

¹Hans Urs von
Balthasar

CHWAŁA

Estetyka teologiczna

3/2 Teologia

Część 1 Stary Testament

Przekład
Janina Fenrychowa

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

WPROWADZENIE DO TOMU III/2

1. Przejście do tematu zamykającego

Niniejszy końcowy tom (składający się z trzech części) dochodzi do miejsca, do którego zmierzało całe dzieło: do teologii chwały żywego Boga, który „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś [...] do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna [...], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 1-3). Tom ten staje więc oko w oko z tomem pierwszym, który wprowadzając nakreślił estetykę teologiczną jako *aisthesis*, jako „dostrzeganie” objawiającej się chwały, zastrzegając jednak, że jest tomem tymczasowym, bowiem akt teologiczny jest kształtowany przez jego treść, do której przechodzi, i to nie tylko w ogólnym filozoficznym znaczeniu odnoszącym się do każdego poznania, ale w znaczeniu teologicznym, zgodnie z którym każde „dostrzeganie” Boga żywego zakłada przekroczenie przez istotę stworzoną siebie samej i swoich naturalnych zdolności poznania, co dla stworzenia nazywa się „łaską” i sprawia, że staje się ono wobec chwały Pana zdolne wytrwać w oddaniu siebie.

Zamiast „chwała Pana” można również mówić „boskość Boga”; wówczas staje się widoczne, że formalnym przedmiotem pełnego wiary postrzegania objawienia nie może być nic innego, jak tylko Bóg, *o ile jest Bogiem* (a nie na przykład jeżeli jest horyzontem „skąd” i „dokąd” świata, tutaj bowiem jest przedmiotem filozofii lub „teologii naturalnej”)¹, a więc we wszystkich ludzkich formach przemawiania i działania Boga w ramach Pisma Świętego w istocie chodzi tylko o spotkanie człowieka z boskością lub chwałą Boga. Pod tym względem można się zgodzić z Oettingerem, gdy mówi: „Chwała stanowi nie tylko główną treść, ale również podstawowo-

¹ *Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturae humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; Vatic. I ss. III, c. z. DS 3004.*

wy charakter formalny Pisma”². Ta chwała Boga, Jego w Nim samym i w Jego samooddaniu się trwające bycie-wspañiałym i bycie-Panem, jest – na podstawie wszelkiej, niewątpliwie istniejącej, analogii bytu między Bogiem i stworzeniem, a także na podstawie wszelkich będących łaską udoskonaleń stworzenia, które sprawiają, że w ogóle może ono zetknąć się z tą chwałą – właśnie tym, co stanowi odróżniającą cechę Boga, tym, co na wieki wieków różni Go od wszystkiego, co nie jest Bogiem, Jego zupełnością, którą może On tylko tak okazać, że w okazaniu tym sam pozostaje sobą: *amethektōs metechetai*³. W języku biblijnym oznacza to, że im głębiej stworzeniu wolno zetknąć się z chwałą Boga, tym bardziej chce ono wielbić jej wzniosłość, wyniesioną ponad nie samo i ponad wszystko, co stworzone. Tak czyni Maryja w *Magnificat*. Im głębiej wolno stworzeniu wejść w otwartą mu przestrzeń Boga, tym bardziej rozumie łaskę jako łaskę. A im głębiej osiąga prawdziwe, uznające rozumienie boskości Boga, tym wyraźniejsze staje się dla niego przewyższanie przez miłość Boga wszelkiej możliwości rozumienia: (*gnōnai tēn hyperballousan tēs gnōseōs agapēn*) (Ef 3, 19). „*Succumbat ergo humana infirmitas gloriae Dei et in explicandis operibus misericordiae eius imparem se semper inveniat*”⁴.

Tego paradoksu, który zaczyna się od samoudzielenia się Zupełnie-Innego i kończy dziękczynieniem osiągniętego stworzenia, nie da się ominąć. Gdyby chrześcijanin chciał – pod pretekstem, że paradoks Boga jest dla niego zbyt stromy i jako niemożliwy do rozwiązania mało owocny – odwrócić się od niego i szukać swego domniemanego zbawienia w samym zwróceniu się do współstworzeń, do których jest przecież na mocy przesłania Jezusa przydzielony, byłoby to dla niego wyjście z przestrzeni objawienia. Po chrześcijańsku spotyka się chrześcijanin z bliźnim tylko wówczas, gdy w „bojaźni Bożej” doświadczył czegoś z zupełnie-innej miary miłości Boga i Pana i próbuje bliźniego swego miłować naśladując w pokorze tę nieosiągalną miarę. Relacje międzyludzkie są jako takie już z góry nastawione na „dialogowość”, gdyż człowiek komunikuje się z człowiekiem w ramach tej samej natury.

² *Theosophie*, wyd. C. A. Auberlen 1847, 333. Jest rzeczą jasną, że nie oznacza to poparcia dla szczególnego rozumienia przez Oettingera chwały Boga. Por. również: Rob. Minder, „*Herrlichkeit*” chez Hegel et le monde des Pères souabes, *Etudes Germaniques* 6, 1951, 275-290.

³ Proklos, *Stoicheiosis Theologike*, 23-24.

⁴ Leo, *Sermo 11 de passione Domini*, c. 1, PL 54, 549 C-350 A.

Stosunek Boga do świata nie zakłada takiej uprzedniej komunii, bowiem również stworzony świat wskazuje przez swoją niekonieczność na przepaść wspaniałości; filozofia, która nie posuwałaby się albo już nie dążyła do tego doświadczenia, słusznie naraziłaby się na krytykę Karla Bartha. Skoro Bóg kieruje słowo do stworzonego człowieka, obdarzył go z pewnością rozumem, który z łaską Bożą może spełniać akt słuchania i rozumienia; kiedy jednak człowiek naprawdę chce słyszeć i rozumieć słowo *Boga* i Jego samoudzielenie się, to z pewnością nie na podstawie jakiejś neutralnej uprzedniej wiedzy, co znaczą „słowa”, co to jest „prawda”, a więc nie dzięki jakiejś uprzednio otwartej płaszczyźnie dialogu, lecz dzięki pierwotnemu byciu-dotkniętym przez niedialogiczną podstawę nawiązanego dialogu, mianowicie przez boskość lub chwałę Boga. Gdyby ten wstrząs nie miał miejsca, fundament całej rozmowy byłaby nieprawda. Kiedy wszechmocny Bóg wypowiada słowo, słowo to posiada moc zatrzymania przy sobie człowieka, do którego zostało skierowane, a którego stworzonność została wstrząśnięta w swoich podstawach i który, czując się zagrożony, skłonny byłby uciekać na ślepo, ma moc zatrzymać go, a nawet skłonić do odpowiedzenia posłuszeństwem; tak jednak, że nie może zostać mu oszczędzone pierwsze uderzenie boskości, które musi znaleźć wyraz w mowach i replikach. Może zrodzić się zażyłość z Bogiem, nie będzie to jednak przyzwyczajenie. „Początkiem mądrości jest bojaźń Pana”, ale też jej „pełnią” i „koroną”⁵. Stąd też niewskazane jest określanie przedmiotu teologii przez pojęcie „tajemnice”, jak gdyby stanowiły go formalnie „prawdy”, leżące poza zasięgiem umysłu człowieka i dlatego trzeba w nie wierzyć, aby w pewnej mierze móc „zrozumieć” je jako „wspaniały porządek, wyższy, niebiański świat [...] dzieło wielopostaciowej mądrości Boga”⁶; chodzi przede wszystkim nie o prawdy, lecz o Boga żywego w Jego chwale; On sam jest wszelką prawdą, On sam wystarczy.

Jest rzeczą znamionną, że w decydujących miejscach Pisma Świętego chwała Boga (*kabod*) objawia się, *zanim* zabrzmiały słowa. Tak dzieje się na Synaju, w widzeniu krzaka gorejącego, w wizjach towarzyszących powołaniu Izajasza i Ezechiela, na górze Tabor i w drodze do Damaszku, w widzeniu Syna Człowieczego na początku Apokalipsy. Bezśłowna jeszcze chwała ukazuje, skąd pochodzą słowa, które za chwilę padną. Jest ona jak

⁵ Syr 1, 14.16.18.

⁶ Scheeben, *Dogmatik* I (1873) 25. Por. t. I, 98-110.

wstępne ukazanie się Tego, którego odmienność musi być w pełni dostrzeżona, zanim człowiek usłyszy Jego głos. Człowiek sądzi, że sfera dialogu daje mu zdolność rozumienia słowa. Ale w obliczu ukazującej się chwały „natychmiast skłonił się Mojżesz aż do ziemi i oddał pokłon” (Wj 34, 8), Eliasz „zasłoniwszy twarz płaszczem [...] stanął przy wejściu do groty” (1 Krl 19, 13), Izajasz woła „Biada mi! Jestem zgubiony!” (Iz 6, 5), Ezechiel pada twarzą na ziemię (Ez 1, 28), Daniel popada w niepokój ducha (Dn 7, 15) i pada „oszołomiony twarzą ku ziemi (10, 9), Apostołowie na górze Tabor „byli przestraszeni” (Mk 9, 6), upadli na twarz i „bardzo się zlekli” (Mt 17, 6), Paweł „upadł na ziemię, [...] przez trzy dni nic nie widział” (Dz 9, 4.9), Jan pada jak martwy do stóp Zjawiającego się (Ap 1, 17). Stworzenie doświadcza swojej granicy, w swojej skończoności przeżywa jakby śmierć; poprzez księgi Pisma Świętego przewijają się stwierdzenia: człowiek nie może oglądać Boga i pozostać przy życiu⁷. Niemniej tam, gdzie się to dzieje, dostrzega się w tym z ogromnym zdumieniem⁸ wyjątkową łaskę⁹. Sam Bóg przywraca człowieka ze śmierci do życia i stawia go na nogi (Ez 2, 2), człowiek słyszy słowo Boga dzięki Jego łasce, nie dzięki własnej sile. Wymienione sceny ukazują jedynie przykładowo to, co przeżywa każdy słuchający słów Boga: słyszy je w ekstazie, jakby poza sobą, słyszy i pojmuje Boga w Bogu i przez Boga. Wszystko, co dzieje się w przestrzeni objawienia Boga żywego, dzieje się w obszarze otwartym przez Boga i udostępnionym człowiekowi poza jego „naturą”; tam, gdzie Bóg chce zamieszkać wśród narodu wybranego, a więc w miejscu Boga, możliwy staje się stosunek przymierza, życie według wskazań (*tora*) Boga, świętość wewnątrz przestrzeni świętości Boga. A w wielkich, będących wzorem życiach następstwem oglądania chwały Boga jest zawsze przekazanie posłannictwa: Mojżesz, Eliasz, prorocy, Paweł, są poprzez widzenie wywłaszczeni z siebie, powołani do absolutnego posłuszeństwa, stają się narzędziami słowa i działania Boga. Ponadto, jak się okaże, ustanowienie liturgii można w całości wyjaśnić (w Księdze Kapłańskiej) teofanią chwały na górze Horeb: ale właśnie na mocy tego ustanowienia, które zawsze reprezentuje rzeczywistość przymierza, Izrael żyje jako wybrany przez Boga spośród wszystkich ludów, jako poza sobą samym dopuszczony do sfery Boga.

⁷ Wj 19, 21; 33, 20; Kpł 16, 2; Lb 4, 20; Sdz 6, 22; 13, 22; Iz 6, 5.

⁸ Rdz 32, 31; Pwt 5, 24.

⁹ Wj 24, 10-11; 33, 11; Lb 12, 7-8; Pwt 34, 10.

Występowanie absolutnego Podmiotu – jeszcze przed wszelkim zwróceniem się do człowieka, ponad wszelką udzieloną łaską, obietnicą, żądaniem – nigdy nie jest abstrakcyjne i bez odniesienia do tego lub tych, do których jest skierowane. Chwała odsłaniającego się Boga objawia zawsze również Jego świętość (jakkolwiek chcielibyśmy ją opisać) i sprawia, że oglądający ją człowiek zostaje zarazem odsłonięty w swojej nieświętości: „Biada mi! Jestem zgubiony! Wszak jestem mężem o nieczystych wargach” (Iz 6, 5). „Widząc to Szymon Piotr upadł Jezusowi do kolan i rzekł: «Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiek grzeszny!»” (Łk 5, 8). Do Pawła dociera z oślepiającego światła głos: „Dlaczego Mnie prześladujesz? Trudno ci wierzyć przeciwko ośieniom” (Dz 26, 14). Ezechiel widzi chwałę już z góry w barwach sądu, podobnie Daniel (7, 9n), a uwielbiony Syn Człowieczy, którego widzi Jan, ma również postać sędziego (Ap 1, 13-16). Nie ma spokojnej, estetycznej kontemplacji chwały Boga, która widziałaby Boga „samego w sobie” i mogłaby przy tym pomijać przeciwieństwo między świętością Boga i nieświętością świata (którego przedstawicielem jest patrzący). Chwała jest narzucającą się władczością Tego, który przychodzi do świata, sądząc i obdarzając łaską. Tym różni się rzeczywistość Biblii od pozabiblijnych epifanii Boga.

2. Obszar tematów estetyki biblijnej

Jeśli chcemy myśleć w nurcie posłuszeństwa biblijnemu Objawieniu, nie będzie chodziło o to, aby wyłuskiwać temat chwały z całokształtu Objawienia, ze względu na które został on podjęty, a które jest we wszystkich fazach i aspektach naznaczone przez przejawiającą się chwałę Pana. To, co obok tematu chwały i co po nim także stanie się tematem, musi być również tutaj omówione, nie może znaleźć się poza zakresem tematu chwały i być rozpatrywane gdzie indziej, nawet jeśli dotyczy to tematów relatywnie samodzielnych. Żaden temat Objawienia nie może wypaść z pola estetyki teologicznej. Jeśli nawet inne tematy z początku (w Starym Przymierzu) zdają się występować w pewnym stopniu samodzielnie, na przykład temat stworzenia, człowieka, świata doczesnego, a następnie temat ustanowienia z inicjatywy Boga obowiązujących stosunków między Bogiem i człowiekiem, oba te zakresy tematów nie mogą się dla biblijnego myślenia oddalać od tematu panowania Boga, a tym samym Jego chwały. Histo-

ryczny przebieg Objawienia ukazuje, że te trzy tematy stają się coraz ciśniej, a w końcu nierozłącznie ze sobą związane.

Drugim tematem estetyki teologicznej byłby więc temat będącego stworzeniem partnera Boga, o którym Bóg już na pierwszych stronach Pisma Świętego mówi jako o swoim „obrazie i podobieństwie”. Temat „obraz” jest wobec tematu „chwała” oczywiście tematem innym i nowym, niemniej związek między nimi widoczny jest od początku: po pierwsze dlatego, że łączy się z mocą Boga stawiającego naprzeciw siebie swój obraz, a następnie dlatego, że obraz ten, jeśli ma być podobny do swego pierwowzoru, musi posiadać pewne cechy chwały (Ps 8), i wreszcie dlatego, że ruch Objawienia będzie zmierzał do tego, aby sprawić, by obraz i chwała połączyły się w Jezusie Chrystusie. Tak więc wewnątrzświatowemu pra-napięciu estetycznemu między „blaskiem” i „formą”¹⁰ na najwyższej teologicznej płaszczyźnie odpowiada napięcie między „bezpostaciową” (Pwt 4, 12) chwałą i jej mającym postać obrazem, które w końcu staje się tak bardzo naczyniem Bóstwa, że w Nim „mieszka cała Pełnia” (Kol 2, 9) i że tę Pełnię ponadpostaciowego Boga w swoim ciele wyraża. Podstawowe zagadnienie estetyki między wiarą i bezmiernością będzie musiało być tutaj wyjaśnione w sposób prototypowy.

Trzeci zakres tematów obejmuje dzieło, które Bóg chce wznieść między sobą i swoim obrazem: pole, które może być wyznaczone przez pojęcia takie jak łaska, przymierze, sprawiedliwość. Bezpośrednio z chwały Synaju wychodzą słowa Dziesięciorga Przykazań (Pwt 4, 13; 5, 22), które jako takie są najwyższą łaską: ogłoszeniem karty zezwalającej na zamieszkanie ludu w sferze Boga, a Boga w sferze ludu; wskazanie, jak musi być kształtowane ludzkie życie, aby mogło być uznane za „sprawiedliwe” czy „według Boga”, dla Boga znośne i dopuszczalne, ponad przepaścią dzielącą boską miarę i żądania od światowych czy nawet grzesznych. Jak jednak będzie to możliwe, aby przemijający i zawsze zawodny ład podlegającego śmierci istnienia ostawał się wobec ładu absolutnego i niezmiennego; co jest konieczne, aby niezbędna w sposób oczywisty najwyższa indulgencja i kondescendencja Boga pozwalająca *uznać* za proste to, co po ludzku krzywe, temu, co niesprawiedliwe, imputować ważną przed Bogiem sprawiedliwość, zbiegła się z *rzeczywistym*, istotnym byciem-sprawiedliwym: ta

¹⁰ T. I, 18; III/1, cz. 1, 276nn; cz. 2 rozdz. Postać naturalna i chwała.

ostatnia tajemnica biblijnego objawienia będzie musiała być również ostatnim zagadnieniem estetyki teologicznej. Właśnie ta trzecia grupa tematów może znaleźć swoje ostateczne wyjaśnienie dopiero w Nowym Przymierzu, gdzie obraz Boga staje się jednym ze Słowem Boga, gdzie staje się sam subsystującym Przymierzem (Hbr 9, 14-15) i przez to subsystującą łaską (2 Kor 8, 9) i sprawiedliwością Bożą (1 Kor 1, 30). Ale będzie obecny już od początku i w dziejach Starego Przymierza przejdzie głęboki rozwój.

Wyłonienie tych trzech tematów i ich przeniknięcie nie ukazał jednak jeszcze bynajmniej tego, co najważniejsze. Zatrzymanie się tutaj mogłoby oznaczać, że nie przekroczyliśmy jeszcze ostatecznie dziedziny analogii istniejących między mitami i chwałą Boga. Kiedy wraz z chwałą Boga jaśniej Jego świętość, a grzeszny człowiek pada przed nią na kolana, wówczas dopiero ujawnia się sprzeczność między światłem i ciemnością, między świętością i grzechem, i rozpoczyna się *dramat*, który poza wszelkimi mitologicznymi paralelami (walki bogów z mocami podziemi) prowadzi do pojednania i do odkupienia świata. Zewnętrzne pokonanie wrogów Boga, na co długo jeszcze liczy dawny Izrael, niczego nie załatwia tam, gdzie w grę wchodzi najgłębsze, duchowe przeciwieństwa. Żaden z bogów w swojej chwale nie posiada jako przeciwieństwo tego, co w rozumieniu Biblii nazywa się grzechem; i tylko nie mająca analogii chwała Boga żywego może „dokonać swego dzieła, swego dziwnego dzieła” (Iz 28, 21), pokonać tę ciemność, która najpierw jawnie stanowi granicę dla obszaru jej panowania. Tę wewnętrzną, ukrytą dramatykę uświadamia sobie Izrael przede wszystkim w okresie klasycznych proroctw i w tyglu doświadczanych cierpień wygnania, uświadamia ją sobie tak głęboko, że pod względem treści osiąga już próg Nowego Przymierza.

Równomierne rozwinięcie tych tematów oznaczałoby zbudowanie pełnej teologii Starego i Nowego Przymierza, co w ramach niniejszego dzieła nie jest możliwe. Wiodącą rolę zatrzyma więc pojęcie chwały; obie pozostałe dziedziny będą postrzegane i przedstawiane z punktu widzenia tego pojęcia. Nie planujemy też tutaj krytycznego studium nad znaczeniem i rozwojem pojęcia „*kabod*”, lecz rzut oka na rzeczywistość, na którą słowo to w Starym Testamencie wskazuje, a której zasięg nie jest jednak ograniczony występowaniem tego słowa (zwłaszcza w jego znaczeniu w pismach proroków). O tym samym mówią intensywnie Izajasz i Ezechiel, a i później, gdy w Septuagincie *kabod* zostanie przetłumaczone jako *doxa*, słowo

to zachowa znacznie bogatszą treść znaczeniową. Nowy Testament jeszcze pomnoży formy wyrażania chwały. Ale starotestamentowa zmiana postaci *kabod-doxa* mówi tak wiele i zawiera tyle problemów, że już tutaj dają się odczytać wielkie wypowiedzi dziejów Objawienia.

3. Chwała jako temat ogólnobiblijny

Zmiana formy przedstawiania chwały Boga, jaką obserwujemy między Pięcioksięgiem i pismami świętego Jana, jest bardzo wielka, a jednak wszystkie stopnie pośrednio tak się między sobą zazębiają, tak silnie wzajemnie na siebie wskazują, że w całej tej różnorodności tworzą całość, wzajemnie się wspierają i udowadniają. Rozpatrując epifanię na Synaju samą w sobie odczuwalibyśmy zapewne – wobec tak różnych ujęć – pokusę postrzegania całego zjawiska jako niezgodnej kompozycji, którą najlepiej rozłożyć na heterogeniczne obrazy mitycznych teofanii, które ledwie pozwalają przeczuwać, co mogło się wydarzyć na Górze Boga – oczywiście jeśli w ogóle wydarzyło się coś, co mogło być przyjęte jako teofania. Ale jest też powrót Eliasza do Horebu i tajemnicza teofania, którą rozumie się zarówno jako przeciwieństwo, jak i jako kontynuację pierwszego wydarzenia i której nie można odmówić posiadania historycznego jądra. Oba te wydarzenia są z kolei koniecznym tłem wydarzenia, które Apostołowie opisują jako przemienienie Jezusa na górze Tabor; opisują w sposób, którego nie można uznać za zwykłą teologiczną aranżację: jest tu znowu blask światła i obłok (jak i później podczas wstępowania do nieba), i wychodzący z obłoku głos. Mojżesz i Eliaz rozmawiają z przemienionym Panem o Jego ostatecznym przesłaniu i o przypieczętowaniu przymierza w męce na krzyżu. I właśnie w szczytowym momencie męki, gdy słońce się zaćmi i ziemia drży, stajemy znów wobec ciemności skrywającej Boga w chwili zawierania przymierza na Górze Boga na pustyni. U proroków, u Micheasza syna Jimli, a zwłaszcza u Izajasza wizje chwały zaczynają się niejako bez tradycji; ale już u Ezechiela i jeszcze wyraźniej u Habakuka widoczne jest powoływanie się nie tylko na doświadczenie Izajasza, ale również na teofanie w Pięcioksięgu, i, co dziwne, również na chwałę Boga, która miała się ukazać w czasie poświęcenia świątyni Salomona (odpowiadając dokładnie przedstawieniom w Księdze Wyjścia), co wolelibyśmy pominąć jako literacki ozdobnik. Kolejny opis znajdujemy w Księdze Daniela w roz-

dziale siódmym; jest on niewątpliwie oparty na rzeczywistej wizji, od której bezpośrednie drogi prowadzą zarówno do widzenia Szczepana oraz Pawła w drodze do Damaszku, jak i do wizji Apokalipsy. Jezus przed Wysoką Radą powołuje się na chwałę, którą widział Daniel, i odnosi ją do siebie. Inna linia, opierająca się zarówno na Księdze Wyjścia, jak i na wizji Izajasza, prowadzi – częściowo już u Ezechiela, a wyraźniej u Deuteroizajasza i w prorocत्वach z okresu po wygnaniu, do eschatologicznego oczekiwania chwały Boga, która zarówno w słowach Jezusa, jak i w Listach Apostołów rozumiana jest jako nadzieja Kościoła. Spoczywanie chwały Boga nad Namiotem i jak się zdaje również nad świątynią w czasie jej poświęcenia skłania Psalmistę do opiewania jej widzialności – z Syjonu – nad całą ziemią (tak również w wizji Izajasza), w całym Kosmosie (Ps 19, 1); Psalmi i prorocy rozwijają hymniczny świat obrazów teofanii, który stoi do dyspozycji wszelkiego rodzaju modlitewnych uwielbień, wzbogaca przekazane wcześniej dane i w sposób najzupełniej oczywisty uznaje za pewnik duchowo-zmysłową widzialność chwały Boga. Literatura mądrościowa (nie mówiąc o apokalipsach apokryficznych) potwierdza to bycie-widzialną chwały Boga zarówno w przyrodzie, jak i w dziejach, a Paweł mówi o niej w Liście (Rz 1, 18-21) i na Areopagu (Dz 17). Z drugiej strony powołuje się Paweł w 2 Kor 3 bezpośrednio na jaśniejące oblicze Mojżesza, które było odbiciem chwały Boga (Wj 34, 29n), aby na tym przykładzie objasnić bliskość i dystans obu Testamentów oraz istotę życia chrześcijańskiego. Szczepan, który konając widzi „chwałę Bożą i Jezusa stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 55), nie obawiał się w swojej mowie cofnąć w czasie ukazania się „Boga chwały” i przyznać je Abrahamowi (Dz 7, 2). W Apokalipsie wreszcie zbiegają się niemal wszystkie wypowiedzi o chwale ze Starego i Nowego Przymierza i ukazują wspólnie wewnętrzną jedność swojej różnorodności.

Gdyby chodziło o to, by z tego oszołamiająco barwnego obrazu wyłonić ten jeden, od którego wszystko zależy, należałoby to ująć na podstawie Prologu Janowego: to, co w Starym Przymierzu wielokrotnie zostało przeżyte i opisane jako chwała Boga, zawsze jako przeżycie zarazem zmysłowe i duchowe, we wcieleniu Słowa zyskało swoją ostateczną postać: „oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1, 14). To, że Jan zdolny jest widzieć tę chwałę – z wypełnioną „prawdą” „obrazu” i ze spełnioną „łaską” „Przymierza” – ostatecznie w jedności Krzyża i zmartwychwstania, sprawia,

że jego wykładnia staje się ostatnim słowem Pisma Świętego, w którym nawet napięcie między obecnym oglądaniem chwały i nadzieją eschatologiczną okazuje się czymś przedostatnim.