

JEDNOŚĆ I WIELOŚĆ TEOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

1. Kształt i wolność

Wszystko to, co jest właściwe każdemu człowiekowi, odnosi się jeszcze w większej mierze do wielkich osobowości; każda próba, by je zrozumieć, by ukazać ich osobę i dzieło, kończy się jedynie pewnymi przybliżeniami. Jeśli się bierze pod uwagę choćby dzieła Szekspira, Rafaela czy Mozarta, to staje się wtedy przed nie kończącym się zadaniem; można wszystkie te dzieła opisać ze wszelkich stron jak statwę — ta jednak, mimo swej jedności, jawi się w ciągle nowych aspektach. Gdy dostrzega się ponadto w tych ukształtowanych dziełach także ich twórcę i zważa się na relację jego suwerennej wolności do tego, co zostało w tejże wolności urzeczywistnione, dzieło to nabiera jeszcze raz nowej, niezgłębionej do reszty głębi. Mając do czynienia choćby z ostatnimi dziełami Mozarta: „Cosi fan tutte”, „Czarodziejski flet”, „Tytus”, „Requiem”, doświadcza się, jak rozszerza się wtedy punkt widzenia i to tak dalece, że nikt nie jest w stanie przeczuć, co ta wolność mogłaby jeszcze stworzyć. I chociaż każde z tych dzieł, których styl i charakter są tak przeciwstawne, pokazuje swój lwi pazur, to jednak jest im wspólny jakiś niewymienialny środek. Ten, kto podejmuje się interpretacji tych dzieł, bierze z pewnością pod uwagę pojedyncze dzieło (z jego szczególną osobliwością), nie zacieśnia się jednak jedynie do niego i pozostawia okna szeroko otwarte na inne utwory, na całokształt twórczości i będzie rozumiał tę całościowość jako wyraz niepojętej osobowej wolności. Wolność owa przejawia się właśnie poprzez tę formę, tak że forma wyraża ją w sposób najbardziej ewidentny.

Żeby swój świat ukształtować,
Musisz się szeroko otwierać.
Żeby sedno rzeczy ujmować,
Musisz na głębie zstępować...
Do jasności — droga w pełni
A prawda mieszka w głębi.

(Schiller, *Mowa Konfucjusza*)

Dzieła wymagają od słuchacza, czytelnika i obserwatora, by nie „zadurzył się” w ich skończoności, lecz by przeżywał ich formę jako obiektywną wolność, która wyzwala i uskrzydla subiektywną wolność kontemplującego (to dzieło). Dzieła spełniają funkcję świadectwa: świadczą one o sobie, o swej wewnętrznej prawdziwości, a także o innej — jeszcze głębszej — prawdziwości, która się objawia przez wolność i to, co bardziej doświadczone. Chodzi tu po prostu o wolność, o bezchmurny horyzont, na który otwiera się każda osobowa wolność.

W działalności ducha ludzkiego spotykamy się z wypadkiem, który jest nam znany z codzienności. Chodzi o to, że twórczy duch wyraża się nie poprzez książki, tony czy malowidła, lecz poprzez ducha drugiego człowieka. Czyni to każdy wychowawca i nauczyciel. Duch dziecka i ucznia jest tonem i poprzez ducha ten ton się kształtuje. Tutaj, w responsorycznej podmiotowości tego, który podlega oddziaływaniu, odbija się podmiotowości tego, który wyciska piętno. Im mocniejsza jest owa responsoryczna podmiotowość, tym głębiej przyjmuje ona oddziaływanie osoby mówiącej, tym bardziej osobowo reaguje ona na to wszystko. Sokrates, chociaż nie napisał żadnego słowa, uwydatnia się głębiej w Platonie niż w Ksenofoncie, chociaż ten pierwszy odpowiada bardziej osobowo na to oddziaływanie niż ten drugi. Mogłoby zaistnieć nawet coś takiego, że w Platonie dojrzy się więcej tego, co „sokratesowe” niż w samym Sokratesie. Być może, że szczytowy punkt życia Sokratesa, a mianowicie oskarżenie, samoobrona i śmierć dopiero dzięki uczniom znalazły się w słowie i to w sposób adekwatny.

2. Jezus: postać i poświęcenie

Jezus, zgodnie z nowotestamentowymi świadkami, jest ostatecznym i nieprześcignionym Słowem, które Bóg obiecał światu dla jego zbawienia. Jest to jednak Słowo, które istotowo przewyższa zwykłe tylko mówienie — to Słowo istnieje bowiem jako „Ciało”, jako konkretne ludzkie istnienie. Cała egzystencja Jezusa jest wypowiedzią Boga: jest to istnienie, które — za świadkami — można wyrazić przy pomocy trzech wyrazów: życie — śmierć — zmartwychwstanie. Jeśli świadkowie mają rację, wtedy sprawdza się także ich wypowiedź, że podczas trwania — naznaczonego umiarem — życia Jezusa nie mogli oni rozumieć sensu słowa, którym On jest (o którym mówił tylko pierwszy z wymienionych wyrazów): „Oni nie rozumieli nic z tego i to słowo było przed nimi ukryte i nie pojmowali tego, co zostało powiedziane” (Łk 18, 34). Kiedy usłyszeli oni drugie i trzecie wyrażenie, uświadomili sobie i równocześnie pojęli, że Jezus już wcześniej musiał rozumieć sie-

bie i to fundamentalnie jako „całego”, przy czym możemy w tym wypadku pozostawić kwestię otwartą, czy przepowiednie dotyczące męki i zmartwychwstania wyraził On w sposób tak formalny, jak Mu to świadkowie wkładają w usta, czy tylko napomykając (tak jak w innych Jego wypowiedziach).

W tym miejscu natrafiamy na fenomen wzmiankowany już przy Sokratesie. W wypadku Jezusa zjawisko to przyjmuje jednak formę niepowtarzalną. Także Jezus nie pisze, lecz „wtłacza” swoim różnym uczniom własną naukę (którą jest On sam: Jego życie, działanie, pouczanie). Słowo to jest jednak dalekie od sokratesowskiego „wiem, że nic nie wiem”; jest to Słowo, które pochodzi z wysokości i głębokości Boga i które wyzwala w duszy uczniów otwartą gotowość — domaga się wiary i sprawia ją. Mamy do czynienia z wiarą, która jest apriorycznym uznawaniem za prawdziwe tego, co mówi Mistrz. Wiara, która rozbudza całą podmiotowość słuchacza, pozwala, by to Słowo rozbrzmiewało w każdym człowieku w sposób osobisty; wyzwala ona osobową odpowiedź i to taką, że odpowiedź jest tym bardziej osobowa, im bardziej słowo trafia do środka duszy jakiegoś ucznia. Umiłowany uczeń odpowie z głębszą jeszcze wrażliwością niż — najczęściej — inni. Nie jest on jedynie wyczulony na zewnętrzne brzmienie słów, tak jak ci, którzy zbierali w sposób mechaniczny „sentencje” (logia) Jezusa; od samego początku, we wszystkich słowach, będzie on współsłuchaczem tego słowa, które wypowiadało się poprzez całą osobowość Mistrza — chodzi o wskaźniki drogi, o wypowiedzi dotyczące prawdy i o żywotne podniety dla życia. Inni będą widzieć później — gdy już dojdą do pełnej wiary po wydarzeniach wielkanocnych — jak w tym nowym oświeceniu i głębi jaśnieją usłyszane słowa i przeżyte czyny i trudno jest naprawdę wyłuskać, jak daleko sięgała projekcja ich powielkanocnego rozumienia w przedwielkanocne czyny i wypowiedzi Mistrza — weszło już bowiem zasiane kiedyś ziarno.

Wszystkie nowotestamentalne Pisma znamionujące nierozwiązywalną więź słowa i wiary (jedno jest zdane na drugie). Przy wszelkiej różnorodności podmiotów, które dają świadectwo, dwa osobliwe momenty narzucają się w sposób nieodparty. Chodzi — po pierwsze — o nieporównywalną siłę oddziaływania osoby i zachowania się Mistrza: owa nie-do-pomyślenia niepowtarzalność jaśnieje już w słowach i obrazach, które są związane z czasem, także wtedy, gdy On wypełnia starotestamentalne zapowiedzi, a nawet — i właśnie tam — gdzie wykorzystuje On najbardziej prozaiczną codzienność dla swoich przypowieści. Po drugie, należy mieć na uwadze wolę świadków, którzy w całym swym wewnętrznym

przekonaniu chcą być jedynie świadkami i nie chcą przemilczać ani tego, co jest nie-do-pojęcia (jak choćby opuszczenie przez Boga, które sięga ostateczności), ani tego, co najbardziej haniebne (zdrada, zaparcie się, ucieczka), ani też własnej niepojętności i pozornie zbędnej surowości Mistrza względem swoich przeciwników.

Z takiej właściwości świadectw wynika, że nie mamy innego dostępu do tego, co zostało poświadczane, jak tylko tę możliwość, by polegać na samym świadectwie. Przyświeca temu cel, by w subiektywizmie różnych świadectw, który cechuje namiętne samowyrzeczenie się (tak, by być jedynie wskazaniem) przyjąć za prawdziwe to, co wielokrotnie narzuca się jako poświadczane.

Następne stwierdzenie upewnia nas w tym, co zostało powiedziane. Stwierdziliśmy, że całą egzystencję Jezusa można wyrazić przy pomocy trzech słów. To jest właśnie czymś charakterystycznym u Jezusa, że On — chociaż przenika całkowicie każde życiowe stadium — nic jednak nie uprzedza i zbytnio nie przyspiesza. W swoim aktywnym życiu jest On gotowy iść na krzyż, ale nie antycypuje tego. Jeszcze bardziej widzimy to w wypadku zmartwychwstania. Dopiero w wieczór przed swoją męką, przy eucharystycznym dzieleniu swego ciała, rozporządza On dobrowolnie przyjętym przez siebie cierpieniem i to nie w tym celu, by już z góry nad nim zapanować, lecz przeciwnie, by po wszystkie czasy uczynić z poświęcenia ostateczny akt swego życia. On wie dobrze, i to najgłębiej, że Jego ziemską misja urywa się w sposób tak niedoskonały, że dopiero drugie i trzecie — wyżej wymienione — słowo, którym On jest, przyniesie *consummatum* Jego posłannictwa. Nie wyjaśnia On jednak sam tych słów, które decydują o wszystkim; z niepojętą wprost beztróską pozostawia On przyszłości zrozumienie tego, co jest najważniejsze i z Nim związane: pozostawia to inspirującemu Duchowi i Kościołowi natchnionemu przez Ducha. *Manducate, bibite ex eo omnes*: w tym poświęceniu powierza On siebie w sposób wolny interpretacji, która przez Niego nie została dokończona, a którą dawać będą świadkowie. Głównym świadkiem jest w tym wypadku Duch, w Nim jednak będą dawać świadectwo uczniowie. „On z mojego weźmie i wam oznajmi” (J 16, 14), „On będzie świadczył o mnie. Ale wy też powinniście świadczyć, bo jesteście ze mną od początku” (J 15, 26 nn).

3. Zasadnicza zgodność świadków

Gdy się ogarnia spojrzeniem zwój nowotestamentowych Pism, od razu rzuca się w oczy jego niesystematyczna różnorodność. Od strony historycznej na początku znajdują się okolicznościowe listy

Pawła, które zakładają — jako rzecz już zaistniałą — właściwe pouczenie (katechezę) gmin, podając jedynie praktyczne uzupełnienia i czyniąc okazyjnie rzut oka na całość Misterium. Następnymi w kolejności są Ewangelie synoptyczne — każda ze swoistym spojrzeniem na Jezusa: Pana, Nauczyciela nowej Tory i Wybawcę. Dalej mamy do czynienia z porozrzucanymi, małymi i częściowo późnymi listami, które zawierają już fragmenty teologii. Większe z nich, jak na przykład List do Hebrajczyków, posuwają już tę teologię w kierunku własnego punktu widzenia. Jan kończy cały ten ciąg wnikliwą refleksją nad Jezusem jako wiecznym Sensem-Słowem (Logosem); Apokalipsa natomiast ukazuje obecność Jezusa i jego oddziaływanie na całą historię. Przez nikogo ów zbiór nie jest doprowadzony do systematycznej jedności; czymś, co jedynie jednoczy, jest instynkt Kościoła, który przy tworzeniu Kanonu, spośród wielu innych istniejących dokumentów, wybiera właśnie te jako autentyczne świadectwa.

Można brać pod uwagę jeszcze inne przybliżenia najróżnorodniejszego rodzaju, uwzględniając wielorakie obrazy myślenia i mówienia. Wskazują one na problem istotny. Jedne z tych Pism wydają się być całkowicie odosobnione, jak choćby List do Hebrajczyków; innym razem dostrzega się znowu zależności, jak na przykład w wypadku Mateusza i Łukasza od Marka. Bywa i tak, że jakiś dokument otwiera się na jeszcze starsze źródła, których obecnie nie ma się pod ręką. Także ówczesna teologia żydowska (z wielorakimi szczelinami) — patrząc jeszcze od innej strony — daje powód do tego, by centralne punkty widzenia (chrystologię) łączyć z innymi istniejącymi schematami, które na pierwszy rzut oka nie wydają się być powiązane ze sobą.

Gdy się jednak czyta cały ten zbiór kursywnie, to nagle spoza całej owej fragmentaryczności, wylania się coś oczywistego. Wszyscy ci świadkowie mają tę samą wiarę; oni chcą mieć taką właśnie wiarę i są świadomi, że ją posiadają. Tworzą oni w łączności jedyną wspólnotę, która — wśród rozlicznych napięć — utwierdza się jako taka, która zna wyraźną granicę wewnątrz i na zewnątrz, i która — we wnętrzu — podtrzymuje różnorodne kontakty. Relacje te nie wydają się być w żaden sposób naruszone przez różnorodność teologicznych punktów widzenia.

Między autorami Pism albo osobami, które mogły mieć na nich wpływ, istnieje powiązanie na modłę krzyżujących się korzeni drzew w lesie. Wystarczy wziąć pod uwagę choćby postać Barnabasa z Cypru, który jest razem z Apostołami (Dz 4, 36 nn), a potem przyprowadza do nich Pawła (9, 27). Zostaje on przez nich wysłany do Antiochii i tam też sprowadza Pawła z Tarsu, by razem z nim

nauczać cały okrągły rok (11, 25 nn). Obaj wyróżnili się jako prorocy i nauczyciele (13, 1). To właśnie on jest towarzyszem Pawła w pierwszej jego podróży misyjnej, a także w czasie Soboru Apostołów (15, 2 nn); powróciwszy do Antiochii — w związku z problemem wspólnoty stołu — przechodzi jednak na stronę Piotra (Ga 2, 13). Paweł odłącza się z tego powodu od niego, tak że Barnaba razem z Markiem udaje się do swej ojczyzny — na Cypr (Dz 15, 39). Jeszcze raz jednak wspomina się o nim jako o współpracowniku Pawła w Koryncie (1 Kor 9, 6). Wspólny rok pobytu w Antiochii stanowił bez wątpienia coś w rodzaju kołyski w kształtowaniu się teologii pawłowej. Widzimy, jak mocno podkreśla Paweł, że w Jerozolimie rozmawiał z „powagami” i „filarami” — Jakubem, Kefasem i Janem, jak intensywnie w czasie Soboru Apostolskiego poszukuje się porozumienia w sprawie najtrudniejszej — w sprawie wspólnoty chrześcijan rekrutujących się z Żydów i pogan. Porozumienie to tak bardzo leżało na sercu Pawłowi (1 Kor 9, 19 nn) — zapłacił on za to ostatecznie wolnością i życiem (Dz 21, 17 nn). Jedność w wierze (także w wierze Jakuba) jest dla niego sprawą pryncypialną — stoi ona ponad „moją Ewangelią” (2 Tm 2, 8).

Jedna wiara, która stoi u podstaw wszystkich wypowiedzi Kościoła, ubogaciła się niewątpliwie od czasu wizji pod Damaszkiem — trzy lata po śmierci Chrystusa. Wtedy to Paweł patrzy na Jezusa jako na triumfującą Głowę Kościoła i wszechświata, równocześnie widzi w Nim także tego, który cierpi dla swych udręczonych członków — „Wielką Tajemnicę”. Ta ubogacająca wizja jest widoczna we wszystkich warstwach Nowego Testamentu i właśnie z takiego punktu widzenia, z pozycji drugiego i trzeciego — wspomnianego wyżej — wyrażenia płynie światło, które pozwala zrozumieć pierwsze słowo (stadium), a mianowicie przedwielkanocne nauczanie Jezusa. Mówiliśmy o Jego dyskrecji, gdyż nie chciał On z góry dawać teologii śmierci pojedynczej i swego eucharystycznego zmartwychwstania. W Damaszku był już w pełni objawiony sens, którego szukano zaraz po zmartwychwstaniu. Janowe myślenie i życie jest całkowicie tym przesiąknięte. Ale — rodzą się pytania — czy ów sens nie był już obecny w słowach ustanowienia? Czy w razie, gdyby te nie były autentyczne — odważyłby się ktoś, by je wymyślić? Czy byłoby możliwe tak wczesne — jeszcze przed logiami — zredagowanie historii męki, gdyby nie fakt, że w tym największym zgorzeniu rozpoznano decydujące wydarzenie zbawcze? Mateusz, który przedstawia Jezusa jako nowego Prawodawcę, nie uchybia, gdy przeplata swój tekst refleksyjnymi cytatami, zaczerpniętymi z pieśni o pokutującym Słudze Jahwe. A na co mogło się powoływać — odsyłające do Proroków — łukaszowe: „czyż

Chrystus nie *musiał* cierpieć”, jeżeli nie na tę samą konieczność pojednania?

Kościół, który formował Kanon z porzrzuconych nowotestamentalnych Pism, rozpoznał w nich wszystkich tę samą wiarę, która daje świadectwo, a która mogła być wlana i podtrzymywana jedynie przez tego samego Ducha Świętego. Wszystkie kontrasty, na które można wskazywać przy czytaniu Pism, nie mogą być z tego właśnie powodu uważane za sprzeczności. Wskazują one jedynie — z różnych stron — na jedność tego wszystkiego, w co się uwierzyło. „Jedność ta, która zawiera jakąś ostatnią wolność od sprzeczności (chodzi o różnorodne zasadnicze idee i wypowiedzi teologiczne), jest — z teologicznego punktu widzenia — pewnym założeniem, pozostającym w związku z natchnieniem i kanonicznością Nowego Testamentu. Z tej jednak racji owa jedność jest czymś realnym i nie jest aż tak zakryta, żeby nie mogła się wznieść na określony stopień świadomości”¹. Heinrich Schlier, który wyowiada tę myśl, zwraca uwagę na dwa momenty. Po pierwsze: tylko wtedy można napotkać tę objawiającą się jedność, gdy — „przy zastosowaniu historyczno-filologicznej metody — nie zabraknie otwarcia się na właściwą rzeczywistość tekstów Nowego Testamentu. To samootwarcie się ma miejsce w wierze. Filologiczno-historyczna metoda nigdy zresztą nie wystarczy, by zrekonstruować jakiś historyczny tekst. Kto chciałby interpretować Platona jedynie na sposób filologiczno-historyczny, a nie otwierałby się przy tym na jego myślenie (które nie jest czymś wyizolowanym) i nie czyniłby wysiłku, by dzielić doświadczenie Platona, ten nie mógłby nigdy partycypować w rzeczywistości, którą Platon odkrył oraz według której żył i myślał”². Otwarcie się na wypowiedź jakiegoś tekstu oznacza, że nie chce się go kopiować na modłę własnej prawdy. Po drugie: Schlier wskazuje na formuły homologiczne, które przejawiają się we wszystkich pismach Nowego Testamentu — na formuły wiary, które są wyznaniem gminy i widzi w nich — przed wszelkim jeszcze zróżnicowaniem znanych przybliżeń Tajemnicy — „jedną z pierwszych warstw prachrześcijańskiej teologii”. Poprzez to, na samym wstępie, wspólna wiara osiągnęła jakiś wspólny wyraz. Mamy do czynienia z praodpowiedzią gminy, która się otwiera na „Prasłowo”³.

1 H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments*, in: *Besinnung auf das Neue Testament* (Herder 1974), s. 7—24.

2 Tamże.

3 Tamże.

4. Polifonia

Nowy Testament nie podaje nam jakiegś systematycznej teologii — proponuje jedynie załączki czegoś takiego. Nie znaczy to jednak, że chodzi tutaj o jakąś dowolność. Owe załączki są czymś właściwym dla wszelkiej próby, by lepiej pojąć tajemnicę kryjącą się poza wszystkimi tekstami. Dochodzi się do tego poprzez kontemplatywne wgłębianie się w pojedyncze świadectwa i poprzez całościowy ich ogląd. Jeśli chce się śledzić drogę, która prowadzi od tych miarodajnych wskazówek Pisma do kościelnej teologii, to trzeba sobie przede wszystkim uświadomić i zdawać sprawę z tego, jak dalece pozostaje tajemnicą punkt centralny objawionej tajemnicy. Im bardziej zbliża się do nas światło „niedostępnego” Boga, tym wyraźniej widzimy, jak wielka jest owa niemożliwość pojęcia Boga. Tym właśnie jesteśmy pochwyceni i ujęci (1 Kor 13, 12; Flp 3, 12; 1 Kor 8, 3; 2 Kor 5, 11).

Centralne tajemnice naszej wiary pozostają dla ziemskiego rozumu czymś, co jest nie-do-przejrzenia. Tak jest w chrystologii, gdzie mamy do czynienia z pytaniem: na czym polega jedność bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie. Tak jest w nauce o Trójcy Świętej, gdzie pytamy się: jak możliwa jest jedność Boskiej natury i trzech Osób. Podobnie ma się rzecz z eklezjologią, gdzie interesuje nas owo „jak” Kościoła — Kościół jako Ciało Chrystusa, złożony z prawdziwie „myślących” i wolnych członków (Pascal). Powierzchnowemu spojrzeniu wydają się te kontrastujące przybliżenia czymś, co jest niemożliwe do połączenia; nie zawierają one jednak żadnej sprzeczności, lecz stanowią uzupełniające się z konieczności aspekty Misterium. Chrystologia, która szczególnie akcentuje ludzką osobowość Jezusa z Nazaretu, jest tak samo nieodzowna jak ta, która całe Jego ludzkie posłannictwo i cały Jego los pozwala oświetlić Bożym Misterium — tak, jak świadom jest tego wszystkiego ten jedyny w swoim rodzaju Człowiek. A jeszcze głębiej: „Unieżenie” (Mt 11, 29), które jest widzialne w człowieku Jezusie, Jego odrzucenie i Jego męka jawią się tylko wtedy jako niepojęte przeciwieństwo względem Jego majestatu, gdy punktem wyjścia staje się powierzchowny starotestamentalny obraz Boga. W takim ujęciu Jahwe objawia się jako — kurczowo skupiona jedynie wokół siebie — potęga w odniesieniu do kruchej ludzkości. Natomiast Ojciec Jezusa Chrystusa — w całym swym odwiecznym bóstwie — jest absolutnym darem w stosunku do Syna, a razem ze Synem jeszcze raz w relacji do Ducha. To, co przyzwyczailiśmy się nazywać „kenozą”, jest — z punktu widzenia trynitarnego Boga — aktem otwarcia się względem zagubionego świata. Uwarunkowaniem takiej możliwości jest to — oczywiście całkiem odmienne — tryni-

tarne prawydarzenie. Owa odwieczna historia miłości nie stanowi jakiegoś napięcia czy przeciwieństwa w odniesieniu do Bożej wszechmocy; urzeczywistnia się ona nie na sposób dialektyczny, w jakimś heglowskim procesie, lecz — o wiele bardziej — ta miłość, która czyni z siebie dar, jest wprost identyczna z największą ze wszystkich potęg⁴. Gdy się to raz uświadomiło, wtedy ostateczne perspektywy biblijne — zapoczątkowane już poprzez Stary Testament — udzielają odpowiedzi na problemy, które dręczą ludzkość, a mianowicie na pytania o sens zależności, cierpienia i śmierci. Wtedy zarzuty Nietzschego i Marksa przeciw Bogu mają za przedmiot jakieś pojęciowe straszdyło, a protestanckie dialektyzowanie Bożego zbawienia staje się zbyteczne. Wracając znowu do chrystologii, można to wyrazić tymi słowami: sposób, w jaki Jezus Chrystus ofiaruje siebie samego, w swej — nie obwarowanej — precudownej przystępności i w niezrównanym majestacie, stanowi bezpośrednio urzeczywistnienie całej owej osobliwości nadchodzącego w Nim samego Królestwa Boga Ojca. Nie chodzi tu o żadną alienację Boga, o wyobcowanie poprzez przyjęcie postaci niewolnika, która (przy zmartwychwstaniu) powinna doznać wywyższenia — aż do postaci pana; tym, co w Jezusie Chrystusie uniaza się aż do postaci sługi, jest zawsze dziecko, a jego szczęśliwość polega na świadczeniu o swej wdzięczności wobec Ojca (Mt 17, 25 nn; J 8, 35 n). Greckie *pais* zawiera w sobie jedno i drugie znaczenie. Może ono w epifanii chrztu stać na miejscu słowa „Syn” (*Hyios* — Łk 3, 22) i w ten sposób wskazywać na jedność Sługi Boga (Iz 52—53) i Syna Bożego. Nie ten jest „rzeczywiście wolny” (J 8, 36), kto — jak uważa Marks — nie musi nikomu dziękować, a raczej o wiele bardziej ten, kto się wiecznie „wywdzięcza” (*eucharistein*) temu, który go uwolnił. Jeśli zatem dziecko z dobrowolnej miłości stało się sługą, to jego trwanie we wspaniałości — przy stałym objawianiu prawdy o „uniżeniu” — nie będzie polegało na powracaniu do swego „wywyższenia” (na zwracaniu się ku sobie), lecz na eucharystycznym ofiarowaniu siebie samego.

Wspaniałość tej postaci jawi się jeszcze raz, gdy bierze się pod uwagę relację: Chrystus — Kościół i to nie w sensie rozprzestrzeniającej się Jego dominacji nad tym wszystkim, co ludzkie, jakoby wywyższony Pan chciał dla siebie samego zagarnąć wszystkie członki mistycznego ciała, a o wiele bardziej w tym znaczeniu, że Jego wywyższenie jest równocześnie darem wolności — otwarciem takiej przestrzeni historii, która jest dana ludzkiej wolności. Istot-

⁴ Por. R. Spaemann, *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“*, in: *Einsprüche. Christliche Reden* (Johannes Verlag, Einsiedeln 1977), s. 13—35.

nie: być wolnym, to znaczy posiadać dar („beze mnie nic uczynić nie możecie”), ale ten dar daje każdemu rzeczywiście to, co jest dla niego najbardziej właściwe. Chodzi w tym wypadku o posłannictwo. „Ten, który wstąpił ponad wszystkie niebiosa ustanowił jednych jako apostołów ... innych jako pasterzy i nauczycieli ... celem budowania Ciała Chrystusowego ... aż dojdziemy do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 10 n). Boże posłannictwo, które, przy powierzonej wolności, pozostaje do wypełnienia, daje każdemu człowiekowi jakąś pełnię sensu, której osiągnięcie tylko przy pomocy własnych, stworzonych sił byłoby czymś daremnym. W tym wszystkim jawi się także, i to w sposób niezaprzeczalny, pozorną paradoksalność Kościoła Chrystusowego. Jest on organizmem, ale takim, że każdy członek, ku pożytkowi całości, może urzeczywistniać w nim swoje własne — powierzone mu w wolności stosownej „autonomii” — posłannictwo. Niewidzialny i widzialny aspekt tego Kościoła warunkują się wzajemnie.

Jeśli się zaczyna widzieć te wszystkie zależności, wtedy fragmentaryczna nowotestamentalna teologia staje się potężnym impulsem, który wprowadza wierzących w niekończącą się przestrzeń coraz to większej prawdy. Wtedy też owe fragmenty, które są darem, okazują się czymś bardziej wartościowym niż „zamknięty” system (kierujący się jedynie tym, co potrafi sobie wymarzyć ograniczony w swych możliwościach rozum). *Sy-stema* oznacza pozostawanie razem, na podobieństwo dwóch świecących punktów, które — rozdzielone ciemnymi przestrzeniami — tworzą jakiś gwiazdozbiór. Istnieje jednak możliwość, że każdy punkt może wskazywać na tysiąc innych i daje nam wolność czynienia nieskończonych kombinacji.

Po tym wszystkim, co zostało powiedziane, nie widzimy żadnego powodu, by jasne i tradycyjne pojęcie „wielości” (*Pluralität*) dróg, prowadzących do tajemnicy Objawienia, zastępować przez niejasny slogan pluralizmu (*Pluralismus*). Czytelnikom a nawet badaczom, którzy nie są w stanie dojrzeć ani zgodności, ani rozbieżności różnorodnych założeń odnoszących się do jakiejś tajemnicy, ani też w końcu substancjalnej jedności nowotestamentowych świadków i Kościoła (którego wiarę wyrażają), powinno się zezwolić na używanie tego modnego słowa. Słowo to jest wyrażeniem, które świadczy o pozostawaniu jeszcze na początkowym stopniu refleksji i o niedostrzeganiu w ogóle hermeneutycznego problemu, który stawiają nowotestamentalne Pisma. Chodzi mianowicie nie tylko o faktyczny, ale przez przedmiot wymagany związek między Objawieniem i świadectwem wiary. W swoim — obliczonym na trzy tomy — dziele: „Die neutestamentlichen Theologien und Jesus

Christus" (t. 1: *Kriterien — Patmos*, Düsseldorf 1981) pokazuje nam Wilhelm Thüsing i to w sposób najbardziej wymowny, jak obchodzić się rzeczowo z tym problemem i jak nad nim panować. Rozróżnia on z wielką przezornością przed- i powielkanocne „komponenty strukturalne” oraz zastanawia się nad jednymi i drugimi. Badacze Ewangelii powinni jeszcze raz zwrócić uwagę na tak często zapomniane wydarzenie spod Damaszku, dzięki któremu — w krótkim czasie po Zmartwychwstaniu — potężny i jednoczący impuls otrzymały pierwsze i wielorakie założenia ideowe, a zmierzające ku temu, by sprostać całościowemu fenomenowi Jezusa z Nazaretu. Jest więc rzeczą niedorzeczną, by w pawłowej syntezie widzieć jakąś „późniejszą chrystologię”. O wiele bardziej stanowią one te podstawy kościelnej wiary, które najbardziej przyczyniają się do jedności. Pisane Ewangelie — zaokrąglając i konkretyzując — dostarczą pewnych uzupełnień dla tych podstaw. Od początku jednak istota sprawy tkwiła w apostołskim nauczaniu.

Dołączmy do tego wszystkiego jeszcze ostatnią uwagę. Obok tych, którzy — czyniąc problem z postaci Jezusa — zainteresowani są chrześcijańskim „pluralizmem”, są również tacy, którym — poprzez czynienie problemu ze struktur kościelnych — zależy na „pluralizmie” struktur wspólnot chrześcijańskich. Uważają oni, że jasno ukazująca się już forma pod koniec czasów apostołskich jest jeszcze płynna i jeszcze można stawiać pytania o tworzące się struktury. Ma się to (rzekomo) przejawiać w listach apostołskich. Pomijają oni przeważnie najbardziej znaczącą postać, a mianowicie św. Pawła, który jako „biskup” kieruje chwilowo założonymi przez siebie gminami, a nadto wysyła do nich swoich współpracowników jako swych zastępców i życzy sobie, by ci byli przyjmowani z taką samą czcią i oddaniem jak on sam. Wyraża on życzenie, żeby gmina „podporządkowała się” (*hypotassestai*) tym, którzy „trudzą się” w imię jej dobra. Pierwszy list Klemensa do Koryntian, który został napisany pod koniec I wieku, domaga się wyraźnie „posłuszeństwa” (59, 1). Nie było „demokratycznej” gminy. Poza tym obserwuje się, że dość żywe są relacje między gminami — także żydowsko- i pogańsko-chrześcijańskimi — i to w tym celu, by uniemożliwić jakościowo różne struktury gmin.

Paweł jest zatroskany o duchową jedność we wszystkich gminach. Przyświeca mu wyraźny cel, by nie tylko wewnątrz każdej pojedynczej gminy, ale także w całym ciele Kościoła jedność nauczania wiary i to „w każdym względzie” pozwalała wzrastać w Chrystusie aż do miary wielkości (Ef 4, 12 nn).

tłum. ks. Kazimierz Czulak SAC