zakłada równomierność kontekstu, w którym są umiejscowione wydarzenia i dlatego odnoszące się do niej słowa musi traktować jako słowa ludzkie. Przy głębszym zastanowieniu się może przeczuwać istnienie „wartości dodanej” zawartej w słowie, dosłuchiwać się w ludzkim słowie, można powiedzieć, jakiegoś wyższego wymiaru, i tym sposobem zapoczątkować samotranscendowanie się metody, niemniej jej właściwym przedmiotem pozostaje ludzkie słowo, jako ludzkie. I ostatnia uwaga: pojedyncze księgi Pisma widzi w ich historycznym momencie czasowym, a następnie dzieli je dalej według ich źródeł, natomiast jedność tych wszystkich pism jako „Biblii” nie jest dla niej bezpośrednią daną historyczną. Może, rzecz jasna, dostrzec procesy rozwojowe, kształtowanie się różnych tradycji i znowu, poza pojedynczymi księgami postrzegać powstawanie jednego „Pisma”, przede wszystkim jednak będzie się z konieczności zajmować pochodzeniem poszczególnych tekstów i najpierw badać ich przeszłość po to tylko, żeby to cofanie

się uzupełnić procesem tworzących się jednostek tekstu. Granicę wszelkich wysiłków zmierzających do poznania przeszłości należy widzieć w tym, że nie można tu przekroczyć obszaru hipotezy, bo przecież nie możemy przenieść przeszłości na teraźniejszość. Istnieją hipotezy mające niewątpliwie wysoki stopień pewności, w sumie powinniśmy jednak zachować świadomość granic naszej pewności. Unaoczniają je właśnie dzieje nowożytnej egzegezy.

Przy tym wszystkim po pierwsze podkreśla się znaczenie metody historyczno-krytycznej, po drugie ukazuje się również jej granice. Wraz z dostrzeżeniem tych granic stało się jasne - mam nadzieję - że metoda ta z samej swej istoty wskazuje jakąś dalszą rzeczywistość i zawiera w sobie wewnętrzną otwartość na metody uzupełniające. W słowie wypowiedzianym w przeszłości dostrzegalne jest pytanie o jego „dzisiaj”; w słowie ludzkim pobrzmiewa coś większego; pojedyncze księgi w jakiś sposób wskazują na żywy proces powstającego w nich jednego Pisma. Właśnie to ostatnie spostrzeżenie zadecydowało o powstaniu przed około 30 laty w Ameryce projektu „egzegezy kanonicznej”, której celem jest czytanie pojedynczych tekstów w całości jednego Pisma, dzięki czemu wszystkie pojedyncze teksty ukazują się w nowym świetle. Ogłoszona przez Sobór Watykański II Konstytucja o Bożym Objawieniu w numerze 12 jednoznacznie już uznała to za podstawową zasadę teologicznej egzegezy: Kto chce zrozumieć Pismo w takim duchu, w jakim zostało napisane, musi brać pod uwagę treść i jedność całego Pisma. Sobór dodaje jeszcze, że trzeba uwzględniać także żywą Tradycję całego Kościoła i analogię wiary (wewnętrzną harmonię prawd wiary). Zajmijmy się najpierw przez chwilę jednością Pisma. Stanowi ona daną teologiczną, nie jest jednak po prostu od zewnątrz narzucona heterogenicznemu w sobie samym zbiorowi pism. Nowożytna egzegeza unaoczniła nam, że przekazane w Biblii słowa stają się jednym Pismem w następstwie coraz to nowego kolejnego ich odczytywania: stare teksty w każdej nowej sytuacji nabierają nowego sensu, są na nowy sposób rozumiane i odczytywane. Dzięki nowemu ich odczytywaniu, kolejnym lekturom, do-

konującym się po cichu korektom, pogłębieniom i poszerzeniom powstaje Pismo, jako proces słowa, stopniowo odsłaniającego swe wewnętrzne potencjalności, które - od początku w nim zawarte, niczym gotowe już ziarna - wychodzą jednak na powierzchnię dopiero dzięki wyzwaniom nowych sytuacji, w nowych zdarzeniach i doświadczeniach. Kto na ten proces - z pewnością nie liniowy, często dramatyczny, a mimo to postępujący - patrzy z perspektywy Jezusa Chrystusa, ten może zauważyć, że w tej całości jest jakieś ukierunkowanie, że Stary i Nowy Testament stanowią jedną całość. Hermeneutyka chrystologiczna, która w Jezusie Chrystusie widzi klucz całości i uczy się w jego perspektywie rozumieć Biblię jako jedność, zakłada decyzję wiary i nie może się opierać na samej metodzie historycznej. Ta decyzja wiary zawiera jednak w sobie pierwiastek rozumu - historycznego rozumu - i umożliwia dostrzeżenie wewnętrznej jedności Pisma, a tym samym nowe zrozumienie jego pojedynczych etapów bez pozbawiania ich własnej historycznej oryginalności.

„Egzegeza kanoniczna” - czytanie pojedynczych tekstów Biblii w świetle ich całości - jest istotnym wymiarem interpretacji, który nie stoi w sprzeczności z metodą historyczno-krytyczną, lecz stanowi jej organiczną kontynuację i sprawia, że staje się ona teologią we właściwym tego słowa znaczeniu. Chciałbym ukazać jeszcze dwa dalsze aspekty teologicznej egzegezy. Historyczno-krytyczną interpretacją tekstu dąży do ukazania dokładnego początkowego sensu słów, jaki miały one w danym miejscu i momencie czasowym. Jest to właściwe i ważne. Abstrahując od względnej tylko pewności tego rodzaju rekonstrukcji, istotne będzie jednak uprzytomnienie sobie, że już każde ludzkie słowo, mające jakieś znaczenie, zawiera w sobie więcej treści, niż w danej chwili wydaje się autorowi. Obecność tej wewnętrznej wartości dodanej słowa, wykraczającej poza daną chwilę, w o wiele większym stopniu odnosi się do słów, które dojrzewały w procesie historii wiary. Autor mówi tu nie o sobie samym i nie dla siebie samego. Czerpie z historii wspólnej, która niesie jego samego i w której są już milcząco obecne możli-

wości jej przyszłości, jej dalszej drogi. Proces ciągłej lektury słów i ich rozwoju nie byłyby możliwe, gdyby w samych słowach nie były obecne takie wewnętrzne otwarcia. W tym miejscu możemy mieć jakby historyczne wycucie tego, co znaczy natchnienie: autor nie mówi jako podmiot prywatny, zamknięty w sobie. Mówi w żywej społeczności, a tym samym w żywym historycznym dynamizmie, którego nie tworzy ani on sam, ani nawet zbiorowość, bo działa w nim potężniejsza, naczelna siła. Istnieją wymiary słowa, na które dawna doktryna czterech sensów wskazywała w istocie rzeczy zupełnie poprawnie. Te cztery sensory nie są paralelnymi pojedynczymi znaczeniami, lecz stanowią wymiary jednego słowa, które sięga dalej niż chwila obecna.

Tym samym wyłonił się już drugi aspekt, o którym chciałbym teraz parę słów powiedzieć. Pojedyncze księgi Pisma Świętego, jak również Pismo w całości, nie są po prostu rodzajem literatury. Pismo wyrosło w żywym podmiocie wędrującego narodu i z niego, i nadal w nim żyje. Można by powiedzieć, że księgi Pisma wskazują na trzy wzajemnie na siebie oddziałujące podmioty. Najpierw jest pojedynczy autor lub grupa autorów, której zawdzięczamy Pismo. Autorzy ci nie są jednak autonomicznymi pisarzami w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, lecz należą do wspólnego podmiotu „ludu Bożego”, w którego imieniu i do którego mówią, tak że on jest właściwie głębszym „autorem” Pism. I dalej jeszcze: lud ten nie jest ludem od nikogo niezależnym, lecz ma świadomość, że prowadzi go i mówi do niego sam Bóg, który tu mówi najgłębiej - przez ludzi i przez ich człowieczeństwo. To powiązanie z podmiotem „lud Boży” ma dla Pisma decydujące znaczenie. Z jednej strony księga ta - Pismo - jest pochodzącym od Boga kryterium i kierującą siłą dla ludu, z drugiej strony jednak Pismo żyje tylko w tym właśnie ludzie, który w Piśmie przekracza siebie samego i w ten sposób - w definitywnej głębi mocą Słowa wcielonego — staje się właśnie ludem *Boga*. Lud Boży - Kościół - jest żywym podmiotem Pisma; w nim słowa Biblii są zawsze teraźniejsze. Lud ten ma, rzecz jasna, otrzymywać swą rzeczywistość od Boga, a ostatecznie

od wcielonego Chrystusa; On tworzy jego struktury, prowadzi go i nim kieruje.

Sądzę, że miałem obowiązek podać czytelnikowi tych kilka metodologicznych uwag, ponieważ wyznaczają one drogę mojej interpretacji postaci Jezusa w Nowym Testamencie (nawiązując również do tego we wprowadzeniu do bibliografii). Dla kreślonego przeze mnie wizerunku Jezusa znaczy to przede wszystkim, że ufam Ewangeliom. Oczywiście zakładam wszystko to, co Sobór i współczesna egzegeza mówią nam o gatunkach literackich, celu danej wypowiedzi, społecznym kontekście Ewangelii i sposobie ich mówienia w tych życiowych powiązaniach. Przyjmując to wszystko - na ile byłem do tego zdolny - chciałem jednak podjąć próbę ukazania Jezusa Ewangelii jako autentycznego Jezusa, jako „Jezusa historycznego” we właściwym znaczeniu tego określenia. Jestem przekonany i żywię nadzieję, że także czytelnik będzie mógł zauważyć, iż postać ta jest bardziej logiczna i - również z historycznego punktu widzenia - o wiele bardziej zrozumiała niż rekonstrukcje, z którymi mieliśmy do czynienia w ostatnich dziesięcioleciach. Myślę, że właśnie ten Jezus - Jezus Ewangelii - jest postacią dobrze osadzoną w historii i przekonującą. Jego ukrzyżowanie i oddziaływanie można zrozumieć tylko dlatego, że stało się coś niezwykłego: postać Jezusa i Jego słowa zdecydowanie przewyższyły przeciętne nadzieje i oczekiwania. Już około dwadzieścia lat po śmierci Jezusa w hymnie ku czci Chrystusa w Liście do Filipian (2,6-8) znajdujemy zaawansowaną chrystologię, która o Jezusie mówi, że był równy Bogu, jednak ogołocił się, stał się człowiekiem, uniżył się aż do śmierci na Krzyżu i dlatego należy Mu się taki kosmiczny hołd i uwielbienie, jakie należą się Jemu tylko - takie, które Bóg zapowiada u proroka Izajasza (45,23). Badania krytycznie słusznie stawiają sobie pytanie: co takiego stało się w ciągu tych dwudziestu lat od ukrzyżowania? Jak mogła powstać taka chrystologia? Oddziaływanie anonimowych czynników wspólnoty kościelnej niczego w rzeczywistości nie wyjaśnia i nadaremnie szuka się ich podmiotów. Jak takie kolektywne czynniki mogłyby być tak twór-

cze? Tak przekonujące i dynamiczne? Czy również z historycznego punktu widzenia nie jest o wiele bardziej logiczne, że ta wielkość tkwi już w samych początkach i że postać Jezusa w rzeczywistości rozsadzała wszystkie dostępne kategorie i można zrozumieć tylko w perspektywie tajemnicy Boga? Przyjęcie, że On jako człowiek naprawdę *był* Bogiem i że w przypowieściach wyjawiał to w sposób zawoalowany, a przecież coraz bardziej jednoznacznie, przekracza możliwości metody historycznej. I przeciwnie - jeśli teksty te czytamy w świetle tej wiary i z uwzględnieniem metody historycznej i ich wewnętrznego otwarcia na coś większego, wtedy otwierają się one i ukazuje się droga i postać, które są wiarygodne. Wtedy jasne się stają także w nowotestamentalnych pismach wielowarstwowa walka o postać Jezusa i głęboka harmonia tych pism - mimo wszystkich dzielących je różnic.

Oczywiste jest, że przyjmując taką wizję postaci Jezusa, idę dalej niż to, co mówi na przykład Schnackenburg, którego poglądy są reprezentatywne dla znacznej części współczesnej egzegezy. Mam jednak nadzieję, że dla czytelnika jest jasne, że książkę tę piszę nie przeciwko współczesnej egzegezie, lecz jako dowód wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje. Ukazała nam ona wiele materiałów i nowych spojrzeń, dzięki którym postać Jezusa uobecniła się z taką żywotnością i głębią, jakiej przed paroma dziesiątkami lat nie mogliśmy sobie nawet wyobrazić. Spróbowałem tylko, oprócz interpretacji historyczno-krytycznej, zastosować nowe metodologiczne spojrzenie, które umożliwia nam teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje - nie powinno zresztą tego czynić - z poważnego traktowania historii. Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania „oblicza Pana” (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu wolno mieć przeciwne zdanie. Czytelniczki i czytelników proszę tylko o odrobinę sympatii, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek zrozumienie.

Jak powiedziałem na początku Przedmowy, do książki tej długo przygotowywałem się wewnętrznie. Dlatego pierwsze prace mogłem rozpocząć dopiero w czasie letniego urlopu w 2003 r. W sierpniu 2004 nadałem ostateczny kształt rozdziałom 1-4. Po wyborze na stolicę biskupa rzymskiego wykorzystywałem wszystkie wolne chwile na pisanie kolejnych części książki. Ponieważ nie wiem, jak długo jeszcze będą mi dane czas i siły, zdecydowałem się opublikować, jako część I, początkowe 10 rozdziałów, obejmujących okres od chrztu w Jordanie do wyznania Piotra i Przemienienia.

Mam nadzieję, że razem z II częścią będę mógł dostarczyć także rozdział poświęcony historii dzieciństwa. Napisanie go pozostawiłem tymczasem na później, ponieważ wydawało mi się, że pilniejszą sprawą będzie przedstawienie postaci i orędzia Jezusa w Jego działalności publicznej i przyczynienie się w ten sposób do umacniania żywej z Nim relacji.

Joseph Ratzinger — Benedykt XVI

R/vm, w dniu św. Hieronima, 30 września 2006 r.

WSTĘP

PIERWSZE SPOJRZENIE NA TAJEMNICĘ JEZUSA

W Księdze Powtórzonego Prawa znajduje się obietnica całkowicie różna od mesjańskich nadziei innych ksiąg Starego Testamentu, mająca jednak zasadnicze znaczenie dla rozumienia postaci Jezusa. Mówi ona nie o królu Izraela i świata, nowym Dawidzie, lecz o nowym Mojżesz. Sam Mojżesz jest tu jednak ukazywany jako prorok. W odróżnieniu od ościennych religii kategoria proroka jest przy tym rozumiana jako coś specyficznego i odmiennego, istniejącego tylko w Izraelu. Ta nowość i odmienność jest następstwem niepowtarzalności danej Izraelowi wiary w Boga. Człowiek zawsze pytał o swe pierwsze źródło. Jeszcze bardziej niemal niż ciemności jego pochodzenia interesuje człowieka tajemnica jego przyszłości, ku której zmierza. Chce zerwać zasłonę, chce wiedzieć, co ma zrobić, by uniknąć nieszczęść i osiągnąć zbawienie. Również religie stawiają pytanie nie tylko o początki. W ten czy inny sposób wszystkie usiłują zerwać zasłonę skrywającą przyszłość. Nabierają znaczenia dzięki temu właśnie, że przekazują wiedzę o tym, co ma nadejść; w ten sposób mogą człowiekowi wskazać drogę, którą musi iść, by nie ponieść porażki. Dlatego też praktycznie we wszystkich religiach funkcjonowały różne postaci wizji przyszłości. Księga Powtórzonego Prawa wymienia w naszym tekście rozmaite formy „otwierania się” na przyszłość, praktykowane w otoczeniu

Izraela: „Gdy ty wejdiesz do kraju, który ci daje Pan, Bóg twój, nie ucz się popełniania tych samych obrzydliwości jak tamte narody. Nie znajdzie się pośród ciebie nikt, kto by przeprowadzał przez ogień swego syna lub córkę, uprawiał wróżby, gusła, przepowiednie i czary; nikt, kto by uprawiał zaklęcia, pytał duchów i widma, zwracał się do umarłych. Obrzydliwy jest bowiem dla Pana każdy, -kto to czyni” (18,9-12). Historia końca życia Saula pokazuje, jak trudno było z tego zrezygnować, jak trudno było zastosować się do tego zakazu. On sam usiłuje wprowadzić go w życie i położyć kres przepowiadaniu przyszłości, jednak przed czekającą go niebezpieczną bitwą z Filistynami milczenie Boga staje się dla niego nie do zniesienia. Udaje się do Endor, do kobiety wywołującej duchy, którą zmusza do wywołania ducha Samuela, ażeby pozwolił mu ujrzeć przyszłość. Kiedy Pan nie mówi, niech wtedy ktoś inny zerwie zasłonę skrywającą dzień jutrzejszy... (zob. 1 Sm 28).

Osiemnasty rozdział Księgi Powtórzonego Prawa, który wszystkie te sposoby zawładnięcia przyszłością piętnuje jako „obrzydliwość” w oczach Boga, wróżbiarstwu przeciwstawia odmienną drogę Izraela - drogę wiary - a czyni to w formie obietnicy: „Pan, Bóg twój, wzbudzi dla ciebie proroka spośród twoich braci, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (18,15). Z początku wydaje się, że jest to tylko zapowiedź ustanowienia w Izraelu instytucji profetyzmu, a prorok ma pełnić funkcję wyjaśniania teraźniejszości i przyszłości. Ostra krytyka fałszywych proroków, często powtarzająca się w księgach prorockich, wskazuje na niebezpieczeństwo przejmowania przez proroków roli wróżbitów: upodabniają się wtedy do nich i odpowiadają na pytania o przyszłość. W ten sposób Izrael powraca do tego właśnie, czego tępienie miało być właściwym zadaniem proroków.

Końcowe wersety Księgi Powtórzonego Prawa raz jeszcze wracają do obietnicy: widzimy tu zaskakujący zwrot, którego treść wychodzi daleko poza instytucję profetyzmu, a postaci proroka zostaje nadany właściwy sens. Czytamy tam: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twa-

rzą w twarz..." (34,10). Nad tym zakończeniem 5. Księgi Mojżesza unosi się osobliwy powiew melancholii. Obietnica wzbudzenia „proroka podobnego do mnie” do tego czasu się nie spełniła. Jasne się staje, że w tych słowach zawarte jest nie tylko ustanowienie stanu prorockiego, który rzeczywiście istniał, lecz coś innego jeszcze, coś znacznie więcej: zapowiedź nowego Mojżesza. Widoczne się stało, że zawładnięcie ziemią Palestyny nie było pełną realizacją zbawienia; że Izrael ciągle jeszcze czeka na swe właściwe wyzwolenie; że konieczny był bardziej radykalny Exodus i dlatego potrzebny był nowy Mojżesz. Zostało też powiedziane, co było właściwym znamieniem Mojżesza oraz co było szczególną i istotną jego cechą: rozmawiał z Panem „twarzą w twarz”, mówił z Bogiem tak, jak rozmawia przyjaciel z przyjacielem (zob. Wj 33,11). Najbardziej istotnym rysem postaci Mojżesza nie są dokonywane przez niego cuda ani jego czyny, ani też cierpienia przez niego doznawane w drodze z „domu niewoli egipskiej” przez pustynię, aż do progu Ziemi Obiecanej. Istotne jest to, że rozmawiał z Bogiem jak Jego przyjaciel. Stąd tylko mogły pochodzić jego dzieła, stąd mogło się rodzić Prawo, które Izraelowi miało ukazywać drogę poprzez historię. Teraz staje się też zupełnie jasne, że prorok nie jest izraelskim odpowiednikiem wróżbity, jak to w rzeczywistości często pojmowano, jak też rozumieli siebie samych pozorni prorocy. Jest kimś zupełnie innym: jego zadanie nie polega na zapowiadaniu jutrzejszych czy dalszych jeszcze wydarzeń i zaspokajaniu w ten sposób ludzkiej ciekawości lub wychodzeniu naprzeciw właściwej człowiekowi potrzebie pewności. Ukazuje nam oblicze Boga, a tym samym drogę, którą mamy iść. Przyszłość, o którą chodzi w jego pouczeniach, sięga dalej niż to, co mogą nam powiedzieć wróżbici. Jest ona drogowskazem właściwego „exodusu”, polegającego na tym, że na wszystkich drogach historii musimy szukać i znajdować drogę do Boga, jako właściwy kierunek. Tak rozumiane proroctwo dokładnie odpowiada wierze Izraela w jednego Boga, stanowi jej przełożenie na konkretne życie danej społeczności wobec Niego, prowadzone w Jego obliczu i do Niego prowadzące.

„Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza”. Diagnoza ta daje eschatologiczne ukierunkowanie obietnicy: „Pan, Bóg twój, wzbudzi dla ciebie proroka spośród twoich braci, podobnego do mnie”. Izrael może oczekiwać nowego proroka, który się jeszcze nie ukazał, jednak powstanie we właściwym momencie. Będzie on rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz, tak jak przyjaciel mówi z przyjacielem - i to będzie szczególny rys tego proroka. Znamionuje go bezpośrednie obcowanie z Bogiem, dlatego może podawać z pierwszej ręki wolę Boga i Jego niezafałszowane słowo. I to jest ratunek, którego oczekuje Izrael i cała ludzkość. W tym miejscu musimy jednak przypomnieć sobie inną zadziwiającą historię dotyczącą relacji Mojżesza z Bogiem, opowiedzianą w Księdze Wyjścia. Tak mówi nam ona o modlitwie Mojżesza do Boga: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę” (33,18). Prośba nie zostaje wysłuchana: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza” (33,20). Bóg wskazuje Mojżeszowi miejsce w Jego pobliżu, w pieczarze skalnej, obok którego przejdzie ze swą chwałą. Przechodząc obok niego, zasłania go swą własną ręką, by ją następnie cofnąć: „Ujrysz Mnie z tyłu, ale oblicza mojego nie ujrzysz” (33,23). Ten tajemniczy tekst odgrywał istotną rolę w dziejach mistyki żydowskiej i chrześcijańskiej; w jego świetle próbowano odgadnąć, jak dalece można w tym życiu zbliżyć się do Boga, gdzie przebiegają granice mistycznego widzenia. W związku z naszym tematem wystarczy wiedzieć, że bezpośrednie spotkanie Mojżesza z Bogiem, dzięki któremu stał się wielkim pośrednikiem Objawienia i pośrednikiem Przymierza, ma swe granice. Nawet jeśli Mojżesz zanurza się w obłoku bliskości Boga i rozmawia z Nim jak Jego przyjaciel, nie może ujrzeć Jego oblicza. Zatem obietnica posłania „proroka podobnego do Mnie” zawiera w sobie niewypowiedziane słowami, większe jeszcze oczekiwanie: ostatniemu Prorokowi, nowemu Mojżeszowi, będzie dane to, czego odmówiono pierwszemu. Będzie On mógł rzeczywiście i bezpośrednio oglądać oblicze Boga i będzie mógł przemawiać nie dlatego, że ujrzał tylko plecy Boga, lecz jako w pełni widzący. Wiąże się z tym także oczekiwanie, że nowy Mojżesz będzie

Pośrednikiem doskonalszego Przymierza od tego, które Mojżesz mógł z Synaju sprowadzić (zob. Hbr 9,11-24).

W tym właśnie kontekście trzeba czytać ostatnie słowa Prologu Jana: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (1,18). W Jezusie spełniła się obietnica posłania nowego proroka. W Nim zrealizowało się wszystko to, co do Mojżesza odnosiło się tylko po części: żyje On przed obliczem Boga nie tylko jako przyjaciel, lecz jako Syn. Żyje w najgłębszej jedności z Ojcem. Tylko w tej perspektywie można rzeczywiście zrozumieć postać Jezusa – taką, jaką spotykamy w Nowym Testamencie. Wszystko, co jest w nim opowiedziane o słowach, czynach, cierpieniach i chwale Jezusa, tu znajduje swe zakorzenienie. Gdy zapominamy o tym właściwym centrum, przechodzimy obok istotnej treści postaci Jezusa. Wtedy okazuje się ona pełna sprzeczności, a w końcu niezrozumiała. Tylko przez odniesienie do tego centrum można znaleźć poprawną odpowiedź na pytania, które musi sobie postawić każdy czytelnik Nowego Testamentu: Skąd Jezus zaczerpnął swą naukę? Jak wyjaśnić Jego wystąpienie? Reakcja Jego słuchaczy była jednoznaczna: nauka ta nie jest zapożyczona od żadnej szkoły. Jest całkowicie inna niż to, czego można się nauczyć w szkole. Nie jest objaśnianiem według metody interpretacji przekazywanej w szkołach. Jest inna: jest wyjaśnianiem „z mocą”. Gdy będziemy rozważać słowa Jezusa, wrócimy jeszcze do tej diagnozy słuchaczy i spróbujemy głębiej zrozumieć jej znaczenie. Nauczanie Jezusa nie zostało wzięte z żadnych ludzkich nauk. Jego źródłem jest bezpośrednie spotkanie z Ojcem, dialog prowadzony „twarzą w twarz”, widzenie Tego, który jest w łonie Ojca. Jest słowem Syna. Bez tego wewnętrznego źródła byłoby przejawem zarozumiałości. Tak właśnie oceniali je współcześni Jezusowi uczeni – bo nie chcieli przyjąć tego wewnętrznego źródła: widzenia i poznawania twarzą w twarz.

Dla zrozumienia Jezusa zasadnicze znaczenie mają powtarzające się wzmianki, że udawał się On „na górę” i tam całymi nocami modlił się, pozostając „sam” z Ojcem. Te lakoniczne wzmianki

uchylają rąbka tajemnicy i pozwalają wnikać w synowską egzystencję Jezusa, w istotne źródło Jego działania, nauczania i cierpień. Ta „modlitwa” Jezusa jest rozmową Syna z Ojcem, w którą zostają włączone ludzka świadomość i wola, ludzka dusza Jezusa, tak że ta ludzka modlitwa staje się udziałem w synowskiej wspólnotie z Ojcem. Słynna teza Adolfa von Harnacka, według którego orędzie Jezusa jest orędziem o Ojcu, a nie o Synu - Ten bowiem nie stanowi jego części, a w konsekwencji chrystologia nie wchodzi w treść tego orędzia - tutaj znajduje autokorektę. Jezus może w ten sposób mówić o Ojcu, ponieważ jest Jego Synem i żyje w synowskiej wspólnotie z Ojcem. Wymiar chrystologiczny, to znaczy tajemnica Syna jako Objawiciela Ojca, „chrystologia”, jest obecna w każdym słowie i czynie Jezusa. Uwidacznia się tu jeszcze inny istotny moment: powiedzieliśmy, że na modlitwie Jezusa Jego ludzka dusza zostaje włączona w synowską wspólnotę z Ojcem. Kto widzi Jezusa, widzi Ojca (zob. J 14,9). Dlatego uczeń, który chodzi z Jezusem, jest wraz z Nim włączany we wspólnotę z Bogiem. I na tym właśnie polega rzeczywistość zbawienia: przekraczanie granic człowieczeństwa, które dzięki podobieństwu człowieka do Boga zostało w nim złożone - jako oczekiwanie i możliwość - już w momencie stworzenia.

ROZDZIAŁ 1

CHRZEST JEZUSA

Publiczna działalność Jezusa rozpoczyna się w momencie Jego chrztu w Jordanie, otrzymanego z rąk Jana Chrzciciela. Mateusz wydarzenie to sytuuje w czasie, posługując się ogólnym określeniem „w owym czasie”, Łukasz natomiast z całą świadomością umieszcza je w kontekście powszechnej historii świata, umożliwiającym dość dokładną jego datację. Swoistą datację podaje także Mateusz, w tym sensie że na początku swej Ewangelii zamieszcza drzewo genealogiczne Jezusa, pomyślane jako wychodzące od Abrahama i od Dawida. Tym samym ukazuje ono Jezusa jako dziedzica obietnicy danej Abrahamowi i spadkobiercę przyrzeczeń danych przez Boga Dawidowi, któremu przyrzekł wieczne królestwo, realizujące się w historii znaczonej grzechami Izraela i karami Bożymi. Zgodnie z tą genealogią historia została podzielona na trzy serie 14 pokoleń - liczba 14 jest odpowiednikiem imienia Dawid. Dzieli się ona na okresy od Abrahama do Dawida i od Dawida do niewoli babilońskiej, po której następuje okres kolejnych 14 pokoleń. I ten właśnie fakt, że minęło kolejnych 14 pokoleń, wskazuje, że nadeszła godzina eschatologicznego Dawida, godzina odnowionego królestwa Dawida, jako pojawienia się właściwego królestwa, należącego do Boga. Jak można się spodziewać po żydowsko-chrześcijańskim Ewangelistcie Mateuszu, jest to więc drzewo genealogiczne żydowskich dziejów zbawienia, które co najwyżej pośrednio wska-

żuje na dzieje świata, w tym znaczeniu, że definitywne królestwo, jako królestwo Boże, obejmuje oczywiście cały świat. Konkretnie daty pozostają tym samym niepewne, ponieważ także o podanej liczbie pokoleń decydują tu nie tyle struktury historyczne, ile raczej trójstopniowy układ pokoleń, i nie ma ona na celu wskazywania dokładnych danych chronologicznych. Zauważmy od razu, że swego drzewa genealogicznego Łukasz nie umieszcza na samym początku Ewangelii, lecz wiąże je z historią chrztu, rozumianego jako jej zwieńczenie. Mówi nam, że Jezus miał wtedy około 30 lat, a więc osiągnął wiek dający prawo do publicznej działalności. W przeciwieństwie do Mateusza, w swym drzewie genealogicznym Łukasz zmierza w odwrotnym kierunku historii; znaczenie Abrahama i Dawida nie jest tu szczególnie akcentowane, a drzewo genealogiczne dociera aż do Adama, dalej nawet - do momentu stworzenia, gdyż do imienia Adama Łukasz dodaje: syna Bożego. W ten sposób ukazany zostaje uniwersalizm posłannictwa Jezusa: jest On Synem Adama - Synem Człowieczym. Ze względu na nasze człowieczeństwo wszyscy należymy do Niego, a On do nas. W Nim ma początek nowe człowieczeństwo, w Nim też osiąga swój cel.

Wróćmy jednak do opisu chrztu. Już w historii dzieciństwa Łukasz podał dwie znaczące wskazówki dotyczące czasu. O początku życia Chrzciciela mówi, że szukać go trzeba „za czasów Heroda, króla Judei” (1,5). W ten sposób chronologiczna uwaga dotycząca Chrzciciela pozostaje wewnątrz historii żydowskiej, natomiast opis dzieciństwa Jezusa zaczyna się od słów: „W owym czasie wyszło rozporządzenie Cezara Augusta...” (2,1). W tle znajduje się wielka historia świata, uosabiana przez Imperium Rzymskie.

Do tego wątku Łukasz powraca we wprowadzeniu do historii Chrzciciela i na początku publicznej działalności Jezusa. Posługuje się tu uroczystym tonem i podaje dokładne dane: „Było to w piętnastym roku rządów Tyberiusza Cezara. Gdy Poncjusz Piłat był namiestnikiem Judei, Herod tetrarchą Galilei, bratniego Filip tetrarchą Iturei i Trachonitydy, Lizaniasz tetrarchą Abileny; za najwyższych kapłanów Annasza i Kajfasza...” (3,1n). Wraz ze wzmianką

O cesarzu rzymskim ponownie zostają podane czasowe współrzędne Jezusa w historii świata: działalność Jezusa nie jest jakimś mitycznym „kiedys”, które mogło być zawsze, a jednocześnie nigdy. Test to wydarzenie historyczne: można podać jego dokładną datę, stanowi ono część ludzkiej historii, z jej jednorazowością, której jednoczesność z wszystkimi czasami jest czymś zupełnie innym niż pozaczasowość mitu. Chodzi tu jednak nie tylko o datację. Cesarz i Jezus są wcieleniem dwu odmiennych porządków rzeczywistości: nie muszą się one całkowicie wykluczać, jednak w swym wzajemnym przeciwstawieniu stanowią materiał zapalny konfliktu, u którego podłoża tkwią podstawowe pytania ludzkości i ludzkiej egzystencji. „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12,17) - powie później Jezus, wyrażając w ten sposób zasadniczą zgodność obydwu sfer. Kiedy jednak cesarstwo przypisuje sobie atrybuty boskie, co przejawia się już w tym, że August podaje się za autora światowego pokoju i za zbawcę ludzkości, wtedy chrześcijanin musi „Boga słuchać bardziej niż ludzi” (Dz 5,29); wtedy chrześcijanie stają się „męczennikami”, to jest świadkami Chrystusa, który sam za panowania Poncjusza Piłata umarł na Krzyżu, jako „wierny świadek” (Ap 1,5). Wraz z pojawieniem się wymienionego tu imienia Poncjusza Piłata nad początkiem działalności Jezusa zawisł cień Krzyża. Krzyż zapowiadają też imiona Heroda, Annasza i Kajfasza. Coś innego jednak jeszcze ukazuje się w tym zestawieniu cesarza i książąt, pomiędzy których została podzielona Ziemia Święta. Wszystkie te księstwa są uzależnione od pogańskiego Rzymu. Królestwo Dawida uległo rozbiciu, jego „szafas” rozpadł się (zob. Am 9,11); potomek, który zgodnie z prawem jest ojcem Jezusa, jest rzemieślnikiem w zajętej przez pogańską ludność prowincji Galilei. Izrael znowu żyje w ciemności, w której nie widać Boga. Obietnice dane Abrahamowi i Dawidowi zdają się zatopione w milczeniu Boga. Znowu słychać skargę: nie mamy już proroka, Bóg chyba opuścił swój lud. I dlatego właśnie kraj był pełen niepokoju. Sprzeczne prądy, nadzieje i oczekiwania decydowały o jego klimacie religijnym i politycznym. Mniej więcej w cza-

sie narodzin Jezusa Judasz Galilejczyk nawoływał do powstania, które Rzymianie krwawo stłumili. Jego stronnictwo, zeloci, istniało nadal, gotowe do aktów terroru i gwałtów, zmierzających do przywrócenia Izraelowi wolności. Niewykluczone, że któryś z dwunastu Apostołów Jezusa - Szymon zelota, a może także Judasz Iskariota, wywodzili się z tego ugrupowania. Faryzeusze, których ciągle napotykamy w Ewangeliach, starali się żyć jak najdokładniej według przepisów Tory i uniknąć stosowania się do jednej hellenistyczno-rzymskiej kultury, która na obszarze Rzymskiego Imperium narzucała się jakby sama przez się i stwarzała groźbę zniwelowania Izraela przez narzucenie mu stylu życia ludów pogańskich. Saduceusze, rekrutujący się głównie z arystokracji i spośród kapłanów, usiłowali praktykować styl życia judaizmu oświeconego, dostosowanego do duchowo-intelektualnych standardów epoki i dlatego dążyli też do ułożenia sobie stosunków z władzami rzymskimi. Po zburzeniu Jerozolimy (70 r. po Chr.) znikli, podczas gdy styl życia faryzeuszów nabrał trwałych kształtów w judaizmie uformowanym przez Misznę i Talmud. Patrząc w Ewangeliach na ostre kontrowersje między Jezusem a faryzeuszami i na śmierć krzyżową całkowicie sprzeczną z programem zelotów, nie należy zapominać o tym, że drogę do Chrystusa znajdowali ludzie wszystkich orientacji i że w pierwszej chrześcijańskiej wspólnotcie było niemało kapłanów i byłych faryzeuszów. Przypadkowe odkrycie w latach po drugiej wojnie światowej dało początek pracom wykopaliskowym, dzięki którym mamy teraz dokładne informacje dotyczące innego jeszcze ugrupowania, znanego wcześniej tylko ze źródeł literackich jako eseniczycy: wspólnota z Qumran. Była to grupa, która odeszła od świątyni Heroda i jego kultu i zakładała na Pustyni Judejskiej klasztorne wspólnoty, ale organizowała też oparte na podłożu religijnym życie rodzinne. Stworzyła ona bogate piśmiennictwo, a także własne obrzędy połączone z rytualnymi obmyciami i wspólnymi modlitwami. Wzruszająca jest religijna powaga tych pism. Wydaje się, że Jan Chrzciciel, a może nawet sam Jezus i Jego rodzina byli blisko tej wspólnoty. W każdym razie w pismach z Qumran jest

wiele analogii do chrześcijańskiego orędzia. Nie można wykluczyć, że Jan Chrzciciel przez pewien czas żył w tej wspólnotcie i ona też po części ukształtowała jego religijną postawę.

Mimo to jednak wystąpienie Chrzciciela stanowiło coś zupełnie nowego. Chrzt, do którego nawoływał, nie utożsamia się ze zwykłymi religijnymi obmyciami. Jest niepowtarzalny i ma być konkretną realizacją punktu zwrotnego określającego na nowo i na zawsze całe życie. Jest połączone z płomiennym nawoływaniem do nowego sposobu myślenia i życia. Wiąże się przede wszystkim z głoszeniem sądu Bożego i zwiastowaniem kogoś Większego, kto ma przyjść po Janie. Czwarta Ewangelia mówi nam, że Chrzciciel „nie znał” (J 1,30-33) tego Większego. Wie jednak, że jego zadaniem jest przygotowanie drogi temu tajemniczemu Drugiemu. Że całe jego posłannictwo jest na Niego ukierunkowane. We wszystkich czterech Ewangeliach to jego posłannictwo jest opisane słowami zaczerpniętymi z Izajasza: „Głos się rozlega: Drogę Panu przygotujcie na pustyni, wyrównajcie na pustkowiu gościniec dla naszego Boga!” (40,3). Marek dodaje tu jeszcze kombinację słów z Malachiasza 3,1 i z Księgi Wyjścia 23,20, którą w innym miejscu spotykamy także u Mateusza (11,10) i Łukasza (1,76; 7,27): „Oto Ja posyłam wysłańca mego przed Tobą; on przygotuje drogę Twoją”. We wszystkich tych tekstach Starego Testamentu jest mowa o zbawczym wkroczeniu Boga, który wychodzi ze swego ukrycia po to, by sądzić i zbawiać. Jemu należy otwierać drzwi i przygotowywać drogę. W przepowiadaniu Chrzciciela wszystkie te dawne słowa nadziei stały się teraźniejszością: To Wielkie zapowiadało swe przyjście.

Możemy sobie wyobrazić nadzwyczajne wrażenie, jakie musiały wywierać postać i orędzie Chrzciciela w atmosferze wrzenia w owej historycznej dla Jerozolimy godzinie. Nareszcie znowu pojawił się prorok: potwierdzało to także jego życie. Wreszcie znowu zapowiada się działanie Boga w historii. Jan chrzci wodą, jednak u drzwi stoi już Większy, który będzie chrzcił Duchem i ogniem. We wzmiance świętego Marka nie należy więc dopatrywać się przesady: „Ciągę-

ła do niego cała judzka kraina oraz wszyscy mieszkańcy Jerozolimy i przyjmowali od niego chrzest w rzece Jordan, wyznając przy tym swe grzechy" (1,5). Do chrztu Jana należy także spowiedź - wyznanie grzechów. W judaizmie tej epoki częściej praktykowano wyznanie grzechów w ogólnej formule, znane jednak było również całkowicie osobiste ich wyznawanie, w którym należało wymienić pojedyncze grzeszne czyny (Gnilka I 68). Chodzi rzeczywiście o odrzucenie dotychczasowej grzesznej egzystencji, o powstanie do nowego, przemienionego życia. Symbolizuje to obrzęd chrztu. Z jednej strony jest w nim zanurzenie symbolizujące śmierć. W tle tego znajduje się symbolika unicestwiającego, niszczącego potopu. Starożytnej myśli ocean jawił się jako ustawiczne zagrożenie kosmosu, ziemi: jako potop, który mógł położyć kres wszelkiemu życiu. W obrzędzie zanurzenia symbolizm ten mogła mieć także rzeka. Rzeka jest jednak przede wszystkim symbolem życia. Wielkie rzeki - Nil, Eufrat, Tygrys - są potężnymi źródłami życia. Dla swego otoczenia źródło życia stanowi także Jordan - po dziś dzień zresztą. Chodzi też o oczyszczenie, o uwolnienie się od brudu przeszłości, obciążającego życie i zniekształcającego je. O nowy początek - a to znaczy: o śmierć i zmartwychwstanie, po to, by zacząć nowe życie. Zatem można by powiedzieć, że mamy tu do czynienia z powtórными narodzinami. Wszystko to osiągnie pełny, wyraźny kształt dopiero w chrześcijańskiej teologii chrztu, zarys tego pojawia się jednak już w wejściu do Jordanu i wyjściu z niego.

Cała Judea pielgrzymowała, by otrzymać ów chrzest - słyszeliśmy przed chwilą. Ale oto nadchodzi coś nowego: „W owym czasie przyszedł Jezus z Nazaretu w Galilei i przyjął od Jana chrzest w Jordanie" (Mk 1,9). Do tej pory nie było mowy o pielgrzymach z Galilei; zdawało się, że wszystko pozostaje w granicach Judei. Istotnej nowości nie stanowi jednak samo przyjście Jezusa z innej strefy geograficznej - z daleka. Istotną nowością jest to, że On - Jezus - chce otrzymać chrzest. Że wchodzi w szary tłum grzeszników, oczekujących na brzegach Jordanu. Częścią składową chrztu było także wyznanie grzechów (była o tym mowa nieco wyżej). Sam

chrzest był wyznaniem własnych win i próbą porzucenia starego, nieudanego życia i otrzymania nowego. Czy Jezus mógł to uczynić? Jak mógł On wyznać grzechy? Jak zerwać z dotychczasowym życiem, z myślą o nowym? Pytanie to musieli stawiać sobie chrześcijanie. Zanotowana przez Mateusza wymiana zdań pomiędzy Chrzcicielem i Jezusem wyrażała również ich własne pytanie kierowane do Jezusa: „To ja potrzebuję chrztu od ciebie, a Ty przychodzisz do mnie?” (3,14). Mateusz mówi dalej: „Jezus mu odpowiedział: «Ustąp teraz, bo tak godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe». Wtedy Mu ustąpił” (3,15). Niełatwo rozwikłać sens tej zagadkowo brzmiącej odpowiedzi. W słowie *árti* - teraz - na pewno widoczny jest jakiś dystans: w określonej, tymczasowej sytuacji należy postępować w określony sposób. Dla wyjaśnienia odpowiedzi Jezusa zasadnicze znaczenie ma sens słowa „sprawiedliwość”: godzi się wypełnić wszystko, co „sprawiedliwe”. W świecie, w którym żyje Jezus, sprawiedliwość sprowadza się do odpowiedzi człowieka na Torę, jest przyjęciem całej woli Bożej, niesieniem „jarzma królestwa Bożego”, jak to formułowano. Tora nie przewiduje chrztu Jana, w swej odpowiedzi Jezus uznaje w nim jednak przejaw nieograniczonego „tak” wobec woli Boga i posłusznego przyjęcia Jego jarzma. Ponieważ chrzest przez to zanurzenie się zawiera w sobie wyznanie winy i prośbę o przebaczenie, z myślą o nowym początku, owo „tak”, będące przyłgnięciem do woli Bożej w świecie naznaczonym grzechem, stanowi także wyraz solidarności z ludźmi wprawdzie obciążonymi winą, jednak pragnącymi sprawiedliwości. Pełne znaczenie tego obrzędu wyjaśniły dopiero Krzyż i Zmartwychwstanie. Przez wejście do wody przyjmujący chrzest wyznają swój grzech i wyrażają pragnienie uwolnienia się od ciężaru winy. Co uczynił Jezus? Łukasz, który w całej swej Ewangelii zwraca baczną uwagę na modlitwę Jezusa, często ukazując Go jako modlącego się - w rozmowie z Ojcem - mówi, że Jezus przyjął chrzest, gdy się modlił (zob. 3,21). Po Krzyżu i Zmartwychwstaniu dla chrześcijan stało się jasne, co się wydarzyło: Jezus wziął na swe ramiona ciężar winy całej ludzkości: poniósł go do Jordanu. Swą

działalność inauguruje, zajmując miejsca grzeszników. Otwierają, antycypując Krzyż. Jest On, można by powiedzieć, prawdziwym Jonaszem, który powiedział marynarzom: „Weźcie mnie i rzućcie w morze” (zob. Jon 1,12). Całe znaczenie chrztu Jezusa, niesienie przez Niego „całej sprawiedliwości”, ukaże się dopiero na Krzyżu: chrzest ten jest zgodą na śmierć za grzechy ludzkości, a głos rozlegający się podczas chrztu: „To jest mój Syn umiłowany” (Mk 3,17) jest znakiem zapowiadającym Zmartwychwstanie. W ten sposób rozumiały stają się również, że w przepowiadaniu Jezusa słowo „chrzest” oznacza Jego śmierć (zob. Mt 10,38; Łk 12,50).

Tylko w tym kontekście rozumiały się stają chrzest chrześcijański. Antycypacja śmierci na Krzyżu, która miała miejsce w chrzcie Jezusa, i antycypacja Zmartwychwstania, zapowiedzianego głosem z nieba, stały się rzeczywistością. Tak więc udzielany przez Jana chrzest wodą wypełnia się w chrzcie życia i śmierci Jezusa. Przyjęcie zaproszenia ochrzzczenia się oznacza: pójść na miejsce chrztu Jezusa i w Jego utożsamieniu się z nami otrzymać nasze utożsamienie się z Nim. Moment antycypowania przez Niego śmierci stał się dla nas momentem antycypowania przez nas powstania razem z Nim z martwych. W swej teologii chrztu (zob. Rz 6) Paweł szerzej rozwinął to wewnętrzne powiązanie, bez wyraźnej aluzji do chrztu Jezusa w Jordanie.

Kościół Wschodni w swej liturgii i teologii ikon rozwinął to rozumienie chrztu i je pogłębił. Dostrzega on daleko idący związek pomiędzy treścią święta Objawienia (ogłoszenie synostwa Bożego przez głos z nieba; Objawienie jest dniem chrztu Wschodu) i Wielkanocy. W słowach Jezusa do Jana „godzi się nam wypełnić wszystko, co sprawiedliwe” (Mt 3,15) widzi antycypację słów Jezusa w Getsemani: „Ojcie (...), nie jak Ja chcę, ale jak Ty [niech się stanie]” (Mt 26,39). Śpiewy liturgiczne z 3 stycznia są odpowiednikami modlitw Wielkiej Środy, z 4 stycznia - Wielkiego Czwartku, a z 5 stycznia - Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty. Ikonografia nawiązuje do tych odpowiedników. Ikona chrztu Chrystusa ukazuje napełniony wodą grób, mający kształt jaskini, która z kolei jest ikonograficz-

nym znakiem Hadesu, podziemi, piekła. Zejście Jezusa do tego pełnego wody grobu, do tego otaczającego Go ze wszystkich stron Inferna, stanowi znak zapowiadający Jego zstąpienie do Otchłani: „Wszedłszy do wody, związał Mocnego” (zob. Łk 11,22) - mówi Cyryl Jerozolimski. Jan Chryzostom pisze: „Zanurzenie się i wynurzenie są obrazem zstąpienia do piekieł i Zmartwychwstania”. Troparia bizantyjskiej liturgii dołączają do tego inne jeszcze symboliczne odniesienie: „Jordan cofnął się wtedy pod uderzeniem płaszcza Elizeusza (Elisa), wody się rozstały i ukazała się sucha droga, jako obraz chrztu, mocą którego kroczymy drogą życia” (Evdokimov 246).

Tak więc w chrzcie Jezusa widać powtórzenie całej historii, nawiązujące do przeszłości i antycypujące przyszłość: Wejście w grzech drugiego jest zstąpieniem do „Inferna”, nie tylko -jak u Dantego, w roli widza, lecz w roli współcierpiącego, cierpiącego za innych i tym samym przemieniającego cierpienie, obalającego wrota Otchłani i je otwierającego. Jest to wejście do domu zła, walka z Mocnym, który trzymał człowieka w okowach (a jak bardzo my wszyscy jesteśmy trzymeni w okowach bezimiennych potęg, które nami manipulują!). Tego Mocnego historia świata nie może pokonać własnymi siłami; zostaje pokonany i związany przez Mocniejszego, który - jako równy Bogu - może wziąć na siebie całą winę świata i za nią cierpieć aż do końca, niczego nie tracąc przez swe zstąpienie i utożsamienie się z upadłymi. Ta walka jest „punktem zwrotnym” całego bytu, dającym mu nową strukturę i przygotowującym nowe niebo i nową ziemię. W tym kontekście sakrament chrztu ukazuje się jako dar uczestnictwa w przemienianych świat zmaganiach Jezusa na przełomie życia, który urzeczywistnił się w Jego zanurzeniu się i wynurzeniu.

Czy w tym kościelnym wykładzie i zastosowaniach wydarzenia chrztu Jezusa zbyt daleko odeszliśmy od Biblii? W tym kontekście dobrze będzie posłuchać słów czwartej Ewangelii, według której Jan Chrzciciel, gdy zobaczył Jezusa, wypowiedział te słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (J 1,29). Nad tymi słowa-

mi, w rzymskiej liturgii wypowiedzianymi przed udzielaniem Komunii świętej, często łamano sobie głowę. Co znaczy: „Baranek Boży”? Dlaczego Jezusa nazywa się „Barankiem”? Co to znaczy, że ten „Baranek” gładzi grzechy świata, pokonuje je, pozbawiając wszelkiej treści i rzeczywistości? Joachim Jeremias miał znaczący wkład w poprawne rozumienie tego słowa, wykazawszy, w jaki sposób można je - także z historycznego punktu widzenia - uważać za autentyczne słowo Chrzciela. Trzeba najpierw dostrzec w nim dwie aluzje starotestamentalne. Pieśń Sługi Bożego u Izajasza (53,7) przyrównuje cierpiącego Sługę Bożego do baranka prowadzonego na rzeź: „Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak on nie otworzył ust swoich”. Jeszcze bardziej istotne jest to, że Jezus został ukrzyżowany w święto Paschy i musiał wtedy ukazać się jako rzeczywisty Baranek paschalny, w którym wypełniło się znaczenie baranka paschalnego zabitego przy wychodzeniu z Egiptu: wyzwolenie z egipskiego królestwa śmierci, zezwolenie na exodus i wejście na drogę wolności prowadzącą do Ziemi Obietnicy. Po Zmartwychwstaniu symbolika Baranka nabrała podstawowego znaczenia dla rozumienia Chrystusa: znajdujemy ją u Pawła (zob. 1 Kor 5,7), u Jana (zob. 19,36), w 1 Liście Piotra (1,19) i w Apokalipsie (np. 5,6). Jeremias zwraca oprócz tego uwagę na to, że to samo słowo hebrajskie *talia* oznacza zarówno baranka, jak też chłopca, niewolnika (ThWNT I 343). Zatem możliwe jest, że słowa Chrzciela wskazywały przede wszystkim na Sługę Bożego, który przez swą zastępczą pokutę „niesie” grzechy świata, jednocześnie jednak pozwalały uznać Jezusa za prawdziwego Baranka paschalnego, który przez swe cierpienie gładzi grzech świata. „Cierpliwy jak składany na ofiarę baranek, konający na krzyżu Zbawiciel przyjął śmierć jako nasz przedstawiciel; przez ekspiacyjną moc swej niezawinionej śmierci (...) zgładził winę całej ludzkości...” (Tamże). W niedoli egipskiego ucisku krew baranka paschalnego miała decydujące znaczenie dla wyzwolenia Izraela, i podobnie też On, Syn, który stał się Sługą - Pasterz, który stał się Barankiem - już nie dla samego Izraela, lecz dla wyzwolenia „świata”, dla całej ludzkości. Kryje

się w tym aluzja do wielkiego tematu powszechności posłannictwa Jezusa. Izrael nie jest celem sam w sobie, jego wybranie jest drogą, którą Bóg chce przyjść do wszystkich. Z tematem uniwersalizmu, stanowiącym właściwe centrum posłannictwa Jezusa będziemy się często jeszcze spotykać. W wypowiedzi o Baranku Bożym niosącym winę świata, w czwartej Ewangelii pojawia się on na samym początku drogi Jezusa.

Słowa o Baranku Bożym stanowią, jeśli wolno tak powiedzieć, dokonaną w kontekście teologii Krzyża interpretację chrztu Jezusa i Jego zstąpienia w otchłań śmierci. Wszystkie cztery Ewangelie choć w różny sposób podają, że gdy Jezus wyszedł z wody, wtedy „rozwarło się” niebo (Mk), „otworzyło się” (Mt i Łk); że Duch „jak gołębicą” zstąpił na Niego, a jednocześnie odezwał się głos z nieba, według Marka i Łukasza mówiący do Jezusa: „Tyś jest...”, a według Mateusza - o Jezusie: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam umiłowanie” (3,17). Obraz gołębiczy prawdopodobnie nawiązuje do unoszenia się Ducha nad wodami, o którym mówi opis stworzenia (zob. Rdz 1,2); obecność słówka „jak” (jak gołębicą) sprawia, że obraz ten ukazuje się jak „porównanie tego, czego w gruncie rzeczy nie da się opisać” (Gnilka I 78). Takie same, dochodzące z nieba, słowa spotkamy później w opisie Przemienienia Jezusa, z tym że dodane są tam jeszcze słowa: „Jego słuchajcie”. Tam trzeba będzie dłużej się zastanowić nad znaczeniem tych słów. Tutaj chciałbym tylko w paru słowach podkreślić trzy aspekty. Najpierw obraz otwartego nieba: Nad Jezusem rozwiera się niebo. Jego wspólnota woli z Ojcem, „cała sprawiedliwość”, którą wypełnia, otwiera niebo, którego istotę stanowi właśnie pełnienie woli Bożej. Do tego dochodzi dokonane przez Boga Ojca ogłoszenie posłannictwa Jezusa. Wyjaśnia ono jednak nie Jego działanie, lecz Jego byt. *Jest* On Synem umiłowanym, w Nim Bóg ma upodobanie. Na koniec chciałbym wskazać na to, że razem z Synem spotkamy tu Ojca i Ducha Świętego. Ukazany zostaje tu rąbek tajemnicy Boga Trójjedynego, która w swej głębi odsłoni się dopiero u kresu całej drogi Jezusa. Ten szczegół należący do początku dróg Jezusa sięga

jednak aż do tych słów, którymi, jako Zmartwychwstały, roześle swych uczniów na cały świat: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody (...), udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego...” (Mt 28,19). Chrztost, którego odtąd udzielają uczniowie, jest wejściem w chrztost Jezusa - w rzeczywistość, którą przez jego przyjęcie antycypował. W ten sposób człowiek staje się chrześcijaninem.

W szerokim nurcie liberalnych badań chrztost Jezusa bywa interpretowany jako doświadczenie powołania. Ten, który do tego czasu prowadził zupełnie zwyczajne życie w prowincji Galilei, przeżył tu radykalne doświadczenie; tutaj pojawiła się w Nim świadomość Jego szczególnej relacji do Boga i własnego posłannictwa religijnego. Jej źródłem był powszechny w Izraelu i przetworzony przez Jana temat oczekiwań, jak również Jego osobisty wstrząs, doznany w obrzędzie chrztost. Nic jednak o tym nie mówią teksty. Mimo pozorów erudycji, jakie stwarzają takie opracowania, można je raczej zaliczyć do gatunku powieści o Jezusie niż do autentycznych interpretacji tekstów. Teksty nie pozwalają nam zajrzeć do wnętrza Jezusa - Jezus stoi ponad naszymi psychologiami (Romano Guardini). Mówią nam one natomiast o Jego relacjach do „Mojżesza i Proroków”; ukazują wewnętrzną jedność Jego drogi od pierwszego momentu życia aż po Krzyż i Zmartwychwstanie. Jezus nie ukazuje się w nich jako genialny człowiek, przeżywający wstrząsy, porażki i sukcesy. Gdyby tak było, wówczas jako jednostka z minionej epoki byłby nam nieskończenie odległy. Tymczasem stoi On przed nami jako „umiłowany Syn”, który choć z jednej strony jest całkowicie inny, jednak dlatego właśnie może być każdemu z nas współczesny, dla każdego z nas „bardziej wewnętrzny niż my sami jesteśmy dla siebie” (Augustyn, *Wyznania*, II, 6, 11).

ROZDZIAŁ 2

KUSZENIE JEZUSA

Kończące scenę chrztu zstąpienie Ducha na Jezusa jest jakby formalną inwestyturą na Jego urząd. Dlatego Ojcowie nie bez słuszności widzieli w tym wydarzeniu analogię namaszczenia, którym królów i kapłanów w Izraelu mianowano na ich urząd. Słowo Mesjasz-Chrystus znaczy „Pomazaniec”. W Starym Testamencie namaszczenie było uważane za widzialny znak wyposażenia w związane z urzędem dary, z Duchem Bożym, potrzebnym do jego sprawowania. W Księdze Izajasza 11,2 jest mowa o nadziei pojawienia się rzeczywistego „Pomazańca”, a jego „namaszczenie” polega na tym właśnie, że zstępuje na niego Duch Pański, „duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej”. Zgodnie z relacją świętego Łukasza, w synagodze nazaretańskiej Jezus przedstawił siebie samego i swe posłannictwo w słowach podobnych do tych u Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił” (Łk 4,18; zob. Iz 61,1). Końcowe słowa sceny chrztu mówią nam, że Jezus otrzymał to autentyczne namaszczenie, że jest On oczekiwanym Pomazańcem, że w tej godzinie została Mu formalnie nadana godność królewska i kapłańska - wobec historii i na oczach Izraela.

Od tej chwili spoczywa na Nim to zadanie. Ku naszemu zaskoczeniu trzy Ewangelie synoptyczne opowiadają nam, że pierwsze dane Mu przez Ducha polecenie wyprowadza Go na pustynię,

„aby był kuszony przez diabła" (Mt 4,1). Działalność jest poprzedzona wewnętrznym skupieniem, a skupienie to z konieczności jest także wewnętrzną walką o powierzone zadanie, walką prowadzoną przeciw zniekształceniom tego zadania, ukazywanym jako jego rzeczywista realizacja. Jest ono zejściem na poziom zagrożeń ludzkich, ponieważ tylko w ten sposób można podźwignąć upadłego człowieka. Jezus musi - tu należy szukać najgłębszego rdzenia Jego posłannictwa - wejść w dramat ludzkiej egzystencji, przemierzyć ją aż do samego jej dna, by w ten sposób znaleźć „zagubioną owcę", wziąć ją na ramiona i zanieść do domu. Zstąpienie Jezusa „do piekieł", o którym mówi wyznanie wiary, miało miejsce nie tylko w Jego śmierci i po niej, lecz stanowi część składową całej Jego drogi: musi On całą historię, od samych jej początków - od Adama - wziąć w swe ręce, przemierzyć i wycierpieć, ażeby mocą przemienić. Szczególnie List do Hebrajczyków z naciskiem podkreśla, że w posłannictwie Jezusa, w Jego antycypowanej w chrzcie solidarności z nami wszystkimi zawarte jest doświadczenie zagrożeń i niebezpieczeństw człowieczeństwa: „Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem w tym, co się odnosi do Boga - dla przebłagania za grzechy ludu. Przez to bowiem, co sam wycierpiał poddany próbie, może przyjść z pomocą tym, którzy jej podlegają" (2,17n). „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu" (4,15). Tak więc historia kuszenia jest ściśle powiązana z historią chrztu, przez który Jezus staje się solidarny z grzesznikami. Bliski tym wydarzeniom jest także epizod Góry Oliwnej, jako kolejnej wielkiej wewnętrznej walki Jezusa o swe posłannictwo. „Kuszenia" towarzyszą jednak Jezusowi na całej drodze Jego życia i w tym sensie w wydarzeniu kuszenia - tak samo jak w chrzcie - należy widzieć antycypację, w której ogniskuje się walka całej Jego drogi.

U Marka, w jego krótkim opisie kuszenia (zob. 1,13), widoczna jest paralela do Adama i doświadczenia ludzkiego dramatu jako ta-

kiego: Jezus „był ze zwierzętami, aniołowie zaś służyli Mu”. Pustynia, jako przeciwstawienie ogrodu, staje się miejscem pojednania i uzdrowienia. Dzikie zwierzęta, które są najbardziej konkretną postacią zagrożenia człowieka, wynikającego z buntu stworzenia i potęgi śmierci, podobnie jak w raju stają się jego przyjaciółmi. Przywrócony zostaje pokój, zapowiadany przez Izajasza na czasy mesjańskie: „Wtedy wilk zamieszka z barankiem, pantera z koźlęciem leżeć będą...” (11,6). Gdzie pokonany został grzech, gdzie przywrócona została harmonia w relacjach człowieka z Bogiem, tam też następuje pojednanie stworzeń: rozdarte grzechem stworzenie staje się na powrót miejscem pokoju: tak właśnie Paweł mówi o stworzeniu, które „z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19). Czy na przykład oazy stworzenia, powstające kiedyś wokół klasztorów benedyktyńskich, nie są zapoczątkowaniem tego pojednania stworzenia, którego źródłem są dzieci Boże? I na odwrót: czy na przykład Czarnobyl nie jest wstrząsającym przejawem stworzenia zniewolonego w ciemności? Krótki opis kuszenia Marek kończy słowami, w których można dostrzegać aluzję do Psalmu 91,1 Inn: „aniołowie zaś Mu służyli”. Słowa te znajdują się również w zakończeniu obszernego opisu kuszenia u Mateusza i stają się w pełni zrozumiałe tylko w powiązaniu z opisanym tam szerszym kontekstem.

Mateusz i Łukasz opowiadają o trzech pokusach Jezusa, w których znajduje odbicie walka wewnętrzna o Jego zadanie, równocześnie jednak pojawia się pytanie, o co w ogóle chodzi w życiu człowieka. Widoczne staje się tutaj, że najgłębszym rdzeniem wszelkich pokus jest odrzucenie Boga, który - obok tego wszystkiego, co w naszym życiu ukazuje się jako pierwszoplanowe - jawi się jako coś drugorzędnego, a nawet niepotrzebnego i przeszkadzającego. Tworzenie ładu w świecie samemu bez Boga, na fundamencie własnych przesłanek i zasad, uznawanie za jedyną rzeczywistość spraw politycznych i materialnych i odrzucanie Boga jako iluzji - oto pokusa, która nam zagraża w różnych odmianach. Do istoty pokusy należy jej aspekt moralny: nie ciągnie nas ona bezpośrednio do złego - to byłoby zbyt proste. Pokusa stwarza wrażenie ukazywania

czegoś lepszego: porzucić wreszcie iluzje i zabrać się z całą energią do ulepszania świata. Przystępuje do tego pod pretekstem autentycznego realizmu: realne jest to, co namacalne: władza i chleb; natomiast rzeczy Boże ukazują się jako nierzeczywiste, jako świat drugoplanowy, niepotrzebny właściwie. Problemem jest tu Bóg: Czy jest kimś rzeczywiście istniejącym, samą rzeczywistością, czy też nią nie jest? Czy jest jedynym Dobrym, czy może sami musimy znajdować dobro? Pytanie o Boga jest pytaniem podstawowym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkiej egzystencji. Co zbawca świata musi czynić lub czego nie czynić? Oto pytanie zawarte w pokusach Jezusa. U Mateusza i Łukasza trzy pokusy są identyczne, odmienna jest tylko ich kolejność. Będziemy się tu trzymać kolejności podanej przez Mateusza, ze względu na porządek stopniowania, na którym jest ona oparta.

A gdy Jezus „przepościł czterdzieści dni i czterdzieści nocy, poczuł w końcu głód” (Mt 4,2). W czasach Jezusa liczba 40 była już dla Izraela pełna treści symbolicznych: po pierwsze, przypomina nam o 40 latach wędrówki Izraela przez pustynię, które były zarówno czasem jego kuszenia, jak też czasem szczególnej bliskości Boga. Przywodzą nam też na myśl 40 dni, które Mojżesz spędził na górze Synaj, zanim otrzymał słowo Boga, święte tablice Przymierza. Mogą też być aluzją do rabinackiego opowiadania o drodze Abrahama do góry Horeb, na której miał złożyć w ofierze swego syna, i przez 40 dni i nocy tej wędrówki nie przyjmował żadnego pokarmu ani napoju; jego jedynym pokarmem był widok i słowa towarzyszącego mu anioła. W sztucznym już trochę rozszerzaniu symbolizmu liczbę 40 Ojcowie uważali za kosmiczną, symbolizującą cały świat: cztery strony świata wyrażają całość, a dziesięć to liczba przykazań. Ta liczba kosmiczna pomnożona przez liczbę przykazań staje się symbolicznym określeniem całych dziejów świata. Jezus powtórnie przemierza niejako exodus Izraela i w ten sposób przemierza całą historię, z wszystkimi jej błędami i zawirowaniami; 40 dni postu zawiera w sobie dramat historii, który Jezus streszcza w sobie i przeżywa aż do końca.

„Jeśli jesteś Synem Bożym, powiedz, żeby te kamienie stały się chlebem” (Mt 4,3) - tak brzmi pierwsza pokusa. „Jeśli jesteś Synem Bożym...” - usłyszymy powtórnie te słowa, wypowiedziane przez szyderców pod Krzyżem: „Jeśli jesteś Synem Bożym, zjeźdź z krzyża!...” (Mt 27,40). Księga Mądrości przewidywała tę sytuację: „Jeśli sprawiedliwy jest synem Bożym, Bóg ujmie się za nim” (2,18). Drwiny i pokusa mieszają się tu ze sobą: by stać się wiarygodnym, Chrystus powinien udowodnić słuszność swych roszczeń. Ten postulat dowodu będzie towarzyszył Jezusowi przez całą historię Jego życia. Co pewien czas będzie się spotykał z zarzutem, że nie wykazał dostatecznie, kim jest, że musi dokonać wielkiego cudu, który usunie wszelką niejednoznaczność i wszystkie opory. Stanie się wtedy dla wszystkich jasne, kim i czym jest lub nie jest. A ten sam przecież postulat poprzez całą historię kierujemy do Boga i Chrystusa oraz do Jego Kościoła! Jeśli rzeczywiście jesteś, Boże, musisz się ukazywać. Musisz więc zerwać zasłonę tajemnicy i zapewnić jasność, do której mamy prawo. Jeśli Ty, Chrystusie, jesteś naprawdę Synem, a niejednym z oświeconych, którzy co pewien czas pojawiają się w historii, musisz tego dowieść wyraźniej, niż czyniłeś to dotychczas. Musisz też swemu Kościołowi -jeśli on ma być Twoim — dać miarę oczywistości inną niż ta, którą ma w rzeczywistości.

Do tego punktu powrócimy jeszcze przy omawianiu drugiej pokusy, gdyż stanowi on właściwe jej centrum. Dowód boskości, którego kusiciel domaga się przy pierwszej pokusie, polega na przemianie kamieni w chleb. Chodzi tu najpierw o głód samego Jezusa - tak rozumie to Łukasz: „Powiedz temu kamieniowi, żeby stał się chlebem” (4,3). Mateusz rozumie jednak szerzej tę pokusę: w takiej postaci, w jakiej co jakiś czas pojawiała się już w ziemskim życiu Jezusa i w jakiej ciągle powracała w całej historii i nadal powraca. Co jest bardziej tragiczne, co bardziej sprzeciwia się wierze w dobrego Boga i wierze w jednego Odkupiciela ludzkości niż głód, który cierpi ludzkość? Czy pierwszym dowodem Odkupiciela, danym na oczach świata i dla świata, nie powinno być do-

starczenie mu chleba i całkowite wyeliminowanie głodu? W czasie wędrówki przez pustynię Bóg karmił lud Izraela chlebem z nieba, manną. Dopatrywano się w tym znaku wieszczącego nadejście czasów mesjańskich. Czy Zbawiciel świata nie musiał i czy nadal nie musi dowodzić swej tożsamości przez nakarmienie wszystkich? Czy właśnie problem nakarmienia całego świata - albo szerzej: problemy socjalne nie powinny być pierwszym i najbardziej właściwym probierzem zbawienia? Czy słusznie zbawcą może się zwać ktoś, kto nie spełnia tego kryterium? Marksizm - z najbardziej zrozumiałych względów - to właśnie uczynił centrum swych zbawczych obietnic: miał on zatroszczyć się o to, żeby całkowicie znikł głód i żeby „pustynia stała się chlebem”...

„Jeśli jesteś Synem Bożym...” —jakież to wyzwanie! Czy nie musimy tego samego powtarzać Kościołowi: jeśli chcesz być Kościołem Boga, troszcz się najpierw o chleb dla świata - inne rzeczy zostaw na potem. Trudno jest odpowiedzieć na to wyzwanie właśnie dlatego, że wołanie głodnych tak mocno wdziera się nam i musi się wdzierać do uszu i do duszy. Odpowiedzi Jezusa nie można zrozumieć wyłącznie w świetle historii kuszenia. Temat chleba przenika całą Ewangelię i należy go widzieć w całym jego spektrum. W życiu Jezusa są jeszcze dwa inne doniosłe wydarzenia dotyczące chleba: najpierw rozmnożenie chleba dla tysięcy ludzi, którzy podążyli za Nim na pustkowiu. Dlaczego teraz czyni to, co wtedy odrzucił jako pokusę? Ludzie przyszli po to, by słuchać słowa Bożego i ze względu na to pozostawili wszystko inne. I ponieważ otworzyli swe serce dla Boga i wzajemnie dla siebie, teraz mogą we właściwy sposób przyjąć chleb. Z cudem rozmnożenia chleba wiążą się zatem trzy rzeczy: zanim Jezus go dokonał, było najpierw szukanie Boga, Jego słowa i Jego wskazań na drogę całego życia. Po drugie, o chleb prosi się Boga. I wreszcie istotnym składnikiem cudu jest gotowość wzajemnego obdzielania się. Słuchanie Boga staje się życiem z Bogiem, które prowadzi od wiary do miłości, do odkrywania drugiego. Jezusowi nie jest obojętny głód człowieka ani inne jego materialne

potrzeby, umieszcza je jednak we właściwym kontekście i określa ich hierarchię.

Ten drugi epizod z chlebem zapowiada tym samym trzeci i stanowi przygotowanie do niego: Ostatnia Wieczerza, która staje się Eucharystią Kościoła i przez wieki dokonywanym przez Jezusa cudem chleba. Jezus sam stał się ziarnem pszenicznym, które umierając przynosi wiele owocu (zob. J 12,24). On sam stał się dla nas chlebem, a to Jego rozmnażanie chleba trwa nieprzerwanie do końca czasów. Teraz rozumiemy słowa Jezusa, które zaczerpnął ze Starego Testamentu (Pwt 8,3), by z ich pomocą oddalić od siebie kusiciela: „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4,4). Do tej sceny odnoszą się słowa straconego przez nazistów niemieckiego jezuitę Alfreda Delpa: „Chleb ma duże znaczenie, większe ma wolność, a największe trwałość wierność i nigdy nie zdradzona adoracja”. Gdzie nie przestrzega się tej hierarchii, lecz odwracają, tam znika sprawiedliwość i troska o cierpiącego człowieka, co więcej, nawet obszar dóbr materialnych ulega zakłóceniom i jest niszczone. Gdzie Boga uważa się za wielkość drugorzędną, którą można od czasu do czasu lub nawet na stałe odstawić ze względu na inne ważniejsze rzeczy, wtedy ulegają zniszczeniu właśnie te inne, rzekomo ważniejsze, rzeczy. Dowodzi tego nie tylko negatywny bilans marksistowskiego eksperymentu. Dopiero oparta wyłącznie na technicznych, materialnych, zasadach pomoc Zachodu dla krajów rozwijających się, w której świadczeniu o Bogu nie tylko zapomniano, ale wręcz rugowano Go ze świadomości, z butą besserwisserów, Trzeci Świat uczyniła Trzecim Światem w dzisiejszym tego określenia znaczeniu. Zlekceważyła tradycyjne struktury religijne, obyczajowe i socjalne i sprawiła, że takiego technicystyczna mentalność obraca się w próżni. Wierzone, że można kamienie przemienić w chleb, w rzeczywistości jednak dawano kamienie zamiast chleba. Chodzi o prymat Boga. Chodzi o uznanie Jego rzeczywistości - rzeczywistości, bez której nic innego nie może być dobre. Historii nie można porządkować negując Boga, przez samo budowanie materialnych struktur. Jeśli serce człowieka nie

jest dobre, wtedy nic innego nie może się stać dobrem. A dobroć serca w ostatecznym rozrachunku może pochodzić tylko od Tego, który jest Dobrocią - samym Dobrem.

Można oczywiście pytać, dlaczego Bóg nie stworzył świata, w którym Jego obecność byłaby bardziej widoczna; dlaczego Chrystus nie pozostawił jakiegoś innego odbłasku swej obecności, który byłby przekonujący dla każdego. Jest to tajemnica Boga i człowieka, której nie potrafimy przeniknąć. Żyjemy w takim świecie, w którym obecność Boga nie jest namacalną oczywistością i można Go szukać i znajdować tylko przez otwarcie serca, przez „exodus” z „Egiptu”. W *tym* świecie musimy się przeciwstawiać omamom fałszywych filozofii. Musimy uznać, że nie żyjemy samym chlebem, lecz przede wszystkim posłuszeństwem okazywanym słowu Bożemu. I dopiero tam, gdzie to posłuszeństwo stanie się rzeczywistością naszego życia, pojawia się sposób myślenia, zdolny wszystkim dostarczyć także chleba.

Przejdźmy do drugiej pokusy Jezusa, której znaczenie wzorcowe jest pod pewnym względem najtrudniejsze do zrozumienia. Tę pokusę należy pojmować jako pewnego rodzaju wizję, w której rzeczywistość, szczególne zagrożenie dla człowieka i niebezpieczeństwo grożące zadaniu Jezusa ponownie stanowią jedną całość. Najpierw zwróćmy tu uwagę na pewien zaskakujący szczegół. Żeby wciągnąć Jezusa w zastawioną na Niego pułapkę, diabeł przytacza Pismo Święte. Cytuje Psalm 91,11 nn, który mówi o opiece, jaką Bóg zapewnia człowiekowi wierzącemu: „Aniołom swoim da rozkaz co do ciebie, a na rękach nosić cię będą, byś przypadkiem nie uraził swej nogi o kamień”. Słowa te nabierają tu dodatkowo o tyle szczególnego znaczenia, że są wypowiedziane w Mieście świętym i świętym miejscu. W rzeczy samej, przytoczony tu Psalm wiąże się ze świątynią; modlący się jego słowami liczy na opiekę w świątyni, ponieważ mieszkanie Boga musi być szczególnym miejscem Bożej opieki. Gdzie człowiek wierzący w Boga miałby się czuć pewniejszy niż na świętym terenie świątyni? (Więcej na ten temat: Gnilka, dz. cyt. 88). Diabeł okazuje się znawcą

pisma, który potrafi dokładnie zacytować Psalm. Cała rozmowa tej drugiej pokusy wygląda rzeczywiście jak spór dwóch uczonych w Piśmie: Diabeł występuje jako teolog - zauważa Joachim Gnilka. Władimir Sołowjow wprowadził ten motyw do swej *Krótkiej opowieści o Antychryście*: Antychryst otrzymuje na uniwersytecie w Tybindze honorowy tytuł doktora teologii; jest wybitnym bibliistą. W ten sposób Sołowjow drastycznie wyraził swój sceptycyzm w stosunku do pewnego typu erudycji biblijnej tamtych czasów. Nie jest to „nie” wobec naukowego wykładu Biblii, lecz wysoce zbawienne i konieczne ostrzeżenie przed możliwymi jej błędnymi drogami. Wykład Pisma Świętego może w rzeczywistości stać się narzędziem Antychrysta. Sołowjow nie jest pierwszym, który to powiedział; jest to wewnętrzna treść samej historii kuszenia. Na bazie pozornych osiągnięć naukowej egzegezy pisano najgorsze książki, dokonujące destrukcji postaci Jezusa i demontażu wiary. Dzisiaj Biblia jest bardzo często poddawana kryteriom tak zwanego współczesnego obrazu świata, którego podstawowym dogmatem jest twierdzenie, że Bóg w ogóle nie może działać w historii, zatem wszystko, co się odnosi do Boga, należy lokować na obszarze podmiotu. Wtedy Biblia nie mówi już o Bogu, o Bogu żywym; wtedy mówimy już tylko my sami i my decydujemy o tym, co Bóg może czynić i co my czynić chcemy lub powinniśmy. A Antychryst, z miną wielkiego uczonego, mówi nam, że egzegeza, która czyta Biblię w duchu wiary w żywego Boga i wsłuchuje się przy tym w Jego słowo, jest fundamentalizmem. Tylko *jego*, rzekomo ściśle naukowa, egzegeza, w której sam Bóg nic nie mówi i nic nie ma do powiedzenia, jest na poziomie dzisiejszych czasów. Teologiczny spór pomiędzy Jezusem i diabłem jest dysputą dotyczącą wszystkich czasów na temat właściwej interpretacji Pisma, a jej podstawowym problemem hermeneutycznym jest problem obrazu Boga. Spór o interpretację jest koniec końców sporem o to, kim jest Bóg. To zmaganie się z problemem obrazu Boga, z którym mamy do czynienia w dyskusjach nad poprawną interpretacją Pisma, znajduje jednak konkretne rozstrzygnięcie w obrazie

Chrystusa: czy On, nie sprawujący doczesnej władzy, jest naprawdę Synem żywego Boga?

W ten sposób problem struktury tego osobliwego dialogu biblijnego między Chrytusem i Kusicielem prowadzi wprost do problemu merytorycznego. O co tu chodzi? Pokusę tę próbowano zestawiać z motywem „chleba i igrzysk”: po dostarczeniu chleba konieczne jest wywołanie sensacji. Ponieważ zaspokojenie samych potrzeb fizycznych ewidentnie nie wystarcza człowiekowi, ten, kto nie dopuszcza Boga do świata i do człowieka, musi mu dostarczyć podniecających wrażeń, których działanie zastępuje i wypiera wzruszenie religijne. Tutaj jednak nie wchodzi to w grę, ponieważ, jak się wydaje, kuszenie nie miało żadnych świadków. Punkt, o którym tu chodzi, pojawia się w odpowiedzi Jezusa, która znowu została zaczerpnięta z Księgi Powtórzonego Prawa (6,16): „Nie będziesz wystawiał na próbę Pana, Boga swego”. W Księdze Powtórzonego Prawa jest to aluzja do wydarzenia na pustyni, gdzie Izraelowi groziło niebezpieczeństwo śmierci z pragnienia. Pojawia się bunt skierowany przeciwko Mojżeszowi, który staje się buntem przeciw Bogu. Bóg musi pokazać, że jest Bogiem. Ten bunt przeciw Bogu Biblia opisuje w następujący sposób: „[Izraelici] wystawiali Pana na próbę, mówiąc: Czy Pan jest rzeczywiście wśród nas, czy nie?” (Wj 17,7). Chodzi więc o to, czego zapowiedzi pojawiały się już wcześniej: Bóg musi się poddać eksperymentowi. Trzeba Go „wypróbować”, tak jak postępuje się z towarami. Musi się poddać warunkom, które uważamy za konieczne dla osiągnięcia pewności. Jeśli teraz nie zapewni opieki przyobiecanej w Psalmie 91, znaczy to, że nie jest Bogiem. Znaczy też, że sfałszował swe słowo, a w konsekwencji i siebie samego. Mamy tu przed sobą wielki problem: jak można Boga poznać i jak nie można, jak człowiek ma się ustosunkować do Boga i jak może Go utracić. Otóż Boga nie może znaleźć pycha, która czyni Go przedmiotem i chce Mu narzucić nasze warunki laboratoryjne. Ta bowiem już z góry zakłada naszą negację Boga jako Boga, ponieważ nad Nim stawiamy siebie samych. Ponieważ odrzucamy cały wymiar miłości i wewnętrznego słuchania

i za rzeczywistość uznajemy to tylko, co może być przedmiotem eksperymentu, co zostało złożone w nasze ręce. Kto tak myśli, ten siebie samego czyni Bogiem i poniża przy tym nie tylko Boga, lecz także świat i siebie samego.

W tej scenie na narożniku świątyni otwiera się jednak także widok na Krzyż. Chrystus nie rzucił się z narożnika na ziemię. Nie skoczył w rozpościerającą się przed Nim głębinę. Nie wystawił Boga na próbę. Zstąpił natomiast w głębinę śmierci, w noc opuszczenia, w skazanie na bezbronność. Dokonał *tego* skoku jako aktu miłości Boga do ludzi. I dlatego wiedział, że podejmując się tego skoku, może wpaść tylko w dobre ręce Ojca. W ten sposób ukazuje się rzeczywisty sens Psalmu 91: prawo do tego najgłębszego i bezgranicznego zaufania, o którym on mówi: kto jest posłuszny woli Bożej, ten wie, że w żadnej spotykającej go przeciwności nie będzie pozbawiony opieki. Wie, że najgłębszym fundamentem świata jest miłość, i dlatego także tam, gdzie nie może lub nie chce mu już pomóc nikt z ludzi, powinien nadal ufać Temu, który go kocha. Zaufanie, do którego upoważnia nas Pismo i do którego zaprasza nas Pan, Zmartwychwstały, jest jednak czymś zupełnie innym od awanturniczego stawiania Bogu wyzwań, których celem jest uczynienie Boga naszym niewolnikiem.

Zajmijmy się teraz trzecią i ostatnią pokusą, stanowiącą szczytowy punkt całej tej historii. W wizji diabeł wyprowadza Pana na wysoką górę. Ukazuje Mu wszystkie królestwa ziemi, z całym ich przepychem, i ofiaruje Mu panowanie nad całym światem. Czy nie takie właśnie jest posłannictwo Mesjasza? Czyż nie ma On być królem świata, który całą ziemię zjednoczy w jednym wielkim królestwie pokoju i dobrobytu? Jak widzieliśmy, w odniesieniu do pokusy chleba w historii Jezusa znajdują się dwa osobliwe, odpowiadające sobie momenty: rozmnożenie chleba i Ostatnia Wieczerza. Podobnie jest i tutaj. Zmartwychwstały Pan gromadzi swych uczniów „na górze” (zob. Mt 28,16). I teraz rzeczywiście mówi: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (28,18). Dwie rzeczy są tu nowe i odmienne. Pan ma władzę w niebie i na ziemi.

I tylko ten, kto ma tę władzę w całości, ma władzę rzeczywistą i dającą zbawienie. Bez nieba ziemską władzę zawsze pozostaje dwuznaczna i krucha. Tylko władza, która poddaje się kryteriom i osądowi nieba, może się stać władzą służącą dobru. I tylko władza, której towarzyszy błogosławieństwo Boże, może być godna zaufania. I drugi moment: Jezus ma tę władzę jako Zmartwychwstały. Znaczący to: władza ta zakłada Krzyż, zakłada Jego śmierć. Zakłada inną górę, Golgotę, na której wyśmiewany przez ludzi i opuszczony przez swoich wisi na Krzyżu i kona. Królestwo Chrystusa jest inne niż królestwa tej ziemi i ich przepych ukazujący przez szatana. Jak mówi greckie słowo *doksa*, przepych ten jest blaskiem, który gaśnie. Królestwo Chrystusa nie ma takiego blasku. Ono rośnie przez pokorę przepowiadania w tych, którzy chcą zostać Jego uczniami, którzy otrzymują chrzest w imię Trójjedynego Boga i zachowują Jego przykazania (zob. Mt 28,19n).

Wróćmy jednak do pokusy. Jej rzeczywista treść staje się widzialna, kiedy patrzymy, jak na przestrzeni historii przybierała ona ciągle nowe kształty. Chrześcijańskie cesarstwo usiłowało od razu uczynić wiarę politycznym czynnikiem jedności Cesarstwa. Królestwo Chrystusa powinno przecież przybrać kształt politycznego królestwa i błyszczyć jego blaskiem. Bezsilności wiary, ziemskiej bezsilności Jezusa Chrystusa, trzeba pomóc, dając im władzę polityczną i wojskową. Poprzez wszystkie wieki ciągle na nowo w różnych odmianach powracała pokusa umacniania wiary z pomocą władzy, i za każdym razem groziło niebezpieczeństwo zduszenia jej w objęciach władzy. Walkę o wolność Kościoła, walkę o to, żeby królestwo Jezusa nie było utożsamiane z żadną formacją polityczną, trzeba toczyć przez wszystkie stulecia. Bo w ostatecznym rozrachunku cena, jaką płaci się za stapianie się wiary z władzą polityczną, zawsze polega na oddaniu się wiary na służbę władzy i na konieczności przyjęcia jej kryteriów.

W historii Męki Chrystusa alternatywa, o której tu mowa, pojawia się w niezwyklej postaci. W szczytowym momencie procesu Piłat proponuje wybór Jezusa lub Barabasza. Jeden z nich zostanie uwolniony. Kim jednak był Barabasz? Zazwyczaj mamy w uszach

wyłącznie sformułowanie z Ewangelii Jana: „A Barabasz był zbrodniarzem” (18,40). Jednak grecki odpowiednik słowa „rozbójnik” w ówczesnej sytuacji politycznej Palestyny nabrał specyficznego znaczenia. Znaczył tyle co „bojownik ruchu oporu”. Barabasz brał udział w powstaniu (zob. Mk 15,7), a poza tym został - w tym kontekście - oskarżony o dokonanie zabójstwa (zob. Łk 23,19.25). Jeśli Mateusz mówi, że Barabasz był „znacznym więźniem”, świadczy to, że był jednym z bardziej znanych bojowników, a może nawet przywódcą tego powstania (zob. Mt 27,7). Innymi słowy: Barabasz był postacią mesjańską. Wybór: albo Jezus, albo Barabasz nie był przypadkowy; naprzeciw siebie znalazły się dwie postacie mesjańskie, dwie formy mesjanizmu. Staje się to jeszcze wyraźniejsze, jeśli zwrócimy uwagę na to, że „Bar-Abbas” oznacza „syn ojca”. Jest to typowo mesjańskie określenie, kultowe imię wybitnego przywódcy ruchu mesjańskiego. Przywódcą ostatniej wielkiej mesjańskiej wojny Żydów w roku 132 był Bar-Kochba - „Syn Gwiazdy”. Jest to taka sama konstrukcja imienia, wyrażająca ten sam cel. Od Orygenesusa dowiadujemy się innego jeszcze interesującego szczegółu: w wielu rękopisach Ewangelii, aż do trzeciego wieku, człowiek, o którego tu chodzi, nazywał się „Jesus-Barabbas” - „Jezus syn ojca”. Wygląda to tak, jakby był sobowtórem Jezusa, który na inny sposób wysuwa te same roszczenia. Zatem wyboru trzeba dokonać między Mesjaszem, który toczy walkę, przyobiecuje wolność i własne królestwo, i owym tajemniczym Jezusem, który głosi utratę samego siebie jako drogę do życia. Czy to dziwne, że masy dały pierwszeństwo Barabaszowi? (Obszerniej omawia ten temat V. Messori w głośnej książce *Umęczon pod Ponckim Piłatem?*, Wydawnictwo M, Kraków 1996).

Gdybyśmy dzisiaj mieli dokonać wyboru, czy Jezus z Nazaretu, Syn Maryi, Syn Ojca, miałby jakąś szansę? Czy my w ogóle znamy Jezusa? Czy Go rozumiemy? Czy może zarówno wczoraj, jak i dzisiaj, nie musimy z całych sił próbować poznawać Go całkiem na nowo? Kusiciel nie jest do tego stopnia nachalny, żeby nam wprost zaproponował adorowanie diabła. Proponuje nam opowiedzenie się za tym, co rozumne, za prymatem świata zaplanowanego, od

początku do końca zorganizowanego, w którym Bóg może mieć swe miejsce jako sprawa prywatna, jednak bez możliwości wtrącania się w nasze istotne zamiary. Sołowjow przypisuje Antychrystowi książkę zatytułowaną *Otwarta droga do pokoju i dobrobytu świata* - która stanie się nową Biblią, a jej istotną treścią jest wielbienie dobrobytu i rozumnego planowania.

Tak więc trzecia pokusa okazuje się najważniejszą, podstawową pokusą - pytaniem o to, czego musi dokonać zbawca świata. Jest ona obecna w całym życiu Jezusa. Raz jeszcze wyraźnie powróci, gdy znajdzie się On w decydującym, zwrotnym punkcie swej drogi. W imieniu uczniów Piotr wyznał swą wiarę w Jezusa jako Mesjasza-Chrystusa, Syna Boga żywego, a tym samym wiarę, która legła u podstaw Kościoła i inauguruje nową, zbudowaną na Chrystusie, społeczność wiary. Jednak właśnie w tym decydującym miejscu, w którym - w opozycji do „opinii ludzi” - pojawia się odróżniające i decydujące wyznanie wiary w Jezusa i tym samym zaczyna powstawać Jego nowa rodzina, jest obecny kusiciel - niebezpieczeństwo przekręcenia wszystkiego i pojawienia się przeciwieństwa. Pan natychmiast wyjaśnia, że pojęcie Mesjasza należy rozumieć zgodnie z całym orędziem proroków. Że nie jest to władza świecka, lecz Krzyż i przez Krzyż powstająca zupełnie inna społeczność. Piotr rozumiał to jednak inaczej: „A Piotr wziął Go na bok i począł robić Mu wyrzuty: «Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie»”. Niewiarygodnie stanowczą odpowiedź Jezusa możemy zrozumieć tylko wtedy, gdy słowa te czytamy w tle historii kuszenia - jako jego ponowienie w decydującym momencie: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (Mt 16,22n).

Czy jednak my wszyscy ciągle nie mówimy Jezusowi, że Jego orędzie prowadzi do przeciwstawiania się panującym poglądom, a w konsekwencji naraża na niebezpieczeństwo porażki, cierpienia i prześladowania? Chrześcijańskie cesarstwo lub świecka władza papieża nie stanowią już dziś pokusy. Jednak ukazywanie chrześcijaństwa jako recepty na postęp i ogólny dobrobyt, uważane za

właściwy cel wszystkich religii, a więc i chrześcijaństwa, to nowa postać tej samej pokusy. Dzisiaj przybiera ona formę pytania: Cóż takiego przyniósł nam Jezus, jeśli nie zbudował lepszego świata? Czy nie to właśnie powinno stanowić treść mesjańskiej nadziei? W Starym Testamencie nakładają się jeszcze na siebie, wyraźnie od siebie nieodłączone, dwa kierunki nadziei: oczekiwanie zbawionego świata, w którym wilk leży obok jagnięcia (zob. Iz 11,6), w którym narody całego świata idą na górę Syjon i w którym spełni się obietnica: „Wtedy swe miecze przekują na lemiesz, a swoje włócznie na sierpy” (Iz 2,2-4; Mi 4,1-3). Obok tego widoczna jest jednak również perspektywa cierpiącego Sługi Bożego, Mesjasza zbawiającego przez wzgardę i cierpienie. Przez całą swą drogę i ponownie jeszcze w rozmowach po zmartwychwstaniu Jezus musiał swym uczniom wykazywać, że Mojżesz i Prorocy mówili o Nim - zewnętrznym bezsilnym, cierpiącym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym. Musiał wykazywać, że obietnice spełniają się właśnie w ten sposób. „O, nierozumni, jak nieskore są wasze serca do wierzenia we wszystko, co powiedzieli prorocy!” - to mówi Pan uczniom w drodze do Emaus (Łk 24,25) i to samo przez całe wieki musi powtarzać nam, bo również i my ciągle myślimy, że jeśli chciał być Mesjaszem, to musiał zainaugurować wiek złoty.

Jezus mówi jednak także nam to, co powiedział szatanowi i Piotrowi, co ponownie wyjaśniał uczniom idącym do Emaus: że żadne królestwo tego świata nie jest królestwem Bożym, jednoznacznie rozumianym stanem zbawienia ludzkości. Królestwo ludzi pozostaje królestwem ludzi i kto twierdzi, że może zbawić świat, według kłamstwa szatana, jemu oddaje świat. I tak pojawia się wielkie pytanie, które będzie nam towarzyszyć do końca tej książki: Co takiego właściwie dał nam Chrystus, jeśli nie zbudował światowego pokoju, powszechnego dobrobytu, lepszego świata? Co nam przyniósł? Odpowiedź jest całkiem prosta: Boga. Przyniósł nam Boga, którego oblicze powoli odsłaniało się, poczynając od Abrahama, poprzez Mojżesza i Proroków, aż do piśmiennictwa dydaktycznego - Boga, który ukazał swe oblicze tylko w Izraelu i którego narody całego

świata czciły w różnorodnych znakach będących cieniem rzeczywistości - tego Boga nam przyniósł, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, prawdziwego Boga dał ludom całej ziemi. Przyniósł Boga: teraz znamy Jego oblicze, teraz możemy Go wzywać. Znamy drogę, którą jako ludzie mamy kroczyć na tym świecie. Jezus przyniósł Boga, a tym samym prawdę naszego „dokąd?” i „skąd?”. Dał nam wiarę, nadzieję i miłość. Jeśli uważamy, że to mało, to tylko z powodu ztwardziałości naszego serca. Tak, to prawda: władza Boga jest cicha na tym świecie, jest to jednak władza rzeczywista i trwała. Sprawa Boga jawi się nam nieraz „jakby w stanie agonii”. Ciągłe na nowo jednak okazuje swe nieprzemijające i zbawcze oblicze. Królestwa tego świata, które szatan mógł wówczas okazać Panu, wszystkie już zapadły się w nicość. Ich chwała, ich „doksa”, okazała się tylko pozorem. Natomiast chwała Chrystusa, pokorna i gotowa cierpieć, chwała Jego miłości, nie przeminęła i nie przeminie.

W walce z szatanem zwyciężył Jezus. Fałszywym bożkom władzy i dobrobytu, fałszywym obietnicom przyszłości, w której władza i ekonomia wszystkim zapewnią wszystko, przeciwstawił boskość Boga - Boga jako rzeczywiste dobro człowieka. Zaproszenie do wielbienia władzy Pan odrzuca słowami wyjętymi z Księgi Powtórzonego Prawa — tej samej Księgi, na którą powoływał się diabeł: „Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz” (Mt 4,10; zob. Pwt 6,13). Podstawowe przykazanie Izraela jest podstawowym przykazaniem również dla chrześcijan: tylko Bogu należy oddawać pokłon. Przy omawianiu Kazania na Górze zobaczymy, że właśnie to bezwarunkowe „tak” wobec pierwszej tablicy Dekalogu pociąga za sobą powiedzenie „tak” również drugiej tablicy - okazywanie szacunku człowiekowi, miłość bliźniego. U Mateusza, tak samo jak u Marka, historia kuszenia kończy się słowami: „Przystąpili aniołowie i służyli Mu” (Mt 4,11; Mk 1,13). Spełnia się Psalm 91,11: Aniołowie Mu służą; okazał się Synem i dlatego nad Nim - nowym Jakubem, Patriarchą powszechnego teraz Izraela - otwiera się niebo (zob. J 1,51; Rdz 28,12).

ROZDZIAŁ 3

EWANGELIA O KRÓLESTWIE BOŻYM

„Gdy Jan został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą. Mówił: «Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię!» — w tych słowach ewangelista Marek opisuje początek działalności Jezusa, a jednocześnie podaje istotną treść Jego przepowiadania (1,14n). W podobny sposób działalność Jezusa w Galilei podsumowuje Mateusz: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu” (4,23; 9,35). Obydwaj ewangelisci przepowiadanie Jezusa nazywają „Ewangelią” - co właściwie znaczy to słowo? W nowszych przekładach pojawiło się określenie „Dobra Nowina”. Brzmi ono pięknie, pozostaje jednak daleko w tyle w hierarchii różnych treści słowa „Ewangelia”. Słowo to było obecne w języku rzymskich cesarzy, którzy uważali siebie za panów świata, za jego zbawców i wyzwolicieli. Wychodzące od cesarzy orędzia zwane były *evangelium*, bez względu na to, czy ich treść była szczególnie radosna i przyjemna. Co pochodzi od cesarza - taka zawierała się w tym idea - jest orędzim zbawczym, to znaczy nie tylko zwykłą wiadomością, lecz przesłaniem zmieniającym świat na lepsze. Jeżeli ewangelisci posłużyli się tym słowem, tak że stało się odtąd określeniem gatunku literackiego ich pism, znaczy to, że chcą powiedzieć: tu właśnie spełnia się to, do czego niesłusznie wysuwają roszczenia

cesarze, podający się za bogów - pełne mocy orędzie, które jest nie tylko słowem, lecz rzeczywistością. W dzisiejszej naukowej semantyce powiedzielibyśmy: Ewangelia jest słowem nie tylko informującym, lecz także performatywnym - nie tylko przekazem informacji, lecz działaniem, sprawczą mocą, która przychodzi na świat, żeby go uleczyć i przeobrazić. Marek mówi o „Ewangelii Boga” - nie cesarze mogą zbawić świat, lecz Bóg. Pojawia się tu słowo, które jest słowem skutecznym [*Tatwort*]: tutaj rzeczywiście dzieje się to, o czym cesarze tylko mówili, nie mogąc tego zrealizować. Tutaj przystępuje do działania rzeczywisty Pan świata - Bóg żywy.

Centralna treść „Ewangelii” brzmi następująco: królestwo Boże jest blisko. Na linii czasu pojawił się słup graniczny, dokonuje się coś nowego. Ten dar domaga się od ludzi odpowiedzi w postaci nawrócenia i wiary. Centrum tego przesłania stanowi wieść o bliskości królestwa Bożego. Jego zwiastowanie stanowi rzeczywiście ośrodek słów i działania Jezusa. Może to potwierdzić informacja statystyczna: słowa „królestwo Boże” pojawiają się w Nowym Testamencie 122 razy - z tego 99 razy w trzech Ewangeliach synoptycznych, przy czym 90 z tych tekstów to słowa Jezusa. W Ewangelii Jana i w pozostałych pismach nowotestamentowych słowo to odgrywa już tylko niewielką rolę. Można by powiedzieć: główną oś przedpaschalnego przepowiadania Jezusa stanowi orędzie królestwa Bożego, natomiast centrum przepowiadania apostolskiego po Wielkanocy stanowi chrystologia. Czy równa się to odejściu od autentycznego przepowiadania Jezusa? Czy odpowiada prawdzie twierdzenie Rudolfa Bultmanna, że Jezus historyczny nie jest częścią teologii Nowego Testamentu? Że należy w Nim widzieć jeszcze tylko żydowskiego Nauczyciela, którego wprowadzić musimy zaliczyć do istotnych uwarunkowań Nowego Testamentu, ale który nie jest jednak jego częścią? Inny wariant takich twierdzeń o istnieniu głębokiej ryzomy pomiędzy Jezusem a przepowiadaniem Apostołów znaleźć można w głośnej wypowiedzi katolickiego modernisty Alfreda Loisy'ego, który tak sformułował swój pogląd: Jezus głosił królestwo Boże, a pojawił się Kościół. W tych słowach można

się dopatrywać ironii, ale jest w nich także żal: zamiast wielkiego oczekiwania królestwa samego Boga, nowego świata przemienionego przez samego Boga, pojawiło się coś zupełnie innego -jakże marnego na domiar! - Kościół.

Czy tak jest rzeczywiście? Czy w kształtowaniu się chrześcijaństwa przez przepowiadanie apostoelskie, w budowanym przez nie Kościele, rzeczywiście oddalono się od niespełnionego oczekiwania i obrano inną drogę? Czy zmiana podmiotu, zastąpienie „królestwa Bożego” słowem „Chrystus” (i od tego punktu powstawanie Kościoła) rzeczywiście było złamaniem obietnicy i pojawieniem się czegoś innego? Wszystko zależy tu od naszego rozumienia sformułowania „królestwo Boże” użytego przez Jezusa, od relacji głoszonego orędzia do Głoszącego: czy jest On tylko Posłańcem reprezentującym jakąś, w gruncie rzeczy niezależną od Niego, sprawę, czy może tym głoszonym orędziem jest sam Posłaniec? Pytanie o Kościół nie jest pytaniem pierwszoplanowym. Pytaniem podstawowym jest w istocie rzeczy pytanie o relację pomiędzy królestwem Bożym a Chrystusem — od tego następnie zależy nasze rozumienie Kościoła.

Zanim zagłębimy się w rozważanie słów Jezusa po to, by zrozumieć ich treść - Jego działalność i Mękę - pożyteczną rzeczą będzie zwrócenie uwagi na interpretację słowa „królestwo” w dziejach Kościoła. U Ojców Kościoła w objaśnianiu tego kluczowego terminu można się dopatrzyć trzech wymiarów. Po pierwsze, wymiar chrystologiczny. Orygenes - opierając się na lekturze słów Jezusa - nazywa Go *autobasileia*, to jest królestwem w Jego własnej osobie. Sam Jezus jest „królestwem”; królestwo nie jest rzeczą ani obszarem panowania, na wzór świeckich królestw. Jest osobą. On nim jest. W ten sposób samo wyrażenie „królestwo Boże” byłoby zawalowana chrystologia: do tej niesłychanej rzeczywistości - sam Bóg jest w Nim obecny wśród ludzi, On sam jest obecnością Boga - Jezus prowadzi ludzi swym sposobem mówienia o królestwie Bożym. Drugie spojrzenie na „królestwo Boże” moglibyśmy nazwać interpretacją „idealistyczną” lub mistyczną: miejsce królestwa Bożego

widzi ona przede wszystkim w sercu człowieka. Także tę interpretację zapoczątkował Orygenes. W piśmie o modlitwie tak mówi: „Kto się modli, aby przyszło królestwo Boże, prosi o to, aby ono w nim wyrosło, przyniosło owoce i udoskonało się. W każdym świętym, który Boga ma za Króla, (...) mieszka On jak w dobrze zarządzonym mieście. (...) Jeśli chcemy, aby Bóg w nas królował, nie może panować grzech w naszym śmiertelnym ciele (Rz 6,12) (...), aby Pan przechadzał się w nas jak w duchowym raju i królował nam sam ze swoim Chrystusem...” (PG II, 495n. Tekst polski w: *Odpowiedź na słowo*, tł. A. Korab, WAM, Kraków 1993, s. 179 i 181). Zasadnicza myśl jest tu jasna: królestwa Bożego nie należy szukać na żadnej mapie. Nie jest ono podobne do królestw tego świata; jego miejsce znajduje się w sercu człowieka. Tam ono rośnie, stamtąd dociera jego oddziaływanie. Trzeci wymiar interpretacji królestwa Bożego możemy nazwać eklezjalnym: między królestwem Bożym a Kościołem zachodzą różnorakie relacje; te dwie rzeczywistości są do siebie mniej lub bardziej zbliżane.

Na ile się orientuję, ta ostatnia interpretacja coraz częściej była przyjmowana, zwłaszcza w nowożytnej teologii katolickiej, co nie znaczy, że całkowicie poszły w zapomnienie wymiar wewnętrzny i powiązanie z Chrystusem. Jednak w teologii XIX i w początkach XX wieku lubiano mówić o Kościele jako królestwie Bożym na ziemi, w Kościele widziano historyczną realizację tego królestwa w historii. W tym samym czasie w teologii protestanckiej oświecenie doprowadziło jednak do przełomu w egzegezie, a jednocześnie do nowego, pojmowania orędzia Jezusa o królestwie Bożym; ta nowa interpretacja szybko poszła w całkowicie różnych kierunkach. W początkach XX stulecia przedstawicielem teologii liberalnej jest Adolf von Harnack, który w królestwie Bożym widzi podwójną rewolucję skierowaną przeciw ówczesnemu judaizmowi. Podczas gdy w judaizmie, jak twierdzi, wszystko jest ukierunkowane na zbiorowość, na naród wybrania, orędzie Jezusa ma charakter ściśle indywidualistyczny: Jezus zwraca się do jednostki, uznał jej nieskończoną wartość i ją właśnie uczynił fundamentem swego orę-

dzia. Zasadnicze znaczenie ma u Harnacka druga różnica. W judaizmie dominowały elementy kultowe (wraz z tym: kapłaństwo); Jezus natomiast odrzucił je, a Jego orędzie ma charakter wyłącznie etyczny. Akcent kładł nie na kultowe oczyszczenia i uświęcenie, lecz na duszę człowieka. O wejściu jednostki do królestwa lub wykluczeniu z niego decyduje jej etyczna postawa, uczynki miłości. To przeciwstawianie kultu i moralności, zbiorowości i jednostki, miało dalszy jeszcze zasięg oddziaływania, a począwszy mniej więcej od lat trzydziestych, w znacznej mierze przejęła je także egzegeza katolicka. Harnack powiązał je także z przeciwstawieniem trzech wielkich postaci chrześcijaństwa: rzymskokatolickiego, greko-słowiańskiego i germańsko-protestanckiego - ta ostatnia, jego zdaniem, przywróciła orędziu Chrystusa jego czystość. Ale właśnie na obszarze protestanckim istniały też zdecydowanie odmienne stanowiska, zgodnie z którymi adresatem Obietnicy jest niejednostka jako taka, lecz społeczność, jednostka dostępuje zaś zbawienia jako jej członek. Nie jest istotna etyczna postawa człowieka; królestwo Boże jest „poza obszarem etyki” i -jak się to uwidacznia szczególnie w posiłkach Jezusa z grzesznikami - jest czystą łaską (Zob. np. K. L. Schmidt, ThWNT I 587n.).

Epoka teologii liberalnej zakończyła się wraz z pierwszą wojną światową i radykalną zmianą duchowego klimatu, jaka w związku z tym nastąpiła. Przełom zapowiadał się jednak już znacznie wcześniej. Jego pierwszym wyraźnym sygnałem była książka Johanneisa Weiße *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892). W tym samym kierunku szły pierwsze egzegetyczne prace Alberta Schweitzera: Zaczęto teraz mówić, że orędzie Jezusa było z gruntu eschatologiczne, głoszenie bliskości królestwa Bożego było zapowiadaniem przez Niego bliskiego końca świata, nadejścia nowego świata Bożego - czyli właśnie panowania Boga. Głoszenie królestwa Bożego należało więc pojmować ściśle eschatologicznie. Nawet teksty, które stały w ewidentnej sprzeczności z tą tezą, na siłę interpretowano w tym właśnie sensie - na przykład przypowieści o siewcy i wroście królestwa (zob. Mk 34,3-9), o ziarnku gorczycy (zob. Mk

4,30-32), o zaczynie (zob. Mt 13,33; Łk 13,20), o nasieniu, które samo kiełkuje i rośnie (zob. Mk 4,26-29). Teraz mówiono: tu nie chodzi o wzrastanie. Jezus chciał powiedzieć: teraz jest małe, nagle jednak - w jednym momencie - stanie się zupełnie inne. Nie ma wątpliwości, że decydowała tu bardziej teoria niż wsłuchiwanie się w tekst. Ta optyka nadchodzącej tuż-tuż eschatologii nie dawała się bezpośrednio zastosować w praktyce, toteż różne były sposoby jej przekładania na dzisiejsze życie chrześcijańskie. Bultmann na przykład próbował to zrobić z pomocą filozofii Martina Heideggera: chodzi tu, powiada, o postawę egzystencjalną, o „stałą gotowość”; Jürgen Moltmann - rozwijając myśl Ernsta Blocha - stworzył teologię nadziei, rozumianej jako wiara aktywnie kształtująca przyszłość.

Tymczasem w szerokich kręgach, szczególnie w teologii katolickiej, zaczęła się pojawiać sekularystyczna wersja idei „królestwa”, która tworzy nową wizję chrześcijaństwa, religii i historii w ogólności i swoście pojmowane orędzie Jezusa usiłuje pogodzić z tym radykalnym przeobrażeniem oraz uczynić przystępnym. Mówi się, że przed Soborem panował eklezjocentryzm i Kościół uważano za centrum chrześcijaństwa. Potem dokonano się przejście do chrystocentryzmu i uczono, że Chrystus stanowi centrum wszystkiego. Jednak - mówi się - ludzi dzieli nie tylko Kościół, także Chrystus jest uznawany wyłącznie przez chrześcijan. Wobec tego od chrystocentryzmu wzniesiono się na poziom teocentryzmu i w ten sposób przybliżyliśmy się do wspólnoty religii. Jednak i wtedy nie osiągnięto celu, bo przecież także w Bogu można upatrywać znak podziału między religiami i ludźmi. Dlatego należy uczynić krok w kierunku regnocentryzmu, w którym centrum stanowi *regnum* — królestwo. To wreszcie - mówi się - stanowi centrum orędzia Jezusa, to także jest właściwa droga, na której można połączyć pozytywne siły ludzkości w budowaniu przyszłości świata. „Królestwo” to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń. O nic innego nie chodzi. „Królestwo” to musi być ukazywane jako cel historii. I na tym polega zadanie

wszystkich religii: razem budować „królestwo”. Mogłyby nawet nadal zachowywać swoje tradycje, każda troszczyłaby się o własną tożsamość, musiałyby jednak, z tą odrębną tożsamością, współpracować w realizowaniu jedyne go świata, w którym istotne są pokój, sprawiedliwość i poszanowanie stworzenia.

Brzmi to pięknie: na tej drodze wydaje się możliwa powszechna asymilacja orędzia Jezusa, bez konieczności prowadzenia misji wśród wyznawców innych religii; wydaje się też, że jego słowa nabrały wreszcie treści mającej praktyczne znaczenie, realizacja „królestwa” stała się wspólnym zadaniem i wszystkim stała się bliska. Jednak jeżeli popatrzymy głębiej, zrodzą się wątpliwości: kto właściwie powie nam, czym jest sprawiedliwość? Co w konkretnej sytuacji przyczynia się do zapanowania sprawiedliwości? Jak należy zaprowadzać pokój? Przy bliższym przyjrzeniu się wszystko okazuje się utopijną gadaniną pozbawioną realnych treści - chyba że milcząco przyjmie się treści tych pojęć, uważane za obowiązujące w doktrynie jakiejś partii. Przede wszystkim jednak widać rzecz następującą: znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka. Poszanowanie „tradycji” religijnych jest tylko pozorne. W rzeczywistości są one sprowadzane do roli licznych zwyczajów, które należy ludziom pozostawić, mimo iż pozbawione są już właściwie jakiegokolwiek znaczenia. Wiara i religie zostają podporządkowane celom politycznym. Liczy się tylko urządzenie świata. Religia ma znaczenie w tej mierze jedynie, w jakiej może być pomocna do zrealizowania tego celu. Niepokojące są analogie tej pochrześcijańskiej wizji wiary i religii do trzeciej pokusy Jezusa.

Tak więc wracamy do Ewangelii i do rzeczywistego Jezusa. Nasza centralna krytyka owej świeckiej, utopijnej idei królestwa brzmiała: znikł Bóg. Stał się już niepotrzebny, a nawet wręcz zawadza. Mateusz mówi wprawdzie o „królestwie niebieskim”, ale „niebo” jest tu terminem zastępującym słowo „Bóg”, którego w judaizmie, z religijnego szacunku dla tajemnicy Boga i z uwagi na drugie przykazanie, zasadniczo unikano. Zgodnie z tym, wypowiadając słowa „królestwo niebieskie”, nie myśli się jednostronnie o czymś nie z tego

świata; wskazuje ono na Boga, obecnego zarówno na tym, jak i na tamtym świecie, Boga, który wznosi się nieskończenie ponad naszym światem, ale jest w nim zarazem obecny. Istotna jest jeszcze jedna uwaga semantyczna: znajdujące się u podstaw tych rozważań słowo hebrajskie *malkut* „jest *nomen actionis* i — podobnie jak greckie słowo *basileia* - wskazuje na funkcję panowania, królewskie panowanie" (Stuhlmacher I 67). Nie chodzi tu o „królestwo" przychodzące do nas ani takie, które trzeba tworzyć. Chodzi o panowanie Boga nad światem, które staje się na nowy sposób wydarzeniem historycznym. Możemy to wyrazić jeszcze prościej: mówiąc o królestwie Bożym, Jezus głosi po prostu samego Boga - Boga żywego, który może w konkretny sposób działać w świecie i historii i właśnie teraz działa. Mówi nam: Bóg istnieje. A także: Bóg jest rzeczywistością Bogiem, to znaczy kieruje całym światem. Tak rozumiane orędzie Jezusa jest bardzo proste i na wskroś teocentryczne. Nowość i specyficzny charakter Jego orędzia polega na tym, że mówi nam: Bóg działa teraz; nadszedł czas, kiedy w sposób doskonalszy od wszystkiego, co było dotychczas, ukazuje się w historii jako jej Pan, jako Bóg żywy. W tym znaczeniu przekład „królestwo Boże" jest niedoskonały, lepiej byłoby mówić o panowaniu Boga lub o Jego rządach.

Treść Jezusowego orędzia o królestwie musimy jednak sprecyzować z uwzględnieniem jego kontekstu historycznego. Jak całe przepowiadanie Jezusa, tak też zwiastowanie panowania Bożego ma swe korzenie w Starym Testamencie, czytany przez Niego - w jego narastającym dynamizmie, od początków związanych z Abrahamem, aż po Jego własną godzinę - jako całość, która - zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę całość tego dynamizmu - prowadzi wprost do Jezusa. Szczególne znaczenie mają tu tak zwane psalmy intronizacyjne, które są proklamacją królestwa Boga (YHWH), królestwa, które jest rozumiane w perspektywie kosmiczno-universalnej i które Izrael przyjmuje w postawie adoracji (zob. Ps 47; 93; 96; 97; 98; 99). Poczynając od VI wieku, w następstwie katastrof w dziejach Izraela, królestwo Boże nabiera sensu sięgającej

^w przyszłość nadziei. W Księdze Daniela -jesteśmy tu w II wieku przed Chrystusem -jest mowa o teraźniejszym byciu Panem przez Boga, jednak przede wszystkim zwiastuje nam ona nadzieję odnośnie do przyszłości. Duże znaczenie będzie w niej miała postać „Syna Człowieczego”, który ma objąć panowanie. Za czasów Jezusa w judaizmie natrafiamy na pojęcie panowania Bożego w jerozolimskim kulcie świątynnym i w liturgii synagogałnej; napotykamy je także w literaturze rabinackiej i w pismach z Qumran. Pobożny Żyd odmawia codziennie modlitwę Szma Izrael: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem - Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6,4; por. 11,13; Lb 15,37-41). Recytowanie tej modlitwy jest interpretowane jako przyjęcie na swe ramiona jarzma Bożego panowania. Modlitwa ta jest nie tylko słowem; wypowiadając je, modlący się przyjmuje panowanie Boga, które tym sposobem, przez akt modlącego się, wkracza w świat, jest przez niego niesione i przez modlitwę określa sposób jego codziennego życia, a więc w tym konkretnym miejscu staje się obecne w świecie. Jak więc widzimy, panowanie Boże, Jego suwerenność nad światem i historią, wykracza poza jedną chwilę i poza historię w jej całości i sięga dalej jeszcze. Okazuje się ono jednak zarazem czymś na wskroś teraźniejszym - jest teraźniejsze w liturgii, w świątyni i synagodze, jako antycypacja nadchodzącego świata; teraźniejsze jako moc nadająca kształt życiu przez modlitwę i postawę wiernego, który dźwiga jarzmo Boże i w ten sposób już teraz dostępuje udziału w rzeczywistości przyszłego świata.

Właśnie w tym miejscu można bez trudu zauważyć, że Jezus był „prawdziwym Izraelitą” (por. J 1,47), a jednocześnie - w sensie wewnętrznego dynamizmu Jego obietnic - wyszedł poza judaizm. Z treści, które teraz właśnie napotkaliśmy, nie traci się niczego. Jest tu jednak coś nowego, co znajduje wyraz przede wszystkim w słowach „Bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1,15), już „przyszło do was” (Mt 12,28), „pośród was jest” (Łk 17,21). Jest tu mowa o wydarzeniu przychodzenia, które się teraz właśnie dokonuje, a które się

odnosi do całej historii. Te właśnie słowa sprowokowały pojawienie się tezy oczekiwania bliskiego przyjścia i skłaniały do uznawania go za specyficzny moment rzeczywistości Jezusa. Taka interpretacja nie jest bynajmniej nieunikniona; co więcej, jeśli weźmiemy pod uwagę całość słów Jezusa, musimy ją nawet jednoznacznie wykluczyć. Przemawia za tym fakt, że przedstawiciele apokaliptycznej interpretacji Jezusowego orędzia o królestwie (= oczekiwanie jego rychłego nadejścia), zgodnie z ich własnymi kryteriami, znaczną część słów Jezusa związanych z tym tematem uważają za przypisane Mu tylko, a inne muszą tendencyjnie naciągać.

Do Jezusowego orędzia o królestwie zaliczają się, jak już widzieliśmy, wypowiedzi podkreślające słabość tego królestwa w historii. Jest ono podobne do ziarnka gorczycy, najmniejszego z wszystkich ziaren. Jest jak zaczyn - jego niewielka ilość w zestawieniu z masą całego ciasta decyduje o tym, co z niego wyrośnie. Jest nieraz przyrównywane do ziaren wysianych na rolę świata, gdzie spotyka je różny los: zostają wydziobane przez ptactwo, usychają między ciernikami albo też dojrzewają i wydają obfity owoc. Inna przypowieść mówi o tym, że zasiane ziarno wyrasta, w tym samym czasie jednak nieprzyjazny człowiek posiał tam chwast, który rośnie teraz razem ze zbożem, a ich oddzielenie nastąpi dopiero w czasie żniwa (zob. Mt 13,24-30). Jeszcze inny aspekt owej tajemniczej rzeczywistości panowania Boga pojawia się, kiedy Jezus przyrównuje je do skarbu zakopanego w roli. Człowiek, który go znalazł, ukrywa go ponownie, sprzedaje wszystko, ażeby kupić rolę i w ten sposób wejść w posiadanie skarbu, zdolnego zaspokoić wszelkie jego aspiracje. Paralelna do tego porównania jest przypowieść o cennej perle; również jej znalazca wyzybywa się wszystkiego, by posiadać to dobro przewyższające wszystkie inne (zob. Mt 13,44n). Jeszcze inna strona rzeczywistości panowania Boga (królestwa) ukazuje się, kiedy Jezus - używając trudnego do wyjaśnienia słowa - mówi, że „królestwo Boże” doznaje gwałtu, „a zdobywają je ludzie gwałtowni” (Mt 11,12). Z metodologicznego punktu widzenia nie jest rzeczą poprawną uważanie za „Jezusowy” *[jesuanisch]* jednego tylko

aspektu całości i dowolne naginanie do niego wszystkich pozostałych. Trzeba raczej powiedzieć: Rzeczywistość, którą Jezus nazywa „królestwem Bożym, panowaniem Boga”, jest bardzo złożona i tylko przyjmując ją w całości, możemy dotrzeć do zawartego w niej przesłania i poddać się jego prowadzeniu.

Przyjrzyjmy się bliżej przynajmniej jednemu tekstowi, który dobrze ukazuje trudności napotymane przy wyjaśnianiu tajemniczo zakodowanego orędzia Jezusa. W Ewangelii św. Łukasza czytamy: „Zapytany przez faryzeuszów, kiedy przyjdzie królestwo Boże, odpowiedział im: «Królestwo Boże nie przyjdzie w sposób dostrzegalny [przez neutralnych widzów!]; i nie powiedzą: 'Oto tu jest' albo 'tam'. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest»" (17,20n). Przy wyjaśnianiu tego tekstu znowu napotykamy różne kierunki, w których próbowano rozumieć „królestwo Boże”, zgodnie z uprzednimi decyzjami lub światopoglądem interpretatora. Istnieje interpretacja „idealistyczna”, według której królestwo Boże nie jest rzeczywistością zewnętrzną, lecz ma swą siedzibę w sercu człowieka (przypomnijmy tu sobie wykładnię Orygenesesa). Jest w tym jakaś część prawdy, interpretacja ta nie jest jednak adekwatna nawet z semantycznego punktu widzenia. Inna interpretacja - w linii oczekiwania rychłego przyjścia - wyjaśnia: królestwo Boże nie nadchodzi powoli, tak żeby to można było zaobserwować; pojawia się ono jak błyskawica. Temu objaśnieniu brak jednak całkowicie podstaw w tekście. Obecnie coraz częściej przyjmuje się, że w tych słowach Chrystus wskazuje na siebie: On, stojący pośród nas, jest królestwem Bożym, tylko że my Go nie znamy (zob. J 1,30). Na ten sam kierunek interpretacji, z nieco innym odcieniem, wskazują inne słowa Jezusa: „Jeśli Ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11,20). Podobnie jak w poprzednim tekście, nie chodzi tu o samą fizyczną obecność Jezusa, w której zawierałoby się „królestwo Boże”; jest ono w Jego działalności, prowadzonej w Duchu Świętym. W tym znaczeniu, w Nim i przez Niego, królestwo Boże staje się tutaj i teraz teraźniejszością, „jest już blisko”.

Nasuwa się więc - na razie prowizoryczna tylko, coraz pełniejsza jednak w miarę wsłuchiwania się w Pismo - następująca odpowiedź: nowa bliskość królestwa, o której Jezus mówi i której głoszenie stanowi specyficzny moment Jego orędzia, to On sam. Przez Jego obecność i działanie Bóg, jako działający na zupełnie nowy sposób, tutaj i teraz wszedł w historię. Dlatego czas się już wypełnił (zob. Mk 1,15); w szczególny sposób jest to teraz czas nawrócenia i pokuty, jak również czas radości, ponieważ Jezus, Bóg, przychodzi do nas. W Nim działa i króluje Bóg - króluje na sposób Boski, to znaczy bez uciekania się do pomocy władzy świeckiej: króluje przez miłość „aż do końca”, do Krzyża (J 13,1). Przez odniesienie do tego centrum spójne ze sobą okazują się różne, z pozoru sprzeczne ze sobą, aspekty. Pozwala nam ono zrozumieć wypowiedzi o maleńkości i niewidzialności królestwa, podstawowy obraz ziarna, do którego nieraz jeszcze będziemy wracać, a także wezwanie do odważnego naśladowania i porzucenia wszystkiego. On sam jest skarbem, a wspólnota z Nim cenną perłą. Odniesienie to umożliwia nam też zrozumienie napięcia pomiędzy etosem i łaską, pomiędzy konsekwentnym personalizmem a zaproszeniem do nowej rodziny. Rozważając Torę Mesjasza, w Kazaniu na Górze zobaczymy, w jaki sposób harmonizują ze sobą wolność od Prawa, dar łaski i wymagana od uczniów „większa sprawiedliwość”, „nadwyżka” sprawiedliwości w porównaniu ze sprawiedliwością faryzeuszów i uczonych w Piśmie (zob. Mt 5,20). W tym miejscu rozpatrzmy jeden tylko przykład: epizod faryzeusza i celnika. Obydwaj modłą się w świątyni, każdy jednak zupełnie inaczej (zob. Łk 18,9-14). Faryzeusz przechwala się swymi wielkimi cnotami; opowiada Bogu o sobie tylko i zdaje mu się, że Boga sławi wtedy, gdy chwali siebie samego. Celnik jest świadom własnych grzechów, wie, że nie może się chlubić przed Bogiem i ze świadomością swych przewinień prosi o łaskę. Czy znaczy to, że jeden wciela w sobie etos, a drugi łaskę bez etosu albo nawet wbrew etosowi? W rzeczywistości chodzi tu nie o alternatywę: etos lub bez niego, lecz o dwie odmienne postawy wobec Boga i siebie samego. Jeden właściwie wcale nie widzi Boga

i jest wpatrzony w siebie tylko. Bóg nie jest mu potrzebny, bo sam potrafi zadbać o własną sprawiedliwość. Nie ma tutaj prawdziwej więzi z Bogiem, która w ostateczności jest zbyteczna; starczy własne działanie. Człowiek ten sam siebie czyni sprawiedliwym. Drugi natomiast patrzy na siebie z Bożej perspektywy. Spojrzał na Boga i w tym spojrzeniu ujrzał siebie samego. Wie teraz, że Bóg jest mu potrzebny, że swe życie zawdzięcza Jego dobroci, że nie może jej ani wymusić na Bogu, ani osiągnąć własnymi siłami. Wie, że potrzebuje miłosierdzia, a miłosierdzie to podpowie mu z kolei, że i on ma być miłosierny i przez to upodobnić się do Boga. Żyje mocą swej relacji do Boga, mocą otrzymanych darów; zawsze będzie potrzebował daru dobroci i przebaczenia; to jednak będzie mu przypominało, że ma się tym darem dzielić z innymi. Łaska, o którą prosi, nie zwalnia go z etosu. Ona go uzdalnia do autentycznie dobrych czynów. Bóg jest mu potrzebny, a ponieważ uznaje to, za sprawą Bożej dobroci sam staje się dobry. Etos nie jest tu odrzucany, on zostaje tylko wyswobodzony z krępujących go więzów moralizmu i powiązany z relacją miłości - z relacją do Boga; wtedy dopiero staje się autentycznym etosem.

Temat „królestwa Bożego” przenika całe przepowiadanie Jezusa. Dlatego możemy go zrozumieć tylko w kontekście jego całości. Gdy będziemy omawiać węzłowy punkt przepowiadania Jezusa - Kazanie na Górze - tematy, których tutaj zaledwie dotknęliśmy, zostaną tam ukazane w całej ich głębi. Przekonamy się przede wszystkim, że Jezus zawsze mówi jako Syn, że w tle Jego przesłania zawsze znajduje się relacja między Ojcem i Synem. W tym sensie Jezus zawsze mówi o Bogu. Ponieważ jednak On sam jest Bogiem - Synem - całe Jego przepowiadanie jest zwiastowaniem Jego własnej tajemnicy. Jest chrystologią, to znaczy mówieniem o obecności Boga w Jego własnych czynach i w Jego bycie. Zobaczymy też, w jakim sensie to właśnie jest punkt, który domaga się podjęcia decyzji, i dlaczego on prowadzi nas do Krzyża i Zmartwychwstania.

ROZDZIAŁ 4

KAZANIE NA GÓRZE

W Ewangelii Mateusza do historii kuszenia Jezusa dołączony jest krótki opis początku działalności Jezusa, przy czym Galilea jest wyraźnie nazwana „Galileą pogan” - zapowiedzianym przez proroków (zob. Iz 8,23; 9,1) miejscem, w którym wszędzie „wielkie światło” (zob. Mt 4,15n). W ten sposób Mateusz reaguje na zdziwienie, że Zbawiciel nie przychodzi z Jerozolimy i Judei, lecz z krainy, którą uważano już za na pół pogańską. To właśnie, co w oczach wielu przemawia przeciwko mesjańskiemu posłannictwu Jezusa - Jego pochodzenie z Nazaretu, z Galilei - w rzeczywistości stanowi dowód Jego Boskiego posłannictwa. Gdy mówi o Jezusie, Mateusz od samego początku w na pozór najdrobniejszych szczegółach odwołuje się do Starego Testamentu. To, co w podanym przez Łukasza opisie drogi Jezusa z uczniami idącymi do Emaus jest sformułowane jako podstawowa zasada, bez wchodzenia w szczegóły (zob. Łk 24,25nn) — że mianowicie wszystkie Pisma do Niego się odnoszą - Mateusz usiłuje wykazać w odniesieniu do wszystkich szczegółów drogi Jezusa. Do trzech punktów pierwszego summarium działalności Jezusa (zob. Mt 4,12-25) będziemy musieli jeszcze powrócić. Jest tu w pierwszym rzędzie zapowiedź istotnej treści przepowiadania Jezusa, ujmującej całość Jego orędzia: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (4,17). Na drugim miejscu znajdujemy powołanie Dwunastu. Tym

symbolicznym gestem, a zarazem konkretną czynnością, zapowiada tu i jednocześnie przygotowuje odnowę ludu 12 pokoleń, nowe zgromadzenie Izraela. Wreszcie widać tu od razu, że Jezus jest nie tylko Nauczycielem, lecz Odkupicielem całego człowieka: Jezus nauczający jest jednocześnie Jezusem uzdrawiającym.

W ten sposób, paroma pociągnięciami pióra, w 14 wersetach (4,12-25), Mateusz kreśli przed swymi słuchaczami pierwszy obraz postaci i dzieła Jezusa. Następuje, zawarte w trzech rozdziałach, „Kazanie na Górze”. Cóż to takiego? W tej obszernej kompozycji dokonanej w formie mowy Mateusz przedstawia nam Jezusa jako nowego Mojżesza, i to w owym głębokim sensie, o którym mówiliśmy wcześniej, w związku z obietnicą proroka w Księdze Powtórzonego Prawa. Werset wprowadzający Mt 5,1 to coś daleko więcej niż tylko mniej lub bardziej przypadkowe ramy: „Jezus, widząc tłumy, wyszedł na górę. A gdy usiadł, przystąpili do Niego Jego uczniowie. Wtedy otworzył swoje usta i nauczał ich...”. Jezus usiadł. To przejaw władzy nauczającego. Zajmuje miejsce na „katedrze”, jaką jest Góra Mojżesza. Później będzie mówił o rabinach, którzy zasiadają na katedrze Mojżesza i dlatego przysługują im autorytet. Ich nauki należy słuchać i ją przyjmować, mimo iż ich życie od niej odbiega (zob. Mt 23,2). Sami nie są wprawdzie autorytetem, mają go jednak, ponieważ otrzymali go od kogoś innego. Jezus zasiada na „katedrze” jako Nauczyciel Izraela i Nauczyciel wszystkich ludzi. Bo, jak zobaczymy przy analizowaniu tekstu, słowem „uczeń” Mateusz nie zacieśnia kręgu adresatów tej mowy lecz rozszerza. Każdy, kto słucha Słowa i je przyjmuje, może się stać „ucniem”. W przyszłości wszystko będzie zależało nie od pochodzenia, lecz od słuchania i naśladowania. Każdy może zostać uczniem, powołanie jest powszechne. Tak więc w następstwie słuchania formuje się Izrael powszechniejszy, odnowiony — który nie wyklucza ani nie znosi starego, lecz prowadzi dalej, nadając mu wymiar uniwersalny.

Jezus zasiada na „katedrze” Mojżesza, jednak nie jak nauczyciele, których do pełnienia tej funkcji przygotowała szkoła. Zasiada na niej, jako większy Mojżesz, który rozszerza Przymierze na wszystkie

narody. Jasne więc staje się także znaczenie góry. Ewangelista nie mówi, na którym wzgórzu galilejskim się to dzieje. Jako miejsce przepowiadania Jezusa jest ono po prostu „górami” - nowym Synajem. „Góra” jest miejscem modlitwy Jezusa, Jego „twarzą w twarz” z Ojcem. Dlatego właśnie jest też miejscem Jego nauki, która się rodzi z tej wewnętrznej wymiany z Ojcem. W ten sposób „Góra” ta sama z siebie okazuje się nowym definitywnym Synajem. Ale jakże różna jest ta „Góra” od potężnego masywu skalnego na pustyni! Tradycja za Górę Błogosławieństw uznała wyniosłość położoną na północ od jeziora Genezaret. Kto był tam choćby jeden raz, kto ogarnął spojrzeniem szeroki widok na wody jeziora, na niebo i słońce, drzewa, łąki i kwiaty, kto słuchał tam śpiewu ptaków, nie zapomni cudownej atmosfery pokoju i piękna stworzenia, którą oddychał w tym kraju, tak często niestety, pozbawionym pokoju.

Niezależnie od swej wysokości „Góra Błogosławieństw” miała w sobie coś z tego pokoju i piękna. Nowe doświadczenie Synaju, dane Eliaszowi, który wydarzenie Boga przechodzącego obok przeżywał nie w gwałtownej wicherze, ogniu czy w trzęsieniu ziemi, lecz w łagodnym, cichym powiewie wiatru (zob. 1 Krl 19,1-13), tutaj osiągnęło pełnię. Moc Boga objawia się teraz w Jego łagodności, Jego wielkość - w prostocie i bliskości. I wcale nie jest mniej głęboka. To, co dawniej wyrażało się w gwałtownej wicherze, ogniu i trzęsieniu ziemi, teraz przybiera postać krzyża, postać Boga cierpiącego, który wzywa nas do wejścia w ten tajemniczy ogień, ogień ukrzyżowanej miłości: „Błogosławieni jesteście, gdy wam urągają i prześladują was...” (Mt 5,11). Potęgą zjawisk towarzyszących objawieniu synajskiemu lud był tak przerażony, że mówił do Mojżesza: „Rozmawiaj ty z nami, a będziemy cię słuchać! Ale Bóg niech nie rozmawia z nami, abyśmy nie pomarli” (Wj 20,19). Teraz Bóg, gdy mówi, jest zupełnie blisko; mówi jak człowiek do człowieka. Teraz zniża się do głębin ich cierpienia, ale także to doprowadzi, i zawsze będzie prowadziło, do tego, że słuchacze mówią — słuchacze, którzy przecież uważają się za uczniów: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6,60). Także ta nowa dobroć Pana nie

jest cukrem słodzona. Dla wielu zgorszenie Krzyża jest trudniejsze do zniesienia niż dla Izraelitów były grzmoty Synaju. Tak, mieli rację, gdy mówili, że gdyby Bóg z nimi rozmawiał, „musieliby pomrzeć” (Wj 20,19). Bez „umierania”, bez utracenia swego ja, nie ma wspólnoty z Bogiem, nie ma też odkupienia: ukazały nam to już rozważania nad chrztem - chrztu nie da się zredukować do zwykłego obrzędu.

Uprzedziliśmy temat, który stanie się w pełni jasny dopiero przy analizie tekstu. Powinniśmy zrozumieć, że Kazanie na Górze jest nową Torą, przyniesioną przez Jezusa. Mojżesz mógł swoją Torę przynieść tylko dlatego, że zanurzył się w ciemnościach Boga na Górze. Także warunkiem Tory Jezusa jest zanurzenie się we wspólnotę z Ojcem i wewnętrzne wzloty Jego życia, które swe przedłużenie znajdują w znizeniu się do wspólnoty życia i cierpienia z ludźmi.

Ewangelista Łukasz przekazuje nam krótsze ujęcie Kazania na Górze, inaczej też rozkłada akcenty. Pisz do chrześcijan nawróconych z pogaństwa i mniej chodzi mu o ukazanie Jezusa jako nowego Mojżesza, a Jego słów jako definitywnej Tory. Toteż inny kształt mają już same jego zewnętrzne ramy. Bezpośrednio przed Kazaniem na Górze jest u niego opis powołania dwunastu Apostołów, które Łukasz przedstawia jako owoc nocnego czuwania na modlitwie i sytuuje na Górze jako miejscu modlitwy Jezusa. Po tym wydarzeniu, tak doniosłym dla drogi Jezusa, Pan - razem z przed chwilą wybranymi i imiennie przedstawionymi Dwunastoma - zstępuje z Góry i staje na równinie. Dla Łukasza postawa stojąca stanowi wyraz wielkości i władzy Jezusa, a równina jest wyrazem szerokich horyzontów, ku którym Jezus zwraca się ze swymi słowami. Łukasz podkreśla to jeszcze, gdy mówi, że - oprócz Dwunastu, z którymi zszedł z Góry - przybyli liczni Jego uczniowie i nieprzebrane tłumy ludzi z Judei, Jerozolimy, z nadmorskich okolic Tyru i Sydonu, aby Go słuchać i znaleźć uzdrowienie ze swych chorób... (6,17nn). Widoczne w tym scenariuszu powszechne znaczenie kazania Łukasz - podobnie jak Mateusz - akcentuje dodatkowo w następujących słowach: „On zaś podniósł oczy na swoich ucz-

niów i mówił..." (Łk 6,20). Znaczenie tego jest w obu miejscach takie samo: Jezus kieruje swe Kazanie na Górze do całego świata, ku teraźniejszości i przyszłości, domaga się jednak postawy ucznia i można je zrozumieć i przeżywać tylko przez naśladowanie Jezusa i towarzyszenie Mu w drodze.

W dalszych rozważaniach nie będziemy, rzecz jasna, analizować wszystkich kolejnych wersetów Kazania na Górze. Wybiorę trzy fragmenty, w których, jak mi się wydaje, orędzie Jezusa i sama Jego postać jawią się nam ze szczególną wyrazistością. W pierwszej kolejności będą to błogosławieństwa. Następnie chciałbym się zastanowić nad nowym, danym nam przez Jezusa ujęciem Tory. Widzimy tu Jezusa w dialogu z Mojżeszem i z tradycjami Izraela. Wielki uczony żydowski Jacob Neusner w ważnej książce, zatytułowanej *Rabbi rozmawia z Jezusem* (Doubleday 1993; niem. *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, Claudius, München 1997), wmieszał się, jeśli tak można powiedzieć, w krąg słuchaczy Kazania na Górze i próbował rozmawiać z Jezusem. Ta religijna, szczerza dyskusja wierzącego Żyda z Jezusem, Synem Abrahama, bardziej niż wszystkie inne znane mi interpretacje otworzyła mi oczy na znaczenie słów Jezusa i na konieczność podjęcia decyzji, wobec której stawia nas Ewangelia. Dlatego w jednym rozdziale chciałbym i jako chrześcijanin przyłączyć się do tego dialogu rabbiego z Jezusem: umożliwi to lepsze zrozumienie autentycznej myśli żydowskiej i tajemnicy Jezusa. Ostatnia wreszcie, znaczna część omówienia Kazania na Górze poświęcona zostanie -jakże by mogło być inaczej! - modlitwie. Kulminację kazania stanowi *Ojciec nasz*, słowa, w których Jezus pragnie swych uczniów wszystkich czasów nauczyć modlić się, stawiać ich przed obliczem Boga i w ten sposób kierować nimi na drodze życia.

1. Błogosławieństwa

W Błogosławieństwach widzi się nierzadko nowotestamentalne przeciwstawienie Dekalogu, to znaczy wyższą etykę chrześci-

jan w porównaniu z przykazaniami Starego Testamentu. Takie podejście jest zupełnym wypaczeniem sensu tych słów Jezusa. Obowiązek zachowywania Dekalogu Jezus zawsze zakładał jako rzecz oczywistą (zob. np. Mt 10,19; Łk 16,17). W Kazaniu na Górze przykazania drugiej tablicy nie są usunięte, lecz zostały przyjęte i pogłębione (zob. Mt 5,21-48). Poza tym takie podejście byłoby diametralnie sprzeczne z podstawową zasadą, podaną przed tą wypowiedzią o Dekalogu: „Nie sądźcie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni" (Mt 5,17n). Do tego zdania, pozornie tylko sprzecznego z orędziem Pawła, będziemy musieli wrócić jeszcze po omówieniu dialogu Jezusa z rabbinem. Na razie wystarczy zauważyć, że Jezus nie zamierza Dekalogu pozbawić mocy - przeciwnie: umacnia go.

Czymże są więc Błogosławieństwa? Przede wszystkim wpisują się one w długą tradycję orędzia starotestamentalnego, którą znaleźć możemy na przykład w Psalmie 1 i tekście paralelnym z Księgi Jeremiasza (17,7n): „Błogosławiony człowiek, który zaufał Panu..." Są to słowa obietnicy, które jednocześnie służą rozróżnianiu duchów i dlatego są drogowskazem. Kontekst Kazania na Górze u Łukasza unaocznia szczególne ukierunkowanie Błogosławieństw Jezusa: „On zaś podniósł swoje oczy na uczniów...". Poszczególne człony Błogosławieństw rodzą się ze spojrzenia na uczniów; stanowią jakby opis ich tożsamości: są oni ubodzy, głodni, płaczący, znienawidzeni i prześladowani (zob. Łk 6,20nn). Są to praktyczne, także jednak teologiczne kwalifikacje uczniów - tych, którzy poszli w ślady Jezusa i stali się Jego rodziną. Jednak zatrważająca sytuacja empiryczna, w jakiej Jezus widzi uczniów, staje się obietnicą, z chwilą gdy spojrzenie na nich znajdzie się w świetle płynącym od Ojca. Z perspektywy społeczności uczniów Jezusa Błogosławieństwa są paradoksem - kryteria tego świata zostają obalone, gdy tylko spojrzymy na rzeczy we właściwym świetle, a mianowicie według miary Ojca, która jest inna niż miary świata. Bo właśnie ubodzy w oczach

świata i uważani za przegranych są w rzeczywistości szczęśliwymi i błogosławionymi i w swej niedoli powinni się cieszyć i radować. Błogosławieństwa są obietnicami, z których wyłania się nowy obraz świata i człowieka, zainaugurowany przez Jezusa - są „przewartościowaniem”. Są to obietnice eschatologiczne, nie należy tego jednak rozumieć w tym sensie, że zapowiadana radość jest przesuwana na nieskończenie odległą przyszłość czy nawet dopiero na tamten świat. Z chwilą gdy człowiek zdecyduje się patrzeć na wszystko z perspektywy Boga i tak też żyć, gdy przebywa swą drogę razem z Jezusem, wtedy żyje według nowych kryteriów i coś z „eschatonu”, z tego, co ma dopiero nadejść, jest już teraz obecne. Z Jezusem udręka przechodzi w radość. Paradoxy Błogosławieństw wyrażają rzeczywistą sytuację wierzących na tym świecie. Wielokrotnie opisywał ją Apostoł, mając w pamięci doświadczenia własnego życia i cierpień: „Uchodzący za oszustów, a przecież prawdomówni, niby nieznani, a przecież dobrze znani, niby umierający, a oto żyjemy, jakby karceni, lecz nie uśmierceni, jakby smutni, lecz zawsze radośni, jakby ubodzy, a jednak wzbogacający wielu, jako ci, którzy nic nie mają, a posiadają wszystko” (2 Kor 6,8-10). „Zewsząd cierpienia znosimy, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy, znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie giniemy” (2 Kor 4,8-10). Co w Błogosławieństwach Ewangelii Łukasza jest przyrzeczeniem i obietnicą, u Pawła jest przeżywanym przez samego Apostoła doświadczeniem. Uważa siebie za jednego z tych, których Bóg „wyzaczył jako ostatnich”, za skazanego na śmierć i widowisko dla świata, za bezdomnego, spotwarzanego i wzgardzonego (zob. 1 Kor 4,9-13). A mimo to doznaje nieskończenie głębokiej radości - właśnie jako wydany na śmierć, który zaparł się siebie samego, ażeby dawać ludziom Chrystusa, przeżywa wewnętrzny związek Krzyża ze Zmartwychwstaniem: „nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele” (2 Kor 4,11). W swych wysłannikach ciągle cierpi Chrystus, ciągle jeszcze Krzyż jest Jego miejscem. Jednak nieodwołalnie pozostaje Zmartwych-

wstałym. I jeśli nawet wysłannik Jezusa na tym świecie pozostaje jeszcze zanurzony w historii cierpień Jezusa, to jednak wyczuwalny jest w tym blask Zmartwychwstania, i to właśnie stanowi źródło radości, jest „błogosławieństwem” większym od szczęścia, którego może przedtem zaznawał na drogach świata. Teraz dopiero wie, co jest naprawdę „szczęściem” i rzeczywistym „błogosławieństwem”, i uzmysławia sobie przy tym, jak wielką marnością było to, co według ogólnie przyjmowanej skali należy uważać za zadowolenie i szczęście. W paradoksach życiowych doświadczeń świętego Pawła, będących odpowiednikiem paradoksów Błogosławieństw, okazuje się - co na inny sposób wyraził Jan, nazywając Krzyż Pana „wywyższeniem” - intronizacją na wyżyny samego Boga. Krzyż i Zmartwychwstanie, Krzyż i wywyższenie, Jan wypowiada te słowajednym tchem, ponieważ dla niego jedno jest w rzeczywistości nieodłączne od drugiego. Krzyż jest aktem „exodusu”, aktem miłości, która pozostaje wierna do ostatnich granic, idzie do samego końca (J 13,1), i dlatego stanowi miejsce chwały - miejsce właściwego spotkania i zjednoczenia z Bogiem, który jest Miłością (zob. 1 J 4,7.16). Tak więc w tym widzeniu Jana zwięźle powiedziane i przybliżone naszemu rozumieniu jest to, co oznaczają paradoksy Kazania na Górze.

Spojrzenie na Pawła i Jana unaoczniało nam dwie rzeczy: Błogosławieństwa wyrażają, co znaczy być uczniem Jezusa. Stają się one dla nas tym konkretniejsze i bardziej rzeczywiste, im pełniejsze jest oddanie się ucznia w służbę. Wzorcową realizację tego mogliśmy widzieć u Pawła. Ich znaczenie nie jest sprawą wyjaśnień teoretycznych; realizują się one w życiu i cierpieniach, w tajemnej radości ucznia, który całego siebie poświęcił naśladowaniu Pana. Tym samym jasna staje się druga sprawa: chrystologiczny charakter Błogosławieństw. Uczeń jest uczestnikiem tajemnicy Chrystusa. Jego życie jest zanurzone we wspólnotę z Chrystusem: „żyję już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Błogosławieństwa są realizacją Krzyża i Zmartwychwstania w egzystencji ucznia. Do ucznia odnoszą się one dlatego jednak, że w sposób wzorcowy zrealizowały się najpierw w samym Chrystusie.

Stanie się to jeszcze jaśniejsze, gdy wrócimy do wersji Błogosławieństw podanej przez Mateusza (zob. 5,3-12). Kto uważnie czyta tekst Mateusza, może zauważyć, że Błogosławieństwa są jakby zawoalowana wewnętrzną biografią Jezusa, jakby portretem Jego postaci. On, który nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł położyć (zob. 8,20), jest prawdziwie ubogi; On, który może o sobie powiedzieć: Przyjdźcie do Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca (11,29) i prawdziwie łagodny; On jest czystego serca i dlatego nieustannie wpatruje się w Boga. On wprowadza pokój, On cierpi, bo taka jest wola Boża. W Błogosławieństwach ukazuje się tajemnica samego Chrystusa; zapraszają nas one do wspólnoty z Nim. I właśnie ze względu na ten zawoalowany charakter chrystologiczny Błogosławieństwa są również drogowskazem dla Kościoła, który musi w nich rozpoznać własny sprawdzian. Drogowskazem w naśladowaniu, dotyczącym każdego, jakkolwiek - zgodnie z wielością powołań - w różny sposób.

Przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej poszczególnym ogniom łańcucha Błogosławieństw. Jako pierwsze widzimy tu zagadkowe wyrażenie „ubodzy w duchu”. Można je znaleźć w zwojach z Qumran, gdzie stanowi ono samookreślenie gminy qumrańskiej. Jej członkowie nazywają siebie także „ubogimi łaski”, „ubogimi Twego zbawienia” albo po prostu: „ubogimi” (Gnilka I 121). Gmina qumrańska wyraża w tym samookreśleniu swoją świadomość bycia autentycznym Izraelem. W ten sposób nawiązuje w rzeczywistości do tradycji głęboko zakorzenionych w wierze Izraela. W czasach okupacji Judei przez Babilończyków za ubogich trzeba było uważać 90% mieszkańców Judei; po wygnaniu, w następstwie fiskalnej polityki Persów, nadal panowała tam dramatyczna sytuacja materialna. Nie można już było podtrzymywać dawnej wizji, że sprawiedliwemu dobrze się powodzi, a ubóstwo jest konsekwencją złego życia (związek: postępowanie - powodzenie). Teraz Izrael widzi bliskość Boga właśnie w swym ubóstwie; uznaje, że właśnie ubodzy są w swej pokorze bliscy serca Bożego, w przeciwstawieniu do pychy bogatych, którzy budują tylko na sobie. W wielu Psalmach

przejawia się pobożność ubogich, przeżywana jako taka właśnie: uważają siebie za autentycznego Izraela. W pobożności Psalmów, w głębokim powierzaniu się dobroci Bożej, w ludzkiej dobroci i pokorze, która się przez to kształtowała, w uważnym wpatrywaniu się w wyzwalającą miłość Bożą, rodziła się i umacniała otwartość serca, która otworzyła drzwi Chrystusowi. Maryja i Józef, Symeon i Anna, Zachariasz i Elżbieta, pasterze betlejemscy, powołani przez Pana do najściślejszej grupy uczniów, są członkami tych kręgów, którzy odłączyli się od faryzeuszów i saduceuszów, także jednak – mimo pewnego duchowego z nim pokrewieństwa – od Qumran, są tymi, w których kiełkuje już Nowy Testament, którzy utożsamiają się z wiarą Izraela dojrzewającą do coraz większej czystości. Tutaj dojrzała już także, bez rozgłosu, ta postawa przed Bogiem, którą ukazał Paweł w swej doktrynie usprawiedliwienia: są to ludzie, którzy nie przechwalają się swymi osiągnięciami przed Bogiem. Nie stają przed Bogiem jak równoprawni z Nim partnerzy, którzy za swe czyny domagają się odpowiedniej do nich nagrody. Ludzie, którzy są świadomi swego wewnętrznego ubóstwa, którzy kochają, po prostu otwierają swe serce na Boże dary i żyją w wewnętrznej harmonii z istotą i słowem Boga. Słowa świętej Teresy z Lisieux, mówiącej, że chce po prostu stać przed Bogiem z pustymi rękoma i wyciągać je ku Niemu, opisują tego ducha ubogich Boga. Przychodzą z pustymi rękami. Nie z rękami, które gdy pochwycą, mocno trzymają, lecz z rękami, które się otwierają i obdarowują, i w ten sposób gotowe są na przyjmowanie darów Bożej dobroci.

Skoro tak właśnie jest, to nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy Mateuszem, który mówi o ubogich w duchu, i Łukaszem, u którego Pan zwraca się po prostu do „ubogich”. Niektórzy twierdzili, że pierwotnemu pojęciu ubóstwa, u Łukasza rozumianemu całkowicie materialnie i rzeczowo, Mateusz nadał sens duchowy i tym sposobem pozbawił jego radykalizmu. Kto jednak Łukasza czyta dokładnie, ten wie, że właśnie ten ewangelista ukazuje nam „ubogich w duchu”, stanowiących jakby grupę społeczną, w której stało się możliwe zapoczątkowanie ziemskiej drogi Jezusa i Jego

orędzia. I na odwrót, jasne jest, że Mateusz jest wierny tradycji pobożności Psalmów, a tym samym wizji autentycznego Izraela. Ubóstwo, o którym tu mowa, nigdy nie jest zjawiskiem wyłącznie materialnym. Takie ubóstwo nie zbawia, nawet jeśli ci, którzy doznali krzywdy na tym świecie, mogą w szczególny sposób liczyć na dobroć Boga. Jednak serce ludzi niczego nieposiadających może być zatwardiałe, zatrute i złe - wewnątrz przeżarte żądzą posiadania, niepamiętające o Bogu i spragnione dóbr zewnętrznych. Z drugiej strony, ubóstwo, o którym tu mowa, nie jest postawą czysto duchową. Taka radykalna postawa, której przykład dawało i nadal daje tak wielu autentycznych chrześcijan, od ojca mnichów Antoniego po Franciszka z Asyżu i aż po wzorcowych ubogich naszego stulecia, nie jest wymagana od wszystkich. Żeby jednak być wspólnotą ubogich Jezusa, Kościół zawsze potrzebuje ludzi, wyrzekających się wszystkiego. Potrzebuje wspólnot idących w ich ślady, które żyją w ubóstwie i prostocie i w ten sposób poświadczają prawdę Błogosławieństw, żeby wszystkich poruszać, żeby wszyscy zrozumieli, że bogactwa są tylko zobowiązaniem do służenia, żeby w kulturze wewnętrznej wolności przeciwstawiali się kulturze posiadania i w ten sposób stwarzali podstawy sprawiedliwości społecznej. Samo w sobie Kazanie na Górze nie jest programem społecznym - to prawda. Sprawiedliwość społeczna może się jednak umacniać tam tylko, gdzie ta wielkoduszna orientacja jest żywa w przekonaniach i czynach, gdzie wiara rodzi umiejętność rezygnowania i odpowiedzialności za bliźniego i za całość. I Kościół jako całość musi mieć świadomość tego, że powinien być rozpoznawalny jako społeczność ubogich Boga. Jak Stary Testament otworzył się na odnowę ku Nowemu Przymierzcu właśnie dzięki ubogim Boga, tak też wszelka odnowa Kościoła może wyjść tylko od tych, w których jest żywa ta sama stanowcza pokora i gotowa do służenia dobroć.

Te wszystkie refleksje pozwoliły nam rozważyć zaledwie pierwszą część pierwszego Błogosławieństwa: „Błogosławieni ubodzy w duchu”. Zarówno u Mateusza, jak i u Łukasza dołączona do niego

obietnica brzmi: „do nich (do was) bowiem należy królestwo niebieskie” (Łk 6,20; Mt 5,3). „Królestwo Boże” jest podstawową kategorią orędzia Jezusa, tu zaś wchodzi w strukturę Błogosławieństw. Powiązanie to ma doniosłe znaczenie dla poprawnego zrozumienia tego często kwestionowanego pojęcia. Widzieliśmy to już, gdy badaliśmy bliżej znaczenie wyrażenia „królestwo Boże” i będziemy musieli przypomnieć sobie to również w dalszych rozważaniach. Zanim jednak zajmiemy się dalszym rozważaniem naszego tekstu, może warto ponownie choćby przez krótką chwilę przyrzeć się tej postaci w historii wiary, w której Błogosławieństwo to znalazło tak radykalne przełożenie na ludzką egzystencję: chodzi o Franciszka z Asyżu. Święci są autentycznymi interpretatorami Pisma Świętego. Co znaczy dane słowo, staje się najczęściej zrozumiałe w tych ludziach, których ono porwało bez reszty i którzy nim żyli. Interpretacja Pisma nie może być zajęciem czysto akademickim i nie może się dokonywać wyłącznie w kontekście historycznym. Całe Pismo zawiera w sobie potencjał przyszłości i treść każdego słowa odsłania się dopiero gdy jest ono przeżyte i przecierpiane dogłębnie. Obietnicę zawartą w tych słowach Franciszek z Asyżu pojął w całym ich radykalizmie. Tak głęboko, że nawet oddał swe szaty i biskupowi, jako przedstawicielowi ojcowskich dóbr Boga, przyodziewającego lilie polne piękniej niż był ubrany Salomon (zob. Mt 6,28n), pozwolił, żeby mu dał nowe. Ta najsłabsza pokora była dla niego przede wszystkim swobodą służenia, swobodą pełnienia posłannictwa, wyrazem zaufania Bogu, który troszczy się nie tylko o kwiaty polne, lecz także o swe dzieci. Równało się to skorygowaniu Kościoła swoich czasów, który przez poddanie się feudalnemu systemowi stracił swobodę i dynamizm misjonarskiego wędrowania; było pełnym otwarciem się na Chrystusa, do którego upodobił się przez otrzymane od Niego stygmaty, tak że rzeczywiście nie przeżywał już samego siebie, lecz jako nowo narodzony żył Chrystusem i w Chrystusie. Nie chciał zakładać zakonu, chciał tylko po prostu na nowo zebrać lud Boży dla słuchania Słowa, nie uchylający się od powagi jego wezwania za pomocą uczonych komentarzy. Tworząc

następnie trzeci zakon, uznał jednak różnicę pomiędzy radykalnym wyzwaniem a koniecznością życia w świecie. Trzeci zakon to właśnie pokorne przyjęcie zadań związanych ze świeckim zawodem i wiążącymi się z nim zobowiązaniami - tam, gdzie każdy się znajduje, jednak w głębokiej wewnętrznej wspólnocie życia z Chrystusem, w której Franciszek nam przewodzi. „Mieć, jakby się nie miało” (zob. 1 Kor 7,29nn). Nauczenie się tego wewnętrznego napięcia, jako być może bardziej wymagającego postulatu, i możliwość jego rzeczywistego przeżywania ciągle na nowo, razem z ludźmi praktykującymi radykalizm naśladowania - oto sens trzeciego zakonu; widać w tym także, co może znaczyć Błogosławieństwo dla *wszystkich*. W historii Franciszka widać też wyraźnie, czym jest „królestwo Boże”. Franciszek tkwił cały w Kościele; jednocześnie jednak w takich jak on postaciach Kościół dorasta do swego celu przyszłego, a zarazem już obecnego: królestwo Boże jest już bliskie.

Pomińmy na razie drugie Błogosławieństwo w Ewangelii Mateusza i przejdźmy do trzeciego, które ściśle łączy się z pierwszym. „Błogosławieni cisi (łagodni), albowiem oni na własność posiadają ziemię” (Mt 5,5). Błogosławieństwo to jest w praktyce cytatem z Psalmu: „Pokorni posiadają ziemię” (37,11). Niemiecki ekumeniczny przekład Pisma Świętego znajdujące się tu greckie *στωποραε s* przekłada: którzy nie stosują przemocy. Jest to zacieśnienie sensu słowa greckiego, które może być przekładane na wieloraki sposób. Słowo „łagodni, cisi, pokorni” jest w Biblii greckiej przekładem hebrajskiego *anawim*, które oznaczało ubogich Boga, o których mówiliśmy przy pierwszym Błogosławieństwie. Tak więc pierwsze i trzecie Błogosławieństwo częściowo pokrywają się treściowo ze sobą; trzecie raz jeszcze ukazuje pewien istotny aspekt tego, co w odniesieniu do Boga oznacza ubóstwo. Spektrum poszerza się jednak, jeśli weźmiemy pod uwagę niektóre inne teksty, gdzie występuje to samo słowo. W Księdze Liczb czytamy: „Mojżesz zaś był człowiekiem bardzo skromnym, najskromniejszym ze wszystkich ludzi na ziemi” (12,3). Któż nie pomyślałby tutaj o słowach Jezusa: „Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokor-

nego serca" (Mt 11,29). Chrystus jest nowym, rzeczywistym Mojżeszem (ta myśl przewija się przez całe Kazanie na Górze) - w Nim jest obecna ta czysta dobroć, która cechuje właśnie człowieka wielkiego, pana. Możemy dotrzeć głębiej jeszcze, gdy weźmiemy pod uwagę dalsze relacje pomiędzy Starym a Nowym Testamentem, w centrum których znowu pojawia się słowo *prajs* - łagodny, cichy. U proroka Zachariasza znajdujemy następującą obietnicę zbawienia: „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny - jedzie na osiołku, na oślatku, źrebięciu oślicy. On usunie rydwany... łuk wojenny zostanie złamany. Pokój ludom obwieści; Jego władztwo sięgać będzie od morza do morza" (9,9n). Zapowiedziane jest tu przyjsie ubogiego Króla - takiego, który w swym panowaniu nie posługuje się potęgą polityczną i wojskową. Jego istotę stanowi pokora, łagodność wobec Boga i ludzi. Ta jego istota, przeciwstawiająca go wielkim królom tego świata, uwidacznia się w tym, że jedzie na oślicy, zwierzęciu ubogich - kontrastującym z wozami bojowymi, które usuwa. Jest on królem pokoju - a jest nim mocą nie własną, lecz Bożą. I jeszcze jedno: Jego królestwo jest powszechne, obejmuje całą ziemię. „Od morza do morza" - stoi za tym obraz dookoła otoczonej wodami ziemi, pozwalający nam ogarnąć myślą światowy zasięg Jego panowania. Słusznie więc Karl Elliger może powiedzieć, że „poprzez gęstą mgłę dziwnie wyraźnie rysuje się nam postać Tego, który rzeczywiście przyniósł pokój całemu światu, który w swym synowskim posłuszeństwie zrezygnował z użycia wszelkiej przemocy i cierpiał, dopóki Ojciec nie położył kresu Jego męce, który przewyższa wszelkie rozumienie i obecnie jedynie mocą słowa pokoju nie przestaje wprowadzać swego królestwa..." (ATD 24/25, 151). Teraz dopiero rozumiemy w pełni sens opisu Niedzieli Palmowej, pojmujemy, co znaczą słowa, w których Łukasz (zob. 19,30) (a także Jan) opowiada, że Jezus polecił uczniom znaleźć oślicę z jej źrebięciem: „A stało się to, żeby się spełniło słowo Proroka: «Powiedzcie Córze Syjońskiej: Oto Król twój przychodzi do ciebie łagodny, siedzący na osiołku...»" (Mt 21,4n;

T 12,15)- Niestety, przekład niemiecki zatarł te powiązania, ponieważ *prayś* za każdym razem oddaje innym słowem. Szeroka panorama tych tekstów - od Lb 12, przez Za 9, po Błogosławieństwa i opis Niedzieli Palmowej - zawiera wizję Jezusa, Króla pokoju, który znosi granice dzielące narody i tworzy obszar pokoju „od morza do morza”. Przez swe posłuszeństwo wzywa nas do wejścia w ten pokój, wprowadza go w nas. Słowo „łagodny/cichy” jest, z jednej strony, zaczerpnięte ze słownika ludu Bożego - Izraela, który w Chrystusie nabrał wymiaru powszechności, a jednocześnie jest słowem królewskim, odsłaniającym nam istotę nowego królestwa Chrystusa. W tym sensie moglibyśmy powiedzieć, że jest to słowo zarówno chrystologiczne, jak i eklezjologiczne. W każdym razie wzywa nas ono do naśladowania Tego, którego wjazd do Jerozolimy na oślicy ukazuje całą istotę Jego królestwa.

Z trzecim Błogosławieństwem w tekście Mateusza jest powiązana obietnica ziemi: „Błogosławieni cisi, albowiem oni na własność posiadą ziemię”. O co tu chodzi? Nadzieja ziemi stanowi najbardziej pierwotny składnik obietnicy danej Abrahamowi. Podczas przemarszu Izraela przez pustynię w polu widzenia zawsze jest ziemia obiecana, jako cel jego wędrówki. W czasie wygnania Izrael oczekuje powrotu do swej ziemi ojczystej. Nie wolno nam jednak także przeoczyć tego, że obietnica ziemi sięga wyraźnie dalej niż wejście w posiadanie kawałka łądu czy narodowego terytorium, jakie należy się każdemu ludowi. W staraniach o zezwolenie na wyjście Izraela z Egiptu na pierwszym planie znajduje się najpierw prawo do swobody w oddawaniu czci Bogu, w sprawowaniu własnego kultu Bożego, a w dalszej historii obietnica ziemi coraz wyraźniej ma sens sprowadzający się do tego, że ziemia została dana po to, by było na niej miejsce okazywania posłuszeństwa, żeby na niej istniał obszar pozostawiony Bogu i żeby ziemia została uwolniona od ohydy bałwochwalstwa. Istotną treścią pojęcia wolności oraz ziemi jest pojęcie posłuszeństwa wobec Boga i w ten sposób słusznego odniesienia do świata. W świetle tej przesłanki można też było rozumieć wygnanie i pozbawienie ziemi.

Ona sama stała się miejscem bałwochwalstwa i nieposłuszeństwa i w ten sposób posiadanie ziemi stało się czymś ambiwalentnym. W świetle tej przesłanki mogło się pojawić nowe, pozytywne rozumienie diaspory: Izrael został rozproszony po całym świecie po to, by wszędzie tworzyć obszar dla Boga i tym sposobem nadawać sens stworzonemu światu, o którym nadmieniał pierwszy opis stworzenia (zob. Rdz 1,1-2,4): celem stworzenia jest szabat, on daje odpowiedź na pytanie: po co? Świat istnieje, ponieważ Bóg chciał stworzyć obszar odpowiedzi na jego miłość, obszar posłuszeństwa i wolności. Stopniowo, przez przyjmowanie i cierpliwe znoszenie historii Izraela z Bogiem, poszerzała się i pogłębiała idea ziemi: jej celem było coraz mniej posiadanie jej przez naród, a coraz bardziej powszechność prawa Boga.

W powiązaniu „łagodności” z ziemią obiecaną można oczywiście widzieć przede wszystkim także zupełnie normalną mądrość historii. Zdobywcy przychodzą i odchodzą. Pozostają zwyczajni prości ludzie, pokorni, którzy uprawiają rolę i w bólach, i w radości nadal ją obsiewają i zbierają plony. Nawet z czysto historycznego punktu widzenia ci pokorni i prości są bardziej stałymi mieszkańcami niż napadający gwałtownicy. Mamy tu jednak coś więcej jeszcze. Stopniowa uniwersalizacja pojęcia ziemi dokonująca się na teologicznych podstawach nadziei harmonizuje także z uniwersalistycznym horyzontem, który napotkaliśmy w obietnicy Zachariasza: ziemia Króla pokoju nie jest państwem narodowym; ona sięga „od morza do morza”. Celem pokoju jest zniesienie granic i ziemia zbudowana na bazie pokoju, który ma źródło w Bogu. Jak mówi Pan, ziemia jest koniec końców własnością „łagodnych”, wprowadzających pokój. Powinna się stać „ziemią Króla pokoju”. Do życia z myślą o tym celu zaprasza nas trzecie Błogosławieństwo. Dla nas, chrześcijan, każde eucharystyczne zgromadzenie jest takim miejscem panowania Króla pokoju. Tak więc rozproszona po całym świecie wspólnota Kościoła Jezusa Chrystusa stanowi zarys „ziemi” jutra, która ma się stać ziemią pokoju Jezusa Chrystusa. Tu również można łatwo dopatrzeć się harmonii trzeciego Błogo-

S ławieństwa z pierwszym: na podstawie tych przesłanek poznamy nieco później znaczenie „królestwa Bożego”, mimo iż sens tego terminu jest daleko szerszy niż sama obietnica ziemi.

Tym samym zapoznaliśmy się już po części także z treścią siódmego Błogosławieństwa: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, albowiem oni będą nazwani synami Bożymi” (Mt 5,9). Ograniczymy się więc tutaj do podania kilku zwięzłych uwag dotyczących tych podstawowych słów Jezusa. Dostrzec w nich można najpierw tło powszechnej historii świata. W swej historii dzieciństwa Jezusa Łukasz zarysował kontrast pomiędzy tym Dzieckiem i potężnym cesarzem Augustem, którego sławiono jako „zbawcę całego rodzaju ludzkiego” i wielkiego twórcę pokoju. Już przedtem cesarz imputował sobie tytuł „Twórcy światowego pokoju”. Wierzącym w Izraelu przypominało to czasy Salomona, w którego imieniu zawarte jest słowo *shalom* - pokój. Pan przyrzekł Dawidowi: „Za dnięgo dam Izraelowi pokój i odpoczynek (...); on też będzie dla Mnie synem, a Ja będę dla niego ojcem” (1 Krn 22,9n). W ten sposób pojawia się powiązanie synostwa Bożego z królestwem pokoju: Jezus jest Synem, i jest nim prawdziwie. Dlatego dopiero On jest prawdziwym „Salomonem” - Tym, który przynosi pokój. Wprowadzanie pokoju należy do samej istoty synostwa. Tak więc Błogosławieństwo to zaprasza do bycia tym, czym jest Syn, i do czynienia tego, co czyni Syn, po to, byśmy sami stali się „synami Bożymi”. Ma się to najpierw realizować w konkretnym miejscu obszaru życia każdego. Zaczyna się od tej podstawowej decyzji, o którą żarliwie prosi w imię Boga Paweł: „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20). Konflikt z Bogiem stanowi punkt wyjścia wszystkich nieszczęść człowieka; jego rozwiązanie jest podstawowym warunkiem pokoju w świecie. Tylko człowiek pojednany z Bogiem może się pojednać i żyć w harmonii ze sobą samym; tylko człowiek pojednany z Bogiem i ze sobą może wprowadzać pokój w swym otoczeniu i na całym świecie. Kontekst polityczny, który jest wyczuwalny w historii dzieciństwa u Łukasza i w Błogosławieństwach u Mateusza, wskazuje jednak na dalekosiężny sens

tego słowa. Pokój na ziemi (Łk 2,14) jest wolą Bożą, a tym samym stanowi zadanie dla człowieka. Chrystus wie, że trwały pokój jest związany z trwaniem człowieka w Bożej *eudokia*, w „upodobaniu” Boga. Walka o trwanie w pokoju z Bogiem jest niezbywalną częścią walki o „pokój na ziemi”; tam mają źródło kryteria tej walki i potrzebne do niej siły. Że tam, gdzie ludzie tracą z oczu Boga, załamuje się także pokój, a jego miejsce zajmuje przemoc i niesłychane okrucieństwa, dzisiaj wiemy o tym aż nadto dobrze.

Wróćmy jednak do drugiego Błogosławieństwa: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni”. Czy właściwym jest smuć się i błogosławić smutek? Są dwa rodzaje smutku. Jest smutek, który utracił nadzieję, który nie ufaję miłości i prawdzie i dlatego wyniszcza człowieka i rozkłada go od wewnątrz. Jest jednak i taki, który pojawia się jako efekt wstrząsu wywołanego w człowieku przez prawdę; doprowadza on człowieka do nawrócenia i stawiania oporu złu. Taki smutek jest uzdrawiający, ponieważ uczy człowieka nowej nadziei i miłości. Przykładem pierwszego jest Judasz, który - przerażony własnym upadkiem - nie potrafi już odnaleźć nadziei i rozpaczony wiesza się. Przykładem drugiego jest Piotr, który - gdy Pan spojrzał na niego - zalewa się łzami; przeorały one głęb jego duszy i go uzdrowiły. Zaczyna na nowo i sam staje się nowym człowiekiem. Wymowne świadectwo tej pozytywnej odmiany smutku, stanowiącej potężne antidotum na panowanie zła, znajdujemy w Księdze Ezechiela (9,4). Sześciu mężom zlecono wykonanie wyroku nad Jerozolimą - nad ziemią pełną krwi niewinnie przelanej, nad miastem pełnym nieprawości (zob. 9,9). Najpierw jednak pewien mąż odziany w lnianą szatę musi nakreślić literę Taw (rodzaj krzyża) na czołach tych wszystkich, „którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi” - tak oznaczeni są wolni od kary. Są to ludzie, którzy nie wyją razem z wilkami, którzy nie dają się wciągnąć w dzieła nieprawości, dla innych będąc już oczywistością, lecz cierpią z ich powodu. Mimo iż całkowita zmiana sytuacji nie leży w ich mocy, to jednak przeciwstawiają się panowaniu zła

przez bierny opór cierpienia - smutek wyznaczający granicę panowania potęgi zła. Tradycja znalazła inny jeszcze obraz uzdrawiającego smutku: Maryja, która razem ze swą siostrą - żoną Kleofasa - z Marią z Magdali i Janem stoi pod Krzyżem. Podobnie jak w wizji Ezechiela, również i tutaj - w świecie pełnym okropności i cynizmu albo tchórzliwej bierności - znajdujemy grupkę ludzi, którzy dochowują wierności. Nie mogą odwrócić nieszczęścia, jednak przez swe współcierpienie stają po stronie skazanych, a przez swą miłość stają po stronie Boga, który jest Miłością. To współcierpienie przypomina nam wspaniałe słowa świętego Bernarda z Clairvaux z jego komentarza do Pieśni nad Pieśniami (Sermo 26, nr 5): *impassibilis est Deus, sed non impassibilis* — Bóg nie może cierpieć, może jednak współcierpieć. Słowa: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” najlepiej możemy zrozumieć pod Krzyżem Jezusa. Kto nie okazuje twardego serca wobec bólu i nieszczęść drugiego, kto nie otwiera swej duszy na czynienie zła, lecz cierpi pod jego ciężarem, ten przyznaje słuszość prawdzie i Bogu i otwiera okna świata, by wpuścić światło. Smucącym się w taki sposób przyobiecana jest wielka pociecha. Widać stąd, że drugie Błogosławieństwo stanowi jedną całość z ósmym: „Błogosławieni, którzy cierpią prześladowanie dla sprawiedliwości, albowiem do nich należy królestwo niebieskie”. Smutek, o którym Pan mówi, równa się odrzuceniu konformizmu ze złem, jest rodzajem sprzeciwu wobec tego, co czynią wszyscy, i co jest narzucane jednostce, jako obowiązujący wzorzec postępowania. Takiego oporu świat nie znosi. Świat domaga się współdziałania z nim. Smutek taki wydaje mu się oskarżeniem burzącym spokój uśpionego sumienia i rzeczywiście nim jest. Dlatego smutni stają się prześladowanymi dla sprawiedliwości. Smutnym przyobiecane jest pocieszenie, a prześladowanym królestwo Boże. Jest to ta sama obietnica, którą otrzymują ubodzy w duchu. Obydwie obietnice są sobie bardzo bliskie: prawdziwe pocieszenie stanowią królestwo Boże, życie pod opieką Bożej mocy i wejście w bezpieczeństwo miłości Boga. I na odwrót: wtedy dopiero cierpiący zostaje naprawdę

pocieszony, wtedy dopiero osychają wszystkie jego łzy, gdy jemu samemu i wszystkim słabym tego świata nie może już zagrozić mordercza przemoc. Wtedy dopiero pocieszenie jest pełne, gdy także niezrozumiałe minione cierpienia zostaną opromienione światłem Boga i mocą Jego dobroci staną się pojednaniem; autentyczne pocieszenie przyjdzie wtedy dopiero, gdy pokonany zostanie „ostatni wróg”, śmierć (zob. 1 Kor 15,26), razem z wszystkimi jej współnikami. Tak więc słowo „pocieszenie” dopomaga nam zrozumieć znaczenie „królestwa Bożego” (niebieskiego), a z kolei królestwo Boże daje nam wyobrażenie tego, jakie „pociechy” przygotował Bóg wszystkim smucącym się i cierpiącym tego świata.

Musimy tu dorzucić jeszcze jedną uwagę: dla Mateusza i jego czytelników i słuchaczy słowa o prześladowanych dla sprawiedliwości miały prorocze znaczenie. Była to dana im przez Pana zapowiedź sytuacji Kościoła, którą przeżywali. Kościół stał się Kościołem prześladowanym - prześladowanym dla sprawiedliwości. W języku Starego Przymierza „sprawiedliwość” jest wyrazem wierności wobec Tory, wierności słowu Boga, do której zawsze nawoływali prorocy. Polega ona na trzymaniu się ukazanej przez Boga drogi prawdy, której centrum stanowi Dekalog. W Nowym Testamencie odpowiednikiem starotestamentalnego pojęcia sprawiedliwości jest „wiera”. Wierzący jest „sprawiedliwym”, który „chodzi drogami Pana” (zob. Ps 1; Jr 17,5-8). Bo wiera jest towarzyszeniem Chrystusowi, w którym wypełniło się całe Prawo; łączy nas ona ze sprawiedliwością samego Chrystusa. Ludzie prześladowani dla sprawiedliwości to tacy, którzy kierują się w swym życiu sprawiedliwością, którzy żyją wiarą. Ponieważ w człowieku jest dążenie do uwolnienia się spod woli Boga i do słuchania siebie tylko, dlatego wiara będzie się zawsze ukazywała jako sprzeciw wobec „świata” - wobec panujących w nim potęg - dlatego we wszystkich okresach historii trwa prześladowanie dla sprawiedliwości. To słowo pocieszenia jest skierowane do prześladowanego Kościoła wszystkich czasów. W swej bezsilności i cierpieniach wie on, że jego miejsce jest tam, gdzie przychodzi królestwo Boże.

w tej obietnicy możemy znaleźć wymiar eklezjologiczny, wyjaśnienie istoty Kościoła, to tak samo napotykamy tu także chrystologiczną podstawę tych słów: ukrzyżowany Chrystus jest tym prześladowanym Sprawiedliwym, o którym mówią prorocze słowa Starego Przymerza, a w szczególności Pieśni Sługi Bożego, i którego przyjście przeczuwał również Platon (*Politeia* II 361e-362a). Dlatego On sam jest właśnie przyjściem królestwa Bożego. Błogosławieństwo jest zaproszeniem do naśladowania Ukrzyżowanego, skierowanym do jednostki i do całego Kościoła. Błogosławieństwo dane prześladowanym otrzymuje w końcowym zdaniu makaryzmów wariant, który pozwala nam dostrzec coś nowego. Radość, wesele i wielką nagrodę Jezus przyrzeka tym, „którym ludzie urągają i którzy są prześladowani: gdy z mego powodu mówią kłamliwie wszystko złe o was” (Mt 5,11). Jego Ja, trzymanie się Jego osoby, staje się probierzem sprawiedliwości i zbawienia. W pozostałych Błogosławieństwach chrystologia jest jakby zawoalowana, tutaj natomiast orędzie o Chrystusie jawi się wyraźnie, jako centrum historii. Własnemu Ja Jezus przypisuje wartość kryterium, którego nie może sobie przypisywać żaden nauczyciel Izraela ani żaden nauczyciel Kościoła. Kto tak mówi, nie jest już prorokiem w tradycyjnym sensie, wysłannikiem i powiernikiem dla drugiego. On sam stanowi punkt odniesienia sprawiedliwego życia, sam jest celem i ośrodkiem. W dalszych rozważaniach poznamy tę chrystologię bezpośrednią, jako konstytutywną dla całego Kazania na Górze. To, co tutaj pojawia się od czasu do czasu jako wzmianka tylko, w miarę zgłębiania Jego słów ukaże się w całej pełni.

Posłuchajmy teraz przedostatniego, dotychczas nieomawianego jeszcze Błogosławieństwa: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5,6). Ta pochwała jest w swej treści podobna do słów o smucących się, którzy będą pocieszeni. Tam obietnicę otrzymują ci, którzy nie poddają się dyktatowi panujących opinii i zwyczajów, lecz w cierpieniach stawiają im opór, tutaj chodzi o ludzi, którzy się uważnie przypa-

trują i którzy szukają rzeczy wielkich, autentycznej sprawiedliwości i niekłamanego dobra. Słowa, które znajdują się w serii tekstów Księgi Daniela, dla tradycji stanowiły rekapitulację postawy, o którą tu chodzi. Daniel jest w nich ukazwany jako mąż pragnień - *vir desideriorum* (9,23 Włg.). Spojrzenie kieruje się na ludzi, którzy nie zadowolają się tym, co jest, i nie tłumią niepokoju serca ukazującego człowiekowi wyższe dobra: wewnątrz ruszają w drogę, wzorem mędrców ze Wschodu, którzy szukają Jezusa - Gwiazdy ukazującej drogę prawdy i miłości, drogę prowadzącą do Boga. Są to ludzie obdarzeni wewnętrzną wrażliwością, pozwalającą im słyszeć i widzieć delikatne znaki wysyłane światu przez Boga i przełamywać dyktaturę nawyków. Któż nie pomyśli w tym miejscu o pokornych świętych, w których Stare Przymierze otwiera się na Nowe i wkracza w nie? O Zachariaszu i Elżbiecie, Maryi i Józefie, Symeonie i Annie, z których każdy na swój sposób: przez wewnętrzną gotowość oczekuje zbawienia Izraela i przez pokorną pobożność, cierpliwość oczekiwania i pragnienia, „przygotowują drogi” Panu? Czy jednak myślimy też o dwunastu Apostołach - ludziach (jak zobaczymy) pochodzących z rozmaitych duchowych i społecznych środowisk, którzy jednak w swej pracy i szarej codzienności potrafili zachować serce otwarte na głos wyższych rzeczywistości? Albo o namiętym umiłowaniu sprawiedliwości przez Pawła, znajdującym się wprawdzie na fałszywej drodze, niemniej przygotowującym go do poddania się działaniu Boga, który powali go i da mu nowe jasne poznanie. Moglibyśmy w ten sposób przemierzyć drogę całej historii. Edyta Stein powiedziała kiedyś, że kto uczciwie i z pasją szuka prawdy, ten znajduje się na drodze prowadzącej ku Chrystusowi. O takich ludziach mówi to Błogosławieństwo - o takim głodzie i pragnieniu. Są one błogosławione, ponieważ prowadzą człowieka do Boga, do Chrystusa, i dlatego otwierają świat na przyjęcie królestwa Bożego.

Wydaje mi się, że tu właśnie jest miejsce, gdzie na podstawie Nowego Testamentu można coś powiedzieć o zbawieniu tych, którzy nie znają Chrystusa. Współczesna myśl zmierza do twierdzenia, że każdy powinien trzymać się własnej religii czy nawet po-

zostać w ateizmie. W ten sposób osiągnie zbawienie. Taka opinia zakłada dziwny obraz Boga i osobliwe pojęcie człowieka i właściwej drogi człowieczeństwa. Spróbujmy to sobie uzmysłowić z pomocą paru praktycznych pytań. Czy Bóg uzna człowieka za błogosławionego i sprawiedliwego, dlatego że sumiennie poszedł za głosem obowiązku dokonania krwawej zemsty? Dlatego że z całą energią zaangażował się w sprawę „świętej wojny”? Albo że złożył przepisaną krwawą ofiarę ze zwierząt? Że praktykował obrzędowe obmycia i inne tego rodzaju obserwacje? Dlatego że własne przekonania i pragnienia nazywa głosem sumienia i siebie uznaje za kryterium zachowań? Nie, Bóg domaga się czegoś przeciwnego: wewnętrznego wsłuchiwania się w Jego cichą obietnicę, która w nas jest i wrywa nas z naszych przyzwyczajęń, prowadząc na drogę prawdy. Ludzie, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości” - to jest droga otwarta dla każdego. Jest to droga, na końcu której jest Jezus Chrystus.

Pozostaje jeszcze makaryzm „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8). Organem umożliwiającym nam widzenie Boga jest serce. Sam rozum nie wystarczy. Żeby człowiek mógł doświadczyć Boga, konieczne jest współdziałanie wszystkich władz jego egzystencji. Wola musi być czysta, wcześniej musi być też oczyszczona afektywna głębia duszy, wyznaczająca kierunek rozumowi i woli. Przez „serce” rozumieć należy właśnie to wewnętrzne współdziałanie postrzegawczych władz człowieka, dla którego istotne jest też harmonijne powiązanie ciała i duszy, składające się na całość stworzenia zwanego „człowiekiem”. Zasadnicze afektywne usposobienie człowieka jest uzależnione także od tej właśnie jedności duszy i ciała. Dlatego człowiek powinien akceptować własną cielesność i duchowość; ciało ma poddawać kierownictwu ducha, przy czym nie należy izolować od siebie rozumu i woli; ma przyjmować siebie jako dar Boga: w ten sposób poznaje i kocha także cielesność swej egzystencji, jako bogactwo dla ducha. Żeby człowiek mógł oglądać Boga, jego serce, czyli całość człowieka, musi być czyste, wewnętrznie otwarte i wolne. Teofil z Antiochii († ok. 180) tak to kiedyś wyraził w dyskusji z pytającymi go ludźmi: „Jeśli powiadasz

mi: pokaż mi twego Boga, to odpowiem ci: pokaż mi twego człowieka (...). Bo Boga poznają ludzie, którzy potrafią Go zobaczyć, którzy mają otwarte oczy ducha (...) • Jak lustro musi być czyste, tak czyste musi też być wewnątrz człowieka..." (*Ad Autolyicum* I 2,7).

I tak pojawia się pytanie: w jaki sposób to wewnętrzne oko człowieka staje się czyste? Jak zdjąć kataraktę, z powodu której jego wzrok staje się mętny albo zupełnie zanika? Mistyczna tradycja wznoszącej się „drogi oczyszczenia”, prowadzącej aż do zjednoczenia, próbowała dać odpowiedź na to pytanie. Błogosławieństwa musimy jednak czytać przede wszystkim w kontekście biblijnym. Otóż ten temat znajdujemy przede wszystkim w Psalmie 24, który jest przykładem starej liturgii Wejścia do świątyni. „Kto wstąpi na górę Pana, kto stanie w Jego świętym miejscu? Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, który nie skłonił swej duszy ku marnościami i nie przysięgał fałszywie” (w. 3nn). Przed bramą świątyni pojawia się pytanie, kto może stanąć tam, w pobliżu Boga żywego. Warunkiem tego są „ręce nieskalane i czyste serce”. Psalm na rozmaite sposoby wyjaśnia treść tego warunku przystąpienia do miejsca mieszkania Boga. Niepodważalnym warunkiem, który muszą spełnić ludzie chcący się zbliżyć do Boga, jest pytanie o Niego, szukanie Jego oblicza (w. 6): jako podstawowy warunek pojawia się znowu ta sama postawa, którą napotkaliśmy wcześniej, wyrażona w słowach „głód i pragnienie sprawiedliwości”. Prośzenie Boga, szukanie Jego oblicza – oto pierwszy i podstawowy warunek wznoszenia się prowadzącego do spotkania Boga. Wcześniej jeszcze, jako wyjaśnienie nieskalanych rąk i czystego serca, było podane, że człowiek nie kłamie i nie składa fałszywej przysięgi – a więc uczciwość i prawdomówność w relacjach z drugim człowiekiem i ze społecznością – to, co moglibyśmy nazwać etosem społecznym, takim jednak, który sięga głębi serca. Psalm 15 wyjaśnia to szerzej jeszcze: zgodnie z nim można powiedzieć, że warunkiem zbliżenia się do Boga jest istotna treść Dekalogu, jednak z położeniem akcentu na wewnętrzne szukanie Boga i wędrowanie ku Niemu (I tablica), a także na miłość bliźniego i sprawiedliwość względem jednostki i społeczności (II tablica).

Nie są to specyficzne warunki, oparte na znajomości Objawienia; są to raczej „prośenie Boga” i podstawowe przejawy sprawiedliwości, które każdemu podpowiada czujne - utrzymywane w czujności właśnie przez szukanie Boga - sumienie. Potwierdza się tu raz jeszcze to, co przedtem powiedzieliśmy na temat zbawienia.

W ustach Jezusa słowa te nabierają jednak nowej głębi. Istota Jego postaci sprowadza się do tego właśnie, że widzi Boga, obcuje z Nim twarzą w twarz, w nieustającej z Nim wewnętrznej wymianie — żyje w egzystencji Syna. Zatem są to słowa z gruntu chrystologiczne. Boga oglądamy wtedy, gdy wchodzimy w „uczucia Chrystusa” (Flp 2,5). Oczyszczenie serca dokonuje się w naśladowaniu Chrystusa, w stawianiu się z Nim jednością. „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). I tutaj pojawia się coś nowego: wznoszenie się ku Bogu ma miejsce właśnie w uniżeniu pokornej służby, w uniżeniu miłości, która stanowi istotę Boga i dlatego jest autentycznie oczyszczającą siłą, uzdalniającą człowieka do poznawania i oglądania Boga. W Jezusie Chrystusie sam Bóg objawił się w uniżeniu: „On to, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz uniżył samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stając się podobnym do ludzi... uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci - i to śmierci krzyżowej... Dlatego Bóg Go nad wszystko wywyższył...” (Flp 2,6-9). Słowa te wskazują na decydujący zwrot w dziejach mistyki. Ukazują nowość chrześcijańskiej mistyki, wywodzącą się z nowości Objawienia w Jezusie. Bóg uniża się - aż do śmierci na Krzyżu. I w tym właśnie objawia się w swej rzeczywistej boskości. Wznoszenie się do Boga dokonuje się w towarzyszeniu Mu w tym uniżeniu. Liturgia wejścia Psalmu 24 otrzymuje w ten sposób nowe znaczenie: czyste serce to serce miłujące, które wchodzi we wspólnotę służenia i posłuszeństwa z Jezusem Chrystusem. Miłość jest ogniem, który oczyszcza i zespala ze sobą rozum, wolę i uczucia; . który jedna człowieka z nim samym mocą jednoczącą, pochodzącą od Boga, tak że staje się sługą zjednoczenia rozłączonych. W ten sposób człowiek wkracza do mieszkania Boga i może Go oglądać. A to właśnie znaczy: być błogosławionym.

Po tej próbie głębszego wniknięcia w wewnętrzny sens Błogosławieństw - zagadnienie miłosierdzia tutaj nie poruszone będzie omówione przy okazji przypowieści o miłosiernym Samarytaninie - musimy postawić sobie jeszcze dwa pytania, umożliwiające zrozumienie całości. Po przekazanych przez Łukasza czterech Błogosławieństwach pojawiają się cztery przekleństwa („biada”): Biada wam, bogaczom... Biada wam, którzy teraz jesteście syci... Biada wam, którzy się teraz śmiejecie... Biada wam, gdy wszyscy ludzie chwalić was będą... (Łk 6,24-26). Słowa te przerażają nas. Co mamy o nich myśleć? Najpierw musimy stwierdzić, że Jezus trzyma się tu schematu, który znajdujemy także w Księdze Jeremiasza (17) i w Psalmie 1: opisowi dobrej drogi, która prowadzi człowieka do zbawienia, przeciwstawiana jest lista ostrzeżeń, która demaskuje fałszywe obietnice i propozycje i ma na celu powstrzymanie go od wchodzenia na ścieżkę, która musiałaby się skończyć śmiertelnym upadkiem. To samo znajdziemy w przypowieści o bogaczu i ubogim Łazarzu. Kto poprawnie zrozumiał drogowskaz nadziei zawarty w Błogosławieństwach, łatwo rozpozna tu przeciwstawne im postawy, które doprowadzają człowieka do krainy złudzeń i tymczasowości, do utraty własnej wielkości i głębi, a co za tym idzie - do utraty Boga i bliźniego i kończą się jego zgubą. W ten sposób rozumiały stają się cel podania tej listy ostrzeżeń: „Biada” nie są słowami potępienia. Nie są wyrazem nienawiści, zawiści ani wrogości. Chodzi w nich nie o ferowanie wyroków, lecz o ostrzeżenie, mające na celu ocalenie człowieka.

Wraz z tym pojawia się jednak pytanie podstawowe: czy kierunek, który Pan ukazuje nam w Błogosławieństwach, pokrywa się z kierunkiem sprzecznych z nimi ostrzeżeń? Czy jest rzeczywiście złą rzeczą życie w bogactwach i sytości, śmianie się i otrzymywanie pochwał? Fryderyk Nietzsche swą gniewną krytykę chrześcijaństwa rozpoczął od tego właśnie punktu. Tym, co jego zdaniem należy poddać krytyce, nie jest chrześcijańska nauka. Jako „zbrodnię główną przeciwko życiu” należy ukazywać moralność chrześcijaństwa. A za „moralność chrześcijaństwa” uważa on właś-

nie kierunek, który nam wyznacza Kazanie na Górze: „Jaki był najważniejszy grzech dotychczas na ziemi? Czy nie były nim słowa Tego, który powiedział: «Biada wam, którzy się teraz śmiejecie*?»". A obietnicom Chrystusa stawia zarzut: wcale nie chcemy królestwa niebieskiego. „Jesteśmy mężczyznami, dlatego chcemy ziemskiego królestwa". Wizja Kazania na Górze jawi się jako religia resentymentów, jako zazdrość tchórzy i nieudaczników, którzy nie dorośli do zadań stawianych przez życie i mszczą się, błogosławiąc własną porażkę i lżąc mocnych, odnoszących sukcesy i szczęśliwych. Wysokiemu spojrzeniu Jezusa przeciwstawia się tu dostatnie życie ziemskie, wolę korzystania tutaj z życiowych możliwości, szukania tutaj nieba i odrzucanie wszelkich skrupułów na tej drodze. Wiele z tych postulatów weszło we współczesną świadomość i w dużej mierze określa dzisiejsze upodobania. Tak więc Kazanie na Górze stawia problem fundamentalnej opcji chrześcijańskiej i - mimo iż sławienie ludzi łagodnych, miłosiernych, wprowadzających pokój i czystych porusza nas - to jako dzieci tej epoki odczuwamy wewnętrzny sprzeciw wobec tej opcji. Po doświadczeniach reżymów totalitarnych, po brutalności, z jaką deptano ludzi, wyszydzano, zniewalano i bito słabych, zaczynamy znowu rozumieć ludzi odczuwających głód i pragnienie sprawiedliwości; odkrywamy na powrót duszę napełnionych smutkiem i ich prawo do pocieszenia. W obliczu nadużywania potęgi ekonomicznej, w obliczu okropności kapitalizmu degradującego człowieka do roli towaru, ukazały się nam niebezpieczeństwa związane z bogactwem i na nowo rozumiemy, co Jezus miał na myśli, gdy ostrzegał przed bogactwem i przed niszczącym człowieka ubóstwianiem mamony, które znaczną część świata trzyma w swych okrutnych szponach. Tak, Błogosławieństwa wychodzą naprzeciwko naszym spontanicznym odczuciom egzystencjalnym, naszemu głodowi i pragnieniu życia. Postulują one „nawrócenie się" - wewnętrzny odwrót od spontanicznego kierunku, który chcielibyśmy obrać. W tym odwróceniu się pojawia się jednak coś czystego i wyższego, w naszą egzystencję wkracza ład. Świat grecki, którego radość życia tak wspaniale

przejawia się w eposie Homera, miał jednak głęboką świadomość tego, że właściwym grzechem człowieka, jego najpoważniejszym zagrożeniem, jest *hybris* - zarozumiała samowystarczalność człowieka przypisującego sobie boskie atrybuty i pragnącego być dla siebie bogiem po to, by stać się panem całego swego życia i wykorzystywać wszystkie możliwości, jakie ono może zaoferować. Ta świadomość, że realnego zagrożenia człowieka należy szukać w jego zadufanej samowystarczalności, która z początku wydaje się tak pociągająca, w Kazaniu na Górze zostaje ukazana w całej jej głębi przez odniesienie do postaci Jezusa Chrystusa. Widzieliśmy, że Kazanie na Górze jest zawoalowana chrystologia. W jego tle ukazuje się postać Chrystusa, Człowieka, który jest Bogiem, ale właśnie dlatego uniża się i огоłaca, aż do śmierci na Krzyżu. Święci - od Pawła, przez Franciszka z Asyżu, po Matkę Teresę - żyli zgodnie z tą opcją i tym samym pokazali nam zgodny z prawdą obraz człowieka i szczęścia. Jednym słowem, autentyczna „moralność” chrześcijaństwa sprowadza się do miłości. Ta zaś jest oczywiście zaprzeczeniem egoizmu, jest wychodzeniem z siebie. Jednak tak właśnie postępując, człowiek odnajduje siebie. W porównaniu z kuszącym blaskiem obrazu człowieka u Nietzschego droga ta wydaje się zrazu uboga, wręcz zniechęcająca. Jest to jednak droga prowadząca szczytami życia. Tylko na drodze miłości, której szlaki opisane są w Kazaniu na Górze, ukazuje się życie w całym swym bogactwie i wielkość powołania człowieka.

2. Tora Mesjasza

Powiedziano -A Ja wam mówię

Oczekiwano, że Mesjasz przyniesie odnowioną Torę — swoją Torę. Być może aluzję do tego właśnie czyni Paweł w Liście do Galatów, gdy mówi o „Prawie Chrystusa” (6,2). Jego wielka, namiętna obrona

wolności od Prawa kulminuje w 5 rozdziale w zdaniu: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli!” (5, In). Kiedy jednak w 5,13 raz jeszcze powtarza zdanie: „powołani zostaliście do wolności”, dodaje: „Tylko nie [bierzcie] tej wolności jako zachęty do [hołdowania] ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie wzajemnie”. I dalej wyjaśnia, na czym polega wolność: jest to wolność czynienia dobra, która daje się prowadzić przez Ducha Bożego, i właśnie to poddawanie się Duchowi Bożemu jest sposobem wyzwania się spod Prawa. Bezpośrednio po tym Paweł tłumaczy nam, jaka jest treść wolności w Duchu i czego nie da się z nią pogodzić. „Prawo Chrystusa” jest wolnością - oto paradoks orędzia Listu do Galatów. Zatem wolność ta ma określone treści, ma ukierunkowanie i dlatego sprzeciwia się temu, co tylko pozornie wyzwala człowieka, a w rzeczywistości czyni go niewolnikiem. „Tora Mesjasza” jest czymś zupełnie nowym, innym. Tak jednak „wypełnia” ona Torę Mojżesza.

Najdłuższa część Kazania na Górze (zob. Mt 5,17-7,27) jest poświęcona temu samemu tematowi: po programowym wprowadzeniu, które stanowią Błogosławieństwa, daje nam ono swoistą Torę Mesjasza. Analogię do Listu do Galatów można zauważyć także w związku z adresatami i intencjami tekstu: Paweł pisze do judeo-chrześcijan, którzy zaczęli wątpić czy nadal należy zachowywać w całości Torę, tak jak dotychczas. Niepewność ta dotyczyła nade wszystko obrzezania, przykazań co do dozwolonych potraw, całego katalogu przepisów regulujących czystość rytualną i sposobu zachowywania szabatu. W tych wahaniach Paweł widzi cofnięcie się do stanu sprzed nowości zwrotu mesjańskiego, równające się utraceniu istotnych treści tego zwrotu: uniwersalizmu ludu Bożego, dzięki któremu Izrael może teraz obejmować narody całego świata. Zgodnie z obietnicami Bóg Izraela jest teraz rzeczywiście głoszony narodom i okazuje się Bogiem ich wszystkich -jedynym Bogiem. Decyduje już nie „ciało” - cielesne pochodzenie od Abrahama - lecz „duch”: przynależność do spuścizny wiary i życia Izraela przez wspólnotę z Jezusem Chrystusem, który „uducho-

wił" Prawo i w ten sposób uczynił je drogą życia dla wszystkich. W Kazaniu na Górze Jezus mówi do swego ludu, do Izraela, jako pierwszego nosiciela obietnicy. Jednak przekazując mu nową Torę, otwiera go, w następstwie czego z Izraela i narodów może teraz powstać nowa wielka rodzina Boża. Mateusz napisał swą Ewangelię dla judeochrześcijan i dla całego świata żydowskiego po to, by z tego potężnego impulsu danego przez Jezusa wydobyć nowe znaczenie. Poprzez jego Ewangelię Jezus ponownie i wciąż przemawia do Izraela. W historycznym momencie Mateusza Jezus przemawia w pierwszym rzędzie do judeochrześcijan, którzy dzięki temu rozpoznają nowość i ciągłość rozpoczętej wraz z Abrahamem historii Boga z ludźmi oraz zwrot dokonany w niej przez Jezusa. W ten sposób powinni odnaleźć drogę życia.

Jaka właściwie jest ta Tora Mesjasza? Na samym początku -jako swego rodzaju nagłówek i klucz interpretacyjny - znajdują się nieprzystające nas zadziwiać słowa, które absolutnie jednoznacznie akcentują wierność Boga wobec siebie samego i wierność Jezusa w stosunku do wiary Izraela: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim" (Mt 5,17-19). Chodzi nie o zniesienie, lecz o wypełnienie. A wypełnienie to domaga się nie „mniej” sprawiedliwości, lecz „więcej” - jak zresztą Jezus zaraz po tym dodaje: „Jeśli wasza sprawiedliwość nie będzie większa niż uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejście do królestwa niebieskiego" (5,20). Czy chodzi więc tylko o zaostrożony rygoryzm w okazywaniu posłuszeństwa Prawu? A jeśli nie, to na czym w ogóle polega ta większa sprawiedliwość? Jeśli na początku tej „relektury”, odczytania na nowy sposób istotnych części Tory, widzimy akcentowanie absolutnej wierności i nieprzerwanej ciąg-

głości, to przy czytaniu kolejnych wersetów rzuca się w oczy, że Jezus relację Tory Mojżesza do Tory Mesjasza przedstawia w antytezach: przodkom powiedziano - a Ja wam powiadam. To Ja Jezusa wypowiadane jest z takim autorytetem, na jaki nie może sobie pozwolić żaden uczony w Piśmie. Tłum wyczuwa to. Mateusz wyraźnie mówi, że lud „odczuwał lęk”, spowodowany Jego sposobem nauczania. Uczy nie tak, jak rabini, lecz jak ktoś mający „władzę” (Mt 7,26; zob. Mk 1,22; Łk 4,32). Nie chodzi tu oczywiście o szczególne kwalifikacje retoryczne Jezusa; widać tu wyraźnie roszczenia do zajęcia miejsca prawodawcy - miejsca samego Boga. Przestrach (Biblia ekumeniczna wybrała tu łagodniejszy termin „zakłopotanie”, a Biblia Tysiąclecia „zdumienie”) słuchaczy wywołuje to, że człowiek ośmiela się mówić z powagą samego Boga. Zatem albo targnął się na boski Majestat, co byłoby straszne, albo też - co wydaje się nie do pojęcia - rzeczywiście dorównuje wielkością Bogu.

Jak zatem mamy rozumieć tę Torę Mesjasza? Jaką ukazuje nam ona drogę? Co mówi o Jezusie, Izraelu, Kościele, o nas samych i co mówi do nas samych? W poszukiwaniu odpowiedzi na te pytania wielką pomocą była mi wspomniana już książka żydowskiego uczonego Jacoba Neusnera: *A Rabbi talks with Jesus. An Intermillennial interfaithexchange [Rabbi rozmawia z Jezusem]*. Neusner, wierzący Żyd i rabin, wzrastał w przyjaznych relacjach z katolickimi i ewangelickimi chrześcijanami, razem z chrześcijańskimi teologami wykłada na uniwersytecie i żywi głęboki szacunek do swych chrześcijańskich kolegów, jest jednak głęboko przekonany o prawomocności żydowskiej interpretacji Pisma Świętego. Szacunek dla wiary chrześcijańskiej i wierność wobec judaizmu skłoniły go do prowadzenia dialogu z Chrystusem. W książce tej wmieszał się w tłum Jego uczniów na „Górze” w Galilei. Przysłuchuje się Jezusowi, porównuje Jego słowa ze słowami Starego Testamentu i z tradycjami rabinackimi, spisnymi w Misznie i Talmudzie. W dziełach tych rozpoznaje ona ustną tradycję sięgającą początków, które dają mu klucz interpretacyjny do Tory. Słucha, porównuje i rozmawia z samym Jezusem. Porusza go wzniosłość i czystość Jego wypowiedzi, a jednocześnie

jest zaniepokojony nieusuwalną w jego oczach niespójnością, którą znajduje w najgłębszej warstwie Kazania na Górze. Towarzy-
szy następnie Jezusowi w Jego drodze do Jerozolimy, słucha, jak
w słowach Jezusa powraca i jest rozwijana ta sama tematyka. Cią-
gle usiłuje zrozumieć, stale porusza go ta wzniosłość Jezusa, i nie
przestaje rozmawiać z Nim. Na koniec jednak decyduje się nie iść
za Jezusem. Jak sam to określa, pozostaje przy „wiecznym Izraelu”
(op. cit., s. 162). Dialog tego rabbiego z Jezusem ukazuje, jak wiara
w słowo Boże zawarte w świętych Pismach tworzy ponadczasową
współczesność: wychodząc od Pisma rabbi może zająć miejsce w te-
raźniejszości Jezusa, na jego też podstawie Jezus wkracza w naszą
teraźniejszość. Dialog ten cechuje głęboka uczciwość. Ukazuje róż-
nice w całej ich ostrości, prowadzony jest jednak również z wielką
miłością. Rabbi uznaje odmienność orędzia Jezusa i odchodzi bez
cienia nienawiści: chce być całkowicie wierny prawdzie, nie zapo-
minając jednocześnie o prowadzącej do pojednania sile miłości.

Spróbujmy teraz zapoznać się z istotnymi wątkami tego dialo-
gu, ażeby poznać Jezusa i lepiej zrozumieć naszych braci Żydów.
Jego punkt centralny przepięknie ukazuje się, jak mi się wyda-
je, w jednej z najbardziej wymownych scen książki Neusnera.
W swym wewnętrznym dialogu Neusner szedł za Jezusem przez
cały dzień, a teraz oddala się, na modlitwę i studiowanie Tory ra-
zem z Żydami w jakimś małym miasteczku, by zasłyszane słowa
przedyskutować z tamtejszym rabinem - ciągle w owej ponadcza-
sowej jednoczesności. Rabbi przytacza słowa z babilońskiego Tal-
mudu: „Rabbi Simlaj wyłożył: „613 przepisów dano Mojżeszowi;
365 (zakazów) odpowiada liczbie dni w roku słonecznym, 248 (na-
kazów) częścią ciała człowieka. Przyszedł Dawid i zredukował je
do 11... Przyszedł następnie Izajasz i zredukował je do 6... Przy-
szedł ponownie Izajasz i zredukował je do 2... Przyszedł potem
Habakuk i zredukował je do 1. Brzmi on: A sprawiedliwy żyć bę-
dzie dzięki swej wierności (Ha 2,4)” (op. cit., s. 113n). W książce
Neusnera jest po tych słowach następujący dialog: „I to - pyta
mistrz - chciał powiedzieć Jezus, uczony?». Ja: «Niezupełnie, ale

coś podobnego*. On: «Co pominął?». Ja: «Nic». On: «Co dodał?». Ja: «Siebie samego»" (s. 114). To właśnie jest centralny punkt obawy, jaką wzbudza orędzie Jezusa w wierzącym Żydzie Neusnerze, i to jest zasadnicza przyczyna, dla której nie chce pójść za Jezusem, lecz pozostaje przy „wiecznym Izraelu”: centralne miejsce Jezusowego Ja w Jego orędziu, które wszystkiemu nadaje nowy kierunek. W tym miejscu, jako dokumentację tego „dodatku”, Neusner przytacza słowa, którymi Jezus zwrócił się do bogatego młodego człowieka: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj swą majątność i idź za *Mną*” (zob. Mt 19,21; s. 114). Doskonałość, postulowana przez Torę świętość, jak święty jest Bóg (zob. Kpł 19,2; 11,44), polega teraz na pójściu za Jezusem.

Neusner z wielkim lękiem i szacunkiem wspomina o tym tajemniczym utożsamianiu się Jezusa z Bogiem, widocznym w Jego słowach w Kazaniu na Górze, jednak jego analizy potwierdzają, że to właśnie jest punkt, w którym orędzie Jezusa różni się w sposób zasadniczy od wiary „wiecznego Izraela”. Różnicę tę wykazuje na przykładzie trzech najważniejszych przykazań, omawiając sposób, w jaki traktuje je Jezus. Są to następujące przykazania: czwarte, dotyczące miłości rodziców; trzecie, dotyczące świętości szabat i wreszcie przykazanie dotyczące świętości, o którym przed chwilą była mowa. Dochodzi do niepokojącego dla siebie wniosku, że Jezus chce go odwieść od zachowywania tych trzech podstawowych przykazań Bożych i skłonić do przyłączenia się do Niego.

Spór o szabat

Trzymajmy się dialogu Neusnera, wierzącego Żyda, z Jezusem i zacznijmy od szabat. Wierne zachowywanie go jest dla Izraela centralnym przejawem jego egzystencji, rozumianej jako życie w przymierzu z Bogiem. Nawet powierzchowna lektura Ewangelii pokazuje, że spór o to, co należy do zachowywania szabat, a co nie, znajduje się w centrum dyskusji Jezusa z ludem Izraela tamtych czasów. Zgodnie z powszechnie przyjętym rozumieniem, Jezus od-

rzucił ścisłą legalistyczną jego praktykę, zastępując ją wielkoduszną wizją faworyzującą wolność człowieka i otwartą na działanie rozumne, dostosowane do sytuacji. Dowodem tego byłyby słowa: „Szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27), w których dostrzega się antropocentryczną wizję całej rzeczywistości, samą z siebie narzucającą „liberalną” interpretację przykazań. Właśnie na podstawie sporów o zachowywanie szabatu stworzono obraz Jezusa liberalnego. Jego krytyka ówczesnego judaizmu równałaby się krytyce, jakiej wolny, rozumny człowiek poddaje skostniały legalizm, który w gruncie rzeczy równa się obłudzie i poniżaniu religii, redukującą do niewolniczego systemu bezsensownych obowiązków, utrudniającego człowiekowi rozwój jego działalności i wolności. Oczywiście jest, że nie ułatwiało to tworzenia przyjaznego obrazu judaizmu. Nowożytna krytyka - poczynając od reformacji - dostrzegała w tym ponowne pojawienie się w katolicyzmie „pierwiastka żydowskiego”. Jakkolwiek by było, jest to problem Jezusa - kim On w istocie rzeczy był i czego w istocie rzeczy się domagał - a także problem rzeczywistości judaizmu i chrześcijaństwa: czy rzeczywiście Jezus był liberalnym rabbim - poprzednikiem chrześcijańskiego liberalizmu? Czy wobec tego Chrystus wiary i w konsekwencji cała wiara Kościoła to jeden wielki błąd?

Neusner zadziwiająco pospiesznie odsuwa na bok taką interpretację. Wolno mu to czynić, ponieważ odsłania w sposób przekonujący istotny punkt kontrowersyjny. W związku z dysputą na temat zrywania kłosów przez uczniów krótko zaznacza: „Co mnie tu niepokoi, to nie łamanie przez uczniów przykazania zachowywania szabatu. Byłoby to nic nieznaczące i mijało się z istotą rzeczy” (s. 87). Nie ma wątpliwości, że gdy czytamy o uzdrowieniach w szabat albo o gniewnym smutku Pana z powodu zatwardziałości serca przedstawicieli panującej interpretacji szabatu, widzimy wtedy, że w tych dysputach w grę wchodzi głębokie pytania o człowieka i o właściwy sposób oddawania czci Bogu. W związku z tym również ta strona konfliktu wcale nie jest taka „banalna”. Neusner ma jednak rację, dostrzegając w odpowiedzi danej przez Jezusa w sporze o zrywanie kłosów

przez uczniów w dniu szabatu przejaw najgłębszego rdzenia konfliktu. Sposobu zaspokajania głodu przez uczniów Jezus broni najpierw, wskazując na Dawida: wraz ze swymi towarzyszami spożywał on w domu Bożym poświęcony chleb, „którego nie było wolno jeść ani jemu, ani jego towarzyszom, lecz tylko kapłanom”. A następnie dodaje: „Albo nie czytaliście w Prawie, że w dzień szabatu kapłani naruszają w świątyni spoczynek szabatu, a są bez winy? Oto powiadam wam: Tu jest coś większego niż świątynia. Gdybyście zrozumieli, co znaczy: «Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary» (zob. Oz 6,6; zob. również 1 Sm 15,22), nie potępialibyście niewinnych. Albowiem Syn Człowieczy jest Panem szabatu” (Mt 12,4-8) (op. cit., s. 76). Na co Neusner: „On (Jezus) i Jego uczniowie mogą z szabatem czynić to, co czynią, ponieważ weszli w miejsce kapłanów świątynnych: Święte miejsce przeniosło się gdzie indziej. Utożsamia się teraz z kręgiem Mistrza i Jego uczniów” (s. 86n).

Tutaj można by się zatrzymać na chwilę, ażeby zobaczyć, jakie znaczenie miał szabat dla Izraela, a tym samym zrozumieć, o co właściwie chodzi w tej dyspucie. Bóg odpoczywał siódmego dnia – tak mówi nam opis stworzenia świata. „Tego dnia obchodzimy święto stworzenia”, słusznie mówi Neusner (s. 77). I dalej: Powstrzymanie się od pracy znaczy coś więcej niż skrupulatne stosowanie się do rytuału. Jest to pewien sposób naśladowania Boga” (s. 78). Tak więc na szabat składa się nie tylko pierwiastek negatywny: powstrzymanie się od zewnętrznych zajęć, lecz także pozytywny „odpoczynek”, który musi mieć również wyraz przestrzenny: „Żeby zachować szabat, należy więc pozostać w domu. Samo zrezygnowanie z jakiegokolwiek pracy nie wystarczy, trzeba nadto odpoczywać, co zakłada także wymiar społeczny: jeden dzień w tygodniu należy poświęcić konsolidowaniu kręgu rodzinnego i domu, tak żeby każdy był u siebie w domu, a wszystko inne na swym miejscu” (s. 84). Szabat to nie tylko sprawa osobistej pobożności, stanowi on sam rdzeń społecznego ładu: dzięki szabatowi wieczny Izrael staje się tym, czym jest: ludem, który podobnie jak Bóg, po dokonaniu dzieła stworzenia, siódmego dnia odpoczywa” (s. 77).

Tutaj można by się zastanowić, jak zbawienne byłoby także dla dzisiejszego społeczeństwa, gdyby przez jeden dzień rodziny pozostawały ze sobą i miejsce pobytu czyniły domem i budowaniem wspólnoty w Bożym spoczynku. Zostawmy jednak na kiedy indziej takie refleksje i wróćmy do dialogu Jezusa z Izraelem, który z konieczności staje się także dialogiem Jezusa z nami, jak również naszym z dzisiejszym ludem żydowskim. Hasło „odpoczynek”, jako konstytutywny element szabatu, stanowi, zdaniem Neusnera, nawiązanie do zawołania Jezusa, które w Ewangelii Mateusza poprzedza scenę zrywania kłosów przez uczniów. Jest to tak zwane mesjańskie radosne zawołanie, które tak się zaczyna: „Wysławiam Cię, Ojczy, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroptymi, a objawiłeś je prostaczkom...” (Mt 11,25-30). W naszym normalnym rozumieniu są to pozornie dwa całkowicie odrębne teksty. Jeden mówi o boskości Jezusa, drugi o sporze na temat szabatu. U Neusnera widać wyraźnie, że te dwa teksty są ściśle ze sobą powiązane, bo w obydwu chodzi o tajemnicę Jezusa, „Syna Człowieczego”, „Syna” po prostu. Zdania bezpośrednio poprzedzające historię związaną z szabatem, brzmią: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem słodkie jest moje jarzmo, a moje brzemie lekkie” (Mt 11,28-30). Zazwyczaj słowa te są interpretowane przez odniesienie do idei liberalnego Jezusa, a więc moralistycznie: liberalne podejście Jezusa do Prawa ułatwia człowiekowi życie - w przeciwieństwie do „żydowskiego legalizmu”. W praktyce interpretacja taka nie jest, co prawda, bardzo przekonująca, bo naśladowanie Jezusa nie jest wygodne - tego zresztą Jezus nigdy nie twierdził. To co w końcu? Neusner pokazuje nam, że nie chodzi tu o pewną formę legalizmu; mamy tu do czynienia z tekstem głęboko teologicznym, a dokładniej mówiąc - chrystologicznym. Przez temat spoczynku i wiążący się z tym temat trudu i ciężaru tekst ten jest przyporządkowany do zagadnienia szabatu. Spoczynek, o którym

tu mowa, ma związek z Jezusem. Nauka Jezusa o szabacie harmonizuje z tym właśnie wołaniem i słowami o Synu Człowieczym jako Panu szabatu. Całość rekapitułuje Neusner w następujący sposób: „Moje jarzmo jest lekkie, daję wam odpocznienie. Syn Człowieczy jest rzeczywiście Panem szabatu. Bo teraz Syn Człowieczy jest szabatem Izraela - tak więc postępujmy jak Bóg” (s. 90).

Teraz Neusner może powiedzieć z większą niż przed tym jasnością: „Zatem nic dziwnego, że Syn Człowieczy jest Panem szabatu! Jest nim nie dlatego, że liberalnie interpretuje ograniczenia szabatowe... Jezus nie był żadnym rabinem-reformatorem, który chciał ludziom «ułatwić» życie... Nie, tutaj nie chodzi o umniejszenie ciężaru... W grę wchodzi autorytet Jezusa...” (s. 89). „Teraz Jezus stoi na górze i zajmuje miejsce Tory” (s. 91). Dialog wierzącego Żyda z Jezusem dochodzi tu do decydującego punktu. W swym szlachetnym załęknięciu nie pyta samego Jezusa, lecz Jego ucznia: „«Czy twój Mistrz, Syn Człowieczy, jest rzeczywiście Panem szabatu?». I znowu pytam: «Czy twój Mistrz jest Bogiem?»” (s. 92). Tu odślania się właściwe sedno całego sporu. Jezus w samym sobie widzi Torę - osobowe Słowo Boga. Majestatyczny Prolog Ewangelii Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo” mówi to samo, co Jezus Kazania na Górze, Jezus Ewangelii synoptycznych. Jezus czwartej Ewangelii i Jezus synoptyków jest tą samą postacią: prawdziwym „historycznym” Jezusem.

Najgłębszą treścią sporów o szabat jest pytanie o Syna Człowieczego - pytanie o samego Jezusa Chrystusa. Znowu widzimy, jak bardzo mylili się Harnack i naśladowająca go egzegeza liberalna, gdy twierdzili, że w Ewangelii Jezusa nie można znaleźć Syna, nie można znaleźć Chrystusa. On w rzeczywistości zawsze stanowi jej centrum. Musimy jednak zwrócić uwagę na inny jeszcze aspekt zagadnienia - ten, który wyraźniej występuje przy czwartym przykazaniu. Tym, co rabbięgo Neusnera razi w orędziu Jezusa o szabacie, nie jest centralny charakter miejsca samego Jezusa. Ukazuje on go wyraziście i w ostatecznym rozrachunku nie on jest dla niego kontrowersyjny. Przedmiotem jego kontestacji są konsekwencje tego dla konkretnie-

go życia Izraela: szabat traci swą niezwykle ważną funkcję społeczną. Należy on do tych istotnych czynników, które decydują o tożsamości Izraela jako takiego. Umieszczenie Jezusa w centrum burzy tę świętą strukturę i stanowi zagrożenie dla jednego z istotnych elementów tożsamości ludu. Roszczenia samego Jezusa sprawiają w konsekwencji, że miejsce Izraela zajmuje wspólnota Jego uczniów. Czy nie musi to niepokoić kogoś, komu leży na sercu „wieczny Izrael”? Jezus głosi, że On sam jest Torą i świątynią i z tymi Jego roszczeniami wiąże się również temat Izraela - problem żywej społeczności ludu, w której realizuje się słowo Boga. Jak dalej zobaczymy, znaczna część książki Neusnera poświęcona jest temu właśnie aspektowi.

Pojawia się tu już problem dotyczący również chrześcijan: czy słuszną było rzeczą stwarzać zagrożenie dla społecznej funkcji szabatu i burzyć święty porządek ze względu na społeczność uczniów, która w swej definicji ma tylko jeden człon: postać Jezusa? Problem ten mógłby i rzeczywiście może znaleźć wyjaśnienie dopiero na dalszym etapie rozwoju społeczności uczniów - w Kościele. Tego rozwoju nie możemy tutaj prześledzić. Zmartwychwstanie Jezusa „w pierwszym dniu tygodnia” spowodowało, że dla chrześcijan ten „pierwszy dzień” - początek stworzenia - stał się „dniem Pańskim”, na który, poprzez wspólnotę stołu z Jezusem, w naturalny sposób przeszły istotne elementy starotestamentalnego szabatu. Że Kościół przejął zarazem społeczną funkcję szabatu - zawsze z ukierunkowaniem na „Syna Człowieczego” - wyraźnie wyszło na jaw wtedy, gdy Konstantyn w swej czerpiącej natchnienie z chrześcijaństwa reformie prawodawstwa z dniem tym połączył pewne swobody dla niewolników, a więc wprowadził dzień Pański jako dzień wolności i odpoczynku do systemu prawa opartego na zasadach chrześcijańskich. Jest dla mnie bardzo niepokojące, że współcześni liturgiści ową społeczną funkcję niedzieli, będącą kontynuacją Tory Izraela, uważają za jeden z błędów epoki Konstantyna i znowu chcą odrzucić. Jest to jednak oczywiście szerszy problem relacji wiary do ładu społecznego, wiary do polityki. Zajmiemy się nim w następnym rozdziale.

Czwarte przykazanie - rodzina, naród i wspólnota uczniów Jezusa

„Czcij twego ojca i swoją matkę, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, ci daje” - tak brzmi czwarte przykazanie w wersji Księgi Wyjścia (20,12). Przykazanie to skierowane jest do synów i mówi o rodzicach, zatem tworzy powiązania pokoleń i wspólnotę rodziny jako ład, którego Bóg chce i którym się opiekuje. Mówi o ziemi i o trwałości życia na ziemi, zatem wiąże ziemię, jako życiowy obszar ludu, z podstawowym ładem rodziny; wiąże istnienie ludu i ziemi z tworzącymi się w strukturze rodziny wzajemnymi relacjami pokoleń. Rabbi Neusner słusznie uważa, że w przykazaniu tym mają podstawę rdzeń ładu społecznego i spójność „wiecznego Izraela” - tej rzeczywistej, żywej i obecnie istniejącej rodziny, Abrahama i Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba i Lei z Rachelą (op. cit., s. 59n; 73). Zdaniem Neusnera, tej właśnie rodzinie Izraela zagraża orędzie Jezusa; prymat Jego osoby usuwa podstawy jego społecznego ładu: „Modlimy się do tego Boga, którego - na początku - poznajemy dzięki świadectwu naszej rodziny, do Boga Abrahama, Sary, Izaaka i Rebeki, Jakuba, Lei i Racheli. Chcąc wyjaśnić, kim jesteśmy my, wieczny Izrael, uczeni wskazują na nasze pochodzenie, na więzy cielesne, na powiązania rodzinne, jako na podstawę egzystencji Izraela” (s. 59n). I właśnie te powiązania kwestionuje Jezus. Powiedziano Mu, że Jego Matka i bracia stoją na dworze i chcą z nim mówić. A oto Jego odpowiedź: „«Któż jest moją matką, i którzy są moimi braćmi?». I wyciągnawszy rękę ku swoim uczniom, rzekł: «Oto moja matka i moi bracia. Bo kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten jest Mi bratem, siostrą i matką»” (Mt 12,46-50).

W związku z tym tekstem Neusner pyta: „Czy Jezus nie uczy mnie przekraczania jednego z dwu przykazań odnoszących się do porządku społecznego?” (s. 60). Zarzut jest tu podwójny: najpierw chodzi o domniemany indywidualizm orędzia Jezusa. Podczas gdy Tora określa dokładny ład społeczny, nadaje narodowi jego kształt prawny i społeczny, dotyczący wojny i pokoju, odpowiednio pro-

wadzonej polityki i życia codziennego, u Jezusa nie ma nic z tych rzeczy. Naśladowanie Jezusa nie wymaga żadnej politycznie określonej struktury społecznej. Jak wielokrotnie słusznie się stwierdza, na podstawie Kazania na Górze nie można zbudować żadnego państwa, żadnego ładu społecznego. Jego orędzie jest, jak się wydaje, usytuowane na innej płaszczyźnie. Zniesione zostają struktury Izraela, które zapewniały jego trwanie przez tysiąclecia i przez wszystkie dziejowe zawirowania. Ta nowa interpretacja czwartego przykazania dotyczy nie tylko relacji rodzice - dzieci, lecz całego obszaru społecznej struktury narodu izraelskiego.

Ta transformacja dokonana na obszarze społecznym znajduje swą podstawę i uzasadnienie w roszczeniach Jezusa, który ze swą wspólnotą uczniów chce być źródłem i centrum nowego Izraela. Znowu stajemy wobec Ja Jezusa, który przemawia z poziomu Tory, z poziomu Boga. Obydwie sfery: po pierwsze, przemiana struktur społecznych, rozszerzenie „wiecznego Izraela” w nową społeczność; po drugie, boskie roszczenia Jezusa pozostają w bezpośrednim powiązaniu ze sobą. Neusner nie ułatwia sobie przy tym swej krytyki. Przypomina, że także „uczniowie Tory byli wyrzucani przez swych nauczycieli ze swego domu i rodziny i na długi czas musieli opuszczać żonę i dzieci, ażeby się całkowicie poświęcić studiowaniu” Tory (s. 62). „Tym samym Tora zastępuje miejsce pochodzenia, a mistrz Tory otrzymuje nowy status rodzinny” (s. 65). Wydaje się więc, że postulat Jezusa tworzenia nowej rodziny mieści się całkowicie w ramach tego, co możliwe jest w szkole Tory, w „wiecznym Izraelu”. Istnieje tu jednak zasadnicza różnica. W przypadku Jezusa tej nowej rodziny nie tworzy wiążące dla wszystkich przyjęcie Tory; tutaj chodzi o związanie się z samym Jesusem i z Jego Torą. U rabinów wszyscy są powiązani tymi samymi relacjami trwałego ładu społecznego; przez poddanie się przepisom Tory wszyscy należą do tego samego Izraela. Kończąc, Neusner powiada tak: „Teraz jasne jest dla mnie, że tego, czego wymaga ode mnie Jezus, może ode mnie wymagać tylko Bóg” (s. 70).

To samo uwidacznia się przy analizie przykazania szabatu. Tematy chrystologiczny (teologiczny) i społeczny są ze sobą nierozwalnie powiązane. Jeżeli Jezus jest Bogiem, może postępować z Torą tak, jak postępował, i wolno mu to czynić. Tylko wtedy może nadać tak nową, radykalną interpretację Mojżeszowemu porządkowi przykazań Bożych, jak może to uczynić tylko prawodawca - sam Bóg. Pojawia się tu jednak pytanie: Czy właściwe i słuszne było tworzenie takiej nowej społeczności uczniów, która była oparta całkowicie na relacji do Niego? Czy właściwe było pominąć cały ład społeczny „wiecznego Izraela, który został założony przez Abrahama, Izaaka i Jakuba i oparty na więzach krwi i jako taki istnieje” - uznać go (jak to powie Paweł) za „Izraela według ciała”. Jaki zrozumiały sens mogło mieć to wszystko? Otóż gdy czytamy Torę wraz z całym starotestamentalnym kanonem, z prorokami, Psalmami i księgami mądrościowymi, wtedy coś staje się bardzo jasne, coś, co w gruncie rzeczy zapowiada już Tora: Izrael nie istnieje jako cel sam w sobie i nie powstał po to, by żyć w „wiecznych” przepisach Prawa. Istnieje po to, by stać się światłem dla narodów. W Psalmach i w księgach prorockich słysząc z coraz większą wyrazistością obietnicę, że zbawienie Boże stanie się udziałem wszystkich narodów. Słyszymy coraz wyraźniej, że Bóg Izraela, który jest Bogiem jedynym, Bogiem prawdziwym, Stwórcą nieba i ziemi, Bogiem wszystkich narodów i wszystkich ludzi, w którego rękach spoczywa ich los - że ten Bóg nie chce pozostawić narodów im samym. Słyszymy, że wszyscy Go poznają, że Egipt i Babilon - dwie wrogie Izraelowi potęgi światowe - wyciągną swe ręce do Izraela i razem z nim będą wielbić Boga. Słyszymy, że znikną granice i że Bóg Izraela będzie uznawany i czczony przez wszystkie narody, jako ich własny Bóg, jako Bóg jedyny.

Właśnie strona żydowska - zupełnie słusznie - ciągle zadaje pytanie: co takiego przyniósł wasz „Mesjasz” Jezus? Nie zaprowadził pokoju na świecie, nie zwalczył nędzy świata. Wobec tego nie może być tym prawdziwym Mesjaszem, od którego właśnie tego wszystkiego się oczekuje. Zatem, co przyniósł Jezus? Spotkaliśmy już to

pytanie i znamy odpowiedź. On Boga Izraela zaniósł narodom, tak że wszystkie narody modlą się teraz do Niego i w Pismach Izraela rozpoznają Jego słowo, słowo żywego Boga. Przyniósł uniwersalizm, który jest wielką obietnicą daną Izraelowi i światu. Uniwersalizm, wiara w jednego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba, w nowej rodzinie Jezusa, która nie zna granic narodowych ani cielesnych powiązań wynikających z pochodzenia - oto owoc dzieła Jezusa. To właśnie jest dowodem Jego mesjańskości, to daje mesjańskiej obietnicy interpretację zakorzenioną w Mojżeszu i Prorokach, a także otwiera zupełnie nowe ich horyzonty. Wehikułem tej uniwersalizacji jest nowa rodzina, której jedynym uwarunkowaniem jest wspólnota z Jezusem, wspólnota w pełnieniu woli Bożej. Bo Ja Jezusa nie jest arbitralnym ego, obracającym się wokół siebie samego. „Kto pełni wolę Ojca mego, ten jest Mi bratem, siostrą i matką” (Mk 3,34n). Ja Jezusa ucieleśnia wspólnotę woli Syna z Ojcem. Jest to Ja słuchające i posłuszne. Wspólnota z Nim jest synowską wspólnotą z Ojcem. Jest „tak” powiedzianym czwartemu przykazaniu na nowej i najwyższej płaszczyźnie. Jest przystąpieniem do nowej rodziny tych, którzy do Boga mogą mówić „Ojcze”, a mogą to mówić w „My” tych, którzy są zjednoczeni z Jezusem i w wsłuchaniu w Niego są zjednoczeni z wolą Ojca, i w ten sposób znajdują się w centrum tego posłuszeństwa, do którego zmierza Tora. Tajedność z wolą Boga Ojca przez wspólnotę z Jezusem, dla którego pokarmem jest pełnienie woli Ojca (zob. J 4,34), otwiera także nową perspektywę na szczegółowe polecenia Tory. Zadaniem Tory było w istocie rzeczy nadanie konkretnego porządku prawnego i społecznego Izraelowi - temu konkretnemu narodowi, który z jednej strony jest określonym, powiązanim przez pochodzenie i sukcesję pokoleń ludem, jednak z drugiej strony, od samego początku i ze swej istoty jest adresatem powszechnej obietnicy. W nowej rodzinie Jezusa, która później będzie zwana „Kościołem”, te szczegółowe społeczne i prawne normy nie mogą zachować wartości w ich historycznej dosłowności: tego właśnie dotyczył problem, który pojawił się w początkach „Kościoła z wszystkich narodów”

i kontrowersja pomiędzy Pawłem i tak zwanymi judaistami. Przenoszenie w szczegółach społecznego ładu Izraela na ludzi wszystkich narodów równałoby się de facto zanegowaniu powszechności owej rozrastającej się Bożej społeczności. Paweł dostrzegł to z całą jasnością. Tora Mesjasza nie mogła być taka i nie jest: mówi to nam Kazanie na Górze i cały dialog wierzącego i naprawdę uważnie słuchającego rabbiniego Neusnera. Tutaj dokonuje się proces, którego całą doniosłość pojęto dopiero w dobie nowożytnej, zaraz potem jednak została odczytana jednoznacznie i zafałszowana. Konkretnie ustalenia społeczne i prawne, normy polityczne nie będą już uważane za prawo sakralne, obowiązujące w ich dosłowności we wszystkich czasach, a stąd także dla wszystkich narodów. Decydująca jest odtąd zasadnicza wspólnota woli z Bogiem, darowana nam przez Jezusa. Na fundamencie tej wspólnoty ludzie i narody mogą swobodnie decydować, co w politycznej i społecznej strukturze tej wspólnoty woli jest odpowiednie, i same mogą tworzyć struktury prawne. W braku socjalnego wymiaru w kazaniu Jezusa, które Neusner poddał wnikliwej krytyce z perspektywy żydowskiej, zawiera się i równocześnie jest ukryty proces przebiegający w dziejach świata, który jako taki nie dokonuje się na żadnym innym obszarze kulturowym: konkretne polityczne i społeczne struktury zostały pozbawione bezpośredniego charakteru sakralnego i wyjęte z obszaru prawodawstwa ustanowionego przez Boga oraz pozostawione wolności człowieka, który został utwierdzony przez Jezusa w woli Bożej i w jej świetle uczy się rozpoznawać, co jest słuszne i dobre.

W ten sposób wróciliśmy do Tory Mesjasza i Listu do Galatów: jesteście powołani do wolności (Ga 5,13) - nie do wolności ślepej i arbitralnej, wolności rozumianej „według ciała”, jak by powiedział Paweł, lecz do wolności światłej, która tkwi swymi korzeniami we wspólnocie woli z Jezusem, a tym samym i z Bogiem. Zatem do wolności, która na bazie nowego sposobu widzenia tworzy to właśnie, co stanowi najgłębszą intencję Tory, razem z Jezusem od wewnątrz nadaje jej charakter powszechny i w tym sensie rzeczywiście Torę

„wypełnia”. Z biegiem czasu wolność ta została wyrwana z Bożej perspektywy i ze wspólnoty życia z Jezusem. Wolność zorientowana na uniwersalizm i na właściwie rozumiany świecki charakter [*Profanität*], została przemieniona na świeckość absolutną - na „lacyzm” - dla którego konstytutywne stały się, jak się wydaje, zapomnienie o Bogu i nastawienie wyłącznie na sukces. Dla wierzącego chrześcijanina polecenia Tory pozostają nadal punktem odniesienia, ku któremu zawsze kieruje wzrok. Drogowskazem dla jego rozumu jest przede wszystkim szukanie woli Bożej we wspólnocie z Jezusem; bez tego zawsze grozi mu zaślepienie i zaciemnienie.

Jest jeszcze jedno istotne spostrzeżenie. Ta uniwersalizacja wiary i nadziei Izraela, złączone z tym zrezygnowanie z litery dla nowej wspólnoty z Jezusem, wiąże się z autorytetem Jezusa i Jego ogłoszeniem się Synem. Traci ona swe znaczenie historyczne i podstawy, na których się opiera, kiedy w Jezusie widzimy tylko liberalnego rabbiego, reformatora. Liberalna interpretacja Tory byłaby wyłącznie osobistą opinią jednego nauczyciela i nie mogłaby być konstytutywna dla historii. Oznaczałoby to zresztą relatywizację także samej Tory i jej pochodzenia od woli Bożej. Wszystkie jej słowa mogłyby się legitymować wyłącznie ludzkim autorytetem: autorytetem uczonego. Z takiego źródła nie może się zrodzić żadna nowa wspólnota wiary. Warunkiem przejścia do uniwersalizmu i niezbędnej do tego wolności jest tylko większe posłuszeństwo. Skuteczną, dziejotwórczą siłą może się ono stać tylko wtedy, gdy autorytet tej nowej wykładni nie jest mniejszy od autorytetu samego pierwotnego tekstu. Musi to być autorytet Boski. Nowa powszechna rodzina jest celem posłannictwa Jezusa, jednak Jego Boski autorytet - synostwo Jezusa we wspólnocie z Bogiem Ojcem - stanowi warunek, który musi być spełniony, ażeby to wejście w nowość i szerokość było możliwe bez popełniania zdrady i bez samowoli. Jak słyszeliśmy, Neusner pyta Jezusa: Chcesz mnie doprowadzić do przekroczenia dwu lub trzech przykazań Bożych? Jeżeli Jezus nie mówi jako Syn mający władzę, jeśli Jego wykładnia nie stanowi zapoczątkowania nowej społeczności opartej na nowym, dobrowolnym posłuszeństwie,

wtedy rzeczywiście jest prawdą: Jezus prowadzi nas do nieposłuszeństwa wobec przykazania Bożego.

Dla chrześcijaństwa wszystkich czasów zasadniczą sprawą jest troska o połączenie przechodzenia dalej [*Überschreitung*], które nie jest tym samym co przekroczenie [*Übertretung*], z wypełnianiem. Jak widzieliśmy, okazując wielki szacunek Jezusowi, Neusner zdecydowanie krytykuje niszczenie rodziny, które dostrzega w danym przez Jezusa poleceniu „przekraczania” czwartego przykazania, a także zagrożenie dla szabatu, stanowiącego kamień węgielny społecznego ładu Izraela. Otóż Jezus nie zamierza ani niszczyć rodziny, ani podważać związku szabatu ze stworzeniem świata; musi natomiast dla jednego i drugiego stworzyć nowy, szerszy obszar. Wprawdzie zapraszając do bycia razem z Nim, przez wspólne posłuszeństwo Ojcu, członkiem nowej, powszechnej rodziny, na pierwszy rzut oka rozsadza społeczny ład Izraela. Jednak dla powstającego i istniejącego już Kościoła od samego początku sprawą zasadniczą była obrona rodziny jako najgłębszego rdzenia ładu społecznego i podtrzymywanie czwartego przykazania w całości jego treści. Widzimy, jak dzisiaj walczy o to Kościół. Szybko też stało się oczywiste, że istotna treść szabatu musiała *znaleźć* nową realizację w Dniu Pańskim. Także wątki o niedzielę zalicza się do wielkich zadań Kościoła w czasach teraźniejszych, kiedy tak wielkiemu rozbiciu uległ rytm podtrzymujący życie społeczeństwa. Harmonijne łączenie Starego Testamentu z Nowym było i nadal jest konstytutywne dla Kościoła. Właśnie słowa Zmartwychwstałego wielką wagę przypisują dążeniu do tego, żeby Jezus był rozumiany tylko w kontekście „Prawa i Proroków”, a Jego społeczność żyła tylko w tym, właściwie rozumianym, kontekście. W tej sprawie Kościołowi od samego początku zagrażały dwa przeciwstawne sobie niebezpieczeństwa, które też nigdy nie przestaną mu zagrażać. Z jednej strony fałszywy legalizm, który zwalcza Paweł i który w całej historii określano, niestety, niezbyt szczęśliwym mianem „judaizmu”. Z drugiej strony, pojawiało się odrzucanie Mojżesza i Proroków - „Starego Testamentu”, które po raz pierwszy sformułował Marcjon w drugim wieku. Jest on jedną z wielkich pokus

czasów nowożytnych. Nie jest rzeczą przypadku to, że jako główny przedstawiciel teologii liberalnej Harnack postulował wprowadzenie w życie spuścizny Marcjona i uwolnienie chrześcijaństwa od jarzma Starego Testamentu. Dość powszechnie spotykana dziś pokusa czysto duchowej interpretacji Nowego Testamentu i pozbawienia go wszelkich powiązań z domeną społeczną i polityczną zmierza w tym właśnie kierunku. I na odwrót: wszelkiego rodzaju teologie polityczne stanowią uteologicznienie jednej konkretnej drogi politycznej, co sprzeczne jest z nowością i szerokością horyzontów orędzia Jezusa. Niezgodne z prawdą byłoby jednak tego rodzaju tendencje uważać za „judaizację” chrześcijaństwa, ponieważ Izrael swe posłuszeństwo wobec konkretnych rozporządzeń Tory odnosi do jednej, opartej na pochodzeniu społeczności „wiecznego Izraela” i nie uważa ich za powszechną receptę polityczną. W sumie dobrze byłoby dla chrześcijan, gdyby z szacunkiem spoglądali na to posłuszeństwo Izraela i w ten sposób lepiej poznawali wielkie imperatywy Dekalogu, które chrześcijaństwo musi przenosić na obszar powszechnej rodziny Bożej i które Jezus przyniósł nam w darze jako „nowy Mojżesz”. W Nim widzimy spełnienie obietnicy danej przez Mojżesza: „Pan, Bóg twój, wzbudzi dla ciebie proroka spośród twoich braci, podobnego do mnie” (Pwt 18,15).

Kompromis radykalizm proroków

Śledząc naszymi myślami i rozważaniami dialog żydowskiego rabiego z Jezusem, w drodze Jezusa do Jerozolimy, wyszliśmy już dość daleko poza Kazanie na Górze. Musimy teraz raz jeszcze wrócić do antytez tego kazania, w których Jezus podejmuje problemy drugiej tablicy Dekalogu i dawnym nakazom Tory przeciwstawia nowy radykalizm sprawiedliwości przed Bogiem. Nie tylko nie zabijać, ale pojednać się ze swym niepokodzonym bratem. Żadnych odtąd rozwodów; nie tylko równość w prawach (oko za oko, ząb za ząb), ale przyjęcie uderzenia bez rewanżowania się uderzeniem;

miłować nie tylko przyjaciół, ale także nieprzyjaciół. Wyrażająca się w tym wzniosłość etyki będzie zawsze budzić wstrząs i poruszać wszystkich ludzi jako szczyt moralnej wielkości. Pomyślmy tylko o sympatii Mahatmy Gandhiego wobec Jezusa, opartej na tych właśnie tekstach. Czy są to jednak wypowiedzi realistyczne - czy trzeba, a nawet czy wolno tak postępować? Czy niektóre z nich - jak zarzuca Neusner - nie burzą konkretnego ładu społecznego? Czy na ich fundamencie można stworzyć jakąś społeczność lub naród?

Najnowsze badania egzegetów dotyczące wewnętrznej struktury Tory i jej prawodawstwa dostarczyły nam nowej, istotnej dla tego problemu wiedzy. Dla nas zasadnicze znaczenie ma zwłaszcza analiza tak zwanej Księgi Przymierza w Księdze Wyjścia 20,22 -23,19. W tym Kodeksie Prawa można wyodrębnić dwa rodzaje prawa: tak zwane kazuistyczne i apodyktyczne. Prawo kazuistyczne zawiera regulacje prawne dotyczące bardzo konkretnych problemów: postępowania wobec niewolników i zwracania im wolności, zranienia przez człowieka lub zwierzę, zwrotu rzeczy ukradzonej itp. Tutaj brak jakichkolwiek motywacji teologicznych, są tylko konkretne sankcje, proporcjonalne do wyrządzonej krzywdy. Te normy prawne zrodziły się z praktyki i są prawem odnoszącym się do życia praktycznego, służącym budowaniu realistycznego ładu społecznego i dostosowanym do konkretnych możliwości społeczeństwa żyjącego w określonej historycznej i kulturowej sytuacji. W tym sensie jest to też prawo uwarunkowane historycznie, które może być poddawane krytycznemu osądowi, a często także - w każdym razie z naszego etycznego punktu widzenia - musi podlegać krytyce. Ewoluowało ono nawet w obrębie samego prawodawstwa starotestamentalnego. Późniejsze przepisy sprzeciwiają się niekiedy starszym, dotyczącym tego samego przedmiotu. Tego rodzaju rozporządzenia mają jakieś zasadnicze powiązanie z wiarą w objawiającego się Boga, który przemawiał na Synaju, same w sobie nie są jednak prawem Bożym, lecz są tylko tworzone na bazie tego prawa Bożego, a stąd podlegają dalszemu rozwojowi i mogą być korygowane. W istocie rzeczy możliwość rozwijania się jest również

jednym z elementów ładu społecznego, który musi być dostosowany do różnych sytuacji historycznych i do konkretnych możliwości, przy czym nigdy nie należy jednak tracić z oczu kryteriów etycznych jako takich, ponieważ one właśnie nadają prawu wartość prawa. Krytyczne uwagi Izajasza, Ozjasza, Amosa czy Micheasza, jak wykazał na przykład Olivier Artus, dotyczą w pewnym sensie także prawa kazuistycznego, które jest w Torze, w praktyce jednak stało się bezprawiem i w konkretnych gospodarczych sytuacjach Izraela nie może już zapewnić opieki ubogim, wdowom i sierotom, w której prorocy dostrzegają najgłębszą intencję prawodawstwa pochodzącego od Boga.

Pewne pokrewieństwo z tą profetyczną krytyką zdradzają jednak niektóre fragmenty samej Księgi Przymierza, które nazywane są „prawem apodyktycznym” (Wj 22,20; 23,9-12). To „apodyktyczne prawo” jest podawane w imię samego Boga, brak tu jednak konkretnych sankcji. „Nie będziesz gnębił ani uciskał przybysza, bo wy sami byliście przybyszami w ziemi egipskiej. Nie będziesz krzywdził żadnej wdowy ani sieroty” (Wj 22,20n). W tych wielkich normach znajdowała oparcie krytyka proroków, którzy na podstawie tych norm nieraz kwestionowali konkretne prawne zwyczaje, ażeby zapewnić skuteczność istotnemu Boskiemu rdzeniowi prawa, uważanemu za probierz i normę wszelkiej ewolucji prawa i całego ładu prawnego. Frank Crüsemann, któremu zawdzięczamy znajomość istotnych problemów z tej dziedziny, polecenia „prawa apodyktycznego” nazywa „metanormami”, będącymi instancją krytyczną dla reguł prawa kazuistycznego. Relację między prawem kazuistycznym i apodyktycznym można by określić parą terminów: reguły i zasady.

Tak więc w samej Torze istnieją zasadniczo różne stopnie autorytetu. Jak to formułuje O. Artus, istnieje nieprzerwany dialog pomiędzy historycznie uwarunkowanymi normami i metanormami. Te ostatnie wyrażają niezmiennie postulaty Przymierza. Podstawową „metanormą” jest ujmowanie się Boga za ubogimi, którzy łatwo stają się osobami wyjętymi spod prawa i sami nie potrafią zapewnić sobie sprawiedliwości. Wiąże się z tym inna sprawa: normą

podstawową, od której wszystko inne zależy, jest w Torze przede wszystkim utrwalenie wiary w jednego Boga. Tylko Jego, YHWH, można wielbić. Jednak w rozwoju nauczania proroków odpowiedzialność za ubogich, wdowy i sieroty zyskuje stopniowo równie wysoką rangę, co wyłączność adoracji jednego Boga. Stapia się ona z obrazem Boga i nadaje mu konkretne znaczenie. Drogowskaz społeczny staje się drogowskazem teologicznym, a drogowskaz teologiczny ma charakter społeczny; miłość Boga jest nieodłączna od miłości bliźniego, a miłość bliźniego, jako doświadczenie bezpośredniej obecności Boga w ubogich i słabych, ma tu wymiar bardzo praktyczny.

Wszystko to ma istotne znaczenie dla poprawnego zrozumienia Kazania na Górze. W samej Torze, a następnie w dialogu między Prawem i prorokami, zauważamy już pewien kontrast między zmiennym prawem kazuistycznym, które w danej sytuacji tworzy struktury społeczne, i istotnymi zasadami prawa Bożego, w świetle których należy zawsze oceniać, rozwijać i korygować normy praktyczne. Jezus nie czyni nic niesłuchanego i absolutnie nowego wtedy, gdy szczegółowe, praktyczne kazuistyczne normy zawarte w Torze przeciwstawia wyraźnej woli Bożej, jako oczekiwanej od dzieci Bożych „większej sprawiedliwości” (Mt 5,20). Przejmuje rozwinięty już przez proroków wewnętrzny dynamizm samej Tory i -jako Wybraniec Boży, stojący twarzą w twarz z Bogiem Prorok (Pwt 18,15) - nadaje mu radykalny kształt. Jest więc zrozumiałe samo przez się, że w tych słowach nie jest określany żaden konkretny ład społeczny. Regulacje społeczne otrzymują w nich jednak podstawowe kryteria, które jako takie nie mogą być oczywiście wprowadzane w żadnej społecznej strukturze. Zdynamizowanie konkretnych norm społecznych i prawnych, którego dokonuje Jezus, czerpanie ich wprost z obszaru Bożego i przyznanie odpowiedzialności rozumowi zdolnemu do widzenia odpowiada wewnętrznym strukturom samej Tory. W antytezach Kazania na Górze Jezus nie staje przed nami ani jako buntownik, ani jako liberał. Jest profetycznym interpretatorem Tory. Nie znosi jej, lecz

ją wypełnia, a dokonuje tego, wyznaczając obszar odpowiedzialności rozumowi, który w swym działaniu jest uwarunkowany historią. Podobnie też chrześcijaństwo musi ciągle na nowo budować ład społeczny, wypracowywać i formułować „chrześcijańską doktrynę społeczną”. Wobec rozwoju społecznego musi korygować i rozwijać wcześniej wypracowane formy. W wewnętrznej strukturze Tory, w jej dalszym rozwoju dokonującym się dzięki krytyce proroków i w nawiązującym do obydwu orędziu Jezusa, znajduje zarówno szeroki horyzont nieodzowny dla historycznego rozwoju, jak i mocne podstawy, gwarantujące godność człowieka w oparciu o godność Boga.

ROZDZIAŁ 5

MODLITWA PAŃSKA

Kazanie na Górze, jak widzieliśmy, szkicuje całościowy obraz prawego człowieka. Jezus chce nam tu ukazać, co znaczy być takim człowiekiem. Podstawową myśl Jego kazania można by streścić w następującym zdaniu: człowieka można zrozumieć tylko w perspektywie Boga, a jego życie jest dobre wtedy tylko, gdy żyje w relacji do Boga. Bóg nie jest jednak odległym Nieznajomym. Ukazuje nam swe oblicze w Jezusie; wpatrując się w Jego czyny i w Jego wolę, poznajemy myśli samego Boga i Jego wolę. Jeśli człowieczeństwo sprowadza się w swej istocie do relacji do Boga, jasne jest, że nie może tu zabraknąć rozmowy z Bogiem i słuchania Boga. Dlatego Kazanie na Górze uczy nas również modlitwy; Pan mówi nam, w jaki sposób mamy się modlić.

U Mateusza Modlitwę Pańską poprzedza krótka katecheza poświęcona modlitwie, która ostrzega nas przede wszystkim przed jej fałszywymi formami. Modlitwa nie może być sposobem zwracania na siebie uwagi innych ludzi; konieczna jest tu pewna dyskrekcja, charakterystyczna dla relacji opartej na miłości. Bóg zwraca się do każdego po imieniu, którego nikt nie zna oprócz Niego - mówi Pismo (zob. Ap 2,17). Miłość Boga do każdej jednostki jest całkowicie osobista i zawiera w sobie tajemnicę jednorazowości, której nie można wystawiać na widok publiczny. Istotna dla modlitwy dyskrekcja nie wyklucza modlitwy wspólnej. Samo *Ojciec nasz* jest

modlitwą w liczbie mnogiej; tylko w łączności z „my” dzieci Bożych możemy w ogóle przekraczać granicę tego świata i wznosić się do Boga. To „my” pobudza jednak najbardziej wewnętrzną warstwę mojej osoby. W modlitwie ten jej całkowicie osobisty charakter i wymiar wspólnotowy muszą się wzajemnie przenikać - zobaczymy to lepiej podczas rozważania *Ojciec nasz*. W relacjach między mężczyzną i kobietą istnieje całkowicie osobisty moment, potrzebujący ochrony i opieki, a jednocześnie ich relacje małżeńskie i rodzinne z natury rzeczy zakładają odpowiedzialność publiczną. Tak samo też jest w relacjach z Bogiem. „My” modlącej się społeczności i najbardziej osobisty wymiar spraw powierzanych Bogu przenikają się ze sobą.

Inna fałszywa forma modlitwy, przed którą Pan nas ostrzega, to gadulstwo, potok słów, w którym ginie duch. Wszyscy znamy niebezpieczeństwo utartych zwrotów, przy których powtarzaniu myśl krąży zupełnie gdzie indziej. Najbardziej jesteśmy skupieni wtedy, gdy przyciśnięci jakąś potrzebą o coś Boga prosimy albo radosnym sercem dziękujemy za otrzymane dobro. Najważniejsze jednak jest, żeby - poza takimi chwilami - gdzieś na dnie naszej duszy trwało nieprzerwanie odniesienie do Boga. Żeby tak było, musimy to odniesienie jak najczęściej ożywiać i odnosić do niego sprawy naszego codziennego życia. Będziemy się coraz lepiej modlić, im częściej w głębi naszej duszy będzie się pojawiało odniesienie do Boga. Im bardziej staje się ono istotnym filarem całej naszej egzystencji, w tym większej mierze będziemy się stawiali ludźmi pokoju. Tym łatwiej będziemy znosić cierpienie, tym lepiej będziemy rozumieli innych i będziemy bardziej na nich otwarci. Tę kształtującą całą naszą świadomość orientację, ową milczącą obecność Boga u podstaw naszego myślenia, czucia i bytowania, nazywamy „nieprzerwaną modlitwą”. Koniec końców jest ona również tym, co nazywamy miłością Boga, która jest jednocześnie uwarunkowaniem i siłą napędową miłości bliźniego. Ta najbardziej właściwa modlitwa, ciche wewnętrzne przebywanie razem z Bogiem, potrzebuje pokarmu. Dostarcza go konkretna modlitwa, w której pojawiają

się słowa, wyobrażenia lub myśli. Im bardziej Bóg jest w nas obecny, tym łatwiej będziemy mogli w słowach modlitwy rzeczywiście być przy Nim. I na odwrót, prawdą jest też, że aktywna modlitwa urzeczywistnia i głębszym czyni nasze bycie razem z Bogiem. Modlitwa ta może i powinna wypływać z naszego serca, z naszych potrzeb, nadziei, radości i cierpień, z naszego zawstyżenia się popełnianymi grzechami, jak i z wdzięczności za otrzymane dobro; wtedy będzie modlitwą w pełni osobistą. Potrzebujemy jednak ciągle także wspornika w postaci słów modlitwy, w których znalazło swój kształt spotkanie z Bogiem zarówno całego Kościoła, jak i pojedynczych ludzi. Bo bez tego modlitewnego wspornika nasza własna modlitwa i nasz obraz Boga nabierają charakteru subiektywnego i w końcu odzwierciedlają bardziej nas samych niż Boga żywego. W słowach modlitwy, które rodziły się najpierw z wiary Izraela, a następnie z wiary modlącego się Kościoła, poznajemy Boga i siebie samych. Są one szkołą modlitwy i tym samym narzędziem przemiany i otwarcia naszego życia. Święty Benedykt w swej Regule ukuł taką formułę: *mens nostra concordet voci nostrae* - Nasze serce ma być w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta (Reguła 19,7). Normalnie myśl wyprzedza słowa, szuka ich i je formuje. Jednak przy recytowaniu psalmów, i w ogóle w modlitwie liturgicznej, jest odwrotnie: najpierw są słowa, głos, a nasza myśl musi się dostrajać do tego głosu. Bo my, ludzie, sami „nie umiemy się modlić tak, jak trzeba” (Rz 8,26): zbyt daleko jesteśmy od Boga, nazbyt tajemniczy i wielki jest On dla nas. Dlatego Bóg pospieszył nam z pomocą. Sam poddaje nam słowa modlitwy i uczy nas modlić się; w pochodzących od Niego słowach modlitwy pozwala nam wyruszyć w prowadzącą do Niego drogę i przez modlitwę razem z podarowanymi nam przez Niego braćmi i siostrami stopniowo Go poznawać i zbliżać się do Niego. U Benedykta przytoczone przed chwilą zdanie odnosi się do psalmów, tej wielkiej Księgi modlitwy ludu Bożego w Starym i Nowym Przymierzu. Są to słowa, które podarował ludziom Duch Święty, są Duchem Boga, który stał się słowem. W ten sposób modlimy się „w Duchu”, z Duchem Świę-

tym. W jeszcze większym stopniu odnosi się to oczywiście do *Ojcie nasz*. Święty Cyprian mówi, że odmawiając *Ojcie nasz*, modlimy się do Boga słowami danymi nam przez Boga. I dodaje: Gdy odmawiamy *Ojcie nasz*, wtedy spełnia się w nas obietnica Jezusa mówiąca o prawdziwych czcicielach, którzy będą oddawać cześć Ojcu „w Duchu i w prawdzie” (J 4,23). Chrystus, który jest Prawdą, dał nam te słowa, a w nich daje nam Ducha Świętego (De dom. or. 2 CSEL III 1, s. 267). W ten sposób również tutaj uwidacznia się coś z natury mistyki chrześcijańskiej. Jest ona przede wszystkim nie zatapianiem się w sobie samym, lecz spotkaniem z Duchem Boga w uprzedzającym nas Słowie. Jest spotkaniem z Synem i Duchem Świętym, a tym samym - zjednoczeniem z żywym Bogiem, który zawsze jest w nas, jak i nad nami.

Podczas gdy Mateusz poprzedza *Ojcie nasz* krótką katechezą o modlitwie w ogóle, u Łukasza znajdujemy je w innym kontekście - na drodze Jezusa do Jerozolimy. Łukasz wprowadza do Modlitwy Pańskiej następującą uwagę: „Jezus, przebywając w jakimś miejscu, modlił się, a kiedy skończył, rzekł jeden z uczniów do Niego: Panie, naucz nas modlić się...” (11,1). Zatem kontekstem jest tu spotkanie z modlitwą Jezusa, która budzi w uczniach pragnienie nauczania się od Niego modlitwy. Jest to bardzo znamienne dla Łukasza, który w swej Ewangelii modlitwie Jezusa zarezerwował szczególne miejsce. Cała działalność Jezusa rodzi się z Jego modlitwy, jest ona jakby unoszącym ją wehikułem. Dlatego istotne wydarzenia Jego drogi, w których stopniowo odsłania się Jego tajemnica, są przedstawiane jako wydarzenia modlitwy. Wyznanie przez Piotra wiary w Jezusa jako Mesjasza Bożego następuje w powiązaniu ze spotkaniem z modlącym się Jezusem (zob. Łk 9,19nn); wydarzeniem modlitwy jest też Przemienienie Jezusa (zob. Łk 9,28n). Znamienne jest więc, że *Ojcie nasz* Łukasz umieszcza w kontekście modlitwy Jezusa. W ten sposób Jezus czyni nas uczestnikami własnej modlitwy, wprowadza nas w wewnętrzny dialog trójjednej miłości, nasze potrzeby umieszcza, można by powiedzieć, w sercu Boga. Znaczy to jednak również, że słowa *Ojcie nasz* są drogowska-

zami wprowadzającymi w wewnętrzną modlitwę, ukazują podstawowe orientacje naszego bytu, chcą nas ukształtować na obraz Syna. Znaczenie *Ojcze nasz* nie ogranicza się do przekazania nam słów modlitwy. Mają one kształtować nasz byt, uczą nas czuć i myśleć jak Jezus (zob. Flp 2,5).

Dla interpretacji *Ojcze nasz* ma to podwójne znaczenie. Po pierwsze, istotną rzeczą jest wsłuchiwanie się w słowa Jezusa; pozwoli nam ono zrozumieć je dokładnie tak, jak zostały przekazane w Piśmie Świętym. Musimy, na ile tylko możemy, poznać myśl Jezusa, którą nam chciał przekazać w tych słowach. Musimy jednak też pamiętać, że *Ojcze nasz* wypływa z Jego własnej modlitwy, z rozmowy Syna z Ojcem. Znaczy to, że sięga ona w głębinę znajdujące się daleko poza samymi słowami. Obejmuje całą szerokość człowieczeństwa wszech czasów, dlatego w wykładzie czysto historycznym, mimo całej jego doniosłości, nie da się wysondować jej głębi.

We wszystkich wiekach wielcy ludzie modlitwy, dzięki wewnętrznej jedności z Panem, mogli się zanurzać w tę głębię poza słowami i dlatego mogą nam nieco odsłonić ukryte bogactwo tej modlitwy. A każdy z nas, w swej całkowitej osobistej relacji do Boga, może w tej modlitwie zostać przyjęty i w niej może znaleźć schronienie. Musi ciągle na nowo swoją „mens”, swoim duchem, wychodzić naprzeciw „vox”, naprzeciw przychodzącego do nas od Syna słowa, otwierać się na nie i poddawać się jego prowadzeniu. Wtedy otworzy się jego własne serce i każdy pozna, jak Pan chce się modlić z nim właśnie.

Łukasz przekazał nam *Ojcze nasz* w krótszej wersji, a u Mateusza jest ono w tym kształcie, w jakim przyjął je i modli się Kościół. Dyskusja nad tym, który tekst jest pierwotny, nie jest niepotrzebna, nie ma jednak zasadniczego znaczenia. Zarówno w jednym, jak i w drugim ujęciu modlimy się razem z Jezusem i wdzięczni jesteśmy za to, że w siedmiu prośbach tekstu Mateusza zostało wyraźniej powiedziane to, co u Łukasza jest po części tylko jakby zasygnalizowane. Zanim przejdziemy do szczegółów, najpierw przyjrzyjmy się pokrótce strukturze *Ojcze nasz*, w jego formie prze-

kazanej przez Mateusza. Trzy z tych prośb mają formę „ty”, cztery - „my”. W trzech pierwszych prośbach chodzi o sprawę samego Boga w tym świecie; w czterech następnych chodzi o nasze nadzieje, potrzeby i zagrożenia. Wzajemne relacje tych dwu rodzajów prośb można by zestawić z relacjami dwu tablic Dekalogu, które w gruncie rzeczy są rozwiniętą postacią dwu części głównego przykazania, miłości Boga i bliźniego - wskazaniemi danymi na drogę miłości. Tak samo w *Ojcie nasz*: najpierw został podkreślony prymat Boga, a za tym w naturalny sposób idzie troska o autentyczne człowieczeństwo. Także tutaj chodzi najpierw o drogę miłości, która jest zarazem drogą nawrócenia. Żeby człowiek mógł się dobrze modlić, musi trwać w prawdzie, a prawda to przede wszystkim „Bóg, królestwo Boże” (zob. Mt 6,33). Najpierw musimy wyjść z siebie i otworzyć się na Boga. Nic nie może być dobre, jeśli nie jest dobra nasza relacja do Boga. Dlatego *Ojcie nasz* zaczyna się od Boga i od Niego prowadzi nas na drogi człowieczeństwa. Dochodzi aż do największego zagrożenia człowieka, na którego czyha Zły - tu może pojawić się w nas obraz apokaliptycznego Smoka, który prowadzi wojnę z ludźmi, „z tymi, co strzegą przykazań Boga i mają świadectwo Jezusa” (Ap 12,17). Ciągłe jednak mamy w świadomości początek: Ojciec nasz - wiemy, że jest z nami, że trzyma nas w swej ręce, że nas zbawia. Ojciec Peter-Hans Kolvenbach opowiada w swej książce ćwiczeń duchowych o pewnym starcu z Kościoła wschodniego, który miał ogromną ochotę „zaczynać *Ojcie nasz* od ostatnich słów. Chciał stać się godnym zakończyć tę modlitwę jej pierwszymi słowami - *Ojcie nasz*. W ten sposób - starzec wyjaśniał - kroczy się drogą paschalną: „Zaczyna się na pustyni od pokus, wraca się do Egiptu, następuje potem Exodus, mierzony etapami Bożego przebaczenia i manny, a wreszcie dociera się za wolą Bożą do Ziemi Obietnicy, do królestwa Bożego, gdzie Bóg odsłania nam tajemnicę swego imienia: «nasz Ojciec»” (op. cit., s. 65n). Obydwie drogi, wznosząca się i zstępująca, powinny nam przypominać, że *Ojcie nasz* jest zawsze modlitwą Jezusa i że jej sens objawia nam wspólnota z Nim. Modlimy się do Ojca w niebie, którego poznajemy przez Jego Syna;

w ten sposób Jezus jest zawsze obecny w tle tych próśb - co lepiej zobaczymy przy ich szczegółowym wykładzie. A ponieważ *Ojcze nasz* jest modlitwą Jezusa, jest ona także modlitwą trynitarną: modlimy się z Chrystusem przez Ducha Świętego do Ojca.

Ojcze nasz, który jesteś w niebie

Zaczynamy od wezwania „Ojcze”. W związku z tym w swym komentarzu do *Ojcze nasz* Reinhold Schneider pisze: „*Ojcze nasz* zaczyna się od słowa wielkiego pocieszenia: wolno nam mówić: Ojcie. W tym jednym słowie mieści się cała historia zbawienia. Możemy mówić: Ojcie, ponieważ Syn był naszym Bratem i objawił nam Ojca; ponieważ przez czyn Chrystusa staliśmy się na powrót dziećmi Bożymi” (s. 10). Dla dzisiejszego człowieka ta wielka pociecha płynąca ze słowa „Ojciec” nie zawsze jest odczuwalna, ponieważ często albo w ogóle brak mu doświadczenia ojca albo z winy ojców bywa ono przyciemnione. W konsekwencji musimy dopiero od Jezusa uczyć się, co właściwie znaczy „ojciec”. W mowach Jezusa Ojciec jawi się jako źródło wszelkiego dobra, jako wzorzec dla prawego („doskonałego”) człowieka: „A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują, abyście się stali synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi...” (Mt 5,44n). Miłość posuwająca się „aż do końca” (J 13,1), której Pan dopełnił na Krzyżu w modlitwie za swych nieprzyjaciół, ukazuje nam istotę Ojca. Jest On tą Miłością. Ponieważ Jezus jej dopełnił, jest On w pełni „Synem” i zaprasza nas, żebyśmy się stawiali „synami” - na wzór Jego synostwa. Przytoczmy tu jeszcze jeden tekst. Pan przypomina, że ojcowie swym dzieciom proszącym o chleb nie dają kamienia, i tak mówi dalej: „Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, to o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy Go proszą!” (Mt 7,9nn). Łukasz wyjaśnia, jakie jest to

dobro, które daje Ojciec. Powiada: „...o ileż bardziej Ojciec z nieba udzieli Ducha Świętego tym, którzy Go proszą” (Łk 11,13). Znaczy to: darem Boga jest sam Bóg. „Dobrem, którym nas obdarowuje, jest On sam. W tym miejscu staje się zdumiewająco jasne, o co w rzeczywistości chodzi w modlitwie: nie o to lub tamto, lecz o to, że Bóg chce nam dać siebie samego - to jest Dar ponad wszelkie dary, to jest to „jedno konieczne” (zob. Łk 10,42). Modlitwa jest drogą stopniowego oczyszczania i korygowania naszych pragnień, tak żebyśmy mogli na koniec poznać, co nam jest naprawdę potrzebne: Bóg i jego Duch.

Jeśli Pan uczy nas poznawania istoty Boga Ojca przez miłość nieprzyjaciół i znajdowania tym sposobem Jego „doskonałości” po to, żebyśmy sami stawali się „synami”, to związek Ojca z Synem jest w pełni widoczny. Widoczne też staje się, że w zwierciadle postaci Jezusa poznajemy, kim jest i jaki jest Bóg: przez Syna znajdujemy Ojca. „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca”, mówi Jezus w Wieczerniku do Filipa, gdy ten prosi Go: „Pokaż nam Ojca” (J 14,8n). „Panie, pokaż nam Ojca”, mówimy zawsze do Jezusa, a odpowiedzią jest zawsze Syn: przez Niego, tylko przez Niego, poznajemy Ojca. I tak jasnym staje się kryterium prawdziwego ojcostwa. *Ojciec nasz* nie jest projekcją ludzkiego obrazu na niebo, lecz pokazuje nam we wzorze nieba - w obrazie Jezusa -jacy my, ludzie, powinniśmy i możemy się stawać.

Musimy jednak dokładniej się temu przyjrzeć, ażeby stwierdzić, że zgodnie z orędziem Jezusa ojcostwo Boga wobec nas ma dwa wymiary. Po pierwsze, Bóg jest naszym Ojcem, dlatego że jest naszym Stwórcą. Ponieważ nas stworzył, jesteśmy Jego własnością: byt jako taki w Nim ma swe źródło i dlatego jest dobry, jego pochodzenie jest Boskie. W odniesieniu do człowieka ma to szczególne znaczenie. Psalm 33,15 w łacińskim przekładzie mówi: „Ten, który ukształtował serca wszystkich, patrzy na wszystkie ich dzieła”. Myśl, że Bóg stworzył każdego człowieka, wiąże się ściśle z biblijną ideą człowieka jako Jego obrazu. Bóg chce każdego człowieka jako takiego - konkretnie tego właśnie. Każdego zna. W tym znaczeniu, już z samego

tytułu stworzenia, człowiek jest w szczególny sposób „dzieckiem” Boga, a Bóg jego prawdziwym Ojcem. Mówiąc, że człowiek jest obrazem Boga, wyrażamy tę samą myśl w inny sposób.

To prowadzi nas do drugiego wymiaru ojcostwa Boga. Chrystus jest w szczególny sposób „Obrazem Boga” (zob. 2 Kor 4,4; Koi 1,15). W związku z tym Ojcowie Kościoła mówią, że gdy stwarzał człowieka „na swój obraz”, najpierw spojrzał na Chrystusa i stworzył człowieka wedle obrazu „nowego Adama” - Człowieka wzorcowego. Przede wszystkim jednak: Jezus jest „Synem” we właściwym tego słowa znaczeniu: ma tę samą co Ojciec istotę. Chce nas wszystkich przyjąć do swego synostwa, żebyśmy w pełni do Niego przynależeli. W ten sposób dziecięstwo stało się pojęciem dynamicznym. Nie jesteśmy jeszcze w pełni dziećmi Boga, lecz przez naszą coraz głębszą wspólnotę z Jezusem mamy się nimi stawać i być. Dziecięstwo utożsamia się z naśladowaniem Chrystusa. Dlatego słowo „Bóg Ojciec” jest skierowanym do nas samych wezwaniem: mamy żyć jak dzieci - jak synowie i córki. „Wszystko moje jest Twoje”, mówi do Ojca Jezus w swej arcykapłańskiej modlitwie (J 17,10). To samo ojciec powiedział starszemu bratu syna marnotrawnego (Łk 15,31). Słowo „Ojciec” zaprasza nas do tego, żebyśmy żyli tą świadomością. W ten sposób pokonany zostaje też sen o fałszywej emancypacji, który pojawił się w początkach historii grzechów ludzkości. Bo ulegając podszeptom węża, Adam sam chce być bogiem i nie potrzebować już Boga. Widzimy, że tym, co podtrzymuje ludzką egzystencję, co nadaje jej sens i wielkość, jest nie zależność, lecz „dziecięstwo”, życie w relacji miłości.

Na koniec pozostaje jeszcze pytanie: czy Bóg nie jest także Matką? Miłość Boża bywa przyrównywana do miłości matczynej: „Jak kogoś pociesza własna matka, tak Ja was pocieszać będę” (Iz 66,13). „Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona. A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie” (Iz 49,15). Tajemnica macierzyńskiej miłości Boga w szczególnie wymowny sposób wyraża się w hebrajskim słowie *rahamīm*, które oznacza właściwie łono matczyne, potem

jednak oznaczało również współcierpienie Boga z człowiekiem, miłosierdzie Boże. Stary Testament często posługuje się nazwami organów ludzkiego ciała na oznaczenie zasadniczych postaw człowieka albo też wewnętrznego usposobienia Boga - podobnie zresztą i dzisiaj serce czy mózg pojawiają się jako określenia naszej własnej egzystencji. W ten sposób Stary Testament zasadnicze postawy egzystencji wyraża nie w abstrakcyjnych pojęciach, lecz z pomocą obrazowego języka ciała. Łono matczyne jest najbardziej konkretnym wyrażeniem wewnętrznego ścisłego powiązania dwu egzystencji i bliskiej relacji do zależnego, słabego stworzenia, które całe, z ciałem i duszą, jest ukryte w łonie matki. Tak więc język obrazowy daje nam głębsze zrozumienie uczuć Boga wobec człowieka, aniżeli jakkolwiek język pojęciowy. Jakkolwiek faktem jest, że miłość matczyna, wyrażana językiem opartym na cielesności człowieka, służy tworzeniu obrazu Boga, to jednak ani w Starym, ani w Nowym Testamencie Bóg nigdzie nie jest nazywany matką, nigdy też człowiek nie zwraca się do Niego w ten sposób. W Biblii „Matka” jest wzorem, ale nie jest tytułem Boga. Dlaczego? Do zrozumienia tego możemy dochodzić tylko jakby po omacku. Oczywiście Bóg nie jest ani mężczyzną, ani kobietą. Jest po prostu Bogiem, Stwórcą mężczyzny i kobiety. Boginie-matki, których pełno było zarówno wokół ludu izraelskiego, jak i wokół Kościoła Nowego Testamentu, ukazywały obraz relacji między Bogiem i światem, który jest sprzeczny z biblijnym obrazem Boga. Zawsze i z konieczności zakładały one koncepcje panteistyczne, w których zaciera się całkowicie różnica między Stwórcą i stworzeniem. Jeśli się przyjmie taką przesłankę wyjściową, wtedy byt rzeczy i ludzi jawi się z konieczności jako emanacja macierzyńskiego łona Bytu, który rozpada się w czasie na wielość konkretnych rzeczy. W przeciwieństwie do tego obraz Ojca był i jest stosowny do wyrażania różnicy pomiędzy Stwórcą i stworzeniem oraz suwerenności aktu stwórczego. Stary Testament mógł stworzyć dojrzały obraz Boga i Jego absolutną transcendencję tylko przez wykluczenie bogiń-matek. Jednak nawet jeśli nie potrafimy sformułować całkowicie

przekonującego uzasadnienia, za normatywny należy tu uważać język modlitw całej Biblii, w której, jak powiedziano, mimo wspa-
niałych obrazów macierzyńskiej miłości „Matka” nigdy nie jest ty-
tułem Boga ani też kierowanym do Niego wezwaniem. Modlimy
się tak, jak nas tego Jezus zgodnie z Pismem Świętym nauczył, nie
zaś tak, jak nam przychodzi do głowy lub jak nam się podoba.
Wtedy tylko modlimy się należycie.

Na koniec musimy jeszcze rozważyć słowo „nasz”. Pełne pra-
wo do mówienia „mój Ojciec” miał tylko Jezus, bo tylko On jest
Jednorodzonem Synem, współistotnym Ojcu. My wszyscy musimy
natomiast mówić „nasz Ojciec”. Do Boga mówić „Ojcze” możemy
tylko w „my” uczniów, bo „dziećmi Bożymi” możemy się stać na-
prawdę tylko przez wspólnotę z Jezusem Chrystusem. To „nasz”
jest więc słowem bardzo zobowiązującym: Wymaga od nas wyjścia
z zamkniętego kręgu naszego „ja”. Wymaga od nas włączenia się we
wspólnotę innych dzieci Bożych, usunięcia elementów egoistycz-
nych i dzielących nas. Wymaga od nas zaakceptowania innych, ot-
warcia na nich uszu i serca. Wypowiadając słowo „nasz”, mówimy
„tak” żywemu Kościołowi, w którym Pan chciał zgromadzić swą
nową rodzinę. Tak więc *Ojcze nasz* jest modlitwą osobistą, a zara-
zem z gruntu kościelną. Mówiąc *Ojcze nasz*, modlimy się naszym
własnym sercem, jednocześnie jednak modlimy się razem ze spo-
łecznością całej rodziny Bożej, z żyjącymi i zmarłymi, z ludźmi
wszystkich stanów, wszystkich kultur i wszystkich ras. Przekracza-
jąc wszelkie granice, modlitwa ta tworzy z nas jedną rodzinę.

Z perspektywy słowa „nasz” rozumiemy też dalsze, następujące
po nim słowa: „który jesteś w niebie”. Tymi słowami nie przenosimy
Boga Ojca na jakieś odległe ciało niebieskie; chcemy powiedzieć, że
wprawdzie mamy różnych ojców ziemskich, to jednak wszyscy po-
chodzimy od jednego Ojca, który jest wzorem wszelkiego ojcostwa
i jego źródłem. „Zginam kolana moje przed Ojcem, od którego bie-
rze nazwę wszelkie ojcostwo w niebie i na ziemi”, mówi święty Paweł
(Ef 3,14 Włg.). W tle słyszymy słowa Pana: „Nikogo też na ziemi nie
nazywajcie waszym ojcem, jeden bowiem jest Ojciec wasz, Ten w nie-

bie" (Mt 23,9). Ojcostwo Boga jest bardziej rzeczywiste niż ojcostwo ludzkie, ponieważ w ostatecznym rozrachunku od Niego mamy nasz byt; ponieważ od wieków o nas myślał i nas chciał; ponieważ On daje nam prawdziwie ojцовski dom - wieczny. Ziemskie ojcostwo dzieli, niebieskie natomiast łączy. Niebo to owe Boskie wyżyny, z których wszyscy przychodzimy i do których wszyscy powinniśmy wrócić. Ojcostwo „w niebie” wskazuje na to większe My, które przekracza wszystkie granice, obala wszelkie mury i wprowadza pokój.

Święć się imię Twoje

Pierwsza prośba zawarta w *Ojcze nasz* przypomina nam o drugim przykazaniu Dekalogu: „Nie będziesz wzywał imienia Boga twego do czczących rzeczy” (Wj 20,7; zob. Pwt 5,11). Cóż to jednak takiego, „imię Boga”? Gdy mówimy o tym, mamy przed oczyma obraz Mojżesza na pustyni: widzi krzew, który płonie, ale się nie spala. Powodowany ciekawością, zbliża się by przyjrzeć się temu dziwnemu zjawisku i w tym momencie słyszy dochodzący z krzewu głos. Ten głos mówi mu: „Jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba” (Wj 3,6). Ten Bóg każe mu wrócić do Egiptu i daje mu polecenie wyprowadzenia ludu Izraela z Egiptu i zaprowadzenia do Ziemi Obiecanej. W imieniu Boga Mojżesz ma się domagać od faraona uwolnienia Izraela. W ówczesnym świecie było jednak wiele bóstw. Mojżesz pyta Go więc o Jego imię, którym ten Bóg się nazywa, by wykazać wobec bóstw swój szczególny autorytet. Idea imienia Boga jest więc najpierw związana ze światem politeistycznym; w tym świecie także ten Bóg musi nadać sobie imię. Jednak Bóg, który powołuje Mojżesza, jest rzeczywiście Bogiem. Rozumiane we właściwym i autentycznym jego sensie słowo „Bóg” nie dopuszcza liczby mnogiej. Z samej swej istoty Bóg jest jeden tylko. Dlatego nie może On wejść w świat bóstw jako jedno z wielu innych. Nie może mieć imienia pośród innych imion. Toteż odpowiedź Boga zawiera w sobie zara-

zem odmowę i zgodę. Bóg mówi o sobie po prostu: „Jestem, który jestem”. On jest – nic więcej. Ta odpowiedź jest imieniem i nim nie jest. Dlatego było rzeczą zupełnie słuszną, że w Izraelu tego samookreślenia Boga, którego dopatrywano się w słowie YHWH, nie wypowiadano i nie degradowano go do jednego spośród wielu imion bóstw. I źle się stało, że w nowych przekładach Biblii to imię, które dla Izraela było tajemnicze i niewyraźne, pisze się tak, jak każde inne, i w ten sposób tajemnicę Boga, który nie ma ani obrazów, ani wypowiadanych imion, ściągnięto do poziomu zwyczajnej rzeczy z domeny powszechnej historii religii.

Jakkolwiek by było – na prośbę Mojżesza Bóg nie dał mu po prostu odmownej odpowiedzi, toteż żeby zrozumieć tę dziwną rzeczywistość imienia i nie-imienia, musimy sobie wyjaśnić, czym jest imię. Moglibyśmy po prostu powiedzieć: imię umożliwia zwracanie się do drugiego, wołanie go. Stwarza relację. Kiedy Adam nadaje nazwy zwierzętom, nie znaczy to, że wyjaśnia ich istotę. On po prostu wprowadza je w świat ludzi, tak żeby mógł je przywoływać. Rozumiemy teraz, co pozytywnego może zawierać w sobie imię Boga: Bóg tworzy pewną relację między sobą i nami. Dzięki imieniu możemy Go wzywać. Nawiązuje relację z nami i nam umożliwia nawiązanie relacji z Nim. A to znaczy, że w jakiś sposób wchodzi w nasz ludzki świat. Można do Niego mówić, a więc można Go też zranić. Bierze na siebie ryzyko nawiązania relacji, bycia z nami. To, co dokonało się we Wcieleniu, zaczęło się od podania imienia. Przy omawianiu arcykapłańskiej modlitwy Jezusa zobaczymy, że Jezus przedstawia się w niej jako nowy Mojżesz: „Objawiłem imię Twoje ludziom...” (J 17,6). Co się zaczęło w płonącym krzewie na pustyni synajskiej, dopełnia się w płonącym krzewie Krzyża. Do Boga można teraz naprawdę zwracać się w Jego wcielonym Synu. Bóg należy do naszego świata, oddał się niejako w nasze ręce.

Po tym wszystkim rozumiemy już, co znaczy święcenie imienia Boga. Imienia Bożego można nadużywać i w ten sposób plamić samego Boga. Imię Boga można sobie przywłaszczyć dla własnych celów i w ten sposób zniekształcać obraz Boga. Im bardziej oddaje

się On w nasze ręce, tym łatwiej możemy przytłumić Jego światło; im bliżej nas jest, tym bardziej nasze nadużycia mogą uczynić Go nierozpoznawalnym. Martin Buber powiedział kiedyś, że po wszystkich haniebnych nadużyciach imienia Boga, możemy stracić odwagę zwracania się do Niego po imieniu. Jednak przemilczanie go równałoby się odrzuceniu Jego miłości. Buber mówi, że powinniśmy z wielkim szacunkiem podnieść fragmenty tego zbrukanego imienia i spróbować je oczyścić. Sami jednak nie możemy tego dokonać. Możemy tylko prosić Jego samego, żeby nie dopuścił do umniejszania blasku Jego imienia w tym świecie. Ta prośba o to, żeby On sam wziął w swe ręce sprawę święcenia Jego imienia, żeby chronił tę cudowną tajemnicę możliwości wzywania Jego imienia, żeby ciągle na nowo ukazywał się taki, jaki rzeczywiście jest, uwolniony od naszych deformacji - prośba ta zawsze jest dla nas także wielkim rachunkiem sumienia: Jak obchodzę się ze świętym imieniem Bożym? Czy z czcią stoję przed tajemnicą płonącego krzewu, przed niepojętym sposobem Jego bliskości, posuwającej się aż do obecności w Eucharystii, w której rzeczywiście cały oddaje się w nasze ręce? Czy troszczę się o to, żeby to święte przebywanie Boga z nami nie straciło Go w błoto, lecz żeby nas podźwignęło ku Jego czystości i świętości?

Przyjdź królestwo Twoje

Gdy modlimy się o królestwo Boże, powinniśmy sobie przypomnieć to wszystko, co wcześniej powiedzieliśmy o królestwie Bożym. Wyrażając tę prośbę, uznajemy przede wszystkim prymat Boga: gdzie Jego nie ma, nic nie może być dobre. Gdzie nie widzi się Boga, tam ginie człowiek i ginie świat. W tym znaczeniu Pan mówi do nas: „Starajcie się naprzód o królestwo [Boga] i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6,33). Słowa te ustanawiają hierarchię priorytetów dla działania człowieka i dla naszej codziennej postawy. Nikt nam tu nie obiecuje bajecznego kraju próżnia-

ków za to, że może jesteśmy pobożni lub pragniemy pojawienia się gdzieś królestwa Bożego. Nie istnieje żaden świat funkcjonujący jak automat, jak przedstawiała to utopia społeczeństwa bezklasowego, w którym wszystko byłoby samo z siebie dobre, dlatego tylko, że zniesiona by została własność prywatna. Jezus nie dostarcza nam takich łatwych recept. Ustanawia natomiast, jak powiedzieliśmy, decydujący o wszystkim priorytet: „królestwo Boże” równa się „panowaniu Boga”, to zaś znaczy, że Jego wola staje się kryterium. Wola ta zaprowadza sprawiedliwość, polegającą na tym, że Bogu przyznajemy rację, w Nim też znajdujemy wzorzec praw panujących między ludźmi. Hierarchia priorytetów, którą tu Jezus wprowadza, przypomina nam starotestamentową relację o pierwszej modlitwie Salomona po objęciu rządów. Dowiadujemy się z niej, że Pan najpierw ukazał się w nocy młodemu królowi we śnie i zaproponował przedstawienie jakiejś prośby, przyrzekając mu jej spełnienie. Klasyczny motyw snów ludzkości! O co prosi Salomon? „Racz więc dać Twemu słudze serce rozumne do sądzenia Twego ludu i rozróżniania dobra od zła” (1 Krl 3,9). Bóg pochwała go za to, że nie prosi - jak by się można było spodziewać - o bogactwa, majątność, sławę ani o śmierć jego nieprzyjaciół, lub o długie życie (zob. 2 Krn 1,11). Prosi go o to, co naprawdę istotne: o serce skore do nauki, o zdolność rozróżniania dobra i zła. Dlatego Salomon otrzymuje także te inne rzeczy. W tej prośbie o przyjście „Twego królestwa” (nie naszego!) Pan chce nas nauczyć dokładnie takiej właśnie modlitwy i takiej hierarchii w naszym działaniu. Pierwszą i najbardziej istotną rzeczą jest serce skore do nauki - prośba, żeby panował Bóg, a nie my. Królestwo Boże przychodzi dzięki sercu podatnemu na pouczenie. To jest jego droga. I o to ciągle musimy prosić.

Dzięki spotkaniu z Chrystusem prośba ta pogłębia się jeszcze i staje się bardziej konkretna. Widzieliśmy, że Jezus jest w swej osobie Królestwem Bożym: gdzie On jest, tam też jest „Królestwo Boże”. W ten sposób prośba o serce podatne na pouczenie jest prośbą o wspólnotę z Jezusem Chrystusem, o to, żebyśmy coraz bardziej stawali się „jedno z Nim” (zob. Ga 3,28). Jest to prośba

o autentyczne naśladowanie, które staje się wspólnotą i czyni nas jednym z Nim Ciałem. Trafnie wyraził to Reinhold Schneider: „Życie tego królestwa jest kontynuacją życia Chrystusa w Jego uczniach. W sercu, którego nie karmia już życiowe siły Chrystusa, królestwo zamiera; w sercu, które one poruszają i przemieniają, zaczyna się ono... Korzenie niezniszczalnego drzewa usiłują przeniknąć do każdego serca. Królestwo jest jedno tylko; stworzyć je może jedynie Pan: On jest jego życiem, siłą i ośrodkiem...” (s. 3 In). Modlić się o królestwo Boże znaczy mówić Jezusowi: Uczyni nas Twoimi, Panie! Przenikaj nas, żyj w nas; zgromadź rozproszoną ludzkość w jednym Ciele, ażeby w Tobie wszystko podporządkowało się Bogu, a Ty żebyś wszystko przekazał Ojcu, ażeby „Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,26-28).

Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi

W słowach tej modlitwy jasne są już na pierwszy rzut oka dwie rzeczy: po pierwsze: istnieje wola Boża, która nas dotyczy i którą my mamy pełnić, wola, która musi być miarą naszego działania i bytowania. Po drugie: istota „nieba” polega na tym, że zawsze się tam spełnia wola Boga albo mówiąc to nieco inaczej: gdzie spełnia się wola Boża, tam jest niebo. Istotę nieba stanowi zjednoczenie z wolą Bożą, jedność woli i prawdy. Ziemia staje się „niebem”, gdy spełnia się na niej wola Boża i w miarę jej spełniania. Jest natomiast tylko „ziemia” - przeciwstawieniem nieba - gdy uchyla się od pełnienia woli Bożej i w miarę tego uchylania się. Dlatego prosimy o to, żeby na ziemi było tak, jak jest w niebie: żeby ziemia stała się „niebem”.

Czym jest jednak „wola Boża”? Jak ją rozpoznajemy? Jak możemy ją pełnić? Księgi Pisma Świętego wychodzą z następującego punktu widzenia: w swym najgłębszym wnętrzu człowiek zna wolę Bożą; głęboko w nas jest zakorzeniona współ-wiedza z Bogiem, którą nazywamy sumieniem (zob. np. Rz 2,15). Wiedzą one też

jednak, że ta współ-wiedza ze Stwórcą, którą dał nam, stwarzając nas „na swoje podobieństwo”, z upływem historii uległa zaciemnieniu. Nigdy nie da się jej całkowicie zniszczyć, zakrywając jednak rozmaite przesłony. Jest ledwie tłącym się płomykiem, który bardzo często bywa przysypywany popiołem powszechnych przesądów i grozi całkowitym zgaśnięciem. Dlatego Bóg ponownie do nas przemówił, słowami wypowiedzianymi w historii, które docierają do nas z zewnątrz i wspomagają tę naszą, nazbyt już niewyraźną, wewnętrzną wiedzę. Rdzeń tych historycznych dodatkowych „korepetycji” stanowią zawarte w biblijnym Objawieniu, dane na górze Synaj, tablice dziesięciu słów, które -jak widzieliśmy - absolutnie nie zostały zniesione przez Kazanie na Górze, nie zostały też uznane za „stare Prawo”, lecz tylko zostały rozwinięte, ażeby tym jaśniej mogły się nam ukazać w całej swej głębi i wielkości. Okazuje się, że słowa te nie są ciężarem nałożonym na człowieka z zewnątrz. Są one objawieniem samej istoty Boga — na ile jesteśmy zdolni je przyjąć - a tym samym stanowią wykładnię naszego bytu. Rozszyfrowane zostały kody naszej egzystencji, tak że możemy odczytywać i stosować do naszego życia. Wola Boża wypływa z Bytu Bożego i doprowadza nas do prawdy naszego bytu. Chroni nas przed samozniszczeniem przez kłamstwo. Ponieważ nasz byt pochodzi od Boga, możemy - mimo wszelkiego utrudniającego to brudu - iść drogą woli Bożej. Starotestamentalne pojęcie „sprawiedliwego” taki właśnie miało sens: życie według słowa Bożego, a tym samym według woli Bożej, i stosowanie się do tej woli.

Kiedy jednak Jezus mówi nam o woli Bożej i o niebie, w którym się ona spełnia, ma to znowu ścisły związek z Jego własnym posłannictwem: przy studni Jakubowej mówi On uczniom, którzy przynieśli Mu jedzenie: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4,34). Znaczy to: jedność z wolą Ojca stanowi najgłębszą podstawę Jego życia. Jedność woli z Ojcem stanowi w ogóle rdzeń całego Jego bytu. W modlitwie *Ojcze nasz* dochodzą jednak do naszych uszu przede wszystkim echa namiętnych zmagania Jezusa w dialogu na Górze Oliwnej: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech

Mnie ominie ten kielich. Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty". „Ojczy mój, jeśli nie może ominąć Mnie [ten kielich] i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja" (Mt 26,39.42). W modlitwie tej Jezus pozwala nam zajrzeć do wnętrza swej ludzkiej duszy i ujrzyć jej zjednoczenie z wolą Bożą. Będziemy musieli zająć się nią specjalnie przy rozważaniu Męki Jezusa. Autor Listu do Hebrajczyków tę wewnętrzną walkę na Górze Oliwnej uznaje za odsłonięcie centrum tajemnicy Jezusa (zob. 5,7). Na podstawie tego wglądu w duszę Jezusa wyjaśnia ją słowami Psalmu 40. Odczytuje go w następujący sposób: „Ofiary ani daru nie chciałeś, aleś Mi utworzył ciało (...). Wtedy rzekłem: Oto idę - w zwoju księgi napisano o Mnie - aby spełnić wolę Twoją" (Hbr 10,5nn; zob. Ps 40,7-9). Cała egzystencja Jezusa streszcza się w tych słowach: „Oto idę, aby spełnić wolę Twoją". Dopiero teraz w całości rozumiemy słowa: „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał". A w ich świetle rozumiemy, że sam Jezus jest, w najgłębszym i najbardziej właściwym tego słowa znaczeniu, „niebem" - Jezus, w którym i przez którego spełnia się w całości wola Boża. Wpatrując się w Niego, dowiadujemy się, że sami z siebie nigdy nie zdołamy być w pełni „sprawiedliwi". Wola nasza, popychana swym własnym ciężarem, ciągle oddala się od woli Bożej, w następstwie czego stajemy się „ziemią". On jednak przyjmuje nas, pociąga ku sobie i włącza nas w swe życie, tak że we wspólnocie z Nim i my uczymy się woli Bożej. Tak więc w tej trzeciej prośbie modlimy się koniec końców o to, żebyśmy się coraz bardziej zbliżali do Niego i aby przez to wola Boża pokonała siłę ciężenia naszego egoizmu i uzdolniła nas do wzniesienia się na te wyżyny, do których zostaliśmy powołani.

Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj

Czwarta prośba *Ojcze nasz* wydaje się nam najbardziej „ludzką" z wszystkich prośb. Pan, który kieruje nasze spojrzenia na to, co istotne, na „jedynie konieczne", wie o naszych ziemskich potrze-

bach i uznaje je. On, który swym uczniom mówi: „Nie martwcie się o swoje życie, o to, co macie jeść” (Mt 6,25), zaprasza nas jednak do modlitwy o pożywienie dla nas i do powierzania w ten sposób naszych trosk Bogu. Chleb jest „owocem ziemi i pracy rąk ludzkich”, ziemia nie wyda jednak owocu, jeśli nie otrzyma przychodzącego z góry słońca i deszczu. To niepozostające w naszych rękach współdziałanie sił kosmicznych przeciwstawia się pokusie naszej pychy zapewniania sobie życia wyłącznie własnymi siłami. Pycha ta jest brutalna i zimna, a w ostatecznym rozrachunku niszczy ziemię. Inaczej być nie może, ponieważ przeciwstawia się ona prawdzie, zgodnie z którą my, ludzie, mamy przekraczać siebie samych jedynie przez otwieranie się na Boga; tylko pod tym warunkiem możemy się stawać wielcy i wolni i rzeczywiście być sobą. Prosić możemy i powinniśmy. Wiemy już: jeśli ziemscy ojcowie dają dobro swym synom, gdy o nie proszą, to i Bóg nie odmówi nam dóbr, których tylko On może nam udzielić (zob. Łk 11,9-13).

W swym wykładzie Modlitwy Pańskiej święty Cyprian zwraca uwagę na dwa istotne aspekty tej prośby. Podobnie jak przy sformułowaniu „nasz Ojciec” podkreślił szerokie spektrum znaczeniowe słowa „nasz”, tak też i tutaj przypomina, że chodzi o „nasz” chleb. Także tutaj modlimy się w społeczności uczniów, w społeczności dzieci Bożych, i nikomu nie wolno myśleć tylko o sobie. Wynika stąd i następny moment. Modlimy się o nasz chleb, a więc także o chleb dla innych. Kto ma nadmiar chleba, powinien się nim dzielić. W komentarzu do 1 Listu do Koryntian (chodzi o zgorszenia, które w Koryncie dawali chrześcijanie) święty Jan Chryzostom podkreśla, „że każdy kęs chleba w pewnym sensie stanowi kęs chleba należącego do wszystkich - chleba świata”. Ojciec Kolvenbach dodaje jeszcze: „Jak można przy wzywaniu naszego Ojca nad Stołem Pana i ogólnie w świętowaniu Wieczery Pańskiej, dyspensować się od proklamowania niewzruszonej woli dopomagania wszystkim ludziom, Jego braciom, w zdobywaniu chleba powszedniego?” (op. cit., s. 98). Na prośbę modlitwy, wyrażoną w pierwszej osobie liczby mnogiej, Pan mówi: „Wy dajcie im jeść” (Mk 6,37).

Istotne znaczenie ma tu jeszcze druga uwaga Cypriana. Kto prosi o chleb na dzisiaj, jest ubogi. Modlitwa ta zakłada ubóstwo uczniów. Zakłada ludzi, którzy kierując się swoją wiarą, zrezygnowali ze świata, z jego bogactw i przepychu i proszą tylko o rzeczy niezbędne do życia. „Słusznie zatem uczeń Chrystusa, któremu nie wolno myśleć o dniu następnym, prosi o pożywienie na jeden dzień. Popadlibyśmy bowiem w sprzeczność i zaprzeczali sami sobie, gdybyśmy się starali długo żyć na świecie i jednocześnie prosili, aby królestwo Boże szybko nadeszło" (De dom. or. 19 CSEL III 1, s. 281). W Kościele zawsze muszą być ludzie, którzy wszystko pozostawiają, ażeby naśladować Pana. Ludzie, którzy się zdają całkowicie na Boga, na Jego dobroć, która nas karmi. A więc ludzie dający w ten sposób znak swej wiary, który budzi nas z naszej bezmyślności i słabości wiary. Ludzie, którzy do tego stopnia budują na Bogu, że poza Nim nie szukają żadnego innego pewnego oparcia, mają znaczenie także dla nas. Pobudzają nas do zaufania Bogu i szukania w Nim oparcia w wielkich wyzwaniach tego życia. To ubóstwo praktykowane wyłącznie ze względu na Boga i na Jego królestwo jest jednocześnie także aktem solidarności z ubogimi tego świata; w historii przyczynia się on do pojawiania się nowych wartości i do gotowości służenia i angażowania się dla dobra innych. Prośba o chleb, o chleb tylko na dzień dzisiejszy, przypomina jednak również o czterdziestoletniej wędrówce Izraela na pustyni, podczas której lud karmił się manną, a więc chlebem, który Bóg zsyłał z nieba. Każdemu wolno było zebrać tyle tylko, ile było konieczne na dany dzień; tylko szóstego dnia można było nazbierać tego daru na dwa dni, ażeby w ten sposób zachować odpoczynek szabatowy (zob. Wj 16,16-22). Społeczność uczniów, która każdego dnia zaczyna na nowo żyć dobrocią Bożą, odnawia doświadczenie wędrującego ludu Bożego, który także na pustyni był karmiony przez Boga.

Tak więc prośba o chleb na jeden dzień tylko otwiera perspektywę sięgającą dalej niż samo konieczne codzienne pożywienie. Zakłada ono radykalne naśladowanie Jezusa przez małą grupę

uczniów, którzy zrezygnowali z posiadania na tym świecie i dołączyli do drogi tych, którzy uważają „za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa, niż wszystkie skarby Egiptu” (Hbr 11,26). Ukazuje się horyzont eschatologiczny - przyszłość, która jest ważniejsza i bardziej realna niż teraźniejszość. Tym samym dochodzimy do słowa tej prośby, które w naszych zwykłych przekładach brzmi zupełnie niewinnie: chleba naszego „powszedniego” [*tägliches*] daj nam dzisiaj. To „powszedni” jest przekładem greckiego słowa *epiousios*, o którym jeden ze znakomitych mistrzów języka greckiego - teolog Orygenes († ok. 254) - mówi, że poza tym jednym miejscem nigdzie w grece się nie pojawia i że utworzyli je ewangelisci. Wprawdzie później znaleziono w papirusie z V w. po Chr. *jedno* świadectwo tego słowa, samo to nie może jednak dać pewności co do znaczenia tego, bądź co bądź, niezwyklego i rzadkiego słowa. Zdani jesteśmy na etymologię i na badanie kontekstów. Dzisiaj są dwie główne interpretacje. Według jednej słowo to znaczy „to [chleb], co konieczne do życia”, i wtedy prośba ta brzmiałaby następująco: Daj nam dziś chleba, którego potrzebujemy do życia. Według drugiej interpretacji poprawny byłby następujący przekład: „przyszły [chleb]” = na dzień następny. Jednak prośba o otrzymanie dzisiaj chleba przeznaczonego na dzień następny nie bardzo zdaje się harmonizować z egzystencją ucznia. Wskazywanie na przyszłość byłoby bardziej zrozumiałe, gdybyśmy się modlili o chleb naprawdę przyszły: o rzeczywistą mannę Bożą. Byłaby to wtedy prośba eschatologiczna, prośba o antycypowanie przyszłego świata, o to, żeby Pan dał nam już „dzisiaj” przyszłego chleba, chleba nowego świata - siebie samego. Wtedy prośba ta miałaby sens eschatologiczny. Niektóre stare przekłady szły w tym kierunku, na przykład Wulgata świętego Hieronima, który to tajemnicze słowo przełożył na *supersubstantialis* - termin, który wskazuje na nową, wznioślejszą „substancję”, którą Pan daje nam w świętym Sakramencie, jako autentyczny chleb naszego życia.

W rzeczywistości Ojcowie Kościoła, praktycznie rzecz biorąc, rozumieli tę czwartą prośbę *Ojcze nasz* jednomyślnie jako prośbę

0 Eucharystię; w tym znaczeniu, jako modlitwa stołu eucharystycznego, *Ojciec nasz* znajduje się w liturgii mszy świętej. Nie znaczy to, że tym samym zarzucono zwykły, ziemski sens modlitwy ucznia, który do tej pory objaśnialiśmy jako bezpośrednie znaczenie tego tekstu. Ojcowie mają na uwadze całe znaczeniowe bogactwo tego słowa: zaczynamy od prośby ubogich o chleb na dziś, ale właśnie w ten sposób - wpatrzeni w karmiącego nas Ojca w niebie - przywodzimy na pamięć wędrujący lud Boży, którego karmił sam Bóg. W rozumieniu chrześcijan, mających przed oczami wielką mowę Jezusa o chlebie, cud manny w sposób oczywisty wskazywał na dalszą rzeczywistość, na nowy świat, w którym Logos - Przedwieczne Słowo Boga - będzie naszym chlebem, pokarmem wiekuistej ucztę weselnej. Czy wolno nam myśleć w takich kategoriach, czy też jest to fałszywe „uteologicznienie” słowa mającego wyłącznie ziemskie znaczenie? Dzisiaj panuje obawa przed takim „uteologicznianiem”; nie jest ona całkowicie bezzasadna, jednak nie należy też z nią przesadzać. Myślę, że przy wyjaśnianiu prośby o chleb należy mieć przed oczami szerszy kontekst słów i czynów Jezusa, w którym dużą rolę odgrywają istotne treści ludzkiego życia: woda, chleb -jako znaki świątecznej atmosfery i piękna świata - winnica i wino. Temat chleba zajmuje doniosłe miejsce w orędziu Jezusa, poczynając od kuszenia na pustyni, poprzez rozmnażanie chleba, aż po Ostatnią Wieczerzę. Wielka mowa o chlebie w J 6 ukazuje całe znaczeniowe spektrum tego tematu. Na początku jest głód ludzi, którzy słuchali Jezusa, i którym nie pozwala odejść bez dania im pokarmu, a więc tego „koniecznego chleba”, potrzebnego nam do życia. Jezus nie chce jednak, żeby się na tym skończyło, nie chce redukować potrzeb człowieka do chleba, do potrzeb biologicznych i materialnych. „Nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Mt 4,4; Pwt 8,3). Cudownie rozmnożony chleb przypomina o cudzie manny na pustyni i tym samym wskazuje na dalszą rzeczywistość, na to, że właściwym pokarmem człowieka jest Logos, Słowo Przedwieczne, wieczny Sens wszystkiego, od którego pochodzimy i który jest celem naszego

życia. To pierwsze wyjście poza obszar fizyczny mówi najpierw to tylko, co znalazła i co znaleźć potrafi także wielka filozofia. Zaraz jednak pojawia się drugie: Odwieczny Logos staje się konkretnym chlebem dla człowieka przez to dopiero, że „przyjął ciało” i mówi do nas ludzkimi słowami. Po nim następuje trzecie, istotne przejście, które dla ludzi w Kafarnaum staje się zgorszeniem: Wcielony daje się nam w Sakramencie i dopiero w ten sposób Przedwieczne Słowo staje się w pełni manną, darem przyszłego chleba dawanym już dzisiaj. Na koniec Pan raz jeszcze wszystko rekapitułuje: to najdalej posunięte wcielenie się jest zarazem rzeczywistym uduchowieniem: „To Duch daje życie; ciało na nic się nie zda” (J 6,62). Czy należy przyjąć, że w prośbie o chleb Jezus chciał pominąć wszystko, co mówi o chlebie i co jako chleb chciał nam dać? Jeśli orędzie Jezusa rozpatrujemy w jego całości, wtedy w czwartej prośbie *Ojcie nasz* nie można wykreślić wymiaru eucharystycznego. Prośba o chleb powszedni dla wszystkich ma istotne znaczenie właśnie w ziemskim, konkretnym wymiarze. Pozwala nam jednak także wychodzić poza rzeczywistość materialną i już teraz prosić o „jutrzejszy”, o nowy chleb. A kiedy dzisiaj prosimy o to „jutrzejsze”, jesteśmy zachęcani do życia treścią tego „jutra” już teraz - mamy już dzisiaj żyć miłością Boga, który nas wzywa do wzajemnej za siebie odpowiedzialności.

W tym miejscu chciałbym raz jeszcze oddać głos Cyprianowi, który akcentuje obydwa znaczenia. Słowo „nasz”, o którym wcześniej była mowa, odnosi on jednak właśnie do Eucharystii: jest ona w szczególnym znaczeniu chlebem „naszym” - uczniów Jezusa Chrystusa. Mówi on: My, którym wolno przyjmować Eucharystię jako nasz chleb, musimy jednak zawsze modlić się o to także, żeby nikt nie został odcięty, odłączony od Ciała Chrystusa. „Dlatego codziennie prosimy także o «nasz» chleb, to znaczy Chrystusa, abyśmy my, którzy w Nim trwamy i żyjemy, nie zerwali z Jego uświęceniem i trwaniem” (De dom. or., 18, s. 280).

*I odpuszczam nasze winy,
jako i my odpuszczamy naszym winowajcom*

Piąta prośba *Ojcze nasz* zakłada świat, w którym istnieje wina - wina ludzi wobec ludzi, wina wobec Boga. Każde przewinienie wobec ludzi zawiera w sobie pewnego rodzaju zranienie prawdy i miłości, a więc przeciwstawia się Bogu, który jest prawdą i miłością. Usuwanie winy stanowi centralny problem każdej ludzkiej egzystencji; wokół tego zagadnienia krąży historia religii. Wina prowokuje do rewanzu i w ten sposób tworzy się łańcuch przewinień, w którym zło winy nieustannie narasta i coraz trudniej się z niego wydobyć. W tej prośbie Pan nam mówi: winę można usunąć nie przez rewanz, lecz przez przebaczenie. Bóg jest Bogiem przebaczącym, ponieważ kocha swe stworzenia. Przebaczenie może jednak przeniknąć do wnętrza i być skuteczne w tym tylko, kto sam przebacza. Temat przebaczenia przenika całą Ewangelię. Spotykamy go zaraz na początku Kazania na Górze, w nowym wykładzie piątego przykazania, w którym Pan mówi nam: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam sobie przypominisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5,23n). Nie można przystąpić do Boga bez pogodzenia się z bratem. Uprzedzenie go w geście pojednania, wyjście mu naprzeciw, stanowi warunek oddawania czci Bogu we właściwy sposób. Powinniśmy przy tym uświadomić sobie, że sam Bóg, wiedząc, że my, ludzie, żyjemy w niezgodzie z Nim i bez pojednania, wyszedł ze swej boskości, żeby przyjść do nas i dokonać pojednania. Powinniśmy pamiętać, że przed darem Eucharystii klękał przed swymi uczniami i obmywał im brudne nogi i z pokorną miłością przywracał im czystość. W samym środku Ewangelii Mateusza (zob. 18,23-35) znajduje się przypowieść o bezlitosnym słudze: jemu, wysokiemu urzędnikowi króla, darowano niewyobrażalną wręcz sumę 10 tysięcy talentów; on sam natomiast nie chce darować po prostu śmiesznej w porównaniu z tamtą sumą 100 dena-

rów. Cokolwiek mielibyśmy sobie wzajemnie do odpuszczenia, jest to niewiele w zestawieniu z dobrocią przebaczonego nam Boga. Słyszymy wreszcie dochodzącą z Krzyża prośbę Jezusa: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34).

Jeśli chcemy dokładnie zrozumieć i przyjąć tę prośbę, musimy pójść krok dalej jeszcze i zapytać: czym jest przebaczenie? Co się w nim dokonuje? Wina jest rzeczywistością, obiektywną siłą siejącą zniszczenie, którą należy pokonać. Dlatego przebaczenie musi być czymś więcej niż tylko zignorowaniem winy i intencją puszczenia jej w niepamięć. Winę należy przeobrazić, uleczyć i dopiero w ten sposób ją pokonać. Przebaczenie coś człowieka kosztuje — najpierw tego, który przebacza. Musi on najpierw doznane zło w sobie pokonać, niejako je w sobie spalić i przez to odnowić siebie samego, tak żeby mógł następnie - w tym procesie transformacji, wewnętrznego oczyszczenia - przyjąć drugiego, winnego; przez wycierpienie tego zła i pokonanie obydwaj się odnowią. W tym miejscu stajemy wobec tajemnicy Krzyża Chrystusa. Wpierw jednak natrafiamy na granice naszych sił w leczeniu i pokonywaniu zła. Natrafiamy na potęgę zła, nad którym nie potrafimy zapanować własnymi siłami. Reinhold Schneider w związku z tym mówi: „Zło żyje w tysiącznych postaciach; jest na szczytach władzy (...); dobywa się z przepastnych głębin. Miłość ma tylko jedną postać: to Twój Syn” (op. cit, s. 68). Myśl o tym, że ceną, którą Bóg zapłacił za przebaczenie winy i uzdrowienie serca człowieka, była śmierć Jego Syna, stała się dzisiaj obca ludziom. To, że Pan „się obarczył naszym cierpieniem i dźwigał nasze boleści”, że „był przebity za nasze grzechy i zdruzgotany za nasze winy”, że „w Jego ranach jest nasze uzdrowienie” (Iz 53,4-6), dzisiaj nie przemawia nam już do przekonania. Ratujemy się banalizowaniem zła, a jednocześnie potworności historii ludzkiej, tej najnowszej właśnie, bierzemy za solidny pretekst dla negowania istnienia dobrego Boga i oczerniania Jego stworzenia - człowieka. Zrozumienie wielkiej tajemnicy grzechu utrudnia nam jednak również nasz indywidualistyczny obraz człowieka. Nie możemy już zrozumieć idei zastępstwa, ponieważ

dla nas każdy człowiek jest zamkniętą w sobie rzeczywistością; nie potrafimy już dojrzeć głębokich wzajemnych powiązań naszych egzystencji i włączenia ich wszystkich w egzystencję Jednego, wcielonego Syna. Gdy będziemy mówić o ukrzyżowaniu Chrystusa, będziemy musieli zająć się tymi problemami. Na razie poprzestaniemy na przytoczeniu myśli kardynała Johna Henry'ego Newmana, który kiedyś powiedział, że Bóg mógł jednym słowem stworzyć cały świat z niczego, jednak winę i cierpienie ludzi mógł pokonać tylko przez osobiste zaangażowanie się: w swym Synu sam stał się Cierpiącym, który poniósł ten ciężar i pokonał go przez złożenie siebie w ofierze. Pokonać winę można tylko sercem - więcej nawet: włączeniem całej naszej egzystencji. Ale i to zaangażowanie nie jest wystarczające. Skuteczne stanie się dopiero przez nawiązanie wspólnoty z Tym, który poniósł ciężar nas wszystkich.

Prośba o przebaczenie jest czymś więcej niż wezwaniem moralnym, choć tym jest także. I jako takie ciągle na nowo jest dla nas wyzwaniem. Podobnie jak pozostałe prośby, jest ona w swej najgłębszej treści modlitwą chrystologiczną. Przypomina nam Tego, dla którego ceną przebaczenia było wejście w udręki ludzkiej egzystencji i śmierć na Krzyżu. Dlatego jest ona dla nas przede wszystkim wezwaniem do dziękczynienia za to - a także do przeobrażania zła przez miłość i okupienia go cierpieniem. Wprawdzie każdego dnia musimy sobie uświadamiać, jak bardzo niewystarczające są tu nasze siły, jak często sami stajemy się ponownie winni, jednak ta prośba przynosi nam wielką pociechę przez to, że nasza modlitwa zanurzona jest w mocy Jego miłości i wraz z nią, przez nią i w niej może się stać mimo wszystko siłą uzdrawiającą.

I nie wódź nas na pokuszenie

Sformułowanie tej prośby jest w oczach wielu rażące: przecież Bóg na pewno nie prowadzi nas na pokuszenie! W rzeczy samej święty Jakub powiada: „Kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że

Bóg go kusi. Bóg bowiem ani nie podlega pokusie do zła, ani też nikogo nie kusi" (1,13). Może się ono stać trochę dla nasjaśniejsze, gdy sobie przypomnimy słowa Ewangelii: wtedy Duch wyprowadził Jezusa na pustynię, aby był kuszony przez diabła" (Mt 4,1). Pokusa wychodzi od diabła, ale mesjańskim zadaniem Jezusa jest doznanie wielkich pokus, które odwoływały ludzi od Boga i nadal nie przestają odwoływać. Jak widzieliśmy, Jezus musi te pokusy znosić aż do śmierci na Krzyżu i dopiero w ten sposób otwiera nam drogę zbawienia. Musi więc nie dopiero po śmierci, lecz wraz z nią i przez całe swe życie niejako „zstępować do piekieł", w obszar naszych pokus i upadków, po to, by nas ująć za rękę i wyprowadzić z nich. List do Hebrajczyków przykłada do tego aspektu szczególną wagę i uważa go za istotną część drogi Jezusa: „Przez to bowiem, co sam wycierpiał, poddany próbie, może przyjść z pomocą tym, którzy jej podlegają" (2,18). „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz poddanego próbie pod każdym względem podobnie [jak my] — z wyjątkiem grzechu" (4,15).

Rzut oka na Księgę Hioba, w której pod niejednym względem uwidacznia się już tajemnica Chrystusa, może nam dostarczyć dalszych wskazówek. Szatan ośmiesza człowieka, by ośmieszyć Boga. Człowiek, którego stworzył na swój obraz, jest żalosnym stworzeniem. Wszelkie dostrzegalne w nim dobro jest tylko fasadą. W rzeczywistości człowiekowi - każdemu - chodzi tylko o własne zadowolenie. Taka jest diagnoza szatana, którego Apokalipsa nazywa „oskarżycielem naszych braci", który „dnem i nocą oskarża ich przed Bogiem" (Ap 12,10). Oczernianie człowieka i stworzenia jest w ostatecznym rozrachunku oczernianiem Boga i usprawiedliwianiem wyparcia się Go. Szatan chce dowieść swej tezy na przykładzie sprawiedliwego Hioba: gdy tylko zostanie mu wszystko odebrane, zaraz zniknie też jego pobożność. Bóg daje więc szatanowi pozwolenie wypróbowania go, oczywiście w określonych granicach. Bóg nie przywodzi człowieka do upadku, lecz tylko poddaje go próbie. Już tutaj, bardzo delikatnie i niewyraźnie zarysowuje się tajemnica

zastępstwa, która w Księdze Izajasza (rozdz. 53) ukaże się w pełnym wymiarze: cierpienia Hioba służą usprawiedliwieniu człowieka. Przez swą sprawdzoną w cierpieniu wiarę przywraca on cześć człowiekowi. Tak więc cierpienia Hioba są antycypacją cierpień we wspólnocie z Chrystusem, który wszystkim nam przywrócił utraconą cześć przed Bogiem i ukazuje nam drogę: nawet w najgłębszych ciemnościach nie tracić wiary w Boga.

Księga Hioba może nam też pomóc w odróżnianiu doświadczenia od pokusy. Ażeby osiągnąć dojrzałość, ażeby miejsce powierchowej pobożności mogło zająć głębokie zjednoczenie z Bogiem, człowiek musi przechodzić przez doświadczenia. Jak sok z winogron, by się stać szlachetnym winem, musi przejść proces fermentacji, tak też człowiek potrzebuje oczyszczenia i transformacji. Bywa to niebezpieczne dla niego, może nawet ponieść porażkę, są to jednak drogi, które trzeba przejść, by dojść do siebie samego i do Boga. Miłość jest zawsze procesem oczyszczenia i wyrzeczeń, bolesnych przemian, prowadzących do dojrzałości. Żeby Franciszek Ksawery mógł na modlitwie mówić Bogu: „Kocham Cię nie dlatego, że możesz obdarzać niebem lub piekłem, lecz po prostu dlatego, że jesteś sobą - moim Królem i moim Bogiem”, musiał z całą pewnością przebyć długą drogę wewnętrznych oczyszczeń, które go doprowadziły aż do tej całkowitej wolności - drogę dojrzewania, na której czyhała pokusa i niebezpieczeństwo upadku - a przecież drogę konieczną.

Teraz możemy już tę szóstą prośbę *Ojcze nasz* wyjaśnić w sposób nieco bardziej konkretny. Gdy ją odmawiamy, mówimy Bogu: „Wiem, że potrzebne mi są doświadczenia, ażeby czysta się stała moja najgłębsza istota. Jeśli te doświadczenia pozostają w Twoich rękach, jeśli -jak to było w przypadku Hioba - pozostawiasz złu trochę wolnej drogi, to pamiętaj, proszę, o moich ograniczonych możliwościach. Nie licz za bardzo na mnie. Nie przesuwaj zbyt daleko granic, w których mogę doznawać pokus, i bądź w pobliżu z Twoją opiekuńczą ręką, gdy moja miara zaczyna już dobiegać końca. Tak interpretował tę prośbę święty Cyprian. Powiada: Gdy mówimy „nie wódz nas na pokuszenie”, wtedy wyrażamy przekonanie, „że żąd-

na z przeciwności nie może nas spotkać, jeśli wcześniej Bóg jej nie dopuści. Nasza bojaźń, pobożność i uwaga powinny się kierować ku Bogu, ponieważ w czasie kuszenia Zły nie ma żadnej władzy, chyba że otrzymał ją skądinąd" (De dom. or, 25, s. 285n). Przeprowadzając psychologiczną analizę pokusy, powiada dalej, że mogą zaistnieć dwa różne powody, dla których Bóg daje ograniczoną władzę Złemu. Może to być rodzaj pokuty, mającej na celu poskromienie naszej pychy, potrzebne do tego, żebyśmy ponownie doświadczyli, jak bardzo krucha jest nasza wiara, nadzieja i miłość, i żebyśmy sobie nie wyobrażali, że naszą wielkość zawdzięczamy sobie. Pomyślimy o faryzeuszu, który opowiada Bogu o swych własnych czynach i jest przekonany, że nie potrzebuje łaski. Cyprian niestety nie wyjaśnia dokładniej, na czym polega drugi rodzaj doświadczenia - pokusy, którą Bóg zsyła *ad gloriam* - ku swojej własnej chwale. Czy jednak nie powinniśmy tu pomyśleć o tym, że wyjątkowo wielkim ciężarem doświadczeń Bóg obarcza ludzi szczególnie Mu bliskich, wybitnych świętych, od Antoniego na pustyni po Teresę z Lisieux w pobożnym świecie jej Karmelu? Można by powiedzieć, że stoją oni w orszaku Hioba, jako apologia człowieka, będąca jednocześnie obroną Boga. Więcej jeszcze: trwają oni w szczególny sposób we wspólnocie z Jezusem Chrystusem, który doświadczył naszych pokus. Są oni powołani do tego, żeby niejako na swym własnym ciele i we własnej duszy zaznać pokus własnych czasów, znosić je za nas, zwykłych śmiertelników, i w ten sposób dopomagać nam na naszej drodze prowadzącej do Tego, który wziął na siebie ciężar nas wszystkich. Gdy powtarzamy szóstą prośbę *Ojcze nasz*, musimy zatem trwać w gotowości przyjęcia na siebie ciężaru wyznaczonego nam doświadczenia. Z drugiej strony, jest to jednocześnie prośba o to, żeby Bóg nie nakładał na nas większych ciężarów, niż zdołamy udźwignąć, i żeby nas nie wypuszczał ze swych rąk. Powtarzamy tę prośbę z ufnością, którą święty Paweł przybrał dla nas w słowach: „Wierny jest Bóg i nie dozwoli was kusić ponad to, co potraficie znieść, lecz zsyłając pokusę, równocześnie wskaże sposób jej pokonania, abyście mogli przetrwać" (1 Kor 10,13).

Ale nas zbaw ode złego

Ostatnia prośba nawiązuje raz jeszcze do poprzedniej i nadaje jej kształt pozytywny; dlatego pozostają one w ścisłym ze sobą związku. W przedostatniej prośbie dominowało „nie” (nie pozostawiać Złu obszaru przekraczającego naszą wytrzymałość), w ostatniej natomiast przychodzimy do Ojca z najgłębszą nadzieją naszej wiary: „Ratuj nas, wybaw, wyzwól!”. W ostatecznym rozrachunku jest to prośba o zbawienie. Od czego chcemy zostać wybawieni? W najnowszym przekładzie *Ojcie nasz* czytamy: *vom Bösen*; pozostaje więc otwarty problem, czy chodzi o „zło bezosobowe” [*das Böse*], czy o Złego [*der Bose*]. Jedno jest zresztą nieodłączne od drugiego. Widzimy przed sobą Smoka, o którym mówi Apokalipsa (zob. rozdz. 12 i 13). „Bestię wychodzącą z morza”, z mrocznych czeluści zła, Jan wyraził w terminologii związanej z elementami potęgi rzymskiego Imperium. Tym samym w sposób bardzo konkretny ukazał zagrożenia, wobec których postawieni byli chrześcijanie tamtych czasów: mianowicie jako absolutne prawo do człowieka, które było konsekwencją kultu cesarza, i władzę polityczno-militarno-ekonomiczną wyniesioną na szczyty totalitarnej potęgi, nadając jej postać zła grożącego połknięciem nas. Szło to w parze z rozkładem ładu moralnego, będącego następstwem cynicznego sceptycyzmu i oświecenia. W zagrożeniach tych chrześcijanin epoki prześladowań woła do Pana, jako jedynej Potęgi zdolnej go ocalić: Zbaw nas, wyzwól nas od złego.

Nie mająż wprowadzić rzymskiego Imperium, nie majągo ideologii, ale jakże aktualne jest to wszystko! Po pierwsze, także dzisiaj istnieją potęgi rynku, handlu bronią, narkotykami i ludźmi, które ciążą nad światem i biorą ludzi w okowy, którym nie sposób się przeciwstawić. Po drugie, także dzisiaj istnieje ideologia sukcesu i dobrobytu, która mówi nam: Bóg to tylko fikcja, która zajmuje nam czas i pozbawia chęci do życia. Nie przejmuj się Nim! Staraj się wycisnąć z życia, ile tylko potrafisz. I te pokusy wydają się nieodparte. Całe *Ojcie nasz*, a w szczególności ta prośba, mówi nam:

Straciłeś siebie wtedy dopiero, gdy utraciłeś Boga; wtedy dopiero jesteś jeszcze tylko przypadkowym produktem ewolucji. Wtedy „Smok” rzeczywiście odniósł zwycięstwo. Dopóki nie zdoła wyrwać ci Boga, we wszystkich grożących ci nieszczęściach jesteś ciągle jeszcze górą. Dlatego słusznie nowy przekład mówi: wybaw nas od złego. Nieszczęścia mogą być konieczne dla naszego oczyszczenia, zło natomiast niszczy nas. Dlatego z głębi naszego serca prosimy, żeby nie odebrano nam wiary, która pozwala nam widzieć Boga, która łączy nas z Chrystusem. Dlatego prosimy, żebyśmy z powodu różnych dóbr nie utracili samego Dobra. Żebyśmy także gdy tracimy dobra, nie stracili z oczu Dobra, Boga. Żebyśmy sami nie zginęli. Wybaw nas od złego! We wspólnych sformułowaniach wyraził to znowu Cyprian, biskup męczennik, który przeżywał sytuację Apokalipsy: „Kiedy powiemy «uwolnij nas od złego», nie pozostaje już więcej, o co moglibyśmy prosić. Bezpieczni i cali stajemy się dopiero wówczas, gdy prosimy Boga o obronę przeciwko złu przygotowanemu przez szatana i świat. Któż bowiem może bać się świata, jeśli jego obrońcą w tym świecie jest sam Bóg?” (De dom. or., 27, s. 287). Ta pewność podtrzymywała męczenników i w świecie pełnym ucisku pozwalała im żyć w radości i poczuciu bezpieczeństwa; „zbawiła” ich w głębi ich serca i wyzwoliła do życia w prawdziwej wolności. Jest to ta sama pewność, którą tak cudownie przyodziął w słowa święty Paweł: „Jeżeli Bóg z nami, któż przeciwko nam? (...) Któż może nas odłączyć od miłości Chrystusowej? Utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz? (...) We wszystkim tym odnosimy pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował. I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchność, ani rzeczy teraźniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co [jest] wysoko, ani co głęboko, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,31-39).

Tak więc wraz z tą ostatnią prośbą wracamy do trzech pierwszych. Prosząc o wybawienie nas od mocy złego, prosimy koniec końców o królestwo Boże, o nasze zjednoczenie z wolą Bożą,

o święcenie Jego imienia. Modlący się wszystkich czasów szerzej jednak rozumieli tę prośbę. W uciskach tego świata prosili Boga o to także, żeby odwrócił od nas nieszczęścia gnębiące świat i wyniszczające nasze życie. Ten tak bardzo ludzki sposób objaśniania tej prośby wszedł do liturgii: we wszystkich liturgiach, z wyjątkiem bizantyjskiej, ostatnia prośba jest rozszerzana i przyjmuje postać osobnej modlitwy, która w dawnej rzymskiej liturgii brzmiała następująco: Wybaw nas, Panie od wszelkiego złego, przeszłego, obecnego i przyszłego. Za wstawiennictwem... wszystkich świętych udzielaj nam pokoju w naszych dniach. Wspomóż nas w swoim miłosierdziu, abyśmy zawsze byli wolni od grzechu i bezpieczni od wszelkiego zamętu...". Wyczuwamy nieszczęścia niespokojnych czasów, słyszymy wołanie o powszechne zbawienie. Ten „emboлизм”, który w liturgiach wzmacnia ostatnią prośbę *Ojcze nasz*, ukazuje ludzki wymiar Kościoła.

Zatem powinniśmy prosić Pana także o to, żeby świat, nas samych i wielu cierpiących ludzi i narodów wyzwolił od udręk, które sprawiają, że życie staje się niemal nie do wytrzymania. Możemy i powinniśmy to rozszerzenie ostatniej prośby *Ojcze nasz* rozumieć jako nasz rachunek sumienia, jako wezwanie do współdziałania w przełamywaniu potęgi „zła”. Musimy jednak przy tym ciągle mieć przed oczyma właściwą hierarchię dóbr i związek nieszczęść ze złem moralnym. Nasza modlitwa nie powinna pozostawać na poziomie rzeczy powierzchownych. Także w tej interpretacji modlitwy *Ojcze nasz* centralne znaczenie ma „wybawienie nas od grzechów”. Zło moralne mamy zawsze uważać za nasze właściwe nieszczęście, i nigdy nie powinniśmy tracić z oczu żywego Boga.

ROZDZIAŁ 6

UCZNIOWIE

We wszystkich rozważanych dotychczas epizodach działalności Jezusa widać było, że jest z Nim związane „my” nowej rodziny, którą zgromadził swym przepowiadaniem i działalnością. Widoczne się też stało, że w Jego zamiarach to „my” było pomyślane jako powszechne: opiera się ono już nie na pochodzeniu, lecz na wspólnocie z Jezusem, który sam jest żywą Torą Boga. To „my” nowej rodziny nie jest bezkształtne. W jej obrębie Jezus powołuje grupę osób wybranych przez Niego w szczególny sposób, które kontynuują Jego posłannictwo i nadają tej rodzinie określony ład i kształt. W tym sensie Jezus stworzył grupę Dwunastu. Tytuł „apostoł” ma z początku szersze znaczenie i nie odnosi się wyłącznie do tej grupy; z czasem był jednak coraz ściślej z nią wiązany. U Łukasza, który zawsze mówi o dwunastu Apostołach, termin ten w praktyce pokrywa się z Dwunastoma. Nie będziemy tu wchodzić w szeroko dyskutowaną problematykę rozwoju znaczenia słowa „apostoł”; przyjrzymy się po prostu najważniejszemu tekstowi, który daje obraz formowania się tej ściślejszej wspólnoty uczniów Jezusa.

Podstawowym tekstem jest tu Ewangelia Marka (3,13-19). Czytamy w nim najpierw: „Jezus wszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni przyszedli do Niego” (w. 13). Wydarzenia poprzedzające tę scenę miały miejsce nad jeziorem, a teraz Jezus wchodzi na „górze”. Oznacza ona miejsce Jego wspólnoty

z Bogiem, miejsce położone wyżej, ponad zajęciami i działaniami dnia powszedniego. W tekście paralelnym Łukasz mocniej jeszcze podkreśla ten aspekt: „W tym czasie Jezus wyszedł na górę, aby się modlić, i całą noc trwał na modlitwie do Boga. Z nastaniem dnia przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których też nazwał apostołami...” (Łk 6,12n). Powołanie uczniów jest wydarzeniem ściśle związanym z modlitwą; zostają oni niejako zrodzeni na modlitwie, w zjednoczeniu z Ojcem. W ten sposób powołanie Dwunastu jest czymś więcej niż wyznaczeniem określonych funkcji; ma ono sens głęboko teologiczny: powołanie ich zrodziło się z dialogu Syna z Ojcem i tam są jego korzenie. W tym znaczeniu należy też rozumieć słowa Jezusa: „Proście Pana żniwa, żeby wyprawił robotników na swoje żniwo” (Mt 9,38). Bożych żniwiarzy nie można po prostu wyszukać, tak jak pracodawca szuka potrzebnych mu ludzi; muszą być zawsze wyproszeni u Boga i przez Niego samego wybrani do tej posługi. Ten teologiczny charakter jest jeszcze wyraźniej podkreślony w tekście Marka, gdzie czytamy: powołał tych, których sam chciał. Uczniem nikt nie może uczynić sam siebie, jest to wydarzenie wybrania, decyzja woli Pana, zakorzeniona w jedności Jego woli z Ojcem.

Dalej czytamy: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich...” (w. 14). Najpierw należy rozważyć sformułowanie „ustanowił Dwunastu” [*er machte zwölf*], które brzmi dla nas trochę dziwnie. W rzeczywistości ewangelista posługuje się tu terminem zaczerpniętym ze Starego Testamentu, gdzie oznacza on ustanowienie kogoś kapłanem (zob. 1 Krl 12,31; 13,33), a funkcję Apostoła nazywa posługą kapłańską. Następnie wybrani zostają wymienieni z imienia, co stanowi nawiązanie do proroków Izraela, których Bóg powołuje imiennie. W ten sposób posługa apostolska ukazuje się tu jako połączenie misji kapłańskiej z prorocką (Feuillet, s. 178). „Ustanowił Dwunastu”. Dwanaście to symboliczna liczba Izraela - liczba synów Jakuba. Od nich wywodziło się dwanaście pokoleń Izraela, z których po wygnaniu praktycznie pozostało tylko pokolenie Judy. Zatem liczba dwanaście jest nawiązaniem do

początków Izraela, ale jednocześnie jest też znakiem nadziei. Cały Izrael zostanie na powrót zgromadzony, ponownie zostaną zebrane wszystkie pokolenia. Dwanaście - liczba pokoleń - jest jednocześnie liczbą kosmiczną, w której wyraża się powszechność nowo powstającego ludu Bożego. Dwunastu jawi się tutaj jako protopłasci owego powszechnego ludu, zbudowanego na fundamencie Apostołów. W Księdze Apokalipsy, w wizji nowego Jeruzalem, symbolizm Dwunastu otrzymał postać wspaniałego obrazu (zob. Ap 21,9-14), który wędrującemu ludowi Bożemu pomaga zrozumieć własną teraźniejszość i rzuca na nią światło nadziei: w postaciach Dwunastu przeszłość, teraźniejszość i przyszłość przenikają się nawzajem. Do tego samego kontekstu należy również proroctwo, w którym Jezus daje do zrozumienia Natanaelowi, kim On w istocie jest: „Ujrzyście niebiosa otwarte i aniołów Bożych zstępujących i wstępujących na Syna Człowieczego” (J 1,51). Jezus objawia tu siebie jako nowego Jakuba. Sen Patriarchy, w którym ujrzał przy swej głowie drabinę sięgającą nieba i wspinających się po niej i schodzących na dół aniołów, w Jezusie stał się rzeczywistością. On sam jest „bramą do nieba” (Rdz 28,10-12), On jest prawdziwym Jakubem, Synem Człowieczym i Protoplastą Izraela czasów ostatecznych.

Wróćmy jednak do rozważanego przez nas tekstu Marka. Jezus wyznacza Dwunastu, dając im podwójną, określającą ich funkcję: „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki”. Muszą być razem z Nim po to, by Go poznali, żeby zdobyli o Nim wiedzę, jakiej nie mogli osiąść „ludzie”, którzy widzieli Go tylko z zewnątrz i uważali za jednego z proroków, za wybitnego przedstawiciela historii religii, nie mogli jednak poznać Jego niepowtarzalnej tożsamości (zob. Mt 16,13nn). Dwunastu musi być przy Nim, by móc poznać Jezusa w Jego jedności z Ojcem, a tym samym stać się świadkami Jego tajemnicy. Muszą oni - jak powie Piotr przy wyborze Macieja - należeć do tych, którzy towarzyszyli Jezusowi, gdy przebywał z nimi (zob. Dz 1,8.2In). Można by powiedzieć: od zewnętrznego przebywania razem z Nim muszą przejść do we-

wewnętrznej jedności z Jezusem. Jednocześnie jednak mają zostać wysłannikami - „apostołami” właśnie - którzy Jego orędzie poniosą w świat: najpierw do zagubionych owiec Izraela, a następnie „aż po krańce ziemi”. Na pierwszy rzut oka towarzyszenie i funkcja wysłannika wydają się wzajemnie wykluczać, w rzeczywistości jednak funkcje te są ściśle ze sobą związane. Apostołowie muszą się nauczyć takiego z Nim przebywania, żeby pozostali z Nim razem także wtedy, gdy pójdą na krańce ziemi. Bycie razem z Nim z samej swej natury zawiera w sobie dynamizm posłannictwa, ponieważ cały byt Jezusa jest misją.

W jakim celu, według tego tekstu, zostają posłani? „Na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy” (Mk 3,14n). Mateusz nieco szerzej opisuje treść tego posłannictwa: „Udzielili im władzy nad duchami nieczystymi, aby je wypędzali i leczyli wszystkie choroby i wszelkie słabości” (10,1). Pierwszym zadaniem Apostołów jest przepowiadanie: niesienie ludziom światła słowa, orędzia Jezusowego. Są oni w pierwszym rzędzie ewangelistami: podobnie jak Jezus zwiastują nadejście królestwa Bożego i w ten sposób gromadzą ludzi, którzy będą tworzyli nową rodzinę Bożą. Głoszenie królestwa Bożego nie jest jednak ani samym słowem, ani tylko nauczaniem. Jest wydarzeniem - tak samo jak sam Jezus jest wydarzeniem i Słowem Boga w samej swej osobie. Głosząc Go, doprowadzają do spotkania z Nim. Ponieważ świat pozostaje pod panowaniem mocy zła, przepowiadanie to jest zarazem walką z tymi mocami. „Naśladując Jezusa, Jego wysłannicy chcą egzorcyzmować świat i wprowadzić nową formę życia w Duchu Świętym, która leczy z opętania” (Pesch, *Das Markusevangelium* I s. 205). jak wykazał przede wszystkim Henri de Lubac, świat starożytny przełom wiary chrześcijańskiej przeżywał rzeczywiście jako uwolnienie od panującego powszechnie - pomimo klimatu sceptycyzmu i oświecenia - lęku przed demonami. To samo dzieje się również dzisiaj wszędzie tam, gdzie chrześcijaństwo zajmuje miejsce starych tradycyjnych religii i przyjmując ich pozytywne pierwiastki, przemienia je. Impet tego przełomu wyczuwa się u Pawła, gdy mówi: „Nie

ma na świecie (...) żadnego boga, prócz Boga jedynego. A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie - jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów - dla nas istnieje tylko jeden Bóg, Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan, Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy" (1 Kor 8,4n). W słowach tych mieści się wyzwająca moc - potężny egzorcyzm, który oczyszcza świat. Niech w świecie będzie bogów, ile chce, ale jeden tylko jest Bóg, jeden Pan. Jeśli do Niego należymy, wszystko pozostałe pozbawione jest jakiegokolwiek mocy, traci blask boskości. Świat jest ukazywany jako rzeczywistość rozumna: wywodzi się od wiekuistego Rozumu i tylko ten stwórczy Rozum stanowi rzeczywistą potęgę, panującą nad światem i w świecie. Jedynie wiara w jednego Boga naprawdę wyzwala i „racjonalizuje” świat. Tam, gdzie ona znika, świat staje się tylko pozornie bardziej rozumny. W rzeczywistości trzeba wtedy zdać się na działanie mocy nieprzewidywalnych przypadków. Na miejsce przekonania o racjonalnej strukturze świata wkracza „teoria chaosu” i stawia człowieka naprzeciwko ciemności, których nie może rozproszyć i które ustanawiają granicę rozumnej stronie świata. „Egzorcyzmowanie”, umieszczanie świata w świetle rozumu (*ratio*), który pochodzi od przedwiecznego stwórczego Rozumu, od jego uzdrawiającej dobroci, i na niego wskazuje, jest trwałym, centralnym zadaniem posłańca Jezusa Chrystusa. W Liście do Efezjanów egzorcyzmujący charakter chrześcijaństwa święty Paweł przedstawił z innej strony: „Bądźcie mocni w Panu - siłą Jego potęgi. Przyobleczcie pełną zbroję Bożą, byście się mogli ostać wobec podstępnych zakusów diabła. Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw duchowym pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich” (6,10-12). Ten zaskakujący nas dzisiaj, czy nawet obcy nam, opis chrześcijańskiej walki tak wyjaśnia Heinrich Schlier: „Wrogiem nie jest ten czy tamten, nie jestem nim też ja sam, nie są ciało ani krew (...). Konflikt sięga tu głębiej. Jest to walka z niezliczoną ilością atakujących nas niestrudzenie prze-

ciwników, których natury nie da się łatwo ogarnąć, którzy nie mają własnego imienia, lecz tylko zbiorowe określenia; którzy górują nad człowiekiem - przez swą wyższą pozycję, przez swe miejsce «w niebiosach» egzystencji, także przez nieprzenikliwość swej pozycji i własną nieuchwytność - ich pozycję stanowi «atmosfera» egzystencji, którą sami na swój sposób roztaczają wokół siebie; wszyscy oni są wreszcie pełni radykalnej, śmiertelnej złości" (*Der Brief an die Epheser*, s. 291). Któż by nie zauważył, że w tych słowach opisany jest także nasz świat, w którym chrześcijanin wyczuwa zagrożenia anonimowej atmosfery, czegoś „wiszącego w powietrzu", co sprawia, że jego wiara wydaje mu się śmieszna i bezsensowna? Któż by nie zauważył owego zatrutego klimatu całego świata, który zagraża ludzkiej godności, a nawet samemu istnieniu człowieka? Pojedynczy człowiek, ba, nawet całe ludzkie społeczności zdają się wydane na pastwę owych potęg, bez żadnej nadziei uwolnienia się. Chrześcijanin wie, że nawet on nie potrafi własnymi siłami oddalić tego zagrożenia. W wierze, we wspólnocie z jedynym rzeczywistym Panem świata, dana mu jest jednak „zbroja Boża", z pomocą której - we wspólnocie całego Ciała Chrystusa - może się przeciwstawić tym potęgom. Wie, że Pan przywraca nam w wierze czyste powietrze, powietrze dawane przez Stwórcę, powietrze Ducha Świętego, jedyne, dzięki któremu świat może odzyskać zdrowie.

Oprócz zadania egzorcyzmowania Mateusz mówi jeszcze o misji uzdrawiania. Dwunastu jest posłanych, „aby leczyli wszystkie choroby i wszystkie słabości" (10,1). Leczenie stanowi istotny wymiar posłannictwa apostoła i chrześcijańskiej wiary w ogóle. Eugen Biser nazywa chrześcijaństwo wręcz „religią terapeutyczną" - religią przywracania zdrowia. Określenie to pojmowane w należytej głębi mieści w sobie całą treść „odkupienia". Władza wypędzania demonów i uwalniania świata od mrocznych zagrożeń, których są źródłem, władza prowadzenia do jedyne go i prawdziwego Boga, wyklucza jednocześnie wszelkie magiczne rozumienie uzdrawiania, polegającego na próbie posługiwania się tymi właśnie tajemniczymi mocami. Magiczne uzdrawianie zawsze wiąże się ze sztu-

ką kierowania zła ku drugiemu i posługiwania się demonami na jego szkodę. Panowanie Boga, królestwo Boże polega właśnie na pozbawianiu mocy tych potęg przez przyjście Boga, który jeden jest dobry i jest samym Dobrem. Władza uzdrawiania dawana posłańcom Jezusa Chrystusa przeciwstawia się magicznym upiorom, egzorcyzuje świat także na obszarze medycyny. W cudownych uzdrowieniach dokonywanych przez Pana i Dwunastu Bóg ukazuje się w swej pełnej dobroci potędze panującej nad światem. Z samej swej istoty są one „znakami”, które wskazują na Boga i kierują człowieka na drogę do Niego prowadzącą. Tylko zjednoczenie się z Nim może zainicjować proces uzdrowienia człowieka. Zatem cudowne uzdrowienia w przypadku Jezusa i Jego uczniów stanowią drugorzędny aspekt całej ich działalności, w której chodzi o coś głębszego, o królestwo Boże właśnie. O to, żeby Bóg stał się Panem w nas i w świecie. Jak widzieliśmy, egzorcyzmy usuwają lęk przed demonami i świat wywodzący się z Rozumu Bożego przekazują do dyspozycji rozumu ludzkiego - podobnie też uzdrawianie mocą Bożą jest zarazem wezwaniem do uwierzenia w Boga i do posługiwania się siłami rozumu w służbie uzdrawiania. Zawsze chodzi tu o umysł szeroko otwarty, który potrafi dostrzec Boga, a z kolei człowieka pojmuje jako jedność ciała i duszy. Kto rzeczywiście chce uzdrowić człowieka, musi go postrzegać w jego całości, musi też wiedzieć, że pełnego jego uzdrowienia należy szukać jedynie w miłości Boga.

Wróćmy do naszego tekstu Marka. Po zarysowaniu ich misji wymienione zostają imiona Dwunastu. Widzieliśmy już, że jest to aluzja do profetycznego wymiaru ich posłannictwa. Bóg zna nasze imiona i woła nas po imieniu. Nie będziemy opisywać tu teraz poszczególnych postaci z kręgu Apostołów na podstawie Biblii i Tradycji. Istotna jest dla nas kompozycja całości, ta zaś jest nad wyraz heterogeniczna. Dwóch z tego kręgu wywodziło się ze stronnictwa zelotów: Szymon, którego Łukasz (zob. 6,15) nazywa „Zelotą”, a Mateusz i Marek „Kananejczykiem”, co jednak wedle najnowszych danych nauki znaczy to samo; nadto Judasz: słowo Iskariota

może wprawdzie znaczyć po prostu „człowiek z Chariotu”, może też jednak określać go jako sykaryjczyka - członka radykalnego odłamu zelotów. „Żarliwość (*zelos*) w zachowywaniu Prawa”, która zadecydowała o nazwie tego ruchu, doszukiwała się swych wzorców w wielkich „gorliwcach” w dziejach Izraela, poczynając od Pinchasa, który na oczach całego ludu zabił Izraelitę oddającego cześć bożkom (Lb 25,6-13), poprzez Eliasza, który na górze Karmel kazał pozabijać kapłanów Baala (1 Krl 18), po Matatiasza, ojca Machabeuszy, który dał początek powstaniu, przeciwstawiając się podjętej przez hellenistycznego króla Antiocha próbie zniszczenia wiary Izraela. Zabił jednego z konformistów, który wypełniając rozkaz króla, chciał publicznie złożyć ofiarę bogom (1 Mch 2,17-28). W tym historycznym łańcuchu wielkich „gorliwców” zeloci widzieli zobowiązującą spuściznę, którą należało teraz wykorzystać także przeciwko rzymskim okupantom. Po przeciwległej stronie kręgu Dwunastu znajdujemy Lewiego Mateusza, który jako celnik ściśle współpracował z panującą władzą i z tego powodu musiał być zaliczany do publicznych grzeszników. Zasadniczą grupę Dwunastu tworzą rybacy znad jeziora Genezaret: Szymon, którego Pan miał nazwać Kefasem (Piotr-Skała), był jak się wydaje szefem rybackiej spółki (zob. Łk 5,10), w której pracował razem ze swym starszym bratem Andrzejem i synami Zebedeusza: Janem i Jakubem. Dwu ostatnich Pan nazwał „Boanerges”, synami gromu - imieniem, które niektórzy badacze, niesłusznie chyba, także łączą z ruchem zelotów. Pan czyni tu raczej aluzję do ich wybuchowego temperamentu, który można zauważyć także w Ewangelii Jana. Mamy wreszcie dwóch mężczyzn noszących imiona greckie, Filip i Andrzej, do których później, w Niedzielę Palmową, zwrócić się mówiący po grecku paschalni pielgrzymi, pragnący nawiązać kontakt z Jezusem (zob. J 12,2nn). Możemy przyjąć, że wszyscy Dwunastu byli wierzącymi i zachowującymi Prawo Żydami, którzy oczekiwali zbawienia Izraela. Różnili się jednak znacząco w stanowiskach zajmowanych w konkretnej sprawie i co do sposobu rozumienia realizacji zbawienia. Możemy więc sobie wyobrazić, ile trudu kosz-

towało powolne wprowadzanie ich w tajemniczą nową drogę Jezusa, jakie musiały się tworzyć napięcia, ilu oczyszczeń wymagała na przykład gorliwość zelotów, ażeby upodobnić się wreszcie do „gorliwości” Jezusa, o której opowiada nam Ewangelia Jana (zob. 2,17): Jego gorliwość osiągnęła szczyt na Krzyżu. Właśnie w tym ogromie napięć, wynikających z różnic pochodzenia, temperamentu i postawy, Dwunastu jest wcieleniem Kościoła wszystkich czasów i trudności jego zadania, polegającego na oczyszczeniu ludzi i złączeniu ich ze sobą w gorliwość Jezusa Chrystusa.

Tylko Łukasz wspomina o tym, że Jezus utworzył drugą grupę, która składała się z 70 (lub 72) uczniów i została rozesłana z tą samą misją co Dwunastu (zob. 10,1-12). Podobnie jak dwanaście, symboliczna jest też liczba 70 (albo 72 - rękopisy różnią się w podawanej liczbie). W wyniku zestawienia Pwt 32,8 z Wj 1,5 liczba 70 jest uważana za liczbę narodów świata: według Wj 1,5 z Jakubem przyszło do Egiptu 70 osób; „wszyscy byli jego potomkami”. Późniejsza, powszechnie potem przyjmowana lekcja Pwt 32,8 mówi: „Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody (...), wtedy ludom granice wytyczał według liczby synów Izraela” - przy czym powoływano się na 70 członków domu Jakuba, którzy wywędrowali z nim do Egiptu. Obok 12 synów, symbolizujących Izraela, mamy tu 70, którzy reprezentują cały świat i także są przedstawieni w powiązaniu z Jakubem-Izraelem. Tradycja ta znajduje się w tle legendy przekazanej przez tak zwany *List Arysteasa*, według którego pochodzący z III wieku przed Chrystusem grecki przekład Starego Testamentu, za sprawą szczególnego natchnienia Ducha Świętego, został dokonany przez 70 (lub 72 - po sześciu z każdego z dwunastu pokoleń Izraela) uczonych. Według tej legendy dzieło to oznaczałoby otwarcie się wiary Izraela na pogan. U schyłku epoki starożytnej Septuaginta rzeczywiście odgrywała zasadniczą rolę w zwróceniu się wielu poszukujących do Boga Izraela. Dawne mity utraciły wiarygodność, a filozoficzny monoteizm nie był zdolny tworzyć życiowej relacji do Boga. Dlatego wielu wykształconych ludzi nowy przystęp do Boga znajdowało w monoteizmie Izraela, który nie

był owocem refleksji filozoficznej, lecz został dany w historii wiary. W licznych miastach powstawały kręgi „bojących się Boga”, pobożnych „pogan”, którzy ani nie mogli, ani nie chcieli zostać w pełni żydami, uczestniczyli jednak w liturgii synagogałnej, a tym samym w wierze Izraela. W tych kręgach najstarsi chrześcijanie znajdowali pierwszy punkt zaczepienia w swym misyjnym przepowiadaniu i możliwość szerokiego oddziaływania. Teraz ludzie ci mogli w pełni przyjmować Boga Izraela, ponieważ Bóg ten przez Jezusa - i tak, jak głosił Go Paweł - stał się rzeczywiście Bogiem wszystkich ludzi. Przez wiarę w Jezusa jako Syna Bożego mogli teraz stać się pełnoprawnymi członkami ludu Bożego. Kiedy Łukasz - obok grupy Dwunastu - mówi o grupie siedemdziesięciu, symbolika tego jest jednoznaczna: w liczbach tych przejawia się powszechny charakter Ewangelii, która jest przeznaczona dla wszystkich ludów ziemi.

W tym miejscu stosowne wydaje się wspomnienie o innym jeszcze szczególnym wątku u Łukasza. W 8,1-3 podaje on, że Jezusowi, który razem z Dwunastoma był w drodze i głosił Ewangelię, towarzyszyły także kobiety. Wymienia trzy imiona, po czym dodaje: „i wiele innych, które im usługiwały, [udzielając] ze swego mienia” (8,3). Różnica pomiędzy dwunastoma uczniami i uczennicami jest oczywista: zadania tych dwu grup są zupełnie różne. Łukasz wyraźnie jednak daje do zrozumienia - co zresztą na różny sposób uwidacznia się również w innych Ewangeliach - że te „liczne” kobiety należały do ściślejszej wspólnoty wierzących i że ich towarzyszenie Jezusowi było konstytutywnym czynnikiem powstania tej grupy. W sposób szczególnie wymowny miało się to przejawiać pod Krzyżem i przy Zmartwychwstaniu. W ogóle może warto zwrócić tutaj uwagę na niektóre cechy charakterystyczne ewangelisty Łukasza: odznaczał się on szczególną otwartością w ukazywaniu znaczenia kobiet. Jest także ewangelistą ubogich, tym, u którego widoczna jest „preferencyjna opcja na rzecz ubogich”. Zauważalne jest u niego również okazywanie szczególnego zrozumienia Żydom; nie wspomina nawet o wzburzeniu namiętności, spowodowanym podziałem między Synagogą i powstającym Kościołem,

których ślady można znaleźć u Mateusza i Jana. Szczególnie znamienny wydaje mi się sposób, w jaki kończy opis epizodu nowego wina i starych lub nowych bukłaków. U Marka czytamy: „Nikt też młodego wina nie wlewa do starych bukłaków. W przeciwnym razie wino rozerwie bukłaki. Wino się wylewa i bukłaki [przepadną]. Raczej młode wino [należy wlewać] do nowych bukłaków” (2,22). Podobnie brzmi tekst u Mateusza 9,17. Łukasz przekazuje nam tę samą rozmowę, na końcu dodaje jednak: „Kto się napił starego, nie chce potem młodego - mówi bowiem: «Stare jest lepsze»” (5,39) - co można przecież interpretować, jako wyraz zrozumienia dla tych, którzy chcieliby pozostać „przy starym winie”. Wreszcie - to jeszcze jeden z wątków własnych Łukasza - nieraz już zauważyliśmy, że ewangelista ten zwraca szczególną uwagę na modlitwę Jezusa, rozumianą jako źródło Jego przepowiadania i działalności. Pokazuje nam, że wszystkie czyny i mowy Jezusa rodzą się z Jego jedności z Ojcem, z dialogu Ojca z Synem. Jeśli jesteśmy przekonani, że Pisma Święte są „natchnione”, że dojrzewały pod szczególnym kierownictwem Ducha Świętego, to tak samo możemy być przekonani, że właśnie w tych szczególnych aspektach przekazu Łukasza zachowały się istotne treści autentycznej postaci Jezusa.



ORĘDZIE PRZYPowieŚCI

1. Istota i cel przypowieści

W sercu przepowiadania Jezusa znajdują się niewątpliwie przypowieści. Mimo kolejnych przemian cywilizacyjnych nie przestają nas one poruszać swą świeżością i ludzką wymową. Joachim Jeremias, któremu zawdzięczamy podstawowe dzieło o przypowieściach Jezusa, słusznie zwrócił uwagę na to, że porównanie przypowieści Jezusa z obrazowym językiem Pawła lub z przypowieściami rabinów ukazuje „ręsy wyrażnie osobowe, niepowtarzalną jasność i prostotę, i nieprawdopodobną wręcz, mistrzowską kreatywność” (s. 6). Wyczuwamy tu bezpośrednio – także w specyfice języka, z którego przebija tekst aramejski – bliskość Jezusa, sposób Jego życia i nauczania. Jednocześnie jednak znajdujemy się w podobnej sytuacji, w jakiej znajdowali się współcześni Jezusowi, a nawet sami Jego uczniowie: ciągle na nowo musimy Go pytać, co chce nam powiedzieć w danej przypowieści (zob. Mk 4,10). Wysiłki podejmowane w celu właściwego zrozumienia przypowieści widoczne są w całej historii Kościoła. Także egzegeza krytyczno-historyczna musiała wielokrotnie korygować swe wcześniejsze opinie i nie jest w stanie dostarczyć nam definitywnych informacji. Jeden z wybitnych mistrzów egzegezy krytycznej Adolf Jülicher swym dwutomowym dziełem poświęconym przypowieściom Jezusa (*Die*

Gleichnisreden Jesu I i II 1899; 1910²) zapoczątkował nową fazę interpretowania przypowieści i wydawało się już, że znalazł defini tywną formułę ich wyjaśniania. Jülicher zdecydowanie stwierdza najpierw istnienie zasadniczej różnicy pomiędzy alegorią i przypowieścią: alegoria przybrała określony kształt w kulturze helle nistycznej jako forma interpretacji dawnych tekstów religijnych, które w swym dosłownym brzmieniu nie dawały się już zasymilo wać. Ich wypowiedzi zaczęto więc wyjaśniać jako formy przesła niające tajemną treść, znajdującą się za ich sensem dosłownym. W ten sposób mowę tekstów można było rozumieć jako język obrazów, które następnie były objaśniane słowo po słowie, frag ment po fragmencie. Teksty te okazywały się wtedy obrazowymi ujęciami tej warstwy filozoficznej, która stanowiła ich rzeczywistą treść. W środowisku Jezusa alegoria była powszechnie praktyko waną formą posługiwania się językiem obrazowym, dlatego zro zumiałe było, że zgodnie z tym wzorcem przypowieści objaśniano jako alegorie. W samych Ewangeliach można znaleźć wiele alego rycznych interpretacji przypowieści, wkładanych w usta samego Jezusa - tak jest na przykład w przypadku przypowieści o siewcy, którego ziarna padają na drogę, na grunt skalisty, między ciernie albo wreszcie na rolę żyzną (Mk 4,1-20). Otóż Jülicher przypowie ści Jezusa wyraźnie odróżnia od alegorii. Są one nie alegorią, lecz wycinkiem rzeczywistego życia, w którym chodzi o *jedną* tylko, możliwie ogólnie ujmowaną myśl, o jeden tylko „szczególniejszy punkt”. Zatem interpretacje alegoryczne włożone w usta Jezusa są uważane za późniejsze dodatki, będące już rezultatem nieporo zumienia. Ta podstawowa idea Jülichera, odróżnianie alegorii od przypowieści, jest sama w sobie słuszną i została od razu przyjęta przez ogół badaczy. Stopniowo jednak coraz wyraźniej dostrzega no też granice jego poglądów. Mimo iż odróżnianie przypowieści od alegorii samo w sobie jest uzasadnione, jednak tak radykalne go ich oddzielania nie da się uzasadnić ani historycznie, ani me rytorycznie. Język alegorii znany był także judaizmowi, zwłaszcza w apokaliptyce. Przypowieść i alegoria mogą przechodzić jedna

w drugą. J. Jeremias wykazał, że hebrajskie słowo *mashal* (przypowieść, tajemna wyrocznia) oznacza najrozmaitsze gatunki: „przypowieść, porównanie, alegorię, baśń, przysłowie, apokaliptyczny język Objawienia, zagadkę, pseudonim, symbol, fikcję, przykład (wzorzec), motyw, uzasadnienie, przeprosiny, zarzut, dowcip” (s. 14). Wcześniej już historia form próbowała uczynić krok do przodu przez wyróżnienie w przypowieściach poszczególnych ich kategorii. „Rozróżniono słowo obrazowe, porównanie, przypowieść, parabolę, alegorię i przykład” (tamże, 13). Jeśli błędem było już samo wiązanie gatunku przypowieści z jednym tylko typem literatury, tymbardziej odrzuca się sposób Jülichera ustalania tego jedynego „szczególniejszego punktu”, o który w danej przypowieści miało chodzić. Niech w tym miejscu wystarczą dwa przykłady. Oto, co miałyby znaczyć przypowieść o bogatym głupcu (zob. Łk 12,16nn): „Człowiek, najbogatszy nawet, jest w każdej chwili całkowicie zależny od władzy i łaski Boga”. W przypowieści o niewiernym zarządcy (zob. Łk 16,1n) szczególniejszy punkt byłby następujący: „Stanowcze wykorzystywanie chwili obecnej jako warunek radosnej przyszłości”. J. Jeremias słusznie opatruje to następującym komentarzem: „Przypowieści głoszą autentyczny religijny humanizm - nic już nie zostało z ich eschatologicznego dynamizmu. Jezus staje się niezauważalnie «apostołem postępu» (Jülicher, II 483), nauczycielem mądrości, który w barwnych obrazach i opowieściach podawał etyczne zasady i uproszczoną teologię. Tyle tylko, że On tym nie był!” (s. 13). Jeszcze dosadniej formułuje swą krytykę Charles W. F. Smith: „Nikt by nie ukrzyżował nauczyciela, który opowiada ciekawe historie, służące umocnieniu etycznej mądrości” (*The Jesus of the Parables*, s. 17; Jeremias, s. 15). Poświęcam tej sprawie nieco więcej miejsca, ponieważ ukazuje nam to granice egzegezy liberalnej, która w swoim czasie uchodziła za nieprzekraczalne apogeum metody ściśle naukowej i historycznej pewności, w której kierunku zazdrośnie i z podziwem spoglądali także egzegeci katoliccy. Już w Kazaniu na górze widzieliśmy, że typ interpretacji, kreujący Jezusa na moralistę i nauczyciela oświe-

conej, indywidualistycznej moralności, przy całej wartości jego historycznych osiągnięć, charakteryzuje się kiepską teologią i w ogóle nie dociera do autentycznej postaci Jezusa.

Swój „szczególniejszy punkt” Jülicher w praktyce ujmował z gruntu humanistycznie, w duchu swej epoki, później jednak identyfikowano go z bliską eschatologią. Wszystkie przypowieści miały jego zdaniem jeden cel: zapowiadanie mającego niebawem już nadejść Eschatonu - królestwa Bożego. Jednak i taka interpretacja okazuje się rażąco niezgodna z wieloma tekstami: przypisywanie oczekiwania bliskiej eschatologii jest w wielu przypowieściach zabiegiem sztucznym. Przecistawiając się jej, J. Jeremias słusznie zauważa, że każda przypowieść ma swój własny kontekst, a tym samym również własną wymowę. Idąc za tą intuicją, w swej książce o przypowieściach ustala dziewięć zasadniczych punktów tematycznych, założywszy przy tym szukanie wspólnego im głównego motywu, zasadniczego punktu ciężkości całego orędzia Jezusa. Jeremias idzie tu po części za angielskim egzegetą Charlesem H. Doddem, jednocześnie jednak dystansując się od niego w pewnym istotnym punkcie. Dodd jest przekonany, że przypowieściom wspólne jest ukierunkowanie na temat królestwa Bożego, panowania Boga, i tę ideę czyni centralnym punktem swej egzegezy. Odrzuca jednak tezę niemieckich egzegetów przyjmujących bliską eschatologię i tę ostatnią łączy z chrystologią: królestwo przychodzi w osobie Chrystusa. Wskazując na królestwo, przypowieści wskazują na Niego jako na autentyczny kształt tego królestwa. Zdaniem Jeremiasa to stanowisko „eschatologii zrealizowanej”, jak nazywał ją Dodd, jest nie do przyjęcia, on sam natomiast mówi o „eschatologii realizującej się”. Zatem przyjmuje - w nieco złagodzonej postaci - podstawową ideę egzegezy niemieckiej, zgodnie z którą Jezus głosił bliskość (w czasie) nadejścia królestwa Bożego i w przypowieściach w różny sposób mówił o niej słuchaczom. Tym samym więź chrystologii z eschatologią znowu ulega osłabieniu. Pozostaje pytanie, co o tym ma sądzić słuchacz 2000 lat później. W każdym razie ówczesny horyzont bliskiej eschatologii musi uznać za błąd,

ponieważ królestwo Boże, rozumiane jako radykalne przeobrażenie świata przez Boga, nie nadeszło; idei tej nie może przyjąć również dzisiaj. Wszystkie nasze dotychczasowe refleksje doprowadziły nas do uznania oczekiwania rychłego nadejścia czasów ostatecznych za jeden z aspektów wczesnej recepcji orędzia Jezusa, jednocześnie jednak stało się oczywiste, że takiej interpretacji nie można narzucać wszystkim słowom Jezusa, absolutnie też nie można jej nadawać rangi właściwego tematu Jego orędzia. W tym punkcie na tropie rzeczywistego sensu tekstów był raczej Dodd. Właśnie w Kazaniu na Górze, także jednak przy wyjaśnianiu *Ojczyzny naszej*, widzieliśmy, że najgłębszym tematem przepowiadania Jezusa była tajemnica Syna, w którym jest pośród nas obecny Bóg i głosi swe słowo; że zwiastuje królestwo Boże jako nadchodzące i już obecne w Jego osobie. W odniesieniu do tego w istotnych punktach musimy przyznać rację Doddowi: tak, kazanie głoszone na Górze przez Jezusa jest, można powiedzieć, „eschatologiczne”, w tym sensie jednak, że królestwo Boże „realizuje się” w Jego przyjściu. Możemy więc mówić nawet o „eschatologii realizującej się”: Jezus, który już przyszedł, jest Tym, który przez całą historię przychodzi. O tym „przychodzeniu” nam ostatecznie mówi. Możemy zatem całkowicie zgodzić się z ostatnim zdaniem książki Jeremiasa: „Nastał rok łaski Pana. Bo ukazał się Ten, którego chwała jaśniej w każdym Jego słowie i w każdej przypowieści - Zbawiciel” (s. 194).

Jeśli wolno nam wszystkie przypowieści pojmować jako tajemnicze i wielowarstwowe zaproszenie do wiary w Niego, jako „uosobienie królestwa Bożego”, wtedy na drodze staje nam pewna irytująca wypowiedź Jezusa dotycząca przypowieści. Wszyscy trzej synoptycy potwierdzają mianowicie, że uczniom pytającym Go o sens przypowieści o siewcy Jezus daje najpierw ogólną odpowiedź, wyjaśniającą sens przepowiadania w przypowieściach. W centrum tej odpowiedzi Jezusa znajdują się słowa zaczerpnięte z Księgi Izajasza (6,9n), które synoptycy przekazują w różnych wersjach. W starannie uzasadnionym przekładzie J. Jeremiasa

tekst Marka (4,12) brzmi następująco: „Wam (to znaczy grupie uczniów) Bóg powierzył tajemnicę królestwa Bożego, tym natomiast, którzy są na zewnątrz, wszystko wydaje się zagadkowe, tak aby (jak jest napisane) «widzieli, a nie widzieli, słyszeli, a nie rozumieli, chyba że się nawrócą i otrzymają przebaczenie*»" (Mk 4,12; Jeremias, *Gleichnisse*, s. 11). Co to znaczy? Czy celem przypowieści Pana jest zamknięcie dostępu do Jego orędzia i zarezerwowanie go wyłącznie dla małego kręgu wybranych, którym On sam je wyjaśni? Czy zamiast otwierać, przypowieści mają zamykać? Czy Bóg jest stronnicy i chodzi Mu nie o całość, nie o wszystkich, lecz tylko o jakąś elitę? Jeżeli chcemy zrozumieć owe tajemnicze słowa Pana, musimy je czytać w perspektywie Izajasza, którego przytacza, czytając także w kontekście Jego własnej drogi, której koniec jest Mu znany. W tych słowach Jezus ustawia się na linii proroków - Jego przeznaczenie jest ich przeznaczeniem. Czytane w całości, słowa Izajasza są jeszcze bardziej surowe i budzą większy jeszcze lęk, aniżeli przytoczony przez Jezusa fragment. W Księdze Izajasza czytamy: „Zatwardź serce tego ludu, znieczul jego uszy, zaślep jego oczy, iżby oczami nie widział ani uszami nie słyszał, i serce jego by nie pojęło, żeby się nie nawrócił i nie był uzdrowiony" (6,10). Prorok ponosi porażkę: jego przesłanie stoi w zbyt jaskrawym kontraście z powszechnymi poglądami i utrwalonymi przyzwyczajeniami. Jego słowo okaże się skuteczne dopiero w następstwie porażki. Ta porażka proroka jak mroczny znak zapytania unosi się nad całą historią Izraela, a w pewien sposób ciągle powraca w dziejach ludzkości. W pierwszym rzędzie jest ona także coraz to powtarzającym się dramatycznym losem Jezusa Chrystusa: Jego kresem jest Krzyż. Ale właśnie z Krzyża rodzą się niezliczone owoce. I tutaj nieoczekiwanie pojawia się powiązanie z przypowieścią o ziarnie, w kontekście której synoptycy umieścili słowa Jezusa. Znamienne jest, jak wielkiego znaczenia nabiera obraz ziarna w całości orędzia Jezusa. Czas Jezusa, czas uczniów jest czasem siania i ziarna. „Królestwo Boże" jest obecne w postaci ziarna. Widziane od zewnątrz, ziarno jest czymś małym. Można go nie zauważyć. Ziarno gorczycy - obraz

królestwa Bożego - jest najmniejsze ze wszystkich ziaren, a mimo to mieści w sobie całe drzewo. Ziarno jest obecnością przyszłości. To, co nadejdzie, jest obecne już teraz, ukryte w ziarnie. Jest obecnością obietnicy. Różne przypowieści o ziarnie Pan zebrał razem w Niedzielę Palmową i odsłonił pełny ich sens: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli ziarno pszenicy wypadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Tym ziarnem jest On sam. Jego „porażka” na Krzyżu jest właśnie drogą prowadzącą od nielicznych do wielu, do wszystkich: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, pociągnę wszystkich do siebie” (J 12,32). Porażka proroków - Jego porażka - ukazuje się teraz w innym świetle. Jest właśnie drogą daną z myślą, „że się nawrócą i Bóg im przebaczy”. W ten właśnie sposób wszystkim otworzą się oczy i uszy. Przypowieści zostaną rozszyfrowane na Krzyżu. W związku z tym Pan w swych mowach pożegnalnych powiedział: „Mówiłem wam o tych sprawach w przypowieściach [w ukrytym języku]. Nadchodzi godzina, kiedy już nie będę wam mówił w przypowieściach, ale całkiem otwarcie oznajmię wam o Ojcu” (J 16,25). Zatem przypowieści mówią w sposób zawołowany o tajemnicy Krzyża; nie tylko zresztą mówią o nim, one stanowią część jego treści. Budzą sprzeciw dlatego właśnie, że prześwieca przez nie Boska tajemnica Jezusa. Właśnie wtedy, gdy zaczynają przemawiać zupełnie jasnym językiem, jak to ma miejsce w przypowieści o niesumiennych dzierżawcach winnicy (Mk 12,1-12), stają się stacjami drogi krzyżowej. W przypowieściach Jezus jest nie tylko siewcą, rzucającym ziarno słowa Bożego. Jest ziarnem, które pada na ziemię, ażeby obumrzeć i przynieść owoc.

Tak więc właśnie to niepokojące wyjaśnienie Jezusa dotyczące sensu Jego przypowieści doprowadza do odkrycia ich najgłębszego znaczenia, pod warunkiem że - zgodnie zresztą z naturą spisane słowa Bożego - Biblię, a zwłaszcza Ewangelie, czytamy jako jedność i całość, która mimo wszystkich historycznych nawarstwień wyraża wewnętrznie spójne orędzie. Po tym czysto teologicznym wyjaśnieniu, zaczerpniętym z samego Pisma Świętego,

warto może spojrzeć na przypowieści z perspektywy specyficznie ludzkiej. Czym właściwie jest przypowieść? I do czego zmierza ten, który ją opowiada? Otóż każdy wychowawca, każdy nauczyciel, który swym słuchaczom pragnie przekazać nową wiedzę, zawsze będzie się posługiwał także przykładem, przypowieścią. Z pomocą przykładu nasuwa słuchaczom na myśl rzeczywistość, która do tej pory znajdowała się poza ich polem widzenia. Chce pokazać, w jaki sposób w doświadczanej przez nich rzeczywistości prześwieca coś, na co do tego czasu nie zwrócili uwagi. Z pomocą przypowieści przybliża im coś odległego, w ten sposób, że przez pomost przypowieści docierają do nieznanej im dotychczas rzeczywistości. Mamy tu do czynienia z podwójnym ruchem: z jednej strony słuchającym i rozważającym przypowieść przybliża coś odległego. Z drugiej strony skłania ona słuchającego do wyruszenia w drogę. Wewnętrzny dynamizm przypowieści, wewnętrzna, właściwa obrazowi zdolność wychodzenia poza siebie samego zaprasza go do poddania się temu dynamizmowi i do wzniesienia się ponad dotychczasowe własne horyzonty, do poznania i zrozumienia rzeczy dotychczas mu nieznanych. Znaczy to jednak, że przypowieść domaga się współpracy ucznia: nie poprzestając na przyjęciu danych mu wiadomości, musi on sam wejść w dynamizm przypowieści i wraz z nią wyruszyć w drogę. W tym miejscu ukazuje się też problematyka przypowieści: ktoś może się okazać niezdolny do odkrycia jej dynamizmu i do poddania się jego prowadzącej mocy. Ktoś - zwłaszcza w przypadku przypowieści dotyczących jego egzystencji i ją zmieniających - może nie zechce poddać się postulowanemu dynamizmowi. To sprowadza nas na powrót do słów Pana o widzeniu i niewidzeniu, o słuchaniu i nierozumieniu. Jezus nie przekazuje nam wiedzy abstrakcyjnej, takiej, która by nie dotyczyła naszego najgłębszego wnętrza. Po pierwsze, musi On nas prowadzić do tajemnicy Boga - do światła, którego nasze oczy nie mogą znieść i dlatego odwracamy się od niego. Żeby się stała przystępna dla nas, Jezus pokazuje, w jaki sposób światło Boże dociera do nas przez pryzmat rzeczy tego świata, przez sprawy naszego dnia

powszedniego. Z perspektywy codziennych rzeczywistości pragnie nam ukazać właściwą naturę wszystkich rzeczy i w ten sposób - właściwy kierunek, który należy obrać, aby nie pobłądzić. Ukazuje nam Boga. Nie Boga abstrakcyjnego, lecz aktywnego, Boga, który wkracza w nasze życie i chce nas wziąć za rękę. Przez sprawy codzienne ukazuje nam, kim jesteśmy i jak w związku z tym mamy postępować. Przekazuje nam poznanie angażujące nas, które nie tylko, ani nie w pierwszym rzędzie, jest nową wiedzą, lecz zmienia nasze życie. Jest to poznanie, które jest darem: Bóg jest w drodze do ciebie. Jednocześnie jednak jest to poznanie wymagające: uwierz i pozwól, żeby wiara cię prowadziła. Dlatego w najwyższym stopniu aktualna jest tu możliwość odmowy: przypowieści brak niezbędnej oczywistości. Można przypowieściom stawiać tysiące logicznych zarzutów - nie tylko w czasach Jezusa, lecz we wszystkich pokoleniach, a dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek. Stworzyliśmy sobie bowiem takie pojęcie rzeczywistości, które wyklucza dostrzeganie Boga przez pryzmat rzeczy realnie istniejących. Za rzeczywiste uważa się to tylko, co można potwierdzić na drodze eksperymentu. Tymczasem Boga nie można przymusić do poddania się eksperymentowi. To właśnie zarzuca On pokoleniu na pustyni: „gdzie Mnie wasi ojcowie wystawiali na próbę (chcieli zmusić do dokonania eksperymentu) i doświadczali Mnie, choć dzieło moje widzieli” (Ps 95,9). Bóg absolutnie nie może przeświecać przez rzeczy - takie jest współczesne pojęcie rzeczywistości. Dlatego nie można też przyjąć postulatu, który On do nas kieruje: uwierzyć w Niego jako Boga i żyć zgodnie z tą wiarą - wszystko tylko nie to! W tej sytuacji przypowieści rzeczywiście prowadzą do niewidzenia i nierozumienia, do „zatwardziałości serca”. W ostatecznym rozrachunku przypowieści stanowią wyraz ukrytej obecności Boga w tym świecie. Wykazują też, że poznanie Boga angażuje całego człowieka, że jest to poznanie stanowiące jedno z samym życiem, poznanie niemożliwe bez „nawrócenia”. Bo w świecie naznaczonym grzechem istnieje siła ciężkości, grawitacja naszego życia, charakteryzująca się przywiązaniem do „ja” i do bezosobowego „się”, które nale-

ży pokonać, by się otworzyć na nową miłość, przenoszącą nas na inne pole grawitacji i w ten sposób umożliwiającą nam nowe życie. W tym sensie poznanie Boga nie jest możliwe bez daru przejawiającej się na zewnątrz miłości Boga. Trzeba jednak również ten dar przyjąć. W tym sensie w przypowieściach ukazuje się sama istota orędzia Jezusa. W tej perspektywie w istotę przypowieści wpisana jest tajemnica Krzyża.

2. Trzy wielkie przypowieści narracyjne Łukasza

Objaśnienie przypowieści Jezusa, nawet tylko większej ich części, wyszłoby daleko poza ramy tej pracy. Dlatego chciałbym się tu ograniczyć do trzech dłuższych przypowieści narracyjnych podanych w Ewangelii Łukasza, których piękno i głębia spontanicznie porusza zawsze nawet niewierzących. Są to: historia dobrego Samarytanina, przypowieść o dwu braciach i opowiadanie o bogaczu i ubogim Łazarzu.

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,25-37)

W opowiadaniu o miłosiernym Samarytaninie chodzi o podstawowe pytania człowieka. Uczony w Piśmie, a więc mistrz egzegezy, stawia je Jezusowi: „Nauczycielu, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” (10,25). Łukasz precyzuje, że uczony skierował to pytanie do Jezusa, aby Go wystawić na próbę. Jako uczony w Piśmie sam zna odpowiedź, którą daje Biblia, chce jednak wiedzieć, co na to powie Prorok, który nie studiował Biblii. Pan odsyła go po prostu do Biblii, którą ten zna, i pozwala mu samemu dać odpowiedź. Uczony w Piśmie daje ją, i to odpowiedź bardzo trafną, w której powiązał Pwt 6,5 z Kpł 19,18: „Będiesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całą swoją mocą i całym swoim umysłem; a swego bliźniego jak siebie same-

go" (Łk 10,27). W tej kwestii Jezus uczy tego samego co Tora, której cały sens streszcza się w tym podwójnym przykazaniu. Uczony, któremu odpowiedź na postawione pytanie była dokładnie znana, musi się jednak usprawiedliwić: słowa Pisma są niepodważalne, jednak jego stosowanie w praktyce stwarza pewne problemy, które w szkole (a także w życiu) są przedmiotem sporów. Konkretnie pytanie brzmi: „Któż jest moim bliźnim?”. Powszechnie dawana odpowiedź, mająca oparcie także w tekstach biblijnych, mówiła tu, że za bliźniego należy uważać swego rodaka. Naród stanowi solidarną społeczność, w której wszyscy są wzajemnie za siebie odpowiedzialni, w której każdego podtrzymywała całość; dlatego każdy powinien traktować drugiego jak siebie, jako część tej całości, stanowiącej jego życiową przestrzeń. Czy zatem cudzoziemcy, ludzie należący do innego narodu, nie są bliźnimi? To jednak było znowu sprzeczne z Pismem, które nawoływało do okazywania miłości również cudzoziemcom, mając na uwadze to, że sam Izrael w Egipcie prowadził życie cudzoziemca. Mimo to spierano się o to, jak dalece trzeba tu stawiać granicę. Normalnie za członka tej solidarnej wspólnoty, a więc i za bliźniego, uważano tylko osiedleńca żyjącego w narodzie razem z Izraelitami. Rozpowszechnione były też inne ograniczenia pojęcia bliźniego. Jedna ze szkół rabinackich uczyła, że heretyków, szpiegów i odszczepieńców nie musiało się uważać za bliźnich (Jeremias 170). Nie było też wątpliwości, że bliźnimi nie są Samarytanie, którzy niedawno temu (w latach 6-9), zanieczyścili plac świątynny w Jerozolimie w świątecznych dniach Paschy, „rozrzucając ludzkie kości" (Tamże, 171). Na tak konkretne pytanie Jezus odpowiada przypowieścią o człowieku, którego w drodze z Jerozolimy do Jerycha napadli złodzieje, obdarli go i półżywego pozostawili przy drodze. Była to historia bardzo realistyczna, bo na tej drodze często zdarzały się takie napady. Kapłan i lewita - znawcy Prawa, którym nieobce było zagadnienie zbawienia i którzy z racji swego zawodu służyli mu - przechodzili tamtędy i poszli dalej. Nie musi to znaczyć, że byli ludźmi szczególnie twardego serca. Może sami się bali i chcieli jak najszybciej znaleźć się w mieście.

Może byli niezręczni i nie bardzo wiedzieli, jak można mu pomóc, zwłaszcza że wyglądało na to, że już w ogóle nie można mu pomóc. Ale oto idzie Samarytanin, przypuszczalnie kupiec, który częściej tędy przechodził i z pewnością znał gospodarza najbliższej oberży. Samarytanin to zatem ktoś, kto nie należy do solidarnej wspólnoty Izraela, i który w napadniętym nie musi widzieć swego bliźniego. Trzeba przy tym pamiętać, że nieco wcześniej ten sam ewangelista opowiadał, że Jezus będący w drodze do Jerozolimy wysłał wcześniej posłańców, którzy przybyli do jednej z wiosek samarytańskich i chcieli znaleźć dla Niego miejsce na postój. „Nie przyjęto Go jednak, ponieważ zmierzał do Jerozolimy” (9,52n). Rozeźleni tym Synowie Gromu, Jakub i Jan, rzekli do Pana: „Panie, czy chcesz, byśmy powiedzieli: Niech ogień spadnie z nieba i pochłonie ich?”. On jednak zabronił im tego. Znalezione miejsce w innej wiosce. A tutaj na planie pojawia się właśnie Samarytanin. Co uczyni? Nie pyta o obowiązki podyktowane solidarnością, nie ma też wzmianki o zasłudze na życie wieczne. Dzieje się coś innego. Rozdarło mu się serce. W Ewangelii jest tu słowo, które w języku hebrajskim pierwotnie wskazywało na łono matki i na macierzyńskie uczucia. Na widok tego człowieka poruszyły się w nim „wnętrzości”, dusza. „Wzruszył się głęboko” - tłumaczymy dzisiaj, osłabiając w ten sposób pierwotną wymowę tekstu. Zdjęty głęboką litością, sam staje się bliźnim, nie myśląc o żadnych problemach i niebezpieczeństwach. Problem zostaje tu przeniesiony na inną płaszczyznę: nie chodzi już o to, kto jest lub nie jest moim bliźnim. Chodzi o mnie samego. Ja muszę się stać bliźnim, a wtedy ten drugi ma dla mnie takie samo znaczenie „jak ja sam”. Gdyby pytanie brzmiało: „Czy także Samarytanin jest moim bliźnim”, to w tym przypadku odpowiedzią byłoby jednoznaczne „nie”. Jezus jednak odwraca ten problem: Samarytanin, cudzoziemiec, czyni siebie bliźnim i pokazuje mi, że sam w swoim sercu muszę się nauczyć bycia bliźnim i że odpowiedź noszę już w sobie samym. Muszę się stać kochającym, człowiekiem, który w sercu doznaje wstrząsu na widok cudzej niedoli. Wtedy znajdę swego bliźniego. Albo lepiej: on mnie znajdzie.

W swym komentarzu do tej przypowieści Helmut Kuhn wychodzi z pewnością poza dosłowny sens tekstu, a przy tym słusznie podkreśla radykalizm jego wypowiedzi, gdy pisze: „Polityczna miłość przyjaciół opiera się na równości partnerów. Symboliczna przypowieść o Samarytaninie akcentuje natomiast radykalną nierówność: jako cudzoziemiec Samarytanin staje naprzeciw anonimowego Drugiego; spieszący z pomocą - naprzeciwko bezradnej ofiary zbójckiego napadu. Przypowieść ta daje nam do zrozumienia, że *agape* idzie w poprzek wszelkich struktur politycznych, z panującą w nich zasadą *do ut des*, i dowodzi tym samym swego nadprzyrodzonego charakteru. Zgodnie ze swą zasadą, znajduje się nie tylko poza tymi strukturami, lecz pojmując siebie jako ich odwrotność. Ostatni będą pierwszymi (zob. Mt 19,30). Łagodni ziemię posiadają (zob. Mt 5,5)” (s. 88n). Jedno jest jasne: pojawia się nowy uniwersalizm, polegający na tym, że z mojego wewnętrznego przekonania staję się bratem tych wszystkich, których spotykam i którzy potrzebują mojej pomocy.

Aktualność tej przypowieści jest oczywista. Jeśli przełożymy ją na wymiary społeczności całego świata, widzimy wtedy, że nie mogą nam być obojętne leżące obok, ograbione i złupione, ludy Afryki. Widzimy wtedy, jak bardzo są one naszymi „bliźnimi”. Widzimy, że złupiły je i nadal łupią także nasz styl życia i historia, w którą jesteśmy uwikłani. Dochodzi do tego jeszcze fakt, że zraniiliśmy ich na duszy. Zamiast dać im Boga, w Chrystusie bliskiego nam Boga, i w ten sposób wydobyć i do doskonałości doprowadzić wszystkie cenne i wielkie pierwiastki ich własnych tradycji, zanieśliśmy im cynizm świata bez Boga, w którym chodzi jedynie o władzę i zysk, który niszczy mierniki etyczne, do tego stopnia, że korupcja i wola władzy stają się bezpośrednią oczywistością. A odnosi się to nie tylko do Afryki. Tak, mamy obowiązek świadczyć pomoc materialną, musimy też poddać rewizji nasz własny styl życia. Jeśli jednak dajemy tylko rzeczy materialne, dajemy ciągle zbyt mało. A czy wokół nas samych nie widzimy ludzi złupionych i rozbitych? Ofiary narkotyków, handlu żywym towarem, seksturystyki, ludzi

zniszczonych wewnętrznie, którzy pływając się w bogactwach, są wewnętrznie pusi. Wszystko to nie może nam być obojętne i stanowi dla nas wezwanie do tego, żeby mieć oko i serce bliźniego, a także odwagę okazywania miłości. Bo, jak powiedzieliśmy, kapłan i lewita poszli dalej, powodowani może nie tyle obojętnością, ile raczej lękiem. Musimy podjąć wysiłek zdobywania na nowo odwagi bycia dobrym. Okaże się to możliwe, jeśli sami staniemy się wewnętrznie „dobrzy”, wewnętrznie bliźniami, a następnie rozejrzemy się, jaki rodzaj usługi jest w moim otoczeniu i w szerszym kontekście mojego życia potrzebny, możliwy dla mnie, a zatem także zadany.

Ojcowie Kościoła interpretowali tę przypowieść chrystologicznie. Można by powiedzieć: to alegoria, a więc interpretacja mijająca się z tekstem. Kiedy jednak uzmysłowimy sobie, że we wszystkich przypowieściach, w każdej na swój sposób, Pan zaprasza nas do wejścia do królestwa Bożego, którym jest On sam, zobaczymy, że wykładnia chrystologiczna nigdy nie jest fałszywa. Odpowiada ona niejako wewnętrznej potencjalności tekstu i może być owocem wyrastającym z jego ziarna. Ojcowie interpretują tę przypowieść w kategoriach historii całego świata: Czy człowiek, który na pół martwy i złupiony leży przy drodze, nie jest obrazem „Adama”, człowieka w ogóle, który naprawdę „wpadł w ręce zbójców”? Czyż nie jest prawdą, że człowiek, to ludzkie stworzenie, które w ciągu całej swej historii pada ofiarą alienacji, jest bity i wykorzystywany? Wielkie masy ludności niemal zawsze były uciskane. A z drugiej strony: ciemieży — czyż są oni autentycznymi obrazami człowieka, czy może raczej jego deformacją i zhańbieniem? Karol Marks w drastyczny sposób ukazał „alienację” człowieka. Mimo iż nie doszedł do samego istotnego dna wyobcowania, ponieważ myślał tylko w kategoriach materialnych, to jednak dał wymowny obraz człowieka, który wpadł między zbójców. Teologia średniowieczna wzięła pod uwagę dwa wskazania tej przypowieści odnoszące się do stanu pobitego człowieka, dostrzegając w nich dwie fundamentalne wypowiedzi antropologiczne. Po pierwsze - został on złupiony (*spoliatus*), po drugie - pobity i pozostawiony półżywy (*vulne-*

1ratus: zob. Łk 10,30). Scholastycy odnosili to do dwu wymiarów wyobcowania człowieka. Został *spoliatus supernaturalibus* i *vulneratus in naturalibus* - mówili - to znaczy: pozbawiony danego mu błasku nadprzyrodzonej łaski i zraniony w swej naturze. To alegoria wychodząca daleko poza sens dosłowny. Niemniej jest to próba uściślenia podwójnego rodzaju zranienia, ciężącego nad historią ludzkości: trasa prowadząca z Jerozolimy do Jerycha jest tu ukazywana jako obraz dziejów świata, a półżywy człowiek leżący na skraju drogi jest obrazem ludzkości. Kapłan i lewita przechodzą, nie zatrzymując się - znaczy to, że własna historia człowieka, jej kultury i religie same z siebie nie zapewnią ocalenia. Jeśli napadnięty jest obrazem człowieka, wtedy Samarytanin może być tylko obrazem Jezusa. Bóg - obcy nam i daleki, wyruszył w drogę, by zająć się swym rozbitym stworzeniem. Bóg daleki stał się nam bliski w Jezusie Chrystusie. Leje oliwę i wino na nasze rany: dostrzeżono w tym obraz uzdrawiającego daru sakramentów. Prowadzi nas do gospody, to jest do Kościoła, w którym mamy się leczyć, i zostawia zadatek jako zapłatę za tę kurację. Pojedyncze fragmenty alegorii, różnie przez Ojców interpretowane szczegóły alegorii, możemy spokojnie pominąć. Jednak tę wielką wizję, ukazującą człowieka wyobcowanego i bezradnego, leżącego na szlaku historii, i Boga, który w Jezusie Chrystusie stał się jego bliźnim, możemy bez trudu przyjąć i dostrzec w niej odnoszący się do nas głęboki wymiar tej przypowieści. Ów zawarty w przypowieści potężny imperatyw wcale nie ulega bowiem z tego powodu osłabieniu, przeciwnie, wtedy dopiero ukazuje się w całej swej wielkości. Dopiero wtedy wielki temat miłości, stanowiący właściwą puentę tego tekstu, nabiera pełnego wymiaru. Ponieważ teraz uświadamiamy sobie, że wszyscy jesteśmy „wyobcowani”, potrzebujemy odkupienia. Uświadamiamy sobie, że wszyscy potrzebujemy daru zbawiającej nas miłości samego Boga, byśmy i my mogli się stać miłującymi. Że zawsze potrzebujemy Boga, który staje się naszym bliźnim, po to, byśmy mogli stać się bliźnimi. Obydwie figury dotyczą każdego pojedynczego człowieka: każdy jest „wyobcowany”, to znaczy po-

zbawiony miłości (która stanowi przecież istotę zrabowanego nam „nadprzyrodzonego blasku”); każdy musi najpierw zostać uzdrowiony i obdarowany. Każdy następnie powinien także stać się Samarytaninem - naśladować Chrystusa i upodobnić się do Niego. Wtedy nasze życie będzie takie, jakie być powinno. On pierwszy nas wszystkich umiłował, a gdy upodobnimy się do Niego, wtedy też nasza miłość będzie taka, jaka być powinna (zob. 1 J 4,19).

Przypowieść o dwu braciach (o synu marnotrawnym i tym, który pozostał w domu) i o dobrym ojcu (Łk 15,11-32)

Ta najpiękniejsza może przypowieść Jezusa jest znana pod nazwą „przypowieści o synu marnotrawnym”. Postać syna marnotrawnego jest w niej rzeczywiście tak wyrazista, a koleje jego losu, w doli i niedoli, tak głęboko zapadają w serce, że musi ona sprawiać wrażenie właściwego centrum tego tekstu. W rzeczywistości jednak w przypowieści tej występują trzy główne osoby. Joachim Jeremias, a także niektórzy inni, proponują nazywanie jej przypowieścią o dobrym ojcu - jego bowiem uważają za właściwe centrum tekstu. Pierre Grelot natomiast zwraca uwagę na drugiego brata jako na postać mającą tu istotne znaczenie i - słusznie, jak mi się wydaje - za najtrafniejsze uważa określenie: przypowieść o dwu braciach. Wskazuje na to już sama sytuacja, na którą ta przypowieść daje odpowiedź. W Ewangelii Łukasza (15,1n) jest ona przedstawiona w następujący sposób: „Przybliżali się do niego wszyscy celnicy i grzesznicy, aby Go słuchać. Na to szemrali faryzeusze i uczeni w Piśmie, mówiąc: «Ten przyjmuje grzeszników i jada z nimi»”. Pojawiają się tu dwie grupy, dwóch „braci”: celnicy i grzesznicy; faryzeusze i uczeni w Piśmie. W odpowiedzi Jezus przytacza trzy przypowieści: o 99 owcach pozostających w domu i jednej zaginionej; o zgubionej drachmie; i na koniec mówi: „Pewien człowiek miał dwóch synów” (15,11). Chodzi więc tutaj o obydwu. Pan nawiązuje tu do bardzo starej tradycji: tematyka dwu

braci przewija się przez cały Stary Testament, poczynając od Kaina i Abła, przez Izmaela i Izaaka, po Ezawa i Jakuba, a w nieco inny sposób znajduje odbicie w stosunku jedenastu braci do Józefa. W dziejach wybrań panuje dziwna dialektyka pomiędzy dwoma braćmi, która w Starym Testamencie pozostaje problemem otwartym. Jezus podjął tę tematykę w nowej godzinie działania Boga w historii i nadał jej nowy kierunek. U Mateusza znajduje się tekst o dwu braciach, pokrewny naszej przypowieści: jeden z nich deklaruje gotowość spełnienia woli ojca, lecz jej nie spełnia; drugi natomiast mówi: nie, jednak żałuje tego i w końcu wykonuje polecenie ojca (zob. 21,28-32). Tam również chodzi o relacje między grzesznikami a faryzeuszami; i tam także tekst zawiera w końcu wezwanie do powiedzenia nowego „tak” wzywającemu Bogu.

Spróbujmy jednak rozważyć kolejne wątki tej przypowieści. Najpierw mamy postać syna marnotrawnego, jednak na samym początku widzimy także wielkoduszność ojca. Przychylając się do życzenia młodszego syna, dzieli swą majątność i daje należną mu część. Daje mu wolność. Może sobie wyobrazić, co uczyni młodszy syn, pozostawia mu jednak swobodę decyzji. Syn odchodzi „w dalekie strony”. Ojcowie widzieli tu w pierwszym rzędzie wewnętrzne oddalenie się od świata Ojca - od świata Boga - wewnętrzne zerwanie relacji, odległość dzielącą od tego, co własne i właściwe. Syn roztrwonił odziedziczony majątek. Jego jedynym pragnieniem jest użycie. Chce wycisnąć z życia wszystko, co możliwe, chce czerpać z niego „pełnymi garściami”. Tak mu się przynajmniej wydaje. Nie przyjmuje żadnego przykazania, nie chce się poddać żadnemu autorytetowi. Chce absolutnej wolności; chce żyć wyłącznie dla siebie, odrzucając wszelkie inne roszczenia. Używa życia, czuje się w pełni autonomiczny. Czy trudno nam dojrzeć tutaj ducha współczesnego buntu przeciw Bogu i prawu Bożemu? Odrzucenie wszystkich dotychczasowych norm i domaganie się niczym nieograniczonej wolności? Grecki termin, użyty w przypowieści na wyrażenie roztrwonionego majątku, w języku greckich filozofów znaczy „istota”. Syn marnotrawny roztrwonił swą „istotę”, siebie samego. Okazuje

się na koniec, że wykorzystał już wszystko. Całkowicie wolny, staje się w rzeczywistości niewolnikiem - pastuchem świń, i szczęściem dla niego byłoby otrzymanie czegoś z ich karmy. Człowiek, który wolność rozumie jako całkowitą samowolę, jako kierowanie się wyłącznie własną wolą i chodzenie tylko własnymi drogami, żyje w zakłamaniu, ponieważ samą jego istotą jest relacyjna, a jego wolność jest do dzielenia z innymi; w samej jego istocie wpisane są dyscyplina i normy, w związku z czym wolność polega na wewnętrznym utożsamieniu się z nimi. Toteż fałszywa autonomia prowadzi do zniewolenia. Historia dowiodła nam tego niezbicie. Dla Żydów świnia jest zwierzęciem nieczystym - stąd „sługa świń” to przejaw krańcowej alienacji i zubożenia człowieka. Całkowicie wolny stał się żalosnym niewolnikiem.

W tym momencie dokonuje się „nawrócenie”. Syn marnotrawny zrozumiał, że jest zgubiony. Że w domu był człowiekiem wolnym, że słudzy jego ojca mają więcej wolności niż on, który uważał się za całkowicie wolnego. „Zastanowił się” - mówi Ewangelia (15,17) [w oryginale: „wszedł w siebie”; przyp, tłum.], i tym samym - podobnie jak słowami „w dalekie strony” - przywołuje na pamięć filozoficzną myśl Ojców: żyjąc daleko od domu, od swych początków, człowiek ten odszedł także daleko od siebie samego. Żył z dala od prawdy własnej egzystencji. Jego zwrot, jego „nawrócenie” polega na uznaniu tego, na zrozumieniu, że stał się wyobcowany, że znalazł się „w obcej krainie”, a teraz powraca do siebie. W sobie odnajduje jednak drogowskaz prowadzący go do ojca, do prawdziwej wolności „syna”. Słowa, z których dowiadujemy się o jego zamiarze powrotu do domu, mówią nam o głębi dokonującej się w nim wewnętrznej przemiany. Wyrażają one jego egzystencjalną wędrówkę, mówią, że - przemierzając różne pustynie - wraca „do domu”, do siebie samego i do ojca. Zmierza ku prawdzie własnej egzystencji, a tym samym „do domu”. W tej „egzystencjalnej” wykładni powrotu do domu Ojcowie wyjaśniają nam jednocześnie, czym jest „nawrócenie”, jak bardzo jest bolesne i jakich wymaga wewnętrznych oczyszczeń. Możemy z całym spokojem uznać, że

poprawnie zrozumieli istotny sens tej przypowieści i ułatwiają nam poznanie jej aktualności.

Ojciec ujrzał syna, „gdy był jeszcze daleko”, i wyszedł mu na przeciw. Słyszyczego wyznanie: mówi mu ono o przebytej przez niego wewnętrznej drodze, widzi, że znalazł drogę do autentycznej wolności. Nie pozwala mu więc nawet dokończyć, rzuca mu się na szyję i całuje go. Urządza wielką radosną ucztę. Radość - bo syn, który po odejściu z własnym majątkiem już „był umarły” (15,32), znowu żyje, powstał z martwych; zaginął, a „odnalazł się”. W objaśnieniu tej sceny Ojcowie Kościoła włożyli całą swą miłość. Syn marnotrawny jest dla nich obrazem człowieka jako takiego, „Adamem”. Wszyscy nim jesteśmy - tym Adamem, któremu Bóg wyszedł naprzeciw, i którego ponownie przyjął do swego domu. W przypowieści ojciec poleca sługom szybko przynieść „najlepszą szatę” [w oryginale: „pierwszą szatę”; przyp. tłum.]. W oczach Ojców ta „najlepsza szata” wskazuje na utraconą szatę łaski, w którą na początku był przyodziały i którą stracił przez grzech. Teraz na powrót otrzymuje w darze tę pierwszą szatę - szatę syna. W odbywającej się świątecznej uczcie Ojcowie widzą obraz święta wiary, świąteczną Eucharystię, jako antycypację uczty wiekuistej. W tekście greckim starszy syn wracający do domu słyszy, dosłownie, „symfonię i chóry”. Dla Ojców jest to znowu symfonia wiary, która dla chrześcijanin jest świętem i źródłem radości. Istotnej treści tego tekstu z pewnością nie należy się jednak doszukiwać w tych szczegółach; wiąże się on jednoznacznie z postacią ojca. Czy jest ona zrozumiała? Czy ojciec może tak postępować? Wolno mu? P. Grelot zwrócił uwagę na to, że Jezus odnosi się tu wyraźnie do podstaw starotestamentalnych. Model tej wizji Boga, Ojca, znajduje się u Ozeasza (11,1-9). Czytamy tam najpierw o wybraniu Izraela i jego niewierności: „Im więcej ich wzywałem, tym dalej odchodzili ode Mnie, a składali ofiary Baalom i bożkom palili kadzidła” (11,2). Bóg widzi jednak także, jak bardzo ten lud jest udręczony, jak miecz szaleje w ich miastach (zob. 11,6). I oto staje się z Nim coś, o czym mówi nasza przypowieść: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izra-

elu? (...) Moje serce na to się wzdyga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu, i Efraim już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem-pośrodku ciebie jestem Ja — Święty..." (11,8n). Ponieważ Bóg jest Bogiem, Świętym, postępuje tak, jak nie potrafiłby postąpić żaden człowiek. Bóg ma serce i serce to, można by powiedzieć, obraca się przeciwko Niemu samemu: zarówno u Proroków, jak i w Ewangelii znowu napotykamy słowo „litość”, wyrażane obrazem łona matki. Serce Boga przemienia gniew, a karę zamienia na przebaczenie.

Chrześcijanin może sobie postawić pytanie: Gdzie tu jest miejsce dla Jezusa Chrystusa? W przypowieści występuje tylko Ojciec. Czy w tej przypowieści nie ma chrystologii? Augustyn próbował włączyć chrystologię tam, gdzie jest powiedziane, że ojciec zarzuca synowi ramiona na szyję (zob. Łk 15,20). „Ramieniem Ojca jest Syn”, napisał - i mógłby się tu powołać na Ireneusza, który Syna i Ducha Świętego nazywał dwoma ramionami Ojca. „Ramieniem Ojca jest Syn” - jeśli to ramię kładzie na nas, jako swe „słodkie jarzmo”, nie jest ono wcale nakładanym na nas ciężarem, lecz gestem przyjęcia z miłością. „Jarzmo” tego ramienia nie jest ciężarem, który musimy dźwigać, lecz darem miłości, która nas niesie i nas samych czyni synami. Piękny wykład! Jest to jednak tylko „alegoria”, niewątpliwie wychodząca poza tekst. P. Grelot znalazł interpretację, która jest zgodna z tekstem i wprowadza nas w jeszcze większą głębię. Zwraca uwagę na to, że w tej przypowieści i w poprzednich swą postawę wobec grzeszników Jezus uzasadnia postawą Ojca. W ten sposób Jezus „przez samą swą postawę staje się objawieniem Tego, którego nazywał swym Ojcem”. Już sani rzut oka na historyczny kontekst tej przypowieści wprowadza zatem wątek chrystologiczny. „Jego Męka i Zmartwychwstanie wzmacniają jeszcze ten aspekt. W jaki sposób Bóg okazał swą miłosierną miłość grzesznikom? Przez to, że „Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5,8). „Jezus absolutnie nie może pojawić się w narracyjnym wątku przypowieści, ponieważ żyje w tożsamości z Ojcem niebieskim i swą postawę wzoruje na

postawie Ojca. W tym punkcie zmartwychwstały Chrystus znajduje się w tej samej sytuacji co Jezus z Nazaretu w czasie pełnienia swej ziemskiej służby" (s. 228n). I rzeczywiście: w przypowieści tej Jezus usprawiedliwia *swoją* postawę przez odniesienie jej do postawy Ojca, przez utożsamienie z nią. Właśnie dzięki postawie Ojca Chrystus jawi się w centrum tej przypowieści -jako konkretna realizacja działania Ojca.

Teraz na plan wchodzi starszy brat. Pracował w polu i wraca do domu. Słyszy odgłosy świętowania, dopytuje się o powód i wpada w gniew. Nie może mu się pomieścić w głowie, że temu utracjuszowi, który cały swój majątek - dobra ojca - przepuścił z ładacznikami, teraz bez okresu próby i pokuty od razu urządza się wspaniałe święto. Sprzeciwia się to jego poczuciu sprawiedliwości. Jego wypełnione pracą życie wydaje się bez znaczenia w zestawieniu z brudną przeszłością drugiego. Zalewa go gorycz: „Oto tyle lat ci służy i nie przekroczyłem nigdy twojego nakazu - mówi do ojca - ale mnie nigdy nie dałeś koźlęcia, żebym się zabawił z przyjaciółmi" (Łk 15,29). Ojciec wyszedł również do niego i z całą życzliwością przemawia do niego. Starszy brat nic nie wie o wewnętrznej wędrówce i przemianie drugiego, o jego dalekiej drodze, upadku i podniesieniu się. Widzi tylko niesprawiedliwość. Okazuje się teraz, że i on w skrytości marzył o wolności bez granic, że w swym posłuszeństwie zgorzkniał wewnętrznie i obca mu jest łaska bycia u siebie, łaska autentycznej wolności, którą ma jako syn. „Moje dziecko, ty zawsze jesteś ze mną - mówi mu ojciec - i wszystko, co moje, do ciebie należy" (15,31). W ten sposób ukazuje mu wielkość dzieciństwa. Są to te same słowa, w których w modlitwie arcykapłańskiej Jezus opisuje swą relację do Ojca. „Wszystko moje jest Twoje, a Twoje jest moje" (J 17,10). Przypowieść kończy się w tym miejscu; nie dowiadujemy się niczego o reakcji starszego brata. Nie mogła nawet być opisana, bo tutaj przypowieść bezpośrednio przechodzi w rzeczywistość. Tymi słowami ojca Jezusa przemawia i do serca szemrzących faryzeuszów, których oburzała Jego dobroć okazywana grzesznikom (zob. Łk 15,2). Staje się teraz zupełnie jas-

ne, że swoją dobroć wobec grzeszników Jezus utożsamia z dobrocią ojca z tej przypowieści i że wszystkie słowa włożone w usta ojcu mówi On sam do pobożnych. Przypowieść ta nie jest opowieścią o jakichś odległych sprawach, chodzi w niej o to, co tutaj i teraz dokonuje się przez Niego. On walczy o serce swych przeciwników. Prosi ich: Przyjdźcie i radujcie się razem w tej godzinie powrotu do domu i pojednania. Słowa te nadal widnieją w Ewangelii jak błagalne zaproszenie. Paweł nawiązuje do nich, gdy pisze: „W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20).

Zatem przypowieść ta z jednej strony jest dobrze osadzona w realiach historycznych czasów Chrystusa, a jednocześnie jej sens wybiega daleko poza tamten moment historyczny, bo nawołująca prośba Boga sięga dalej. Do kogo się ona jednak zwraca? Temat dwu braci Ojcowie odnosili na ogół do relacji pomiędzy żydami a poganami. W zepsutym, oddalonym od Boga i od siebie samego synu Ojcowie bez trudności dostrzegali świat pogan, któremu teraz Jezus otworzył drzwi prowadzące do wspólnoty z Bogiem w łasce i dla których urządza teraz święto swej miłości. Nie mieli też trudności z rozpoznaniem w pozostałym w domu synu ludu Izraela, który słusznie mógł o sobie powiedzieć: „Tyle lat Ci służę i nie przekroczyłem nigdy Twojego nakazu” (niemiecki przekład tekstu osłabia go trochę: nigdy nie postępowałem przeciw Twojej woli). W wierności wobec Tory przejawia się właśnie wierność Izraela, jak również jego obraz Boży. Interpretacja ta, zawierająca odniesienie do żydów, nie jest bezzasadna, jeśli pozostawimy ją w takiej postaci, w jakiej jest w tekście: jako zachętę kierowaną przez Boga do Izraela, który cały jest w rękach Boga. Zauważmy, że ojciec z przypowieści nie tylko że nie kwestionuje wierności starszego brata, lecz wyraźnie potwierdza jego synostwo: „Moje dziecko, ty zawsze jesteś ze mną, i wszystko, co moje, do ciebie należy”. Interpretacja staje się fałszywa wtedy, gdy dopatrujemy się tu potępienia żydów: w tekście nie ma o nim ani słowa.

Odnoszenie przypowieści o dwu braciach do Izraela i pogan można zatem uważać za jeden z wymiarów tekstu, nie należy jed-

nak zapominać o innych jego wymiarach. Gdy mówi o starszym bracie, Jezus nie myśli jeszcze po prostu o Izraelu (żydami byli także przychodzący do Niego grzesznicy). Ma na uwadze specyficzne zagrożenie pobożnych, tych, którzy, jak to określa Grelot, są wobec Boga „en règle”, w porządku (s. 229). Grelot zwraca przy tym uwagę na krótkie zdanie: „nie przekroczyłem nigdy twego naku”. Bóg to dla nich przede wszystkim Prawo. Swą relację do Boga rozumieją w kategoriach prawa i pod tym względem są wobec Niego w porządku. Bóg jest jednak większy: od Boga Prawa muszą się nawrócić do Boga większego, do Boga miłości. Wtedy nie przestaną dochowywać posłuszeństwa, będzie ono jednak wypływało z głębszych źródeł i dlatego będzie pełniejsze, bardziej otwarte i czystsze, a przede wszystkim pokorniejsze. Dodajmy inny jeszcze punkt widzenia, o którym już wcześniej była mowa. W rozgoryczeniu spowodowanym dobrocią Boga widoczna jest wewnętrzna gorycz okazywanego posłuszeństwa, ukazująca jego granice: w swym sercu chętnie by wyruszyli ku wielkiej wolności. Jest tu skrywana zazdrość tego, na co pozwolił sobie młodszy brat. Nie przemierzali oni drogi, która oczyściła młodszego brata, na której poznał, czym jest wolność i synostwo. Wolność przeżywają w rzeczywistości jako niewolę i nie dojrzelijesz jeszcze do autentycznego synostwa. Także im potrzebna jest jeszcze droga. Mogą ją znaleźć, jeśli z całą prostotą przyznają rację Bogu i przyjmą Jego święto jako swoje własne. Tak więc w tej przypowieści Ojciec mówi przez Chrystusa do nas, pozostających w domu, żebyśmy i my rzeczywiście się nawrócili i cieszyli się swą wiarą.

Przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16, 19-31)

W tej historii znowu stają przed nami dwie kontrastujące ze sobą postacie: pływający się w dostatkach bogacz i ubogi, który nie może korzystać nawet z odpadków, rzucanych od stołu przez bogatych biesiadników (ówczesnym zwyczajem - kawałki chleba, któ-

rymi czyścili sobie ręce, po czym wyrzucali je). Niektórzy Ojcowie również tę przypowieść włączali w schemat dwu braci i odnosili do relacji pomiędzy Izraelem (bogacz) i Kościołem (ubogi Łazarz). W ten sposób tracono jednak z oczu zupełnie inną typologię, o którą tutaj chodzi. Widoczne to jest już w odmiennym punkcie wyjścia. Teksty oparte na motywie dwu braci pozostają otwarte, kończą się znakiem zapytania i zaproszeniem, tutaj natomiast mamy odmalowany nieodwołalny koniec obydwu. Zaplecze ułatwiające nam zrozumienie tego opowiadania należy widzieć w serii psalmów, w których do Boga wznosi się skarga ubogiego, którego życie upływa w wierze w Boga i w posłuszeństwie wobec Jego przykazań. Zaznaje on jednak niedoli, gdy tymczasem gardzący Bogiem cynicy odnoszą jeden sukces za drugim i na ziemi niczego im do szczęścia nie brak. Łazarz należy do tych ubogich, których głos słyszymy na przykład w Psalmie 44: „Uczyniłeś nas przedmiotem przysłówia wśród pogan, ludy potrząsają głową nad nami (...). Lecz to z Twego powodu ciągle nas mordują, mają nas za owce na rzeź przeznaczone” (w. 15.23; zob. Rz 8,36). Najstarsza mądrość Izraela wychodziła z założenia, że Bóg nagradza sprawiedliwego, a karze grzesznika, a więc że z grzechem idzie w parze nieszczęście, a ze sprawiedliwością szczęście. Najpóźniej po okresie wygnania mądrość ta załamała się. Izrael jako cały lud cierpiał więcej niż narody ościenne, które skazały go na wygnanie i uciskały. Także w sferze prywatnej coraz częściej okazywało się, że cynizm popłaca, a sprawiedliwego spotykają na tym świecie same nieszczęścia. W psalmach i w późnej literaturze dydaktycznej widoczne jest zmaganie się z tym kontrastem. Pojawiają się nowe próby zdobycia „mądrości”, należytego rozumienia życia, odnalezienia i nowego pojmowania Boga, pozornie niesprawiedliwego lub w ogóle nieobecnego. Jednym z najgłębszych tekstów opisujących te zmagania jest Psalm 73 i w tym właśnie tekście należy się dopatrywać duchowego zaplecza naszej przypowieści. Widzimy w nim postać bogacza, na którego uskarża się modlący się - Łazarz: „Zazdrościłem bowiem niegodziwym, widząc pomyślność grzeszników. Bo

dla nich nie ma żadnych cierpień, ich ciało jest zdrowe, tłuste. Nie doznają ludzkich utrapień ani z [innymi] ludźmi nie cierpią. Toteż ich naszyjnikami jest pycha (...). Ich oko wystaje z tłuszczu (...). Ustami swymi niebo napastują (...). Dlatego lud mój do nich się zwraca i obficie piją ich wodę. I mówią: «Jakże Bóg może widzieć, czyż Najwyższy ma wiedzę?»" (w. 3-11).

Cierpiącemu sprawiedliwemu, który widzi to wszystko, grozi niebezpieczeństwo pobłądzenia w wierze. Czy Bóg rzeczywiście nie widzi? Czy nie słyszy? Czy nie obchodzi Go los człowieka? „Czy więc na próżno zachowałem czyste serce (...). Co dnia bowiem cierpię chłostę, każdego ranka spotyka mnie kara (...). Trapiło się moje serce" (w. 13nn). Przełom następuje, kiedy cierpiący sprawiedliwy spogląda w świętym miejscu ku Bogu i w tym spojrzeniu na Niego poszerzają się jego perspektywy. Teraz widzi, że pozorna mądrość pewnych sukcesu cyników, widziana w świetle, okazuje się „głupotą człowieka pozbawionego rozumu, podobnego zwierzętom" (zob. w. 22). Widzą wszystko z perspektywy zwierząt. Stracili perspektywę człowieka sięgającą dalej niż byty materialne: ku Bogu i życiu wiecznemu. W tym miejscu przypomina się nam inny jeszcze Psalm, w którym prześladowany mówi na koniec: (Wybaw mnie od ludzi) „których brzuch napełniasz Twymi dostatkami; których synowie jedzą do syta (...). Ja zaś w sprawiedliwości ujrzę Twe oblicze, powstając ze snu, nasycę się Twoim widokiem" (Ps 17,14n). Mamy tu przed sobą dwojakie nasycenie: nasycenie dobrami materialnymi i nasycenie się wpatrywaniem „w Twoją postać" - nasycenie serca przez spotkanie z nieskończoną miłością. „Powstając ze snu" - słowa te wskazują głęboko na przebudzenie się do nowego, wiecznego życia, mówią też jednak o głębszym przebudzeniu się już na tym świecie, a mianowicie o otwarciu się na prawdę, która już teraz daje człowiekowi nową sytość. O tym przebudzeniu na modlitwie mówi Psalm 73. Modlący się widzi teraz, jakie jest w rzeczywistości szczęście, którego tak zazdrościł cynikom; widzi, że jest ono „snem po przebudzeniu", a Pan, powstając, „wzgardzi ich obrazem" (w. 20). Poznaje też, gdzie jest rzeczywiste szczęście:

„Ja zawsze będę z Tobą, Tyś ujął moją prawicę (...). Kogóż prócz Ciebie mam w niebie? Gdy jestem z Tobą, nie cieszy mnie ziemia (...)• Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga" (w. 23.25.28). Nie jest to pocieszanie się myślą o tamtym świecie; jest to otwarcie się na autentyczną wielkość człowieczeństwa, której częścią stanowi oczywiście także powołanie do życia wiecznego.

Refleksje te pozornie tylko oddaliły nas od naszej przypowieści. W rzeczywistości przypowieścią tą Pan chce zainicjować w nas proces owego „przebudzenia”, którego odzwierciedlenie znalazło się w psalmach. Nie chodzi tu o łatwe, zrodzone z zazdrości, potępianie bogactwa i bogatych. W psalmach, które pokrótce rozważyliśmy, przezwyciężona została wszelka zazdrość. Modlący się poznał dobro rzeczywiste i dlatego widzi jasno, że zazdrośczenie takiego rodzaju bogactw jest niemądre. W chwilę po ukrzyżowaniu Jezusa spotykamy dwu zamożnych ludzi, Nikodema i Józefa z Arymatei, którzy znaleźli Pana i „przebudzili się”. Pan chce nas poprowadzić od niemądrej roztropności do prawdziwej mądrości, nauczyć nas rozpoznawania autentycznego dobra. Mimo iż nasz tekst tego nie mówi, możemy na podstawie psalmów powiedzieć, że bogacz także na tym świecie był człowiekiem pustego serca, który używaniem swych dóbr chciał tylko zapełnić swą wewnętrzną pustkę. Na tamtym świecie wyjdzie tylko na jaw prawda, która była rzeczywistością już tu na ziemi. Przypowieść, budząc nas, jest oczywiście także wezwaniem do miłości i do odpowiedzialności za naszych ubogich braci - w skali społeczności całego świata, jak i w drobnych sprawach naszej codzienności.

W następującym teraz opisie tamtego świata Jezus posługuje się obrazami popularnymi w ówczesnym judaizmie. Dlatego tekstu tego nie można interpretować zbyt dosłownie: Jezus wykorzystuje znane wtedy obrazy, nie nadając im formalnie rangi własnej nauki o przyszłym życiu. Istotną myśl obrazów potwierdza, rzecz jasna, w sposób jednoznaczny. Nie jest jednak pozbawione znaczenia to, że Jezus posługuje się tu obrazami stanu pośredniego między śmiercią i zmartwychwstaniem, które wtedy były już wspól-

nym dobrem wiary żydów. Bogacz znajduje się w Hadesie, a więc w miejscu tymczasowego pobytu; nie jest w „Gehennie” (piekło), będącej nazwą stanu definitywnego (Jeremias, *Gleichnisse* 152). Jezus nic nie wie o „zmartwychwstaniu w śmierci”. Jak zaznaczyliśmy, nie jest to jednak ta właściwa nauka przypowieści, zamierzona przez Pana. Jak w przekonujący sposób wykazał to Jeremias, w drugim centralnym jej punkcie chodzi raczej o domaganie się znaków. Przebywający w Hadesie bogacz woła do Abrahama, mówiąc mu to, co tak wielu ludzi, zarówno wtedy, jak i dzisiaj, chciałoby powiedzieć: Jeśli chcesz, żebyśmy Ci uwierzyli i w naszym życiu stosowali się do Objawienia biblijnego, musisz być jaśniejszy. Poślij nam kogoś stamtąd, kto potwierdzi nam, że jest tak rzeczywiście. Problem żądania znaków, domaganie się większej oczywistości Objawienia, przewija się przez całą Ewangelię. Odpowiedź zarówno Abrahama, jak i Jezusa na ten postulat współczesnych wyrażany poza tą przypowieścią jest jasna: kto nie wierzy słowom Pisma, ten nie uwierzy także przychodzącemu z tamtego świata. Prawdy najwznioślejsze nie poddają się takiej empirycznej oczywistości, jaka właściwa jest tylko rzeczom materialnym.

Abraham nie może posłać Łazarza do rodzinnego domu bogatego człowieka. Tu jednak przychodzi nam coś na myśl. Myślimy o wskrzeszeniu Łazarza z Betanii, o którym opowiada Ewangelia Jana. Co się wydarzyło? „Wielu spośród Żydów (...) uwierzyło w Niego” - mówi ewangelista. Udają się do faryzeuszów i donoszą im o tym, co się wydarzyło. Wtedy zostaje zwołane posiedzenie Sanhedrynu. Sprawa jest rozpatrywana z politycznego punktu widzenia. Poruszenie, które nastąpiło wśród ludu, mogłoby im ściągnąć na głowę Rzymian i stworzyć niebezpieczną sytuację. Podejmują więc decyzję zabicia Jezusa. Cud nie doprowadza do wiary, lecz rodzi zatwardziałość (J 11,45-53). Sięgnijmy myślą jeszcze dalej. Czy w postaci Łazarza, pokrytego ranami, leżącego pod drzwiami bogacza, nie dostrzegamy tajemnicy Jezusa, który „poniósł mękę poza miastem” (Hbr 13,12) i odarty z szat, rozciągnięty na krzyżu, został wystawiony na pohańbienie? Czy nie widzimy Jego ciała

zbroczonego krwią, pokrytego ranami: „Ja zaś jestem robak, a nie człowiek, pośmiewisko ludzkie i wzgardzony przez lud” (Ps 22,7). Ten rzeczywisty Łazarz *powstał* z martwych i przyszedł, żeby nam o tym opowiedzieć. Jeśli w ten sposób w historii Łazarza dostrzegamy odpowiedź Jezusa na wysuwane przez współczesnych Mu ludzi żądanie znaków, harmonizuje to z centralną odpowiedzią, jaką Jezus dał na to żądanie. U Mateusza brzmi ona: „Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku proroka Jonasza. Albowiem jak Jonasz był trzy dni i trzy noce we wnętrznościach wielkiej ryby, tak Syn Człowieczy będzie trzy dni i trzy noce w łonie ziemi” (12,39n). U Łukasza czytamy: „To plemię jest plemieniem przewrotnym. Żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza. Jak bowiem Jonasz stał się znakiem dla mieszkańców Niniwy, tak będzie Syn Człowieczy dla tego plemienia” (11,29n). Nie potrzebujemy tu analizować różnic dzielących te dwie wersje. Jedno jest jasne: znakiem Boga dla ludzi jest Syn Człowieczy - sam Jezus. A jest nim najpełniej w misterium paschalnym, w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. On sam jest „znakiem Jonasza”. On, ukrzyżowany i zmartwychwstały, jest prawdziwym Łazarzem. Do wiary w ten wielki znak Boga i do pójścia za nim zaprasza nas ta przypowieść. Jest ona czymś więcej niż tylko przypowieścią. Mówi o rzeczywistości, o rzeczywistości mającej decydujące znaczenie dla całej historii.

ROZDZIAŁ 8

WIELKIE OBRAZY W EWANGELII JANA

1. Wprowadzenie

Problem pism Jana

W naszej próbie słuchania Jezusa i poznawania Go w ten sposób trzymaliśmy się dotychczas głównie Ewangelii synoptycznych (Mateusz, Marek, Łukasz), niekiedy tylko zaglądając do Jana. Pora teraz przyjrzeć się obrazowi Jezusa w czwartej Ewangelii, który pod niejednym względem wydaje się zupełnie inny. Wsłuchiwanie się w słowa Jezusa zapisane przez synoptyków potwierdziło nam, że tajemnica Jego jedności z Ojcem jest tu wszechobecna i ma decydujące znaczenie dla całości, skrywa się jednak też pod zasłoną Jego człowieczeństwa. Jeśli się uważniej przyjrzymy, okazuje się, że z jednej strony Jego przeciwnicy, z drugiej uczniowie, którzy widzieli Jezusa modlącego się i mieli jakiś wgląd w Jego wnętrze - mimo wszelkich nieporozumień - zaczęli tę niesłychaną tajemnicę poznawać coraz lepiej, a w decydujących momentach nawet zupełnie bezpośrednio. U Jana boskość Jezusa ukazuje się bez zasłon. Jego kontrowersje z żydowskimi instancjami świątynnymi są już jakby procesem Jezusa prowadzonym przez Wysoką Radę, o którym - w przeciwieństwie do synoptyków - Jan właściwie już nie wspomina. W jego Ewangelii nie ma przypowieści; zamiast tego

słyszemy wielkie obrazowe mowy Jezusa, a głównym terenem Jego działalności jest już nie Galilea, lecz Jerozolima. Różnice te skłaniały nowożytnych uczonych do odmawiania tekstowi wartości historycznej - z wyjątkiem opowiadania o Męce i niektórych szczegółów - i uważania go za późną rekonstrukcję teologiczną. Zawierałby on przekaz bardzo zaawansowanej chrystologii, nie stanowiłby jednak źródła poznania historycznego Jezusa. Krytycy ci zostali zmuszeni do zrezygnowania z przyjmowanej początkowo bardzo późnej datacji, ponieważ egipskie papiirusy pochodzące z początku II stulecia dostarczyły rozstrzygającego dowodu, że Ewangelia ta musiała zostać napisana jeszcze w I wieku, jakkolwiek u jego schyłku. To jednak nie skłoniło ich do przyznania tej Ewangelii charakteru historycznego.

W drugiej połowie XX stulecia interpretacja Czwartej Ewangelii pozostawała pod przemożnym wpływem wydanego po raz pierwszy w 1941 komentarza Rudolfa Bultmanna do pism Janowych. Za bezdyskusyjny pewnik uważa on, że głównych idei Ewangelii Jana nie należy szukać w Starym Testamencie i we współczesnym Jezusowi judaizmie, gdyż znajdują się one w gnozie. Znamienne jest tu jego zdanie: „Idea wcielenia Odkupiciela nie przeniknęła z chrześcijaństwa do gnozy, lecz ma pochodzenie zdecydowanie gnostyckie. Bardzo wcześnie już została ona przyjęta przez chrześcijaństwo i była wykorzystywana w chrystologii” (*Das Evangelium des Johannes*, s. 10n). A także: „Logos-Absolut może pochodzić tylko z gnozy” (RGG³ III 846). Czytelnik pyta tutaj: Skąd Bultmann to wie? Odpowiedź Bultmanna wprawia w osłupienie: „Jeśli nawet pogląd ten należy w istocie rzeczy w całości zrekonstruować na podstawie źródeł późniejszych od Jana, to jednak jego starszy wiek nie ulega najmniejszej wątpliwości” (*Das Evangelium des Johannes*, s. 11). W tym decydującym punkcie Bultmann popełnia błąd. W wykładzie inauguracyjnym w Tybindze, *Der Sohn Gottes*, opublikowanym w poszerzonej formie w 1975 roku, Martin Hengel „domniemany mit posłania Syna Bożego na świat” nazywa pseudonaukową mistyfikacją, a sam stwierdza: „W rzeczywistości na podstawie źró-

deł nie da się wykazać istnienia żadnego przedchrześcijańskiego gnostyckiego mitu Odkupiciela" (s. 53n). Istnienie samej gnozy, jako ruchu umysłowo-duchowego, można sytuować najwcześniej na koniec pierwszego stulecia po Chrystusie, a pełny jej rozwój datuje się dopiero na II wiek" (s. 54n). W pierwszym pokoleniu po Bultmannie w naukowej krytyce pism Jana dokonał się radykalny przełom. Solidne opracowanie wyników związanych z tym dyskusji można znaleźć w książce Martina Hengela *Die johanneische Frage* (1993). Jeśli na proponowaną przez Bultmanna interpretację Jana spojrzymy teraz z perspektywy dzisiejszego stanu badań, raz jeszcze okaże się, jak trudno jest najbardziej krytycznej nauce ustrzec się poważnych błędów. A co mówią nam dzisiejsze badania?

No cóż, potwierdziły one i poszerzyły to, co w załączku wiedział już Bultmann. Że mianowicie czwarta Ewangelia jest oparta na nadzwyczaj dokładnej znajomości danych dotyczących miejsca i czasu, zatem musiały ją napisać ktoś, kto rzeczywiście znał Palestynę czasów Jezusa. Poza tym jasne się stało, że ta Ewangelia w swym myśleniu i argumentacji w całości opiera się na Starym Testamencie - na Torze - (Rudolf Pesch), a cały jej sposób argumentowania jest głęboko zakorzeniony w judaizmie czasów Jezusa. Korzeni tych dowodzi niezbitie język tej Ewangelii, który Bultmann uważał za „gnostycki”. „Dzieło to zostało napisane prostą, nieliteracką greką *koine*, nasyconą językiem żydowskiej pobożności, jaką ludzie należący do średnich i wyższych warstw społeczeństwa posługiwali się na przykład w Jerozolimie (...), gdzie jednocześnie czytano Pismo, modlono się i dyskutowano w «świętym języku»" (Hengel, *Die johanneische Frage*, s. 286). Hengel wskazuje też na to, że „za czasów Heroda... w Jerozolimie powstała własna, mniej lub bardziej zhellenizowana górna warstwa żydowska, posiadająca specyficzną kulturę" (s. 287), i w związku z tym doszukuje się genezy tej Ewangelii w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej (s. 306-313). Potwierdzenie tego można dostrzec w drobnej wiadomości podanej w J 18,15n. Dowiadujemy się tu mianowicie, że po pojmaniu Jezusa zaprowadzono Go na przesłuchanie u arcykapłanów. Tym-

czasem Szymon Piotr „i inny uczeń” szli za Jezusem, by się dowiedzieć, co dalej nastąpi. O tym „drugim uczniu” Ewangelia mówi: „Uczeń ten był znany arcykapłanowi i dlatego wszedł za Jezusem na dziedziniec [pałacu] arcykapłana”. Jego kontakty z domownikami pałacu umożliwiły mu uzyskanie zezwolenia na wejście także Piotra, co stworzyło sytuację, która doprowadziła do jego zaparcia się. Zatem krąg uczniów obejmował także arystokratyczną warstwę kapłanów, której językiem mówi w dużej mierze ta Ewangelia.

W ten sposób doszliśmy do dwu najbardziej istotnych pytań, o które koniec końców chodzi w tzw. problemie Jana. Kto jest autorem tej Ewangelii? Jak się przedstawia jej wiarygodność historyczna? Spróbujmy odpowiedzieć na pierwsze z tych pytań. W samej Ewangelii, w relacji o Męce, znajduje się jasna wypowiedź na ten temat. Czytamy, że jeden z żołnierzy włócznią przebił bok Jezusa, „a natychmiast wypłynęła krew i woda”. Dalej są słowa mające znaczny ciężar gatunkowy: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli” (J 19,35). Ewangelia powołuje się na świadka naocznego, a nie ulega wątpliwości, że tym świadkiem jest uczeń, który - zgodnie z wcześniejszą relacją - stał pod krzyżem i był uczniem, którego Jezus miłował (zob. 19,26). W J 21,24 pojawia się jeszcze jedna wzmianka o tym uczniu jako autorze Ewangelii. Jego postać występuje nadto w: J 13,23; 20,2-10; 21,7, a także w J 1,35.40; 18,15n. Te wypowiedzi o zewnętrznym źródle Ewangelii w relacji obmycia nóg znajdują pogłębienie przez wskazanie na jej źródło wewnętrzne. O uczniu jest tam powiedziane, że w czasie posiłku zajmował miejsce przy Jezusie, a w chwili gdy padło pytanie o zdrajcę, „spoczywał na piersi Jezusa” (13,25). Słowa te zostały świadomie sformułowane jako paralela końcowych słów prologu Jana, gdzie o Jezusie czytamy: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (1,18). Jak Jezus, Syn, zna tajemnicę Ojca, dlatego że jest w Jego łonie, tak też ewangelista wiedzę swą zaczerpnął z serca Jezusa, z Jego wewnętrznego pokoju.

Kim jednak jest ten uczeń? Ewangelia nigdy nie nazywa go bezpośrednio po imieniu. W powiązaniu z powołaniem Piotra i innych uczniów prowadzi ona do postaci Jana, syna Zebedeusza, bezpośrednio jednak nie utożsamia z nim ewangelisty. Widać, że zupełnie świadomie okrywa to zasłoną tajemnicy. W Apokalipsie (zob. 1,1.4) Jan jest wyraźnie wymieniony jako jej autor, mimo jednak bliskiego pokrewieństwa Apokalipsy z Ewangelią i listami problem autorstwa pozostaje nadal otwarty. Ulrich Wilckens w obszernej *Theologie des Neuen Testaments* niedawno znowu wysunął tezę, zgodnie z którą „umiłowanego ucznia” należy uważać nie za postać historyczną, lecz za kategorię mającą podstawowe znaczenie dla struktury wiary. „Pismo samo nie istnieje bez «żywego głosu Ewangelii», ten zaś - bez osobistego świadectwa chrześcijanina, pełniącego funkcję i mającego autorytet «umiłowanego ucznia», w którym urząd i duch łączą się ze sobą i wzajemnie warunkują” (I 4 s. 158). Ta charakterystyka struktury jest poprawna, ale niepełna. Gdy umiłowany uczeń jednoznacznie przejmuje w Ewangelii funkcję świadka prawdziwości wydarzenia, wtedy przedstawia się nam jako osoba żyjąca: chce występować jako świadek historycznego wydarzenia i tym samym domaga się dla siebie rangi postaci historycznej. W przeciwnym razie zdania, które określają cel i charakter całej Ewangelii, byłyby pozbawione treści. Poczynając od Ireneusza z Lyonu († ok. 202), kościelna tradycja w Janie, synu Zebedeusza, widzi jednoznacznie umiłowanego ucznia i autora Ewangelii. Harmonizuje to z identyfikującymi wzmiankami Ewangelii, która w każdym razie wskazuje na Apostoła i towarzysza drogi Jezusa od chrztu w Jordanie po Ostatnią Wieczerzę, Krzyż i Zmartwychwstanie. W epoce nowożytnej przeciw tej identyfikacji wysuwano jednak coraz większe wątpliwości. Czy rybak z okolic jeziora Genezaret mógł napisać wzniosłą Ewangelię wizji sięgających najgłębszej tajemnicy Boga? Czy on, Galilejczyk i pracownik fizyczny, mógł być tak bliski jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej, w jej języku i myśleniu, jak w rzeczywistości bliski jest ewangelista? Czy mógł być spokrewniony z rodziną arcykapłana, jak

sugeruje to tekst (zob. J 18,15)? Otóż w nawiązaniu do opracowań Jeana Colsona, Jacquesa Winandy'ego i Marie-Emile Boismarda, francuski egzegeta Henri Cazelles w swym studium poświęconym socjologii kapłaństwa świątyni przed jej zburzeniem, wykazał, że takie utożsamienie jest możliwe. Klasy kapłanów pełniły swą posługę dwa razy w roku, przy czym jeden turnus trwał tydzień. Po zakończeniu posługi kapłan wracał do swej ziemi i nie było niczym nadzwyczajnym to, że pracował w jakimś zawodzie i tym sposobem zarabiał na swe utrzymanie. Poza tym z Ewangelii wynikałoby, że Zebedeusz nie był zwyczajnym rybakim, lecz zatrudniał licznych pracowników, co także umożliwiało jego synom opuszczenie go. „Zebedeusz mógłby zatem być kapłanem, a jednocześnie posiadać w Galilei jakąś własność i łowienie ryb w jeziorze mogło mu po części pokrywać koszty utrzymania. Miał tymczasowe tylko mieszkanie przy (lub w) dzielnicy Jerozolimy zamieszkaney przez esseńczyków...” (Communio 2002, s. 481). „Właśnie ta wieczerza, podczas której ów uczeń spoczywał na piersi Jezusa, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa miała miejsce w części miasta, którą zamieszkiwali esseńczycy - w tymczasowym mieszkaniu kapłana Zebedeusza, który pozostawił górną salę Jezusowi i Dwunastu” (s. 480n). W tym kontekście interesująca jest innajeszcze wskazówka w przyczynku Cazellesa: według zwyczajów żydowskich właściciel domu lub podczas jego nieobecności (jak w tym przypadku) „jego syn pierworodny siedział po prawej stronie gościa, opierając głowę na jego piersi” (s. 480).

Jeżeli - także przy dzisiejszym stanie badań naukowych - w Janie, synu Zebedeusza można rzeczywiście upatrywać owego świadka, który tak uroczyście stwierdza, że był świadkiem naocznym (zob. 19,35) i w ten sposób utożsamia siebie z rzeczywistym autorem Ewangelii, to jednak problem jej redakcji nastrocza dalsze trudności. W tym kontekście duże znaczenie ma wiadomość podana przez historyka Kościoła Euzebiusza z Cezarei († ok. 338). Píše on mianowicie o pięciotomowym dziele zmarłego ok. 220 roku biskupa Papiasza z Hierapolis, w którym zamieścił wzmiankę,

że on sam świętego Apostoła nie znał ani nie widział, jednak naukę wiary otrzymał od ludzi, którzy znali z bliska apostołów. Mówi przy tym o innych, którzy również byli uczniami Pana, i wymienia imię Aristiona i „prezbitera Jana”. Ważne jest przy tym to, że Jana Apostoła i ewangelistę odróżnia od „prezbitera Jana”. Pierwszego, jak mówi, nie znał już osobiście, drugiego natomiast spotkał osobiście (*Historia Kościoła* III 39). Wzmianka ta zasługuje na uwagę; na jej podstawie i na podstawie innych podobnych wskazówek można wyciągnąć wniosek, że w Efezie istniało coś w rodzaju szkoły Jana, nawiązującej do umiłowanego ucznia Jezusa, którą jednak, jako główny autorytet, kierował „prezbiter Jan”. „Prezbiter” ten występuje w 2 i 3 Liście Jana (1,1), jako nadawca i autor tych listów, skrywający się za skromnym tytułem „prezbitera” (bez podawania imienia Jana). Nie należy go rzecz jasna utożsamiać z Apostołem, a więc w tym kanonicznym tekście napotykamy wyraźnie wzmiankowaną tajemniczą postać tego prezbitera. Był on bez wątpienia ściśle związany z Apostołem, może nawet osobiście znał jeszcze Jezusa. Po śmierci Apostoła uchodził po prostu za jego spadkobiercę, a z upływem czasu w pamięci ludzi te dwie postaci coraz bardziej stapiały się ze sobą. W każdym razie, „prezbiterowi Janowi” możemy przypisać istotną funkcję przy redagowaniu definitywnej wersji tekstu Ewangelii, przy czym w pracy tej zawsze uważał się za powiernika tradycji otrzymanej od syna Zebedeusza. Z całym przekonaniem mogę się przyłączyć do wniosku, który Peter Stuhlmacher wyprowadził z przytoczonych tu źródeł. Uważa on, „że treść Ewangelii wywodzi się od ucznia, którego Jezus (szczególnie) miłował. Prezbiter uważał siebie za przekaziciela i tubę jego nauczania” (II, s. 206). W tym samym kierunku wypowiadają się Eugen Ruckstuhl i Peter Dschulnig: „Autor Ewangelii Jana jest niejako administratorem spuścizny umiłowanego ucznia” (tamże, s. 207).

Formułując powyższe twierdzenia, uczyniliśmy decydujący krok w rozwiązywaniu problemu historycznej wiarygodności czwartej Ewangelii. Stoi za nią koniec końców naoczny świadek; nadto definitywna jej redakcja dokonywała się w żywym kręgu jego uczniów,

a konkretnie odpowiada za nią bliski mu uczeń. Przyjmując podobny kierunek myślenia, P. Stuhlmacher pisze: Można przypuszczać, „że w szkole Jana kontynuowano styl myślenia i nauczania, który przed Wielkanocą był charakterystyczny dla pouczających rozmów Jezusa z Piotrem, Jakubem i Janem (i z całym kręgiem Dwunastu) (...) • Tradycja synoptyczna informuje nas, w jaki sposób Apostołowie i ich uczniowie mówili o Jezusie w misyjnych podróżach i w gminach Kościoła, natomiast w kręgu Jana - na fundamencie tego nauczania i opierając się na jego przesłankach - kontynuowano refleksję nad Objawieniem i wyjaśniano sobie tajemnicę ukazania się Boga w «swoim Synu»" (s. 207). Na przekór temu musimy jednak zauważyć, że według tekstu samej Ewangelii mamy tu do czynienia nie tyle z wewnętrznymi pouczającymi rozmowami Jezusa, ile raczej z Jego dyskusjami ze świątynną arystokracją, które są już jakby antycypacją Jego procesu. Pytanie: „Czy ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?" (Mk 14,61), w różnych sformułowaniach, staje się z konieczności coraz bardziej centralnym punktem całej dyskusji. Z natury rzeczy w sposób coraz bardziej dramatyczny przejawia się w nich i musi się przejawiać twierdzenie Jezusa, iż jest Synem. Zaskakujące jest, że M. Hengel, od którego tak wiele dowiedzieliśmy się o historycznym zakorzenieniu Ewangelii w jerozolimskiej arystokracji kapłańskiej, a tym samym w kontekście życia samego Jezusa, w swej diagnozie historyczności tekstu zdaje się zajmować zdumiewająco negatywne stanowisko lub - delikatniej mówiąc - jest skrajnie ostrożny. Powiada: „Czwarta Ewangelia jest w znacznej mierze, choć nie *całkowicie dowolny*vi «poematem o Jezusie» (...). Zarówno skrajny sceptycyzm, jak i naiwna ufność prowadzą tu do błędów. Z jednej strony to, co trzeba uznać za niehistoryczne, wcale nie musi być całkowitą fikcją; z drugiej strony, dla ewangelisty (i jego szkoły) ostatnie słowo ma nie «historyczne», banalne wspomnianie przeszłości, lecz interpretujący i prowadzący do prawdy Duch-Paraklet" (*Die johanneische Frage*, s. 322). Tutaj pojawia się jednak pytanie: Co znaczy to przeciwstawienie? Dlaczego historyczne wspomnienie ma być banalne? Czy chodzi o prawdę

wspomnień, czy nie? I do jakiej prawdy ma prowadzić Paraklet, jeśli historyczne wydarzenie pomija jako banalne? W sposób jeszcze bardziej drastyczny problematyczna wartość takiego przeciwstawiania wyraża się w diagnozie Ingo Broera: „Ewangelia Jana jawi się naszym oczom nie jako relacja historyczna, lecz jako dzieło *literackie*, które jest świadectwem wiary i chce wiarę umacniać” (s. 197). Jaką wiarę „poświadcza”, jeśli pominęła historię? Jak umacnia wiarę, jeśli staje przed nami - mocno ten moment podkreślając - jako świadectwo historyczne, a relacją historyczną jednak nie jest? Myślę, że mamy tu do czynienia z fałszywym pojęciem historyczności, jak również z fałszywym pojęciem wiary i Parakleta. Wiara, która w ten sposób pomija historię, staje się w rzeczywistości „gnozą”. Pomija ciało, wcielenie - a więc autentyczną historię. Gdybyśmy wymagali, żeby przekaz mów Jezusa był podobny do zapisu na taśmie i taki ich charakter uważali za konieczny warunek autentycznej „historyczności”, to mowy w Ewangelii Jana rzeczywiście nie byłyby „historyczne”. To, że nikt się takiej dosłowności nie domaga, nie znaczy jednak, że są one swoistymi poematami o Jezusie, które tworzone stopniowo w kręgu szkoły Jana, po to, żeby je następnie przypisać Parakletowi. Rzeczywistym celem autora Ewangelii było należyte przekazanie treści mów i świadectwa, które Jezus dawał o sobie w wielkich dyskusjach jerozolimskich. W konsekwencji czytelnik może w niej znaleźć istotne treści tego orędzia, w nim zaś spotkać autentyczną postać Jezusa.

Lepiej będziemy mogli zrozumieć ten problem i dokładniej przedstawić szczególny rodzaj historyczności, z którym mamy do czynienia w czwartej Ewangelii, jeśli zwrócimy uwagę na katalog rozmaitych czynników, uważanych przez Hengela za istotne dla kompozycji tekstu. Jego zdaniem zaliczają się do nich: „wola autora nadania tekstom określonego sensu teologicznego i jego osobiste wspomnienia”, „tradycja kościelna, a jednocześnie rzeczywistość historyczna”, o której Hengel dziwnie powiada, że ewangelista „zmienił ją, można nawet spokojnie przyjąć, iż zadał jej gwałt”; w końcu, jak właśnie usłyszeliśmy, „ostatnie słowo mają nie

wspomnienia z przeszłości, lecz interpretujący i prowadzący do poznania prawdy Paraklet" (*Die johanneische Frage*, s. 322). Sposób, w jaki Hengel zestawia, a w pewnej mierze przeciwstawia owe pięć czynników, sprawia, że zestawieniu temu brak właściwego sensu. Bo jak Paraklet może mieć ostatnie słowo, jeżeli ewangelista dokonał przedtem gwałtu na rzeczywistości? Jak mają się do siebie wola ewangelisty nadawania kształtu, jego osobiste przepowiadanie i tradycja kościelna? Czy ta wola nadawania kształtu ma bardziej decydujące znaczenie niż wspomnienia, tak że w jej imię wolno zadawać gwałt rzeczywistości? Skąd wola nadawania kształtu czerpie swą legitymizację? Jak ją pogodzić z funkcją Parakleta? Uważam, że pięć podanych przez Hengela składników to rzeczywiście istotne czynniki określające kompozycję tej Ewangelii, inaczej jednak należy pojmować ich wewnętrzne wzajemne odniesienia, a tym samym także znaczenie każdego z nich.

Po pierwsze, drugi i czwarty czynnik: osobiste wspomnienia i historyczna rzeczywistość stanowią jedną całość. Razem tworzą to, co Ojcowie nazywają *factum historicum*, decydującym o „sensie dosłownym” danego tekstu. Jest to zewnętrzna strona wydarzenia, której znajomość ewangelista zawdzięcza częściowo własnej pamięci, a częściowo kościelnej tradycji (nie ma wątpliwości, że Ewangelie synoptyczne znał w tej czy innej wersji). Chce on opisywać wydarzenia jako ich „świadek”. Tego właśnie wymiaru autentyczności opisywanych faktów - „ciała” rzeczywistości - nikt tak mocno nie akcentował jak Jan: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce - bo życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczaamy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (1 J 1,1n). Oba te czynniki, historyczna rzeczywistość i pamięć o niej, prowadzą jednak logicznie do kolejnych wymienianych przez Hengela czynników, trzeciego i piątego, to jest do kościelnej tradycji i kierownictwa Parakleta. Bo z jednej strony - jak poświadczają to końcowe słowa opisu sceny ukrzyżowania (zob. J 19,35) - na oso-

bistych wspomnieniach autora Ewangelii wyciska silne piętno jego własna osobowość; z drugiej strony, nie jest to nigdy wyłącznie jego prywatne wspomnienie, lecz wspomnienie zawarte w „my” Kościoła i z nim związane: „cośmy usłyszeli (...), co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce...”. Podmiotem wspominającym jest u Jana zawsze „my” – pamięta on we wspólnocie uczniów, w Kościele i razem z nim. W charakterze świadka autor występuje wprawdzie jako jednostka, jednak podmiotem wspominającym, który tu mówi, jest zawsze „my” wspólnoty uczniów, „my” Kościoła. Ponieważ wspomnianie, stanowiące fundament Ewangelii, zostaje oczyszczone i pogłębione przez włączenie w pamięć Kościoła, mamy tu do czynienia z czymś więcej niż tylko z banalną pamięcią o faktach.

W trzech znaczących miejscach swej Ewangelii Jan posługuje się słowem „przypomnieć sobie” i w ten sposób daje nam klucz do zrozumienia znaczenia, jakie ma u niego „pamięć”. W opisie oczyszczenia świątyni czytamy uwagę: „Uczniowie Jego przypomnieli sobie, że napisano: «Gorliwość o dom twój pochłonie Mnie» [Ps 69,10]” (J 2,17). Zdarzenie to przywołuje na pamięć słowa Pisma i w ten sposób zewnętrzny fakt otrzymuje nowe znaczenie. Pamięć rzuca światło na sens faktu i dopiero w ten sposób rozumiałe staje się jego znaczenie. Jawi się on jako fakt, w którym jest Logos, który od Logosu pochodzi i do Niego prowadzi. Uwidacznia się związek działania i cierpień Jezusa ze Słowem Bożym i dzięki temu rozumiała staje się sama tajemnica Jezusa. W opisie oczyszczenia świątyni pojawia się następnie zapowiedź Jezusa, że w trzy dni wzniesie zburzoną świątynię. A ewangelista dodaje tutaj: „Gdy zmartwychwstał, przypomnieli sobie uczniowie Jego, że to powiedział, i uwierzyli Pismu i słowu, które wyrzekł Jezus” (J 2,22). Zmartwychwstanie wywołuje wspomnienie, a w świetle Zmartwychwstania wspomnienie to ukazuje znaczenie nierozumianego przedtem słowa i włącza je w kontekst całego Pisma. Jedność Logosu i faktu to punkt docelowy, do którego zmierza Ewangelia. Słowo „przypominać sobie” wraca raz jeszcze w Niedzielę

Palmową. Autor opowiada tutaj, że Jezus znalazł osiołka i wsiadł na niego, jak jest napisane: „Nie bój się, Córo Syjońska! Oto Król twój przybywa, siedząc na osłędzie” (J 12,14n; Za 9,9). W związku z tym ewangelista zamieszcza następującą uwagę: „Z początku Jego uczniowie nie zrozumieli tego. Ale gdy Jezus został uwielbiony, wówczas przypomnieli sobie, że to o Nim było napisane i że tak Mu uczynili” (J 12,16). Tutaj także mamy relację wydarzenia, które jest zrazu tylko zewnętrznym faktem. I znowu ewangelista mówi nam, że po Zmartwychwstaniu w głowie uczniów rozbłyśło światło, które dało zrozumienie tego faktu. Teraz „przypominają sobie” Słowo Pisma, które przedtem nie miało dla nich żadnego znaczenia, staje się zrozumiałe w swym przewidzianym przez Boga sensie i zewnętrznemu zdarzeniu nadaje określone znaczenie. Zmartwychwstanie uczy nowego sposobu patrzenia na rzeczywistość. Odsłania powiązania zachodzące między słowami Proroków i przeznaczeniem Jezusa. Wywołuje „wspomnienie”, to znaczy umożliwia wejście w wewnętrzną warstwę wydarzeń, w powiązania słów Boga z Jego działaniem.

W tekstach tych sam ewangelista daje nam najważniejsze wskazówki, dotyczące kompozycyjnego Ewangelii i wizji, z której się zrodziła. Opiera się ona na wspomnieniach ucznia, które są jednak wspólnymi wspomnieniami kościelnego „my”. Wspominanie to jest rozumieniem kierowanym przez Ducha Świętego. Przez przypominanie sobie wierzący wkracza w głęboki wymiar wydarzeń i dostrzega to, czego na początku, patrząc na zewnętrzny fakt, nie można było dojrzeć. W ten sposób nie oddala się jednak od rzeczywistości, lecz osiąga głębszej poznanie i widzi ukrytą w fakcie prawdę. Gdy Kościół sobie przypomina, dzieje się wtedy coś, co Pan zapowiedział swym uczniom w Wieczerniku: „Gdy zaś przyjdzie On, Duch prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (16,13). To, co Jan mówi w swej Ewangelii o przypominaniu jako rozumieniu i drodze „do całej prawdy”, jest ściśle związane z tym, co Łukasz opowiada o przypominaniu sobie przez Maryję. Ten proces „przypominania sobie” Łukasz ukazuje w trzech epizodach z historii dzieciństwa Jezusa.

Najpierw w relacji zwiastowania poczęcia Jezusa przez archanioła Gabriela. Łukasz mówi nam w tym miejscu, że Maryja przestraszyła się pozdrowienia i rozpoczęła wewnętrzny „dialog”, w którym zastanawiała się, co może znaczyć to pozdrowienie. Najważniejsze miejsca znajdują się w opisie pokłonu pasterzy. Ewangelista tak o tym mówi: „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2,19). W zakończeniu opowiadania o dwunastoletnim Jezusie raz jeszcze słyszymy: „A Matka Jego chowała wiernie wszystkie te sprawy w swym sercu” (Łk 2,51). Pamięć Maryi jest przede wszystkim zachowywaniem wspomnień o tym, co się wydarzyło. Ale nie tylko: jest ona także wewnętrznym zmaganiem się z wydarzeniem. W ten sposób Maryja przenika w głąb zapamiętanych spraw, widzi wydarzenia w ich wzajemnych powiązaniach i uczy się je zrozumieć. Na takim właśnie „przypominaniu sobie” oparta jest Ewangelia Jana, która pogłębia jeszcze pojęcie pamięci, jako pamięci „my” uczniów, to jest Kościoła. To przypominanie sobie nie jest procesem wyłącznie psychologicznym czy umysłowym. Jest to czynność dokonująca się w Duchu Świętym. Przypominanie sobie przez Kościół nie jest sprawą prywatną; wychodzi ono poza własną sferę rozumienia i wiedzy człowieka. Jest to przyjmowanie kierownictwa Ducha Świętego, który ukazuje nam wewnętrzne związki w Piśmie i powiązania słów z rzeczywistością, i w ten sposób prowadzi nas „do całej prawdy”. Mówiąc to, ukazaliśmy w gruncie rzeczy także istotne treści pojęcia natchnienia: Ewangelia wywodzi się z ludzkiego przypominania sobie i zakłada wspólnotę przypominających sobie – w tym przypadku, praktycznie rzecz biorąc, szkołę Jana, a wcześniej wspólnotę uczniów. Ponieważ jednak autor myśli i pisze razem z pamięcią Kościoła, dlatego „my”, do którego należy, wykracza poza jego własną osobę i w swych najgłębszych pokładach jest prowadzone przez Ducha Bożego, który jest Duchem prawdy. W tym sensie Ewangelia z kolei otwiera drogę rozumienia, która jest zawsze związana z tym słowem, nadto jednak może i powinna ciągle na nowo, z pokolenia na pokolenie, prowadzić do nowego, coraz głębszego poznania „całej prawdy”. Znaczy to, że

Ewangelia Jana, jako „Ewangelia pneumatyczna”, wprawdzie nie daje nam jakby stenograficznego zapisu słów i dróg Jezusa, ale jednak - dzięki przypominającemu sobie rozumieniu - wychodzi poza zewnętrzną stronę faktów i dociera do pochodzącej od Boga i do Niego prowadzącej głębi słowa i wydarzeń. Sama z siebie Ewangelia jest „przypominaniem sobie”, co znaczy, że trzyma się rzeczywistych wydarzeń i nie jest poematem o Jezusie ani gwałceniem historycznych wydarzeń. Ukazuje nam rzeczywiście Tego, kim Jezus był. Ukazuje Tego, który nie tylko był, lecz jest. Który zawsze może powiedzieć w czasie teraźniejszym: Jestem. „Zanim Abraham stał się, *Jajestem*” (J 8,58). Ukazuje nam rzeczywistego Jezusa i możemy spokojnie korzystać z niej jako ze źródła mówiącego o Nim.

Zanim zajmiemy się wątkami wielkich mów u Jana, podamy jeszcze dwie ogólne wskazówki, które może dopomogą nam uchwycić specyficzny charakter jego Ewangelii. Bultmann twierdzi, że Czwarta Ewangelia jest zakorzeniona w gnozie i w konsekwencji obce są jej podstawy starotestamentalne i judaistyczne. Natomiast w świetle najnowszych badań stało się na powrót jasne, że Jan całą swą Ewangelię oparł na bazie Starego Testamentu. „O Mnie pisał Mojżesz” - mówi Jezus swym przeciwnikom (5,46). Na samym już początku, w opisie powołań, Filip powiedział do Natanaela: „Znaleźliśmy Tego, o którym pisał Mojżesz w Prawie i Prorocy...” (J 1,45). Rozwinięcie i uzasadnienie tego wątku stanowi treść mów Jezusa. On nie usuwa Tory, lecz ukazuje pełny jej sens i w całości go wypełnia. Jednak powiązania Jezusa z Mojżeszem ukazują się przede wszystkim w zakończeniu prologu. W tym miejscu otrzymujemy wewnętrzny klucz do Czwartej Ewangelii. „Z Jego pełności wszyscyśmy otrzymali - łaskę po łasce”. Podczas gdy Prawo zostało dane za pośrednictwem Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa. Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył (1,16-18). Zaczęliśmy tę książkę od prorocтва Mojżesza: „Pan, Bóg twój, wzbudzi dla ciebie proroka spośród twoich braci, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał” (Pwt 18,15). Zauważyliśmy, że Księga Powtórzonego

Prawa, w której znajduje się to proroctwo, kończy się następującą uwagą: „Nie powstał więcej w Izraelu prorok podobny do Mojżesza, który by poznał Pana twarzą w twarz” (34,10). Wielkie proroctwo jeszcze się od tamtego czasu nie spełniło. Teraz On przybył, Ten, który rzeczywiście jest przy sercu Ojca - Jedyny, który Go widział i widzi i który swe słowa czerpie z tego widzenia. Dlatego jest Tym, do którego odnoszą się słowa: „Jego słuchajcie” (Mk 9,7; Pwt 18,15). Obietnica Mojżesza spełniła się w nadmiarze, w taki przewyższający wszelkie oczekiwania sposób, w jaki Bóg zwykł udzielać swych darów. Ten, który przyszedł, jest kimś większym od Mojżesza. Jest więcej niż prorokiem. Jest Synem. Dlatego łaska i prawda przychodzą nie po to, żeby zniszczyć, lecz jako wypełnienie Prawa.

Druga wskazówka odnosi się do liturgicznego charakteru Ewangelii Jana. Źródłem jej rytmu jest kalendarz świąt Izraela. Wielkie święta Izraela wyznaczają wewnętrzne etapy drogi Jezusa, a zarazem odsłaniają główne źródło, z którego wypływa orędzie Jezusa. Na samym początku Jego działalności pojawia się „święto Paschy żydowskiej”, z którego wyłania się temat prawdziwej świątyni, a wraz z nim krzyż i zmartwychwstanie (zob. 2,13-25). Uzdrawienie paralityka, które dało asumpt do pierwszej wielkiej publicznej mowy Jezusa w Jerozolimie, jest znowu związane ze „świętem żydowskim” (5,1) - prawdopodobnie chodzi o „Święto Tygodni”, Pięćdziesiątnicę. Rozmnożenie chleba i wyjaśniająca je mowa o chlebie, wielka mowa eucharystyczna w Ewangelii Jana, są powiązane ze świętem Paschy (zob. 6,4). Kolejna wielka mowa Jezusa, złączona z obietnicą „rzek wody żywej”, ma miejsce w kontekście Święta Namiotów (zob. 7,38n). Wreszcie ponownie spotykamy Jezusa w Jerozolimie, w zimie, w uroczystość Poświęcenia Świątyni (Chanukka) (zob. 10,22). Droga Jezusa dobiega kresu w ostatnie dla Niego święto Paschy (zob. 12,1), kiedy On sam, jako prawdziwy Baranek paschalny, przeleje krew na Krzyżu. Zobaczymy jednak, że w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa, zawierającej subtelną teologię Eucharystii jako teologię Jego ofiary krzyżowej, rozwijany jest teologiczny temat Święta Pojednania - co potwierdza, że również to wielkie

święto Izraela wywiera wpływ na kształt słów i działalności Jezusa. W następnym rozdziale zobaczymy nadto, że opowiedziane przez synoptyków Przemienienie Jezusa znajduje się w kontekście świąt Pojednania i Namiotów i dlatego wskazuje na to samo teologiczne zaplecze. Żywotność tej Ewangelii i jej głębię możemy zrozumieć tylko wtedy, gdy mamy przed oczyma liturgiczne zakorzenienie mów Jezusa, a nawet całej struktury Ewangelii Jana. Jak to wykazemy obszerniej jeszcze, wszystkie święta żydowskie mają trojaką podstawę. Na początku były święta religii naturalnych - powiązanie ze stworzeniem i z szukaniem Boga przez ludzkość na drodze kontemplacji stworzonego świata. Później pojawiają się święta, których treścią jest wspomnianie, rozważanie i uobecnianie zbawczych czynów Boga. Na koniec wspomnianie staje się coraz bardziej nadzieją na przyszły doskonały czyn zbawczy, który jeszcze nie został dokonany. W ten sposób jasne się staje, że zamieszczone w Ewangelii Jana mowy Jezusa nie są kontrowersjami dotyczącymi wysuwanych kolejno problemów metafizycznych. Że zawierają one w sobie cały dynamizm dziejów zbawienia, a zarazem są zakorzenione w dziele stworzenia. Wskazują na Tego, który może o sobie powiedzieć: „Ja jestem”. Widoczne się staje, jak mowy Jezusa wskazują na liturgię, a tym samym na „Sakrament”, a jednocześnie uwzględniają pytania i poszukiwania wszystkich narodów.

Po tych wprowadzających refleksjach czas wreszcie przyjrzeć się bliżej czterem wielkim zespołom tematycznym, które znajdują się w czwartej Ewangelii.

2. Wielkie obrazy w Ewangelii Jana

a) Woda

Woda stanowi podstawowy pierwiastek życia, dlatego jest też prasymbolem ludzkości. Człowiek spotyka się z nią w rozmaitych postaciach, toteż zróżnicowana jest także jej symbolika. W pierw-

szym rzędzie jest źródłem - świeżą wodą tryskającą z wnętrza ziemi. Źródło jest początkiem, punktem wyjścia, w jego niczym jeszcze niezmaconej, nieskalanej czystości. Dlatego źródło jawi się jako pierwiastek autentycznie twórczy, a także jako symbol płodności i macierzyństwa. Na drugim miejscu znajduje się rzeka. Wielkie rzeki: Nil, Eufrat z Tygrysem - to wielkie, boskie wręcz *źródła*, życia, w rozległych krajach otaczających Izrael. W Izraelu taką rzeką jest Jordan: on zapewnia życie temu krajowi. W opisie chrztu Jezusa widzieliśmy jednak, że symbolizm rzeki ma inny jeszcze wymiar. Przez swą głębokość jest też ucieleśnieniem niebezpieczeństwa, toteż wejście w nią może oznaczać wejście w śmierć, a wyjście z niej - powtórne narodziny. Jest wreszcie morze, jako zdumiewająca i w swym majestacie podziwiana potęga, przede wszystkim jednak budząca lęk, jako antypody ziemi i życiowej przestrzeni człowieka. Stwórca wyznaczył morzu jego granice, których nie wolno mu przekraczać: nie może pochłoniąć ziemi. Przejście przez Morze Czerwone stało się dla Izraela w pierwszym rzędzie symbolem zbawienia, oczywiście wskazuje jednak również na zagrożenie, które stało się dla Egipcjan wielkim nieszczęściem. Z chwilą gdy chrześcijanie w przejściu przez Morze Czerwone dojrzeli zapowiedź chrztu, na pierwsze miejsce wysunął się tu motyw symbolizowanej przez morze śmierci: staje się ono obrazem tajemnicy Krzyża. Żeby się powtórnie narodzić, człowiek musi najpierw razem z Chrystusem wejść w „Morze Czerwone”, z Nim zstąpić w otchłań śmierci, i dopiero wtedy razem ze Zmartwychwstałym wejść w nowe życie.

Po tych ogólnych uwagach dotyczących symbolizmu wody w historii religii przejdźmy do Ewangelii Jana. Symbolika wody jest obecna w Czwartej Ewangelii od początku do końca. Po raz pierwszy spotykamy się z nią w rozmowie z Nikodemem w trzecim rozdziale: żeby wejść do królestwa Bożego, człowiek musi się odnowić, stać się innym człowiekiem - musi się odrodzić z wody i z Ducha (zob. 3,5). Co to znaczy? Chrzt, jako wejście do wspólnoty z Chrystusem, jest interpretowany jako powtórne narodzenie. Przez ana-

logię z naturalnym narodzeniem, będącym skutkiem męskiej płodności i kobiecego poczęcia, także te powtórne narodziny dokonują się przez współdziałanie dwu zasad: Ducha Bożego i „wody, «matki wszelkich form życia naturalnego - w tym sakramencie przez łaskę podniesionej do rangi lustrzanego obrazu dziewiczej Theotokos»" (Photina Rech II, s. 303). Mówiąc inaczej - w powtórnych narodzinach współdziałają ze sobą: stwórcza potęga Ducha Bożego i - w sakramencie - macierzyńskie łono wyrażającego zgodę i przyjmującego Kościoła. Photina Rech przytacza tu słowa Tertuliana: „Chrystus nigdy nie przychodzi bez wody" (De bapt. IX 4) i te trochę zagadkowe słowa pisarza kościelnego tak trafnie objaśnia: „Chrystusa nigdy nie było i nie ma bez Kościoła (*Ekklesia*)..." (II, s. 304). Duch i woda, Chrystus i Kościół, to jedna nierozłączna całość. W ten sposób dokonują się „powtórne narodziny". W sakramencie woda odgrywa rolę macierzyńskiej ziemi, Kościoła świętego, który przyjmuje do siebie stworzenie i je reprezentuje.

Nieco dalej, w czwartym rozdziale, spotykamy Jezusa przy studni Jakuba. Jezus obiecuje Samarytance wodę tryskającą ku życiu wiecznemu (zob. 4,14): kto się jej napije, nie będzie już pragnął. Symbolika studni jest tu powiązana z historią zbawienia Izraela. Już przy powoływaniu Natanaela Jezus objawił siebie jako nowego, większego, Jakuba. Śpiący na kamiennym węzłowie Jakub w nocnym widzeniu ujrzał wstępujących i zstępujących aniołów Bożych. Natanaelowi Jezus zapowiada, że jego uczniowie ujrzą niebo nad Nim otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących (1,51). Tutaj, przy studni Jakubowej, Jakub pojawia się jako wielki patriarcha, który w darze studni wypełnionej wodą daje podstawowy pierwiastek życia. Człowiek odczuwa jednak większe jeszcze pragnienie. Nie może go zaspokoić woda ze studni, ponieważ człowiek szuka życia przekraczającego sferę biologiczną. To samo napięcie w człowieczeństwie spotkamy w rozdziale o chlebie: Mojżesz dał mannę - chleb z nieba. Był to jednak „chleb" ziemski. Manna jest obietnicą; Nowy Mojżesz także da chleba. Teraz trzeba jednak dać coś więcej, niż mogła dać manna. Znowu widać tu

otwarcie człowieka na nieskończoność, na inny „chleb”, który będzie naprawdę „chlebem z nieba”. Tak więc obietnicy nowej wody odpowiada obietnica nowego chleba. Są one odpowiednikami innego wymiaru życia, którego nieodparcie pragnie człowiek. Jan rozróżnia *bios* i *zoé* — życie biologiczne i to inne, pełne życie, które samo jest źródłem i dlatego nie podlega powszechnemu w świecie umieraniu i stawianiu się. Tak więc w rozmowie z Samarytanką woda - choć na inny sposób - znowu staje się symbolem Ducha, rzeczywistej siły życiowej, gaszącej głębokie pragnienie człowieka i dającej mu całe życie, którego oczekuje, nie znając go.

W kolejnym, piątym rozdziale woda pojawia się raczej ubocznie tylko. Jest to historia człowieka od 38 lat złożonego chorobą, który spodziewa się, że zostanie uzdrowiony, gdy wejdzie do sadzawki Betesda, nie było jednak nikogo, żeby mu w tym pomóc. Jezus uzdrawia go mocą posiadanej władzy; uczynił choremu to, czego ten oczekiwał od dotknięcia uzdrawiającej wody. W rozdziale siódmym, który według przekonującej hipotezy współczesnych egzegetów pierwotnie następował bezpośrednio po piątym, znajdujemy Jezusa obecnego w Świąto Namiotów, z jego uroczystym obrzędem wylania wody na ołtarz. Do tego epizodu jeszcze zaraz wrócimy, gdyż musimy objaśnić go obszerniej. Na symbolikę wody natrafiamy ponownie w rozdziale dziewiątym: Jezus uzdrawia niewidomego od urodzenia. Żeby zostać uzdrowionym, cierpiący — zgodnie z poleceniem Jezusa - musi się obmyć w sadzawce Siloam: wtedy dopiero odzyskuje wzrok. W przekładzie Siloam znaczy „Posłany” - wyjaśnia ewangelista czytelnikom nieznającym hebrajskiego (J 9,7). Jest to jednak coś więcej niż tylko uwaga filologiczna. Dowiadujemy się o właściwej przyczynie dokonania cudu. Tym „Posłanym” jest bowiem Jezus. W ostatecznym rozrachunku to Jezus jest tym, przez którego i w którym ma się oczyścić, ażeby mógł znowu widzieć. Okazuje się, że cały ten rozdział jest objaśnieniem chrztu, który sprawia, że widzimy. Chrystus jest Dawcą światła, który za pośrednictwem sakramentu otwiera nam oczy. W podobnym, nie tym samym jednak, znaczeniu w rozdziale trzynastym,

w godzinie Ostatniej Wieczerzy, ponownie pojawia się woda przy obmyciu nóg. Jezus wstaje od wieczerzy, zdejmuje wierzchnią szatę, przepasuje się prześcieradłem, nalewa wody do misy i zaczyna obmywać uczniom nogi (zob. 13,4n). Pokora Jezusa, który staje się sługą swoich, jest tym obmyciem stóp, dzięki któremu ludzie mogą zasiąść do Stołu Bożego. Wreszcie - w sposób tajemniczy i podniosły - woda pojawia się pod koniec Męki. Ponieważ Jezus jest martwy. Jego kości nie zostają połamane. „Jeden z żołnierzy włócznią przebił Mu bok, a natychmiast wypłynęła krew i woda” (19,34). Nie ma wątpliwości, że Jan chce tu wskazać na dwa główne sakramenty Kościoła, chrzest i Eucharystię, które wypływają z otwartego serca Jezusa, a wraz z nimi z Jego boku rodzi się Kościół. W 1 Liście Jan jeszcze raz jednak podjął temat krwi i wody, nadając mu tam nowe znaczenie: „Jezus Chrystus jest Tym, który przeszedł przez wodę i krew. Nie tylko w wodzie, lecz w wodzie i we krwi (...).Trzej bowiem dają świadectwo: Duch, woda i krew, a ci trzej w jedno się łączą” (5,6-8). Tutaj oczywiście mamy do czynienia z wypowiedzią polemiczną, skierowaną przeciwko takiemu chrześcijaństwu, które uznaje wprawdzie za wydarzenie zbawcze chrzest Jezusa, nie uznaje jednak za takie Jego śmierci na Krzyżu. Chodzi o chrześcijaństwo, które, można by powiedzieć, akceptuje słowo, odrzuca natomiast ciało i krew. Ciało Jezusa i Jego śmierć nie odgrywają w końcu żadnej roli. W rezultacie z chrześcijaństwa pozostaje tylko „woda” - pozbawione cielesności Jezusa słowo traci swą moc. Chrześcijaństwo staje się jedynie doktryną, zwykłym moralizmem i sprawą intelektu. Brak mu jednak ciała i krwi. Nie przyjmuje się już odkupieńczego charakteru krwi Jezusa - burzyłby on intelektualną harmonię. Któż nie rozpoznałby w tym zagrożeń naszego dzisiejszego chrześcijaństwa? Woda i krew stanowią jedną całość; Wcielenie i Krzyż, chrzest, słowo i sakrament są nierozłączne. Do tej trójcy świadectw musi się jeszcze dołączyć Duch. Schnackenburg (*Die Johannesbriefe*, s. 260) słusznie zwraca uwagę na to, że „chodzi tu o świadectwo Ducha w Kościele i przez Kościół, w sensie J 15,26; 16,10”.

Zajmijmy się teraz słowami Objawienia, wypowiedzianymi przez Jezusa w Święto Namiotów i przytoczonymi przez Jana w 7,37n. „W ostatnim zaś, najbardziej uroczystym, dniu święta Jezus wstał i zawołał donośnym głosem: «Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie - niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza...»". W tle widoczny jest obrzęd tego święta. Polegał on na tym, że z sadzawki Siloam przynoszono wodę i siódmego dnia święta wylewano ją w świątyni. W tym siódmym dniu, przed jej wylaniem, kapłani siedmiokrotnie obchodzili ołtarz, niosąc złote naczynie wypełnione wodą. Obrzędy z wodą wskazują najpierw, że genezy tego święta należy szukać w kontekście religii naturalnych. Święto to było prośbą, zaklinaniem o zesłanie deszczu, którego kraj zagrożony suszą tak bardzo potrzebował. Później jednak obrzęd ten nabrał znaczenia historiozbowczego: był wspomnieniem wody ze skały, którą Bóg - na przekór ich zwątpieniu i trwodze - dał Żydom podczas wędrówki po pustyni (zob. Lb 20,1-13). Na koniec wreszcie woda, która wytrysnęła ze skały, stawała się coraz bardziej mesjańskim tematem nadziei: W czasie wędrówki po pustyni Mojżesz dał Izraelowi chleb z nieba i wodę ze skały. Zgodnie z tym, tych dwu podstawowych darów życia oczekiwano również od nowego Mojżesza - Mesjasza. Ta mesjańska interpretacja daru wody znajduje odzwierciedlenie w 1 Liście do Koryntian świętego Pawła: „Wszyscy spożywali ten sam pokarm duchowy i pili ten sam duchowy napój. Pili zaś z towarzyszącej im duchowej skały, a skałą był Chrystus" (10,3n). Słowa, które Jezus wypowiada w odniesieniu do obrzędu wody, stanowią odpowiedź na tę nadzieję: On jest tym nowym Mojżeszem. On sam jest skałą dającą życie. Jak w mowie o chlebie objawia siebie samego jako prawdziwy chleb przychodzący z nieba, tak tutaj ukazuje się - podobnie jak wcześniej Samarytanie - jako żywa woda, której gorąco pragnie człowiek. Jest to pragnienie życia, „życia w obfitości" (J 10,10), życia, któremu nie towarzyszy już naglące pragnienie i potrzeba ciągłego jego zaspokajania. Życie to płynie z wnętrza, z siebie samego. Jezus odpowiada również na pytania: Jak pije się tę żywą wodę? Jak przychodzi się

do studni i czerpie wodę? „Kto we Mnie wierzy...?”. Wiara w Jezusa jest sposobem picia żywej wody, sposobem picia życia, któremu nie grozi już śmierć.

Teraz musimy jednak dokładniej wsłuchać się w ten tekst. Dalej czytamy: „Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego ciała” (7,38). Z czyjego ciała? Od najdawniejszych czasów na pytanie to padają dwie różne odpowiedzi. Zapoczątkowana przez Orygenes († ok. 254) tradycja aleksandryjska, do której przyłączyli się jednak również wielcy Ojcowie łacińscy, Hieronim i Augustyn, czyta: „Kto wierzy... z jego ciała popłyną...”. Człowiek, który wierzy, sam staje się źródłem, oazą, z której tryska świeża, niezatruta woda, ożywiająca siłą twórczego ducha. Obok niej pojawiła się jednak inna, mniej znana, tradycja małoazjatycka, która od początku bliżej trzyma się Jana; poświadczają ją Justyn († 165), Ireneusz, Hipolit, Cyprian i Efreem. Przyjmuje ona odmienną interpunkcję: „Kto odczuwa pragnienie, niech przyjdzie do Mnie i pije, kto wierzy we Mnie. Jak mówi Pismo, z Jego ciała popłyną rzeki”. „Jego ciało” odnoszone jest tu do Chrystusa: On jest źródłem, żywą skałą, z której płynie nowa woda. Od strony lingwistycznej bardziej poprawna wydaje się pierwsza interpretacja, dlatego - za wielkimi Ojcami Kościoła - idzie za nią większa część współczesnych egzegetów. Jednak z merytorycznego punktu widzenia więcej argumentów przemawia raczej za tą drugą, „małoazjatycką” interpretacją. Przyjmuje ją między innymi Schnackenburg. Nie trzeba w niej widzieć wykluczającego przeciwstawiania się lekturze „aleksandryjskiej”. Za istotny klucz interpretacyjny należy tu uważać słowa: „jak rzekło Pismo”. Jezus przykładą dużą wagę do ciągłości Pisma i ciągłości historii Boga z ludźmi. Cała Ewangelia Jana, także jednak Ewangelie synoptyczne i cała literatura nowotestamentalna, wiarę w Jezusa uzasadnia tym, że w Nim zbiegają się wszystkie wątki Pisma; że w Nim ukazuje się w pełni sens całego Pisma - to, czego wszyscy oczekują, do czego wszystko się odnosi. Gdzie jednak Pismo mówi o tym źródle dającym życie? Jan oczywiście ma tu na myśli nie jakieś pojedyncze miejsce, ale właśnie „Pismo” - wizję przenikają-

cają jego teksty. Najważniejszy ślad znaleźliśmy już wcześniej: opowiadanie o skale, z której trysnęła woda. W Izraelu stało się ono symbolem nadziei. Drugi istotny ślad daje nam Księga Ezechiela (47,1-12): wizja nowej świątyni: „...a oto wypływała woda spod progu świątyni w kierunku wschodnim...” (47,1). Około 50 lat później obrazem tym posłużył się na nowo Zachariasz: „W owym dniu wytrysnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalem, na obmycie grzechu i zmazy” (13,1). „W owym dniu wypłyną z Jerozolimy strumienie wód...” (14,8). Ostatni rozdział Pisma Świętego raz jeszcze objaśnia te obrazy i teraz dopiero nadaje im zarazem pełnię ich wielkości: „I ukazał mi rzekę wody życia, lśniąca jak kryształ, wypływającą z tronu Boga i Baranka” (Ap 22,1). Już krótki rzut oka na scenę oczyszczenia świątyni unaoczniał nam, że w zmartwychwstałym Panu, w Jego ciele, Jan widzi nową świątynię, której oczekuje nie tylko Stary Testament, ale wszystkie narody (zob. 2,21). Dlatego w słowach mówiących o rzekach żywej wody możemy się dopatrywać także wskazania na nową świątynię. Tak, świątynia ta istnieje. Istnieje przyobiecana rzeka życia, która oczyszcza słoną ziemię i sprawia, że rozkwita bujne życie i pojawiają się owoce. On jest Tym, który w „miłości aż do końca” przeszedł przez krzyż, a teraz cieszy się życiem, któremu nie grozi już śmierć. To żyjący Chrystus. Tak więc słowa o Świącie Namiotów zapowiadają nie tylko nowe Jeruzalem, w którym sam Bóg mieszka i jest źródłem życia. Wskazują one bezpośrednio na ciało Ukrzyżowanego, z którego popłyną krew i woda (zob. 19,34). Ukazują Go jako rzeczywistą świątynię, zbudowaną nie z kamienia i nie ludzką ręką, i dlatego właśnie że jest On żywym mieszkaniem Boga w świecie, jest także i pozostanie po wszystkie czasy źródłem życia. Kto uważnie przypatruje się historii, ten potrafi dojrzeć tę rzekę, która wypływa z Golgoty, z ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, i płynie przez wszystkie czasy. Może zauważyć, że gdziekolwiek dotrącej wody, tam ziemia zostaje uzdrowiona, tam wyrastają drzewa wydające owoce, tam życie, autentyczne życie, płynie z tego źródła miłości, które złożyło siebie w darze i nadal to czyni.

Jak zauważyliśmy, ta centralna interpretacja chrystologiczna, wcale nie musi wykluczać tego, że w sensie pochodnym słowa te odnoszą się też do wierzących. Tekst apokryficznej Ewangelii Tomasa (10,8) zawiera treści bliskie Ewangelii Jana: „Kto pije z moich ust, ten stanie się taki jak ja” (Barrett, s. 334). Wierny staje się jedno z Chrystusem i ma udział w Jego płodności. Wierzący i współmiłujący z Chrystusem staje się krynica dającą życie. I to także można cudownie podziwiać w historii. Można w niej dojrzeć święte oazy, w których kwitnie życie, w których powraca coś z utraczonego raju. I zawsze też sam Chrystus okazuje się tym źródłem, które rozrzutnie rozdaje siebie.

b) Krzew winny i wino

Woda jest podstawowym pierwiastkiem życia dla wszystkich stworzeń na ziemi, natomiast chleb pszenny, wino i olej z oliwek to typowe dary cywilizacji śródziemnomorskiej. Psalm o stworzeniu 104 na pierwszym miejscu wymienia trawę, którą Bóg stworzył z myślą o bydłach, a następnie mówi o tym, co przez ziemię Bóg daje ludziom: chleb będący owocem ziemi, wino rozweselające serce, a wreszcie oliwę nadającą blask jego obliczu. Dalej raz jeszcze wymienia chleb, który wzmacnia serce człowieka (zob. Ps 104,14). Obok wody, trzy wielkie dary ziemi stały się więc podstawowymi składnikami sakramentów Kościoła, w których owoce stworzenia są podmiotami historycznego działania Boga, „znakami”, w których ofiaruje nam swą szczególną bliskość. Te trzy dary są od siebie zdecydowanie odrębne, mają też, jako znaki, różne funkcje. Chleb, w swej najprostszej formie sporządzany z wody i zmielonego ziarna pszenicznego - do których dochodzi jeszcze pierwiastek ognia, jak również praca człowieka - stanowi podstawowy pokarm. Żywią się nim zarówno ubodzy, jak i bogaci, przede wszystkim jednak ubodzy. Ucieleśnia on dobroć stworzenia i Stwórcy, jest jednak także wyrazem pokory prostego codziennego życia. Wino natomiast jest

symbolem świętowania. Z jego pomocą człowiek może przeczuwać chwałę stworzenia. Dlatego wino wchodzi w skład obrzędów szabatu, Paschy i wesela. Daje nam także jakieś wyobrażenie definitywnego świętowania Boga z ludzkością, ku któremu były skierowane oczekiwania Izraela. „Pan Zastępów przygotowuje dla wszystkich ludów na tej górze (na Syjonie) ucztę z tłustego mięsa, ucztę z wybornych win, z najpożywniejszego mięsa, z najwyborniejszych win...” (Iz 25,6). Oliwa wreszcie zapewnia człowiekowi siłę i piękno, ma moc uzdrawiającą i karmiącą. W obrzędzie namaszczenia proroków, królów i kapłanów jest znakiem stawiania wyższych wymogów. Na ile się orientuję, w Ewangelii Jana oliwa z oliwek się nie pojawia. Drogi „olejek wonny z prawdziwego nardu”, którym w Betanii Maria namaściła Pana w przededniu Jego Męki (J 12,3), uważany był za produkt orientalny. W tej scenie jest znakiem rozrzuconej miłości, a oprócz tego wskazuje na śmierć i Zmartwychwstanie. Z chlebem spotykamy się w poświadczonych w szczegółach także przez synoptyków scenie rozmnożenia chleba, a nadto w wielkiej mowie eucharystycznej Ewangelii Jana. Dar nowego wina znajduje się w centrum wesela w Kanie (zob. 2,1-12), a w pożegnalnych mowach Jezus występuje jako prawdziwy szczep winny (zob. 15,1-10).

Zajmijmy się teraz tymi dwoma tekstami. Na pierwszy rzut oka cud w Kanie wydaje się odbiegać od pozostałych znaków dokonywanych przez Jezusa. Jaki sens miałoby dostarczenie przez Jezusa na prywatną uroczystość takiego nadmiaru wina - w ilości około 520 litrów? Gdy jednak przyjrzymy się dokładniej, okazuje się, że nie chodzi tu wcale o prywatny luksus, lecz o coś znacznie większego. Doniosłe znaczenie ma tutaj już sama datacja. „Trzeciego dnia odbywało się wesele w Kanie Galilejskiej” (2,1). Nie bardzo wiadomo, do jakiej poprzedniej daty nawiązuje to określenie „trzeciego dnia”. Tym bardziej oczywiste się staje, że ewangelieści chodzi właśnie o symboliczne oznaczenie czasu, które nam daje do rąk, jako klucz interpretacyjny do tego zdarzenia. W Starym Testamencie trzeci dzień to data teofanii. Tak jest na przykład w centralnej relacji spotkania Boga z Izraelem na Synaju: „Trzeciego dnia rano roz-

legły się grzmoty z błyskawicami (...). Pan zstąpił na górę w ogniu" (Wj 19,16-18). Można w tym jednocześnie słyszeć znak zapowiadający ostateczną i decydującą teofanię historii, a mianowicie zmarłychwstanie Chrystusa trzeciego dnia, teofanię, w której dawne spotkania z Bogiem stają się definitywnym przyjściem Boga na ziemię; ziemia zostaje definitywnie rozerwana i włączona we własne życie Boga. Zatem mamy tu sygnał mówiący, że chodzi o pierwsze ukazanie się Boga w kontynuacji wydarzeń starotestamentowych, zawsze mających charakter zapowiedzi, a teraz zbliżających się do momentu definitywnego. Egzegeci policzyli w Ewangelii Jana dni poprzednie, podczas których miało miejsce powołanie uczniów (np. Barrett, s. 213), i okazało się, że ten „trzeci dzień” byłbyjednocześnie szóstym lub siódmym dniem od początków powoływania. Jako dzień siódmy byłby to zarazem dzień świętowania Boga z ludźmi, antycypacja owego definitywnego szabatu, który przypuszczalnie opisuje proroctwo Izajasza. Z owym datowaniem związany jest inny zasadniczy wątek tego opowiadania. Jezus mówi Maryi o swej godzinie, która jeszcze nie nadeszła. Znaczy to najpierw, że nie działa On i nie podejmuje decyzji po prostu sam ze siebie, lecz czyni to zawsze w doskonałejjedności z wolą Ojca i w pragnieniu realizowania Jego planów. Dokładniej „godzina” oznacza „otoczenie chwałą”, które miało się urzeczywistnić na Krzyżu i w Zmarłychwstaniu oraz w Jego powszechnej obecności w świecie przez słowo i sakramenty. Godzina Jezusa, godzina Jego „chwały” zaczyna się w momencie Krzyża i ma swe historyczne miejsce: w chwili gdy zabijane są baranki paschalne, Jezus przelewa swą krew jako prawdziwy Baranek. Jego godzina została oznaczona przez Boga, jest jednak dokładnie wpisana w bieg historii, związana z datą liturgiczną, i w ten właśnie sposób stanowi zapoczątkowanie nowej liturgii w „Duchu i prawdzie”. Mówiąc w tym momencie do Maryi o swej godzinie, Jezus łączy tym samym chwilę obecną z tajemnicą Krzyża, jako otoczenia Go chwałą. Ta godzina jeszcze nie nadeszła - trzeba to było najpierw powiedzieć. Jezusjednak przez znaki ma władzę tajemniczego antycypowania tej „godziny”. Tak więc

cud w Kanie należy rozumieć jako antycypację „godziny”, z którą jest wewnętrznie powiązany. Jak moglibyśmy przy tym zapomnieć o tym, że ta niezwykła tajemnica antycypowania godziny ciągle się teraz dokonuje! Na prośbę Maryi Jezus antycypuje swą godzinę przez dokonanie znaku, a zarazem na nią wskazuje, i to samo powtarza się w każdej Eucharystii. Na prośbę Kościoła Pan antycypuje w nim swe powtórne przyjście, już teraz przychodzi, teraz jest z nami na uczcie weselnej, a zarazem wyrwa nas przez to z naszego czasu i kieruje naszą uwagę ku „godzinie”.

W ten sposób zaczynamy rozumieć wydarzenie Kany. Znakiem Boga jest nadmiar. Widzimy go przy rozmnożeniu chleba, widzimy go co pewien czas, najbardziej jest jednak widoczny w centrum dziejów zbawienia: w tym mianowicie, że rozrzutnie daje siebie samego nam, ludziom, biednym stworzeniom. Ten nadmiar jest Jego „chwałą”. Dlatego nadmiar wina w Kanie jest znakiem, że Bóg rozpoczął już swe świętowanie z ludzkością, rozdawanie siebie samego ludziom. Zewnętrzne ramy tego wydarzenia, wesele, stają się w ten sposób obrazem wskazującym godzinę mesjańską: godzina wesela Boga z Jego ludem zaczęła się już w przyjściu Jezusa. Obietnica dotycząca czasów ostatecznych wkracza w teraźniejszość. Tutaj wydarzenie Kany łączy się z relacją świętego Marka dotyczącą skierowanego do Jezusa pytania uczniów Jana i faryzeuszów: Dlaczego Twój uczniowie nie poszczą? Odpowiedź Jezusa brzmi: „Czy goście weselni mogą pościć, jak długo jest z nimi oblubieniec?” (Mk 2, 18n). Jezus sam nazywa tu siebie „Oblubieńcem” przyobiecane go wesela Boga z Jego ludem, a tym samym, w tajemniczy sposób, swą własną egzystencję, siebie samego włącza w tajemnicę Boga. Bóg i człowiek w nieoczekiwany sposób stają się w Nim jedno, nastaje „wesele”, które jednak - w swej odpowiedzi Jezus zwraca na to uwagę - musisz jeszcze przejść przez Krzyż, przez „zabranie” Oblubieńca.

Musimy rozważyć jeszcze dwa aspekty wydarzenia Kany, aby zbadać jego głęboki wymiar chrystologiczny: objawienie się Jezusa i Jego „chwałę”, o których tutaj jest mowa. Woda służąca rytualnym

obmyciom staje się winem - znakiem i darem radości weselnej. Mamy tu do czynienia z częściowym wypełnieniem się Prawa, które ma miejsce w bycie i działaniu Jezusa. Prawo nie zostaje obalone ani pozostawione na boku: spełnia się zawarte w nim oczekiwanie. Rytualne obmycie jest w końcu tylko obrzędem, pozostaje gestem nadziei. Pozostaje „woda” - tak jak „woda” jest w oczach Boga całe własne działanie człowieka. Samo obmycie rytualne nigdy w rzeczywistości nie otworzy wystarczająco człowieka na Boga, nigdy nie uczyni go naprawdę „czystym” w Jego oczach. Woda staje się winem. Własnym wysiłkiem człowieka wychodzi naprzeciw dar Boga, który daje siebie samego i w ten sposób rozpoczyna radosne święto; może ono nastąpić wtedy tylko, gdy obecny jest Bóg i Jego dary.

Badacze historii religii jako przedchrześcijańską analogię wydarzenia Kany chętnie wymieniają mit Dionizosa, boga, który odkrył szczep winny i któremu przypisywano również przemienienie wody w wino - wydarzenie mityczne, obchodzone kiedyś także w liturgii. Słynny teolog żydowski Filon Aleksandryjski (ok. 13 r. przed Chr. - 45/50 po Chr.) w swej interpretacji dokonał demitologizacji tej historii. Rzeczywistym dawcą wina - powiada - jest boski Logos; On jest tym, który daje nam radość, słodycz, pogodny nastrój prawdziwego wina. Tę swoją teologię Logosu Filon historiozbowczo wiąże jednak z Melchizedekiem, który przyniósł w ofierze chleb i wino. W Melchizedeku to właśnie Logos jest tym, który działa i daje nam istotne dla człowieka dary. W ten sposób Logos okazuje się jednocześnie kapłanem liturgii kosmicznej (Barrett, s. 21 In). Jest bardziej niż wątpliwe, żeby Jan miał na myśli takie zaplecze. Ponieważ jednak sam Jezus w wyjaśnianiu swego posłannictwa wskazał na Psalm 110, w którym jest mowa o kapłaństwie Melchizedeka (zob. Mk 12,35-37); ponieważ List do Hebrajczyków, teologicznie spokrewniony z Ewangelią Jana, rozwija teologię Melchizedeka; ponieważ Jan ukazuje Jezusa jako Logos Boga i samego Boga; wreszcie ponieważ Pan dał nam chleb i wino jako wsporniki Nowego Przymierza, z pewnością nie jest zabronione myśleć w takich kategoriach, a w konsekwencji w wyda-

rzeniu Kany widzieć przebłykujące przez nie misterium Logosu i liturgii kosmicznej, w którym mit Dionizosa uległ gruntownemu przeobrażeniu i urzeczywistniła się także ukryta w nim prawda.

Podczas gdy tematem wydarzenia Kany jest owoc krzewu winnego z jego bogatą symboliką, to w rozdz. 15 Ewangelii Jana Jezus - w powiązaniu z mowami pożegnalnymi - nawiązuje do prastarej tradycji krzewu winnego i dopełnia zawartą w nim wizję. Dla zrozumienia tej mowy Jezusa niezbędne jest rozważenie jednego przynajmniej podstawowego tekstu ze Starego Testamentu zawierającego tematykę krzewu winnego i pobieżne choćby przemyślenie analogicznej przypowieści synoptyków, która nawiązuje do starotestamentowego tekstu i go przetwarza. W Księdze Izajasza (5,1-7) znajduje się pieśń o winnicy. Prorok wyśpiewał ją przypuszczalnie w powiązaniu ze Świętem Namiotów, w kontekście gorącej atmosfery, charakteryzującej jego ośmiodniowe obchody (zob. Pwt 16,14). Można sobie wyobrazić, co działo się na placach pomiędzy namiotami sporządzonymi z gałęzi i liści wawrzynu; jak sam prorok chodzi pomiędzy świętującymi i zapowiada pieśń - pieśń o swym przyjacielu i jego winnicy. Wszyscy wiedzieli, że „winnica” była obrazem (zob. Pnp 2,15; 7,13), czekali więc na coś zabawnego, coś, co odpowiadało atmosferze święta. I ta pieśń też dobrze się zaczyna: Przyjaciel miał winnicę na żyznym pagórku, na którym zasadził szlachetną winorośl i czynił wszystko, co możliwe, żeby dobrze obrodziła. Dalej jednak nastrój się zmienia. Winnica zawiodła i zamiast szlachetnego owocu rodzi tylko małe jagody, twarde i cierpkie. Słuchacze rozumieją, co to oznacza: oblubienica była niewierna, nadużyła zaufania i pokładanej w niej nadziei, nie okazała miłości, której przyjaciel oczekiwał. Jaki będzie ciąg dalszy tej historii? Przyjaciel pozostawia jej własnemu losowi, pozwalają rozgrabić - zostawia oblubienicę na pohańbienie, za które sama ponosi winę. Teraz jest jasne: winnicą, oblubienicą jest Izrael, sami obecni uczestnicy święta. Im Bóg dał drogę prawa w Torze; ci których umiłował, ci, którym wszystko uczynił, tymczasem odpowiedzieli na to łamaniem prawa i niesprawiedliwymi rządami. Pieśń miłosna staje się zapowiedzią sądu.

Pod koniec horyzont zaciemnia się: Izraelowi grozi opuszczenie go przez Boga i w tej chwili nie widać żadnej obietnicy na przyszłość. Zapowiada się sytuacja, którą - gdy nastała już nędza i rozlegały się skargi zanoszone do Boga - tak opisuje Psalm 80: „Wyrwałś winorośl z Egiptu, wygnałeś pogan, a ją zasadziłeś. Grunt dla niej przygotowałeś (...). Dlaczego jej mury zburzyłeś, tak że zrywa z niej [grona] każdy, kto przechodzi drogą...” (w. 9-13). W Psalmie skargi stają się prośbą: „Chroń tę [winorośl], którą zasadziła Twoja prawica (...). Panie, Boże Zastępów, odnów nas i rozjaśnij swe oblicze, abyśmy doznali zbawienia” (w. 16-20).

Po wszystkich przejściach historycznych od czasu wygnania taka w gruncie rzeczy była ponownie sytuacja, w której żył Jezus w Izraelu i przemawiał do jego serca. W jednej z późniejszych przypowieści, na krótko przed swą Męką, Jezus nawiązuje do pieśni Izajasza, czyni to jednak w inny sposób (Mk 12,1-12). W Jego mowie szcep winny nie pojawia się już jako obraz Izraela. Są nim teraz dzierżawcy winnicy, której właściciel wyjechał i z daleka domaga się należnych mu owoców. Dzieje ciągle na nowo podejmowanej walki o Izraela i z nim zostają ukazane w serii „sług”, którzy przychodzą z polecenia pana po dzierżawne, czyli po należną mu część plonów. W opowiadaniu, w którym jest mowa o poniżaniu, a w końcu i zabijaniu sług, uwidacznia się historia proroków, ich cierpienia i daremne wysiłki. Jako ostatnią próbę właściciel posyła wreszcie swego „umiłowanego syna”, dziedzica, który jako spadkobierca może dochodzić swych praw do dzierżawnego także przed sądem, i dlatego może oczekiwać, że go uszanują. Stało się jednak inaczej. Dzierżawcy zabijają syna, właśnie dlatego że jest spadkobiercą. Chcą w ten sposób zawładnąć winnicą. Jezus pyta: „Cóż uczyni właściciel winnicy? Przyjdzie i wytraci rolników, a winnicę odda innym” (Mk 12,9).

W tym miejscu - podobnie jak w pieśni Izajasza - od pozornego opowiadania o przeszłości przypowieść przechodzi do sytuacji słuchaczy. Historia staje się nieoczekiwanie teraźniejszością. Słuchacze to wiedzą: On mówi o nas! (zob. 12). Podobnie jak prze-

śladowani byli i zabijani prorocy, tak i Mnie chcecie zabić: o was mówię i o Mnie.

W tym miejscu kończy się współczesna interpretacja i w ten sposób przypowieść znowu wraca do przeszłości: Zdaje się mówić tylko o minionych wydarzeniach, o odrzuceniu orędzia Jezusa przez Jego współczesnych, o Jego śmierci i Krzyżu. Pan zawsze jednak mówi w czasie teraźniejszym i z myślą o przyszłości. Toteż mówi także z nami i o nas. Otwórzmy tylko oczy i zapytajmy: czy to, co zostało wtedy powiedziane, w rzeczywistości nie jest opowiadaniem naszej teraźniejszości? Czy nie taka właśnie jest logika epoki nowożytnej, naszych czasów? Ogłoszmy, że Bóg umarł, a wtedy my sami staniemy się bogiem! Przestajemy wreszcie być własnością Drugiego, jesteśmy właścicielami siebie samych i świata. Możemy wreszcie robić to, co się nam podoba. Pozbywamy się Boga; nie ma nad nami żadnej normy, my sami jesteśmy dla siebie miarą. „Winnica” należy do nas. Zaczynamy już dostrzegać, co wtedy dzieje się z człowiekiem i ze światem...

Wróćmy jednak do tekstu przypowieści. U Izajasza nie było wiadać — w tym miejscu - żadnej obietnicy; w Psalmie, wtedy gdy groźba się spełniła, cierpienie przeszło w modlitwę. Taką jest zawsze sytuacja Izraela, Kościoła i ludzkości. Ciągłe tkwimy w ciemnościach doświadczeń i możemy jedynie wołać do Boga: „Podźwignij nas!” W słowach Jezusa jest jednak obietnica - i początek odpowiedzi na prośbę: „Chroń swoją winnicę!” Królestwo zostanie oddane innym sługom - te słowa są nie tylko groźbą sądu, lecz także obietnicą. Słyszymy w niej, że Pan nie przestaje się opiekować swą winnicą, i że nie jest związany z obecnymi sługami. Ta groźba-obietnica nie dotyczy wyłącznie kręgów panujących, o których i z którymi Jezus rozmawia. Nie przestaje być aktualna również w nowym ludzie Bożym - nie odnosi się wprawdzie do Kościoła jako całości, zawsze jednak dotyczy kościołów lokalnych. Potwierdzają to słowa Wywyższonego skierowane do Kościoła w Efezie: „Nawróć się i poprzednie czyny podejmij! Jeśli zaś nie - przyjdę do ciebie i ruszę świecznik twój z jego miejsca...” (Ap 2,5). Po groźbie i obietnicy

przekazania winnicy innym sługom następuje jednak obietnica znacznie bardziej istotna. Pan przytacza Psalm 118,22n: „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym”. Śmierć Syna nie jest ostatnim słowem. Zabity, nie trwa w śmierci, nie pozostaje „odrzuty” na zawsze. Staje się nowym początkiem. Jezus daje do zrozumienia, że to On sam będzie tym zabitym Synem: zapowiada swój Krzyż i Zmartwychwstanie i obwieszcza, że na Nim, zabitym i zmartwychwstałym, Bóg wzniesie w świecie nową budowlę, nową świątynię. Obraz szczepu winnego pozostaje na boku, a jego miejsce zajmuje obraz żywej budowli Bożej. Krzyż nie jest końcem - jest nowym początkiem. Pieśń o winnicy nie kończy się na zabiciu syna. Otwiera horyzont na nowe działanie Boga. Nie sposób przeoczyć tu związku z rozdz. 2 Ewangelii Jana, ze słowami o zburzeniu świątyni i jej odbudową. Bóg nie ponosi porażki. My możemy okazać się niewierni, On jednak nie przestaje dochowywać wierności (zob. 2 Tm 2,13). Jego miłość znajduje nowe, wspanialsze jeszcze drogi. Pośrednia chrystologia wcześniejszych przypowieści przechodzi tutaj w zupełnie wyraźną już wypowiedź chrystologiczną.

Przypowieść o krzewie winnym w pojęgalnych mowach Jezusa jest kontynuacją całej historii myśli i słów biblijnych o krzewie winnym i otwiera przed nami ostateczną głębię. „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym” - mówi Pan (J 15,1). W tym zdaniu na szczególną uwagę zasługuje najpierw słowo „prawdziwy”. W związku z nim pięknie mówi Charles K. Barrett: „Jezus zebrał i wyjaśnił okrucy sensu, na które niewyraźnie wskazują inne krzewy winne”. On jest *prawdziwym* krzewem winnym (s. 461). Istotne i największe znaczenie ma jednak w tym zdaniu fragment „Ja jestem”. Sam Syn utożsamia siebie z krzewem winnym, sam stał się krzewem winnym. Pozwolił, żeby zakopano Go w ziemi. Wszedł w krzew winny. Tajemnica Wcielenia, o której Jan mówi w prologu, wraca tu w zadziwiający sposób. Szczep winny nie jest już stworzeniem, na które Bóg spogląda z miłością, ale które może wyrwać i odrzucić. W Synu On sam stał się szczepem winnym, na

zawsze i w samym swym bycie, utożsamiał się ze szczepem winnym. Tego szczepu nie można już wykarczować, nie może się on stać przedmiotem grabieży: on już na wieki należy do Boga, przez swego Syna sam Bóg w nim żyje. Obietnica jest nieodwołalna, jedność stała się nienaruszalna. To jest ten wielki i nowy, historyczny krok Boga, stanowiący najgłębszą treść przypowieści: Wcielenie, śmierć i Zmartwychwstanie widać teraz w całej ich rozpiętości. Bo „Syn Boży, Chrystus Jezus (...) nie był «tak» i «nie», lecz dokonało się w Nim «tak». Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są «tak»" (2 Kor 1,19n) - tak to ujmuje święty Paweł.

Że przez Chrystusa tym krzewem winnym jest teraz sam Syn - to treść nowa, a zarazem dobrze przygotowana w tradycji biblijnej. Już Psalm 80,18 ściśle wiązał Syna Człowieczego ze szczepem winnym. I na odwrót - jeżeli teraz sam Syn stał się krzewem winnym, to właśnie przez to samo stał się jedno ze swoimi, z wszystkimi rozproszonymi dziećmi Bożymi, które przyszedł zgromadzić (zob. J 11,52). Szczep winny, jako obraz chrystologiczny, zawiera w sobie również całą eklezjologię. Wskazuje na nierozłączną jedność Jezusa ze swoimi, którzy są wszyscy, przez Niego i z Nim, „szczepem winnym” i którzy są powołani do trwania w nim. Janowi nie jest znany znajdujący się u Pawła obraz „Ciała Chrystusa”. Jednak przypowieść o winnicy wyraża tę samą treść: trwały związek Jezusa ze swoimi, ich jedność z Nim i w Nim. W ten sposób mowa o szczepie winnym wskazuje na nieodwołalność darów Bożych: nie zostaną one cofnięte: we Wcieleniu Bóg sam związał się z nami. Mowa ta wskazuje jednocześnie na postulat zawarty w tym darze, postulat, który stawia ciągle nowe wezwania. Jak powiedzieliśmy, szczepu winnego nie można już wyrwać, nie może się stać przedmiotem grabieży. Musi jednak być nieustannie oczyszczany. Oczyszczanie, owoc, trwanie, przykazanie, miłość i jedność - to wielkie hasła owego dramatu bycia razem z Synem i w Synu w szczepie winnym, który w swych słowach Pan stawia przed naszą duszą. Oczyszczenie - Kościół zawsze go potrzebuje. Potrzebne jest także każdej jednostce. Bolesne, lecz konieczne procesy oczyszczania

się dokonują się poprzez całą historię, dokonują się w życiu ludzi, którzy oddali się na własność Chrystusowi. W tych oczyszczeniach stale uobecnia się tajemnica śmierci i Zmartwychwstania. Własną wielkość człowieka, jak również instytucji, należy odcinać; co wyrosło nad miarę, musi wrócić do prostoty i ubóstwa samego Pana. Tylko dzięki takim procesom obumierania szcep winny odnawia się i przynosi owoce.

Celem oczyszczania jest owoc - tak mówi nam Pan. Jakiego owocu oczekuje? Spójrzmy najpierw na owoc, który On sam przyniósł w swej śmierci i powstaniu z martwych. Izajasz i cała tradycja prorocka mówiły o tym, że od swego szczepu winnego Bóg oczekiwał gron winnych i kosztownego wina - to obraz sprawiedliwości, prawości, która rodzi się i umacnia przez życie w słowie Bożym i zgodnie z wolą Boga. Ta sama tradycja mówi, że zamiast tego Bóg znajduje małe, cierpkie owoce, które nadają się tylko do wyrzucenia. To obraz życia dalekiego od sprawiedliwości Bożej, życia w nieprawości, zepsuciu i przemocy. Szcep winny ma przynosić owoce szlachetne: zerwane, tłoczone, poddane procesowi fermentacji, stają się kosztownym winem. Pamiętajmy, że przypowieść o szcziepie winnym jest związana z Ostatnią Wieczerzą Jezusa. Po rozmnożeniu chleba mówił On o prawdziwym chlebie z nieba, który miał dać, i w ten sposób zapowiedział chleb eucharystyczny. Niemożliwe jest, żeby w mowie o szcziepie winnym nie było milczącej aluzji do nowego wina, na które wskazywała już Kana 1 które teraz daje - wino, które miało powstać z Jego Męki, z Jego „umiłowania aż do końca” (13,1). Zatem przypowieść o szcziepie winnym ma głębokie tło eucharystyczne. Wskazuje na owoc, który Jezus przynosi: na Jego oddającą się na Krzyżu miłość, która jest tym nowym, kosztownym winem, podawanym na uczcie weselnej Boga z ludźmi. Tak więc - mimo iż wyraźnie się o niej nie mówi - Eucharystia ukazuje się tu w całej swej głębi i wielkości. Wskazuje na owoc, który my -jako latorośle - razem z Chrystusem i z Jego łaski możemy i musimy przynosić. Owocem, którego Pan od nas oczekuje, jest miłość. Wraz z Nim przyjmuje ona tajemnicę Krzy-

za, staje się udziałem w Jego rozdawaniu siebie. Jest to prawdziwa sprawiedliwość, która przygotowuje świat na przyjęcie królestwa Bożego.

Oczyszczanie i owoc są nierozłączne; tylko dzięki oczyszczaniu nas przez Boga możemy przynosić owoc, który doprowadza do tajemnicy eucharystycznej, a tym samym do uczty weselnej stanowiącej w planach Bożych cel całej historii. Owoc jest nieodłączny od miłości. Prawdziwym owocem jest miłość, która przeszła przez krzyż, przez Boże oczyszczenia. Z wszystkim tym wiąże się „trwanie”. U Jana 15,1-10 greckie słowo *menein* - „trwać” powraca dziesięć razy. Na pierwszy plan wysuwa się to, co Ojcowie nazywają *perseverantia*, cierpliwe przebywanie we wspólnocie z Panem we wszelkich życiowych zawirowaniach. Początkowy entuzjazm jest łatwy. Po nim przychodzi zmierzyć się także z jednostajnymi pustynnymi drogami, które trzeba w życiu przebyć, cierpliwie odmierzając zawsze takie same etapy. Kiedy znikła już romantyczność pierwszego zrywu, a pozostaje tylko głębokie, czyste „tak” wiary. Tak właśnie powstaje dobre wino. Augustyn - po jasnych promieniach duchowych światła otrzymywanych na początku, w godzinie nawrócenia - głęboko doświadczał trudu tej cierpliwości i w ten sposób nauczył się miłować Pana i mógł doznawać głębokiej radości znajdowania. Jeśli owocem, który mamy przynosić, jest miłość, to jego warunkiem jest właśnie owo „trwanie”, głęboko związane z wiarą nierozstającą się z Panem. W siódmym wersecie jest mowa o modlitwie, jako istotnym składniku tego trwania. Modlący się ma pewną obietnicę, że zostanie wysłuchany. Modlitwa w imię Jezusa to z pewnością nie proszenie o byle co. To prośba o dar zasadniczy, ten, który w mowach pożegnalnych Jezus nazywa „radością”, a Łukasz Duchem Świętym (zob. 11,13), a co w gruncie rzeczy jest tym samym. Słowa o trwaniu w miłości są już zapowiedzią ostatniego wersetu arcykapłańskiej modlitwy Jezusa (zob. 17,26) i w ten sposób wiążą mowę o szczepie winnym także z wielkim tematem jedności, który Pan ukazuje tam jako prośbę zanoszoną przed oblicze Ojca.

c) Chleb

Tematowi chleba poświęciliśmy już wiele miejsca w związku z pokusami Jezusa. Widzieliśmy, że w pokusie zamiany pustynnych kamieni w chleb uobecniła się cała problematyka posłannictwa Mesjasza i że w tle deformowania tej misji przez diabła są już przebłyski pozytywnej odpowiedzi Jezusa. Definitywnej jasności nabierze ona w przededniu Męki, w darze Jego ciała, danego jako chleb dla życia świata. Z tematyką chleba spotkaliśmy się ponownie przy objaśnianiu czwartej prośby *Ojczy nasz*. Próbowaliśmy tam przyrzeć się różnym wymiarom tej prośby, a tym samym całej rozpiętości tematu chleba. Pod koniec działalności Jezusa w Galilei rozmnożenie chleba jest z jednej strony niezwykle znakami mesjańskiego posłannictwa Jezusa, a jednocześnie stanowi jakby skrzyżowanie dróg całej Jego działalności, która od tego momentu staje się już drogą prowadzącą wyraźnie do Krzyża. Wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne opowiadają o cudownym nakarmieniu pięciu tysięcy mężczyzn (zob. Mt 14,13-21; Mk 6,32-44; Łk 9,10b-17). Mateusz i Marek mówią oprócz tego o nakarmieniu czterech tysięcy (Mt 15,32-38; Mk 8,1-9). Nie będziemy tu zagłębiać się w bogatą treść teologiczną tych opowiadań. Ograniczę się do omówienia relacji Jana o rozmnożeniu chleba (zob. J 6,1-15), także jej nie będę jednak dokładniej analizował i przejdę bezpośrednio do wyjaśnienia owego wydarzenia, danego przez Jezusa następnego dnia, w wielkiej mowie o chlebie, w synagodze, na drugim brzegu jeziora. I tutaj jednak nieodzowne będzie jeszcze pewne ograniczenie. Nie będziemy rozważać wszystkich szczegółów tej wielkiej mowy, wielokrotnie i we wszystkich jej aspektach analizowanej przez komentatorów. Chciałbym tylko ukazać jej główne linie, a przede wszystkim zwrócić uwagę na cały kontekst tradycji, do którego należy i w świetle którego należy ją rozumieć.

Podstawowy kontekst, w którym osadzony jest cały ten rozdział, to przeciwstawienie Mojżesza i Jezusa. Jezus jest Mojżeszem czasów ostatecznych, Mojżeszem „większym” - prorokiem, którego przyj-

ście zapowiedział Mojżesz u granic Ziemi Świętej, i o którym Bóg powiedział: „Włożę w jego usta moje słowa, będzie im mówił wszystko, co mu nakazę” (Pwt 18,18). Nie jest więc rzeczą przypadku to, że po zakończeniu rozmnożenia chleba, a przed próbą ogłoszenia Jezusa królem, znajduje się następujące zdanie: „Ten prawdziwie jest prorokiem, który ma przyjść na świat!” (J 6,14). I zupełnie podobnie, po zapowiedzi dania wody żywej w Święto Namiotów, ludzie mówią: „Ten prawdziwie jest prorokiem!” (7,40). Jeśli w tle jest Mojżesz, to logiczny jest też postulat wysuwany pod adresem Jezusa. Mojżesz na pustyni wydobył wodę ze skały - Jezus, jak widzieliśmy, obiecuje dać wodę życia. Jednak tym wielkim darem, który w pierwszym rzędzie pojawiał się we wspomnieniach, była manna. Mojżesz dał kiedyś chleb z nieba, Bóg sam niebiańskim chlebem karmił wędrującego Izraela. Dla ludu, pośród którego tak wielu cierpiało głód i udrękę codziennego trudu zdobywania go, była to obietnica przewyższająca wszystkie pozostałe. Obietnica zawierająca w sobie niejako wszystkie inne rzeczy: wyeliminowanie wszelkiej niedoli - dar, który zaspokajał głód wszystkich i na zawsze. Zanim wrócimy do tej myśli, w świetle której należy rozumieć cały szósty rozdział Ewangelii Jana, musimy jeszcze uzupełnić obraz Mojżesza, bo tylko wtedy ukaże się również obraz Jezusa, który ma przed oczami Jan. Centralny punkt, z którego wyszliśmy w tej książce i do którego stale powracamy, sprowadza się do tego, że Mojżesz rozmawiał z samym Bogiem twarzą w twarz, „tak jak mówią ze sobą ludzie” (Wj 33,11; zob. Pwt 34,10). Ludziom mógł przekazać słowo Boga dlatego tylko, że rozmawiał z samym Bogiem. Na tę bezpośrednią relację z Bogiem, stanowiącą najgłębszy rdzeń posłannictwa Mojżesza i jej wewnętrzną podstawę, kładzie się jednak pewien cień. Bo na prośbę Mojżesza: „Spraw, abym ujrzał Twoją chwałę” - w tej samej chwili, kiedy tekst mówi o jego przyjaźni z Bogiem, o bezpośrednim z Nim obcowaniu - pada odpowiedź: „Gdy przechodzić będzie moja chwała, postawię cię w rozpadlinie skały i położę dłoń moją na tobie, aż przejdę. A gdy cofnę dłoń, ujrzysz Mnie z tyłu, lecz oblicza mego nie ukazę tobie” (Wj 33,18.22n). Także Mojżesz

widzi tylko plecy Boga - Jego oblicza „nikt nie może ujrzeć”. Wiadoczną jest granica zakreślona także Mojżeszowi. Dla obrazu Jezusa w Ewangelii Jana decydujące znaczenie mają słowa końca prologu: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (1,18). Boga widzi ten tylko, kto jest Bogiem - Jezus. On rzeczywiście mówi to, co widzi w Ojcu. Mówi to, co słyszy w nieprzerwanym dialogu z Ojcem, dialogu, który stanowi Jego życie. Jeśli Mojżesz nam pokazał - mógł pokazać - tylko plecy Boga, to Jezus jest Słowem Boga, rodzącym się z oglądania Go i zjedności z Nim. Wiąza się z tym dwa dalsze dary Mojżesza, które w Chrystusie doszły do doskonałości: Bóg objawił Mojżeszowi swe imię, umożliwiając tym sposobem wzajemne relacje Boga z ludźmi. Przekazując objawione mu imię, Mojżesz staje się pośrednikiem rzeczywistej relacji ludzi do żywego Boga - o tym mówiliśmy już przy rozważaniu pierwszej prośby *Ojciec nasz*. Teraz w swej modlitwie arcykapłańskiej Jezus podkreśla, że objawia imię Boga, że zainicjowane przez Mojżesza dzieło także w tym punkcie doprowadza do jego celu. Rozważając modlitwę arcykapłańską, będziemy musieli dokładniej przeanalizować tę wypowiedź: W jakim sensie Jezus doskonalej objawia „imię” Boga, niż uczynił to Mojżesz? Drugim darem - otrzymanym razem z oglądaniem Boga, poznaniem imienia, a także z manną i ściśle z nimi związanym - jest dar, poprzez który Izrael staje się sobą, a więc Ludem Bożym. Jest nim Tora, słowo Boga będące drogowskazem i prowadzące do życia. Izrael coraz wyraźniej rozumiał, że to właśnie był podstawowy i trwały dar Mojżesza. Że szczególnym jego znamieniem było poznanie woli Boga, a tym samym właściwej drogi życia. Wielki Psalm 119 to jeden potężny wybuch radości i wdzięczności za ten dar. Jednostronna wizja Prawa, mająca źródło w jednostronnej interpretacji teologii Pawła, deformuje nasze spojrzenie na tę radość Izraela: radość z poznania woli Boga i z możliwości życia według tej woli.

Mimo iż wydaje się to niezgodne z oczekiwaniami, ta wskazówka znowu doprowadziła nas do mowy o chlebie. Bo w wewnętrznej ewolucji myśli judaistycznej coraz bardziej było widać, że właściwym

chlebem z nieba, który karmił i nadal karmi Izraela, jest właśnie Prawo - słowo Boga. Dostępna w piśmiennictwie dydaktycznym i obecna właśnie w Prawie mądrość - jawi się jako „chleb” (Prz 9,5). Literatura rabinistyczna rozwinęła tę myśl (Barrett, s. 301). Z tej także perspektywy musimy rozumieć dyskusję Jezusa z zebranymi w synagodze w Kafarnaum Żydami. Jezus najpierw zwraca uwagę na to, że rozmnożenia chleba nie zrozumieli jako „znaku”, mimo iż taki miało ono sens. Interesowało ich jedynie jedzenie i nasylenie się (zob. J 6,26). Zbawienie pojmowali czysto materialnie, jako ogólny dobrobyt, a w ten sposób pomniejszali człowieka i w rzeczywistości usuwali Boga. Jeśli jednak na mannę patrzy się wyłącznie w aspekcie nasycenia się, to stwierdzić trzeba, że także manna nie była chlebem niebieskim, lecz ziemskim tylko. Mimo iż pochodziła z „nieba”, była pokarmem ziemskim. Co więcej, była pokarmem zastępczym, który musiał zniknąć z chwilą opuszczenia pustyni i wejścia do kraju zamieszkanego. Człowiek odczuwa jednak inny jeszcze głód, ma jeszcze inne potrzeby. Dar karmiący człowieka jako człowieka musi być większy, musi leżeć na innej płaszczyźnie. Czy tym innym pokarmem jest Tora? W pewnym sensie człowiek może, w niej i przez nią, wolę Bożą uczynić swym pokarmem (por. J 4,34). Tak, manna jest chlebem pochodzącym od Boga, jednak pokazuje nam ona, można by powiedzieć, tylko plecy Boga, jest „cieniem”. „Chlebem Bożym jest Ten, który z nieba zstępuje i życie daje światu” (J 6,33). Ponieważ słuchacze tego nie rozumieją, Jezus mówi raz jeszcze, w sposób bardziej jednoznaczny: „Ja jestem chlebem życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął, a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie” (6,35).

Prawo stało się Osobą. W spotkaniu z Jezusem karmimy się, można by powiedzieć, samym żywym Bogiem, rzeczywiście pożywamy „chleba z nieba”. W związku z tym Jezus już wcześniej jasno powiedział, że jedyne dzieło, którego Bóg się domaga, polega na uwierzeniu w Niego. Słuchacze zapytali wtedy: „Cóż mamy czynić, żebyśmy wykonywali dzieła Boga?” (6,28). Występujące tu greckie słowo *ergázesthai* znaczy: „zarobić poprzez pracę” (Barrett, s. 298). Słuchacze

gotowi są pracować, działać, dokonywać „dzieł” po to, by otrzymać ten chleb. Nie można go jednak „wysłużyć” ludzką pracą, własnymi poczynaniami. Może on przyjść do nas tylko jako dar od Boga, jako Jego dzieło. Jest w tym dialogu obecna cała teologia Pawła. Tego, co najwyższe i najbardziej istotne, nie możemy sami osiągnąć. Musimy otworzyć się na dar i wejść w dynamizm otrzymanego daru. Dokonuje się to przez wiarę w Jezusa, który jest dialogiem, żywą relacją do Ojca, a w nas pragnie się stać na nowo słowem i miłością.

Pojawia się jednak pytanie: Jak możemy „karmić się” Bogiem, żyć Nim, tak żeby On sam stał się naszym chlebem? Na to pytanie nie daliśmy jeszcze wyczerpującej odpowiedzi. „Chlebem” Bóg staje się dla nas we Wcieleniu Logosu: Słowo przyjmuje ciało. Logos staje się jednym z nas i w ten sposób schodzi na nasz poziom, przychodzi tam, dokąd i my możemy dotrzeć. Po tym jednak jak Słowo się wcieliło, stało się człowiekiem, nieodzowny jest jeszcze jeden krok. Jezus mówi o tym w końcowych słowach swej mowy: Jego ciało jest życiem „dla” świata (6,51). Ukazuje tu w zarysie wewnętrzny cel i definitywną realizację Wcielenia: jest to ofiara własnego życia w śmierci i tajemnica Krzyża. Jeszcze wyraźniejsze staje się to w wersecie 53, gdzie Pan mówi o swej krwi, którą daje nam do „picia”. Tutaj mamy nie tylko czytelną aluzję do Eucharystii. Ukazuje się przede wszystkim leżąca u jej podstaw ofiara Jezusa, który dla nas przelewa krew i w ten sposób niejako wychodzi z siebie, rozlewa się, daje się nam na własność.

Zatem w rozdziale tym przenikają się ze sobą teologia Wcielenia i teologia Krzyża; są one od siebie nieodłączne. Paschalnej teologii synoptyków i świętego Pawła nie można przeciwstawiać domniemanej inkarnacyjnej teologii Jana. Wcielenie Słowa, o którym mówi prolog, jest ukierunkowane na ofiarę krzyżową, która jest dla nas dostępna w Eucharystii. Jan sytuuje się tu w tej samej linii, którą List do Hebrajczyków rozwija na bazie Psalmu 40,6-8: „Ofiary ani darów nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało” (Hbr 10,5). Jezus staje się człowiekiem po to, by oddać siebie i zająć miejsce zwierząt ofiarnych, które były jedynie wyrazem tęsknoty, nie mo-

gły jednak być odpowiedzią. W mowie Jezusa o chlebie cały wielki dynamizm Wcielenia i drogi paschalnej jest z jednej strony ukierunkowany na Sakrament, w którym są nieprzerwanie obecne Wcielenie i Pascha; z drugiej strony jednak także Sakrament, święta Eucharystia, jest włączony w wielki kontekst zstąpienia Boga do nas i dla nas. W ten sposób Eucharystia zostaje umieszczona w centralnym miejscu chrześcijańskiej egzystencji. Tutaj Bóg daje nam rzeczywiście mannę, której oczekuje ludzkość, prawdziwy „chleb z nieba” - ten, którym możemy w głębi serca żyć jako ludzie. Jednocześnie jednak Eucharystia jest postrzegana jako trwałe wielkie spotkanie Boga z człowiekiem, w którym Pan daje się nam jako „ciało” po to, byśmy w Nim i przez uczestnictwo w Jego drodze mogli się stawać „duchem”. Jak On przemienił się przez Krzyż po to, by odtąd istnieć w nowej postaci cielesności i człowieczeństwa, które przenika byt Boży, tak też i dla nas pożywanie to musi być otwieraniem się na nową egzystencję, przechodzeniem przez Krzyż i antycypowaniem tej nowej egzystencji życia w Bogu i z Bogiem. Dlatego pod koniec tej mowy, gdzie mocno akcentuje się Wcielenie Jezusa oraz spożywanie i picie „Ciała i Krwi Pana”, pojawia się zdanie: „To Duch daje życie; ciało na nic się nie zda” (6,63). Może to nam przypominać zdanie świętego Pawła: „Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiającym” (1 Kor 15,45). Realizm Wcielenia nie jest tu w niczym umniejszony. Podkreślona jest natomiast paschalna perspektywa Sakramentu: tylko przez Krzyż i dokonywaną przez niego przemianę ciało to staje się dla nas dostępne i nas samych włącza w proces tej przemiany. Z tego wielkiego chrystologicznego, a nawet kosmicznego dynamizmu pobożność eucharystyczna powinna ciągle czerpać naukę.

Ażeby mowę Jezusa o chlebie zrozumieć w całej jej głębi, musimy jeszcze na koniec przyrzeć się pokrótce kluczowym słowom Ewangelii Jana, które Jezus wypowiada w Niedzielę Palmową, mając na myśli nadchodzący Kościół powszechny, obejmujący Żydów i Greków - wszystkie narody świata: „Jeśli ziarno pszenicy spadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze,

przynosi plon obfity" (12,24). W rzeczy, którą zwiemy „chlebem”, zawiera się tajemnica Męki. Chleb zakłada, że ziarno - ziarno pszeniczne - zostało rzucone na ziemię, „umarło”, a z jego rozkładu wyrósł nowy kłos. Chleb ziemski może się stać podmiotem obecności Chrystusa, ponieważ on sam zawiera w sobie tajemnicę Męki i Zmartwychwstania. Dlatego w religiach świata stał się punktem wyjścia mitów śmierci i zmartwychwstania bóstw, w których człowiek wyrażał swą nadzieję na życie otwierane przez śmierć. W tym kontekście kardynał Christoph Schönborn wspomina proces nawrócenia wielkiego brytyjskiego pisarza Clivesa Staplesa Lewisa, który przeczytał dwunastotomowe dzieło poświęcone owym mitom i doszedł do przekonania, że również ten Jezus, który wziął w swe ręce chleb i powiedział „To jest Ciało moje”, jest tylko kolejnym bóstwem ziarna, królem ziaren, który oddaje swe życie za życie świata. Któregoś dnia jednak, w rozmowie z pewnym zdeklarowanym ateistą usłyszał od niego, że dowody historyczności Ewangelii są zaskakująco mocne (Schönborn, s. 23n). I wtedy przyszła mu myśl: „Dziwne to. Cała ta historia z umierającym bogiem wygląda tak, jakby się *kiedyś* rzeczywiście wydarzyła” (G. Kronz, cyt. w: Schönborn, s. 23n). Tak, to się rzeczywiście wydarzyło. Jezus nie jest mitem, jest Człowiekiem z ciała i krwi, tkwi mocno w historii. Możemy udać się do miejsc, gdzie On bywał, dzięki świadkom możemy słyszeć Jego słowa. Umarł i powstał z martwych. Tak jakby tajemnica Męki zawartej w chlebie czekała niejako na Niego, by Go objąć swym zasięgiem. Mity czekały na Tego, w którym przedmiot pragnień stał się rzeczywistością. To samo odnosi się do wina. Także ono zawiera w sobie mękę: zostało wytłoczone i w ten sposób z gron winnych powstało wino. W interpretacji tego tajemnego języka Ojcowie posunęli się dalej jeszcze. Przytoczę jeden tylko przykład. W tak zwanej *Nauce Dwunastu Apostołów* (dzieło, które przypuszczalnie sięga 100 roku) jest taka modlitwa, dotycząca chleba przeznaczonego na Eucharystię: „Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim” (IX 4).

d) Pasterz

Obraz pasterza, w którym zarówno u synoptyków, jak i w Ewangelii Jana Jezus ukazuje swe posłannictwo, ma długą historię. Na starożytnym Wschodzie, w sumeryjskich inskrypcjach królewskich, zarówno na obszarze babilońskim, jak i asyryjskim, król uważał siebie za ustanowionego przez Boga pasterza. Pasienie jest obrazem jego funkcji zarządzania. Zgodnie z tym obrazem, troška o słabych jest zadaniem sprawiedliwego władcy. Zatem można by przyjąć, że od samych początków obraz Chrystusa dobrego Pasterza jest Ewangelią o Chrystusie Królu, ułatwiającą zrozumienie królowania Chrystusa. Bezpośredniej prehistorii obrazowych mów Chrystusa należy szukać rzecz jasna w Starym Testamencie, gdzie sam Bóg ukazuje się jako pasterz Izraela. Obraz ten wycisnął głębokie piętno na pobożności Izraela i - szczególnie w ciężkich dla Niego okresach - stał się słowem pocieszenia i nadziei. Ta ufna pobożność najpiękniej może wyraziła się w Psalmie 23: Pan jest moim pasterzem - „Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękne, bo Ty jesteś ze mną...” (w. 4). Obraz Boga pasterza szerzej rozwija Ezechiel w rozdziałach 34-37. Przedstawiona w nich wizja została włączona w synoptyczne przypowieści o pasterzu, znalazła się również w mowie o pasterzu u Jana; w obydwu miejscach nadano jej charakter konkretnej rzeczywistości, będącej realizacją proroctw dotyczących działalności Jezusa. W kontekście pasterzy egoistycznych, z którymi miał do czynienia Ezechiel i których oskarża, zapowiada, że Bóg sam będzie szukał swych owiec i będzie się o nie troszczył: „Wyprowadzę je spomiędzy narodów i zgromadzę je z [różnych] krajów, sprowadzę je z powrotem do ich ziemi (...). Ja sam będę paść moje owce i Ja sam będę je układał na legowisku. Zagubioną odzyskam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skałeczoną opatrę, chorą umocnię, a tłustą i mocną będę ochraniał” (34,13.15-16). Kiedy faryzeusze i uczeni w Piśmie szemrzą na widok Jezusa zasiadającego do stołu razem z grzesznikami, Pan opowiada przypowieść o 99 owcach pozostających na pastwisku

ijednej zaginionej, której pasterz szuka, a znalazłszy z radością bierze na ramiona i przynosi do domu. Przypowieścią tą Jezus mówi swym przeciwnikom: Czy nie czytaliście słowa Bożego u Ezechiela? Czynię to tylko, co zapowiedział Bóg, prawdziwy Pasterz: szukam zwierząt zaginionych, gromadzę rozproszone.

U schyłku epoki starotestamentowych proroków dokonuje się jeszcze jeden zaskakujący i głęboki zwrot w przedstawianiu obrazu pasterza, prowadzący wprost do tajemnicy Jezusa Chrystusa. Mateusz opowiada, że uczniom idącym po Ostatniej Wieczerzy na Górę Oliwną Jezus zapowiada, że teraz stanie się to, co zostało zapowiedziane w Księdze Zachariasza (13,7): „Uderzę pasterza, a rozproszą się owce ze stada” (Mt 26,31). Rzeczywiście, u Zachariasza pojawia się wizja pasterza, „który zgodnie z wolą Bożą poniesie śmierć i w ten sposób dokona przełomu” (J. Jeremias, ThWNT VI 487). Ta zaskakująca wizja zabitego pasterza, który przez swą śmierć staje się zbawcą, ściśle wiąże się z innym obrazem z Księgi Zachariasza: „...Na dom Dawida i na mieszkańców Jeruzalem wyleję ducha łaski i prześląganania. Będą patrzeć na tego, którego przebili, i boleć będą nad nim, jak się płacze nad pierworodnym (...). W owym dniu będzie wielki płacz w Jeruzalem, podobny do płaczu w Hadad-Rimmon na równinie Megiddo (...). W owym dniu wytrysnie źródło, dostępne dla domu Dawida i dla mieszkańców Jeruzalem, na obmycie grzechu i zmazy” (12,10.11; 13,1). Hadad-Rimmon było jednym z bóstw umierających i odradzających się, z którymi spotkaliśmy się wcześniej w powiązaniu z chlebem, śmiercią i odradzaniem się ziarna. Jego obumieranie, po którym następuje zmartwychwstanie, czczono hałaśliwym płaczem rytualnym; dla tych, którzy to przeżywali - zaliczają się do nich oczywiście prorok i jego czytelnicy - stało się to wzorem żałoby i płaczu w ogóle. Dla Zachariasza Hadad-Rimmon jest jednym z pozbawionych znaczenia bóstw, którymi Izrael pogardza jako mitycznymi urojeniami. Ajednak przez ten obrzęd opłakiwania stanie się on tajemniczym symbolem kogoś, kto rzeczywiście istnieje. Widoczne tu jest wewnętrzne powiązanie ze sługą Bożym z Deutero-Izajasza. Ostatni prorocy Izraela widzą - bez

możności dokładniejszego wyjaśnienia jego postaci - cierpiącego i umierającego Zbawiciela, Pasterza, który staje się Barankiem. Karl Elliger tak to komentuje: „Z drugiej strony jednak wzrok jego [Zachariasza] z osobiwą pewnością kieruje się ku nowej odległej rzeczywistości i krąży wokół postaci przebitego na Krzyżu Golgoty. Nie ujmuje dokładnie postaci Chrystusa, mimo iż przez wspomnienie Hadad-Rimmona osobiwie dotyka również tajemnicy Zmartwychwstania, ale właśnie, tylko dotyka (...). Nie dostrzega wyraźnie przede wszystkim istotnego powiązania Krzyża ze źródłem oczyszczającym wszelkie grzechy i zmywającym nieczystość” (ATD B. 25, 1964⁵, s. 172). U Mateusza sam Jezus na początku historii Męki przytacza Zachariasza 13,7, obraz zabitego pasterza. Jan natomiast kończy opis ukrzyżowania Pana przypomnieniem Zachariasza 12,10: „Będą patrzeć na tego, którego przebili” (19,37). Teraz jest jasne: Tym zabitym i zbawiającym jest Jezus Chrystus, Ukrzyżowany. Jan łączy to z wizją zapowiedzianego u Zachariasza źródła, służącego oczyszczeniu z grzechu i nieczystości: z otwartego boku Jezusa wypływa krew i woda (zob. 19,34). Sam Jezus, przebity na Krzyżu, jest źródłem oczyszczenia i zbawienia dla całego świata. Jan łączy tojeszcze z barankiem paschalnym, którego krew ma moc oczyszczającą: „Kość jego nie będzie złamana” (J 19,36; zob. Wj 12,46). Krag zamyka się wreszcie na początku Ewangelii, kiedy Chrzciciel - patrząc na Jezusa - powiedział: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata” (1,29). W ten sposób obraz Baranka, mający - w innym sensie - decydujące znaczenie w Apokalipsie, wyjaśnia także najgłębszy sens mowy o pasterzu, którego punkt centralny stanowi właśnie ofiara życia Jezusa.

Sama mowa o pasterzach zaczyna się, rzecz dziwna, nie od wypowiedzi „Ja jestem dobrym pasterzem”, lecz od innego obrazu: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Ja jestem bramą owiec” (J 10,7). Wcześniej już Jezus powiedział: „Kto nie wchodzi do owczarni przez bramę, ale wdzierą się inną drogą, jest złodziejem i rozbójnikiem. Kto jednak wchodzi przez bramę, jest pasterzem owiec” (10,1n). Można to zrozumieć tylko w ten sposób, że Jezus

ukazuje tu wzorzec dla pasterzy swej trzody, którego będą się trzymać po Jego odejściu do Ojca. Czy ktoś jest naprawdę pasterzem, okazuje się w tym, że wchodzi przez Jezusa - Bramę. Bo w ten sposób to ostatecznie Jezus pozostaje pasterzem - do Niego tylko „na-leży” trzoda. Co konkretnie znaczy wchodzenie przez Jezusa jako bramę, mówi nam o tym dodatek do Ewangelii w 21 rozdziale, zawierający wprowadzenie Piotra na należący do Jezusa urząd pasterza. Trzy razy Jezus mówi Piotrowi: Paś baranki moje (ewentualnie owce moje: 21,15-17). Piotr zostaje jasno nazwany pasterzem owiec Jezusa, jest wprowadzony na urząd pasterski samego Jezusa. Żeby nim zostać, musi jednak wejść przez „bramę”. To wejście - albo lepiej: „zostać wpuszczonym przez bramę” (zob. 10,3) - jest ukazane w trzykrotnym zapytaniu: Szymonie, synu Jana, miłujesz Mnie? Mamy tu więc najpierw całkowicie osobisty wymiar powołania: Jezus zwraca się do Szymona po imieniu, używając jego najbardziej osobistego imienia „Szymon”, z dodaniem jego pochodzenia. Pyta go także o miłość, przez którą stanowi jedno z Jezusem. W ten sposób przychodzi do owiec „przez Jezusa”. Bierze je niejako swoje - Szymona Piotra - lecz jako „trzodę” Jezusa. Ponieważ wchodzi przez bramę „Jezus”, ponieważ przychodzi zjednoczony w miłości z Jezusem, owce słuchają jego głosu, głosu samego Jezusa. Idą nie za Szymonem, lecz za Jezusem, od którego i przez którego do nich przychodzi, tak że w jego prowadzeniu sam Jezus jest Tym, który prowadzi. Cała ta scena ustanowienia kończy się słowami Jezusa do Piotra: „Pójdź za Mną!” (21,19). Przywodzi ona na myśl scenę po pierwszym wyznaniu Piotra, kiedy ten próbował odwieść Pana od drogi Krzyża, a Pan mu powiedział: „Za Mną” — a następnie wszystkich wezwał, by wzięli na siebie krzyż i „poszli za Nim” (zob. Mk 8,33nn). Także uczeń, który teraz, jako pasterz, idzie pierwszy, musi „iść za” Jezusem. Jak Pan powiedział Piotrowi po przekazaniu mu urzędu, wiąże się z tym przyjęcie krzyża i gotowość oddania własnego życia. W ten właśnie sposób konkretnego charakteru nabierają słowa: „Ja jestem bramą”. Tak też sam Jezus nadal pozostaje pasterzem.

Wróćmy teraz do mowy o pasterzu w rozdziale 10. Dopiero w następnym akapicie pojawiają się słowa: „Ja jestem dobrym pasterzem” (10,11). Wszystkie historyczne treści obrazu pasterza zostają przyjęte, oczyszczone i otrzymują swój pełny sens. Podkreślone są szczególnie cztery istotne treści. Złodziej przychodzi tylko po to, „aby kraść, zabijać i niszczyć” (10,10). Na owce patrzy jak na rzecz, która do niego należy, którą posiada i wykorzystuje dla własnych celów. Chodzi mu tylko o siebie samego, wszystko jest tu dla niego. Prawdziwy pasterz postępuje na odwrót: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie, i miały je w obfitości” (10,10). Oto wielka obietnica Jezusa: dawać życie w obfitości. Życia w obfitości pragnie każdy człowiek. Cóż to jednak jest? Na czym polega życie? Gdzie je znajdujemy? Kiedy i jak mamy „życie w pełni”? Czy wtedy, gdy żyjemy jak syn marnotrawny - przepuszczając cały otrzymany od Boga posąg? Gdy żyjemy jak złodziej i rozbójnik - wszystko zagarniając dla siebie? Jezus obiecuje, że pokaże owcom „pastwisko” - to, czym żyją - że doprowadzi je rzeczywiście do źródeł życia. Możemy tu dosłyszeć słowa Psalmu 23: „Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach. Prowadzi mnie nad wody, gdzie mogę odpocząć. Stół dla mnie zastawiasz (...), dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia...” (w. 2.5n). Jeszcze bardziej bezpośrednio brzmia słowa mowy pasterskiej u Ezechiela: „Na dobrym pastwisku będę je paść, na wyżynach Izraela ma być ich pastwisko...” (34,14). Ale co to wszystko znaczy? Czym się żywią owce, to wiemy; co jednak służy życiu człowieka? W górach Izraela i w pastwiskach na jego wyżynach, gdzie jest chłód i woda, Ojcowie widzieli obraz wyżyn Pisma Świętego i dającego życie pokarmu słowa Bożego. Nawet jeśli nie jest to historyczny sens tekstu, to koniec końców mieli rację, a przede wszystkim dobrze rozumieli Jezusa. Człowiek żyje dzięki prawdzie i dzięki temu, że jest kochany, kochany przez Prawdę. Człowiek potrzebuje Boga, Boga, który staje mu się bliski, wyjaśnia mu sens życia i w ten sposób ukazuje mu drogę życia. Na pewno. Człowiek potrzebuje chleba, potrzebuje pokarmu dla ciała, jednak w głębi

serca potrzebuje przede wszystkim słowa, miłości, samego Boga. Kto mu to właśnie daje, ten daje mu „życie w obfitości”. W ten sposób wyzwala też energie, dzięki którym może nadawać odpowiedni kształt ziemi, znajdować różne dobra dla siebie i dla innych, dobra, które możemy mieć tylko dzieląc się wspólnie wspólnie. Dlatego mowa o chlebie z rozdziału 6 ma wewnętrzny związek z mową o pasterzach: w obydwu chodzi o to, czym człowiek żyje. Słynny współczesny Jezusowi żydowski filozof religii Filon powiedział, że Bóg, prawdziwy pasterz swego ludu, ustanowił pasterzem swego ludu swojego „pierworodnego Syna”, Logos (Barrett, s. 374). Mowa Jana o pasterzach nie wykazuje bezpośredniego powiązania z pojmowaniem Jezusa jako Logosu, niemniej – właśnie w kontekście Ewangelii Jana – taki jest jej sens: Jezus – wcielone Słowo samego Boga jest nie tylko Pasterzem, lecz także pokarmem – jest prawdziwym „pastwiskiem”; On, który jest życiem, daje pokarm przez to, że daje samego siebie (zob. 1,4; 3,36; 11,25).

W ten sposób doszliśmy do drugiego wątku mowy o pasterzach. Pojawia się tu nowa treść, do której nie dotarł Filon: nowa w sensie nie tylko nowych myśli, lecz także nowego wydarzenia. Chodzi oczywiście o Wcielenie i Mękę Syna: „Dobry pasterz daje życie swoje za owce” (10,11). Podobnie jak mowa o chlebie nie zatrzymuje się na wskazaniu na Słowo, lecz mówi o Słowie, które stało się darem „za życie świata” (6,51), tak też mowa o pasterzach cała koncentruje się na darze życia za „owce”. W centrum mowy o pasterzach znajduje się Krzyż i to niejako akt gwałtu, którego Jezus nie przewidział i który zadano Mu od zewnątrz, lecz jako dobrowolne złożenie siebie samego w ofierze: „Ja życie moje oddaję, aby je znowu odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję” (10,17n). Mamy tu wyjaśnienie tego, co dzieje się w ustanowieniu Eucharystii: zewnętrzny akt przemocy, ukrzyżowanie, Jezus przemienia w akt dobrowolnego oddania siebie samego za innych. Jezus daje nie *coś*, lecz siebie samego. Gdy będziemy mówić o Eucharystii i o wydarzeniu paschalnym, będziemy musieli wrócić do tych myśli i głębiej je przeanalizować.

Trzeci istotny wątek mowy o pasterzach, to wzajemne poznanie się pasterza i trzody: „...woła on swoje owce po imieniu i wyprowadza je (...); owce postępują za nim, ponieważ znają głos jego” (10,3n). „Jajestem dobrym pasterzem i znam [owce] moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca. Życie moje oddaję za owce” (10,14n). W wersetach tych są dwa myślowe powiązania, nad którymi musimy się zastanowić, żeby zrozumieć, co znaczy to „znać”. Pierwsze to związek poznania kogoś z przynależnością. Pasterz zna owce, dlatego że do niego należą, one zaś znają go, ponieważ są jego owcami. „Znać” i „należeć do kogoś” (w greckim tekście: *ta idia*) to właściwie to samo. Prawdziwy pasterz „posiada” owce nie tak, jak ma się rzecz, używaną i zużywaną. „Należą” one do niego w tym sensie, że się wzajemnie znają, i to „znanie się” jest wewnętrznym przyjęciem. Polega ono na wewnętrznej przynależności, która oznacza coś więcej niż posiadanie rzeczy. Wyjaśnijmy to sobie na przykładzie z naszego własnego życia. Żaden człowiek nie „należy” do drugiego w taki sposób, jak należy do niego jakaś rzecz. Dzieci nie są „własnością” rodziców, współmałżonkowie nie są własnością jedno drugiego. Mimo to „należą” do siebie wzajemnie i to w sposób o wiele głębszy niż na przykład kawałek drewna czy ziemi, czy cokolwiek innego, co nazywane bywa „własnością”. Dzieci „należą” do rodziców, a mimo to są wolnymi stworzeniami Boga i każde ma swe własne powołanie, własną nowość i niepowtarzalność w oczach Bożych. Należą do siebie nawzajem nie w sensie posiadania, lecz na zasadzie odpowiedzialności. Należą do siebie nawzajem przez to właśnie, że akceptują wolność drugiego: w miłości i przez poznanie wzajemnie się wspierają. W tej wzajemnej relacji pozostają na zawsze wolni, a zarazem stanowią jedność. Zatem „owce” -będące przecież stworzonymi przez Boga osobami i obrazami Boga - należą do pasterza nie tak jak rzeczy. W ten sposób, jako swą własność, traktuje je rozbójnik i złodziej. Na tym właśnie polega różnica pomiędzy właścicielem - prawdziwym pasterzem - a rozbójnikiem. Dla rozbójnika, dla ideologów i dyktatorów, ludzie są tylko posiadaną przez nich

rzeczą. Dla prawdziwego pasterza natomiast są one istotami wolnymi, otwartymi na poznanie i miłość. Pasterz jest ich właścicielem przez to właśnie, że je zna i miłuje, chce dla nich wolności opartej na prawdzie. Należą one do niego przez jedność „poznania”, we wspólnocie prawdy, którą jest On sam. Dlatego nie używa ich jak rzeczy, lecz oddaje za nie swe życie. Podobnie jak nieodłącznie są związane ze sobą Logos i Wcielenie, Logos i Męka, tak też poznanie i dawanie się są w ostatecznym rozrachunku czymś jednym.

Przeczytajmy raz jeszcze najważniejsze tu zdanie: „Ja jestem dobrym pasterzem i znam [owce] moje, a moje Mnie znają, podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca. Życie moje oddaję za owce” (10,14n). W tym zdaniu istnieje drugie jeszcze wzajemne powiązanie, które należy rozważyć. Wzajemne poznanie Ojca i Syna pozostaje w wewnętrznym związku z wzajemnym poznaniem pasterza i owiec. Poznanie wiążące Jezusa z Jego (owcami) znajduje się w wewnętrznym obszarze jedności poznania z Ojcem. Jego owce są włączone w dialog trynitarny - wrócimy do tego tematu przy omawianiu modlitwy arcykapłańskiej. Zobaczymy wtedy, że Kościół i Trójca Święta są ze sobą ściśle powiązane. Ta relacyjna wzajemność dwu płaszczyzn poznania ma duże znaczenie dla zrozumienia natury „poznania”, o którym mówi Ewangelia Jana. Przenosząc tę całość na naszą własną przestrzeń życiową, możemy powiedzieć: Poznanie ograniczające człowieka do obszaru empirycznego, uchwytne naukowo, nie dociera do właściwej dla człowieka głębi. Człowiek zna siebie wtedy dopiero, gdy zaczyna rozumieć siebie w perspektywie Boga, a drugiego zna wtedy dopiero, gdy widzi w nim tajemnicę Boga. W odniesieniu do pasterza pozostającego w służbie Jezusowi znaczy to, że nie powinien przywiązywać ludzi do siebie, do swego własnego małego „ja”. Wzajemne poznanie łączące go z powierzonymi mu „owcami” musi zmierzać do obustronnego prowadzenia się do Boga i do wprowadzania w Jego tajemnicę; musi się dokonywać we wspólnocie poznania i miłości Bożej. Pasterz pozostający w służbie Jezusa nie może zatrzymywać przy sobie, musi zawsze prowadzić dalej, dopomaga-

jąc drugiemu w odnalezieniu pełnej wolności. Dlatego też on sam musi zawsze przekraczać siebie samego i wchodzić w jedność z Jezusem i z Bogiem Trójjedynym. Własne Ja Jezusa pozostaje zawsze otwarte i skierowane na bycie z Ojcem. Jezus nigdy nie jest sam, zawsze otrzymuje siebie samego od Ojca i zawsze się Jemu oddaje. „Moja nauka nie jest moją nauką”, Jego Ja jest zawsze otwarte na Trójcę. Kto Jego poznaje, ten „widzi” i Ojca, wchodzi w tę Jego wspólnotę życia z Ojcem. Właśnie owo dialogowe przechodzenie, dokonujące się w spotkaniu z Jezusem, znowu ukazuje nam prawdziwego pasterza, który nie bierze nas w posiadanie, lecz prowadzi do wolności naszego bytowania, przez to że wprowadza nas we wspólnotę życia z Bogiem i sam oddaje swe życie.

Przejdźmy teraz do ostatniego doniosłego wątku mowy o pasterzach: jest to motyw jedności. Pojawia się on w mowie Ezechiela o pasterzach i odgrywa tam olbrzymią rolę. „Pan skierował do mnie te słowa: «Synu człowieczy, weź sobie kawałek drewna i napisz na nim: Juda i Izraelici, jego sprzymierzeńcy. Potem weź sobie drugi kawałek drewna i napisz na nim: Józef (drewno Efraima) i cały dom Izraela, jego sprzymierzeńcy. Złącz je z sobą jedno z drugim w jeden kawałek drewna, tak by w rękę twoim stanowiły jedną całość» (...). Tak mówi Pan Bóg: Oto wybieram Izraelitów spośród ludów (...) i zbieram ich z wszystkich stron (...). I uczynię ich jednym ludem w kraju, na górach Izraela (...) i już nie będą tworzyć dwóch narodów, i już nie będą podzieleni na dwa królestwa...” (Ez 37,15-17.21n). Podzielonego i rozproszonego Izraela pasterz Bóg na powrót gromadzi i czyni z niego jeden naród. Mowy Jezusa o pasterzach podejmują tę wizję, zdecydowanie szerszy jednak jest w nich zasięg obietnicy: „Mam także inne owce, które nie są z tej zagrody. I te muszę przyprowadzić, i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia i jeden pasterz” (10,16). Pasterz Jezus jest posłany nie tylko do rozproszonych owiec z domu Izraela. Jego celem jest zgromadzenie wszystkich „rozproszonych dzieci Bożych” (11,52). Obietnica jednego pasterza i jednej owczarni mówi więc to samo, co znajduje się u Mateusza w mandacie mi-

syjnym Zmartwychwstałego: „Czyńcie moimi uczniami wszystkie narody” (28,19), i co znowu napotykamy dalej jako słowa Zmartwychwstałego w Dziejach Apostolskich: „Będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (1,8). Tutaj widoczna się staje wewnętrzna przyczyna owego powszechnego posłannictwa: jest tylko jeden pasterz. Logos, który w Jezusie stał się człowiekiem, jest pasterzem wszystkich ludzi, bo wszyscy zostali stworzeni przez to samo Słowo; mimo całego swego rozproszenia sąjednością przez odniesienie do Niego, jako ich wspólnego Źródła i Celu. Mimo sytuacji rozproszenia, w jakiej się znajduje, ludzkość może się zjednoczyć: może tego dokonać jeden prawdziwy Pasterz, Logos, który stał się człowiekiem, ażeby oddać swe życie i w ten sposób dać życie w obfitości (zob. J 10,10).

W pierwszych wiekach Kościoła - można to wykazać, poczynając od III wieku - wizja pasterza stała się obrazem nadającym szczególne znamię wczesnemu chrześcijaństwu. Odnalazło ono postać pasterza niosącego owcę, która ludziom w mieście utrudzonym rytmem jego życia jawiła się i była lubiana, jak sen o zwyczajnym prostym życiu. Lektura Pisma pozwoliła jednak chrześcijanom szybko zrozumieć tę postać na nowy sposób. Najpierw na przykład w świetle Psalmu 23: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego. Pozwala mi leżeć na zielonych pastwiskach (...). Chociażbym chodził ciemną doliną, zła się nie ulękę (...). Dobroć i łaska pójdą w ślad za mną przez wszystkie dni mego życia i zamieszkać w domu Pańskim na długie dni”. W Chrystusie rozpoznali dobrego pasterza, który przeprowadza przez ciemne doliny życia; pasterza, który sam przeszedł przez ciemną dolinę śmierci; pasterza, który zna także drogę prowadzącą przez noc śmierci. On nie opuszcza mnie nawet w tej ostatniej godzinie samotności i z tej doliny wyprowadzi mnie na zielone łąki życia, na miejsce „ochłody, światła i pokoju” (Kanon Rzymski). Owej ufności pokładanej w prowadzącym pasterzu Klemens Aleksandryjski nadał formę wierszy, które mogą dać jakieś wyobrażenie tej nadziei i pewności Kościoła, tak wiele cierpiącego i padającego ofiarą coraz nowych

prześladowań: „Święty Pasterzu, prowadź swe owce duchowe. Królu, prowadź Twe czyste dzieci. Ślady Chrystusa prowadzą do nieba" (*Paed* III 12,101; van der Meer 23). Oczywiście, chrześcijanie mieli w pamięci także przypowieść o pasterzu, który udaje się na poszukiwanie zaginionej owcy, a odnalezioną bierze na ramiona i niesie do domu. I tak samo przypowieść z Ewangelii Jana. U Ojców stapały się one w jedną całość. Pasterz, który szuka zaginionej owcy, to samo Słowo Przedwieczne. Owca, którą bierze na ramiona i z miłością niesie do domu, to ludzkość - człowieczeństwo, które przyjął. We Wcieleniu i w swym Krzyżu niesie do domu zagubioną owcę - ludzkość. Niesie także mnie. Wcielony Logos prawdziwie „nosi owce" -jest pasterzem, który szuka nas pośród cierni i pustych naszego życia. Niesieni przez Niego, wracamy do domu. On oddał za nas swe życie. On sam jest życiem.

DWA DONIOSŁE ETAPY NADRODZEJEZUSA: WYZNANIE PIOTRA I PRZEMIENIENIE

1. Wyznanie Piotra

We wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych, jako doniosły etap na drodze Jezusa, pojawia się Jego pytanie skierowane do uczniów, za kogo uważają Go ludzie i kim On jest dla nich samych (zob. Mk 8,27-30; Mt 16,13-20; Łk 9,18-21). We wszystkich trzech Ewangeliach w imieniu Dwunastu odpowiada Piotr. Jego odpowiedź jest wyznaniem, które wyraźnie różni się od opinii, jakie mają o Nim „ludzie”. We wszystkich też natychmiast po tym Jezus zapowiada swą Mękę i Zmartwychwstanie, a po zapowiedzi tego, co ma spotkać Jego samego, uczy, jaka ma być droga ucznia, mówi o naśladowaniu Jego, Ukrzyżowanego. We wszystkich trzech wyjaśnia owo naśladowanie na drodze krzyża zdecydowanie antropologicznie: jest to nieunikniona dla człowieka droga wyrzekania się siebie samego, bez której człowiek nie potrafi siebie odnaleźć (zob. Mk 8,31-9,1; Mt 16,21-28; Łk 9,22-27). We wszystkich trzech także po tej scenie następuje opis Przemienienia Jezusa, w którym wyznanie Piotra raz jeszcze zostaje objaśnione i pogłębione, a jednocześnie powiązane z tajemnicą śmierci i Zmartwychwstania Jezusa (zob. Mk 9,2-13; Mt 17,1-13; Łk 9,28-36). Tylko u Mateu-

sza bezpośrednio po wyznaniu Piotra następuje przekazanie mu władzy kluczy — władzy związywania i rozwiązywania — połączone z obietnicą zbudowania przez Jezusa Kościoła na nim - na Piotrze, czyli skale. Treściowe paralele tej misji i obietnicy znajdują się u Łukasza (22,31n), w powiązaniu z Ostatnią Wieczerzą, i u Jana (21,15-19), po zmartwychwstaniu Jezusa. Także u Jana znajduje się wyznanie Piotra, które również tutaj stanowi decydujący etap na drodze Jezusa i dopiero ono nadaje grupie Dwunastu właściwe znaczenie i oblicze (zob. J 6,68n). Rozważając synoptyczne wyznanie Piotra, będziemy musieli uwzględnić również ten tekst, który mimo wszystkich dzielących je różnic, ma pewne podstawowe cechy wspólne z tradycją synoptyczną.

Już po tej, nieco schematycznej, prezentacji powinno być jasne, że wyznanie Piotra można poprawnie zrozumieć tylko w jego powiązaniu z zapowiedzią Męki i ze słowami o naśladowaniu. Te trzy motywy: słowa Piotra i podwójna odpowiedź Jezusa, stanowią nierozzerwalną całość. Podobnie do zrozumienia wyznania konieczne jest potwierdzenie przez Ojca, a także przez Prawo i Proroków w scenie Przemienienia. U Marka opis Przemienienia poprzedza - domniemana - zapowiedź Paruzji, która z jednej strony wiąże się z wypowiedzią o naśladowaniu, jednocześnie jednak prowadzi do Przemienienia i na swój sposób wyjaśnia zarówno naśladowanie, jak i zapowiedź Paruzji. Słowa mówiące o naśladowaniu, które - w przeciwieństwie do zapowiedzi Męki przeznaczonej tylko dla świadków - według Marka i Łukasza są skierowane do wszystkich, wprowadzają w cały ten kontekst motyw eklezjologiczny: wątek ukazany przez rozpoczynającą się właśnie drogę Jezusa do Jerozolimy dotyczy wszystkich (zob. Łk 9,23); zawarte w tych słowach objaśnienie naśladowania Ukrzyżowanego odnosi się zresztą do podstawowych problemów ludzkiej egzystencji. Słowa te Jan włączył w opis Niedzieli Palmowej i powiązał z pytaniem Greków zadany Jezusowi; w ten sposób zupełnie jasno ukazał powszechny wymiar tych wypowiedzi. Także tutaj słowa te są powiązane z Krzyżem Jezusa; w ten sposób wykluczony zostaje

moment jego przypadkowości i Krzyż ukazuje się z całą swą wewnętrzną koniecznością (zob. J 12,24n). Słowami o obumierającym ziarnie pszenicznym Jan powiązał nadto stwierdzenie o straceniu i ponownym odzyskaniu siebie samego z tajemnicą Eucharystii, która u niego - przy końcu opisu rozmnożenia chleba i jego objaśnienia w eucharystycznej mowie Jezusa - określa jednocześnie sens kontekstu wyznania Piotra.

Zajmijmy się teraz poszczególnymi fragmentami tej wielkiej całości utkanej z wydarzenia i słów. Jako miejsce tego wydarzenia Mateusz i Marek podają teren Cezarei Filipowej - wybudowane przez Heroda Wielkiego sanktuarium Pana (dzisiaj Banjas), położone u źródeł Jordanu. W późniejszym czasie Herod, syn miejsce to uczynił stolicą zarządzanego przez siebie terytorium i nadał mu nazwę odnoszącą się do cezara Augusta i do niego samego. Tradycja powiązała tę scenę z miejscem, w którym wysoka ściana skalna, wznosząca się nad wodą Jordanu, tworzy przemawiające do wyobraźni tło słów o skale. Marek i Łukasz, każdy na swój sposób, wtajemniczają nas w swego rodzaju wewnętrzne miejsce tego wydarzenia. Marek mówi, że Jezus postawił swe pytanie „w drodze”; nie ma wątpliwości, że chodzi o drogę prowadzącą do Jerozolimy. Przechodzenie „przez wioski pod Cezareą Filipową” (Mk 8,27) wskazuje na początek drogi do Jerozolimy, czyli do centrum dziejów zbawienia, do miejsca, w którym przeznaczenie Jezusa miało się dopełnić w Krzyżu i Zmartwychwstaniu, w którym jednak po tych wydarzeniach miała się zacząć także historia Kościoła. Wyznanie Piotra i następujące po nim słowa Jezusa znajdują się na początku tej drogi. Po długim okresie przepowiadania w Galilei jest to etap decydujący: wyruszenie na spotkanie Krzyża, jak również wezwanie do podjęcia decyzji. Wezwanie to ma teraz wyraźnie odróżniać uczniów od tych, którzy się tylko przysłuchiwali, jednak nie szli za Jezusem. Tworzy z nich wyraźnie załazek nowej rodziny Jezusa - przyszłego Kościoła. Cechą charakterystyczną tej wspólnoty jest to, że znajduje się ona „w drodze” z Jezusem - i w tym kontekście stanie się jasne, o jaką drogę tu chodzi. Charakterystyczne jest także

to, że ich decyzja towarzyszenia Jezusowi opiera się na pewnej wiedzy - na „poznaniu” Jezusa, które daje im zarazem nową wiedzą o Bogu, jedynym Bogu, w którego wierzą jako Izraelici.

U Łukasza wyznanie Piotra jest powiązane z wydarzeniem modlitwy, co doskonale harmonizuje z jego obrazem postaci Jezusa. Opis tej historii zaczyna od zamierzonego paradoksu: „Gdy raz modlił się na osobności, a byli z Nim uczniowie...” (9,18). Uczniowie zostają przyjęci do Jego samotności, do Jego sam na sam z Ojcem. Mogą widzieć Go jako Tego, który -jak o tym była mowa na początku tej książki - z Ojcem rozmawia twarzą w twarz, w spotkaniu dwóch Ty. Mogą zobaczyć Go w Jego własnej niepowtarzalności, w Jego synostwie. W tym punkcie, z którego się wywodzą wszystkie Jego słowa, czyny i władze. Dane im jest widzieć to, czego nie mogą zobaczyć „ludzie”. Z widzenia tego rodzi się poznanie przewyższające ludzkie „opinie”. Rodzi się ich wiara, ich wyznanie; z widzenia tego będzie mógł powstać Kościół.

W tym konkretnym kontekście swe wewnętrzne miejsce ma podwójne pytanie Jezusa. To pytanie o opinię ludzi i o przekonanie uczniów zakłada, że z jednej strony istnieje jakieś zewnętrzne poznanie Jezusa, które nie musi być fałszywe, jest jednak niewystarczające. Naprzeciw niego znajduje się poznanie głębsze, które wiąże się z sytuacją ucznia i towarzyszeniem Jezusowi w drodze - i tylko w tych warunkach może wzrastać. Wszyscy trzej synoptycy zgodnie przytaczają opinie ludzi, według których Jezus jest Janem Chrzcicielem albo Eliaszem, albo innym jeszcze prorokiem, który powstał z martwych. Wcześniej Łukasz opowiada, że Herod słyszał o takich interpretacjach osoby i działalności Jezusa i nawet zapragnął Go ujrzeć. Dodając kolejny wariant ludzkich opinii, Mateusz mówi, że Jezus bywa uważany za Jeremiasza. Wspólnym mianownikiem tych poglądów jest zaszeregowanie Jezusa do kategorii proroków, którą na bazie tradycji Izrael dysponował jako kluczem interpretacyjnym. Przy wszystkich tych imionach, wymienionych jako określanie postaci Jezusa, daje się wyczuć motyw eschatologiczny, oczekiwanie jakiegoś punktu zwrotnego, który mógł być związa-

ny z nadzieją, ale także z obawą. Podczas gdy Eliaś uosabia raczej nadzieje na odrodzenie Izraela, postać Jeremiasza zwiastowałaby bardziej nieszczęścia, zapowiedź załamania się obecnej formy Przymierza i sanktuarium, będącego jego konkretną rękojmnią. Jest on także zwiastunem nowego Przymierza, które zostanie zawarte po tym upadku. W swym cierpieniu, znikaniu w ciemnościach kontrastów, Jeremiasz stanowi żywy podmiot tej złożoności przeznaczenia: upadku i odnowy. Wszystkie te opinie nie są z gruntu fałszywe. Są mniejszymi lub większymi przybliżeniami do tajemnicy Jezusa, od których możliwa jest droga do prawdy. Nie docierają one jednak do istotnej rzeczywistości Jezusa, do Jego nowości. Wyjaśniają Go w oparciu o przeszłość, na bazie ogólnych prawidłowości i możliwości, ale nie w Nim samym, w Jego niepowtarzalności, niemieszczącej się w żadnej innej kategorii. W tym sensie również dzisiaj istnieją, rzecz jasna, opinie „ludzi”, którzy coś słyszeli o Chrystusie, może nawet poświęcili Mu jakieś badania naukowe, nie spotkali jednak Jego samego w Jego niepowtarzalności, jako zupełnie Innego. Karl Jaspers stawiał Jezusa obok Sokratesa, Buddy i Konfucjusza, jako jednego z czterech niezwykłych ludzi, dlatego przypisywał Mu szczególne znaczenie w poszukiwaniu autentycznego człowieczeństwa. Tutaj jednak Jezus ukazuje się jako jeden spośród wielu innych, zasufladkowany do ogólnej kategorii, w perspektywie której można Go interpretować, a nawet redukować Jego znaczenie. Dzisiaj często uważa się Jezusa za jednego z wybitnych religijnych budowniczych świata, którzy przeżyli głębokie doświadczenie Boga. Dlatego mogą oni innym ludziom, niemającym takich „religijnych dyspozycji”, opowiadać o Bogu i wprowadzać ich niejako we własne doświadczenie Boga. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że mamy tu do czynienia z ludzkim doświadczeniem Boga, które Jego nieskończoną rzeczywistość dostosowuje do skończonego i ograniczonego umysłu człowieka, i w rezultacie pozostaje nadal częściowym, ograniczonym przez kontekst przestrzenno-czasowy, przekładem rzeczywistości Bożej. Słowo „doświadczenie” wskazuje z jednej strony na realny kontakt ze sferą Bożą, z drugiej jednak mówi też

o ograniczeniach przeżywającego je podmiotu. Każdy ludzki podmiot może ująć jedynie jakiś określony wycinek postrzeganej rzeczywistości, który z kolei sam domaga się interpretacji. Dlatego ktoś, kto ma taką opinię o Jezusie, może Go oczywiście kochać, a nawet wziąć za przewodnika na drodze własnego życia. Jednak posiadane przez Jezusa „doświadczenie Boga”, na którym ktoś chciałby w ten sposób się oprzeć, ma wartość względną i wymaga uzupełnienia o wartości zaczerpnięte od innych Wielkich. I tak ostatecznie miarą pozostaje sam człowiek, pojedynczy podmiot. Jednostka decyduje o tym, co z tych rozmaitych „doświadczeń” zostanie przyjęte, co może jej dopomóc, a co jest jej obce. Brak tu definitywnej mocy zobowiązującej.

Naprzeciw ludzkich opinii znajduje się poznanie uczniów, które wyraża się w wyznaniu. Jak ono brzmi? Każdy z synoptyków formułuje je w nieco odmienny sposób, a jeszcze inaczej Jan. Według Marka Piotr mówi do Jezusa po prostu: „Ty jesteś Mesjaszem (Chrystusem)” (8,29). Według Łukasza Piotr nazywa Go „Mesjaszem (Pomazańcem) Bożym” (9,20), a według Mateusza mówi on: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (16,16). U Jana wreszcie wyznanie Piotra brzmi: „Ty jesteś Świętym Bożym” (6,69). Można by mieć pokusę zbudowania z tych różnych wersji historii rozwoju chrześcijańskiego Credo. W różnicach tych odzwierciedla się niewątpliwie droga rozwoju, na której stopniowo ukazuje się w pełni to, co na początku, w pierwszych ostrożnych próbach, formułowano jeszcze niewyraźnie. Ze strony katolickiej różnice dzielące te teksty w sposób najbardziej radykalny zinterpretował ostatnio Pierre Grelot. Dostrzega tu nie rozwój, lecz sprzeczności. Proste wyznanie Piotra, jak podaje je Marek, oddawałoby niewątpliwie wiernie moment historyczny. Mielibyśmy przy tym do czynienia z czysto „żydowskim” jeszcze wyznaniem, w którym Jezusa interpretowano w sensie ówczesnych pojęć, jako Mesjasza politycznego. Jedynie wersja Marka jest w pełni logiczna, ponieważ sprzeciw Piotra wobec zapowiedzi Męki jest zrozumiała tylko przy założeniu mesjanizmu politycznego, który Jezus - podobnie jak kiedyś wysu-

niętą przez szatana propozycję panowania - odrzuca w ostrych słowach: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (Mk 8,33). Ta kategoryczna odmowa jest tylko wtedy logiczna, gdy się odnosi także do uprzedniego wyznania, odrzuconego jako fałszywe; byłaby natomiast zupełnie pozbawiona logiki po teologicznie dojrzałym wyznaniu w wersji Mateusza. W wyprowadzonym z tego wniosku Grelot zgadza się także z tymi egzegetami, którzy nie przyjmują jego całkowicie negatywnej interpretacji tekstu Marka: w wersji Mateusza mielibyśmy do czynienia ze słowami popaschalnymi; takie wyznanie wiary mogło zostać sformułowane dopiero po Zmartwychwstaniu — tak uważa zdecydowana większość komentatorów. Grelot wiąże to jeszcze z własną szczególną teorią ukazania się Zmartwychwstałego Piotrowi, analogicznego jego zdaniem do owego spotkania ze Zmartwychwstałym, w którym Paweł upatrywał podstawę swego apostołatu. Słowa Jezusa: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie *objawiły* ci tego *ciało i krew*, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16,17) mają według niego bardzo wyraźną paralełę w Liście do Galatów: „Gdy jednak spodobało się Temu, który mnie wybrał jeszcze w łonie matki i powołał łaską swoją, aby *objawić* Syna swego we mnie, bym Ewangelię o Nim głosił poganom, natychmiast, nie radząc się *ciała i krwi...*” (1,15n; por. 1,1 In: „Ewangelia, którą głosiłem, nie pochodzi od ludzi; nie otrzymałem jej ani nie nauczyłem się od jakiegoś człowieka, lecz objawił mi ją Jezus Chrystus”). Wątki wspólne w tekście Pawła i w pochwalę Piotra udzielonej mu przez Jezusa to wskazanie na objawienie i stwierdzenie, że poznanie to nie pochodzi od „ciała i krwi”. Grelot wyciąga stąd wniosek, że Piotr został podobnie jak Paweł zaszczycony szczególnym ukazaniem się Zmartwychwstałego (o czym w istocie mówią liczne teksty Nowego Testamentu) oraz że tak jak Paweł, zaszczycony analogicznym ukazaniem się Pana, otrzymał przy tym swe specyficzne zadanie. Posłannictwo Piotra byłoby przy tym uzasadnione dobrem Kościoła z Żydów, a Pawła - Kościoła z pogan (zob. Ga 2,7). Dane Piotrowi słowo obietnicy byłoby zwią-

zane z ukazaniem się mu Zmartwychwstałego i w swej treści byłoby wyraźną paralełą zadania, które od wywyższonego Pana otrzymał Paweł. Nie będziemy się tu wdawać w szczegółową dyskusję z tą teorią, tym bardziej że w pracy tej -jako książce o Jezusie - interesujemy się głównie problemem Pana, a tematyka eklezjologiczna jest omawiana tylko w tej mierze, w jakiej jest to konieczne dla właściwego zrozumienia postaci Jezusa. Uważny czytelnik Listu do Galatów (1,11-17) bez trudności dostrzeże nie tylko paralele, lecz także różnice zachodzące między obydwoma tekstami. Jasne jest, że Pawłowi chodzi o wykazanie niezależności jego apostołskiej misji: ma ona uzasadnienie nie we władzy innych Apostołów, lecz dana mu została przez samego Pana. Chodzi mu przy tym właśnie o uniwersalizm jego posłannictwa i o jego odrębną drogę w budowaniu Kościoła z pogan. Paweł wie jednak również, że warunkiem prawomocności jego posługi jest *communio* (*koinonía*) ze starszymi Apostołami (zob. Ga 2,9); wie, że bez tej wspólnoty biegłby na próżno (Ga 2,2). Dlatego po trzech latach od swego nawrócenia, które spędził w Arabii i Damaszku, udał się do Jerozolimy, żeby zobaczyć Piotra (Kefasa). Przy tej okazji spotkał też brata Pańskiego, Jakuba (zob. Ga 1,18n). Z tego samego powodu 14 lat później, tym razem z Barnabą i Tytusem, udał się do Jerozolimy i przez podanie ręki „filarom” - Jakubowi, Kefasowi i Janowi - otrzymał znak *communio* (zob. Ga 2,9). Zatem najpierw Piotr, a następnie owe trzy filary okazują się gwarantami komunii, jej niezbędnymi punktami odniesienia, które stanowią porękę prawomocności i jedności Ewangelii, a tym samym powstającego Kościoła. Widać w tym jednak niekwestionowane znaczenie historycznego Jezusa, Jego przepowiadania i decyzji: Zmartwychwstały powołał Pawła i nadał mu tym samym jego własny autorytet i jego własne zadanie. Zmartwychwstały to jednak ten sam, który wybrał uprzednio Dwunastu, który Piotrowi powierzył specjalne zadanie, który poszedł z nimi do Jerozolimy, tam cierpiał i umarł na Krzyżu, a trzeciego dnia zmartwychwstał. To powiązanie poręczają trzej główni Apostołowie (zob. Dz 1,21n) i ze względu na to właśnie powiązanie

zadanie powierzone Piotrowi różni się w sposób zasadniczy od zadania Pawła. O tym szczególnym zadaniu mówi nie tylko Mateusz. W odmienny, jednak co do istoty równoważny, sposób mówią o nim także Łukasz i Jan, a nawet sam Paweł. Właśnie w żarliwej apologii Listu do Galatów jasno zakłada on to szczególne zadanie Piotra; prymat ten jest rzeczywiście potwierdzany przez całe spektrum tradycji, we wszystkich jej różnych warstwach. Na redukowanie go do jednego popaschalnego osobistego spotkania z Jezusem i stawianie go na tej samej linii co zadanie Pawła absolutnie nie pozwalają świadectwa Nowego Testamentu.

Pora jednak wrócić do wyznania Piotra, a tym samym do naszego właściwego tematu. Widzieliśmy, że przekazane przez Marka wyznanie Piotra Grelot przedstawia jako z gruntu „żydowskie” i w konsekwencji odrzucone przez Jezusa. Jednak o tym odrzuceniu nie ma mowy w tekście. Jezus zakazuje tylko publicznego ro zgłaszania tego wyznania, ze względu na to, że przez koła oficjalne w Izraelu zostałyby opacznie zrozumiane i musiałyby doprowadzić z jednej strony do wiązania z nim fałszywych nadziei, a z drugiej do politycznego procesu. Dopiero po tym zakazie następuje wyjaśnienie tego, co właściwie znaczy „Mesjasz”. Prawdziwy Mesjasz to „Syn Człowieczy”, który zostanie skazany na śmierć i tylko w ten sposób trzeciego dnia po swej śmierci wejdzie do swej chwały jako Zmartwychwstały. W związku z pierwotnym chrześcijaństwem badania naukowe mówią o dwóch typach formuł wyznania wiary: „rzeczownikowym” i „czasownikowym”. Lepiej może byłoby mówić o typie „ontologicznym” i „historiozbawczym”, co byłoby bardziej zrozumiałe. Wszystkie trzy formy wyznania Piotra, przekazane przez synoptyków, są „rzeczownikowe” - *Ty jesteś* Chrystus, Chrystus Boży, Chrystus Syn Boga żywego: obok tych rzeczownikowych wypowiedzi Pan zawsze stawia wyznanie czasownikowe: zapowiedź paschalnej tajemnicy Krzyża i Zmartwychwstania. Te dwa typy wyznań stanowią jedną całość i jeden bez drugiego jest niepełny, a w końcu i niezrozumiały. Bez konkretnej historii zbawienia tytuły są dwuznaczne - nie tylko słowo Mesjasz, lecz także

„Syn Boga żywego”. Bo również i ten tytuł można by rozumieć w sensie sprzecznym z tajemnicą Krzyża. I na odwrót: samej wypowiedzi historiozbowczej zabrakłoby jej istotnej głębi, gdyby nie było jasne, że Ten, który cierpiał, jest Synem Boga żywego, równym Bogu (zob. Flp 2,6), jednak ogołocił samego siebie i stał się jak niewolnik (...). Uniżył się aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (zob. Flp 2,7n). W tym sensie tylko połączenie wyznania Piotra i pouczenia uczniów przez Jezusa daje nam całą wiarę w jej istotnych składnikach. Dlatego wielkie symbole wiary Kościoła zawsze łączyły jedno z drugim. Wiemy przecież, że przez całe wieki, także dzisiaj, chrześcijanie posiadający właściwe wyznanie wiary ciągle muszą być pouczani przez Pana, że we wszystkich pokoleniach Jego droga nie jest drogą ziemskiej władzy i chwały, lecz jest drogą krzyża. Wiemy i widzimy, że również dzisiaj chrześcijanie - my sami - bierzemy Pana na stronę, by Mu powiedzieć: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie!” (Mt 16,22). A ponieważ wątpimy, czy Bóg będzie bronił, próbujemy wszelkimi sztuczkami sami temu przeszkodzić. Dlatego i nam Pan musi od czasu do czasu powtarzać: „Zejdź Mi z oczu, szatanie!” (Mk 8,33). I w ten sposób cała ta scena nie przestaje być niepokojąco aktualna. Bo u podstaw naszego myślenia ciągle pojawia się nie Objawienie, które powinniśmy przyjąć wiarą, lecz „ciało i krew”.

Raz jeszcze musimy wrócić do tytułów Chrystusa w wyznaniu wiary. Należy najpierw zwrócić uwagę na to, że każdy tytuł trzeba czytać w ramach danej Ewangelii i zawartej w niej szczególnej tradycji. Duże znaczenie ma przy tym powiązanie z procesem Jezusa, w którym wyznanie uczniów pojawia się na nowo jako pytanie i oskarżenie. U Marka w pytaniu arcykapłana występuje tytuł „Chrystus” (Mesjasz), do którego jest jeszcze dodane określenie „Syn Błogosławionego” (14,61). Pytanie to zakłada, że takie interpretacje postaci Jezusa wychodziły z grupy uczniów i były znane w szerszych kręgach. Połączenie tytułów „Chrystus” (Mesjasz) i „Syn” odpowiadało tradycji biblijnej (zob. Ps 2,7; Ps 110). Relatywizuje to, jak się wydaje, różnicę zachodzącą pomiędzy dwoma sformułowaniami

wyznania, Marka i Mateusza, i nie ma takiego głębokiego znaczenia, jakie mu przypisują egzegeci Grelot i inni. U Łukasza, jak zauważyliśmy, Piotr wyznaje Jezusa jako „Pomazańca (Chrystusa, Mesjasza) Bożego”. Tutaj spotykamy się z tym, co starzec Symeon wiedział o Dzieciąciu, gdyż zostało jemu ogłoszone iż jest On Pomazańcem (Chrystusem) Pańskim (zob. Łk 2,26). Pod Krzyżem natomiast przywódca ludu szydzili z Jezusa, mówiąc: „Innych wybawiał, niechże siebie teraz wybawi, jeśli jest Mesjaszem, Bożym Wybrańcem” (Łk 23,35). Tak więc mamy cały łuk sięgający od dzieciństwa, przez wyznanie w Cezarei Filipowej, po Krzyż. Wszystkie te trzy teksty wskazują na szczególną relację „Pomazańca” z Bogiem. Trzeba jednak zwrócić uwagę na inny jeszcze fakt w Ewangelii Łukasza, mający istotne znaczenie dla wiary uczniów w Jezusa. Jest to historia obfitego połowu, kończącego się powołaniem Szymona Piotra i jego towarzyszy do grona uczniów. Doświadczeni rybacy przez całą noc nic nie złowili, a oto teraz otrzymują od Jezusa polecenie ponownego wypłynięcia na jezioro w biały dzień i zarzucenia sieci. Z praktycznego punktu widzenia tych mężczyzn wydaje się to mało sensowne. Mimo to jednak Szymon odpowiada: „Mistrzu... na Twoje słowo zarzucę sieci” (Łk 5,5). Rezultatem jest przeobfity połów, który napawa Piotra głębokim lękiem. W geście adoracji przypada Jezusowi do stóp i mówi: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny” (5,8). W tym, co się stało, dojrzał moc Boga, która działa przez słowa Jezusa, i to bezpośrednie spotkanie z Bogiem żywym w Jezusie jest dla niego głębokim wstrząsem. W świetle tej obecności i pod jej wpływem człowiek ten zdał sobie sprawę ze swej słabości. Nie potrafi znieść *tremendum* Boga - okazało się dla niego zbyt wielkie. Także z perspektywy historii religii jest to jeden z najbardziej wstrząsających tekstów, ukazujących, co dzieje się z człowiekiem, kiedy nagle i bezpośrednio znajdzie się w bliskości Boga. Reakcją może być tylko przestрах i prośba o uwolnienie od ciężaru tej obecności. To nieoczekiwane pojawienie się bliskości Boga w Jezusie wyraża się w tytule, którego Piotr używa wyłącznie w odniesieniu do Jezusa: *Kyrie* - Panie. Jest to starotestamentalne określenie Boga, którym

zastępowano nie wypowiedziane imię Boga, poznane w zdarzeniu płonącego krzewu. Przed wypłynięciem na jezioro Jezus był dla Piotra „Epistata”, co znaczy: mistrz, nauczyciel, rabbi - teraz natomiast widzi w Nim „Kyrios” - Pana. Analogiczną sytuację spotykamy w opowiadaniu o wzburzonym jeziorze i Jezusie kroczącym po falach w stronę łodzi uczniów. Piotr prosi o pozwolenie wyjścia Mu naprzeciw po wodzie. Gdy zaczyna tonać, Jezus podaje mu rękę i ratuje go, a następnie wchodzi do łodzi. I w tym momencie wiatr się uciszył. Teraz następuje to samo, co widzieliśmy w historii obfitego połowu ryb: uczniowie w łodzi padają przed Nim - to zarazem przestrach i adoracja. I wyznają: „Jesteś Synem Bożym” (zob. Mt 14,22-33). W tych i innych podobnych im doświadczeniach opowiedzianych w Ewangeliach wyznanie Piotra w Ewangelii Mateusza (16,16) znajduje czytelną podstawę. Uczniowie na rozmaite sposoby co pewien czas wyczuwali w Jezusie obecność samego Boga żywego. Zanim podejmiemy próbę stworzenia z tych fragmentów mozaiki jednego obrazu, musimy jeszcze spojrzeć na wyznanie Piotra przekazane przez Jana. Eucharystyczna mowa Jezusa, która tam następuje po rozmnożeniu chleba, stanowi, można by powiedzieć, publiczne nawiązanie do „nie” Jezusa rzuconego kusicielowi. Wtedy namawiał Go on do zamienienia kamieni na chleb, a więc do rozumienia swej misji jako zapewniania materialnego dobrobytu. Zamiast tego Jezus wskazuje na relację do Boga żywego i najego miłość, która jest mocą prawdziwie twórczą, nadającą sens, a w konsekwencji zapewniającą też chleb. W ten sposób, przez danie siebie jako żywego chleba, wyjaśnia własną tajemnicę, siebie samego. To nie podoba się ludziom - wielu odchodzi. Jezus pyta Dwunastu: „Czy i wy chcecie Mnie opuścić?”. Piotr odpowiada: „Panie, do kogoż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym” (J 6,68n). Tę wersję wyznania Piotra będziemy musieli dokładniej rozważyć w powiązaniu z Ostatnią Wieczerzą. Pojawia się w niej arcykapłańska tajemnica Jezusa: w Psalmie 106,16 Aaron jest nazwany „Świętym Boga”. Tytuł ten został odniesiony do mowy eucharystycznej, a wraz z nią do tajemnicy Krzyża Jezusa. W ten

sposób jest zakorzeniony w misterium paschalnym, w samym centrum posłannictwa Jezusa, a w zestawieniu z popularnymi wersjami nadziei mesjańskiej wskazuje na niepowtarzalność Jego postaci. „Święty Boży” - przypomina nam to jednak także przestrach Piotra, będący reakcją na bliskość Świętego w scenie obfitego poławu, kiedy tak dramatycznie doświadczył swej nędzy i grzeszności. Znowu zatem jesteśmy w samym sercu doświadczeń uczniów w spotkaniu z Jezusem, które próbowaliśmy przeanalizować na podstawie kilku ważniejszych momentów ich drogi w towarzystwie Jezusa.

Co z tego przeglądu możemy zatrzymać? Po pierwsze, trzeba powiedzieć, że próby historycznej rekonstrukcji pierwotnej postaci wypowiedzi Piotra z jednoczesnym składaniem wszystkich innych problemów na karb dalszego rozwoju i wiary popaschalnej, prowadzą na manowce. W jaki sposób mogłaby właściwie pojawić się wiara popaschalna, gdyby przed Paschą Jezus nie stworzył do tego żadnych podstaw? Tego rodzaju rekonstrukcjami zbytnio zajmuje się nauka. Właśnie proces Jezusa przed Sanhedrynem wykazał, co dla jego członków było najbardziej gorszące w Jego przypadku. Nie był to mesjanizm polityczny. Ten reprezentował Barabasz, a w późniejszym czasie Bar Kochba. Obydwaj mieli zwolenników, a oba te ruchy zostały stłumione przez Rzymian. Gorszące i budzące sprzeciw w przypadku Jezusa było to, co widzieliśmy już w rozmowie rabiego Neusnera z Jezusem w kontekście Kazania na Górze: odnoszono wrażenie, że stawia się On na jednym poziomie z Bogiem żywym. Tego właśnie nie mogła zaakceptować ściśle monoteistyczna wiara Żydów. Do objawienia tego mógł powołać tylko i stopniowo prowadzić także sam Jezus. To także - wraz z trwaniem w nienaruszonej jedności z wiarą w jedynego Boga - przenika całe Jego orędzie i decydowało o jego nowości, odrębności i niepowtarzalności. Przeobrażenie procesu przed Rzymianami w proces o mesjanizm polityczny odpowiadało pragmatycznemu nastawieniu saduceuszów. Sam jednak Piłat wyczuwał, że w rzeczywistości chodziło o coś zupełnie innego, że rzeczywiście obiecującego politycznie „króla” wcale nie przekazano by mu na skazanie.

Nie uprzedzajmy jednak faktów. Wróćmy do wyznania wiary uczniów. Co widzimy, mając przed oczami całą mozaikę tekstów? Otóż uczniowie zdali sobie sprawę z tego, że Jezus nie odpowiadał dokładnie żadnej znanej im kategorii. Że był czymś więcej i czymś innym niż tylko „jednym z proroków”. Kazanie na Górze, znaki Jego mocy, władza odpuszczania grzechów, suwerenność Jego orędzia, stosunek do tradycji Prawa - wszystko to przekonywało ich, że był kimś więcej niż „jednym z proroków”. Był owym „prorokiem”, który wzorem Mojżesza rozmawiał z Bogiem twarzą w twarz, jak przyjaciel z przyjacielem. Był Mesjaszem, ale był nim inaczej niż tylko jako zwykły wysłannik Boga. Wielkie mesjańskie słowa w odniesieniu do Niego okazywały się prawdziwe na zdumiewający i nieoczekiwany sposób: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7). Bywały momenty, kiedy głęboko wstrząśnięci uczniowie wyczuwali: „To jest sam Bóg!” Z tego wszystkiego nie umieli sobie utworzyć gotowej odpowiedzi. Posługiwali się - słusznie zresztą - starotestamentalnymi słowami obietnic: Chrystus - Pomazaniec, Syn Boży, Pan. Były to centralne terminy, na których koncentrowało się ich wyznanie. Ciągłe byli tu jednak w drodze i posuwali się po omacku. Pełną postać mogło ono znaleźć dopiero w chwili, kiedy Tomasz, dotykając śladów ran Zmartwychwstałego, zawołał: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20,28). W ostatecznym jednak rozrachunku, myśląc o tym sformułowaniu, zawsze pozostajemy w drodze. Jest tak wielkie, że nigdy go nie pojmiemy do końca i zawsze będzie nas wyprzedzało. Przez całą swą historię Kościół pielgrzymuje ku temu sformułowaniu. Staje się ono uchwytnie, staje się dla nas misją wtedy tylko, gdy dotykamy ran Jezusa i spotykamy się z Jego Zmartwychwstaniem.

2. Przemienienie

Wyznanie Piotra i opis Przemienienia Jezusa wszyscy trzej synoptycy łączą ze sobą przez określenie czasu. Mateusz i Marek mó-

wia: „Po sześciu dniach Jezus wziął z sobą Piotra, Jakuba i Jana i zaprowadził ich samych osobno...” (Mt 17,14; Mk 9,2). Łukasz: „Wjakieś osiem dni po tych naukach...” (9,28). Potwierdza to najpierw, że obydwie te wydarzenia, w których Piotr zawsze odgrywa główną rolę, są ze sobą związane. Można by od razu powiedzieć: w obu przypadkach chodzi o boskość Jezusa, Syna; w obydwu jednak objawienie się Jego chwały jest połączone z tematem Męki. Boskość Jezusa tworzy jedną całość z Krzyżem; Jezusa poznajemy należycie tylko przez pryzmat tego powiązania. Ów wewnętrzny związek Krzyża z chwałą Jan przyodziął w słowa. Powiada: Krzyż jest „wywyższeniem” Jezusa; Jego wywyższenie dokonuje się tylko w wydarzeniu Krzyża. Musimy się jednak przyjrzeć nieco dokładniej wspomnianej osobliwej dacie. Mamy tu do dyspozycji dwie odmienne interpretacje, które nie muszą się zresztą wzajemnie wykluczać. Jean Marie van Cangh i Michel van Esbroeck przeanalizowali związek z żydowskim kalendarzem świąt. Uczeń ci zwracają uwagę na to, że dwa wielkie święta żydowskie obchodzone jesienią dzieli od siebie tylko pięć dni. Najpierw jest Jom Kippur, wielkie święto pojednania; sześć dni po nim obchodzi się przez cały tydzień Święto Namiotów (Sukkot). Znaczyłoby to, że wyznanie Piotra przypada na wielki dzień pojednania i teologicznie należałoby je interpretować także w perspektywie tego święta, w które - jedynie raz w roku - arcykapłan wypowiadał uroczyste, w świątyni, w Świętym Świętych, imię YHWH. Wyznanie wiary Piotra w Jezusa jako Syna Boga żywego zyskałoby w tym kontekście dodatkowy głębszy wymiar. Jean Danielou natomiast odnosi chronologiczną wskazówkę ewangelistów wyłącznie do Święta Namiotów, które, jak powiedzieliśmy, trwało cały tydzień. Tak więc daty podane przez Mateusza, Marka i Łukasza byłyby w końcu zgodne ze sobą. Te sześć czy „jakieś osiem” dni oznaczałyby świąteczny tydzień Święta Namiotów. Odpowiednio Przemienienie Jezusa przypadałoby na ostatni dzień tego święta, który stanowił jednocześnie jego szczytowy moment, a zarazem podsumowanie. Obydwu tym interpretacjom wspólne jest to, że Przemienienie Jezusa rozważa się

w powiązaniu ze Świętem Namiotów. Zobaczymy, że powiązanie to jest w istocie rzeczy widoczne już w samym tekście i umożliwi nam głębsze zrozumienie całego tego wydarzenia. Oprócz własnej specyficznej treści tych relacji, ujawnia się dzięki temu jeden z zasadniczych rysów życia Jezusa, który szczególnie wyraziście ukazał Jan, jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale. Wielkie wydarzenia życia Jezusa są wewnętrznie powiązane z żydowskim kalendarzem świąt. Są to - można by powiedzieć - wydarzenia liturgiczne, w których liturgia, z jej tematyką i oczekiwaniami, staje się rzeczywistością i życiem, które z kolei prowadzi z powrotem do liturgii i przez nią chciałoby ponownie stawać się życiem. Właśnie przy analizowaniu powiązań zachodzących między sceną Przemienienia i Świętem Namiotów zobaczymy jeszcze raz jasno, że wszystkie święta żydowskie są trójwymiarowe. Swoje prąródło mają w religii naturalnej, zatem mówią o Stwórcy i stworzeniach; następnie stają się wspomnieniem działania Boga w historii, a wreszcie świętami nadziei, ukierunkowanej na przyjście Pana, w którym historyczne działanie Boga znajdzie swe dopełnienie, a jednocześnie stanie się pojednaniem całego stworzenia. Zobaczymy, jak przez realizację w życiu i Męce Jezusa te trzy wymiary świąt zostaną pogłębione i nabiorą nowych treści.

Tej liturgicznej interpretacji dat przeciwstawiana bywa inna, której najbardziej zdecydowanym przedstawicielem jest Hartmut Gese. Jego zdaniem aluzja do Święta Namiotów nie jest wystarczająco udokumentowana. On sam cały ten tekst odczytuje na podstawie rozdz. 24 Księgi Wyjścia: wejścia Mojżesza na górę Synaj. Rzeczywiście, rozdział ten, w którym znajdujemy opis zawarcia Przymierza Boga z Izraelem, stanowi istotny klucz interpretacyjny momentu Przemienienia. Czytamy w nim: „Chwała Boża spoczęła na górze Synaj i okrywał ją obłok przez sześć dni. W siódmym dniu [Pan] przywołał Mojżesza z pośrodku obłoku” (w. 16). Fakt, że w odróżnieniu od Ewangelii jest tu mowa o siódmym dniu, nie musi przemawiać przeciw powiązaniu Księgi Wyjścia 24 z epizodem Przemienienia; bardziej przekonująca wydaje mi się datacja

opierająca się na kalendarzu żydowskim. Poza tym nie ma w tym nic nadzwyczajnego, że w wydarzeniach znaczących drogę Jezusa zbiegają się ze sobą rozmaite powiązania typologiczne i w ten sposób widoczne staje się, że zarówno Mojżesz, jak i Prorocy mówią o Jezusie.

Przejdźmy teraz do tekstu samej historii Przemienienia. Dowiadujemy się z niego, że Jezus wziął na stronę Piotra, Jakuba i Jana i tylko ich wyprowadził na górę (zob. Mk 9,2). Tych trzech spotkamy ponownie na Górze Oliwnej (zob. Mk 14,33), w chwili największego zatrwożenia Jezusa. Tamten moment jest przeciwieństwem Przemienienia, jednak obydwa te wydarzenia pozostają w ścisłym związku ze sobą. Nie sposób przeoczyć tu odniesienia do Wj 24, gdzie Mojżesz bierze ze sobą Aarona, Nadaba i Abihu i jeszcze 70 najstarszych spośród Izraela. Podobnie jak w przypadku Kazania na górze i nocnych modlitw Jezusa pojawia się tu góra, jako miejsce szczególnej bliskości Boga. I znowu: o tych różnych górach pojawiających się w życiu Jezusa musimy myśleć w ich powiązaniach: góra kuszenia, góra Jego wielkiego przepowiadania, góra modlitwy, góra Przemienienia, góra trwogi, góra Krzyża, a wreszcie góra Wniebowstąpienia, na której Pan - odrzucając propozycję panowania nad światem za sprawą potęgi diabła - ogłasza: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28,18). W tle są jednak także: Synaj, Horeb, Moria - góry Objawienia starotestamentowego - wszystkie one są górami męki, a zarazem górami Objawienia, i ze swej strony wskazują na górę świątynną, na której Objawienie staje się liturgią. Jeżeli szukamy jakiejś interpretacji, to niewątpliwie w tle jest widoczny najpierw ogólny symbolizm góry: góra jako miejsce wspinania się - rozumianego nie tylko zewnętrżnie, ale wewnętrznie. Góra jako wyzwolenie od ciężaru dnia powszedniego, jako zaczerpnięcie czystego powietrza natury. Góra jako możliwość dostrzeżenia nieogarnionych wymiarów stworzenia i jego piękna. Góra, która podnosi ducha i nasuwa myśl o Stwórcy. Do tego wszystkiego historia dołącza jeszcze doświadczenie mówiącego Boga i doświadczenie Męki, z jego momentami kulmina-

cyjnymi w ofierze Izaaka i w ofierze baranka, która wskazuje na ostatniego Baranka, złożonego w ofierze na górze Kalwarii. Mojżesz i Eliasz na górze otrzymali Objawienie Boże, a teraz rozmawiają z Tym, który w samej swej osobie jest Objawieniem Boga.

„Tam się przemienił wobec nich” - mówi Marek - tak po prostu. I dodaje trochę nieporadnie, jaskając się niemal w obliczu Tajemnicy: „Jego odzienie stało się lśniąco białe, tak jak żaden na ziemi folusznik wybielić nie zdoła” (9,2n). Mateusz używa już słów bardziej podniosłych: „Twarz Jego zajaśniała jak słońce, odzienie zaś stało się białe jak światło” (17,2). Jeden Łukasz wspomniał o modlitwie, jako celu wejścia na górę: „Wyszedł na górę, aby się modlić” - i w jej kontekście relacjonuje wydarzenie, którego świadkami są trzej uczniowie: „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe” (9,29). Przemienienie jest wydarzeniem modlitwy; widzialne staje się to, co dokonuje się w rozmowie Jezusa z Ojcem: wewnętrzne przenikanie Jego bytu przez Boga, które staje się czystym światłem. W swym zjednoczeniu z Ojcem sam Jezus jest światłem ze światłości. To, czym jest w swym wnętrzu i co Piotr próbował wyrazić w swym wyznaniu, w tym momencie staje się postrzegalne zmysłami: byt Jezusa w świetle Bożym, Jego własna światłość jako Syna. Widać tu odniesienia do postaci Mojżesza i dzielące ich różnice: „Gdy Mojżesz zstępował z góry Synaj (...), nie wiedział, że skóra na jego twarzy promieniała, na skutek rozmowy z Panem” (Wj 34,29). W rozmowie z Bogiem światło Boże wysyła ku niemu promienie, a w konsekwencji on sam promieniuje. Są to jednak promienie przychodzące do niego jakby z zewnątrz, które sprawiają, że promieniuje. Jezus natomiast promieniuje od wewnątrz. Nie tylko otrzymuje światło; On sam jest światłem ze światłości. Biała lśniąca szata Jezusa w momencie Przemienienia jest jednak również zapowiedzią naszej przyszłości. W literaturze apokaliptycznej białe szaty są symbolem istoty niebiańskiej - szaty aniołów i wybranych. Apokalipsa Jana mówi o białych szatach, które będą nosić zbawieni (zob. zwłaszcza 7,9.13; 19,14). Dowiadujemy się tu jednak czegoś

nowego. Szaty wybranych są białe, ponieważ obmyli je we krwi Baranka (zob. Ap 7,14) - to znaczy: ponieważ przez chrzest są złączeni z Męką Jezusa, a Jego Męka jest oczyszczeniem, które nam zwraca pierwotną szatę, utraconą przez grzech (zob. Łk 15,22). Przez chrzest zostaliśmy wraz z Jezusem przyodziani w światło i sami staliśmy się światłem.

Ale oto ukazują się Mojżesz i Eliaz i rozmawiają z Jezusem. To, co Zmartwychwstały będzie wyjaśniał uczniom w drodze do Emaus, tutaj przybiera widzialną postać. Prawo i Prorocy mówią z Jezusem, mówią o Jezusie. Tylko Łukasz opowiada nam - przynajmniej w krótkiej aluzji - o czym ci dwaj wielcy świadkowie Boga mówili z Jezusem: „Ukazali się oni w chwale i mówili o Jego odejściu, które miało się dopełnić w Jeruzalem” (9,31). Tematem ich rozmowy jest Krzyż - rozumiany jednak szeroko, jako „exodus” Jezusa, którego miejscem musiała być Jerozolima. Krzyż Jezusa jest exodusem - wyjściem z tego życia, przejściem przez „Morze Czerwone” Męki i wejście do chwały, w której znaki Męki będą zawsze widoczne. Jasno zostaje więc powiedziane, że zasadniczym tematem Prawa i Proroków jest nadzieja Izraela - definitywnie wyzwalający Exodus. Treścią tej nadziei jest cierpiący Syn Człowieczy, który przez swą Mękę otwiera drzwi wyprowadzające na wolność i nowość. Mojżesz i Eliaz są typami męki i jej świadkami. Z Przemienionym rozmawiają o tym, o czym mówili na ziemi - o Męce Jezusa. Jednak przez to, że mówią o tym z Przemienionym, widoczne się staje, że ta Męka przynosi ocalenie. Że cała przeniknięta jest chwałą Bożą, że Męka przemienia się w światło, wolność i radość.

W tym miejscu musimy wybiec nieco do przodu, by powiedzieć o rozmowie, którą trzej uczniowie prowadzili z Jezusem, gdy schodzili z „wysokiej góry”. Jezus mówi z nimi o swym przyszłym powstaniu z martwych, które zawiera w sobie uprzedzający je Krzyż. Uczniowie natomiast pytają o powtórne przyjście Eliasza, zapowiadane przez uczonych w Piśmie. Jezus na to odpowiada: „Istotnie, Eliaz przyjdzie najpierw i wszystko naprawi. Ale jak jest

napisane o Synu Człowieczym? Ma On wiele cierpieć i być wzgardzonym. Otóż mówię wam: Eliaszu już przyszedł i postąpili z nim tak, jak chcieli, jak o nim jest napisane" (Mk 9,9-13). Jezus z jednej strony potwierdza oczekiwanie powrotu Eliasza, jednocześnie jednak uzupełnia i koryguje jego obraz, jaki ludzie sobie tworzą. Nie mówiąc tego wyraźnie, mającego powrócić Eliasza utożsamia z Janem Chrzcicielem: powrót Eliasza dokonał się już w działalności Chrzciciela. Jan przyszedł, by na nowo zgromadzić Izraela, przygotować go na przyjście Mesjasza. Jeśli jednak sam Mesjasz jest cierpiącym Synem Człowieczym i tylko w ten sposób otwiera drogę prowadzącą do zbawienia, to również przygotowująca Jego przyjście działalność Eliasza musi nosić na sobie znamiona męki. I rzeczywiście: „postąpili z nim tak, jak chcieli, jak o nim jest napisane" (Mk 9,13). Jezus przypomina tu, z jednej strony, co się rzeczywiście stało z Chrzcicielem. Wskazując jednak na Pismo, czyni także aluzję do istniejących tradycji, które przewidywały męczeństwo Eliasza: Eliaszu uchodzi „za jedyne, który w czasie prześladowań nie poniósł męczeństwa; gdy powróci (...), także on będzie musiał ponieść śmierć" (Pesch, *Markusevangelium* II 2, s. 80). Tak więc oczekiwanie zbawienia bywa często łączone z męką i w ten sposób zarysowuje się obraz odkupienia, który w swej najgłębszej treści jest zgodny z Pismem, jednak w zestawieniu z istniejącymi oczekiwaniami był rewolucyjną nowością. Pismo należało odczytać na nowo, z uwzględnieniem cierpiącego Chrystusa, i tak je zawsze należy odczytywać. Ciągłe na nowo musimy pozwalać Panu, żeby nas wprowadził w swą rozmowę z Mojżeszem i Eliaszem; ciągle musimy się na nowo uczyć rozumienia Pisma w perspektywie Zmartwychwstałego.

Powróćmy jednak do samej historii Przemienienia. Trzej uczniowie są wstrząśnięci niezwykłością zjawiska. Ogarnia ich „na-Bożny" lęk. Coś podobnego widzieliśmy w innych momentach, w których doświadczali bliskości Boga w Jezusie, odczuwali własną kruchotę i ze strachu byli niemal sparaliżowani. „Tak byli przestraszeni" - mówi Marek (9,6). A jednak Piotr - mimo iż w swym oszołomieniu

„nie wiedział, co powiedzieć” (9,6) - zabiera głos: „Rabbi, dobrze, że tu jesteście; postawimy trzy namioty: jeden dla Ciebie, jeden dla Mojżesza i jeden dla Eliasza” (9,5). Wiele dyskutowano nad tymi, można by je tak nazwać, ekstatycznymi słowami, wypowiedzianymi w przerażeniu, jednak i w radości płynącej z bliskości Boga. Czy miały one coś wspólnego ze Świętem Namiotów - bo przecież widzenie to miało miejsce w jego ostatnim dniu? Hartmut Gese zaprzecza temu. Jego zdaniem jego rzeczywistym starotestamentowym punktem odniesienia jest Księga Wyjścia (33,7nn), gdzie znajdujemy opis obrzędowej strony wydarzenia Synaju. Według tego tekstu, Mojżesz buduje „za obozem” namiot Objawienia, na który potem zstępował słup obłoku. Tam Pan z Mojżeszem rozmawiali „twarzą w twarz, jak się rozmawia z przyjacielem” (33,11). Piotr chciałby tutaj procesowi Objawienia nadać trwały charakter i zbudować namioty Objawienia. Mogłaby to potwierdzać wzmianka o obłoku, który osłonił uczniów. Jakiegoś odległego echa tamtego tekstu Pisma można by się tu oczywiście dosłyszeć; egzegeza żydowska, a także wczesnochrześcijańska, zna takie zazębianie się wątków Objawienia, gdzie różne powiązania stykają się ze sobą i wzajemnie uzupełniają. Jednak w słowach o zbudowaniu trzech namiotów Objawienia takie odniesienia są raczej nieobecne, a w każdym razie miałyby tylko drugorzędne znaczenie. Związek ze Świętem Namiotów wydaje się przekonujący, jeśli weźmiemy pod uwagę mesjański wydźwięk, który to święto miało w judaizmie współczesnym Jezusowi. Jean Danielou w przekonujący sposób przeanalizował ten aspekt i powiązał go ze świadectwem Ojców, którzy znali jeszcze żydowskie tradycje i w chrześcijańskim kontekście nadawali im nowy sens. Święto Namiotów posiada wzmiankowane wyżej trzy wymiary, charakterystyczne dla największych świąt żydowskich. Święto przejęte kiedyś od religii naturalnych staje się jednocześnie świętem wspomnienia zbawczych czynów Boga w historii, a z kolei wspomnienie to staje się nadzieją na definitywne ocalenie. Stworzenie - historia - nadzieja łączą się wzajemnie ze sobą. I tak, jeśli w Święto Namiotów, przez obrzęd wylania wody, chciano kiedyś

ubłagać pożądaną deszcz w kraju nawiedzanym suszą, to niebawem święto to stanie się wspomnieniem wędrówki Izraela przez pustynię, gdzie Izraelici mieszkali w namiotach (Sukkot) (zob. Kpł 23,43). Danielou cytuje najpierw Haralda Riesenfelda: „Namioty nie tylko przypominały opiekę Bożą na pustyni, lecz, co jest ważne, były także antycypacją Boskich *sukkot*, w których będą mieszkać sprawiedliwi w przyszłym świecie. Tak więc ze znamienym późnożydowskim obrzędem Święta Namiotów związane było zupełnie konkretne znaczenie eschatologiczne” (s. 337). W Nowym Testamencie znajdujemy u Łukasza wzmiankę o wiecznych przybytkach sprawiedliwych w przyszłym życiu (16,9). „W przemienionym Panu”, jak zauważa Danielou, „Piotr dostrzega, że zaczęły się już czasy mesjańskie, a mieszkanie sprawiedliwych w owych namiotach, których figurą było Święto Namiotów, było jednym z istotnych znamion epoki mesjańskiej” (s. 342). Przeżycie Przemienienia podczas Święta Namiotów uprzytomniło Piotrowi w jego ekstazie, że „rzeczywistości symboliczne, zapowiadane dotychczas w świątecznych obrzędach, teraz stały się rzeczywistością... Scena Przemienienia zwiastuje nadejście czasów mesjańskich” (s. 343). Dopiero podczas schodzenia z góry Piotr miał się dowiedzieć, że epoka mesjańska będzie najpierw czasem Krzyża, i że Przemienienie - światło przychodzące od Pana i z Nim - obejmuje nasze przeobrażenie ogniem przychodzącym ze światłami Męki. Na kanwie tych powiązań nowego znaczenia nabierają też kluczowe słowa prologu Jana, w których ewangelista streszcza tajemnicę Jezusa: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało [w oryginale dosłownie: rozbiło namiot; przyp. tłum.] wśród nas” (1,14). Tak, Pan rozbił wśród nas namiot swego ciała i tym sposobem zainicjował erę mesjańską. Za tym śladem poszedł Grzegorz z Nyssy, gdy we wspólnym tekście omawiał powiązania Święta Namiotów z Wcieleniem. Powiada, że Święto Namiotów było zawsze obchodzone, jednak jeszcze się nie wypełniło. „Bo rzeczywiste Święto Namiotów jeszcze nie nadeszło. Jednak zgodnie ze słowami proroka (aluzja do Psalmu 118,27) Bóg, Pan wszystkich rzeczy, objawił się nam, żeby odbudować namiot naszego zniszczo-

nego mieszkania - ludzką naturę" (*De anima*, PG 46, 132 B; zob. Danielou, s. 464-466).

Od tych wybiegających w przyszłość uwag wróćmy teraz do opisu Przemienienia. „I zjawił się obłok, osłaniający ich, a z obłoku odezwał się głos: «To jest mój Syn umiłowany, Jego słuchajcie!»" (Mk 9,7). Święty obłok, *szekina*, jest znakiem obecności samego Boga. Obłok osłaniający namiot Objawienia wskazywał na obecność Boga. Jezus jest świętym namiotem, nad którym unosi się obłok obecności Boga, a „cień" jego okrywa także innych. Powtarza się scena chrztu Jezusa, w której sam Ojciec przemawiający z obłoku ogłosił Jezusa swym Synem: „Tyś jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie" (Mk 1,11). Do tej uroczystej deklaracji synostwa dochodzi teraz imperatyw: „Jego słuchajcie!". Tutaj ponownie uwidacznia się powiązanie z wstępowaniem Mojżesza na Synaj, w którym na początku dostrzeżliśmy tło sceny Przemienienia. Mojżesz otrzymał na górze Torę, zobowiązujące słowo Boże. Teraz powiedziano o Jezusie: „Jego słuchajcie!". Hartmut Gese scenę tę opatrzył następującym trafnym komentarzem: „Sam Jezus stał się Boskim słowem Objawienia. Jaśniej, mocniej, Ewangelie nie mogły tego przedstawić: Jezus jest samą Torą" (s. 81). Na tym kończy się ta scena - w tym jednym słowie streszczony został jej najgłębszy sens. Uczniowie muszą zejść z Jezusem i ciągle na nowo się uczyć: Jego słuchajcie!

Jeżeli wydarzenie Przemienienia zrozumiemy w ten sposób — jako nadejście i zapoczątkowanie czasów mesjańskich - wtedy możemy też pojąć niejasne słowa, które Marek zamieścił pomiędzy wyznaniem Piotra i pouczeniem uczniów z jednej strony, a opisem Przemienienia z drugiej: „Mówił im także: «Zaprawdę powiadam wam: Niektórzy z tych, co tu stoją, nie zaznają śmierci, aż ujrzą królestwo Boże przychodzące w mocy»" (9,1). Co to znaczy? Czy Jezus zapowiada, że niektórzy z tu obecnych będą jeszcze żyli w momencie Jego Paruzji, czyli definitywnego nadejścia królestwa Bożego? A jeśli nie, to co? Rudolf Pesch (II 2, s. 66n) w sposób przekonujący wykazał, że umiejscowienie tych słów bezpośrednio

przed Przemienieniem potwierdza bez wątpienia ich odniesienie do tego wydarzenia. Niektórzy - są nimi trzej uczniowie towarzyszący Jezusowi przy wchodzeniu na górę - otrzymują obietnicę, że doczekają się nadejścia królestwa Bożego „w mocy”. Na górze trzej uczniowie widzą chwałę królestwa Bożego jaśniejącą w Jezusie. Na górze osłania ich święty obłok Boga. Na górze - w rozmowie przemienionego Jezusa z Prawem i Prorokami - poznają, że nadeszło rzeczywiste Święto Namiotów. Na górze dowiadują się, że sam Jezus jest żywą Torą, całym słowem Boga. Na górze widzą „moc” (*dýnamis*) przychodzącego w Chrystusie królestwa. Właśnie w budzącym lęk spotkaniu z chwałą Bożą w Jezusie muszą się jednak nauczyć tego, co Paweł uczniom wszystkich czasów mówi w 1 Liście do Koryntian: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków - Chrystusem, mocą Bożą (*dýnamis!*) i mądrością Bożą” (1,23n). Ta moc -*dýnamis* przychodzącego królestwa - ukazuje się im w przemienionym Jezusie, który ze świadkami Starego Przymierza mówi o konieczności Jego cierpienia jako drogi do chwały (zob. Łk 24,26n). Zatem przeżywają oni antycypowaną Paruzję i w ten sposób są powoli wprowadzani w całą głębię tajemnicy Jezusa.

JEZUS MÓWI O SOBIE

Już za życia Jezusa ludzie próbowali wyjaśnić Jego tajemniczą postać, odnosząc do Niego kategorie, które były im bliskie i które miały rozszyfrować Jego tajemnicę. Uważali Go za Jana Chrzciciela, za powracającego Eliasza lub Jeremiasza, za proroka (zob. Mt 16,14; Mk 8,28; Łk 9,19). Piotr, jak widzieliśmy, wymienia w swym wyznaniu inne, wyższe tytuły: Mesjasz, Syn Boga żywego. Wysiłki zmierzające do wyrażenia tajemnicy Jezusa w tytułach, wskazujących na Jego misję czy nawet samą Jego istotę, kontynuowano po Wielkanocy. Coraz wyraźniejszą treść przybierały trzy podstawowe tytuły: Chrystus (Mesjasz), Kyrios (Pan) i Syn Boży. Pierwszy z nich był sam w sobie mało zrozumiały poza obszarem semickim. Jako odrębny tytuł dość szybko przestał być używany i został połączony z imieniem Jezusa: Jezus Chrystus. Termin wyjaśniający stał się imieniem, co wiąże się z głębszym jeszcze spostrzeżeniem: utożsamia się on całkowicie z Jego funkcją. Nie sposób oddzielić od siebie Jego misji i Jego Ja. I w ten sposób Jego zadanie słusznie stało się częścią Jego imienia. Pozostają dwa tytuły, Kyrios i Syn, przy czym obydwa mają takie samo ukierunkowanie znaczeniowe. W rozwoju Starego Testamentu i wczesnego judaizmu słowo „Pan” zaczęło pełnić funkcję opisowego wyrażania imienia Boga i w konsekwencji sytuowało Jezusa w ontologicznej wspólnotcie z samym Bogiem, orzekając, iż jest On żywym Bogiem obecnym

wśród nas. Podobnie też z bytem samego Boga łączył Go termin „Syn Boży”. Dokładniejsze określenie owego bytowego związku musiało się stać przedmiotem kontrowersji od momentu, kiedy wiara chciała zachować swój rozumny charakter i jasno zdać sobie z tego sprawę. Czy jest On Synem w jakimś sensie pochodnym: w znaczeniu szczególnej bliskości do Boga? Czy też może słowo to wskazuje na to, że w samym Bogu jest Ojciec i Syn? Że jest rzeczywiście „równy Bogu”, jest Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego. Wyniki tych zmagających I Sobór Nicejski (325) zawarł w słowie *homoousios* („równy w istocie”) - jedyne słowo filozoficzne, które weszło do Credo. Jednak to filozoficzne słowo służy zabezpieczeniu słowa biblijnego. Znaczy ono: jeśli świadkowie Jezusa twierdzą, że Jezus jest Synem, nie mówią tego w sensie mitologicznym ani politycznym - dwa znaczenia sugerowane przez kontekst tamtej epoki. Trzeba je rozumieć dosłownie: tak, w samym Bogu istnieje odwieczny dialog Ojca z Synem, a Obydwaj są w Duchu Świętym prawdziwie jednym i tym samym Bogiem.

Na temat tytułów chrystologicznych spotykanych w Nowym Testamencie istnieje obszerna literatura, dyskusja nad nimi nie jest jednak zadaniem tej książki. Tutaj staramy się zrozumieć drogę Jezusa na ziemi i Jego przepowiadanie, nie zaś teologiczne opracowania wiary i myśli wczesnego okresu Kościoła. Musimy natomiast przyjrzeć się bliżej samookreśleniom Jezusa, które znajdujemy w Ewangeliach. Jest ich dwa. Po pierwsze, Jezus chętnie nazywał siebie „Synem Człowieczym”; po drugie - zwłaszcza w Ewangelii Jana - są teksty, w których mówi o sobie po prostu jako o „Synu”. Tytułu „Mesjasz” sam Jezus do siebie nie odnosił. Tytuł „Syn Boży” pojawia się na Jego ustach w niektórych miejscach Ewangelii Jana. Gdy spotykał się z mesjańską tytulaturą albo wypowiedziami pokrewnymi - jak w przypadku demonów, albo w wyznaniu Piotra - nakazywał milczenie. Na Krzyżu widnieje wprawdzie, widoczny dla wszystkich, tytuł Mesjasza, „Król Żydów”. Tu jednak może już być, i to wypisany w trzech językach ówczesnego świata (zob. J 19,19n), ponieważ wtedy utracił już swą dwuznaczność. Krzyż,

jako Jego tron, daje mu właściwą interpretację. *Regnavit a ligno Deus* - z „drzewa” króluje Bóg - tak starożytny Kościół opiewał to nowe królestwo. Zajmijmy się dwoma „tytułami”, których według Ewangelii Jezus używał na określenie siebie samego.

1. Syn Człowieczy

Syn Człowieczy — to tajemnicze określenie jest tytułem, którym Jezus najczęściej się posługiwał, gdy mówił o sobie. W samej Ewangelii Marka pojawia się on 14 razy na ustach Jezusa. Co więcej, w całym Nowym Testamencie tytuł „Syn Człowieczy” można znaleźć tylko na ustach Jezusa, z wyjątkiem, jedynym zresztą, umierającego Szczepana, któremu dane zostało ujrzeć otwarte niebo: „Widzę niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7,56). Szczepan w momencie swego konania widzi to, co Jezus zapowiedział podczas procesu przed Najwyższą Radą: „Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi” (Mk 14,62). Szczepan jakby „przytacza” słowa Jezusa, którego rzeczywistość mógł oglądać w chwili swego męczeństwa.

Ten stan rzeczy ma duże znaczenie. Chrystologia pisarzy nowotestamentowych, samych ewangelistów nawet, nie opiera się na tytule Syna Człowieczego, lecz na tytułach, które najczęściej pojawiały się już za życia Jezusa: Mesjasz (Chrystus), Kyrios (Pan) i Syn Boży. Określenie „Syn Człowieczy” jest charakterystyczne dla wypowiedzi samego Jezusa; w przepowiadaniu apostoelskim jego treść zostanie przeniesiona na inne tytuły, a sam ten tytuł nie będzie używany. W świetle świadectw nie budzi to właściwie wątpliwości. We współczesnej egzegezie stało się to jednak przedmiotem zażartych debat. Kto próbuje wejść na ten teren, znajdzie się na cmentarzysku sprzecznych ze sobą hipotez. Dyskutowanie ich nie jest celem tej książki. Musimy jednak prześledzić zasadnicze ich linie.

Rozróżnia się na ogół trzy grupy tekstów, w których występuje tytuł Syna Człowieczego. Do pierwszej należą wypowiedzi o przychodzącym Synu Człowieczym, w których Jezus nie nazywa jednak siebie Synem Człowieczym, lecz tego przychodzącego odróżnia od siebie. Druga grupa dotyczyłaby wypowiedzi o ziemskiej działalności Syna Człowieczego, trzecia wreszcie mówi o jego męce i Zmartwychwstaniu. Zgodnie z panującym wśród egzegetów trendem – jeśli w ogóle któreś – to tylko wypowiedzi należące do pierwszej grupy uważa się za autentyczne słowa Jezusa. Harmonizuje to z powszechnie przyjmowaną interpretacją przepowiadania Jezusa, zgodnie z którą oczekiwał On rychłego nadejścia czasów ostatecznych. Do drugiej grupy należą wypowiedzi, w których jest mowa o władzy Syna Człowieczego odpuszczania grzechów, o Jego władzy nad szabatem, o Jego ubóstwie i bezdomności; ogólnie przyjmuje się w tych teoriach, że powstały one w obrębie tradycji palestyńskiej, a więc bardzo wcześnie, nie można ich jednak przypisywać samemu Jezusowi. Najpóźniejsze wreszcie byłyby wypowiedzi o męce i Zmartwychwstaniu Syna Człowieczego, które w Ewangelii Marka wyznaczają rytm drogi Jezusa do Jerozolimy i oczywiście mogły się pojawić dopiero po tych wydarzeniach – być może pochodzą nawet od samego ewangelisty Marka. Tego rodzaju szufladkowanie wypowiedzi o Synu Człowieczym wypływa z pewnej logiki, która bardzo precyzyjnie odróżnia rozmaite aspekty danego tytułu i odpowiada ściślemu modelowi myślenia profesorskiego, nie jest jednak zgodna z różnorodnością żywej rzeczywistości, w której wielowarstwowa całość przybiera szatę słowną. Jednak podstawowe kryterium tego modelu interpretacyjnego stanowi pytanie, co Jezusowi można przypisywać w konkretnych okolicznościach Jego życia i w Jego środowisku. Niewiele, rzecz jasna! Autentyczne tytuły suwerenności i wypowiedzi o męce nie pasują do tego modelu. Jakaś łagodniejszą, spotykaną wówczas, formę apokaliptycznych oczekiwań można by Mu „przypisywać” – jednak chyba nic więcej. Postępując tak, nie sposób oddać jednak całego dynamizmu wydarzenia Jezusa. Już przy omawianiu komentarza

przypowieści autorstwa Adolfa Jülichera musieliśmy stwierdzić, że z powodu takiego dobrotliwego moralizmu nikt nie zostałby skazany na śmierć krzyżową. Żeby mogło dojść do tego radykalnego zderzenia, w następstwie którego posunięto się do ostatecznych środków, do wydania Jezusa Rzymianom, musiało się wydarzyć i zostać powiedziane coś dramatycznego. Coś bulwersującego i naprawdę wielkiego napotykałyśmy właśnie na początku. Powstający Kościół musiał dopiero powoli zdać sobie z tego sprawę - stopniowo, przez „wspominającą” refleksję i rozważanie. Anonimowej społeczności przypisuje się zdumiewającą teologiczną genialność. Kim właściwie były te wielkie postacie, które coś takiego wynalazły? Nie, to wielkie, nowe i bulwersujące pochodzi właśnie od Jezusa. Wiara i życie społeczności rozwija je, ale ich nie stwarza. Kościół nie mógłby powstać i przetrwać, gdyby u jego początków nie zaistniała jakaś nadzwyczajna rzeczywistość.

Wyrażenie „Syn Człowieczy”, w którym Jezus ukrywał swą tajemnicę, a zarazem powoli w nią wprowadzał, było nowe i zaskakujące. Nie był to popularny tytuł wyrażający nadzieje mesjańskie. Doskonale wpisuje się on w styl przepowiadania Jezusa, który posługiwał się wyrazami zagadkowymi i przypowieściami i w ten sposób stopniowo doprowadzał do progu swej tajemnej rzeczywistości, która może się w istocie rzeczy odsłonić dopiero na drodze naśladowania. W językach hebrajskim i aramejskim zwrot „syn człowieczy” znaczy najpierw tyle co „człowiek”. Przechodzenie od zwykłego znaczenia słowa „człowiek” do tajemniczej aluzji do nowej świadomości posłannictwa, i na odwrót, widać w podanej przez synoptyków wypowiedzi Jezusa dotyczącej szabatu. U Marka brzmi ona następująco: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu. Zatem Syn Człowieczy jest Panem także szabatu” (2,27n). U Mateusza i Łukasza brak pierwszego zdania, Jezus mówi po prostu: „Syn Człowieczy jest Panem szabatu” (Mt 12,8; Łk 6,5). Przypuszczalnie można by na to powiedzieć, że Mateusz i Łukasz opuścili pierwsze zdanie, ponieważ obawiali się jego nadużywania. Jakkolwiek by było, jasne jest, że u Marka

te dwa zdania stanowią jedną całość i wzajemnie się wyjaśniają. To, że szabat jest dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu, nie jest przejawem współczesnej liberalnej postawy, którą spontanicznie chcielibyśmy widzieć w tych słowach. Że nauki Jezusa nie można rozumieć w taki sposób, widzieliśmy już przy rozważaniu Kazania na górze. W „Synu Człowieczym” człowiek staje się takim, jakim powinien właściwie być. W „Synu Człowieczym”, idąc za wzorem Jezusa, człowiek jest wolny i umie wykorzystywać szabat, jako dzień wolności, dany przez Boga i do niego prowadzący. „Syn Człowieczy jest Panem szabatu” - uwidacznia się tu cała wzniosłość roszczeń Jezusa, który Prawo interpretuje w sposób suwerenny, dlatego że On sam jest pra-Słowem Boga. Widoczne staje się także, o jaki rodzaj nowej wolności dawanej człowiekowi tu chodzi - wolności, która nie ma nic wspólnego ze zwykłą dowolnością. W tej wypowiedzi o szabacie istotne znaczenie ma zazębianie się terminów „człowiek” i „Syn Człowieczy”: widzimy, jak to samo w sobie pospolite słowo staje się wyrazem szczególnej godności Jezusa.

Za czasów Jezusa określenie „Syn Człowieczy” nie było znane jako tytuł. Istniała jednak pewna do tego przesłanka w wizji historii powszechnej zawartej w Księdze Daniela, w której jest mowa o czterech bestiach i „Synu Człowieczym”. Wizjoner widzi następujące po sobie panowanie potęg światowych, ukazywanych w obrazie czterech wielkich bestii, które wychodzą z morza, zatem wyobrażają władzę, opierającą się przede wszystkim na przemocy, władzę „bestialską”. Przedstawia w ten sposób mroczny, głęboko niepokojący obraz dziejów świata. Wizja ta nie jest jednak w całości negatywna: pierwszej bestii - jest nią lew ze skrzydłami orła - zostają wyrwane skrzydła, ją zaś samą uniesiono w górę i postawiono jak człowieka na dwu nogach, dając jej ludzkie serce” (7,4). Humanizacja władzy jest możliwa także w czasach tego świata: władza może przybrać ludzkie oblicze. To zbawienie ma jednak względną wartość; ogólnie rzecz biorąc, historia idzie naprzód, a w swym dalszym przebiegu staje się jeszcze bardziej mroczna. Potem jednak - gdy potęga zła sięga zenitu - dzieje się coś zupełnie innego. Widzący dostrzega, jakby

z daleka, właściwego Pana świata, Przedwiecznego, który kładzie kres panowaniu upiórów historii. „A oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy (...). Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem (...). Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” (7,13n). Naprzeciwnie bestiom wychodzącym z głębin staje człowiek przychodzący z góry. Jak bestie wynurzające się z głębin wyobrażają dotychczasowe mocarstwa świata, tak obraz „Syna Człowieczego”, przybywającego na obłokach nieba, zwiastuje nadejście zupełnie innego królestwa, królestwa „ludzkiego”, rzeczywistej potęgi, przychodzącej od samego Boga. Wraz z tym królestwem nastaje autentyczny uniwersalizm, pojawia się defini tywny, w gruncie rzeczy od wieków skrycie oczekiwany, pozytywny kształt historii. Tak więc przychodzący z wysoka „Syn Człowieczy” jest przeciwieństwem bestii wychodzących z morza. Sam w sobie nie oznacza jednostkowej postaci, jest wizją „królestwa”, w którym świat osiągnie swój cel. W egzegezie powszechnie przyjmuje się pogląd, że ten tekst stanowi rezultat opracowania redakcyjnego pierwotnej wersji, w którym „Syn Człowieczy” wskazywał na postać jednostkową; w każdym razie redakcja ta nie jest nam znana i opinia ta nie wychodzi poza przypuszczenie. Często przytaczane w tym kontekście teksty z 4 Księgi Ezdrasza 13 i z etiopskiego Henocha, w których Syn Człowieczy występuje jako jednostka, są późniejsze od Nowego Testamentu, a zatem nie można ich uważać za jego *źródła*. Zrozumiałe jest oczywiście, że widzenia Syna Człowieczego wiązano z nadziejami mesjańskimi i z postacią samego Mesjasza, nie dysponujemy jednak żadnymi tekstami dokumentującymi taki proces, wcześniejszymi od działalności Jezusa. Tak więc pozostajemy przy twierdzeniu, że obraz Syna Człowieczego wyobraża tu przyszłe królestwo zbawienia - wizja, do której Jezus mógł nawiązać, której jednak nadał nową postać, przez powiązanie tych oczekiwań ze sobą samym i własną działalnością.

Przejdźmy teraz do słów Jezusa. Jak widzieliśmy, pierwsza grupa wypowiedzi o Synu Człowieczym odnosi się do zapowiedzi Jego

przyjścia. Najwięcej z nich znajduje się w mowie Jezusa o końcu świata (zob. Mk 13,24-27) i w procesie Jezusa przed Wysoką Radą (zob. Mk 14,62). Zajmiemy się więc nimi w drugiej części tej książki. Tutaj chciałbym zwrócić uwagę tylko na jeden doniosły moment: Słowa te odnoszą się do przyszłej chwały Jezusa, do Jego przyjścia na sąd i zgromadzenia sprawiedliwych, „wybranych”. Nie wolno nam jednak przeoczyć tego, że są one wypowiedziane o Tym, który - oskarżony i wyszydzany - stoi przed swymi sędziami, że właśnie w słowach tych nierozzerwalnie łączą się ze sobą chwała i męka. Wprawdzie o męce nie ma tu mowy, jest to jednak rzeczywistość, w której Jezus się znajduje i mówi. Szczególnie wyraziście ukazuje się to powiązanie w przekazanej przez Mateusza przypowieści o sędzie nad światem (zob. 25,31-46), w której dokonujący sądu „Syn Człowieczy” utożsamia siebie z głodnymi i pragnącymi, nagimi, chorymi i uwięzionymi - z wszystkimi cierpiącymi tego świata - postawę wobec nich wszystkich uważa za postawę wobec Niego samego. Nie jest to później skomponowana fikcja sędziego świata. We Wcieleniu Jezus nadał temu utożsamieniu możliwie najbardziej konkretną postać. To On jest bez majątku i własnego domu i nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł położyć (zob. Mt 8,19; Łk 9,58). On jest więźniem, oskarżonym i nagi umiera na Krzyżu. To utożsamienie się sądzącego świat Syna Człowieczego z wszelkiego rodzaju cierpiącymi zakłada tożsamość Sędziego z ziemskim Jezusem i ukazuje wewnętrzną jedność Krzyża i chwały, ziemskiego życia w uniżeniu i przyszłej władzy sądzenia świata. Syn Człowieczy jest jeden tylko - Jezus. Ta tożsamość wskazuje nam drogę, wskazuje miarę, według której zostanie kiedyś osądzone nasze życie.

Oczywiście wszystkie te słowa, dotyczące mającego kiedyś przyjść Syna Człowieczego, zdaniem krytyki nie są autentycznymi słowami Jezusa. Za takie, przynajmniej niektórzy krytycy, uważają zaledwie dwa teksty z tej grupy, w wersji Łukasza, i tym tylko można „ufać”. Pierwszy z nich to Łk 12,8n: „A powiadam wam: Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych; a kto się Mnie wyprze wobec ludzi, tego wyprę

się i Ja wobec aniołów Bożych...". Drugi tekst znajduje się u Łukasza 17,24n: „Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie, jaśnieje od jednego krańca widnokręgu do drugiego, tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego. Wpierw jednak musi wiele wycierpieć i być odrzuconym przez to pokolenie". Powód, dla którego te teksty znalazły łaskę u krytyków, leży w tym, że Syn Człowieczy i Jezus wydają się tu dwiema różnymi postaciami, i zwłaszcza w pierwszej wypowiedzi Syn Człowieczy, zdaniem krytyki, ewidentnie nie utożsamia się z mówiącym Jezusem. Cóż na to można powiedzieć? Po pierwsze, nie rozumiała ich w ten sposób najstarsza tradycja. W paralelnym tekście Marka (8,38) („Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym, tego Syn Człowieczy wstydić się będzie, gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi") tożsamość ta nie jest wyraźnie stwierdzona, jednak przemawia za nią jednoznacznie cała struktura tego tekstu. W tekście tym w wersji Mateusza brak słowa „Syn Człowieczy". Tym wyraźniejsza jest tożsamość ziemskiego Jezusa z przyszłym Sędzią: „Kto się Mnie zaprze przed ludźmi, tego się zaprę i Ja przed moim Ojcem, który jest w niebie" (10,32n). Jednak również w tekście Łukasza treściowe ukierunkowanie całości jasno potwierdza tę tożsamość. Oczywiście, Jezus wypowiada się w zagadkowej formie, która jest dla Niego charakterystyczna i która słuchaczowi pozostawia zrobienie ostatniego kroku prowadzącego do zrozumienia. Jednak funkcjonalne utożsamienie w paralelizmie wyznania i zaparcia się, teraz i na sądzie, przed Jezusem i przed Synem Człowieczym, ma sens tylko przy założeniu Ich tożsamości bytowej. Sędziowie Sanhedrynu poprawnie zrozumieli Jezusa, a On ich nie skorygował. Nie powiedział na przykład: „Fałszywie Mnie rozumiecie; mający przyjąć Syn Człowieczy to ktoś inny". Wewnętrzna jedność przeżywanej przez Jezusa kenozy (zob. Flp 2,5-10) i Jego przyścia w chwałę jest stałym motywem działania i mówienia Jezusa; to jest to Nowe, „autentycznie Jezusowe", czego nie wynaleziono, lecz co stanowiło specyfikę Jego postaci i Jego słów. Pojedyncze teksty należą do tej całości i nie będą bardziej zrozumiałe, gdy zostaną z niej wyrwane.

Jeszcze wyraźniej niż u Łukasza 12,8n - gdzie taka operacja byłaby może najmniej rażąca - widać to w drugim tekście: Łk 17,24n. Tutaj powiązanie to jest już całkiem wyraźne. Syn Człowieczy nie przyjdzie tu czy tam, lecz jak błyskawica zajaśnieje dla wszystkich od jednego krańca nieba do drugiego, tak że wszyscy ujrzą Go, Przebitego (zob. Ap 1,7). Przed tym jednak musi - ten właśnie Syn Człowieczy - wiele wycierpieć i być odrzuconym. Prorocza zapowiedź Męki i chwały są nierozdzielnie ze sobą związane. Nie ma wątpliwości, że jedno i drugie odnosi się do Tego samego: do Tego, który gdy mówi te słowa, znajduje się już na drodze do Męki.

Obydwa te aspekty znajdujemy również w słowach, w których Jezus odnosi się do swych teraźniejszych działań. Rozważyliśmy już pokrótce Jego twierdzenie, że Syn Człowieczy jest Panem szabat (zob. Mk 2,28). W tym miejscu dokładnie potwierdza się to, co gdzie indziej Marek tak opisuje: Jego nauka budziła w nich lęk, ponieważ nauczał nie tak jak uczeni w Piśmie, lecz jako mający władzę (zob. Mk 1,22). Siebie samego czyni Prawodawcą, Bogiem; nie jest interpretatorem, lecz Panem. Widać to jeszcze wyraźniej w relacji o paralityku, którego przyjaciele wnieśli na noszach przez dach i położyli przed Nim. Zamiast wypowiedzieć jakieś słowa związane z uzdrowieniem, czego oczekiwali sam paralytyk i jego przyjaciele, Jezus mówi najpierw paralitykowi: „Synu, odpuszczone są twoje grzechy” (Mk 2,5). Słyszając te słowa, uczeni w Piśmie słusznie Mu zarzucają, że grzechy może odpuszczać tylko Bóg. Jeśli Jezus przypisuje Synowi Człowieczemu tę władzę, znaczy to, że domaga się dla siebie godności należącej Bogu i na jej podstawie działa. Dopiero po odpuszczeniu grzechów obecni słyszą oczekiwane słowa: „Żebyście wiedzieli, iż Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów”, mówi do paralytyka: „Wstań, weź swoje nosze i idź do swego domu!” (Mk 2,10n). I właśnie te roszczenia boskości doprowadzą Go do Męki. Jak widać, słowa mówiące o władzy Jezusa są zorientowane na Jego Mękę.

Przejdźmy teraz do trzeciej grupy słów o Synu Człowieczym, to jest do zapowiedzi Męki. Widzieliśmy już, że trzy zapowiedzi Męki

w Ewangelii Marka, będące jakby słupami milowymi znaczącymi kolejne etapy drogi Jezusa, coraz wyraźniej zapowiadają zbliżający się Jego dramatyczny koniec i podkreślają jego wewnętrzną nieuchronność. Wewnętrzne centrum i punkt kulminacyjny osiągają one w zdaniu następującym po trzeciej zapowiedzi Męki i ściśle z nią związanej mowie o służeniu i panowaniu: „Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby My służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie jako okup za wielu” (Mk 10,45). Na skutek przejścia jednego słowa z pieśni cierpiącego Sługi Pańskiego (zob. Iz 53) pojawia się tu inny wątek starotestamentalnej tradycji, uzupełniający obraz Syna Człowieczego. Jezus, który z jednej strony utożsamia siebie z przyszłym Sędzią świata, tutaj identyfikuje się z cierpiącym i umierającym Sługą Pańskim, o którym w swych pieśniach proroczo mówi Izajasz. W ten sposób uwidacznia się jedność cierpienia i „wywyższenia”, uniżenia i chwały. Służenie jest autentycznym sposobem panowania i daje nam pewne wyobrażenie sposobu, na jaki Bóg jest Panem, wyobrażenie panowania Bożego”. W cierpieniu i śmierci życie Syna Człowieczego jest w całości „pro-egzystencją”; staje się On Zbawicielem i Dawcą zbawienia dla „wielu” - nie tylko dla rozproszonych owiec Izraela, lecz także dla rozproszonych dzieci Bożych w ogóle (zob. J 11,52), dla ludzkości. W swej śmierci „za wielu” wychodzi poza granice miejsca i czasu; wypełnia się w niej powszechny charakter Jego posłannictwa.

W tym połączeniu w jedną całość wizji Daniela, ukazującej mającego przyjść „Syna Człowieczego”, z przekazanymi przez Izajasza obrazami o cierpiącym „Słudze Pańskim”, starsza egzegeza całkowicie słusznie dostrzegała istotną nowość i specyficzną treść Jezusowej idei Syna Człowieczego, a nawet centrum Jego samoświadomości. Należy tu dodać, że owa synteza starotestamentalnych tradycji, której Jezus dokonał w obrazie Syna Człowieczego, majeszczę większą rozpiętość i łączy w sobie inne jeszcze wątki i motywy tradycji Starego Testamentu. I tak: w odpowiedzi Jezusa na pytanie, czy jest Mesjaszem, Synem Błogosławionego, stapiają się w jedną całość rozdz. 7 Księgi Daniela z Psalmem 110: Jezus uważa siebie za Tego, który za-

siada „po prawicy Pana”, a to właśnie mówi Psalm o przyszłym Królu kapłańskim. Dalej jest synteza trzeciej zapowiedzi Męki, mówiącej o odrzuceniu Syna Człowieczego przez starszych i arcykapłanów i uczonych w Piśmie (zob. Mk 8,31), z Psalmem 118: słowa o kamieniu odrzuconym przez budujących, który stał się kamieniem węgielnym (Ps 118,22); w ten sposób mamy odniesienie do przypowieści o niewiernych pracownikach winnicy, w której Pan użył tych słów, ażeby zapowiedzieć swe odrzucenie i Zmartwychwstanie, jak również przyszłą nową społeczność. Przez powiązanie z tą przypowieścią ukazuje się też tożsamość „Syna Człowieczego” i „umiłowanego Syna” (zob. Mk 12,1-12). Wreszcie mamy wątki w literaturze mądrościowej: rozdz. 2 Księgi Mądrości ukazuje antagonizm istniejący pomiędzy „występnymi” i sprawiedliwym: „...chełpi się Bogiem jak ojcem (...). Bo jeśli sprawiedliwy jest synem Bożym, Bóg ujmie się za nim (...). Zasądzmy go na śmierć haniebną” (w. 16-18). Volker Hampel jest zdania, że słowa Jezusa o okupie należy wywodzić nie od Izajasza 53,10-12, lecz z Przysłów 21,18 i Izajasza 43,3, co wydaje mi się zupełnie nieprawdopodobne (u Schnackenburga, *Die Person Jesu Christi*, s. 74). Właściwym punktem odniesienia jest tu i pozostanie rozdz. 53 Księgi Izajasza; inne teksty ukazują jedynie, że dla tej podstawowej wizji istnieje szerokie pole odniesień.

Jezus żył Prawem i Prorokami jako jedną wielką całością, i o tym ciągle mówił swym uczniom. Swoją własną istotę i działanie rozumiał jako syntezę i interpretację owej całości. Jan w swym prologu wyraża to mówiąc, że sam Jezus jest „Słowem”. Z kolei Paweł napisał: „Ile tylko obietnic Bożych, wszystkie w Nim są „tak” (2 Kor 1,20). W tym zagadkowym określeniu „Syn Człowieczy” znajdujemy koncentrację postaci Jezusa, Jego posłannictwa i bytu. Przychodzi od Boga i jest Bogiem. Ale dlatego właśnie - przez przyjęcie człowieczeństwa - przynosi prawdziwy humanizm. „Utworzyłeś Mi ciało”, mówi w Liście do Hebrajczyków (10,5) swemu Ojcu, modyfikując przy tym słowa Psalmu, w którym czytamy: „Otwarłeś mi uszy” (40,7). Tam autor chce powiedzieć, że nie krwawe ofiary ani obiady, lecz posłuszeństwo, „tak” na słowo

Boga, decyduje o wartości życia. A teraz Ten, który jest Słowem, sam przyjmuje ciało, przychodzi od Boga jako człowiek i przyciąga do siebie całe człowieczeństwo, włącza je w Słowo Boga, czyni je „uchem” skierowanym ku Bogu, a tym samym czyni je „posłuszeństwem”, pojednaniem między Bogiem i ludźmi (zob. 2 Kor 5,18-20). On sam staje się rzeczywistą „hostią”, jako ofiara posłuszeństwa i miłości – miłości aż do końca (J 13,1). Przychodzi od Boga i przez to tworzy prawdziwe człowieczeństwo. W ten sposób, jak mówi Paweł, w przeciwstawieniu do pierwszego człowieka, który był ziemią i nia jest, jest On drugim ostatecznym (ostatnim) człowiekiem, który jest „niebieski”, jest duchem „ożywiającym” (zob. 1 Kor 15,45-49). Przychodzi, a zarazem jest nowym „królestwem”. Nie tylko On sam jest jednym, ale wszystkich nas czyni ze sobą „kimś jednym” (zob. Ga 3,28), nową ludzkością. Widziany z daleka przez Daniela kolektyw („jakby Syn Człowieczy”) staje się osobą, ale osoba ta w swym „za wielu” wychodzi poza granice jednostki i obejmuje w sobie „wielu”, z wieloma staje się jednym ciałem i „jednym duchem” (zob. 1 Kor 6,17). To jest to powołanie, do którego nas wzywa: pozwolić Mu, żeby nas włączył w swe nowe człowieczeństwo, a tym samym we wspólnotę życia z Bogiem. I jeszcze raz Paweł: „Jaki ów ziemski (pierwszy człowiek, z ziemi, Adam), tacy i ziemscy, jaki Ten niebieski, z nieba, tacy i niebiescy” (1 Kor 15,48). Miano „Syn Człowieczy” jest i pozostanie zarezerwowane dla samego Jezusa, natomiast wyrażająca się w nim nowa wizja jedności Boga i człowieka przenika cały Nowy Testament i wyciska na nim swe piętno. O to nowe, od Boga przychodzące człowieczeństwo, chodzi właśnie w naśladowaniu Jezusa Chrystusa.

2. Syn

Na początku tego rozdziału widzieliśmy już pokrótce, że te dwa tytuły: „Syn Boży” i „Syn” (bez dodatkowych określeń) nie są tożsame. Mają zupełnie inne pochodzenie i znaczenie, mimo

iż w kształtowaniu się wiary chrześcijańskiej obydwie te znaczenia zbliżają się do siebie i stapiają ze sobą. Ponieważ całe to zagadnienie obszernie przedstawiłem już we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, tutaj krótko tylko zatrzymam się przy analizie tytułu „Syn Boży”.

Tytuł „Syn Boży” wywodzi się z teologii politycznej starożytnego Wschodu. W Egipcie i Babilonii król nosił tytuł „syna Bożego”. Obrzęd intronizacji rozumiano jako jego „narodzenie się” synem Bożym, co w Egipcie było rzeczywiście rozumiane jako tajemne boskie pochodzenie, a w Babilonii – już nieco bardziej racjonalnie – jako akt prawny, boska adopcja. Wyobrażenia te zostały w Izraelu przyjęte w owym podwójnym znaczeniu, a zarazem zostały one przez wiarę Izraela przekształcone. Mojżeszowi sam Bóg poleca powiedzieć faraonowi: „To mówi YHWH: Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby Mi cześć oddawał” (Wj 4,22). Narody są wielką rodziną Boga, Izrael jest „synem pierworodnym” i jako taki w szczególny sposób jest własnością Boga – z tym wszystkim, co „pierworództwo” na Wschodzie oznacza. Gdy królestwo Dawida umocniło się, królewska ideologia starożytnego Wschodu została przeniesiona na króla panującego na górze Syjon. W słowach Boga, w których Natan przekazuje Dawidowi obietnicę wiecznego trwania jego domu, czytamy: „Wzbudzę po tobie potomka twojego (...) i utwierdzę jego królestwo (...). Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem, a jeśli zawini, będę go karmił (...). Lecz mu nie cofnę mojej życzliwości...” (2 Sm 7,12nn; zob. Ps 89,27n.37n). Na tym został oparty obrzęd intronizacji królów izraelskich, który znajdujemy w Psalmie: „Ogłoszę postanowienie Pana. Powiedział do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem. Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w Twoje posiadanie krańce ziemi»...” (2,7n). Widać tu trzy rzeczy. Przywilej Izraela bycia pierworodnym Boga w Dawidzie przybiera konkretny kształt; w swej osobie jest on wcieleniem godności Izraela. Po drugie, znaczy to, że starożytna ideologia królewska – mityczne zrodzenie przez boga – zostaje odrzucona i zastąpiona teologią wybrania. „Zrodzenie” polega na wybraniu; w momencie

aktu intronizacji ten Boży wybór nabiera nowych treści przez to, że Bóg czyni swym „synem” Izraela i króla będącego jego wciele-
niem. Po trzecie, widoczne staje się jednak, że obietnica panowa-
nia nad narodami - motyw przejęty od wielkich królów Wscho-
du - jest zupełnie nieproporcjonalna w zestawieniu z konkretną
rzeczywistością króla na górze Syjon. Jest on tylko niepozornym
władcą, ze słabą władzą, która ostatecznie kończy się wygnaniem,
a potem mogła zostać przywrócona tylko na krótki czas i jako uza-
leźniona od wielkich mocarstw. Toteż wyrocznia o królu Syjonu
musiała się na powrót stać tylko słowem nadziei przyjścia króla,
które wskazywało dalej niż chwila obecna, dalej niż „teraz” króla
wprowadzanego na tron.

Wczesne chrześcijaństwo bardzo szybko przejęło to słowo,
w przekonaniu, że urzeczywistniło się ono w Zmartwychwstaniu.
Według *Dziejów Apostolskich* (13,32n) Paweł w swym wspomniałym
zarysie historii zbawienia, doprowadzającej do Chrystusa, tak mówi
Żydom zebranim w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej: „Głosimy
wam Dobrą Nowinę o obietnicy danej ojcom: że Bóg spełnił ją wo-
bec nas jako ich dzieci wskrzesiwszy Jezusa. Tak też jest napisane
w Psalmie drugim: Ty jesteś moim Synem, Ja Ciebie dziś zrodzi-
łem”. Mowę, którą przekazują nam tutaj *Dzieje Apostolskie*, mo-
żemy bez wątpienia uważać za modelowe kazanie dla Żydów we
wczesnym okresie misyjnym, zawierające chrystologiczną inter-
pretację Starego Testamentu, dokonaną przez rodzący się Kościół.
Znajdujemy tu zatem trzeci stopień przekształcenia politycznej
teologii starożytnego Wschodu. W Izraelu i w królestwie Dawida
stopiła się ona ze starotestamentalną teologią wybrania; w dalszych
działach tego królestwa stawała się coraz bardziej wyrazem nadziei
na przyszłego króla; teraz wreszcie chrześcijanie wierzą, że Zmar-
twychwstanie Jezusa jest oczekiwanym „dzisiaj” Psalmu. Teraz Bóg
ustanowił swego Króla, któremu rzeczywiście dał na własność na-
rody ziemi. Jednak to „panowanie” nad narodami ziemi absolutnie
nie ma już charakteru politycznego. Ten Król nie kruszy narodów
żelazną różgą (zob. Ps 2,9) - On króluje z Krzyża, na zupełnie nowy

sposób. Uniwersalizm realizuje się w pokorze wspólnoty wiary. Ten Król panuje przez wiarę i miłość - nie inaczej. Zatem można teraz na zupełnie nowy i definitywny sposób rozumieć słowa Boga: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem”. Termin „Syn Boży” zrywa ze sferą władzy politycznej i staje się wyrazem szczególnego zjednoczenia z Bogiem, które przejawia się w Krzyżu i Zmartwychwstaniu. Jak głęboko sięga to zjednoczenie, owo synostwo Boże, nie da się wyjaśnić na podstawie powiązań ze Starym Testamentem. Żeby temu słowu nadać pełne znaczenie, trzeba się odnieść do innych wątków wiary biblijnej i do własnego świadectwa Jezusa.

Zanim przejdziemy do omówienia prostego określenia „Syn”, które odnosił do siebie sam Jezus, i które zaczerpniętemu kiedyś z kontekstu politycznego tytułowi „Syn Boży” nadało dopiero definitywne, „chrześcijańskie”, znaczenie, musimy najpierw doprowadzić do końca samą historię tego słowa. Bo należy do niej to jeszcze, że cesarz August, za panowania którego narodził się Jezus, przeniósł starożytną królewską teologię Wschodu do Rzymu i siebie samego, jako „syna boskiego (Cezara), ogłosił synem bożym” (zob. Wülfing v. Martitz, ThWNT VIII s. 330n; s. 336). Za panowania Augusta podchodzi się do tego jeszcze z dużym dystansem, jednak wprowadzony wkrótce potem kult cesarza dowodzi, że niczym nieograniczone roszczenia synostwa bożego i wraz z tym postulat boskiego kultu cesarza przyjęły się w Rzymie i stały obowiązujące w całym Imperium. Tak więc w tym momencie historii roszczenia synostwa bożego wysuwane przez rzymskiego cesarza spotykają się z wiarą chrześcijańską w tym, że zmartwychwstały Chrystus jest rzeczywiście Synem Bożym, wszystkie narody ziemi są Jego własnością i Jemu tylko - w jedności Ojca, Syna i Ducha - należy się kult jako Bogu. Sama w sobie pozbawiona aspektu politycznego wiara chrześcijan, która nie domaga się dla siebie władzy, lecz uznaje prawowitą zwierzchność (zob. Rz 13,1-7), tym samym w tytule „Syna Bożego” zderza się nieuchronnie z totalitarnymi roszczeniami politycznej władzy cesarza i po wszystkie czasy będzie się zderzać z totalitarnymi politycznymi potęgami, zmuszana do

wchodzenia w sytuację męczeństwa - we wspólnotę z Ukrzyżowanym, który króluje tylko „z drzewa”.

Od określenia „Syn Boży” i jego złożonej prehistorii należy ściśle odróżniać samo słowo „Syn”, które pojawia się w zasadzie tylko na ustach Jezusa. Poza Ewangelią występuje pięć razy w pokrewnym Ewangelii Jana Liście do Hebrajczyków (zob. 1,2,8; 3,6; 5,8; 7,28) i jeden raz u Pawła (zob. 1 Kor 15,28); w powiązaniu ze świadectwem Jezusa w Ewangelii Jana spotykamy je pięć razy w 1 Liście św. Jana i jeden raz w 2 Liście św. Jana. Decydujące jest tu świadectwo Ewangelii Jana (słowo „Syn” pojawia się tu 18 razy) i podane przez Mateusza (zob. 11,25n) i Łukasza (zob. 10,21n) radosne mesjańskie zawołanie, które chętnie - i słusznie - bywa nazywane tekstem Jana podanym w obrębie tradycji synoptycznej: „W owym czasie Jezus przemówił tymi słowami: ^Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić»” (Mt 11,25nn; zob. Łk 10,21n). Zaczniemy od tego ostatniego zdania, w świetle którego zrozumiała staje się całość. Tylko Syn naprawdę „zna” Ojca: z poznaniem jest w jakiś sposób związana także równość. „Gdyby oko nie było słoneczne, nie mogłoby poznać słońca” - powiedział Goethe w nawiązaniu do słów Plotyna. Każdy proces poznania zawiera w sobie w pewien sposób proces upodabniania się, pewnego rodzaju wewnętrzne utożsamienie się poznającego z poznawanym, które - w zależności od stopnia bytu poznającego podmiotu i poznawanego przedmiotu - jest różne. Rzeczywiste poznanie Boga zakłada wspólnotę życia z Bogiem, a nawet bytową z Nim jedność. I tak w swojej modlitwie Pan wypowiada to, co słyszymy w często rozważanym zakończeniu prologu Jana: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (1,18). Te podstawowe słowa są - właśnie teraz to widać - komentarzem do tego, co ukazuje się w modlitwie Jezusa, w Jego synowskim dialogu. Jasne jest zarazem,

co znaczy „Syn”, co przez to się wyraża: doskonała wspólnota poznania, będąca jednocześnie wspólnotą bytową. Jedność poznania jest możliwa wtedy, gdy jest jednością bytową.

Tylko „Syn” zna Ojca, a wszelkie rzeczywiste poznanie Ojca jest udziałem w poznaniu Syna, w Objawieniu, które od Niego pochodzi („On o Nim pouczył” - mówi Jan). Ojca zna tylko ten, komu Syn „zechce objawić”. Komu jednak Syn chce objawić? Wola Syna nie jest samowolą. Słowa o woli Objawienia przez Syna u Mateusza 11,27 prowadzą do początku w. 25, gdzie Pan mówi do Ojca: „Objawiłeś prostaczkom”. Przed chwilą była mowa o jedności Ojca i Syna w poznaniu, w powiązaniu wersetów 25 i 27 ujawnia się Ich jedność w woli. Wola Syna stanowi jedno z wolą Ojca. To zresztą motyw przewodni Ewangelii w ogóle. W Ewangelii Jana ze szczególnym naciskiem jest powiedziane, że Jezus całkowicie zgadza się z wolą Ojca. Ta jedność woli, Ich zespolenie, w sposób szczególnie dramatyczny przejawia się w godzinie Góry Oliwnej, w której Jezus swą ludzką wolę podnosi i włącza w swą własną wolę synowską, a tym samym w jedność woli z Ojcem. Druga prośba z *Ojciec nasz* ma tu właśnie swe miejsce: modlimy się w niej o to, żeby dopełnił się w nas dramat Góry Oliwnej, dramat zmagania całego życia i działania Jezusa. Żebyśmy z Nim, Synem, zgodzili się z wolą Ojca i w ten sposób sami stali się synami: w jedności woli, która jest jednością poznania.

Tym samym zrozumiałe staje się radosne zawołanie, które może się zrazu wydawać nieco dziwne. W swe synowskie poznanie Syn chce włączyć wszystkich, którym Ojciec chce je dać. „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał” - mówi w tym sensie Jezus w Kafarnaum w swej mowie o chlebie (J 6,44). Kogo jednak chce Ojciec? „Nie mądrych i roztropnych” - mówi Pan - lecz prostaczków. W pierwszym rzędzie jest to po prostu przejaw doświadczenia Jezusa: Boga nie poznają uczeni w Piśmie, zajmujący się Nim z tytułu swego zawodu; tacy trzymają się kurczowo swych drobiazgowych wiadomości. Ta cała wiedza wypacza w nich proste spojrzenie na całość, na objawiającą

się rzeczywistość samego Boga - tak proste nie może to przecież być dla tego, kto jest świadom całej złożoności problemów. Paweł podzielił się tym samym doświadczeniem i tak następnie mówił: „Nauka bowiem Krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zabicie, mocą Bożą zaś dla nas, którzy dostępujemy zbawienia (...). Napisane jest bowiem: Wytracę mądrość mędrców, a przebiegłość przebiegłych zniweczę (zob. Iz 29,14) (...). Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu! Według oceny ludzkiej niewielu [tam] mędrców, niewielu szlachetnie urodzonych. Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców, wybrał co niemocne, aby mocnych poniżyć (...), tak by się żadne stworzenie nie chełpiło wobec Boga...” (1 Kor 1,18n.26-29). „Niechaj się nikt nie łudzi. Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość” (1 Kor 3,18). Na czym jednak polega to „stawanie się głupim”, to „bycie niedojrzałym” - to właśnie, co otwiera człowieka na wolę Boga, a tym samym na poznanie Go? Kazanie na górze daje nam klucz, który ukazuje wewnętrzną przyczynę tego osobliwego doświadczenia, a przez to drogę nawrócenia, gotowości wejścia w poznanie właściwe Synowi: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” - czytamy u Mateusza (5,8). Czyste serce jest tym, co umożliwia widzenie. Na tym polega ta szczerza prostota, która otwiera nasze serce na wolę Jezusa objawienia się nam. Można by też powiedzieć: nasza wola musi być wolą synowską. Wtedy możemy widzieć. Być synem znaczy jednak: pozostawać w odniesieniu do drugiego; jest to pojęcie relacyjne. Oznacza wyrzeczenie się autonomii, która zamyka się w sobie samym; chodzi tu o to, co Jezus nazwał stawaniem się dzieckiem. W ten sposób możemy też zrozumieć paradoks, który w Ewangelii Jana nabiera jeszcze szerszego wymiaru: Jezus z jednej strony, jako Syn, jest całkowicie poddany Ojcu, a jednocześnie, dzięki temu właśnie, jest taki sam jak Ojciec, jest Mu równy i stanowi z Nim jedno.

Wróćmy jednak do okrzyku radości. Ta równość, która, jak mówią o tym wersety 25 i 27 w Mt 11 Jest jednością woli i poznania, w pierw-

szej połowie wersetu 27 jest powiązana z powszechnym posłannictwem Jezusa, a tym samym zostaje odniesiona do dziejów całego świata: „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój”. Jeśli ten synoptyczny okrzyk radości rozważymy w całej jego głębi, okazuje się, że jest w nim już zawarta cała rozwijana przez Jana teologia Synostwa. Także u niego bycie Synem polega na wzajemnym poznawaniu się i na jedności woli. Tam również Ojciec jest dającym, który jednak „wszystko” przekazał Synowi i w ten sposób uczynił Go Synem i równym sobie: „Wszystko bowiem moje, jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17,10). I tam także to dawanie Ojca dosięga stworzeń, „świata”: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3,16). Słowo „Jednorodzony” z jednej strony odnosi nas do prologu, w którym Logos jest nazwany „Jednorodzonym Bogiem - *monogènes theòs*” (1,18). Z drugiej strony, przypomina także o Abrahamie, który nie odmówił Bogu swego „jedynego” syna (Rdz 22,2.12). „Dawanie” Ojca dopełnia się w miłości Syna „aż do końca” (J 13,1), to znaczy do Krzyża. Trynitarna tajemnica miłości, ukazująca się nam w tytule „Syn”, stanowi jedno z historyczną tajemnicą miłości, której dopełnieniem jest Pascha Jezusa.

Także u Jana słowo „Syn” ma swe wewnętrzne miejsce w modlitwie Jezusa, która jest, rzecz jasna, inna niż modlitwa stworzeń. Jest to dialog miłości w samym Bogu, dialog, który *jest* Bogiem. I tak słowu „Syn” odpowiada proste wezwanie „Ojcze”, które ewangelista Marek zachował nam w opisie sceny na Górze Oliwnej w jego pierwotnej formie aramejskiej „Abba”. J. Jeremias w swych wnikliwych studiach ukazał szczególny, niepowtarzalny charakter tego wezwania Boga w ustach Jezusa, które w Jego świecie nie mogło być używane ze względu na jego wewnętrzny, osobisty wydźwięk. Wyraża się w nim „jedyność” „Syna”. Paweł mówi nam, że chrześcijanie otrzymawszy od Jezusa dar udziału w Jego Duchu Synostwa mogą mówić Abba, Ojcze (zob. Rz 8,15; Ga 4,6). Jasne jest przy tym, że ta nowa modlitwa chrześcijan może mieć miejsce tylko w Jezusie - Jednorodzonym. Słowo „Syn” wraz z jego odpowiednikiem „Ojciec - Abba”, daje nam wgląd we wnętrze Jezusa,

w wewnętrzne życie samego Boga. Modlitwa Jezusa jest rzeczywistym źródłem tego słowa „Syn”. Nie ma ono prehistorii, bo i sam Syn „jest nowy”, a przecież streszczają się w Nim Mojżesz i Prorocy. Próby konstruowania po biblijnej a przed-chrześcijańskiej, „gnostycznej” prehistorii tego słowa, na przykład na bazie pisma *Ody Salomona* (II w. po Chr.) i wykazywania zależności Jana od niego nie mają sensu, jeśli chcemy respektować możliwości i granice metody historycznej. Jezus jest niepowtarzalny. Tylko On jest „Synem”.

3. „Jajestem”

W słowach Jezusa przekazanych nam przez Ewangelie znajduje się - głównie u Jana, jednak (choć nie tak wyraziście i rzadziej) także u synoptyków - grupa słów zawierających zwrot „Ja jestem”, i to w dwojakiej formie: raz Jezus wypowiada je bez żadnych dodatków, mówi po prostu: „Ja jestem”, „że to Ja jestem”; kiedy indziej znowu owo „Ja jestem” jest w swej treści bliżej określone jakimś obrazem — Ja jestem światłością świata, prawdziwym krzewem winnym, dobrym pasterzem itd. Jeśli ta druga grupa wydaje się od razu na pierwszy rzut oka zrozumiała, to pierwsza stawia nas wobec tym większej zagadki. Chciałbym tutaj omówić tylko trzy należące do niej miejsca z Ewangelii Jana - te, w których zwrot ten występuje w lakonicznej, prostej postaci - oraz jedno miejsce zaczerpnięte z synoptyków, które ma u Jana wyraźną paralełę.

Dwa najważniejsze z tych słów znajdują się w dyspucie Jezusa, która się wywiązała po Jego wypowiedziach w Świąto Namiotów, w których przedstawił siebie jako źródło żywej wody (zob. J 7,37). Doprowadziło to do rozłamu wśród ludzi. Jedni pytali, czy On rzeczywiście nie jest oczekiwanym prorokiem; inni natomiast wskazywali na to, że żaden prorok nie pochodzi z Galilei (zob. 7,40.52). A Jezus powiedział do nich: „Wy nie wiecie, ani skąd przychodzę, ani dokąd idę (...). Nie znacie ani Mnie, ani mojego Ojca” (8,14.19). I wyjaśnia tojeszcze w następujących słowach: „Wy jesteście z niskoś-

ci, a Ja jestem z wysoka; wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata" (8,23). I teraz wypowiada zdanie decydujące: „Jeżeli bowiem nie uwierzycie, że Ja jestem, pomrzecie w grzechach waszych” (8,24). Co to znaczy? Chcielibyśmy zapytać: „Czymże Ty jesteś? Kim Ty jesteś?” I rzeczywiście takie jest pytanie Żydów: „Kim Ty jesteś?” (8,25). Co może znaczyć to, „że Ja jestem”? Zrozumiałe, że egzegeza, chcąc pojąć te słowa, zaczęła szukać ich genezy. My również musimy szukać ich zrozumienia. Wymieniano różne źródła: typowe mowy Wschodu zmierzające do objawienia czegoś (E. Norden), pisma mandejskie (E. Schweizer), które są jednak o wiele późniejsze niż księgi Nowego Testamentu. Później przyjął się dość powszechnie pogląd, że duchowych korzeni tego słowa nie powinniśmy szukać nie wiadomo gdzie, lecz tylko w tym świecie, w którym Jezus był u siebie — w Starym Testamencie i w judaizmie, w świecie, w którym żył. Nie mamy tu potrzeby dokonywać przeglądu całego obszernego zaplecza tekstów starotestamentowych, które badacze brali tu pod uwagę. Chciałbym wymienić tylko dwa istotne teksty, mające tu zasadnicze znaczenie. Jest to przede wszystkim Księga Wyjścia (3,14) - scena płonącego krzewu, ze środka którego Bóg woła do Mojżesza, ten zaś z kolei pyta wołającego Boga: „Jakie jest twoje imię?” W odpowiedzi słyszy to zagadkowe imię YHWH, którego znaczenie sam przemawiający Bóg wyjaśnia w równie zagadkowym zdaniu: „Jestem, który jestem”. Nie musimy się tu zajmować różnorakimi interpretacjami tego zdania; pozostanmy przy stwierdzeniu, że Bóg nazywa siebie po prostu „Ja jestem”. On najwyczejniej jest. A to znaczy oczywiście także, że jest zawsze - dla ludzi: wczoraj, dziś, jutro. W doniosłym momencie nadziei na nowy exodus przy końcu niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz znowu nawiązał do orędzia z płonącego krzewu i je szerzej rozwinął: „Wy jesteście moimi świadkami - wyrocznia Pana - i moimi sługami, których wybrałem, abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, że tylko Ja istnieję. Bóg nie był utworzony przede Mną ani po Mnie nie będzie. Ja Pan, tylko Ja istnieję, a poza Mną nie ma żadnego zbawcy” (Iz 43,1 On). „Abyście mogli poznać i uwierzyć Mi, że tylko Ja istnieję” - stara formuła *ani*

YHWH została teraz skrócona do słowa „*ani hu*” - Ja, to Jajestem. „Jajestem” stało się bardziej dosadne i - mimo iż tajemnica nie znikła - także jaśniejsze. W czasie kiedy Izrael nie miał ani ziemi, ani świątyni, według tradycyjnych kryteriów Bóg nie mógł konkurować z innymi bóstwami, bo Bóg, który nie miał ziemi i nie mógł odbierać czci, nie był żadnym Bogiem. W tym czasie Izrael w pełni zrozumiał odmienność i nowość swego Boga: rozumiał, że On nie był po prostu „jego” Bogiem, Bogiem jednego narodu i jednej ziemi, lecz był Bogiem po prostu, Bogiem całości, do którego należą wszystkie ziemie, do którego należą niebo i ziemia; Bogiem, któremu wszystko podlega, Bogiem, który nie potrzebuje ofiar z kozłów i byków, a czci się Go prawdziwie tylko przez należyte postępowanie. I jeszcze jedno: Izrael rozumiał, że jego Bóg był po prostu „Bogiem”. I w ten sposób „Jajestem” z płonącego krzewu na nowo odnalazło swe znaczenie: Ten Bóg po prostu *jest*. Przedstawia się właśnie jako Ten, który *jest*, w swej niepowtarzalności - w formule „Ja jestem”. Jest to z pewnością, po pierwsze, wyodrębnienie od wielu istniejących bóstw, przede wszystkim jednak pozytywne ukazanie własnej, niedającej się opisać, jedyności i niepowtarzalności.

Gdy Jezus mówi „Ja jestem”, wtedy nawiązuje do tej historii i odnosi ją do siebie. Wskazuje na własną niepowtarzalność: w Nim, w Jego osobie, obecna jest tajemnica Boga. „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Heinrich Zimmermann słusznie podkreślił, że owym „Jajestem” Jezus nie stawia siebie *obok* Ja Ojca (TThZ 69 [1960] 6), lecz wskazuje na Ojca. W ten sposób jednak mówi jednocześnie o sobie samym. Chodzi ściśle o nierozłączność Ojca i Syna. Ponieważ jest Synem, może własnymi ustami powtórzyć tamto przedstawienie się Ojca: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9). I na odwrót: ponieważ tak się rzeczy mają, może, jako Syn, sam wypowiadać słowa, w których objawił się Ojciec. W całej dyspuście, w której znalazł się ten werset, chodzi właśnie o jedność Ojca i Syna. Dla prawidłowego zrozumienia musimy przede wszystkim przypomnieć sobie także o tym, co powiedzieliśmy o słowie „Syn”, o jego zakorzenieniu w dialogu Ojca z Synem. Widzieliśmy wtedy,

że Jezus jest całkowicie „relacyjny”, to znaczy, że w całym swym bycie jest tylko odniesieniem do Ojca. W perspektywie tej relacyjności należy rozumieć sens formuł płonącego krzewu i Izajasza; „Ja jestem” wyraża relacyjny stosunek między Ojcem i Synem.

Po pytaniu Żydów - także naszym pytaniu - „Kim Ty jesteś?” Jezus wskazuje najpierw na Tego, który Go posłał i w imieniu którego mówi do świata. Jeszcze raz powtarza formułę Objawienia, „Ja jestem”, słowa te jednak wskazują teraz szerzej, ku przyszłości: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że Ja jestem” (J 8,28). Na Krzyżu Jego synostwo, Jego jedność z Ojcem staną się poznawalne. Krzyż jest prawdziwie „wysokością”. Jest wysokością „miłości aż do końca” (J 13,1); na Krzyżu Jezus jest na „wysokości” Boga, który jest miłością. Tam można Go „rozpoznać”, można poznać, że „Ja jestem”. Płonący krzew to Krzyż. Najwznioślejsze słowa Objawienia, „Ja jestem” i Krzyż Jezusa są nierozłączne. Nie znajdujemy tu metafizycznych spekulacji; tutaj rzeczywistość Boga objawia się w centrum historii - dla nas. „Wtedy poznacie, że Ja jestem”. Kiedy rzeczywiście nastąpiło to „wtedy”? Urzeczywistnia się ono ciągle na nowo w historii, poczynając od Zielonych Świątek, dnia, w którym Żydzi „przejeli się do głębi serca” kazaniem Piotra (Dz 2,37) i kiedy, jak mówią Dzieje Apostolskie, przyjęło chrzest i przyłączyło się do społeczności Apostołów około 3 tys. osób (zob. 2,41). W pełni urzeczywistni się to u kresu dziejów, o czym Widzący z Księgi Objawienia mówi: „Ujrzy Go wszelkie oko i wszyscy, którzy Go przebili” (Ap 1,7).

Pod koniec dyskusji w ósmym rozdziale jeszcze raz pojawia się „Ja jestem” Jezusa - tym razem inaczej ukierunkowane i interpretowane. Ciągłe jeszcze jest obecny kontekst pytania: „Kim Ty jesteś?”, w którym mieści się też pytanie: „Skąd przychodzisz?”. Wtedy pojawia się sprawa pochodzenia Żydów od Abrahama, a wreszcie ojcostwo samego Boga: „Naszym ojcem jest Abraham (...). Myśmy się nie urodzili z nierządu, jednego mamy Ojca - Boga” (J 8,39.41). Powołanie się uczestników dialogu - ponad Abrahamem - na ojcostwo Boga daje Panu okazję raz jeszcze zupełnie jasno przedstawić

swe własne pochodzenie, w którym w rzeczywistości wypełnia się definitywnie tajemnica Izraela; wskazali na nią sami Żydzi, przechodząc ponad swym pochodzeniem od Abrahama do pochodzenia od samego Boga. Abraham, jak wyjaśnia Jezus, nie tylko wskazuje dalej niż na siebie samego - na Boga Ojca. On wskazuje na mającego przyjść Jezusa, Syna: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień - ujrzał go i ucieszył się” (J 8,56). Na zarzut Żydów, według których Jezus nie mógł widzieć Abrahama, pojawia się odpowiedź: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (8,58). Znowu pojawia się tajemniczo zwykłe „Ja jestem” - tym razem jednak określone przeciwstawieniem „stał się”, odnoszącego się do Abrahama. Naprzeciw przychodzenia i przemijania, naprzeciw świata, który się staje i ginie, mamy „Ja jestem” Jezusa. Schnackenburg słusznie zwraca uwagę na to, że chodzi tu nie tylko o kategorię czasu, lecz o „zasadniczą różnicę w bycie”. Mamy tu jasno sformułowane, że Jezus przypisuje sobie z niczym nieporównywalny sposób bytowania, przewyższający wszelkie ludzkie kategorie” (*Johannesevangelium* II 61).

Przejdźmy teraz do przekazanej przez Marka historii chodzenia Jezusa po wodzie, opowiedzianej zaraz po pierwszym rozmnożeniu chleba (zob. 6,45-52), które ma bardzo bliską paralelę w Ewangelii Jana (zob. 6,16-21). H. Zimmermann przeprowadził staranną analizę tego tekstu (TThZ [1990] 12n). Pójdziemy tu za jego najważniejszymi sugestiami. Po rozmnożeniu chleba Jezus poleca uczniom wejść do łodzi i odjechać do Betsaidy. On sam odchodzi „na górę”, aby się modlić. Zerwał się jednak silny wiatr i uczniowie najeziore mieli duże trudności z wiosłowaniem. Modlący się Pan widzi ich i idzie ku nim po wodzie. Widząc Go kroczącego po falach, uczniowie, co jest zrozumiałe, przestraszyli się i zaczęli krzyczeć. Jezus jednak przemówił do nich z dobrocią: „Odwagi, to Ja jestem, nie bójcie się” (Mk 6,50). Na pierwszy rzut oka w tym „Ja jestem” można by widzieć zwykłe podanie swej tożsamości: Jezus pozwala się rozpoznać i w ten sposób uspokaja uczniów. Na tym jednak nie koniec. Jezus wchodzi do łodzi,

wiatr się ucisza. Jan dodaje jeszcze, że teraz już szybko dobili do brzegu. Dziwić może, że uczniowie przestraszyli się dopiero teraz. Marek użył tu dość mocnego słowa (6,51). Dlaczego właściwie? W każdym razie, przestрах uczniów, wywołany przekonaniem, że ujrzeli upiora, nie znikł, lecz wzrasta dopiero w chwili, gdy Jezus wsiada do łodzi i nagle wiatr ustaje. Nie ma wątpliwości, że jest to typowy lęk „teofanijny”, lęk, który ogarnia człowieka, gdy uświadamia sobie bezpośrednią obecność Boga. Spotkaliśmy się z nim już przy zakończeniu obfitego poławu, kiedy Piotr zamiast cieszyć się i dziękować, jest przestraszony do głębi duszy, rzuca się Jezusowi do stóp i mówi: „Odejdź ode mnie, bo jestem grzesznym człowiekiem” (Łk 5,8). Lęk, który ogarnia uczniów, to „lęk Boży”. Bo chodzenie po wodzie to rzecz Boska: „On sam rozciąga niebios, kroczy po głębinach” - czytamy o Bogu w Księdze Hioba (9,8; zob. Ps 77,20 LXX; Iz 43,16). Jezus, który idzie po wodzie, to nie jest ten sam bliski im Jezus - nagle dostrzegają w Nim obecność samego Boga. Także uciszenie nawałnicy to czyn przekraczający granice ludzkich możliwości i wskazujący na moc Bożą. Toteż w tym klasycznym wydarzeniu nawałnicy na morzu i uciszenia uczniowie mówią do siebie: „Kim On jest właściwie, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?” (Mk 4,41). W tym kontekście także „Ja jestem” ma inny wydźwięk. To coś więcej niż tylko oświadczenie Jezusa, że to jest właśnie On. Tajemnicze „Ja jestem” pisma Jana wydaje się i tutaj pobrzmiwać. W każdym razie nie ma wątpliwości, że całe to wydarzenie ma charakter teofanii, spotkania z Boską tajemnicą Jezusa i dlatego u Mateusza zupełnie logicznie kończy się adoracją (*proskýnesis*) i słowami uczniów: „Prawdziwie jesteś Synem Bożym” (14,33).

Przejdźmy teraz do miejsc, w których treść słów „Ja jestem” jest dokładniej określona obrazowym sformułowaniem. To, że u Jana jest siedem takich sformułowań, nie jest sprawą przypadku: Ja jestem chlebem życia - światłością świata - bramą - dobrym pastorem, zmartwychwstaniem i życiem, drogą, prawdą i życiem, prawdziwym krzewem winnym. Schnackenburg słusznie zwraca uwagę

na to, że do tych wielkich obrazów powinniśmy dołączyć jeszcze obraz źródła wody, gdzie wprawdzie nie ma wyraźnie słów „Ja jestem”, są tam jednak słowa, w których przedstawia siebie jako to źródło (zob. 4,14; 6,35; 7,38; zob. także 19,34). Niektóre z tych obrazów przeanalizowaliśmy już w rozdziale poświęconym Janowi. Tutaj możemy więc poprzestać na krótkim podsumowaniu wspólnego znaczenia tych wypowiedzi Jezusa u Jana. R. Schnackenburg zwraca uwagę na to, że wszystkie te obrazowe sformułowania „są wariantami jednego tematu: Jezus przyszedł po to, żeby ludzie mieli życie i mieli je w obfitości (10,10). Daje On tylko ten jeden dar życia, a może to zrobić, ponieważ w Nim samym jest życie w pierwotnej i niewyczerpanej pełni...” (*Johannesevangelium* II 69n). Koniec końców człowiek potrzebuje i pragnie jednego tylko: życia, pełnego życia - „szczęścia”. Jest miejsce u Jana, w którym Jezus tę prostą rzeczywistość, której oczekujemy, nazywa „pełną radością” (zob. 16,24). Na to jedno, o które chodzi w wielu pragnieniach i nadziejach człowieka, wskazuje także druga prośba *Ojciec nasz*: „przyjdź królestwo Twoje”. „Królestwo Boże” jest pełnią życia - dlatego właśnie, że nie jest „szczęściem” prywatnym, indywidualną radością, lecz światem, który osiągnął właściwą postać, jedność Boga i świata. Człowiek potrzebuje w końcu jednego tylko, w którym wszystko się mieści. Musi jednak rozpoznać poprzez swe pierwszoplanowe pragnienia i tęsknoty, co jest mu naprawdę potrzebne i czego rzeczywiście chce. Potrzebny mu jest Bóg. Możemy zatem stwierdzić, że ostatecznie za wszystkimi tymi obrazami jest to jedno: Jezus daje nam „życie”, dlatego że daje nam Boga. Może Go dawać, ponieważ sam stanowi jedno z Bogiem. Ponieważ jest Synem. On sam jest darem — *jest* „życiem”. Dlatego z całej swej najgłębszej natury cały jest udzielaniem się, „proegzystencją”. I to właśnie na Krzyżu ukazuje się, jako Jego rzeczywiste wywyższenie.

Spójrzmy teraz wstecz. Znaleźliśmy trzy wyrażenia, w których Jezus skrywa i odkrywa tajemnicę siebie samego: Syn Człowieczy, Syn, Ja jestem. Wszystkie te trzy wyrażenia są głęboko zakorze-

nione w słowie Bożym, w Biblii Izraela, w Starym Testamencie. Dopiero w Nim jednak słowa te nabierają pełnego sensu; można by powiedzieć, że na Niego czekały. W tych trzech określeniach ukazuje się oryginalność Jezusa - Jego nowość, to, co jest Jego tylko własnością, co nie ma żadnych dalszych odgałęzień. Dlatego są one możliwe tylko na Jego ustach - zwłaszcza centralne słowo „Syn”, którego korelatem jest wezwanie modlitwy Abba-Ojciec. Żadne z tych trzech wyrażení, tak jak one występują, nie może być po prostu wyznaniem wiary „społeczności”, powstającego Kościoła. Treść ich wszystkich, z centralnym słowem „Syn”, powstający Kościół pomieścił w tytule „Syn Boży”, który jednocześnie definitywnie uwalniał je od ich mitologicznej i politycznej prehistorii. Na podłożu teologii wybrania Izraela nabiera ono teraz zupełnie nowego znaczenia, które w mowach Jezusa wcześniej wytyczyły słowa „Syn” i „Jajestem”. To nowe znaczenie trzeba było w długotrwałym i najeżonym trudnościami procesie rozróżniania i polemik w pełni wyjaśnić i bronić przed inwazją znaczeń zarówno mityczno-politycznych, jak i politycznych. Na I Soborze Nicejskim (325 po Chr.) posłużono się w tym celu terminem „współistotny” (*homoousios*). Termin ten nie był przejawem hellenizacji wiary i nie obciążał jej obcą filozofią. Potwierdził tylko niezrównaną nowość i odmiennność tego, co w Jezusie pojawiło się wraz z Jego mówieniem z Ojcem. W wyznaniu wiary sformułowanym w Nicei Kościół razem z Piotrem nie przestaje Jezusowi mówić: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16).

INFORMACJE BIBLIOGRAFICZNE

Jak zaznaczono w Przedmowie, książka ta zakłada egzegezę historyczno-krytyczną i wykorzystuje jej zdobycze, jej celem jest jednak wyjście poza tę metodę i wykład teologiczny we właściwym tego słowa znaczeniu. Nie zamierzamy wdawać się tutaj w dyskusje prowadzone przez badaczy historyczno-krytycznych. Dlatego też zrezygnowałem z próby zamieszczenia pełnej bibliografii - zresztą byłoby to wręcz niewykonalne. Wykorzystane tu dzieła zostały umieszczone w tekście w nawiasach klamrowych w skróconej formie - pełne ich tytuły można znaleźć w poniższym wykazie bibliograficznym. Najpierw jednak wymienimy niektóre ważniejsze nowsze książki o Jezusie.

- J. Gnillka, /«w, *5 von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, Herder 1990. [Wyd. poi.: *Jezus z Nazaretu*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1997],
- Kl. Berger, *Jesus*. Miinchen 2004. Na kanwie gruntownej wiedzy egzegetycznej autor przedstawia istotne wątki postaci i orędzia Jezusa, w dialogu ze współczesnymi problemami.
- H. Schürmann, *Jesus. Gestalt und Geheimnis*. Zbiór opracowań wydany przez: Kl. Scholtissek, Paderborn 1994.
- J. P. Meier, *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, Doubleday 1991. To wielotomowe dzieło amerykańskiego jezuity jest pod wieloma względami modelowym przykładem egzegezy historyczno-krytycznej: ukazane zostały w nim zarówno jej znaczenie, jak i granice. Warto się zapoznać z recenzją pierwszego tomu, w: J. Neusner, *Who needs the historical Jesus?*, *Chronicles*, July 1993, s. 32-34.
- Th. Söding, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Herder 2006. Celem tej książki nie jest próba ukazania hi-

storycznego Jezusa, lecz analiza świadectw wiary różnych pism Nowego Testamentu.

- R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herder 1993. Po tej zasygnalizowanej w Przedmowie książce Schnackenburg opublikował jeszcze ostatnie, małe i bardzo osobiste dziełko: *Freundschaft mit Jesus*, Herder 1995, w którym autor „kładzie akcent nie tyle na stronę teoretyczną (...), ile raczej na oddziaływanie Jezusa na serca i dusze ludzkie” (s. 7n), by w ten sposób -jak mówi - przywrócić „równowagę rozumu i przeżywania”.
- W interpretacji Ewangelii opierałem się najczęściej na odnośnych tomach *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament* (HThK), który niestety nie został ukończony.

Bogaty materiał do historii Jezusa można znaleźć w 6 tomach dzieła *La storia di Gesù*, Rizzoli 1983-1985 (red. V. Levi, konsultacja naukowa: Martini-Rossano-Gilbert-Dupont; dz. zb.).

W skrótach i siglach trzymałem się 3. wydania *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) 1993.

Rozdział 1. Chrzest Jezusa

- Teologia ikony i teksty Ojców, zob.: P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer 1970, s. 239-247.
- J. Jeremias, *amnos*, ThWNT I 342-345.
- J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium 11* (HThK) 1986.
- R. Guardini, *Das Wesen des Christentums. Die menschliche Wirklichkeit des Herm. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Mainz-Paderborn 1991.

Rozdział 2. Kuszenie Jezusa

Ten rozdział pokrywa się w dużej mierze z tym, co o kuszeniu Jezusa napisałem w książce: *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, s. 84-99. Tam też znaleźć można bogatszą bibliografię. Tutaj chciałbym tylko wskazać jeszcze na: W. Sołowjow, *Kurze Erzählung vom Antichrist*. Przekład i objaśnienia: L. Müller (München 1986⁶).

Rozdział 3. Ewangelia o królestwie Bożym

A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Nowe wyd.: R. Bultmann, Stuttgart 1950 (Pierwsze wyd. 1900).

J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. München 1985¹².

P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. I Grundlegung. Von Jesus zu Paulus II. Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung, Göttingen 1992 i 1999.

Rozdział 4. Kazanie na Górze

J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*, Doubleday 1993 (niem.: *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Wyd. Claudius, München 1997. Cytuję za wydaniem niemieckim).

J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium I*. 1986 (HThK).

K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*. ATD 25, Göttingen 1964.

E. Dinkler, *Signum Crucis*, Tübingen 1967, s. 1-54 (do znaku Tau).

Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke lateinisch-deutsch*, red.: Gerhard B. Winkler, T. V Innsbruck 1994 s. 394. Co do samego tekstu i jego prehistorii zob.: H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, niem.: H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1968, s. 284nn.

Na temat krytyki chrześcijaństwa przeprowadzonej przez F. Nietzschemo istnieje obszerna literatura; zob. zwł.: H. de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus* (niem.: E. Steinacker — H. U. v. Balthasar), Einsiedeln 1984, zwł. s. 13-94.

W rozdziale „Kompromis a radykalizm proroków” wiele impulsów zawdzięczam dwu solidnym przyczynkom, które prof. O. Artus, Paris 2003 i 2004 opracował dla Papieskiej Komisji Biblijnej (dotychczas nieopublikowane). W związku z dialektyką między dwoma rodzajami prawa - kazuistycznym i apodyktycznym - powołuje się on zwłaszcza na: F. Crüsemann, *Die Tora*, München 1992.

Rozdział 5. Modlitwa Pańska

Literatura do *Ojciec nasz* jest nieprzeliczona. W egzegezie idę najczęściej za: J. Gnilką, *Das Matthäusevangelium I*.

Podstawowe opracowania interdyscyplinarne w tej materii można znaleźć w: F. Trenner (red.), *Vaterunser im Himmel*, München 2004.
 Zaplecze judaistyczne, zob.: M. Limbeck, *Von Jesus beten lernen. Das Vaterunser auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Stuttgart 1980.
 M. Brocke - J. J. Petuchowski - W. Stolz (Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Herder 1976.
 Z bogatego skarbca opracowań związanych z duchowością wymienię tu zbyt mało doceniane późnie: R. Guardini, *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser*, Würzburg 1960, Mainz-Paderborn 1988³.
 R. Schneider, *Das Vaterunser*, Herder 1953, 1978⁶.
 P. H. Kolvenbach, *Der österliche Weg. Exerzitien zur Lebenserneuerung*, Herder 1988, s. 63-104.
 C. M. Martini, *Non spreccate parole. Esercizi spirituali con il Padre Nostro*. Wyd. Portalupi 2005.
 Spośród wykładów Ojców Kościoła do *Ojcie nasz* osobiście szczególnie lubię i dlatego często przytaczam komentarz: Cypriana z Kartaginy (ok. 200-258), *De dominica oratione*, w: *Thasci Caecilli Cypriani Opera omnia*, CSEL III 1, s. 265-294.
 Do Apokalipsy 12-13 zob. np.: G. Ravasi, *Apocalisse*. Piemme 2000², s. 108-130.

Rozdział 6. Uczniowie

A. Feuillet, *Études d'exégèse et de théologie biblique. Ancien Testament*, Gabalda, Paris 1975.
 R. Pesch, *Das Markusevangelium I* 1976 (HThK II 1).
 H. Schlier, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Düsseldorf 1958².
 E. Biser, *Einweisung in das Christentum*, Düsseldorf 1997.

Rozdział 7. Orędzie przypowieści

J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1956⁴.
 A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen 1899; 1910².
 C. H. Dodd, *The Parables of Kingdom*, London 1938⁴.
 H. Kuhn, „Liebe”. *Geschichte eines Begriffs*, Kösel, München 1975.
 P. Grelot, *Les Paroles de Jésus Christ* (Introduction à la Bible, Nouveau Testament 7), Desclee 1986.

Augustinus, *Sermones*, wyd. G. Morin (Neuauflage Caillau i Saint-Yves) II 11, w: Morin, s. 256-264. Niem. w: H. U. v. Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, Einsiedeln 1942, s. 92-99.

Rozdział 8. Wielkie obrazy u Jana

R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, II, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1941.

M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975.

M. Hengel, *Die johanneische Frage*, Tübingen 1993.

R. Pesch, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand*, Augsburg 2005.

H. Cazelles, *Johannes. Ein Sohn des Zebedäus. „Priester“ und Apostel*, w: IkaZ Communio 31 (2002), s. 479-484.

P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I 1992 II 1999 (zob. dane bibliogr. do 3. rozdz.).

U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, t. I, cz. 4, Neukirchener Verlag 2005, zwł. s. 155-158.

I. Broer, *Einleitung in das Neue Testament* (Die neue Echter-Bibel Ergänzungsband 2/1), Würzburg 1998.

Z komentarzy do Ewangelii Jana miałem przed oczami przede wszystkim sześciotomowy komentarz R. Schnackenburga: HThK IV 1-3, Herder 1965-1975, Ergänzende Auslegungen und Exkurse 1984.

Ch. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, Westminster, Philadelphia 1978. Niem. Wyd.: *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1990 (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, wyd.: F. Hahn).

F. J. Moloney, *Belief in the Word. Reading John 1-4*, Minneapolis 1993; *Signs and Shadows. Reading John 5-12*, 1996; *Glory not dishonor. Reading John 13-21*, 1998.

R. E. Brown, *The Gospel according John*, t. 2, Doubleday 1966-1970.

Wielkie obrazy

a) Woda

Ph. Rech, *Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung*, t. 2, Salzburg 1966.

- H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, zwł.: Flumina de ventre Christi. Patrystyczny wykład J 7,37.38, s. 177-235.
- R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, CL II, s. 209-218.
- R. Schackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg-Basel-Wien 1963.

b) Krzew winny i wino

- Poza wyżej wymienionymi komentarzami do Ewangelii Jana i Ph. Rech, chciałbym szczególnie polecić cenne opracowania: P. Henrici, M. Figura, B. Dolna, H. Zaborowski, w: *IkaZ Communio* 35 (2006), z. 1.
- Do Iz 5,1-7: O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kap. 1-12*, Göttingen 1963 (ATD 17), 45-49.

c) Chleb

- Chr. Schönborn, *Weihnacht. Mythos und Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Johannes-Verlag 1992², bes. 15-30. [Wyd. pol.: *Boże Narodzenie*, tł. W. Szymona, Poznań 1998].

d) Pasterz

- J. Jeremias, *poimen Mt*. ThWNT VI 484-501.
- K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten* II ATD 25, Göttingen 1964⁵, s. 168-177.
- F. van der Meer - H. Sibbelee, *Christus. Der Menschensohn in der abendldn-dischen Plastik*, Herder 1980, zwł. s. 21-23.

Rozdział 9. Dwa doniosłe etapy na drodze Jezusa: wyznanie Piotra i Przemienienie

- R. Pesch, *Dos Markusevangelium*, cz. II (HThK II 2), Herder 1977.
- K. Jaspers, *Die großen Philosophen*, I, München 1957, s. 186-228.
- P. Grelot, *Les paroles de Jésus Christ*, Desclée 1986, s. 174-205.
- B. Welte (red.), *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Herder 1970 (QD 51); na uwagę zasługuje zwł. studium: H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, s. 13-58.
- J. M. van Canghai - M. van Esbroek, *La primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte judaïque*, w: *Revue theologique de Louvain* 11 (1980), s. 310-324.
- H. Gese, *Zur biblischen Theologie*, München 1977, s. 81.
- J. Danielou, *Bibie et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, Paris 1951. Niem.: *Liturgie und Bibel*.

Die Symbolik der Sakramente bei den Kirchenvätern, München 1963, s. 336-350. Tamcyt.: *Bibieetliturgie. Lathéologiebibliquedessacramentsetdesfêtes d'aprèslesPèresde l'Église*, Cerf, Paris 1951.

Ponieważ książka ta jest poświęcona postaci Jezusa, w kontekście wyznania Piotra świadomie zrezygnowałem z interpretacji słów o prymacie. W związku z tym tematem zob. zwł.: O. Cullmann, *Petrus -Jünger-Apostel- Märtyrer*, Zürich 1952.

R. Pesch, *Simon-Petrus, Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*, Stuttgart 1980.

Tenże, *Die biblischen Grundlagen des Primats*, Herder 2001 (QD 187).

J. Gnlika, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Herder 2002. [Wyd. pol.: *Piotr i Rzym*, tł. W. Szymona, Kraków 2002].

M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*. Mohr Siebeck 2006.

Rozdział 10. Jezus mówi o sobie

F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1966³.

J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM, London 1959. Tłum, niem.: *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich 1960 (temat Syna Człowieczego, zob. s. 122nn).

R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Herder 1993 (Syn Człowieczy, s. 66-75).

Tenże, *Johannesevangelium II*, s. 59-70 (geneza i znaczenie formuły VEgw, eivmi), s. 150-168 („Syn” jako samookreślenie Jezusa w Ewangelii Jana).

H. Zimmermann, *Das absolute „Ich bin” in der Redeweise Jesu*, w: TThZ 69(1960), s. 1-20.

Tenże, *Das absolute VEgw, eivmi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, w: BZ, NF4 (1960), s. 54-69; 266-276.

Chrystologia biblijna i soborowa w ich powiązaniach: zob. podstawowe opracowanie: A. Grillmeier, *«M5 der Christus im Glauben der Kirche, Bd. I. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder 1979.

SPIS TREŚCI

Przedmowa	5
Wstęp	
Pierwsze spojrzenie na tajemnicę Jezusa	17
Rozdział 1	
Chrzest Jezusa	23
Rozdział 2	
Kuszenie Jezusa	35
Rozdział 3	
Ewangelia o królestwie Bożym	51
Rozdział 4	
Kazanie na Górze	65
1. Błogosławieństwa	69
2. Tora Mesjasza	92
<i>Powiedziano - A Ja wam mówię</i>	92
<i>Spór o szabat</i>	97
<i>Czwarte przykazanie - rodzina, naród i wspólnota uczniów Jezusa</i> . . .	103
<i>Kompromis a radykalizm proroków</i>	110

Rozdział 5	
Modlitwa Pańska	115
<i>Ojcze nasz, który jesteś w niebie.</i>	121
<i>Święć się imię Twoje.</i>	126
<i>Przyjdź królestwo Twoje.</i>	128
<i>Bądź wola Twoja, jako w niebie, tak i na ziemi.</i>	130
<i>Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj.</i>	132
<i>I odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom.</i>	138
<i>Inie wódź nas na pokuszenie.</i>	140
<i>Ale nas zbaw ode złego.</i>	144
Rozdział 6	
Uczniowie	147
Rozdział 7	
Orędzie przypowieści	159
1. Istota i cel przypowieści	159
2. Trzy wielkie przypowieści narracyjne Łukasza	168
<i>Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 25-37).</i>	168
<i>Przypowieść o dwubraciach (osynum marnotrawnym i tym, który pozostał w domu) i o dobrym ojcu (Łk 15, 11-32).</i>	174
<i>Przypowieść o bogaczu i ubogim Łazarzu (Łk 16, 19-31).</i>	181
Rozdział 8	
Wielkie obrazy w Ewangelii Jana	187
1. Wprowadzenie	187
<i>Problem pisma Jana.</i>	187
2. Wielkie obrazy w Ewangelii Jana	202
a) <i>Woda.</i>	202
b) <i>Krzew winny i wino.</i>	210
c) <i>Chleb.</i>	222
d) <i>Pasterz.</i>	229
Rozdział 9	
Dwa doniosłe etapy na drodze Jezusa:	
wyznanie Piotra i Przemienienie	241

1. Wyznanie Piotra	241
2. Przemienienie	254

Rozdział 10

Jezus mówi o sobie.	265
1. Syn Człowieczy.	267
2. Syn	277
3. „Jajestem”.	285

Informacje bibliograficzne.	293
--	-----



*O Tobie mówi moje serce:
„Szukaj Jego oblicza!”.
Szukam, o Panie, Twojego oblicza;
swego oblicza nie zakrywaj przede mną,
nie odpędzaj z gniewem swojego sługi!*

Psalm 27, 8-9

Książka o Jezusie, którą chcę teraz oddać w ręce Czytelników, jest owocem mojej długiej wewnętrznej drogi.

Chciałem podjąć się próby ukazania Jezusa Ewangelii, jako autentycznego Jezusa, jako „Jezusa historycznego” we właściwym znaczeniu tego określenia. Jestem przekonany i żywię nadzieję, że także Czytelnik będzie mógł zauważyć, iż postać ta jest bardziej logiczna i – również z historycznego punktu widzenia – o wiele bardziej zrozumiała niż rekonstrukcje, z którymi mieliśmy do czynienia w ostatnich dziesięcioleciach.

Postać Jezusa w rzeczywistości rozsadza wszystkie dostępne kategorie i można ją zrozumieć tylko w perspektywie tajemnicy Boga.

Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania „oblicza Pana” (zob. Ps 27,8). Zatem każdemu wolno mieć przeciwne zdanie. Czytelniczki i Czytelników proszę tylko o odrobinę sympatii, bez której niemożliwe jest jakiegokolwiek zrozumienie.

BENEDYKT XVI
(fragment Przedmowy)

www.ksiegarniakatolicka.pl
www.mwydawnictwo.pl
www.jezus-z-nazaretu.pl



Cena det. 24,99 (w tym 0% VAT)
INDEKS 229938
ISBN 978-83-60725-22-1



24 00Z