

KS. JÓZEF KUDASIEWICZ

KRÓLESTWO BOŻE W NAUCZANIU JEZUSA

W punkcie centralnym nauczania Jezusa znajduje się temat królestwa niebieskiego. Zgodni są pod tym względem wszyscy współcześni badacze ewangelii synoptycznych¹. W temacie tym streszczają synoptycy całe orędzie Jezusa (Mk 1, 15; Mt 4, 23; 9, 35; Łk 4, 43; 8, 1). Z tematem królestwa niebieskiego wiąże się ściśle nauka o Bogu i wezwanie do nawrócenia. Samo pojęcie królestwa, tak istotne w przepowiadaniu Jezusa, niesie ze sobą wiele pytań. Czy królestwo to jest rzeczywistością teraźniejszą, czy przyszłą, historyczną czy eschatologiczną². Jakiej wymagał Jezus postawy ludzi wobec tej rzeczywistości? Jak rozumiał głoszone przez siebie królowanie Boga?

1. KRÓLESTWO NIEBIESKIE W NAUCZANIU JEZUSA

Na określenie idei królowania Boga występują w ewangeljach dwie formuły: królestwo Boże (*basileia tou theou*) i królestwo niebios (*basileia ton ouranon*). Obydwie formuły mają to samo znaczenie, ponieważ przy pomocy rzeczownika „niebiosa” opisywano po prostu Boga. Którego z tych określeń używał Jezus? Najbardziej przekonujące jest rozwiązanie proponowane przez J. Jeremiasa³. Punktem wyjścia tego rozwiązania jest powszechnie stwierdzony fakt, że określenie „królestwo niebios” w literaturze judaistycznej pojawia się dopiero po raz pierwszy około 50 lat po działalności i nauczaniu Jezusa, a mianowicie w ustach Rabbiego Johanana ben Zakkai, około 80 r. po Chr. Wynika z tego w sposób oczywisty, że określenie to w czasach Jezusa nie było w powszechnym użyciu. Następnie nie ma żadnych przeciwności, by przyjąć, że Jezus używał określenie „królestwo Boga”. Są wprawdzie

¹ N. Perrin. *Was lehrte Jesus wirklich? Rekonstruktion und Deutung*. Göttingen 1967 s. 52; K. H. Schelkle. *Königsherrschaft Gottes*. „Bibel und Leben” 15:1974 s. 120-135; H. Langkammer. *Królestwo Boże w przepowiadaniu Jezusa*. W: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*. Lublin 1976 s. 135. Nawet R. Bultmann ideę Królestwa Bożego uważa za podstawowy element nauczania Jezusa (*Jesus*. Tübingen 1958 s. 33-42; tenże. *Theologie des Neuen Testaments*. 3. Aufl. Berlin 1959 s. 2-9).

² Por. P. Hoffmann. *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung*. W: *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*. Stuttgart 1981 s. 121 n. SB 101.

³ *Neutestamentliche Theologie*. 2. Aufl. Gütersloh 1973 s. 40-44.

w ewangeliach synoptycznych miejsca, gdzie Jezus unikał wymawiania świętego imienia Jahwe, używając określeń nieosobowych czy imion zastępczych (np. Mt 18, 18; Łk 12, 8; 15, 7. 10), lub tzw. liczby mnogiej nieokreślonej (Łk 12, 20. 48)⁴. Równocześnie jednak Jezus w swym nauczaniu przybliżał Boga do ludzi i wbrew ówczesnym obyczajom żydowskim zwracał się do Boga z wezwaniem: „Abba — Ojciec” (Mk 14, 36). Nic więc nie stoi na przeszkodzie, żeby wymawiał również święte imię Jahwe w formule „królestwo Boga”. Jest to tym bardziej możliwe, gdy się zważy fakt, że w oczach Chrystusa zakaz wymawiania imienia świętego Boga nie był już powszechnie przestrzegany. W środowisku Qumrańskim np. nie wahano się wymawiać *el* lub *elohim*. Dlatego należy przyjąć, że formuła „królestwo niebios” jest późniejsza. Używana była dosyć powszechnie po roku 80, a więc w czasie, gdy redagowano Ewangelię Mateusza. Stąd tak często w niej występuje ta właśnie formuła. Natomiast Jezus używał określenia „królestwo Boga”⁵.

Jakie można by przytoczyć argumenty na potwierdzenie autentyczności formuły „królestwo Boże”? Formuła ta występuje u wszystkich trzech synoptyków (wielokrotnie potwierdzenie) i stosunkowo w dużej liczbie przykładów, szczególnie gdy się je porówna ze środowiskiem judaistycznym i z późniejszymi pismami Nowego Testamentu. U Marka formuła ta występuje trzynastokrotnie, w logiach wspólnych Mateuszowi i Łukaszowi (tzw. źródło Q) 9 razy, u Mateusza 27 razy, u Łukasza 12, u Jana zaś dwa razy⁶. Gdy się teraz to częste używanie tej formuły w ewangeliach porówna ze środowiskiem judaistycznym, dostrzega się bardzo ciekawe zjawisko. Mianowicie w środowisku judaistycznym formuła „królestwo Boże” występuje bardzo rzadko, np. w tekstach qumrańskich znaleziono tylko trzy przykłady (1 Q 6, 6; 12, 7; 1 QS b 4, 25)⁷. Józef Flawiusz tylko raz rzeczownik „królestwo” łączy z Bogiem, natomiast fraza „królestwo Boga” w ogóle u niego nie występuje. To częste używanie formuły „królestwo Boga” w ewangeliach nie może więc mieć swego źródła w judaizmie. Jest to zjawisko niezwykle, które wyraźnie wskazuje na nauczanie Jezusa jako źródło tej formuły. Do podobnego wniosku dochodzimy porównując synoptyków z pozostałymi pismami Nowego Testamentu. Paweł tylko 10 razy mówi o „Królestwie Boga”, Jan tylko 2 razy. Częstotliwość więc tego wyrażenia u synoptyków nie można tłumaczyć wpływem gminy pierwotnej, tylko działalnością samego Jezusa, który królestwo Boga uczynił centralnym tematem swego nauczania, nadając mu nowe i oryginalne znaczenie. Pojęcie „Królestwa Bożego” w Kościele pierwotnym miało inne zabarwienie niż w ewangeliach. Mniej akcentowano aspekt eschatologiczny.

Następnie w słowach Jezusa o „królestwie Boga” występuje szereg zwrotów, które nie mają żadnych paralel w literaturze środowiska Jezusa. J. Jeremias⁸ wylicza aż 19 takich formuł np. „królestwo niebios doznaje gwałtu [...]” (Mt 11, 12), „bliskie jest Królestwo Boga” (Mk 1, 15), „wejść do Królestwa Boga” (Mk 9, 47). Nie mógł tych formuł stworzyć Kościół pierwotny, gdyż miał inną wizję „królestwa”, mniej eschatologiczną. Tylko sam Jezus mógł być twórcą tych formuł. W nich ujawnia się oryginalność Jego sposobu mówienia⁹. Za autentycznością frazy „kró-

⁴ Por. J. Kudasięwicz. *Nauka o Bogu w ewangeliach synoptycznych*. W: *Aby poznać Boga i człowieka*. Warszawa 1977 s. 171-181; tenże. *Bóg — III*. W *Nowym Testamencie*. EK II 910.

⁵ Por. J. Bonsirven. *Les enseignements de Jesus-Christ*. Paris 1950 s. 54.

⁶ Statystykę tę podają za J. Jeremiasem (*Neutestamentliche Theologie* s. 41).

⁷ Tamże s. 42.

⁸ Tamże s. 42 n.

⁹ Por. A. Weiser. *Zentrale Themen des Neuen Testaments*. Donauwörth 1978 s. 9-13.

lestwo Boga" przemawia i to, że występuje ona w różnych rodzajach logiów Jezusa i w różnych kontekstach: w przypowieściach (Mt 13) i słowach apokaliptycznych (Mk 9, 47; Łk 17, 20), w modlitwach (Mt 6, 10; Łk 11, 2) i w pouczeniach o charakterze paradoksalnym (Mt 5, 3; Mk 10, 14; Łk 12, 32), w słowach napomnienia (Mt 6, 33; Łk 9, 62) i rozesłania (Mt 10, 7; Łk 10, 9)¹⁰. Występowanie formuły „królestwo Boga” we wszystkich rodzajach logiów Jezusa świadczy również o ich autentyczności i centralnym znaczeniu w Jezusowym orędziu.

Jakie treści były zawarte w Jezusowej nauce o królestwie? By na to pytanie odpowiedzieć, należy najpierw zbadać, jaki sens miała ta formuła w Starym Testamencie i judaizmie. Jezus bowiem głosząc królestwo Boga, nawiązał do idei znanych w środowisku palestyńskim. Słowo „królestwo” (*malkuta*) dla ludów Wschodu, a więc i dla Izraelitów miało inne znaczenie niż dla ludzi Zachodu. Dla tych ostatnich zawsze kojarzy się z jakimś terytorium, z jakimś miejscem geograficznym. Dla ludów Wschodu natomiast królestwo było rzeczywistością konkretną i dynamiczną, oznaczało po prostu królewskie, aktualne panowanie Boga. Dzięki temu panowaniu Bóg na sposób stały urzeczywistnia ideał sprawiedliwego króla, który nigdy nie był w pełni realizowany na ziemi. To sprawiedliwe panowanie na pierwszym miejscu nie polega na sądzeniu, lecz na szczególnej opiece nad biednymi, słabymi i potrzebującymi¹¹. Cechy te bez trudności można dostrzec w Jezusowym rozumieniu „królestwa Boga”.

Panowanie Boga w Starym Testamencie i w judaizmie obejmowało tzw. dwa eony, tj. terażniejszy i przyszły. Mówiło się więc o aktualnym („teraz”) panowaniu Boga w tym eonie i o panowaniu przyszłym („jeszcze nie”) w nowym eonie. Rozróżnienie to sięga Starego Testamentu, w którym spotykamy dwie grupy tekstów, mówiących o królowaniu Boga¹². Pierwsza grupa mówi o aktualnym, trwającym w czasie królowaniu Jahwe nad ludem izraelskim, którego wybrał spośród innych narodów i uczynił swym królestwem. Myśl ta dobrze została ujęta w mowie Samuela do Izraelitów: „Jahwe jest królem waszym” (1 Sm 12, 12; por. Iz 6, 5; Jr 8, 19; 10, 7; 46, 18; 48, 15; 51, 57). Królestwo Boże w tym ujęciu jest rzeczywistością obecną, aktualną, ograniczoną jednak, ponieważ nie wszystkie narody uznają panowanie Boże. Bardzo wyraźnie o panowaniu Jahwe w tym eonie mówi *Księga Daniela*: „Bo Jego władza jest władzą wieczną, panowanie Jego przez wszystkie pokolenia” (4, 31)¹³. To aktualne panowanie Boga było panowaniem nad Izraelem. Chociaż bowiem Jahwe jest Stwórcą i Panem wszystkich ludów świata, to jednak ludy te odwróciły się od Niego. Tylko Izrael poddał się panowaniu Jahwe, przyjmując Jego wolę wyrażoną w Prawie (Wj 19, 1-20, 21). Panowanie Jahwe dostrzegalne jest wszędzie tam, gdzie ludzie decydują się być posłuszni woli Bożej wyrażonej w Prawie. Królestwo Boga w tym ujęciu jest rzeczywistością aktualną, obecną, ograniczoną jednak, ponieważ nie wszystkie narody uznają panowanie Boga.

Izraelici jednak głęboko wierzyli, że przyjdzie godzina w której panowanie Boga objawi się w swym blasku i obejmie cały świat. Wszystkie ludy uznają Boga swym

¹⁰ Jeremiaś. *Neutestamentliche Theologie* s. 99 n.

¹¹ Por. J. McKenzie. *Moc i mądrość. Interpretacja Nowego Testamentu*. Warszawa 1975 s. 63 n.

¹² Por. J. Bonsirven. *Le Regne de Dieu*. Paris 1957 s. 11-17; R. Schnackenburg. *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblischtheologische Studie*. Freiburg 1961 s. 1-47; J. Homerski. *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*. RTK 11:1964 z. 1 s. 39-56.

¹³ Por. J. Homerski. *Idea Królestwa Bożego w Księdze Daniela*. W: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym*. Lublin 1976 s. 51-62.

Królem i Panem. W tym ujęciu królestwo jest rzeczywistością eschatologiczną, która się objawi w mocy na końcu czasów; stąd jest ono również przedmiotem nadziei, która zostanie zrealizowana przez zbawienie Izraela i nawrócenie wszystkich ludów. Ten drugi aspekt królestwa widoczny jest szczególnie w tekstach biblijnych z okresu niewoli babilońskiej i w literaturze judaistycznej¹⁴. Niewola i cierpienia narodowe zaostrzyły tęsknotę za eschatologicznym panowaniem Boga. „Oto ja będę królował nad wami” — zapowiada Ezechiel w imieniu Jahwe (20, 33). Deutero-Izajasz zaś z królestwem tym łączy radość pełnego i powszechnego zbawienia (Iz 40, 9-11; 51, 5; 52, 7. 10). Jeszcze wyraźniej ideę królestwa przyszłego wyrazi Daniel: „W czasach tych królów Bóg nieba wzbudzi królestwo, które nigdy nie ulegnie zniszczeniu. Jego władza nie przejdzie na żaden inny naród. Zetrze i zniweczy ona wszystkie te królestwa samo zaś będzie trwało na zawsze [...]” (2, 44). W czasach tych „Jahwe będzie królem nad całą ziemią” (Zch 14, 9). Między panowaniem aktualnym Boga a przyszłym jest zasadnicza różnica. Aktualnie panuje Bóg tylko nad Izraelem choć jest Panem wszystkich ludów. Ludy te bowiem odwróciły się od Boga i nie przyjęły jarzma Jego królestwa. W eschatologicznej przyszłości Jahwe będzie Panem wszystkich ludów. Przekonanie o przyszłym i powszechnym panowaniu Boga szczególnie żywe było w czasach międzytestamentalnych¹⁵. Esseńczycy w Qumran z przekonaniem głosili: „Królewska władza należeć będzie do Boga Izraela i przez Świętych swojego ludu okaże [swą] moc” (1 QM 6, 6). O nadejście tej godziny modlili się Izraelici w czasach Chrystusa słowami modlitwy *Qaddiš*, która rozpoczynała się podwójną prośbą: o święcenie imienia Jahwe i o nadejście Jego królowania¹⁶.

W takim środowisku i takiej atmosferze żył i nauczał Jezus. Głosząc królestwo Boga, nawiązywał do tych idei i oczekiwań. Świadczy o tym choćby to, że głosząc królestwo nie mówił wprost na czym ono polega, ponieważ idea była dobrze znana Jego słuchaczom. Jak więc sam Jezus rozumiał „królestwo Boga”? Jako rzeczywistość aktualną, czy przyszłą? Na pytanie to nie ma do dziś jednolitej odpowiedzi wśród badaczy. Możemy wyróżnić przynajmniej trzy różne ujęcia.

a) Ujęcie skrajnie eschatologiczne, według którego pojęcie „królestwo Boga” przyjmował Jezus w znaczeniu ściśle eschatologicznym, przyszłościowym¹⁷. Z egzegetów współczesnych zwolennikiem tej interpretacji jest J. Jeremias¹⁸, który utrzymuje, że już druga prośba *Ojciec nasz* (Mt 6, 10; Łk 11, 2), która nawiązuje do modlitwy żydowskiej *Qaddiš* pokazuje z pewnością, iż Jezus pojęcie „królestwa” rozumiał w znaczeniu eschatologicznym. Takie rozumienie królestwa potwierdzają, jego zdaniem, liczne logia Jezusa, mówiące np. o wejściu do królestwa (Mk 9, 43-48), przypowieści o uczie królewskiej czasów ostatecznych, na której usiądą obok Jezusa patriarchowie, prorocy i poganie przychodzący ze wszystkich stron świata (Łk 13, 18). Wyrażenie „królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 20), uwzględniając substrat aramejski, tłumaczy następująco: „ono przyjdzie nagle”. W konkluzji stwierdza, że „królestwo” w ujęciu Jezusa nie oznacza trwającego aktualnie panowania Boga nad Izraelem, lecz wszędzie ma znaczenie eschatologiczne, przyszłe. Jezus mówiąc o blis-

¹⁴ Por. J e r e m i a s. *Neutestamentliche Theologie* s. 102.

¹⁵ Por. R. R u b i n k i e w i c z. *Królestwo Boże w społeczności Izraela w literaturze apokryficznej Starego Testamentu*. W: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym* s. 123 n.

¹⁶ Tekst tej modlitwy podaje J. B o n s i r v e n (*Textes Rabbiniques des premiers siecles chretiens*. Roma 1955 s. 3).

¹⁷ Por. A. S c h w e i t z e r. *Reich Gottes und Christentum*. Tübingen 1967 s. 98 n.

¹⁸ *Neutestamentliche Theologie* s. 103 n.

kości królestwa (Mt 4, 17; 10, 7; Łk 10, 9. 11), uczył, że zwycięstwo Boga jest już blisko; Bóg nadchodzi; stoi przed drzwiami; jest tuż¹⁹.

b) Przeciwny pogląd reprezentują zwolennicy tzw. eschatologii zrealizowanej według których Królestwo Boga w Chrystusie zostało już zrealizowane kompletnie i definitywnie²⁰. Eschaton został przeniesiony z przyszłości w teraźniejszość, ze sfery oczekiwania do sfery doświadczenia już spełnionego. Natomiast sceneria apokaliptyczna przedstawiająca nadejście królestwa dopiero w przyszłości eschatologicznej jest po prostu przystosowaniem się do środowiska, które w ten sposób rozumiało przyjście królestwa Bożego. Pisarze apokaliptyczni mówili o królestwie jako rzeczywistości przyszłej; jego nadejście przedstawiali w obrazach i symbolach apokaliptycznych. Chrystus natomiast mówił o królestwie jako rzeczywistości już obecnej i działającej. W jaki sposób Chrystus rozumiał tę obecność? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w słowach, którymi Jezus odpowiedział na pytania Jana Chrzciciela: „Niewidomi wzrok odzyskują, umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się ewangelię” (Łk 7, 22). W działalności Jezusa czynna jest potęga Boga, która skutecznie walczy ze złem: „Jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Łk 11, 20). Potwierdzenie takiego rozumienia królestwa Boga widzi się w Ewangelii Jana, gdzie uzdrowienia są „znakami” przyjścia życia wiecznego do ludzi. Jan głosząc tzw. eschatologię zrealizowaną (5, 25; 12, 31), poprawnie interpretuje najstarszą tradycję o królestwie Boga w nauczaniu Jezusa. Według IV Ewangelii ten, kto wierzy już ma życie wieczne (5, 24), w nim Ojciec i Syn mają swoje mieszkanie (14, 23). W Chrystusie już zrealizowały się czasy ostateczne, nadeszło wieczne zbawienie. Kto wierzy w Chrystusa wchodzi już w rzeczywistość eschatologiczną. Nauka ta musi być brana pod uwagę w interpretacji pojęcia królestwa Boga. W słowach i czynach Jezusa objawia się nieprzewidziana i potężna moc, absolutnie nowa i niepowtarzalna: obecność samego Boga, który nawiedził swe królestwo. W Jezusie Bóg już panuje nad światem, szatanem i złem²¹.

Obydwe te interpretacje są skrajne; pierwsza w sposób szczególny opiera się na tych tekstach, które mówią o przyszłości królestwa, druga natomiast akcentuje te logia Jezusa, które eksponują aktualną obecność panowania Boga. Ta ostatnia interpretacja niszczy ponadto charakterystyczną polaryzację między „już teraz” i „jeszcze nie”, która należy do istoty etosu ewangelicznego. Pozbawia przez to historię ludzkości po Chrystusie znaczenia teologicznego. Właściwa interpretacja idei „królestwa” musi uwzględnić wszystkie teksty ewangeliczne poświęcone temu tematowi. Wtedy ustrzeże się skrajności.

c) Tą właśnie drogą idzie interpretacja trzecia, za którą opowiada się większość egzegetów katolickich²² i wielu protestanckich²³. Głębsza analiza logiów Jezusa o królestwie wykazuje, że łączył On z tym pojęciem dwa aspekty znaczeniowe: aktualna, zrealizowana obecność panowania Boga i przyszłe, oczekiwane wypełnienie. W nauczaniu Jezusa istnieje charakterystyczna polaryzacja między „już teraz”

¹⁹ Tamże s. 105.

²⁰ Głównym reprezentantem tego poglądu jest C. H. Dodd; wyraził go w sposób szczególny w dwóch swoich dziełach: *The Parables of the Kingdom*. London 1954 (szcz. s. 50 n.) oraz *Założyciel chrześcijaństwa*. Paryż 1978 s. 69-80.

²¹ D o d d. *Założyciel chrześcijaństwa* s. 70.

²² Por. B o n s i r v e n. *La Regne de Dieu* s. 43-59; J. D u p o n t. *Le Royaume des cieux est semblable a...* „Bibbia e Oriente” 6:1967 s. 252 n.; W e i s e r, jw. s. 9.

²³ W. G. K ü m m e l. *Die Naheerwartung in der Verkündigung Jesu*. W: *Zeit und Geschichte*. Festschrift R. Bultmann. Tübingen 1964 s. 31-46. P. Hoffmann (jw. s. 122) jest zdania, że obydwie skrajne ujęcia są niewłaściwe. Jezus liczył się z czasem pośrednim między aktualnym działaniem królestwa w Jego przepowiadaniu a ostateczną realizacją królestwa po Jego śmierci.

i „jeszcze nie”²⁴. Zdaniem A. Weissera²⁵ w owym „teraz” królestwa zawarta jest nowość nauczania Jezusa w porównaniu ze środowiskiem palestyńskim. Co oznacza owo „teraz”? W osobie Jezusa, w Jego słowach i czynach zapoczątkowane zostało już rzeczywiście królestwo Boga, czas zbawienia, czasy ostateczne. Rozpoczęła się już przyszłość. Jan Chrzciciel (Mt 3, 2), Jezus Chrystus (Mt 4, 17) i apostołowie (Mt 10, 7) wypowiadają identyczne zdanie: „Bliskie jest (*engiken*) Królestwo niebieskie”. *Engika* jest to perfectum od *engidzo*, które w użyciu semityzującym oznacza nadejście rzeczy oczekiwanej, a w perfectum znaczy „być obecnym”²⁶. Królestwo Boże jest blisko, tzn. już nadeszło. Takie samo znaczenie ma słowo *efthasen* w zdaniu Jezusa skierowanym do faryzeuszów: „Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże” (Mt 12, 28; por. Mt 11, 11 n.). Dlatego właśnie uczniowie Jezusa są szczęśliwi, ponieważ widzą i słyszą to, co wielu proroków i sprawiedliwych Starego Testamentu pragnęło widzieć i słyszeć (Mt 13, 16). Głoszenie zaś królestwa jest właśnie dobrą nowiną w pełnym tego słowa znaczeniu. Element aktualnej obecności królestwa podkreślają również wyraźnie tzw. przypowieści wzrostu: przypowieść o siejbie (Mt 13, 1. 23), o dobrym nasieniu i chwacie (Mt 13, 24-30), o ziarnku gorczycy i zaczynie (Mt 13, 31-35). Wszystkie te przypowieści suponują, że Jezus założył już fundamenty królestwa, wskazują one również wyraźnie, że ten aktualny moment królestwa jest niepozorny i pełen trudności. Mimo to jednak rośnie ono powoli, lecz skutecznie tak ilościowo (ziarnko gorczycy), jak również jakościowo (zaczyn). Bóg jest tym, który daje wzrost, rozkwit i ostateczne wypełnienie. Królestwo będzie Jego dziełem. Teksty te razem wzięte wyraźnie wskazują, że królestwo Boże jest już w sposób ukryty i tajemniczy obecne w świecie, nie osiągając jeszcze pełnego rozkwitu²⁷.

Obecność ta jest rzeczywistością żywą, dynamiczną i zbawczą. W osobie Jezusa, w Jego słowach i czynach obecne jest królestwo, lub lepiej królowanie lub panowanie Boga wraz ze wszystkimi swoimi mocami zbawczymi. Bardzo trafnie więc Orygenes nazwał Jezusa mianem *autobasileia*²⁸. Wyrażenie więc „królestwo Boga” oznacza wszechmocną i darmową interwencję Boga, który przez swego Syna i w swym Synu ukazuje się jako Pan i Król świata, zmienia bieg historii, rozciąga swą wolę nad całą ludzkością, niszczy władzę szatana. Wypędzanie złych duchów i cuda Jezusa były więc znakami wypełniania się czasów i przyjścia królestwa²⁹.

Cechą charakterystyczną Jezusowej nauki o królestwie jest szczególne akcentowanie napięcia między dwoma biegunami według schematu „w górze i na dole”, czyli w niebie i na ziemi. Jest to układ pionowy o charakterze wartościującym: niebo i ziemia różnią się między sobą stopniem urzeczywistnienia Bożego królowania. Tekstem bardzo znamienym jest *Ojciec nasz* (Mt 6, 9-13). Jeżeli trzeba prosić o przyjście królestwa, to znaczy, że wolę Bożą można realizować na ziemi tak jak w niebie. Prośba ta więc nie tylko dotyczy przyjścia Pana w chwale na końcu

²⁴ Zdaniem O. Cullmanna (*Zarys historii ksiąg Nowego Testamentu*. Warszawa 1968 s. 29 n.) powyższe dwie teorie są krańcowe i częściowe: „W istocie według Mateusza, królestwo jest już rozpoczęte przez przyjście Jezusa Chrystusa, lecz jeszcze nie jest w pełni ujawnione, jakie ono będzie przez Jego przyjście u końca czasów”.

²⁵ Jw. s. 9.

²⁶ Por. M. Zerwick. *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci*. Roma 1953 s. 4; P. Joüon. *Engidzo au sens d'etre arrive*. RSR 17 :1927 s. 538 n.; P. Bonnard. *L'Evangile selon S. Matthieu*. Neuchatel 1963 s. 33.

²⁷ Por. J. Kudasiwicz. *Formuły wstępne w przypowieściach o Królestwie Bożym*. W: *Królestwo Boże w Piśmie Świętym* s. 120 n.

²⁸ *In Matth.* 18, 23 (PG 13, 1197).

²⁹ Por. H. Langkammer. *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*. Wrocław 1976 s. 263.

czasów, lecz również stopniowej realizacji Jego panowania na ziemi. Królestwo będzie doskonałe, gdy wszyscy ugną się pod „jarzmem” królowania Bożego, czyli woli Bożej. Schemat: „w górze i na dole” wychodzi bardzo wyraźnie w przeciwstawieniu między szatanem i jego królestwem a Bogiem i Jego panowaniem. Widać to przeciwstawienie w kuszeniu Pana Jezusa (Mt 4, 1-11) oraz w wyjaśnieniu przypowieści o zbożu i chwacie (Mt 13, 36-43). Z panowania szatana pochodzą „synowie złego” którzy w czasie sądu wrzuceni zostaną do pieca ognistego (Mt 13, 37 n.)³⁰.

Królestwo Boże jest już obecne, ponieważ przyszedł Jezus; wielkie żniwo już dojrzało (Mt 9, 37 n.). Wyczekiwany pasterz już nadszedł (Mt 10, 6; 15, 24). W świetle tych tekstów nie do przyjęcia jest skrajna teoria, według której Jezus głosił tylko i wyłącznie królestwo przyszłe. W osobie Jezusa, w Jego słowach i dziełach zapoczątkowane zostało królestwo Boga. Pełnia jednak tego panowania, zbawienia i czasów nastąpi w przyszłości, na końcu czasów. Przyszłość jest jednak ściśle związana z terażniejszością, która jest jej przygotowaniem i zapowiedzią. I tu spotykamy znowu nowe napięcie między dwoma biegunami: „teraz i w przyszłości”. Napięcie o charakterze horyzontalnym i czasowym. Schemat ten w sposób dynamiczny przedstawia element kontynuacji między „teraz” a „przyszłością”. Dzięki temu pełna realizacja królestwa i zbawienia jest przedmiotem nadziei.

O przyszłym królestwie mówi Jezus dosyć często. Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca do swego królestwa i odda każdemu według jego uczynków. Królestwo Ojca będzie zapłatą za dobre czyny (Mt 7, 21). W nagrodzie tej będzie zachowana hierarchia w zależności od czynów dokonanych na ziemi (Mt 5, 19). Pełne i ostateczne utwierdzenie królestwa nastąpi po przyjściu Syna Człowieczego w chwale i po sądzie powszechnym. Będzie to ostateczne zwycięstwo Boga nad szatanem; sprawiedliwi posiadą wtedy królestwo, przygotowane dla nich od założenia świata (Mt 25, 31-46). Jezus dzieli wydarzenia ostateczne na dwa akty: przyjście Syna Człowieczego i sąd nad narodami. Tym dwom wydarzeniom, a szczególnie drugiemu poświęca więcej miejsca. Ten aspekt przyszłości królestwa widoczny jest również w wielu przypowieściach. Ich pierwszą cechą charakterystyczną jest to, że zapowiadają wypełnienie się królestwa i ten ich charakter eschatologiczny jest czymś istotnym. Widać to szczególnie w przypowieściach wzrostu (13, 24-30; 13, 47-50). Owszem, mówią one o „teraz” królestwa, ale równocześnie o jego przyszłości i wypełnieniu. Siew jest tym „teraz” królestwa, a obfite żniwa jego wypełnieniem eschatologicznym (Mt 13, 1-9); małe ziarno gorczycy — to „teraz” królestwa, a wielkie drzewo to czasy eschatologiczne. Przypowieści wskazują wyraźnie na okres przygotowawczy i na definitywne utrwalenie królestwa; podkreślają równocześnie bezpośrednią łączność między aktualnym działaniem Boga w świecie a Jego interwencją na końcu czasów; uczą, że Królestwo jest już wprawdzie obecne w świecie, ale nie osiągnęło jeszcze swego pełnego ujawnienia się. Nastąpi ono w czasach ostatecznych³¹.

W logiach Jezusa można spotkać również pewne wzmianki o fazie pośredniej. Między okresem inauguracyjnym w osobie i dziele zbawczym Jezusa, a pełnym objawieniem się królestwa na końcu czasów przypada faza królestwa Bożego na ziemi. Według niektórych przypowieści, królestwo to postawione jest jakby w środku świata; składa się ze złych i dobrych, jak owa sieć rybacka, która zagarnia ryby dobre i złe, jak pole, na którym rośnie chwast i dobre nasienie (Mt 13, 47-50;

³⁰ Por. W. Trilling. *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*. Leipzig 1962 s. 122 n.

³¹ Por. Bonsirven. *Le Regne de Dieu* s. 50-55; J. Homerski. *Ewangelia według św. Mateusza*. Poznań 1979 s. 51.

13, 24-30, 36-43). Jest to królestwo Syna Człowieczego, różne od przyszłego królestwa Ojca. Nazwane jest królestwem Syna, ponieważ przez Niego zostało założone i trwać będzie do drugiego Jego przyjścia (Mt 13, 37-43; 16, 28). Królestwo Boże na ziemi, w jego fazie pośredniej, reprezentuje w pewien sposób wspólnotę Jezusa.

2. BÓG PANEM DZIEJÓW

Z głoszeniem nadejścia królestwa Bożego łączy się ściśle Jezusowe rozumienie Boga. Nauka o Bogu nie stanowi w nauczaniu Jezusa samodzielnego tematu. Adresaci bowiem orędzia Jezusa — Żydzi palestyńscy, istnienie Boga przyjmowali jako fakt oczywisty, nie było więc potrzeby wypracowywania argumentów na potwierdzenie tezy, której nikt nie kwestionował. Judaizm palestyński zresztą utrzymywał, że Boga można poznać tylko przez objawienie. Przyjmowano więc prawdę o Bogu opierając się nie na założeniach filozoficzno-teoretycznych, lecz na wierze, która prowadziła do posłuszeństwa Bogu i do kultu. Treścią tej wiary był Bóg Stwórca i Pan dziejów, który wybrał Izraela i obdarzył go prawem. Jezus nawiązał do tych ujęć Starego Testamentu i judaizmu, dlatego nie formułował dowodów na istnienie Boga, lecz mówił o Nim pośrednio. Szczególnie z dwoma tematami swego orędzia łączył naukę o Bogu: z przepowiadaniem królestwa Boga (Mt 1, 15) i z wymaganiami etycznymi³². Żeby jednak poznać oryginalność i nowość Jezusowej nauki o Bogu, trzeba się przyrzeć głównym elementom nauki o Bogu zawartej w Starym Testamencie i judaizmie.

Naród wybrany Starego Testamentu zajmował szczególne i jedyne miejsce wśród innych ludów. Głównym źródłem tego było rozumienie Boga i Jego stosunku do człowieka. Izrael swoje odniesienie do Boga budował na gruncie wybrania i powołania; Izrael jest ludem przez Boga wybranym spośród innych ludów ziemi. Stąd też naród ten mógł nazywać Boga mianem „nasz Bóg”. Bóg zwracał się do tego ludu przez „mój lud”. Obydwa te określenia oznaczają relację głębokiej wspólnoty i wzajemnej przynależności³³.

Nie w tym jednak tkwi biblijna specyfika relacji człowiek — Bóg. Inne ludy też miały swoich bogów (Baal, Marduk, Zeus). Biblijna specyfika polega jednak na tym, że Izrael tego Bożego wyboru nie rozumiał mitycznie, pozaczasowo, jak inne narody. Ateńczycy np. uważali, że bogini ich miasta Pallas, współzawodnicząc z Posejdonem, obdarzyła Attykę oliwką. Dokonało się to poza czasem, w czasie mitycznym. Izrael natomiast swoje wybranie rozumiał historycznie. Było to określone historycznie wydarzenie, które można nawet dokładnie datować: uwolnienie ludu z niewoli egipskiej (około 1234-1230 przed Chr.). „Jahwe wyprowadził Izraela z Egiptu” — jest to główny artykuł wiary ludu wybranego. W nim Izrael wyznawał swego Boga i wypowiadał swój do Niego stosunek. Wydarzenie to było decydujące w historii ludu wybranego; zajmowało ono takie miejsce w świadomości Izraela, jakie w chrześcijańskiej zajmuje życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Temat ten był głównym artykułem w najstarszych symbolach wiary Izraela (Pwt 26, 5 n.; 6, 20-74; Joz 24, 16-23); często po-

³² Por. M. Luz. *Einige Erwägungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT*. Bd. 2. Zürich 1970 s. 121; R. Schnackenburg. *Das Gottesbild des Neuen Testaments*. „Lebendiges Zeugnis” [Paderborn 1953] s. 17-32.

³³ Por. J. Bonsirven. *Il gudaismo palestinese al tempo di Gesu Cristo*. Torino 1950 s. 9-27; D. Riemensperger. *Das Gottesbild Jesu auf dem Hintergrund der spätjüdischen Religion*. W: *Gott*. Mainz 1970 s. 205-212.

wtarzał się w psalmach historycznych. Określenie „Jahwe, który uwolniłeś [...]” — stanie się prawie codziennym określeniem Boga. Będzie się powtarzać w najstarszych i najmłodszych księgach (Wj 20, 2; Pwt 5, 6; 6, 20-24; 26, 5-9; Joz 24, 2-13; Am 2, 10; Oz 13, 4; Iz 63, 7-14; Jer 32, 20 n.; Ez 20, 52; Dn 9, 15).

Doświadczenie Boga w wydarzeniu historycznym nosiło ze sobą dalsze właściwości w rozumieniu Boga i stosunku człowieka do Niego. Wyzwolenie z niewoli egipskiej było dla Izraela nie tylko wydarzeniem historycznym przeszłym, w które należało wierzyć; nie było też tylko wyznaniem zbawczego czynu Boga dokonanego wobec Ojców, przez który Izraelici stali się ludem. Wydarzenie to było dla narodu znakiem i wskazówką, żeby we własnej egzystencji i terażniejszości doświadczać na nowo zbawczego działania Boga. Siła wiary Izraela źródło swe miała nie w tym, że Bóg kiedyś uratował ich przodków z niewoli, lecz w tym, że Jahwe zawsze ratuje, zawsze jest Zbawicielem. Naród wybrany więc w swej historii i w swej codzienności odkrywał zawsze na nowo prawdę Bożego wybrania, Bożej bliskości, Bożego zbawienia. Taka koncepcja Boga i religii miała decydujący wpływ na praktyczne rozumienie relacji człowiek — Bóg. Wielkie dzieła Jahwe dokonane w historii na korzyść ludu wybranego domagają się odpowiedzi. Stąd też modlitwa ludu Bożego, jego życie, są odpowiedzią na dzieła zbawcze Boga. Pierwszym więc i podstawowym elementem są wielkie dzieła zbawcze Jahwe; modlitwa ludu jest rzeczywistością względną, podporządkowaną. W centrum znajduje się Jahwe w swej postawie historycznej wobec Izraela. Wokół tego centralnego punktu koncentruje się pochwała, dziękczynienie, prośba ludu. Psychologiczna rzeczywistość modlitwy i postawy pozostaje zawsze w relacji do rzeczywistości ontologicznej. Jest to wielki dialog objawienia i zbawienia. Co więcej, modlitwa Izraela wyrażająca się w psalmach kierowała się nie tylko do Boga działającego w historii, ale również do obecnego w świątyni. Modlitwa była reakcją wiary ludu, który spotyka swego Boga w sanktuarium. W ten sposób wielkie wydarzenia przeszłości aktualizowały się w liturgii świątynnej. Uczestnicząc w niej wierzone, że „teraz” aktualnie uwalnia Jahwe swój lud i zbawia poszczególnego Izraelitę.

Jezus Chrystus głosił królestwo i równocześnie objawiał Boga. Natomiast wymagania etyczne motywował wolą Boga. Analizując więc te dwa tematy przepowiadania Jezusa, możemy również poznać w zarysach Jego obraz Boga. Jezus mówiąc o Bogu, nawiązywał do Starego Testamentu i judaizmu, korzystał z ich obrazów i wyrażań, używał antropomorfizmów, równocześnie jednak pogłębiał i poszerzał starotestamentowe objawienie, wprowadzając własne i oryginalne elementy. Nie można się więc zgodzić z tezą tych, którzy utrzymują, że Jezus nie posiada własnej, specyficznej nauki o Bogu³⁴. To ściśle nawiązanie do Starego Testamentu i judaizmu wyklucza tezę Marcjana, który przeciwstawiał Boga Starego Testamentu, srogiego i karzącego Demiurga — Bogu Nowego Testamentu — Ojcu dobroci i miłości. Już bowiem Stary Testament i judaizm palestyński znają ideę Boga dobrego i miłosiernego. Pobożni Izraelici zwracali się do Boga z wezwaniem: *Abinu, Malkenu — nasz Ojciec, nasz Królu*³⁵.

Bóg w nauczaniu Jezusa — zgodnie ze Starym Testamentem i judaizmem — jest stwórcyem świata i człowieka (Mt 19, 4-8; Mk 10, 6-9), zasługuje więc na tytuł Pana nieba i ziemi (Mt 11, 25). To panowanie Boga zostało przedstawione w obrazach Starego Testamentu: zasiada na tronie, otoczony jest chórami aniołów, którzy stanowią Jego dwór (1 Krl 22, 19; Iz 6, 1 n.). Stworzony przez siebie świat otacza ciągłą

³⁴ Tak właśnie sądzi M. Luz (jw. s. 120), a częściowo również D. Riemensperger (jw. s. 212).

³⁵ Por. B o n s i r v e n. *Textes rabbiniques* s. 1.

opieką; żywi ptaki, obdarza pięknem lilie polne; bez Jego woli nie spadnie na ziemię wróbel ani włos z głowy (Mt 6, 25-34; 10, 29); od Niego zależy wszystko; bez Jego woli człowiek nie potrafi jednej chwili dodać do swego życia ani jednego włosa uczynić białym lub czarnym (Mt 6, 27; 5, 36). Stąd też człowiek winien całkowicie polegać na Bogu; miłować Go z całego serca i duszy (Mk 12, 29 n.) i służyć Mu niepodzielnie (Mt 6, 24; 5, 8; Mk 7, 6). W stosunku do Boga człowiek jest sługą (Łk 17, 10), któremu darowano wielki dług (Mt 18, 29-31). Bóg Stworzyciel jest równocześnie Panem dziejów; Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba (Mk 12, 26); Bogiem Mojżesza, do którego mówił z krzaka gorejącego (Mk 12, 25) i któremu na górze Synaj dał przykazania (Mk 10, 19). Jest więc Panem natury i żywym Bogiem dziejów ludzkich. Jego plany realizuje Jezus Chrystus. Bóg dla Jezusa jest prawodawcą i sędzią (Mt 7, 1; 12, 36). W modlitwie: „Niech się święci imię Twoje” — wyraził Jezus swą wolę objawienia Boga jako świętego. W nauce Jezusa mocno akcentowana jest suwerenność Boga jako Pana i Władcy³⁶.

Judaizm czasów Chrystusa powiększał dystans między Bogiem a światem, akcentował w sposób szczególny transcendencję Boga, usuwał Boga w dal: Ten, który króluje w niebiosach. Wyrażało się to w różny sposób: Bóg mieszka w trzecim lub siódmym niebie, tron Jego otaczają niezliczone rzesze aniołów, które są pośrednikami między niedostępnym Bogiem a światem. Między Bogiem a człowiekiem istnieje prawo. Człowiek z bojaźni i szacunku przed Bogiem nie powinien wymawiać Jego świętego imienia. Stąd też w miejsce imienia Boga używano słów zastępczych: Imię, Miejsce, Chwała, Niebo, Potęga, Wysokość, Majestat. Aby uniknąć wymawiania imienia Jahwe, wyrażano się w sposób nieosobowy³⁷. W nauczaniu Jezusa spotykamy również się z takim sposobem mówienia o Bogu: używa imion zastępczych (Mt 18, 18; Łk 12, 8; 15, 7; 15, 10), liczby mnogiej nieokreślonej (Łk 12, 20; 12, 48) oraz strony biernej (tak zwanego *passivum theologicum*), aby w ten sposób uniknąć wymówienia imienia Bożego (Mt 5, 5. 6. 7. 9). Jest to autentycznie Jezusowy sposób mówienia o Bogu³⁸.

W Jezusowym przepowiadaniu spotykamy się jednak z czymś nowym: Jezus zbliża Boga do świata, przewycięża doprowadzony do skrajności dystans. Czyni to w sposób różny. W antytezie o przysiedze (Mt 5, 35) uczy, że niebo jest tronem Boga, ziemia podnóżkiem Jego stóp, a Jeruzalem miastem wielkiego Króla. A więc Bóg nie jest całkowicie oddzielony od świata i człowieka. Bliskość Boga wyrażał Jezus w przypowieściach, które czerpały tematykę z codziennego życia, a szczególnie w swej nauce o Bogu jako Ojcu. Judaizm mówił także o Bogu jako Ojcu, ale zawsze w ten sposób, by zachować pełen szacunku dystans. Dlatego do tytułu tego dodawano określenia: Ojciec w niebie, Ojciec nasz Król, Ojciec Pan. Wystrzegano się również, aby Boga nie nazywać tym imieniem, jakiego używały dzieci w rodzinie na określenie swego ojca ziemskiego. Zwracanie się do Boga tym samym imieniem byłoby znakiem braku szacunku. Jezus zrywa z ówczesnymi zwyczajami Żydów i zwraca się do Boga w modlitwie imieniem *Abba* (Mk 14, 36). Termin ten miał sens zdrobniały: tak zwracały się dzieci do swego ojca. Współczesne badania egzegetyczne wykazały, że *Abba* jest autentycznym i oryginalnym powiedzeniem Jezusa. W tym jednym słowie Jezus objawiał nam Boga jako dobrego i bliskiego Ojca³⁹. Przymiotem Boga Ojca jest dobroć, która ujawnia się najpierw w gotowości wysłuchania prośby dziecka. Bóg

³⁶ Por. Bultmann. *Theologie des Neuen Testaments* s. 22-26; Riemen-sperger, jw. s. 205-210.

³⁷ Por. Bonsirven. *Il gudaismo palestinese* s. 11; H. Conzelmann. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl. München 1967 s. 30.

³⁸ Por. Bultmann. *Jesus*. Tübingen 1958 s. 114-134.

³⁹ Por. J. Jeremias. *Abba*. W: *Biblia dzisiaj*. Kraków 1969 s. 316-331.

jest tak blisko, że słyszy i rozumie prośby, jakie kierują do Niego ludzie, jak ojciec ziemski rozumie prośby swojego dziecka (Mt 7, 7-11; Łk 11, 5-8; 18, 1-5). Bóg jako Ojciec nie ma sobie równego (Mt 23, 9). Jego dobroć przewyższa dobroć ojca ziemskiego wobec swych dzieci (Mt 7, 11). Jego ojcowska dobroć objawia się również w naturze (Mt 5, 45). Chrystus nie tylko sam zwracał się do Boga imieniem *Abba*, ale również uczniom swoim polecił nazywać Boga *Ojcze nasz* (Mt 6, 9-13; Łk 11, 2-3), a w przepowiadaniu często określał Boga mianem „wasz Ojciec”. W sposób szczególny dobroć Ojca ujawnia się w przebaczeniu. Kto się do Niego nawróci, ten może być pewien przebaczenia, choćby był wielkim grzesznikiem; Bóg się raduje z grzeszników czyniących pokutę (Łk 15, 1-10). Przypowieść o synu marnotrawnym jest raczej przypowieścią o miłosiernym i przebaczącym Ojcu (Łk 15, 11-32)⁴⁰. Boże przebaczenie odnawia wewnętrznie człowieka (Mt 18, 23-35). Wreszcie dobroć Ojca objawia się w nagrodzie, jaką obiecuje ludziom (Łk 7, 47; Mt 20, 1-15; Łk 6, 38). Dobry Bóg jest jednak wymagający: żąda nawrócenia (Łk 7, 36-50; 19, 1-10), czynienia Jego woli, a nie litery prawa, otwarcia się jak dzieci na królestwo Boże i naśladowanie Jezusa, w którym przybliżyło się królestwo niebieskie. W dniu sądu człowiek zda z tego sprawę przed Bogiem (Mt 12, 36)⁴¹.

3. WEZWANIE DO NAWRÓCENIA

Z głoszeniem nadejścia królestwa Bożego łączył Jezus ściśle wezwanie do nawrócenia (Mt 4, 17; Mk 1, 14 n.). Na określenie nawrócenia ewangelie używają najczęściej czasownika *metanoein* (nawrócić się, pokutować, opamiętać się) i rzeczownika *metanoia* (nawrócenie, pokuta, opamiętanie). Słowa te bardzo rzadko występują w grece klasycznej; czasownik *metanoein* oznaczał zmienić sposób myślenia, opinię, ideę. Z tego wyprowadzano znaczenie drugorzędne: opłakiwać, żałować, smuć się. To ostatnie znaczenie czasownik ten miał wtedy, gdy zmiana myślenia łączyła się z uznaniem dotychczasowego sposobu pojmowania za błędny i zły. Natomiast rzeczownik *metanoia* oznaczał zmianę sposobu myślenia, żal, opłakiwanie. W grece pozabiblijnej terminy te nie osiągnęły tej głębi, jaką mają w Biblii. Grekom bowiem nie była znana całkowita i radykalna zmiana postawy człowieka w sensie jego nawrócenia⁴². Dlatego też genezy idei nawrócenia nie należy szukać w świecie pogańskim, lecz w Biblii, szczególnie w nauczaniu proroków. W wyroczniach swoich wzywali oni bardzo często do radykalnego nawrócenia całej postawy człowieka, porzucenia zła i zwrócenia się do Boga (Am 4, 6; Oz 5, 4; 6, 1). Nawrócenie to winno być całkowite i radykalne (Am 7, 3; Jl 2, 13 n.; Jn 4, 2; Iz 46, 8; Jer 8, 6; 18, 1. 10). Na oznaczenie tak rozumianego nawrócenia używano hebrajskiego słowa *sub*, LXX przetłumaczyła nie przez *metanoein*, lecz przez czasownik *epistrephein* — zwrócić, zawrócić, zmienić kierunek lub kurs. Nawrócenie łączyło się zawsze ze zmianą postępowania na co dzień, z odnową życia, z porzuceniem grzechu (Oz 14, 1; Jer 31, 19; Ez 18, 21). Miało więc wyraźny charakter moralny i osobowy oraz zabarwienie eschatologiczne. Z tak rozumianego nawrócenia wynika, że między Bogiem a człowiekiem lub całym ludem istnieje związek osobowy, który mógł być zerwany przez grzech, a naprawiony przez pokutę⁴³.

⁴⁰ Por. W. Marchel. *Abba, Vater. Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments*. Düsseldorf 1963 s. 57-67.

⁴¹ Bultmann. *Theologie des Neuen Testament* s. 24 n.

⁴² Por. J. Behm. *Metanoeo*. W: *Theologischer Wörterbuch zum NT*. Bd. 4 s. 972-974.

⁴³ Por. H. W. Wolff. *Das Thema „Umkehr“ in der alttestamentlichen Propheten*. „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 48:1951 s. 129-148.

Idea nawrócenia żywa była również w judaizmie palestyńskim w czasach Chrystusa. W tekstach qumrańskich często występuje wezwanie do pokuty, polegającej na porzuceniu wszelkiego zła (1 QS 5, 1) i nawróceniu się do wierności prawu (1 QS 5, 8). Członkowie wspólnoty nazywali siebie samych „nawróconymi z Izraela” (CD 4, 3), lub „odwracającymi się od przestępstwa” (1 QS 10, 20). Przymierze, którym są związani nazywają „przymierzem nawrócenia” (CD 19, 16)⁴⁴. Idea ta znana była również w modlitwach żydowskich. W Szemone Esre znajduje się następująca benedykcja: „Błogosławiony jesteś Panie, który z miłością przyjmujesz nasze nawrócenie”⁴⁵.

Do tego środowiska zapewne nawiązują ewangelie, które ideę nawrócenia wyrażoną w prorockim słowie *šub* tłumaczą nie przez *epistrephein* — jak LXX, lecz przez *metanoein*. Słowo wybrano świadomie, by zaakcentować wewnętrzną treść nawrócenia jako zmianę myślenia i chcenia. Nie oznacza to jednak wcale intelektualizacji biblijnego pojęcia nawrócenia. Podobnie jak w nauczaniu prorockim oznacza ono radykalne nawrócenie całego człowieka: tak jego postawy wewnętrznej, jak i zewnętrznej.

Jezusowe głoszenie nawrócenia poprzedziło nauczanie Jana Chrzciciela, który wzywał cały lud do nawrócenia i wydawania „godnych owoców nawrócenia” (Mt 3, 2. 8). Zgodnie ze zwyczajem proroków wzywał do nawrócenia cały lud (Dz 13, 24; 19, 4), nie wyłączając ludzi, którzy uważali się za świętych i sprawiedliwych (Mt 3, 7). W orędziu Janowym są jednak pewne akcenty nowe w porównaniu z przepowiadaniem proroków. Ci ostatni głosili nawrócenie, czerpiąc motywacje z przeszłości: popełnione przez lud grzechy i bałwochwalstwa. Jan Chrzciciel natomiast przytacza racje z przyszłości: zbliżające się w Jezusie królowanie Boga: „Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 3, 2). Kto chce uniknąć zbliżającego się sądu Bożego, winien się nawrócić całkowicie do Boga i zmienić swoje życie. Następnym elementem nowym w Janowej proklamacji nawrócenia jest głoszenie chrztu pokuty na odpuszczenie grzechów (Mt 13, 11; Dz 13, 24; 19, 4). Nawrócenie to jest z jednej strony darem Bożym, łaską, z drugiej zaś zadaniem postawionym przed człowiekiem⁴⁶.

Na tej linii sytuuje się również Jezusowe orędzie nawrócenia. Nawiązuje ono świadomie do nauczania proroków i Jana Chrzciciela. Związek z Janem szczególnie podkreśla Mateusz, nadając identyczną formę orędzia Jana (Mt 3, 2) i Jezusa (4, 17): „Nawróćcie się, bo bliskie jest królestwo niebieskie”. Identyczna formuła proklamacyjna świadczy o tym, że pierwszym i podstawowym elementem metanoi w nauczaniu Jezusa jest radykalne i całkowite odwrócenie się od zła i grzechu, a nawrócenie się do Boga. Jezus, zatrzymując istotny element metanoi z nauczania proroków, pogłębiał jednak jego znaczenie, zakres a szczególnie motywacje. Dokonał tego szczególnie w przypowieściach. Moment zwrotny w życiu syna marnotrawnego przedstawiony jest w dosłownym tłumaczeniu następująco: „Wszedłszy zaś w siebie samego [...]” (w. 17). Zdaniem Jeremiasa⁴⁷ za wyrażeniem tym stoi następujący zwrot aramejski: *hadar beh*, który po prostu oznacza „zawrócić, powrócić”. Owo zawrócenie jest pierwszym aktem nawrócenia. Następnie syn marnotrawny uznaje z żalem i smutkiem swój występki: „Ojciec zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem Ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem” (w. 19. 21). Podobnie uznaje i wyznaje z żalem swój grzech modląc się celnik: „Boże, miej litość dla mnie grzesznika” (Łk 18, 13). W słowach tych jest wyraźna aluzja do pokutnego Ps 51, którym zapewne

⁴⁴ Por. J. Goetzmann. *Metanoia*. W: *Dizionario dei concetti biblici del NT*. Ed. 2. Bologna 1980 s. 373.

⁴⁵ Por. Bonsirven. *Textes rabbiniques* s. 2.

⁴⁶ Por. Goetzmann, jw. s. 373.

⁴⁷ *Neutestamentliche Theologie* s. 151.

modlił się celnik. To uznanie swego grzechu nie tylko winno się dokonać wobec Boga, lecz również wobec ludzi. Wyraża się ono w prośbie skierowanej do ludzi o przebaczenie (Mt 5, 23; Łk 17, 4), lub w odwadze publicznego wyznania winy (Łk 19, 8). Nawrócenie jednak w nauczaniu Jezusa nie ogranicza się do uznania i wyznania grzechu ani też do żalu i smutku, lecz implikuje całkowite odejście od grzechu. Domaga się tego Jezus zawsze konkretnie w zależności od stanu wewnętrznego spotkanego grzesznika. Od celnika oczekiwał odwrotu od oszustwa (Łk 12, 8), od bogatego od zniewolenia panowaniem mamony (Mk 10, 17-31), od tego co skrzywdził — naprawienia wyrządzonej krzywdy (Łk 19, 8). Jakby drugą stroną tego odwrócenia się od zła jest posłuszeństwo słowu Jezusa, przyznanie się Niego i naśladowanie Go (Mt 10, 32). Jest to przejście spod panowania grzechu pod władzę Jezusa. Nawrócenie to tylko wtedy jest całkowite i właściwe, jeśli obejmuje całego człowieka i całe jego życie⁴⁸.

Zdaniem Jeremiasa na tym jednak nie polega jeszcze najgłębsza istota nawrócenia. Dopatruje się jej w Jezusowych warunkach przyjęcia królestwa Bożego, szczególnie w logiach poświęconych dzieciom: „Zaprawdę powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3; Mk 10, 15; Łk 18, 17). Co znaczy „odmienić się i stać się jak dziecko”? Istnieje szereg obiegowych i uproszczonych interpretacji tego logionu. Stać się jak dziecko nie oznacza czystości i niewinności, ponieważ Stary Testament i judaizm uczyły, że dziecko od poczęcia ma już „złe popędy”, dlatego nie może być wzorem niewinności. Jedynie słuszną i przekonującą interpretację proponuje Jeremias idąc za sugestią Mansona: „Znowu stać się dzieckiem oznacza: znowu nauczyć się mówić »Abba«” — tzn. zwracać się do Boga tak, jak dzieci do swego ojca, jak zwracał się do Boga Jezus. I to jest właśnie serce ewangelicznej pokuty. „Nawrócić się oznacza nauczyć się znowu mówić Abba — Ojczy, całe swoje zaufanie złożyć w ręce Ojca niebieskiego, powrócić do domu w ramiona Ojca”⁴⁹. Tak właśnie, jak uczynił to syn marnotrawny. Powrót ten jest możliwy dzięki Jezusowi, który został posłany, by wzywać do nawrócenia grzeszników (Łk 5, 32). Nawróceniu i pokucie towarzyszy radość, ponieważ otwierają one możliwość powrotu do domu ojca (Łk 15, 25). Powrót ten jest jakby wskrzeszeniem z martwych umarłego (Łk 15, 24. 32) i odnalezieniem zaginionej owcy (Łk 15, 5. 9). Dlatego właśnie „trzeba się weselić i cieszyć z tego, że ten brat twój był umarły, a znów ożył; zaginął a odnalazł się” (Łk 15, 24. 32). Radość ta nie tylko obejmuje ziemię, lecz również niebo (Łk 15, 7. 10). Bóg raduje się jak pasterz, który odnalazł zagubioną owcę, jak niewiasta, która znalazła straconą drahmę, jak ojciec, który na nowo odzyskał swego syna, jak oblubieniec, który raduje się ze swej oblubienicy. Radość ta ma wyraźnie charakter soteriologiczny. Pokuta jest radością i dlatego, że Bóg jest łaskawy i nie odtrąca grzesznika⁵⁰.

Jezusowe orędzie nawrócenia różni się od Janowego motywacją. Jan motywował nawrócenie strachem przed grożącym sądem Bożym (Mt 3, 1-12) i równocześnie wskazywał na tego, który miał przyjść po nim (Mt 3, 11). Jezus natomiast nadejście królestwa Bożego i sądu identyfikuje ze swoim przyjściem (Łk 11, 20; 17, 21; Mt 11, 6). W Jezusie Chrystusie obecne jest już królowanie Boga. Dlatego właśnie miasta, które nie nawróciły się widząc znaki Jezusa, zasłużyły na „biada” (Mt 11, 21). Ludzie z Niniwy w momencie sądu będą w lepszej sytuacji niż te miasta, ponieważ nawrócili

⁴⁸ Tamże s. 152; C. Ghidelli. *Messaggio biblico sulla penitenza*. „Parole di vita” 17:1972 s. 130-146.

⁴⁹ J. Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 154 n.

⁵⁰ Por. J. Schniewind. *Die Freude der Buße*. Göttingen 1956 s. 19-33; Jeremias. *Neutestamentliche Theologie* s. 155 n.

się na wezwanie Jonasza, „a oto tu jest coś więcej niż Jonasz” (Mt 12, 41). Nawrócenie, do jakiego wzywa Jezus nie polega na posłuszeństwie prawu, lecz osobie. Wezwanie do nawrócenia staje się wezwaniem do naśladowania. W Jezusowym orędziu nawrócenia nie brak jest motywu strachu przed sądem (Łk 13, 1-5). Nie jest to jednak motyw decydujący. Racją ostateczną jest doświadczenie niepojętej dobroci Boga objawionego w Chrystusie (Łk 19, 1-10; 7, 36-50; 13, 6-9). „Dobroć Boża jest jedyną mocą, która potrafi doprowadzić człowieka do nawrócenia”. W świetle tej dobroci poznaje człowiek swą winę i wraca do Boga nie dzięki ludzkim wysiłkom, lecz łasce Bożej⁵¹.

Jak widać z tych rozważań w Jezusowej nauce o królowaniu Boga zawarta jest rzeczywiście najgłębsza treść ewangelii: prawda o Bogu — najlepszym Ojcu i o człowieku, który dzięki dobroci Ojca może odwracać się od zła i grzechu i żyć w przyjaźni z Bogiem.

REGNUM DEI IN PRAEDICATIONE CHRISTI

Summarium

Articulus tribus ex partibus constat: 1. Regnum Dei — ipsissima vox Jesu. Authenticitatem verborum Jesu de regno Dei auctor duobus argumentis probat: a) argumentum ex multiplici traditione; locutio regnum Dei apud Marcum, in fonte Q et in aliis evangeliiis synopticiis invenitur. b) In verbis Christi de regno Dei phrases inveniuntur, quae locos parallelos in litteratura judaica tempore Christi non habent. His in phrasibus signa authenticorum verborum. Jesu adsunt. Notio „regnum Dei” radices suas in Veteri Testamento habet.

2. Pars secunda de Deo tamquam Domino historiae salutis tractat. Conceptio Dei in Veteri Foedere historica est. Deus Dominus populorum et temporum est. Doctrina Jesu de Deo alludit ad conceptionem Dei in Vetere Testamento. Jesus distantiam inter Deum et creaturam minuit quod in doctrina de paternitate Dei apparet.

3. In tertia parte de conversione tamquam conditione intrandi in regnum Dei disseritur. Christus doctrinam prophetarum continuit mutando tamen motivationes poenitentiae.

⁵¹ Tamże s. 155.