

¹Hans Urs von
Balthasar
CHWAŁA

Estetyka teologiczna

3/2 Teologia

Część 2 Nowy Testament

Przekład
Janina Fenrychowa

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

CHWAŁA

Estetyka teologiczna

Tom 1 Kontemplacja postaci

Tom 2 Modele teologiczne

 Część 1 Od Ireneusza do Bonawentury

 Część 2 Od Dantego do Peguy

Tom 3/1 Metafizyka

 Część 1 Starożytność

 Część 2 Nowożytność

Tom 3/2 Teologia

 Część 1 Stary Testament

 Część 2 Nowy Testament

Tytuł oryginału:
HERRLICHKEIT
EINE THEOLOGISCHE ÄSTHETIK

Band III, 2
THEOLOGIE
Teil 2
NEUER BUND

© Johannes Verlag Einsiedeln 1969, ²1988

© Wydawnictwo WAM, 2010

Książka ukazuje się dzięki pomocy
Szwajcarskiej Fundacji Kultury Pro Helvetia

PR●HELVETIA
■ Γ

Arts Council of Switzerland

Weryfikacja tłumaczenia
DR JEANNINE ŁUCZAK-WILD

Redakcja
TOMASZ GRODECKI

Projekt okładki i stron tytułowych
ANDRZEJ SOCHACKI

ISBN 978-83-7505-187-2

NIHIL OBSTAT. Prowincja Polski Południowej Towarzystwa Jezusowego,
ks. Wojciech Ziółek SJ, prowincjał. Kraków, 2 lutego 2010 r., l.dz. 469/10.

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-256 • faks 12 43 03 210
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA INTERNETOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e. wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa
Drukarnia Dimograf • Bielsko-Biała

SPIS TREŚCI

UWAGA WSTĘPNA	9
WPROWADZENIE	11

I. VERBUM CARO FACTUM

1. WSTĘP	27
a. Gruzy Starego Przymierza	27
b. Zbieranie i oddanie: Chrzciel	33
c. Wystąpienie Jezusa: rekapitulacja	44
2. OKREŚLENIE MIEJSCA	63
a. Nie-słowo jako jądro słowa	63
b. Podmiot przyjęcia	73
c. O postaci teologii	84
3. SŁOWO – CIAŁO	94
a. Roszczenie Jezusa	94
b. Ubóstwo	106
c. Oddanie się	116
4. SIŁA CZASU	132
a. Czas Jezusa	132
b. Czas Kościoła	142
c. Czas idących za Jezusem	153
5. SIŁA KRZYŻA	164
a. Uderzenie	164
b. Kenoza	172
c. Piekło	185

II. VIDIMUS GLORIAM EIUS

1. PROŚBA O OTOCZENIE CHWAŁĄ	193
a. Ojczy, otocz Mnie chwałą	197
b. Duch otoczy Mnie chwałą	202
c. W Nich jestem otoczony chwałą	206

2. TREŚĆ CHWAŁY	213
a. Istota i słowo	213
b. Ukazanie się i obraz	221
c. Podobieństwo	239
3. UKRYTOŚĆ	258
a. Życie ukryte	258
b. Ukryta Wielka Noc	287
c. Ukryta miłość	304

III. IN LAUDEM GLORIAE

1. UWIELBIENIE JAKO PRZYWŁASZCZENIE I ZWROT	317
a. Trynitarne oddanie	319
b. Zawłaszczenie jako wywłaszczenie	326
c. Oddawanie owocu	339
2. BRAT, ZA KTÓREGO UMARŁ CHRYSTUS	352
a. Spotykać Boga w bracie	354
b. Solidarność	373
c. Oblubieńczość	383
3. WYJŚCIE KU BOGU	396
a. Przejście	397
b. Nadzieja chwały	414
c. Możliwa niemożliwość	430

UWAGA WSTĘPNA

Tak jak poprzedni tom nie miał być pełną teologią Starego Testamentu, a tylko pozwalał objaśnić istotę tego Przymierza z punktu widzenia „chwały”, tak samo, i w większym jeszcze stopniu, niniejszy tom nie może być zamkniętą teologią Nowego Przymierza. Również on toruje tylko dojście do niej przez bramę chwały, musi nawet – i to jest motywem – zadowolić się stworzeniem w dłuższej pierwszej części dojścia do dojścia, jeśliby przez „chwałę” było rozumiane tylko to, co w tekstach wyraźnie tak jest nazywane. Ani na szczęblu poszczególnych teologii autorów biblijnych, ani na szczęblu syntezy teologii biblijnej, ani na którymkolwiek szczęblu tego, co określane jest jako teologia kościelna lub dogmatyczna, nie można przedstawić niczego zamkniętego. Należy się również obawiać, że to, co zostanie przedłożone, czytelnikowi będącemu teologiem wyda się metodycznie nieostre, wręcz beznadziejnie dyletanckie, gdyż choć nie zachowano wielu przyjętych linii podziału (nierzadko są one przeszkodą nie pozwalającą dostrzegać całości zjawiska, o które chodzi), nie da się stworzyć ostatecznej syntezy. Torujemy sobie drogę przez gąszcz tak jak potrafimy; ważniejsze dla nas jest uzyskanie za wszelką cenę spojrzenia na główne zagadnienia, niż wytyczenie uporządkowanych, prowadzących ku niemu dróg. Stąd jeszcze mniej niż w poprzedzających tomach cytować będziemy nader obfitą literaturę fachową, wskazując jedynie na pojedyncze, szczególnie przydatne pozycje.

Poszukiwane spojrzenie na całość jest w Nowym Przymierzu znacznie trudniejsze do odkrycia niż w Starym: podczas gdy Stare rozwija się przez stulecia w toku dających się łatwo śledzić dziejów, Nowe skupia wszystko w niezwykle krótkim okresie czasu, pośrodku którego znajduje się ponadto przerwa, której zewnętrzne, chronologiczne ramy może stanowić „Triduum Mortis”, wewnątrz natomiast oznacza koniec czasu i tak bardzo odmienny nowy początek, że nie ostają się dawne kategorie czasu; koniec, środek i początek. Wymyka się przy tym nie tylko główny przedmiot, teologiczna treść życia Jezusa, lecz również punkt, w którym znajduje się uczestniczący egzystencjalnie człowiek, chrześcijanin starający się rozu-

mieć swoją wiarę, aby nią żyć – wymyka się właśnie tam, gdzie miał zostać utrwalony. Ale rzeczą istotną nie jest znalezienie stałego punktu, lecz dostrzeżenie niepojętego, którym wydarzenie Jezusa Chrystusa musi pozostać; biada chrześcijaninowi, jeśli każdego dnia nie poraża go ono na nowo. Opanować tego nie można żadną metodą, jeśli jest to to, w co Kościół wierzy. Sposób, w jaki mówi nasza książka, może być usprawiedliwiony tylko przez ten aksjomat.

Zadaniem postawionym tutaj nie jest „analizowanie pojęcia” – pojęcia chwały – lecz ułożenie szyfru dla tej całości. Nasze zadanie jest syntetyczne; dlatego punktem zbiegu i punktem docelowym będzie zawsze ostatnia nowotestamentowa teologia, teologia Janowa, choć wszystkie teologie Nowego Testamentu są zawsze w drodze naprzód (ku nie mogącej mieć końca medytacji Kościoła) i ku górze (ku Bogu). Ważne są dla nas przyszłość i jej spełnienie, a nie kategorie w stanie rozwoju, które muszą być scalone, gdyż były jeszcze tylko źródłem, materiałem, przesłanką. Jedno, co poprzez wszystko ma zostać wyrażone: za tym pędzimy, nie wyobrażając sobie, że już to osiągnęliśmy (Flp 3, 12).

WPROWADZENIE

1. Z obawą przygotowujemy się do ostatniego podejścia, do którego prowadziło wiele wcześniejszych kroków. Teraz bowiem wszystko, co dotąd mogło być rozważane i omawiane odrębnie, tak bardzo zbiega się w jedno, że jedność ta zapiera dech i odbiera słowo. Dopóki Bóg przemawiał „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1), a „kształt” Jego objawienia rozciągał się „czasowo”¹ w rozwoju naszych dziejów, a przez to prowadził naprzód wychowując, wydawało się, że można to śledzić. W końcu jednak wszystkie rozróżnienia, aspekty, pojęcia, znaki, obrazy, słowa i czasy stapiają się w przewyższającej wszystko „Pełni”, w Tym, w którym „zamieszkała cała Pełnia” (Kol 1, 19), który jest „dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1, 2), w którym dlatego zostaje również przewyciężone i zniesione dotychczasowe rozróżnienie między praobrazem Boskiej chwały i jej odbiciem na obrazie człowieka i wreszcie wzajemne odniesienie między Praobrazem i odbiciem w chwale przymierza łaski², tak że Ten, o którym teraz będzie mowa, w niesłychanym sensie będzie Współzałożycielem wszystkich czasów, „odblaskiem chwały” Boga i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Bóg jednak nie niszczy swego rozpoczętego dzieła, jak Sziwa depczący w tańcu świat, lecz w tożsamości „osoby” Jednego dopełnia „niezmieszalne rozróżnienie natur”: jest to znacznie trudniej uchwycić myślą niż ostateczne zmieszanie wszystkiego ze wszystkim czy choćby heglowskie progresywne „znoszenie” różnic w syntezie. Nie, Człowiek, który przedstawia Boga i który Nim jest, tak jak przedstawia świat i jest światem, ma swój czas i umiera, ale zmartwychwstaje razem ze swoją historią, swoim czasem, swoją śmiercią i swoim światem, zmartwychwstaje w wiekuiste życie Boga – na tym wszystko zawisło, inaczej „próżna jest wasza wiara” (1 Kor 15, 14) – tak więc to, co nieidentyczne zbiega się w jedno i zostaje przy tym w swojej właściwości dostrzeżone. Poznajemy, że podstawowe prawa tego, co przedstawialiśmy jako „estetykę transcendentalną” w jej

¹ O czasowym charakterze postaci por. tom III/1, cz. 1, 28.

² Por. podział tomu III/2, część 1 i tomu III/1, cz. 1, 18n.

historii i w jej istocie, spełniają się w tym ponad siebie same³: że postać ma tym większą wartość, im bardziej staje się przezroczysta dla światła bytu w ogóle⁴. Ale to ogólnie „metafizyczne” prawo zostaje przez jedyne w swoim rodzaju wydarzenie, mające swe źródło w absolutnej wolności Boga, wypełnione tak nadmiernie, że jest krytykowane aż do podstaw: Ten, którego imię jest Jezus Chrystus, musi wejść w absolutną sprzeczność ze wspa- niałością Pana, zstąpić w noc opuszczenia przez Boga i w bezkształtny chaos piekła, aby poza tym wszystkim, co człowiek może dostrzec jako kształt, jako postać, być tą nieprzemijającą, niepodzielną Postacią, która łączy Boga i świat w Nowym, wiecznym Przymierzu.

Chcąc opisać to, co niewypowiedziane, najwyższe: ostateczne, jedno- czące spotkanie Boga i człowieka, bardziej niż kiedykolwiek nie możemy zrezygnować z pojęcia „postaci”⁵, mimo pełnej świadomości używania go w sensie przenośnym umocnieni przez język Nowego Testamentu⁶; bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy również tego „oglądu postaci”⁷ oczy- ma wiary, o którym mówi Augustyn, potrzebna jest „*oculata fides*” (To- masz z Akwinu), „światłe oczy serca” (Ef 1, 18), bowiem tylko „zdrowe oko” (Mt 6, 22) zdolne jest pojąć cokolwiek z całej wielorakości w osta- tecznej postaci objawienia. Stąd w Nowym Przymierzu częściej wspomi- nani są „ubodzy w duchu” i „czystego serca” jako błogosławieni, tylko oni bowiem będą w tej postaci Boga oglądać i oni posiadą Jego królestwo⁸. Taka prostota spojrzenia, która pozwala na rozstrzygające „postrzeganie prawdy”, zakłada jedność między aktem widzenia i aktem życia wysuwa- ną przez Adolfa Schlattera jako zasadniczy postulat dla aktu poznania teo- logicznego, tak mianowicie, że akt życia (posłuszeństwo wobec objawie- nia, przez objawienie w człowieku wywołane) jest podstawą aktu postrze- gania⁹. Ten ogląd, który z łaski Boga nie pociąga za sobą oślepienia umy-

³ Por. tom III/1, cz. 1, 16-24.

⁴ Tamże, 26n.

⁵ Por. analogiczny sposób w jaki Gerhard Koch używa tego pojęcia w swoim dziele *Die Auferstehung Jesu Christi* (1965) i moją dyskusję z nim w *Mysterium Fidei*, tom III (1969), wydaną odrębnie jako *Theologie der drei Tage* (1969).

⁶ Por. rozdział 2 w niniejszym tomie.

⁷ Tom I niniejszego dzieła.

⁸ Od autora: *Der Glaube der Einfältigen*, w: *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III* (1967), 51–75. *Einfaltungen* (Kösel 1969) Trier ⁴1988.

⁹ *Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1920 (BFChTh 25, 1), 58. Por. W. Lütgert, *Adolf Schlatter als Theologe*, BFChTh 37, 1 (1932); U. Luck, *Key- rigma und Tradition der Hermeneutik Adolf Schlatters*, AFLNW 45 (1955).

słu ludzkiego przez nadmiar światła, lecz sprawia, że staje się on zdolny do trwania w bezgranicznej prostocie, każe wprowadzić najpierw paść człowiekowi na kolana w akcie uwielbienia chwały, ale zarazem jest najsilniejszym impulsem pobudzającym do odtwarzającego to przeżycie myślenia, gdyż jedność postaci ofiarowuje wielką ilość możliwości dojścia. Słowo stało się przecież ciałem i zaprasza, by iść za Nim. Teologia Nowego Testamentu rozwija się bez możliwości zakończenia, stale na nowo z ostatecznej postaci i jest przez nią tak określana i trzymana w ramach, że nie może wyrodzić się w nic nieokreślonego, względnego czy sprzecznego. Przedmiot Teologii nie jest „opanowywany” stopniowo, drogą kolejnych przybliżeń: każda przybliżająca myśl jest stale na nowo „naprostowywana” i osądzana przez Jego absolutną wyższość. Przedmiotem jest bowiem otwierająca się, ofiarowująca w Jezusie Chrystusie absolutna (trójjedna) miłość Boga, która przez swoją pokorę i prostotę rozbraja „wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga” (2 Kor 10, 5): temu, co myślenie stara się wymyślić jako „największe” (Mk 9, 34), Jezus przeciwstawia dziecko, a przyjęcie jednego z tych „najmniejszych” w Jego imię jest przyjęciem Jego samego i Boga, który Go posłał. W ten sposób prostota Boga „naprostowuje” wszystkie prześcigające się nawzajem w dążeniu do wielkości myśli i żąda od nich czegoś, co mogą urzeczywistnić tylko w zaprzeczeniu samym sobie: muszą „poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” (Ef 3, 19). „Poznanie to poznaje ostatecznie niepoznawalne, gdyż rozsądzające i przekraczające wszelkie pojęcie”¹⁰.

2. Gdyby tak nie było, przedstawiająca się postać nie byłaby samoobjawieniem się Boga. *Si comprehendis, non est Deus*. Skoro według formuły Anzelma Bóg to „*id quo maius cogitari nequit*”, jest więc horyzontem absolutnej wolności miłowania, zawsze wyżej przesklepiającym każdy wgląd w „*necessitates*” objawienia; ta sama formuła i struktura odnosi się również do Jego ostatecznego objawienia w Chrystusie. Pozwala to nam stosować tutaj w niektórych miejscach pewnego rodzaju *metodyczny apriorizm*, wprowadzić nie taki, jak Anzelma, lecz analogiczny. Polega on na tym, że historyczne objawienie w Chrystusie zamykamy chwilowo w nawiasie jego historyczności i traktujemy jako (fenomenologiczne) *eidos*, aby stwierdzić, czy i jak przewyższa ono wszelką możliwą ludzką koncepcję

¹⁰ H. Schlier, *Epheser* (1957), 175.

myślową w filozofii i w religii nadając jej kierunek, i to tak, że *eidos* nie odnosi przy tym żadnego małego, przypadkowego zwycięstwa, lecz za każdym razem pozostaje niedoścignione w swojej absolutnej wyższości. Przykład rozstrzygający: wszystkie wysiłki myślowe mające wyjaśnić istnienie (kontyngentnego) świata „obok” samowystarczalnemu (zgodnie z definicją) Absolutu zawodzą, jeśli Kosmos nie jest wytworem rozlewającej się niezazdrośnie pra-dobroci (Platon, Plotyn), nie może on być jednak uwarunkowany żadnym determinowaniem Boga do wyboru najlepszego z możliwych modelu świata (Leibniz), a tylko bezgraniczną wolnością Jego miłości. Jak jednak ten Bóg może być miłością nie potrzebując swego ziemskiego partnera (Izraela), na to Stary Testament nie daje prawdziwie jasnej odpowiedzi – stąd coraz to nowy bunt człowieka przeciw tej pozornej sprzeczności w jego obrazie Boga. Ostatnie zmaćnienie rozjaśnia się dopiero wówczas, gdy Bóg w Jezusie Chrystusie odkrywa głębię swego serca, swoją trójjedną miłość, która sprawia, że jest On ponad wszelkim związaniem ze światem, ale uzasadnia również istnienie świata przez jego włączenie w nieustannie toczący się dialog miłości. Tak jak apriorycznym przekonaniem jest, że poza bytem może być tylko nicłość, tak apriorycznym „przekonaniem” jest, że poza tym uzasadnieniem bytu nie jest możliwe do pomyślenia żadne głębsze uzasadnienie, które z jednej strony nie narusza istoty Boga i istoty świata (*analogia entis*), a z drugiej strony nie jest w stanie nic dedukować, lecz pozostawia wszystko otwarte na wolność miłości. Tak ukształtowane są wszystkie argumenty teologii Nowego Testamentu: wskazują na nieprześcignioną *zgodność* bez uzasadniania artykulacji postaci objawienia na sposób ludzkiej logiki, przez „konieczności”, gdyż cała postać skąpana jest – w każdej poszczególniej artykulacji na nowo – w żywiole wolnej miłości.

Filozoficzna analogia różnicy między bytem i bytującym, między tym, co transcendentalne i co kategoriałne, nie może więc mieć zastosowania w odniesieniu do stosunku między objawiającym się Bogiem i postacią, w jakiej się objawia, właśnie dlatego, że w tej niepowtarzalnej postaci, i *tylko* w niej, objawiona jest tajemnica wewnątrzboskiej „nadpostaci”: Trójjedność jako absolutna miłość, a tym samym jako „istota” Boga. Bóg nie potrzebuje postaci (Jezusa Chrystusa), aby być doskonałym Trójjedynym, nie dopełnia się poprzez świat do swojej własnej rzeczywistości, niemniej w samoobjawieniu się w Jezusie Chrystusie nie ma nic przypadkowego. To, co wydaje się nam „przypadkową prawdą historyczną”, jest objawieniem Jego

absolutnej wolności, takiej jaka jest w *Nim samym*: jako wolność wiecznego samooddawania się z bezgranicznej, bezpodstawnej miłości. Nie jest tak, że bezpodstawna miłość Syna ma swoje podłoże w „naturze” wiecznego Ojca, która „zmuszałaby” Go do zrodzenia wiecznego Syna, nie ma też w Obu naturalnego przymusu każącego Im objawiać wzajemną miłość w przejawianiu się Ducha. Absolutna wolność wewnątrzboskiej miłości wylana jest na całą postać objawienia, ustawia ją, przenika, jest w niej obecna. Od tego miejsca raz jeszcze całkiem na nowo, właściwie po raz pierwszy po wszystkich naszych pracach przygotowawczych, staje się wyobrażalne, czym jest właściwie chwała Boga: jesteśmy olśnieni „jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). I już z góry staje się jasne, że metoda teologiczna – która zakłada „oczy wiary”, w których dokonuje się olśnienie – nigdy właściwie nie może być dedukcyjna (gdyż wówczas podporządkowuje wolność postaci ludzkim prawom myślowym), musi być w sposób rozumiany przez Newmana tak indukcyjna, aby wykazywała „zbieżności” linii i dróg poznawczych (to, co wyżej nazwaliśmy „zgodnościami”) ku jednemu, nadjasnemu ognisku, gdzie lśni jasność chwały. Jest to metoda naginania się do prostoty Boga. Czy widzi się przede wszystkim niewysłowioną prostotę chwały Boga wylanej na całą postać, jak to potrafi przede wszystkim teologia grecka, która dlatego pozostaje przeważnie „symboliczna” i wszystko co osobliwe rozważa nie przesłaniając tym jaśniejszego centrum epifanii, czy też pilnym rozumem stale na nowo przemierza drogi wiodące od podziałów ku środkowi, jak lubi to robić teologia krajów zachodnich, aby lepiej zrozumieć sama i innym otworzyć dalsze drogi poznania: obie te metody mogą i muszą wzajemnie się uzupełniać. Bez spojrzenia ku centrum i od centrum wszystko na obrzeżach jest niezrozumiałe.

Illustre quiddam cernimus,
Quod nesciat finem pati,
Sublime, celsum, interminum,
Antiquius caelo et chao¹¹.

3. Dlatego w ostatecznym samoobjawieniu się chwały Boga w Nowym Testamencie musi się dopełnić to, co w niniejszym dziele nazywamy „estetyką teologiczną”¹², a co jawiło się nam zarówno jako krytyka, jak

¹¹ Hymn na nieszpory w święto Przemienienia Pańskiego.

¹² Tom III/1, cz. 1, 16-28.

i jako nadobfite dopełnienie transcendentalnej estetyki „filozoficznej”. Przyjrzymy się na chwilę słowu „piękno” w jego naiwnej, pozwalającej na najróżniejsze interpretacje wieloznaczności: można powiedzieć, że blask piękna rozlany jest na cały Nowy Testament, na całą jego cierpkość, trzeźwość i grozę. Dostrzeżemy to piękno dopiero wówczas, gdy poznamy, że istotą wszystkiego jest dobrowolnie ofiarowana, usprawiedliwiająca człowieka miłość Boga. To ona jest pięknnością Boga, przeciwieństwem przemijającej piękności człowieka (Jk 1, 10 = 1 P 1, 24): skrupulatnie unika się mitologizowania piękności Chrystusa czy dzieci Bożych¹³. Ale tak jak w *agapan* zawarty jest zawsze moment radości¹⁴, tak tym bardziej w częstym *agallian*: wydawać radosne okrzyki wobec teraźniejszego spełniania się nadziei pozwalającej oczekiwać „dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego [...] w niebie” (1 P 1, 4), „co sugeruje cudowną piękność”¹⁵. Piotr odważa się na dwie niesłychanie silne wypowiedzi, gdy mówi, że wierzący dzięki swej nadziei ucieszą się „radością niewymowną i pełną chwały” (1 P 1, 8)¹⁶ i gdy zapewnia cierpiących dla imienia Chrystusa: „Duch chwały, Boży Duch na was spoczywa” (1 P 4, 14)¹⁷; są to wypowiedzi proleptyczne, eschatologiczne, jak na to wskazuje 4, 13. Ta skierowana ku przyszłości teraźniejszość jest przez swoje promieniowanie prostotą właściwym źródłem piękności Nowego Testamentu, a tylko wtórnie płynącym z tego źródła dostrzeganiem harmonijnych odpowiedniości między obietnicą i spełnieniem, Starym i Nowym Przymierzem. Gdyby to, co nowe, nie było samo w sobie nowe, stare nie miałoby do niego żadnego odniesienia¹⁸.

Pozostawmy na boku nieprzeliczone miejsca z tradycji katolickiej wyślawiające piękno objawienia Nowego Testamentu – nadkrytyka chętnie zarzuci tym wypowiedziom estetyzm i umniejszanie nieubłagalności słów

¹³ Por. RSR 55 (1967), 483, 485, 493n, 503, 506.

¹⁴ C. Spicq, *Les Epîtres de Saint Pierre* (1966), 52; tenże, *Grâce et Beauté*, w. Theol. morale du N. T. T. (1965) 146-153.

¹⁵ Tamże, 46.

¹⁶ Wersetu tego nie należy odnosić do przyszłej radości w niebie, lecz do skierowanej ku przyszłości, przez nią rozjaśnianej teraźniejszości. Światło chwały niebieskiej pada już naprzód na doczesność.

¹⁷ Tekst nie jest zupełnie pewny, odpowiada jednak w tej postaci innym wypowiedziom Nowego Testamentu. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (1961), 124.

¹⁸ H. De Lubac, *Histoire et Esprit* (1950), 284; tenże, *Geist aus der Geschichte* (przekład niem., 1968), 333-334.

i działania Jezusa¹⁹ – oraz teologię romantyczną²⁰, którą na razie można pozostawić sądowi Kierkegaarda. Ale istnieje również droga odejścia od Kierkegaarda, na której nawet teologia protestancka potrafi na nowo rozpoznać wymiar piękna w Nowym Testamencie. E. W. Gulin²¹ uważa, że według Jana łaska, którą otrzymujemy od Jezusa, pozostawiła wrażenie podobne temu, „jak w świecie piękna widoki, które, raz ujrzone, nigdy już nie mogą zniknąć z duszy”. Joh. Weiss²² ukazuje przejętą wzruszeniem, przekonującą formę, w jakiej Ewangelie przedstawiać mogły postać Jezusa jako coś „artystycznego”, co w przedstawiających zakłada tę samą wrażliwość, jaką w odniesieniu do piękna posiada „tylko bezinteresowne, czyste serce, o spojrzeniu nie zmałym przez próżność czy poządlliwość”. A skoro Kościół jest ukształtowany przez wolną miłość Boga w Chrystusie i nią przeniknięty, jakże doniosła okazuje się wypowiedź D. Bonhoefera z jego listu z więzienia: „Czy może więc – tak prawie się dziś wydaje – to właśnie pojęcie *Kościola* jest tym, które jako jedyne pozwoli odzyskać zrozumienie dla przestrzeni wolności działania sztuki, kultury, przyjaźni, zabawy, a więc «egzystencję estetyczną» (Kierkegaard) należałoby z obszaru Kościoła nie wyganiać, lecz właśnie w nim na nowo utwierdzać?”²³.

Takie załączki myśli zyskują pełną postać w samotnym traktacie *Karla Bartha* o chwale Boga i (w tym) Jego piękności, będącym zamknięciem nauki o wolności i miłości Boga²⁴. Mówiąc ogólnie, chwała Boga jest 1. „właściwą Bogu godnością i prawem nie tylko twierdzenia, że Jest Tym, Który Jest, ale i udowadniania tego i ogłaszania [...], czynienia w pewien sposób podpadającym, niemożliwym do pominięcia”, 2. „zapewnienia sobie mocą swojej kompetencji uznania”, i to 3. mocą Bożą. Jest więc „Bogiem samym w prawdzie, w możliwości, w akcie, w którym objawia się jako Bóg”, a objawia się, gdy kocha. Zaczyna się to poprzez różne sposoby uka-

¹⁹ Znamienno przykładu wypełnienia pojęcia „estetyczny” negatywnymi (lub jako negatywnie ocenianymi) wartościami dostarcza H. Weinel, *Jesus und die ästhetische Religion* (w: *Bibl Theol d. NT* ²1913 § 8): stawia określenie „estetyczny” na równi z: 1. apokaliptyczny, 2. organizacyjny, 3. ascetyczny, 4. sakramentalny, 5. mistyczny.

²⁰ Jako przykład może tu służyć W. M. L. De Wette, dla którego wiara w boskość Chrystusa „ma charakter idealnie estetyczny i należy do pobożnych uczuć” (*Dogmatik der ev.-luth. Kirche*, ²1821); por. *Bibl. Dogmatik Alten und Neuen Testaments* (²1818), 18n.

²¹ *Die Freude im Neuen Testament II* (Helsinki 1936), 29.

²² *Die Schriften des Neuen Testaments* (³1917), 67.

²³ *Widerstand und Ergebung* (1951), 136 (list z 23.I.44).

²⁴ *Kirchl. Dogmatik II/1* (1940), 722-762.

zywania *kabod* w Starym Testamencie, spełnia się jednak dopiero w Chrystusie, który dlatego przedstawia „chwałę Boga”, że z jednej strony jest doskonałym obrazem chwały Ojca (a więc chwałą Trójcy), z drugiej strony „prawzorem uczestniczenia całego stworzenia w chwale Boga”: „*Kabod* otrzymał ten punkt centralny, tę konkretną postać, to imię”. To jest „nowe Nowego Testamentu”, a stoi w oczywisty sposób w związku z nauką o miłości Boga. Jeśli zapytamy bliżej, co jest istotą chwały Boga, pierwsza właściwa odpowiedź (w dawnych dogmatykach) może brzmieć: „Jest to stająca się widzialną istota całej doskonałości Boga”: „*Gloria Dei est essentialis eius maiestas*” (Polanus). Czy jednak nie da się tego majestatu przybliżyć? Czy blask chwały – *doxa* – należy opisywać pośrednio, z jej odbicia: z będącego odpowiedzią *doxazein*, radosnej pieśni pochwalnej stworzenia, którą nieustannie śpiewają aniołowie i którą także my winniśmy śpiewać? Barth szuka bardziej bezpośredniej odpowiedzi, pyta o „formę i postać” objawiania²⁵ i natyka się przez to na pojęcie piękna, które po ostrożnych odgraniczeniach od estetycyzmu sytuuje teologicznie: „O piękności Boga mówimy tylko dlatego, aby objaśnić Jego chwałę”, która „zawsze obejmuje i daje wyraz również temu, co nazywamy pięknoscią”. Nawiązując do augustyńskiego i scholastycznego pojęcia *fruitio Dei*, które jest zaczerpnięte z Pisma Świętego²⁶, Barth stwierdza za Augustynem: „rzeczy nie dlatego są piękne, że radują; radują, gdyż są piękne” (*Ver. rel.* 32, 59). W odniesieniu do Boga znaczy to: „nie dlatego Bóg jest Bogiem, że jest piękny; jest piękny, gdyż jest Bogiem”. Biblijno-teologiczna estetyka nie może się więc orientować według żadnego ogólnego („metafizycznego”) pojęcia piękna, musi wysnuć własną jego ideę z jedyne go w swoim rodzaju samoobjawienia się Boga w Chrystusie, przy czym ta „rozsadzająca każdy system” jedyność zarazem przewyższa pojęcia ogólne, krytykuje i współwypełnia je²⁷. Barth przedstawia (zamiast estetyki w całej dogmatyce) trzy centralne przykłady, którym siłą dowodu nadaje przykład trzeci: 1. *istota* Boga jest w swojej „formie” piękna i doskonała, gdyż w niej objawia się w jedyny i nadobfity sposób „cudowna, zawsze zagadkowa” i zawsze sama w sobie jasna jedność tożsamości i nie-tożsamości, jedyno ści i wielokrotności, wewnętrżności i zewnętrżności, Boga samego i pełni tego,

²⁵ Tamże, 738.

²⁶ Teksty, 737-738.

²⁷ Tamże, 739, 742.

czym jest On jako Bóg”, „ruchu i pokoju”, a On w całej swojej treści jest jak żadna istota ziemską z tą swoją postacią tożsamy. 2. Ukazuje się to głębiej w trójjedyności Boga, w „konkretyzacji” Jego wolności i miłości, a przez to również Jego „jedności tożsamości i nie-tożsamości”. W Bogu jest „kolejność i ład”, jest „relacja”, a „więc forma”, ta zaś jest z kolei jednym z Jego wolnością, miłością i wieczną szczęśliwością: „dlatego trójjedynność Boga jest tajemnicą Jego piękności”. 3. Ale trójjedynność ujawnia się dla nas dopiero wraz ze wcieleniem jako „centrum i celem, a także ukrytym początkiem wszystkich dróg Boga”. Wcieleniem w tym grzesznym człowieku, który „nie ma wdzięku ani też blasku”, w którym Bóg na pozór staje się swoim własnym przeciwieństwem, a jednak „właśnie tak udowadnia On i potwierdza swoją jedność z sobą samym. Tą drogą objawia swoją chwałę. Tak głęboko różni się Bóg od siebie samego”. Bóg jest „Jeden i nie jest skrzepowany ani zniewolony, aby być tylko Jednym, tożsamym z sobą, a jednak wolnym, by być również Innym [...], nie w napięciu, dialektyce, paradoksie i sprzeczności”, lecz w „tej pięknej i budzącej radość formie”. „Piękność Boga” w „piękności Jezusa Chrystusa” jawi się dlatego w Ukrzyżowanym, ale zmartwychwstałym właśnie jako taka: „w tym samoobjawieniu piękność Boga obejmuje zarówno śmierć jak życie, zarówno lęk jak radość, to, co nazwalibyśmy szpetnym i to, co uznalibyśmy za piękne”. I właśnie w tym ostatecznym odsłonięciu siebie potwierdza się raz jeszcze pierwszy opis chwały, *gloria*: samookazanie przez Jego miłość w prawdzie i z siłą, że jest we wszystkich dziełach Boga, że umie (w ofiarowanym Duchu Świętym) wzbudzić w stworzeniu odpowiedź, którą jest uwielbienie, *glorificatio*, przez „odwrócenie wzroku od nas samych” i spojrzenie na Chrystusa, w którym chwała i uwielbienie po prostu się łączą. Miejscem tego pozwalającego na wyrażające wdzięczność uwielbienie jest „postać Kościoła, przepowiadania, wiary, wyznania, teologii, modlitwy”, postać prawdziwa, a więc piękna, której całość jest jednak dla niej samej w tym eonie jeszcze zakryta: „To jest granica tej postaci”. Naszkicowaliśmy tutaj koncepcję K. Bartha jako wprowadzenie, nie tylko dlatego, że jest zgodna z naszą koncepcją właśnie w tym, co dotyczy stosunku między chwałą i pięknością, ale również dlatego, że już z góry pozwala rzucić okiem na to, do czego tylko powoli możemy się zbliżyć. Musimy kroczyć drogą tych „*rudes*” i „*incipientes*”, niedoświadczonych i zaczynających, którzy „nie potrafią dostrzec jasności piękna”, jak mówi Orygenes, i dopiero gdy staną

się „doskonali”, dorastają do tego, by być „miłośnikami jego piękności”²⁸. Przemianę tę można opisać cytując tajemniczą, niejasną wypowiedź Jezusa z *Ewangelii Tomasza*: „Obrazy zostały człowiekowi ukazane, ale światło, które w nich jest, jest ukryte w obrazie światła Ojca. Światło to objawi się, wówczas obraz Jego będzie zasłonięty Jego światłem”²⁹. Ostatni zwrot może być gnostyczny; całość pozostaje słuszna. Potwierdza raz jeszcze, że bez uniesienia niemożliwe jest ujście: tak jak Chrystus („obraz”) zostaje „uniesiony” do Ojca (w zmartwychwstaniu, a wcześniej w przemienieniu), aby przez postać obrazu w pełni objawić blask Boga, tak my musimy przestać widzieć siebie, aby „z odsłoniętą twarzą wpatrywać się w jasność Pańską jakby w zwierciadło”, gdyż tylko wtedy „upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18).

4. Powiedzieliśmy już, że nie zostanie tutaj przedstawiona pełna teologia Nowego Testamentu. Całość zostanie ułożona wokół myśli przewodniej, którą jest chwała, i według niej dobrana; jak ukazał Karl Barth, dopiero teraz myśl ta osiąga swoją pełnię. Dlatego toku badań nie może wyznaczać żadne wcześniej przyjęte pojęcie, metafizyczne czy starotestamentowe. Może się najwyżej zdarzyć, że kierunek wskażą poruszone w Starym Przymierzu tematy, za każdym razem jednak konieczne będzie całkowite przeniesienie w tonację Nowego Przymierza. Spełnienia nigdy nie da się wyliczyć z wielości obietnic; jest ono nowym tworem. Dla naszego tematu będzie to podwójnie aktualne, gdy przypomnimy sobie wewnętrzną pochyłość, po której potoczyło się to pojęcie w Starym Przymierzu: poczynszy od doświadczenia narzucającego się zarówno duchowo, jak i zmysłowo naporu obecności, przejawiającego się w sposób wręcz pierwotnie fizyczny olbrzymiego Ja, którego wolność i żywotność zapewnia sobie już z góry przez swój sposób mówienia i swoje żądania należyte posłuszeństwo – poprzez wielorako się rozgałęziające obrazy takiej obecności Boga: w pierwotnych doświadczeniach prorockich, ale również w przejmowaniu mitycznych sposobów wypowiedzi w poezji Psalmów, aż po pewien schematyzm kultu, który w relacjach historycznych tradycji kapłańskiej oswaia to, co nierozporządzalne, po granice dyspozycyjności – aż wreszcie po wygnaniu częste stosowanie pojęcia ujawnia z jednej strony utratę doświad-

²⁸ *In Mt. ser 32* (Ges XI, 58).

²⁹ *Apokr. Evangelien*, Schneemelcher I, 220; Jean Doresse, *L'Évangile selon Thomas* (1959) nr 87, 107.

czenia jego przedmiotu, z drugiej jednak również zwiększoną tęsknotę za nim i jego potrzebę. Zostaje tu już niemal osiągnięte stwierdzenie Pawła: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23). Był to czas między odejściem chwały Boga ze świątyni (Ez 9, 3; 10, 18; 11, 22n) i jej powrotem oczekiwanym dopiero w czasach mesjańskich (Ez 43, 2nn; Ps 85, 10: „Bliskie jest Jego zbawienie [...] tak iż chwała zamieszka w naszej ziemi”; por. Iz 40, 3-5). Odczuwający brak szukają rzeczywiście po omacku jak ślepcy, we wszystkich kierunkach, aby na nowo stać się uczestnikami chwały, która odeszła: w przyszły czas, który dla Żyda zawsze nosi nazwę bliskiego oczekiwania, ale przynaglające obietnice Deutero– i Trito-Izajasza nie spełniają się; w otwarte w apokalipsach wyżyny nieba, po raz pierwszy w wizji Syna Człowieczego w Dn 7, potem w niejasnej literaturze pobożnościowej, która obiecuje mistyczny wgląd w chwałę nieba i przyszłego świata, a przy tym jeszcze podkreśla jej brak w świecie teraźniejszym. I wreszcie w bezmiar Kosmosu, gdzie filozofowie widzą słowo i mądrość Boga działające „w chwale”; jest jednak dość znamienne, że u Jezusa syna Syracha wysławianie chwały Boga w stworzeniu przechodzi w smutne spoglądanie z ahistorycznego czasu w przeszłość, na epokę wielkich bohaterów Izraela, a epilogiem jest opis przebrzmiałej wspaniałości liturgii sprawowanej przez arcykapłana Szymona, owej znamiennej starotestamentowej wspaniałości charakteryzującej bogatą w obrazy sakralność.

Tak starotestamentowy *kabod*, *doxa*, ukazuje swój osłabiający upadek; wraz z częstością wymieniania, pilnością żądań, maleje siła i oczywistość jego obecności. Rozszerzenia w czasach powygnaniowych – mesjańsko w przyszłość, apokaliptycznie w niebo, mądrościowo w Kosmos jako całość, a przez to w dzieje narodów – stały się wprawdzie historiozbowczo niezbędnymi podstawami nowotestamentowego spełnienia³⁰; brak im jednak płynności w prowadzeniu do spełnienia, i to tak bardzo, że przez swoje wewnętrzne dążenie-do-końca jeszcze rozszerzają przepaść między Starym i Nowym Przymierzem. Tak więc Paweł widzi głębiej niż zwykła filologiczna historia pojęcia, gdy między dokonywane w chwale „posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu”, „posługiwanie potępieniu”, a „posługiwanie Ducha” i „posługiwanie sprawiedliwości” wstawia dzielące, przeciwstawiające „o ileż bardziej (*pollō mallon*), kwalitatywne stop-

³⁰ Tom III/2, cz. 1, 309-316.

niowanie (*hyperballousa doxa*, 2 Kor 3, 7-11). To radykalne cięcie między sferami obietnicy i spełnienia sprawia, że wątpliwe staje się, czy wolno nam iść za nicią przewodnią filologii, czy raczej musimy przede wszystkim rozważać samą *rzecz*, która później może ponownie przywołać dawne słowo, ale wypełnione nową treścią. Także w Starym Przymierzu rzecz istniała niewątpliwie przed utworzeniem słowa, rzecz, dla której określenia wobec nadmiaru treści nie wystarczy żadne słowo – któż bowiem może powiedzieć, czym jest *kabod* Boga? – lecz której wartościowość zniknęła w miarę jak słowo stawało się obiegową monetą. Stąd na płaszczyźnie spełnienia należy wręcz oczekiwać, że Bóg w swoim działaniu, w którym zechce siebie przedstawić ostatecznie i ustanowić swoje ostateczne Przymierze, nawiąże nie do końca Starego, lecz wysnuje je na nowo z początków, objawiając przez to, co *właściwie* zamierzał w pierwszej inicjatywie, podczas gdy wszystko inne jest jakby w nawiasie („Prawo *weszło*”, Rz 5, 20) i ze względu na właściwe zrozumienie musi w nawiasie pozostawać. Tak teologicznie mówi Paweł, który wiarę w Chrystusa wiąże ponad wiarą Mojżesza z wiarą Abrahama. Tak czynią również, co dla nas jest ważniejsze, synoptycy, którzy wydarzenie Jezusa przedstawiają najpierw bez stosowania pojęcia „chwała”, wstawiając je dopiero tam, gdzie zaczyna się samouobecnianie Boga: wobec *naporu* obecności, wobec wrażenia, które wywiera przytłaczające Ja, wobec jego siły i mocy, które zwłaszcza u Marka przywołują wspomnienie pierwotnego lęku przed Bogiem u stóp góry Synaj (*ekplēssein*: być przerażonym, do głębi wstrząśniętym: Mk 1, 22; 6, 2; 11, 18; spotęgowane przez *perissōs*, 10, 26, *hyperperissōs*, 7, 37). Dopiero ponad tą wprowadzoną przez synoptyków przerwą może Jan, uznając transpozycję za dokonaną, wykorzystać słowo *doxa* w pełni dla oddania chwały nowotestamentowej (J 1, 14), do tego stopnia, że interpretuje wizję Izajasza w świątyni (i przez to *doxa* Starego Przymierza) jako ujście już na przód chwały Chrystusa (12, 41). W analogiczny sposób opisał Łukasz ukazanie się na górze Tabor dwóch największych postaci Starego Testamentu, którym dane było widzieć chwałę Boga (Łk 9, 31): ukazali się oni wprawdzie „w chwale”, później jednak zostali wraz z Chrystusem otoczeni przez obłok chwały, a głos z obłoku nazwał Chrystusa Synem, Wybranym. Ten powrót do początków nie prowadzi nas jednak do Synaju, do dialektyki ognia i dymu, błyskawicy i obłoku, światła i ciemności, lecz do początku znacznie bardziej początkowego (*archē*: J 1, 1), do tego, co Bóg w całym dotychczasowym objawianiu swojej chwały chciał właściwie uka-

zać: swoją Trójjedną Miłość. Widziane w tym świetle zmysłowe, dialektyczne znaki w Starym Testamencie nie były po prostu „koncesjami” czynionymi przez Boga ze względu na zmysłową naturę człowieka, lecz drogą do Jego stania się człowiekiem, kiedy to odwieczna miłość wzrośnie jeszcze w zupełnie inny sposób: włączając w wypełnienie całą bojaźń Bożą, ba, nawet całe odrzucające sądzenie Boga, aby okazując miłosierdzie wszystkim (Rz 11, 32) ukazać swoją najprawdziwszą chwałę.

Przekonanie, że dla zaznaczenia różnicy między chwałą objawianą w Starym i w Nowym Testamencie należy wprowadzić przerwę na zastanowienie, wymagające cofnięcia się do pierwotnego znaczenia, zdecydowało o podziale niniejszego tomu: najpierw należy mówić o tym, co nosi nie nazwę „chwała”, lecz imię „Jezus Chrystus”, potem o zastosowaniu wypowiedzi o chwale do Niego i do wszystkiego, co Go dotyczy, a na trzecim miejscu o zmienionej w Nowym Testamencie odpowiedzi świata: o uwielbieniu chwały. Również w pierwszej części, gdzie wypowiedź pozostaje ujęta w nawias, znajdujemy się centralnie przy temacie (filologicznie przy pierwotnym znaczeniu słowa *kabod* jako „imponująca siła”), można powiedzieć przy ciele, które później zostanie okryte lśniąco białą szatą chwały (Mk 9, 3).

I jeszcze coś staje się definitywnie jasne. W „nauce o postrzeganiu” w pierwszym tomie („widzenie postaci”) „estetyka” rozumiana była w sensie przyjętym przez Kanta, jako nauka o spostrzeżeniu, podczas gdy teraz, zamykając „naukę o zachwyceniu”, mamy ją rozumieć jako przedstawianie się chwały Boga (Jego teologicznej piękności). Ukazuje się przy tym ostatecznie to, co w pierwszym tomie w nauce o subiektywnej i obiektywnej oczywistości było wielokrotnie podkreślane: przedstawiona przez Boga postać sama w sobie nosi swoją oczywistość i sama z siebie może ją ukazać oczom wiary: ale właśnie ta moc udowadniania siebie, obronienia i zyskania uznania, należy do najbardziej pierwotnego znaczenia biblijnej chwały Boga (jak to wyżej ukazał Karl Barth). Tak więc „ujrzenie” i „zachwycenie” znajdują się nie obok siebie, lecz jedno w drugim³¹, teologia fundamentalna i dogmatyka są nierozdzielne. Jeśli rzeczywiście ujrzeliśmy Chrystusa, widzieliśmy również w jakiś sposób „Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1, 14)³².

³¹ Tom I, 118n.

³² Część pierwsza jest w znacznym stopniu kontynuacją wcześniejszych prac autora: *Theologie der Geschichte* (41959, wyd. polskie: *Teologia dziejów*, Kraków 1996); *Gott ret-*

Ale „zachwycenie” należy rozumieć według Nowego Testamentu, jako bycie-wprowadzonym człowieka przez wychodzącą mu naprzeciw chwałę Boga – Jego miłość – tak że nie jest on widzem, lecz współsprawcą chwały. Wezwany na powrót z oddalenia, w którym znalazł się przez grzech, w takim zachwyceniu człowiek wraca zarazem do Boga i do siebie samego. Zarazem do swojej głębi (nieдоступnej dla niego, gdy jest sam) i do prawdziwej (tylko w Chrystusie niezachwianej) miłości bliźniego. Część trzecia, traktująca o egzystencjalnym uwielbieniu, będzie dlatego wykazywała powiązanie teologii i antropologii: tam, gdzie człowiek jest przez transcendentną miłość Boga tak „wywłaszczony”, że zostaje upoważniony do prawdziwej transcendencji, zyskuje dostęp do swojej istoty, która była mu przeznaczona od zawsze.

det als Mensch, w: *Verbum Caro* (1960, ³1990), 73-99; *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963, ³2000, wyd. polskie: *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997); *Zuerst Gottes Reich* (1966, ²2000); *Sammlung im Wort*, w: *Das Ganze im Fragment* (1963, ³1990), 245-350, *Triduum Mortis et Resurrections*, w: *Mysterium Salutis III* (1969, wyd. polskie: *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001). Druga i trzecia część są przede wszystkim doprowadzeniem do końca tego, co zostało rozpoczęte w tomie I i tomie III/2, cz. 1 *Chwały*, ale kontynuują również etykę naszkicowaną w dziełach zbiorowych *Sponsa Verbi* (1960, ²1971) i *Spiritus Creator* (1967, ³1999).

I. VERBUM CARO FACTUM

3. SŁOWO – CIAŁO

a. Roszczenie Jezusa

Początek historii Jezusa jawił się jako zagęszczone, transcendujące streszczenie dziejów Izraela. Po dołączeniu rozważań metodycznych można oczekiwać, że nie tylko cały przebieg Jego życia będzie aż po najdrobniejsze szczegóły odmalowany w barwach „obietnicy” i jej spełnienia¹, ale że ponadto wpisany będzie w nierozzerwalny krąg między wydarzeniem (Chrystus) i wykładnią (Kościołem). Krąg drugi bierze pierwszy w siebie i określa go, ale uznaje siebie przy tym za przezeń określonego. Ten krąg jest wewnętrznie konieczny, *jeżeli* prawda wydarzenia Jezusa, aby mogła być poznana w swej istotności, zakłada wiarę jako naczynie, w którym jako jedynym może siebie objaśnić. Decyzja co do wiary jest warunkiem nie tylko tego, że wydarzenie Jezusa może być właściwie postrzegane, ale również tego, że może *pozwolić* właściwie siebie widzieć². Tak więc nie może w żadnym wypadku chodzić o to, by poza wiarą Kościoła wygrzebywać „przypuszczalne historyczne *bruta facta*”, lecz by wychodzić naprzeciw kryjącej się tam i otwierającej prawdzie w jej zawsze nowym przechodzeniu między objawianiem-siebie i przyjmowaniem w wierze, rozumieniem i objaśnianiem tego, co zostało objawione i by przy tym zwracać uwagę na ciągłość między objaśnianiem i tym, co objaśniane, mimo że właśnie ze względu na tę ciągłość konieczne jest posługiwanie się innymi pojęciami i schematami myślowymi. To, co dla Jezusa było najpilniejsze, tylko wów-

¹ Por. nie tyle cytaty będące refleksjami, co niektóre opowieści o cudach, a przede wszystkim opis męki. Zob. E. Hoskyns-N. Davey, *Das Rätsel des Neuen Testaments* (Theol. Büchelei 7, 1957, 60n).

² Dlatego teologia jest (jedyną) nauką, przez którą przechodzi, przez sam środek, decyzja co do wiary, dzieląca ją na dwie niemożliwe do pogodzenia części: właściwą teologię, której podstawą jest wiara i która myśli we wnętrzu kręgu Chrystus–Kościół, i teologię niewłaściwą, która wiarę (jako metodologicznie nieczystą i nieodpowiedzialną) odrzuca i prawdę dającego się poznać zjawiska podciąga pod prawdę antropologiczną (jakkolwiek byłaby ona rozumiana).

czas może być takim dla objaśniającego Kościoła, gdy uzna on to za najpilniejsze *dla siebie*, co nie jest możliwe inaczej jak tylko tak, że głoszący Jezus staje się głoszoną³. Że transpozycja ta jest nie tylko uprawniona, lecz po prostu konieczna, kolejne rozdziały ukazywać będą coraz wyraźniej. Właściwe podejście nie polega na tym, by pytać, co Jezus mógł, a czego nie mógł powiedzieć i uczynić, albo jakie „tytuły godnościowe” mógł sobie nadawać, a jakich nie; polega na pytaniu, jaki warunek musiał istnieć, aby Jego wspólnota tak ukształtowała Jego słowa, czyny i tytuły, jak to uczyniła. Wymaga to oczywiście ciągłości; możemy ją uznać za tak formalną, tak pozorną, tak pozbawioną treści, jak tylko chcemy: właśnie *to*, *co formalne*, mianowicie roszczenie Jezusa do pełnej władzy w ogóle, jest utrzymującą się we wszystkich sformułowaniach i rodzącą te sformułowania podstawą, która w toku interpretacji bynajmniej się nie ukrywa, lecz współpojawia, a dla której nie ma trafniejszego określenia niż pierwotny *kabod*: jedyna taka moc Tego, Który Jest, czy wyraźnie wypowiada owo *ego eimi*, czy nie.

Pierwszym pytaniem nie będzie więc wcale: co było głównym celem Jezusa w czasie Jego głoszenia?⁴, lecz: co z Jego ziemskiego życia pozostało jako dominujące wrażenie? Historycznie pewne jest, że został ukrzyżowany z powodu roszczenia, które mogło być interpretowane politycznie i które spowodowało umieszczenie napisu „Król żydowski” na przybitej do krzyża tabliczce. Roszczenie to jest jednak elementem formalnym, który w jednolity sposób pojawia się we wszystkich Ewangeliach, i które wyraźnie odróżnia jego działania od działania Jana Chrzciciela. Wystąpienie Jezusa i Jana różni więc nie prorocka wieść apokaliptyczna o bliskości

³ „Problematyka naszego zagadnienia polega na tym, że wywyższony Pan niemal całkowicie wchłonął obraz Pana z jego życia ziemskiego, a wierni mimo to bronią tożsamości Pana wywyższonego z ziemskim. Pomyślnego rozwiązania tej problematyki nie można jednak [...] oczekiwać wychodząc od domniemyanych historycznych *bruta facta*, lecz jedynie od powiązania i napięcia między przepowiadaniem Jezusa i przepowiadaniem Jego uczniów. Pytanie o Jezusa historycznego jest uprawnionym pytaniem o ciągłość Ewangelii w nieciągłości czasów i w różnorodności kerygmatu”; E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (1954) w: *Exeget. Versuche und Besinnungen I* (1965), 215.

⁴ „Czy jest to wieść o Bogu Ojcu i miłości do wszystkich ludzi jako do braci? Czy jest to dająca się wytłumaczyć ówczesnym położeniem zewnętrznym i nastrojami wewnętrznymi wśród Żydów apokaliptyczna wieść i towarzyszące jej niecierpliwe bliskie oczekiwanie, które dopiero w Kościele pierwotnym stało się trwale ważną religią? Czy jest to prorocko-eschatologiczne, skierowane do każdego człowieka wezwanie do egzystencjalnej decyzji?”; R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologie* (1963), 59n.

królestwa niebieskiego; Mateusz może nawoływanie do pokuty przez obu ubrać w te same słowa: „Nawracajcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie” (3, 2 = 4, 17). Oba te wołania można by uwolnić od historycznej szaty (apokaliptycznego bliskiego oczekiwania): zachowałby się wówczas identyczny apel wzywający ludzi do nawracania się wobec sytuacji eschatologicznej. Ale Ewangelisci bardzo dokładnie wypracowali różnicę obu wołań: Chrzciiciel wskazuje na Tego, który idzie za nim (czy będzie on Bogiem, czy Jego „wysłannikiem”, czy „aniołem”, Mt 3, 1); Jezus nie wskazuje na nikogo, kto by za Nim szedł; po Nim nikt już nie przyjdzie⁵, On jest tożsamy z treścią swego wezwania. Nie jest tak, że wzywa On człowieka do własnej decyzji; o człowieku zawsze decyduje On sam.

Czwarty Ewangelista ujmie to, na podstawie Starego Testamentu, w skróconą formułę teologiczną: Słowo stało się ciałem. Jakie słowo? Słowo u Jeremiasza: „Czy moje słowo nie jest jak ogień [...], czy nie jest jak młot kruszący skałę?” (23, 29). Słowo w Księdze Mądrości: „Wszechmocne Twe słowo z nieba [...] jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi [...] nieba sięgało i rozchodziło się po ziemi” (18, 15n)⁶. Słowo Listu do Hebrajczyków, które jako takie przedstawia nie Jezusa⁷, lecz Słowo Boże: „Żywe bowiem jest słowo Boże, skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (4, 12). Od takich tekstów musimy patrzeć dalej: ku teologii Pawłowej, która jest pierwsza („wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa”, 2 Kor 5, 10), ku synoptykom i dalej ku Janowi (Jezus jako sędzia: 5, 19-47; 7, 15-24; 8, 13-20) i ku Apokalipsie („z Jego ust wychodził miecz obosieczny, ostry”, 1, 16; „będę z nim walczył mieczem moich ust”, 2, 16; „A Siedzący na obłoku rzucił swój sierp na ziemię i ziemia została żżeta”, 14, 16).

Prawo Jezusa do rozstrzygania o ludziach jest za sprawą Jego śmierci oczywiste; jest zasadniczą formalną treścią wszystkich Ewangelii. Ale właśnie dlatego Jezus zostaje szybko uznany za szalonego lub opętanego

⁵ W problem Łk 12, 8 par na razie nie wnikamy.

⁶ Kontekst jest starotestamentowy: zabicie Egipcjan. Aby nie umierali we śnie nie wiedząc, za co spotyka ich zasłużony sąd, „trapiące ich sny uprzedziły ich o tym, by nie ginęli w nieświadomości, za co strasznie cierpią” (tamże, w. 19).

⁷ C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux*, ad loc. (II 87).

(Mk 3, 22nn par, z naciskiem podkreślone przez Jana: 8, 48n). Jakikolwiek mogło być Jego stanowisko w stosunku do Prawa Mojżeszowego, w szczegółach i w całości, czy odrzucał je, zgadzał się z nim czy różnicował⁸, pewne jest, że wydawał osąd o całym Prawie, a więc stawiał swój autorytet obok Prawa Mojżeszowego, a tym samym ponad nim⁹. Nie należy zapominać, że antytezy Kazania na Górze – „słyszeliście, że powiedziano – a Ja wam powiadam” – wypowiedziane są przez Tego, który właśnie przeżył wielkie kuszenie na pustyni, w dyspucie z diabłem o Piśmie rozróżniał On każde słowo Boga aż po jego najbardziej wewnętrzne, najbardziej formalne znaczenie, czyniąc to mocą udzielonego Mu przy chrzcie Ducha Świętego. Nie ma wątpliwości, że „uważał siebie za natchnionego”¹⁰. Na mocy rozróżnienia całego Prawa Jezus może rozróżniać także jego szczegóły, może wbrew „waszej tradycji” powoływać się na pierwotne założenie Prawa (Mt 15, 3-9), ale również, jak w przypadku rozwodu, wbrew ustępstwu Mojżesza, na pierwotny zamiar Boga (Mt 19, 3-9). Swoje wyniesienie się nad najświętsze prawo, prawo szabatu, może uzasadnić słowem tak śmiałym, że odważa się je przytoczyć tylko Marek: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (2, 27)¹¹. Właśnie tę swoją wyższość nad szabatem, czy raczej większą pilność swego zadania niż szabat wydaje się stale na nowo demonstrować¹². Natarczywe żądania przez faryzeuszy potwierdzającego „znaku” wskazują wystarczająco na to, że roszczenie Jezusa sięgało daleko poza normalny autorytet przemawiającego w imieniu Boga interpretatora Prawa.

⁸ Por. streszczenie zagadnienia w: W. Trilling, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* (1967), 82-96.

⁹ „Cała egzegeza zgodna jest co do tego, że w autentyczność pierwszej, drugiej i czwartej antytezy w Kazaniu na Górze nie można wątpić. Faktycznie słowa te należą do najbardziej zadziwiających w całej Ewangelii. Przewyższają formalnie dosłowną treść Tory, tak jak mógłby to zrobić interpretujący sens Pisma rabbi. Decydujące jest jednak, że w słowach *egō de legō* Jezus wskazuje na swój autorytet, który staje obok autorytetu Mojżesza i przeciw niemu. A kto żąda dla siebie autorytetu obok Mojżesza i przeciw niemu, stawia siebie faktycznie ponad Mojżeszem i przestaje być rabbin, któremu przysługuje tylko autorytet wywodzący się od Mojżesza. [...] Na gruncie żydowskim nie ma tu odpowiednika i nie może go być. [...] Niesłychaność słowa świadczy o jego autentyczności”; E. Käsemann, l. c., 206.

¹⁰ Tamże, 209.

¹¹ Mateusz i Łukasz wnoszą jeszcze tylko przytoczony przez Marka teologiczny wniosek: „Syn Człowieczy jest panem szabatu”: Mt 12, 8; Łk 6, 5.

¹² Mk 2, 23nn par; 3, 2nn par; Mt 12, 11nn; Łk 13, 10-16; 14, 3-5; J 5, 10.16; 9, 14.16.

Tak jak sądząc i rozstrzygając przenika Jezus do głębi sens Prawa¹³, tak „oczyma jak płomień ognia” (Ap 1, 14; 2, 18) przenika odkryte dla Niego serca ludzkie. Motyw ten utrzymuje się: Jezus zna najszybsze myśli: uczniów (Łk 9, 47), wystawiających Go na próbę (Łk 11, 17), faryzeusów (Mt 12, 25), zapraszających Go do stołu (Łk 7, 39nn); przenika „zaraz” (Mk 2, 8) myśli uczonych w Piśmie, poznaje ich obłudę (Mk 12, 15), ale widzi również wiarę stojących przed Nim (Mt 9, 2; Mk 2, 5; Łk 5, 20) czy brak wiary (Łk 8, 25), zna swego zdrajcę (Mt 26, 20nn; J. 13, 21n)¹⁴. U Jana Jezus mierzy wzrokiem stojącego przed Nim Szymona i mówi mu, kim on jest (1, 40nn); przedstawionego Mu Natanaela nie tylko przenika, lecz patrzącego na Niego („chodź i zobacz”, 1, 46)¹⁵ widział już wcześniej w jego ukryciu (1, 48); zna całą przeszłość i teraźniejszość Samarytanki i odkrywa ją przed nią osądzając, ale dla jej dobra (4, 16nn). Spowiada ją tak jak spowiada właściwie wszystkich, którzy stoją przed Nim w swojej tylko dla Niego odsłoniętej właściwości. „Ludzie, do których mówi i na których działa, znajdują się w niezmienionej rzeczywistości. Wszyscy coś wnoszą do spotkania z Nim: sprawiedliwi swoją sprawiedliwość, uczeni w Piśmie wagę swojej nauki i argumentów, celnicy i grzesznicy swoją winę, błagający o pomoc swoją chorobę, opętani więzy swego opętania, ubodzy ciężar swego ubóstwa. Wszystko to nie staje się obojętne, ale w tym spotkaniu nie jest już ważne. Każdy jest w nim bowiem zmuszony do wyjścia ze swoich utartych zwyczajów. Takie wyjawienie człowiekowi, kim naprawdę jest, ma miejsce we wszystkich opowieściach o spotkaniu z Jezusem¹⁶ dzięki padającemu od Niego na człowieka światłu. Odosobniona, nigdzie nie pasująca wypowiedź, jest nazwaniem przez Jezusa tej stworzonej przez Jego obec-

¹³ Nie mają więc do Niego zastosowania słowa Listu świętego Jakuba: „Skoro sądzisz Prawo, jesteś nie wykonawcą Prawa, lecz sędzią”. Jezus jest jednym i drugim, wykonawcą (Mt 5, 17) i sędzią. Dalszy ciąg Listu odnosi się do Jezusa: „Jeden jest Prawodawca i Sędzia, w którego mocy jest zbawić lub potępić” (4, 11n).

¹⁴ Mniej jasno Mk 14, 18n.

¹⁵ „Należałoby kiedyś te miejsca w Ewangeliach, gdzie jest mowa o widzeniu, spoglądaniu, przenikaniu przez Jezusa, zestawić ze sobą nie obawiając się zaraz, że jest to propozycja sentymentalna. W rzeczywistości chodzi o bardzo charakterystyczny rys historycznej postaci Jezusa, najdokładniej potwierdzony przez sposób Jego przepowiadania”; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (1956), 54. Dla sprostania temu zadaniu należałoby zgromadzić ponadto dalsze aspekty, np. działanie Jezusa na odległość (Łk 7, 10; J 4, 50), Jego widzenie przyszłości (zbliżającej się męki, Łk 9, 51), widzenie spadającego z nieba szatana (Łk 10, 18) i wiele innych.

¹⁶ G. Bornkamm, l. c., 55.

ność sytuacji: „Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie wyszło na jaw, ani nic tajemnego, co by się nie stało wiadome” (Łk 12, 2; 8, 17; Mk 4, 22). Przejrzenie na wskroś serca przez Jezusa jest jednym z przejrzeń przez Niego Prawa, stąd mówienie o „charyzmacie kardiognozy” to o wiele za mało: przejrzeń zawiera rozstrzygnięcie i sąd nad tym, co zostało odkryte. I to sąd definitywny, „ostateczny”, który zgodnie z posiadanym przez Jezusa prawem nie różni się od sądu Bożego.

Decydujące znaczenie ma teraz to, by dostrzec, jak płynnie dokonuje się teologiczne ujęcie „sytuacji spowiedzi” u Pawła, Jana i w pozostałych księgach Nowego Testamentu. Założywszy, że chrystologia musiałaby pozwolić odmaterializować się aż do tego formalnego punktu¹⁷, założywszy, że eschatologicznie przychodzący na sąd w Łk 12, 8 Syn Człowieczy został przez samego Jezusa odróżniony od tego Ja, którego ludzie się na ziemi wstydzą lub do którego się przyznają, relacja między nimi oboma mimo to istnieje w tym, że „przychodzący Syn Człowieczy będzie sądził i bronił odpowiednio do obecnego stosunku ludzi do Jezusa”¹⁸. „Człowiekowi zależy na tym, by ostać się przed sądem, wejść do Królestwa Bożego, a teraz mówi się mu, że decyzja o jego przyszłości jest z góry przewidziana; zapada ona [...] na podstawie stosunku człowieka do Jezusa”. W. Marxsen może z pewną dozą słuszności powiedzieć tutaj, że „*ta* (zawikłana) chrystologia mówi więcej, niż każe tak zwana jasna chrystologia”¹⁹, dlatego mianowicie, że ogromu tego roszczenia Jezusa nie da się ująć w żadne słowa.

Trzeba jednak zarazem przyznać, że teologiczne sformułowanie dotyka samego sedna „sytuacji spowiedzi” spotkań z Jezusem i interpretuje ją nie oddalając się od niego. Możemy zawsze jeszcze wyłączyć problem subiektywnej „samoświadomości mesjańskiej Jezusa” i mimo to twierdzić, że transpozycja, którą przeprowadza Mateusz z przytoczonymi słowami Łukasza, musi być obiektywnie poprawna: „Kto się *Mnie* zaprze przed ludźmi, tego zaprę się i *Ja* przed moim Ojcem, który jest w niebie” (10, 33). Wówczas podstawowa myśl czwartego Ewangelisty, że w Jezusie obecny jest sąd Boży, staje się bezpośrednio słuszna we wszystkich swoich przeciwstawnych aspektach. Jezus jest jako obecność Słowa Bożego sądem, jako „światłość prawdziwa, która oświeca, o-świeca lub prze-świeca, są-

¹⁷ Jak to czyni na przykład Willi Marxsen w *Anfangsprobleme der Christologie* (1960).

¹⁸ Tamże, 26.

¹⁹ Tamże, 28.

dząc każdego człowieka” (1, 9), którego „uczynki” ukazuje w świetle (3, 19-21), przy czym od człowieka zależy, czy „nienawidzi” on tego ukazowania w świetle i tak staje przed sądem, czy też daje się „przekonać” i zbliża się do zbawczego światła. Nie ma więc żadnej nieścistości, gdy u Jana Jezus mówi jedno i drugie: że przyszedł na ten świat, aby przeprowadzić sąd (9, 39), lecz dokonujący się przez Jego bycie-tu sąd nie jest celem (a tylko następstwem) Jego przyjścia i bycia-Słowem (3, 17n; 5, 24-30), i że cały sąd Boga został Mu przekazany (5, 22), co nie oznacza, że Bóg (Ojciec) złożył swój urząd sędziego, gdyż „właśnie *przez* Syna sprawuje Bóg swój urząd sędziego” (jak to wynika z 5, 23)²⁰. Żywe, skuteczne, ostrzejsze niż miecz, przenikające, osądzające (Hbr 4, 12) słowo jest czymś tak ostatecznym, że słusznie jest przedstawiane jako już teraz trwająca godzina, „kiedy to umarli (u)słyszają głos Syna Bożego” (J 5, 25). Paweł mówi to samo, gdy życie swoje i każdego chrześcijanina kieruje ku chwili, gdy „wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa” (2 Kor 5, 10); również u niego sąd Chrystusa (2 Tm 4, 1, 8) jest tożsamy z sądem Boga (Rz 14, 10nn). A ponieważ pierwotna sytuacja *bycia-przenikniętym* przez Jezusa (który widzi naszą wiarę lub obłudę) jest w pełni zintegrowana ze zbawczym posłannictwem Jezusa (które będzie tematem dalszych rozdziałów), teologiczna eksplikacja eschatologicznego (czy ostatecznego) sądu Chrystusa jako suwerennej decyzji i rozdziału jest nieunikniona i poza wszelką dyskusją. Cokolwiek było literackim poprzednikiem Mateuszowej paraboli o Sądzie Ostatecznym (Mt 25, 31-46) – rozbudowane ramy wokół sedna wypowiedzi o kryterium sądu wskazują na późnożydowskie myślenie o sądzie – jest ona zamknięciem całego życia Jezusa przed męką, tak jak ostatnia wypowiedź o posiadaniu wszelkiej władzy przez Wywyższonego jest zamknięciem Ewangelii Mateusza w ogóle. Podobnie jak w przypowieści „Syna Człowieczego” (25, 31) zastępuje później „Król” (25, 34.40), tak u Mateusza zapraszającego na ucztę Łukaszewego „pewnego człowieka” zastępuje „Król” (22, 2) i zamyka przypowieść osądzającym przyglądaniem się gościom (22, 11-13). A skoro przypowieści Jezusa są zamaskowanym przedstawianiem samego siebie, gdyż ukazują ostatecznie stosunek do Królestwa jako stosunek do Niego lub do Jego przesłania²¹

²⁰ R. Bultmann, *Joh*, 192.

²¹ E. Fuchs, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung*, ThLZ 79 (1954), 345-348, także w: *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (1960), 136-142; J. J. Vincent, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, w: *Studia Evangelica* 1957 (Bln 1959), 79-99.

– to właśnie Mateusz zwykł immanentny w nich sąd przenosić na sąd czasów ostatecznych²². Przypowieść o wielkiej rybie, którą złowiwszy rybak wrzuca wszystkie małe rybki z powrotem do wody (*Ewangelia Tomaszowa*, 8)²³, u Mateusza (bez paralel u innych Ewangelistów) staje się przypowieścią o sądzie, podczas którego przy końcu świata dobre ryby zostaną oddzielone od złych (13, 47n). Od postawy ziemskiego Jezusa jako sędziego, w obliczu której rozchodzą się nie tylko wiara i niewiara, lecz która sama rozstrzyga, Mateusz przeciąga linię do tego, co absolutnie ostateczne. Przejście między rozstrzygającym Jezusem i sądzącym Chrystusem (lub Panem czy Królem) stanowią kazania z Dziejów Apostolskich, gdzie „świętego i sprawiedliwego” „Sługę” (3, 13n) „uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem” (2, 36), „wywyższył Go na prawicę swoją jako Władcę i Zbawiciela” (5, 31): jest to nie tylko przeciwieństwo – zmiażdżony stał się kamieniem węgielnym, który miażdży tego, na kogo upadnie (Łk 20, 18), lecz również ciągłość; to, co w czasach Jezusa działało się w każdym spotkaniu z Nim, jest tak decydujące, że przed każdym ludzkim życiem staje jako sytuacja ostateczna. Nauka o sądzie wiecznym zaliczona jest w Hbr 6, 2 do podstawowych nauk chrześcijaństwa i jest w najoczywistszy sposób obecna we wszystkich pismach Nowego Testamentu.

Ale tematycznie chodzi nam tutaj nie o nią, lecz o jej miejsce w życiu Jezusa. Uzasadnienie, że jest On obecnym na ziemi Słowem Boga, stanowi posiadana przez Niego „pełna władza” (*exousia*). Wyraża się ona w Jego suwerennych działaniach, takich jak wyrzucenie przekupniów ze świątyni, które oczywiście spowodowało pytanie o Jego prawo do takiego postępowania (Mk 11, 28 par.). Jawi się spotęgowana, gdyż Jezus uzależnia swoją odpowiedź od odpowiedzi na pytanie postawione przez siebie (29-33). Jego władza związana jest jako szczególna jakość z całym Jego głoszeniem: „Co to jest? Nowa jakaś nauka z mocą!” (Mk 1, 27), przy czym nowa jest nie treść wypowiedzi, lecz jakość mocy, jak stwierdza to lud porównując Go ze zdumieniem, podziwem, przerażeniem (Mt 7, 28n, i często) z innymi swymi nauczycielami. Bardziej jeszcze zdecydowanie niż w słowie ujawnia się władza Jezusa w wypędzaniu duchów nieczystych. „Z władzą i mocą (*dynamis*) rozkazuje nawet duchom nieczystym i wychodzą” (Łk 4, 36). Władza objawia się zarówno w uzdrawianiu, jak i w odpuszczaniu grze-

²² Mt 13, 30; 13, 40n; 13, 49n; 18, 32n; 21, 40nn, 22, 11nn, 25, 12; 25, 25nn; 25, 31nn.

²³ Przekład E. Haenchena w: K. Aland, *Synopsis* (1964), 518.

chów (Mk 2, 10 par.). Jezus ma władzę i działa „mocą Ducha Bożego” (Mk 12, 28), czy, jak Łukasz wyrazi to bardziej archaicznie, „palcem Bożym” (Łk 11, 20), okazuje się więc – w całej słabości wcielenia – zasadniczo silniejszy niż przeciwnik Boga, „mocarz”, którego pokonuje w jego własnym domu i rozbraja. Inaczej niż dzięki obecności i mieszkaniu w Nim mocy Boga nie byłyby możliwe Jego czyny i słowa, całe Jego dawanie siebie i bycie.

Jeszcze jedno: aby wszystko w człowieku, jego zewnętrżność i wnętrze, nawet to, co opanował duch nieczysty, było dla Jezusa przejrzyste i odkryte, musi tym bardziej On, Pełnomocnik, być wobec Boga doskonale przejrzysty. Tutaj wyprowadzi Jan wszystkie linie: nieustanne czynienie woli Ojca przez Syna (4, 34; 8, 29), nieustanne patrzeć na Ojca, który Mu wszystko ukazuje (5, 19n), głoszenie Prawdy, którą usłyszał od Boga (8, 40). Tylko dlatego może Jezus sam być dla Jana „prawdą” (14, 6; por. 1, 14). Pojęcie to występuje w Mk 12, 14; zwracający się do Jezusa faryzeusze i zwolennicy Heroda znają tę Jego cechę: „Nauczycielu, wiemy, że jesteś prawdomówny”, co w Starym Testamencie jest przymiotem Boga (*emet*): cecha bardzo bliska wiarygodności, niezawodności, spolegliwości Jhwh i Jego obietnicy w Jego przymierzu²⁴. Jan wyjaśni prawdę Jezusa Jego bezgrzesznością (8, 46n), bezinteresownością, która szuka jedynie chwały Ojca (5, 41), przejrzystością na Ojca sprawiającą, że świadectwo Jezusa o Ojcu i Ojca o Nim jest nierozłącznie dwójjednym (8, 14nn). Jeśli chcemy w tym widzieć już teologię Chrystusa zmartwychwstałego: Paweł wiąże dogmatyczną prawdę o Chrystusie z tym, czym Jezus w rzeczywistości był, przez pojęcie prawdy: Ef 4, 20nn „Wy zaś nie tak nauczyliście się Chrystusa (mianowicie tak, że możecie jeszcze prowadzić życie pogańskie). Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni o Nim, zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie”, to znaczy „tak jak Chrystus w prawdzie ukazuje się w Jezusie i w Jezusie dochodzi swego prawa”²⁵. Również tutaj panuje ciągłość.

Prawda Jezusa jako przejrzystość na Boga przechodzi, jeśli myśleć kategoriami Starego Testamentu, bezpośrednio w pojęcia takie, jak świętość i sprawiedliwość, takich też określeń używa się w stosunku do Niego (Mk 1, 24 par.; Mt 27, 19; Łk 23, 47; Dz 3, 14; 4, 27.30; 1 P 3, 18 itd.). Stąd tylko krok do myśli Pawła, że w Jezusie sprawiedliwość Boga mieszka

²⁴ Tom III/2, cz. 1, 149-150. Por. Rz 3, 4.

²⁵ 25. H. Schlier, *Eph*, 216n.

i staje się dla nas dostępna. Tytuły „Wierny”, „Prawdziwy”, „sprawiedliwie sądzący”, zastosowane do Chrystusa, łączą się tak samo, jak w Starym Przymierzu przymioty Boga (por. Ap 19, 11).

Od podstawowej cechy Jezusa, którą jest posiadanie władzy przenikania i sądzenia, wywodzi się podwójne, na pozór sprzeczne żądanie kierowane do chrześcijan, aby naśladowali Jezusa, którego Ducha Świętego otrzymali, w rozpoznawaniu i czynnym rozróżnianiu duchów (1 Kor 12, 10; 14, 29; Hbr 5, 14), w rozróżniającej możliwości rozsądzania (Mt 16, 3; Łk 12, 57; 1 Kor 2, 14n), a z drugiej strony w tym, by ostateczny sąd i ostateczny wyrok pozostawiali kompetentnemu Sędziemu (Mt 7, 1 par.; J 8, 11; 1 Kor 4, 5; Rz 2, 1-3). Dialektyka ta jest tylko echem dialektyki Jezusa, który zarówno sądzi i nie sądzi, gdyż sądzi tylko tak, jak słyszy (J 5, 30). W tym samym sensie udziela swoim władzy (Mk 3, 15), nie oddając przez to nic ze swojej władzy „nad każdym człowiekiem” (J 17, 2). Dopiero eschatologicznie będą mogli wierzący być uczestnikami ostatecznego sądu wywyższonego Pana (Mt 19, 28 par.; 1 Kor 6, 2n), gdyż dopiero wówczas osiągną pełną przezroczystość na Boga (por. J 16, 26). Ale już teraz waszym ideałem musi być „prostota i przejrzystość całej waszej istoty” (por. Mt 6, 22 par.), w przeciwieństwie do „dwoistości serca” sprawiającej, że człowiek jest w niezgodzie z samym sobą, dla innych nieprzenikniony, a jego prośby do Boga są bezskuteczne (Jk 1, 8; 4, 8).

Wróćmy jednak od tych eklezjologicznych rozgałęzień do zjawiska pierwotnego, do sądzącej przejrzystości samego Jezusa, która czyni Go wcielonym Słowem Boga. Widzieliśmy: stąd mogła się oddzielić dotycząca zarówno przyszłości, jak i terażniejszości eschatologia, które zresztą, głębiej rozumiane, wzajemnie się warunkują. To, że wywyższony Chrystus zawsze obecnie sądzi swój Kościół, ukazuje siedem listów Apokalipsy, z których każdy kończy się obietnicą dotyczącą przyszłości. Również dla Pawła Sąd Pana dotyczy terażniejszości (1 Kor 11, 42.34), przyszłości tylko o tyle, że człowiek i świat żyją ku swemu pełnemu byciu-odsłoniętymi przed Sędzią. Sędzia zachowuje swoją królewską wolność, stąd przejmuje cały aspekt gniewu i zbawienia starotestamentowego „dnia Jhwh”, Jego sąd jest więc „sądem według uczynków” (Rz 2, 6; 1 Tm 5, 24) i mimo to staje się *Jego* sądem, sądem Odkupiciela, który zadośćuczynił za grzechy wszystkich ludzi. Aporia chrześcijańskiej eschatologii wewnątrzczasowo nie może być wobec wolności Sędziego rozwiązana. Pozostaje nam nie

pewność, lecz nadzieja; oczywiście nadzieja chrześcijańska, którą uzasadnia łaska krzyża, a więc nadzieja jedyna w swoim rodzaju. Umacnia ją upodobnienie do Chrystusa, które wolno interpretować jako przewidywanie Jego łaskawego sądu (1 P 4, 17). Miłość Boga pozwala nam „mieć pełną ufność na dzień sądu” (1 J 4, 17).

Jezus został skazany z powodu swego roszczenia. Nie jest to w końcu istotne, czy wyraźnie użył „absolutnego JA JESTEM”²⁶, czy nie. Jan nie jest pierwszym, u którego czytamy: „jeżeli nie uwierzycie, że JA JESTEM” (8, 24); „wtedy poznacie, że JA JESTEM” (8, 28); „abyście, gdy się stanie, uwierzyli, że JA JESTEM” (13, 19); i w czasie burzy na jeziorze „To Ja jestem, nie bójcie się”. Czytamy już w apokalipsie Markowej: „Wielu przyjdzie pod moim imieniem i będą mówić: Ja jestem” (13, 6). *Ego eimi* jest w rozmaity sposób odtworzeniem starotestamentowej formuły objawienia (na zmianę z „Ja jestem Jhwh”): tam, gdzie człowiek jest bezpośrednio konfrontowany z Ja Boga, lub gdy chodzi o zapewnienie, że jest to słowo Boga, lub gdy ktoś daje wyraz swemu przekonaniu, że odnalazł Boga w Jego historycznym działaniu, lub gdy chodzi o stwierdzenie jedyności i nieporównywalności Jhwh. Formuła ta jest żywa w wielkich czasach objawienia Izraelowi, a tam, gdzie słowo objawienia usycha, zanika wraz z nim. Jak ma się odsyłanie przez Jezusa do Jego Ja do dawnego odsyłania do swego Ja przez Jhwh? W żadnym wypadku nie wyraża bezpośredniej tożsamości z Bogiem. Mimo to treść, na którą wskazuje wypowiedzią, przekracza wszystko, co mogło być zawarte w ówczesnych kategoriach mesjańskich. Jezus używa tej formuły nie jak prorok, przez którego usta Bóg pozwala poznać swoją tożsamość i swoje bycie-żywym. Nie wymawia jej również wskazując na dające się określić tytułem, wybitne ludzkie Ja: oczekiwanego Mesjasza czy podobnego do Mojżesza proroka. Używa jej absolutnie, a więc w oparciu o dawną formułę objawienia, a jednak z pewnym odróżnieniem od niej²⁷. Dla ukrytej tutaj tajemnicy nie będzie innego rozwiązania, jak trynitarne. Liczne u Jana obrazowe zwroty („Ja jestem świa-

²⁶ H. Zimmermann, *Das absolute „Ich bin” in der Redeweise Jesu*, w: Tr. ThZ 69 (1960), 1-20; tenże, *Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, w: BZNF 4 (1960), 54-69, 266-276. Tamże omówienie dawniejszej literatury. E. Stauffer, ThW II, 350-352.

²⁷ Dlatego nie można za Zimmermannem, *Das absolute Ego eimi*, mówić, że Jezus objawia przez to nie siebie, lecz Ojca (270). Trafniej pisze autor dalej (271), że daje przez to świadectwo o Bogu i swoim absolutnym związaniu z Nim.

tłem, zmartwychwstaniem i życiem, drogą i prawdą” itd.) sprowadzają wszystkie te abstrakta do nieskończonej konkretności i jedyności wypowiadającego się przez bycie Ja, które w stosunku do obrazów jest „logicznie pierwotne”²⁸. „*Ego* Chrystusa jest punktem metafizycznym dla koincydencji Janowych pojęć dotyczących zbawienia w jednej rzeczywistości zbawienia”²⁹. Także Ja Jhwh wypowiadało się w wielkich atrybutach boskich zawsze konkretnie i przez to konkretyzowało swoją chwałę³⁰.

Skoro roszczenia Jezusa jest niepodważalne, zawiera się w nim nie tylko spełnienie obietnic Jhwh jako historiozbawczych, ale również – co oczywiste – spełnienie wszystkich złożonych przez Stwórcę swemu stworzeniu – Wszechświatu i człowiekowi – słów obietnicy. „Odkupiciel”, który nie rościłby sobie prawa do bycia wykonawcą stwórczych zamiarów Boga, nie byłby wiarygodny; taka schizofrenia między Kosmosem i zbawieniem – której próbowała stale na nowo cała gnoza (aż do E. Blocha) – została w imię teologii ostatecznie odrzucona przez Justyna, Ireneusza, Tertuliana. Dlatego też posłannictwo Jezusa przewyższa wszystkie zlecone człowiekowi twórcze zadania – stworzenie na ziemi godnego człowieka ładu prawnego, walkę przeciw bezprawiu i nieludzkości – na Jego ostateczne słowo usiłowania całego świata będą zgromadzone jako żniwo i Jemu przedstawione. Pełnomocnictwo Jezusa nie uwalnia ludzkości od wymaganego od niej wysiłku; co więcej, sprawia, że staje się on w pełni konkretny: czynna miłość człowieka, indywidualna i społeczna, osobowa i strukturalna, nie może już – odkąd Jego słowo i przykład były między nami – być odkładana; Jezus ujął nam tylko tyle, że bez tłumaczenia się możemy podejmować naszą odpowiedzialność jako stworzenia, że została nam otwarta eschatologiczna przestrzeń odważania się „na Jego słowo” (Łk 5, 5), na to, Co Jedyne Potrzebne. Nie tylko słowo obietnicy Jhwh stało się człowiekiem, ale również słowo Jego potęgi, którym „podtrzymuje wszystko” (Hbr 1, 3): dlatego prawo Jezusa może brzmieć jak Głos Stwórcy i wzywać człowieka do tego, co w nim najbardziej ludzkie.

²⁸ E. Schweizer, *Ego eimi* (1965), 9.

²⁹ F. Mussner, *ZΩH, Die Anschauung vom „Leben” im vierten Evangelium*, w: *Mth-Stud I*, Abt. 5 (1952), 187.

³⁰ Na temat siły i potęgi charakteryzujących epifanie Starego Testamentu, w których *kabod* mówi przede wszystkim o obecności istoty Boga, zob. E. Pax, *ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ*, 1955, 107n, 114n.

³¹ Por. część III: *In Laudem Glorïae*.

b. Ubóstwo

W poprzednim podrozdziale widoczny był pewien rodzaj formalnej konstanty, która przenikała życie Jezusa na ziemi i kerygmat Kościoła pierwotnego, pozornie ponad rozziwem śmierci. Tak jakby jej nie-słowo było z góry włączone w obszerne prawo bycia obecnym słowem Boga. Takie przeskoczenie śmierci byłoby nieludzkie, czyniłoby Verbum-caro niewiarygodnym, gdyby nie było zarazem bliżej określone przez to drugie, przez postawę Jezusa – człowieka w ramach tego prawa. Prorokowi nakazano wołać. „I rzekłem: Co mam wołać? «Wszelkie ciało to jakby trawa [...] Trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki»” (Iz 40, 6nn). Dla wszystkich proroków, którzy mieli nakaz głoszenia przez dany czas słowa Boga, rozróżnienie między ciałem i słowem było oczywiste, także w ich niemal nadludzkim posłuszeństwie życia, gdyż całym swoim życiem musieli przedstawiać działanie Boga na Izraelu, ten dystans istniał niczym dystans między aktorem i jego rolą¹. Ukazywali w teraźniejszości swoim życiem to, co Bóg chciał uczynić w bliskiej przyszłości. I nawet gdy ten sam działający Bóg zmuszał ich do posłuszeństwa, czyniąc je znakiem Jego rychłego, u drzwi już stojącego działania, nigdy ci uobecniacze przyszłości sami nie byli słowem Boga. Byli dla niego pochwycenymi i znów porzuconymi naczyniami². Ale przez proroctwa i głoszone w nich i dokonane wielkie sądy Izrael został wychowany do powszechnej postawy życiowej: do ubóstwa, które na mocy Bożego sądu ograbia ze wszystkiego i pozbawia praw, i które wszelkiego prawa i wszelkiego dobra spodziewać się może tylko od Boga.

Nie znaczy to, że postawę Jezusa należałoby historycznie wyprowadzić z postawy kręgów *anawim*³, skąd bowiem „ubogi Jhwh” czerpałby takie więcej-niż-prorockie prawo, jakie rościł sobie Jezus? Ale będzie się On od początku do tych „ubogich” zwracał, jak to ukazują błogosławieństwa, a jeśli żąda życia według rozwiniętego w nich programu, wymaga to od Niego paradoksalnie połączenia ponadprorockiego prawa z postawą doskonałego ubóstwa. Do obu należy bliskie oczekiwanie: że Bóg niebawem uczyni to, co zapowiada prorok, a za czym tęskni biedak, obaj nie mogą jednak zmie-

¹ G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten* (1953).

² *Stare Przymierze*, 293-297.

³ Jak słusznie mówi E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, I. c., 208.

nić tego „niebawem” w „teraz”. W języku apriorycznym można by powiedzieć: gdyby posiadanie przez proroka słowa o boskim „niebawem” i postawa ubóstwa biedaka skierowana ku temu samemu „niebawem” mogły stać się tożsame, posiadalibyśmy (niemożliwy do wypełnienia treścią) model tego, czym jest wcielenie Słowa. Że jest to niewyobrażalne, ukazuje tajemnica życia samego Jezusa, w którym Słowo (w boskim wręcz prawie wszechwładzy i sądzenia) jest terażniejszością, a urzeczywistnienie słowa (bliskie królestwo Boże) nadal jednak pozostaje przyszłością.

Paradoks Jezusa widoczny jest tam, gdzie mówi On o swoim absolutnym prawie żyjąc w równie absolutnym, pozwalającym to prawo kwestionować ubóstwie. W rezygnacji z wszelkiej ziemskiej władzy i wszelkich ziemskich dóbr. Władza, którą Jezus posiada i której udziela, nie jest czymś, z czego posiadający ją mógłby się cieszyć jak ze swojej własności (Łk 10, 20). Jezus jest Zbawicielem wyposażonym tylko po to, aby dawał dalej, dla siebie samego nie ma nic. Obdarowanymi są w znaczeniu starotestamentowym ubodzy wszelkiego rodzaju, tak jak wyliczają ich błogosławieństwa: ci, którzy wewnętrznie („w duchu”) zachowują postawę ubóstwa, „cisi” (*praeis*), czyści wewnętrznie (*katharoi*), żyjący w smutku, łaknący i pragnący sprawiedliwości, którzy nie posiadając władzy czynią co w ich mocy: są miłosierni, przez swoją pojednawczość wprowadzają pokój wśród zgorzkniałych. Bezsilni: są prześladowani ze względu na to, czego nie mają i czego nie mogą osiągnąć (Mt 5, 3-10). Grzesznicy nie są tu wymienieni, jakby ich nędza czyniła ich ubogimi przed Bogiem. Ale w kontynuacji i wypełnianiu Starego Przymierza skłania się Jezus także – i szczególnie – ku nim, jako do właściwie chorych, którzy potrzebują lekarza (Mt 9, 12), „albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 10). Ubodzy i grzesznicy siedzą razem w tej samej ciemności (Mt 4, 16). A dostrzeżenie i uznanie przez grzesznika, że jest pozbawionym pomocy biedakiem, stawia go dla Jezusa obok *anawim* (celnik w świątyni Łk 18, 9nn, syn marnotrawny 15, 11nn). Jezus wie, że swoim stawianiem po stronie „Łazarza” przeciw marnotrawcom („Biada wam, bogaczom [...] którzy teraz jesteście syci [...], którzy teraz się śmiejecie”: Łk 6, 24n) wypełnia Stare Przymierze: każdemu wystarczy Mojżesz i prorocy, aby to dostrzec (16, 31), zwłaszcza gdy Jezus ostro wytyka nadużycia: „Objadają domy wdów i dla pozoru długo się modlą” (20, 47). Mateusz i Łukasz kończą nauki Jezusa przed prowadzącą do męki apokalipsą wskazaniem na gest ubogiej wdowy, który jest jak doskonałe wypełnienie żądania przez Niego

ubóstwa: „Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej [...]. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało, ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła [...] całe swe utrzymanie” (Mk 12, 44 par.). Tutaj mamy wypełnienie przykazania dawania jałmużny w ukryciu (Mt 6, 2nn).

Żądanie Jezusa jest podwójne; w Kazaniu na Górze: być ubogim, dla uczniów: porzucić wszystko. Kazanie na Górze dokładnie określa istotę *ubóstwa* ludzkiego życia, jego zdanie się na Boga (Mt 6, 25nn): Bóg troszczy się o jutro, a gdy człowiek troszczy się o Boga, może o swoje jutro być spokojny. Bardzo wyraźnie ukazuje to nagana udzielona Marcie (Łk 10, 41). Nietroszczenie się idzie tak daleko, że nie tylko nie gromadzi się dóbr, których Bóg od nas „głupców” jutro zażąda (Łk 12, 20), rdzewiejących skarbów, które wiążą serce z tym, co przemija (Mt 6, 19nn), lecz bez oporu i bez odwrotu pozwala się ograbiać (Mt 5, 39-42; 1 Kor 6, 7); bez lęku, gdyż Bóg ma nas w opiece (Łk 12, 6n), a gdy jesteśmy posłani przez Chrystusa, niczego nam nie zabraknie (Łk 22, 35). – Łukasz łączy tę ogólną naukę o zachowywaniu ubóstwa ze szczególną wskazówką dla „naśladowców”, aby *sprzedali wszystko* (12, 33n). Dla nich doskonałe ubóstwo jest jednym z doskonałym posłuszeństwem: na wezwanie Chrystusa muszą zostawić wszystko (Łk 5, 11.28), wyrzec się wszystkiego, co posiadają (14, 33), sprzedać wszystko, co mają i rozdać ubogim (18, 22), iść za Nim nie pożegnawszy się z bliskimi, nie pochowawszy ojca (9, 59nn); Jezus jest Tym, który tworzy więź w poróżnionej rodzinie (12, 51nn), a swoją rodziną nazywa wspólnotę słuchających słowa Bożego i wypełniających je (8, 21). To bezwarunkowe pozostawienie wszystkiego jest warunkiem absolutnej gotowości idącego za Jezusem („Nauczycielu, pójdź za Tobą, dokądkolwiek się udasz”, Mt 8, 19), nie tylko tej ogólnej postawy gotowości „z przepasanymi biodrami” na przyjście Królestwa Bożego (Łk 12, 35nn), lecz już obecnie gotowości na bycie-posłanym przez Jezusa „jak owce między wilki” (Mt 10, 16), by „darmo” działać w służbie nadchodzącego królestwa (Mt 8-10). Nawet nieprzygotowani umysłowo, gdyż przez nich będzie mówił „Duch Ojca waszego” (10, 19n).

Te niesłychane żądania, które wydają się nieludzkie, mogą mieć tylko jedną przesłankę: że Jezus *sam jest w najwyższym stopniu ubogi*. Jak mógłby czegoś podobnego żądać, gdyby nie czynił tego dając przykład i wręcz w zastępstwie nosząc w sobie samym. W tym zaostreniu starotestamentowego żądania nie mógłby występować jako samo tylko wcielone Słowo-

prawo, gdyby nie był przewodnikiem (*archēgos*, Hbr 12, 2), tym, który urzeczywistnia i wydoskonala. Nie może, jak przedstawia Ireneusz gnostykom, żądać od swoich uczniów czegoś, czego by sam nie dokonał⁴, gdyż wówczas uczeń przewyższałby nauczyciela (por. Łk 6, 40), jego usta nie mówiłyby tego, czym przepełnione jest jego serce (6, 45). Jak mógłby powiedzieć swoim uczniom: „Czemu to wzywacie Mnie: «Panie, Panie!» a nie czynicie tego, co mówię?” (6, 46), gdyby sam tego nie czynił i nie okazywał się przez to ich Panem? Dlatego ostrzega tych, którzy chcą iść za Nim: „Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć” (9, 58). Tak wyłącznie nastawił swoją sprawę na przyszłość Boga, że może odważyć się na to, co po ludzku jest szaleństwem, nastawiać innych wyłącznie na siebie, a przez to na czyste ubóstwo, aby ofiarować im w zamian jako poręczenie absolutną obietnicę Boga (Mt 19, 29 par.).

Skierowane ku Bogu ubóstwo Jezusa charakteryzują bliżej trzy pojęcia: modlitwa, wiara, duch – *Modlitwa* przede wszystkim jako postawa proszącego, jak to w drastyczny sposób przedstawiają przypowieści o modlitwie: Bogu trzeba się naprzykrzać, być wręcz natrętnym w prośbach o „minimum egzystencji”: o Niego samego (Łk 11, 5-8; 18, 1-7)⁵. Dany nam przez Jezusa wzór modlitwy, modlitwa „Ojcze nasz”, cała jest modlitwą błagalną. Domaga się rozpoczynającym ją zastrzeżonym dla samego Jezusa wezwaniem mówiącym o bliskości: „Abba”⁶, przyjścia Boga: aby Jego imię się święciło, aby Jego królestwo nadeszło, aby Jego wola działa się na ziemi, jak i w niebie: trzy prośby, które na trzy sposoby wyrażają to samo: aby moc Boga zwyciężyła nad ludzką bezmocą. Potem prośba o konieczny do życia chleb, nie na zapas, lecz z dnia na dzień; potem prośba o odpuszczenie grzechów, ze wskazaniem na ubóstwo własnej sprawiedliwości (gdy

⁴ *Adv. haer.*, III, 18, 5-6.

⁵ Można tutaj nie wnikać, czy przypowieści te były pierwotnie wskazówkami, jak należy się modlić; Joach. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1965), 157n; 153n.

⁶ Joach. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, w: *Festschrift A. Wikenhauser* (1954), 88n. Na tym sposobie zwracania się polega różnica między nowo- i starotestamentową modlitwą, która treściowo, w każdym razie, gdy chodzi o pierwsze prośby, nie musiała brzmieć zasadniczo inaczej. „Wywyższone i uwielbione niech będzie Jego wielkie imię w świecie, który stworzył On według swojej woli. Niech sprawi, by Jego królestwo pannało w waszym życiu i w waszych dniach, wkrótce i w bliskim czasie”: początek modlitwy Kadsiz, I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung* (1931), 92nn.

przebaczący swemu winowajcy rezygnuje z prawa), wreszcie prośba o wspieranie w chwilach pokus, gdyż tylko dana przez Boga siła pozwala je przezwyciężyć. Całkowite bycie-zdanym na Boga sprawia, że proszący na pewno będzie wysłuchany (Łk 11, 9; chrystologicznie dalej rozwija to Jan, 14, 13n; 15, 16c). Jezus sam żyje modlitwą, w której Ojciec daje Mu potrzebny pokarm (Mt 4, 4; J 4, 32.34). Wszystkie wielkie wydarzenia Jego misji dokonują się w Ewangelii Łukasza w toku modlitwy: chrzest i zstąpienie Ducha (3, 21), pytanie do Piotra (9, 18), Przemienienie (9, 28), nauka modlitwy (11, 1), modlitwa w Ogrójcu (22, 42) i na krzyżu (23, 34); pomiędzy tym czytamy o chwilach usuwania się na „miejsca pustynne” (4, 42; 5, 16; Mt 14, 13; Mk 6, 31), na górę (Mt 14, 23; Mk 6, 46; J 6, 15), aby tam modlić się w samotności (Łk 5, 16; Mk 1, 35). Jakkolwiek jedyna i niepowtarzalna mogła być zażyłość Jezusa z Ojcem, swoich uczniów uczy modlić się tak, jak czyni to sam: prosząc o danie siebie Ojca, który ofiarowuje Mu siebie jako wystarczający za wszystko pokarm.

Innym słowem zamiast ubóstwa jest *wiara*, taka, jaką ukazują przede wszystkim synoptycy: wiara, którą Jezus czyniąc cud zakłada jako sprawczą⁷ i która jest streszczeniem postawy partnera przymierza z Bogiem. Jego własna postawa nie jest przy tym postawą wyczekującego obserwatora, Jezus wzbudza i umacnia wiarę (*pisteuson*, Łk 8, 50), podaje słabemu w wierze rękę w taki sposób, że udzielając mu ze swej własnej postawy przekazuje siłę wiary, której tamtemu brak (Mk 9, 24). To, co zostało przekazane, można nazwać prawzorem wiary, bowiem postawa samego Jezusa jest starotestamentową postawą całkowitego zaufania Bogu⁸. Jezus jest Tym, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2) – wierze, której nieprzerwaną ciągłość od Starego do Nowego Przymierza opisuje rozdział 11 Listu do Hebrajczyków, w Starym proleptycznie wskazując na postawę Chrystusa, w Nowym wychodząc od tej postawy. Widziana z takiej wysokości, wiara synoptyczna staje się w swoim powielkanocnym dopełnieniu sama przez się wiarą w Chrystusa, który przez swoje całkowite oddanie się

⁷ „Twoja wiara cię uzdrowiła”: Mt 9, 22 par; 15, 28; Mk 10, 52; Łk 17, 19; 18, 42. Niedowiarstwo jest przeszkodą w działaniu przez Jezusa cudów: Mt 13, 58; Mk 6, 6.

⁸ Podkreślają to zwłaszcza: F. Gogarten (*Was ist Christentum*, 1956, 36, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953, 49-64), E. Fuchs (*Jesus und der Glaube*, w: *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 1960, 238-257) oraz G. Ebeling (*Der Zeuge des Glaubens*, w: *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 1959, 48-65). Na temat tradycji tej myśli zob. mój artykuł *Fides Christi* w: *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie II* (1960), 45-79.

Ojcu⁹ nie tylko streszcza w sobie postawę starotestamentową, lecz ją nawet – przewyższając – uzasadnia (por. Hbr 11, 26; 1 P 11). Jezus ćwiczy wierzących niedoskonale w tym, co sam posiada w stopniu doskonałym. Tylko tak może żądać nie tylko słuchania Słowa Bożego, ale i zachowywania go (Łk 11, 28): „Każdy, kto [...] słucha słów moich i wypełnia je, podobny jest do człowieka, który buduje dom: wkopał się głęboko i fundament założył na skale” (Łk 6, 47n). Jego słowo jest bowiem nie tylko słowem pełnomocnika Boga, lecz słowem głoszonym w doskonałym ubóstwie będącym zawierzeniem Bogu.

I wreszcie *duch*. Jest to oddech Boga i wiatr, który ubogiego i posłusznego „popycha” w kierunku woli Boga i na drogi wyznaczonego przez Boga zadania (Mk 1, 12; Łk 4, 14; Dz 16, 6; Rz 8, 14). Jest to znak obecności w nim Boga, prowadzący go według Boskiej woli ku przyszłości (J 3, 8). Tego przede wszystkim potrzebuje biedak, to musi wyblagać; a Bóg nie odmówi mu swego boskiego Świętego Ducha¹⁰, tak jak – i bardziej jeszcze – rodzice nie podadzą swoim dzieciom kamienia zamiast chleba, węża zamiast ryby czy skorpionia zamiast jajka (Łk 11, 11-13). Proszące ubóstwo otrzyma niezawodnie: nie dobra ziemskie (te będą „dodane”), lecz dobro Boga. Jezusowi w Jego słabości można bluźnić, lecz bluźnienie „przeciw Duchowi Świętemu”, który Go prowadzi, jest ostatecznym wykluczeniem siebie ze zbawienia (Mk 3, 29 par.).

Ubóstwo Jezusa to nie tylko wymaganie i wskazówka, to przede wszystkim – ponieważ jest On Tym, który przynosi zbawienie – *solidarność*. Trzeba przyjrzeć się tym rozmaitym grupom ludzi, z którymi Jezus się solidaryzuje, aby zrozumieć jednolitość Jego postawy. Mamy tu – najbardziej rzucającą się w oczy – wspólnotę domu i stołu z wszystkimi celnikami i grzesznikami, którzy się do niego zbliżali (Łk 15, 1n), zatrzymanie się w domu celnika Zacheusza, który dzięki temu z „bardzo bogatego” i „tego, co zginał” staje się „dającym” (Łk 19, 1-10). Ale nie mniej uderzające branie strony „małych”, słabych umysłem, podatnych na zgorszenie (17, 2), „prostaczków”, którym – w przeciwieństwie do mędrców i uczo-

⁹ Por. następny podrozdział: *Oddanie się*.

¹⁰ Łukasz wyraża ogólną u Mateusza wypowiedź („o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, tym, którzy Go proszą”, 7, 11) według swego powielkanocnego rozumienia: istotą wszelkiego dobra jest Duch Święty.

nych – Bóg objawia swoje tajemnice, „dzieci” przede wszystkim, przy czym dzieciństwo fizyczne przedstawione jest jako (realny!) obraz i podobieństwo wewnętrznej postawy dziecięctwa (18, 15nn; 9, 47nn), wreszcie prześladowanych, wyłączonych, pogardzanych i lżonych (6, 22). Gdy chodzi o tych ostatnich okazuje się, że starotestamentowa solidarność Boga z prześladowanymi z Jego powodu (prorokami, Łk 6, 23; 11, 49nn) przechodzi teraz w nową solidarność Jezusa z prześladowanymi „z powodu Syna człowieka” (Łk 6, 22), „z mego powodu” (Mt 5, 11): jakże miałby Jezus nie być w zupełnie nowy sposób solidarny z tymi, którzy pojmują Go nie tylko jako wcielone Słowo Boże, ale jako przykład ubóstwa w Bogu i dlatego są gotowi iść za Nim drogą po ludzku biorąc niemożliwą, aż po całkowite ogołocenie „krzyża”, gdzie pewne jest jedno: że „stracą swe życie” (Łk 9, 23n)? Trzy przypowieści nawiązujące do zgorszenia, jakie wywoływało Jego solidaryzowanie się z grzesznikami: o zaginionej owcy, o zgubionej drachmie i o synu marnotrawnym (Łk 15) są przede wszystkim ilustracjami starotestamentowej już łaski Boga sprzymierzającej się z ubogimi przeciw bogaczom, tutaj tak wyrażnie i w tak ostatecznej postaci, że niemożliwe jest przeoczenie objawiającej się w Jezusie miłości Ojca do „zagubionych”. „Słabość” miłości w sercu Ojca, która od Ozeasza stała się jawna¹¹, ostatecznie widoczna staje się w postaci ojca wybiegającego naprzeciw marnotrawnemu synowi, rzucającego się mu na szyję i całującego z radości, że się odnalazł. O sympatyzowaniu Boga czy Jezusa z grzesznikiem jako takim nigdzie ani w Starym, ani w Nowym Testamencie nie ma mowy. Istnieje jednak więź sympatii z tymi, którzy wiedzą, że są nędznikami, których łzy obficie płyną niż łzy twardego, sprawiedliwego faryzeusza (Łk 7, 44n) i których topniejące serce wyrwa się ku topniejącemu sercu Boga.

Ale to stanie się solidarności Boga z biedakami (w każdej postaci) człowiekiem miało dla Jezusa jedną katastrofalną konsekwencję. Kiedy bowiem bierze ją na serio, doprowadzi Go to do krzyża, przy czym najgłębszym powodem będą nie racje zewnętrzne, że przypisywał sobie nie przysługującą Mu władzę, lecz powód wewnętrzny: ponieważ teraz rzeczywistość musi być „zaliczony do złoczyńców” (Łk 22, 37). Tak trudne z początku do pojęcia przejście między historycznym ukrzyżowaniem i jego powielkanocnym, już przed-Pawłowym „za nas”, „za nasze grzechy”, wynika lo-

¹¹ Tom III/2, cz. 1, 207.

gicznie z brania solidarności na serio. Kto staje na czele biedaków, aby prowadzić ich nie mającą perspektyw drogą bezpośrednio do „bliskiego”, przychodzącego do nich Królestwa Bożego, ten staje również na czele grzeszników, aby prowadzić ich do zbliżającego się, biegnącego naprzeciw Ojca, jako Pierwszy z „synów marnotrawnych”. Gdybyśmy chcieli poprowadzić nowotestamentową stałą w podobny sposób, jak to uczyniliśmy w poprzednim odcinku, od „przenikającego” Jezusa do „Sędziego żywych i umarłych”, linia ta prowadziłaby od ubogiego Jezusa do „Baranka jakby zabitego” na tronie Boga (Ap 5, 6.9.12; 13, 8).

W tym solidaryzowaniu widoczna staje się w życiu Jezusa postać, którą określono jako *proleptyczną*¹². Problem wyjaśniającej ją jakoby apokaliptycznej formy myślenia może chwilowo pozostać nieporuszony, gdyż kwestia czasu Jezusa omawiana będzie później. Tutaj powiedzmy tylko, że tak zwane bliskie oczekiwanie apokaliptyczne ma swe korzenie w prorockim; u początku naszego przedstawiania okazało się jednak istotne, że prawdziwe przepowiadanie zaczęło występować ponownie dopiero po długim czasie, wypełnionym częściowo apokalipsami. Jezus nigdzie w Ewangeliach nie jest przyrównywany do apokaliptyka, jest natomiast często brany za nowego, wielkiego, albo za odrodzonego dawnego proroka. Ale cechą wypowiedzi proroków może być i to, że muszą czekać na przyszły czyn Boga, a tym samym na przyszłe zweryfikowanie przez Boga (Pwt 18, 21n). To, co Eliasza zapowiada na górze Karmel, sprawdza się, gdyż ogień Boga spada z nieba i pochłania przygotowaną ofiarę. U Deutero-Izajasza Bóg okazuje się Panem dziejów przez to, że poprzez przyszłe nowe, które stwarza, wykazuje prawdę przeszłego i teraźniejszego¹³. Ale podczas gdy w przypadku proroka spełnienie głoszonego przez niego słowa należy do Boga, nie jest zależne od osoby proroka, roszczenie Jezusa do bycia obecnym słowem Boga-Sędziego nie pozwala na taką diastazę; przyszłość Boga, ku której prowadzi On ubogich i grzeszników, musi ostatecznie znajdować się w Nim samym: jakąż inną absolutną przyszłość – poza własną śmiercią – ma do zaofiarowania człowiek?

Posiada coś takiego jak weryfikacja na zadatek: „Idźcie i oznajmiajcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie: niewidomi wzrok odzyskują, chłomi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmartwych-

¹² W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964), 47-61.

¹³ Tom III/2, cz. 1, 247n.

wstają, ubogim głosi się Ewangelię. A błogosławiony jest ten, kto we Mnie nie zwątpi (Mt 11, 5n), ale „uderzająca rezerwa, aby nie nadawać cudom wagi bezpośredniej eschatologicznej legitymizacji Jezusa”¹⁴, jest we wszystkich Ewangeliach wyraźna. Kładą one akcent na ostatnich dniach życia Jezusa; z chwilą, gdy zaczynają relacjonować przebieg tych ostatnich dni, stają się płynnym opowiadaniem. Ale niesłychane słowa, czy były żądaniem czy obietnicą, i niesłychane czyny życia publicznego, były wszystkie o tyle „proleptyczne”, że mógł je wypowiadać i czynić tylko Ten, który był przygotowany na to, że zapłaci za nie wszystkim, czym zapłacić może człowiek: słowa i czyny miały „pokrycie” w walucie Jego krwi, Jego śmierci. Ale czy jedna śmierć mogła wystarczyć dla zadośćuczynienia tym żądanom, roszczeniom i obietnicom? Tutaj nie ma już odpowiedzi, jeśli cenę tej śmierci ustala się jako cenę zwykłej śmierci ludzkiej: taka cena za jedyne w swoim rodzaju prawo byłaby niewystarczająca. W tej „śmierci przestępcy” musi przyjść królestwo Boże, inaczej roszczenie sobie tego prawa byłoby czystym szaleństwem. Dlatego roszczenie zawiera w sobie bezwarunkowe nadządanie tego ludzkiego życia: mianowicie, aby za wszystkie odmowy, za wszystkie grzechy zapłacić tym, co stanowi o wartości życia ludzkiego (życiem i śmiercią).

Nadządanie wobec tego, co mieści się w ludzkich proporcjach, jest więc głównym rysem życia Chrystusa i – z zachowaniem dystansu – życia chrześcijańskiego. Istnieje dysproporcja między wielkością żniwa a liczbą robotników (Łk 10, 2), stąd nadządanie wobec robotnika, którego, gdy wróci z pracy w polu, nie zaprasza się do stołu, lecz – nie dziękując mu – każe się najpierw podać panu wieczerzę, tak że jego służba nigdy się nie kończy: „Tak mówcie i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono” – kiedy to uczyniliśmy? – „słudzy nieużyteczni jesteśmy, wykonaliśmy to, co powinniśmy wykonać»” (Łk 17, 7-10). Nadmierne jest żądanie wobec drzewa figowego, które ma mieć owoce teraz, gdy Pan ich potrzebuje, choć nie jest to czas na figi (Mk 11, 12n). Chrześcijaństwo zaczyna się zawsze tam, gdzie kończy się obowiązek, sprawiedliwość, myśl o odpłacie. Stąd dla marnotrawnego syna przygotowuje się ucztę, jakiej nigdy nie urządzono dla jego stojącego przy ojcu, posłusznego brata. Dlatego: „Czyńcie dobrze

¹⁴ U. Wilckens, *Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums*, w: W. Pannenberg (wyd.), *Offenbarung als Geschichte* (1963), 59.

i pożyczajcie, niczego się za to nie spodziewając” (Łk 6, 35). I: nie zapraszajcie na ucztę przyjaciół ani braci, gdyż i oni ciebie zaproszą, „i miałbyś odpłatę. Lecz kiedy urządzasz przyjęcie, zaprosz ubogich, ułomnych, chromych i niewidomych. A będziesz szczęśliwy, ponieważ nie mają czym tobie się odwdziżyć” (Łk 14, 12nn). Tak płaci Samarytanin za opiekę nad rannym, niczego w zamian nie oczekując. W przypowieści o obrotnym rządcy posuwa się to do otwartej „niesprawiedliwości”: człowiek, który trwonił majątek swego pana, został oskarżony; ratuje się obniżając sumy na kwitach dłużnych jego dłużników (Łk 16, 1-7), w szokujący sposób stosując logikę prośby z modlitwy Ojcze nasz: „odpuszcza” w imię swego pana dług swemu bliźniemu zakładając, że u pana to, co kręte, będzie proste. Ta logika jest dla pana zrozumiała, chwali on bowiem rządcę (w. 8). Kto traci, ten zyskuje, a ten, kto chce zyskać, traci (Mk 8, 35 par); również to prawo obowiązuje z dodatkiem „z powodu Mnie”. Kto puszcza w obieg pieniądze swego pana, aby przyniosły mu dochód, zyskuje drugie tyle. Kto swój talent zakopuje, temu zostanie on jako bezpłodny odebrany i dodany temu, kto rozumiał prawo przynoszenia owocu (Łk 19, 11-26). Dlatego nie ma granicy dla wybaczenia tym, którzy przeciwko nam wykroczyli (Mt 18, 21n; Łk 17, 3n) ani granicy miłości bliźniego, czy będzie to przyjaciel czy wróg (Mt 5, 43-48). „A wasza nagroda będzie wielka, i będziecie synami Najwyższego; ponieważ On jest dobry dla niewdzięcznych i złych. Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6, 35-36).

Im więcej Jezus głosi taką „niesprawiedliwość” miłości, tym więcej odpowiedzialności bierze na siebie, a ponieważ jako ubogi nie ma nic, nie ma czym zapłacić, może ofiarować Bogu tylko „swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45; Mt 20, 28). On, który według Jana Chrzciciela, miał chrzcić „Duchem i ogniem”, który przyszedł, aby „ogień rzucić na ziemię” (inny oczywiście, niż wyobrażał sobie Jan), pragnie „chrzest przyjąć”, którym wyrażnie jest Jego śmierć (Mk 10, 38): oto prawda tego zanurzenia się w otchłani i chaosie, kryjącego się za czynnością sakramentalną Chrzciciela. Tutaj rzeczywistość Słowa – ciała jako ubóstwo przechodzi w trzeci aspekt: w całkowite oddanie się.

Zanim zaczniemy o tym mówić, rzut oka na Jana może ukazać, jak bardzo oba pierwsze aspekty: władza i ubóstwo (czy w Jego przypadku lepiej: posłuszeństwo) są dla Niego jednym. Jedność polega na przejrzystości Posłanego, który pełni nie swoją wolę, lecz wolę Tego, który Go posłał (J 6, 38); który mówi nie we własnym imieniu, a więc nie szuka własnej

chwały i dlatego „godzien jest wiary” (7, 18), słowo przejrzyste na Mówiącego: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (7, 16; 14, 10.24). Ale synteza, którą Jan ma przed oczyma, dokonuje się w zawsze już obecnej śmierci Jezusa, w Jego „byciu-wydanym”, „byciu-wywyższonym”. Wszystko jest nastawiane na „godzinę” i już według niej nakreślone.