

STARY TESTAMENT A STOPNIOWE WCIELANIE SIĘ SŁOWA

Nowy Testament i tradycja kościelna od początku akcentują mocno przekonanie, że Jezus Chrystus jest „pełnią czasu”, w porównaniu z całą historią ludzką, a jeszcze bardziej w odniesieniu do historii ludu izraelskiego.

Jezus nie tylko „przewodzi w wierze”, lecz także „ją wydoskonala” (Hbr 12, 2); On wypełnia wiarę patriarchów, proroków i ubogich Jahwe. Teologia biblijna bez trudności zauważa, jak i gdzie Nowy Testament wypełnia Stary: „liczne i różne słowa” Starego Przymierza znajdują w jedynej Wypowiedzi Słowa Wcielonego (Hbr 1, 2) uchylenie zasłony i pełne objawienie.

Obietnica dana narodowi żydowskiemu przestaje być niejasna tylko wtedy, gdy ludzie oczekujący „pociechy” (Łk 2, 25) i zbawienia (Łk 1, 69) odkrywają w Dziecięciu zrodzonym z Maryi — wcielone oblicze Chwały Bożej (Łk 2, 31)¹.

Gdy jednak chce się postępować odwrotnie, wskazując w Starym Testamencie znaki i przygotowanie Nowego, pozostaje się chętniej w niejasności, przy stwierdzeniach zasadniczych. Wszyscy na przykład są skłonni przyjąć, wraz z pewnym Ojcem Kościoła syryjskiego, że „blask Syna i Chwała Mającego przyjść działa w duchu proroków, i we wszystkich prorokach Duch szukał i uprzedzająco doświadczył Pana Jezusa Chrystusa”. Nie mogło być inaczej, ponieważ On sam pewnego dnia — jak świadczy Ewangelia Łukasza — „zaczynając od Mojżesza poprzez wszystkich proroków wykładał im (uczniom), co we wszystkich Pismach odnosiło się do Niego” (Łk 24, 27).

Co do tego uprzedzającego doświadczenia Słowa w Starym Testamencie, egzegeta jest dziś zbyt ostrożny. Same zastosowania, które wyraźnie znajdują się w Nowym Testamencie, są celowo przelotne. Skończył się już czas, gdy zbyt łatwa apologetyka usiłowała zadziwić niewiernego, pokazując zdumiewającą liczbę zapowiedzi zawartych w tekstach Starego Testamentu odnośnie do wydarzeń Nowego (co zresztą sami Ewangelisci wyraźnie podkreślają). Dziś więc nawet najprostszy czytelnik — który oddychał trochę w klimacie odwiecznej nieufności, w której wszyscy

¹ Por. Łk 24, 21; Hbr 1, 3; 1 Kor 2, 8; 2 Kor 4, 6.

żyjemy — potrafi postawić sobie pytanie, czy nie jest prawdą raczej coś przeciwnego: to znaczy, by dane mu było czytać tylko Ewangelię, celowo zbudowaną dla zweryfikowania obietnic i pro-roctw.

Twierdzić, wraz z dawnymi egzegetami, że „tota Scriptura Christus”, wydaje się wciąż wygodnym rozwiązaniem, przez które wierzący dają ujście swojej woli wierzenia.

Teolog, a bardziej jeszcze egzegeta, są dlatego raczej skłonni rozróżniać, precyzować, kroić na kawałki teksty biblijne, niż przekazywać ich orędzie.

Wystarczyłoby jednak — by nie zostać ofiarą tych dwóch biegunów dylematu (między zupełną „niewiedzą” Starego Testamentu o Słowie wcielonym i jego zbyt wielomówstwem) — zachować w pojęciu „uprzedzające doświadczenie” (*preesperimentazione*), jego oryginalną treść: doświadczenie Syna Bożego, który stał się człowiekiem, objawione w Nowym Testamencie, znajduje w Starym wielorakie doświadczenia ludzkie, wyprzedzając i przywołując je, jako upragnione wypełnienie.

Nie ujmując nic z absolutnej darmowości, z jaką Słowo weszło do ludzkiej historii, Stary Testament (również owoc tej samej darmowości) mieści w sobie wołanie przyzywające Słowo. Nie jest to wołanie wyciśnięte filozoficznie przez zdolność rozumowania niektórych myślicieli hebrajskich, lecz jest wyrażone cielesnie w radości i męce ludzi, których Bóg dotknął historycznie, znie-walając ich do „widzenia” z wyprzedzeniem wieków „dnia Chrystusa” (J 8, 56), aż do wzięcia w ramiona — w osobie Symeona, ostatniego z proroków, i Maryi, ostatniej z ubogich Jahwe — Słowa, które stało się ciałem.

Niczemu nie służy teolog lub egzegeta, któremu nie jest dana łaska czuć się wciągniętym w niewytłumaczalny cud wewnętrznej harmonii orędzia biblijnego: to ciągle zgęszczanie się objawień i cieni, cudów i grzechów, modlitw i kontestacji działania Bożego, pewności i pytań; przede wszystkim zaś łaska przeżycia — gdy się jest w centrum tego objawienia, właśnie w Słowie, które stało się ciałem — zdumienia tego, który widzi, jak fragmenty zbiegają się dla utworzenia całości, i to całości, jaka stopniowo pozwala się przewidzieć i skosztować naprzód, w niedoskonałej jeszcze formie fragmentów.

Wśród wielorakich możliwości, jakie daje nasz temat, artykuł niniejszy stawia sobie za cel podkreślić to, co w Starym Testamencie stanowi przygotowanie i zakosztowanie Nowego, w jego sercu, czyli w stwierdzeniu: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Jest to po prostu Janowy temat ciała: że Syn Boży przyjął je

i przemienił, że Słowo Boże nie tylko zostało skierowane do ciała ludzkiego, lecz pozwoliło się całkowicie ogarnąć przez to ciało, realizując z nim jedność współistotną...

Sądzymy, że nie trzeba zbyt podkreślać faktu, iż termin „ciało” nie wyraża w Biblii materii ludzkiego *compositum*, w tym sensie, że się przeciwstawia i łączy z „formą” lub duszą, ani też w znaczeniu, że jest siedzibą zmysłowości skłonnej do zła, lecz wyraża całego człowieka w jego ziemskiej kondycji, całe „ja” aż do działań w porządku psychologicznym i duchowym².

Z pewnością jednak mówić o cielesności człowieka w całej jego zwartości, tam gdzie nie tylko jego wnętrze lub jego psychologia, lecz cała jego ludzka struktura jest uderzana przez wydarzenia i otwiera się na nie, również z pewnym wstrząsem fizycznym.

W Starym Testamencie będziemy szukać istotnych doświadczeń ludzi, do których zwróciło się Słowo Boże, wymagając od nich zupełnego zaangażowania się, w radości i cierpieniu, aż do najmniejszych włókien ich „cielesności”.

Słowo Boże wcieliło się rzeczywiście tylko w Jezusie z Nazaretu, lecz to nie uchyla faktu, że Stary Testament opowiada jakby o stopniowym wcielaniu się Słowa.

Nie ujmując nic z absolutnego zaskoczenia i nowości „tego, co zdarzyło się raz na zawsze” (*epafax*) w ciągu ludzkiej historii, nie można zapominać, że cała historia Ludu Wybranego, począwszy od Abrahama, jest przygotowaniem, wychowaniem. Trzeba zaś przy tym pamiętać, że sam opis tej historii, czyli jej stawanie się słowem spisany, jest już wcieleniem i ukrzyżowaniem Słowa.

Jest to faktycznie paradoks, że właśnie istnienie Słowa w Starym Testamencie, w postaci spisanej, nie definitywnego lecz zstępującego, wymaga — więcej niż w Nowym — bardziej jeszcze wcielenia: wymaga jeszcze bardziej poddania się Słowu w uniżeniu ciała.

Przy lekturze Starego Testamentu trzeba brać pod uwagę to zníženie się, tę kruchość i cierpienie, już przyjęte w nim przez Słowo Boże, by odniesienia do pełnego objawienia w Nowym Testamencie mogły zachować całe swoje znaczenie wyprzedzenia i wprowadzenia.

² Abstrahujemy tu od dalszego, typowo Pawłowego rozróżnienia, między „ciałem” (*soma*) i „ciałem grzechu” (*sarks*).

1. Słowo a ciało nieplodne

Lud Wybrany uznaje w fakcie Wyjścia moment swego narodzenia jako ludu wolnego; tekst święty mówi o tym jako o zrodzeniu (Pwt 32, 5-10), gdzie Bóg sam był Ojcem³. Wystarczy pomyśleć o poleceniu, które On dał Mojżeszowi: „Powiedz do faraona: «To mówi Pan: Synem moim pierworodnym jest Izrael. Mówię ci: Wypuść mojego syna, aby mi cześć oddawał; bo jeśli zwlekać będziesz z wypuszczeniem go, to Ja ześlę śmierć na twego syna pierworodnego»” (Wj 4, 22-23).

Ten właśnie powyższy tekst pozwala nieco zauważyć, jak relacja ojcostwo—synostwo między Bogiem i ludem jest w pewien sposób wcześniejsza od samego doświadczenia Wyjścia: zasadza się na pewnym „przedtem”, nie dającym się inaczej wytłumaczyć, jak tylko przez darmową miłość wybrania, datowaną na czas „Ojców”: „Ponieważ umiłował twych przodków, wybrał po nich ich potomstwo (...) ogromną swoją potęgą” (Pwt 4, 37). Na szczycie doświadczenia wyzwolenia danego ludowi jest więc przeplatanie się planów, przeplatanie się ojcostwa.

Izrael wie, że jego ojcami są Abraham, Izaak Jakub, lecz wie również, że nieraz to ojcostwo jakby zapominało o swoim potomstwie i jest niezdolne do wybawienia go: że wszystko byłoby stracone, gdyby nie było innego, głębszego i wyższego ojcostwa, do którego się można uciec: „Ty jesteś naszym Ojcem (zaiste, nie poznaje nas Abraham) Izrael nas nie uznaje; (Tyś, Panie, naszym Ojcem): «Odkupiciel nasz» to Twoje imię odwieczne” (Iz 63, 16).

Nie tylko to, lecz Izrael umie także być synem patriarchów, ponieważ im Bóg dał łaskę stania się ojcami swego ludu, jakby na sposób uczestnictwa.

Lud hebrajski zostaje zbawiony zawsze z tego powodu, że Bóg „pamięta” o przymierzu zawartym z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem i dlatego „spogląda na synów Izraela i lituje się nad nimi” (Wj 2, 24-25), lecz *przymierze*, do którego powraca pamięć, polega w istocie na obietnicy — darze syna, którego Abraham będzie ojcem, wbrew wszelkiej nadziei, choć z siebie samego nie ma do tego możliwości.

Historia święta zaczyna się przygodą człowieka starego, co trzeba mocno podkreślić.

Słowo Boże, od chwili gdy człowiek — stawszy się czcicielem idoli — je odrzucił, zostaje dane świadomie po raz pierwszy człowiekowi, który będzie czuł bezpośrednio „cielesną” trudność jego przyjęcia. Obietnica brzmi następująco: „Uczynię z ciebie wielki

3 Oz 11, 2; Jr 3, 19; 31, 9-20; Iz 63, 16; 64, 7; Mdr 18, 13

naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozśląwię (...) przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi (Rdz 12, 2-3) ..., jeśli kto może policzyć ziarnka pyłu ziemi, policzone też będzie twoje potomstwo” (Rdz 13, 16).

Abraham ma jednak siedemdziesiąt pięć lat (Rdz 12, 4) i dojdzie do stu (Rdz 17, 1-17), zanim Słowo—Obietnica zbliży się do progu realizacji.

Trudność jest po stronie samego ciała Patriarchy: przy każdym odnowieniu obietnicy, zastrzeżenie wypływa od ciała: „O Panie, mój Boże, na cóż mi ona, skoro zbliżam się do kresu mego życia, nie mając potomka; przysłym zaś spadkobiercą mojej majątności jest Damascenczyk Eliezer? (...) Ponieważ nie dałeś mi potomka, ten właśnie zrodzony u mnie sługa mój zostanie moim spadkobiercą” (Rdz 15, 2-3).

Jednakże Słowo tu właśnie przygwoździ swojego wierzącego: „Lecz zaraz zostało skierowane do niego Słowo Pana: «Nie on będzie twoim spadkobiercą, *lecz ten po tobie dziedziczyć będzie, który od ciebie będzie pochodził»*” (Rdz 15, 4).

Zastrzeżenie wyraża się w śmiechu Abrahama leżącego na ziemi, prawie niezdecydowanego między adoracją i kpina: „Abraham, upadłszy na twarz, roześmiał się; pomyślał sobie bowiem: «Czyż człowiekowi stułetniemu może się urodzić syn? Albo czy dziewięćdziesięcioletnia Sara może zostać matką?» (Rdz 17, 17).

Ta sama Sara śmieje się, niebezpiecznie, gdyż — jak to dosłownie zauważa Księga Rodzaju — mówi sama do siebie: „Teraz, *gdy przekwitłam*, mam doznawać rozkoszy, i mój mąż starzec?” (18, 12).

Od Abrahama i Sary nie wymaga się przyłgnięcia do treści doktrynalnych: ich wiara polega na tym, że przyjmują możliwość przemiany swego ciała niepłodnego w ciało płodne, możliwość ojcowsko-macierzyńskiego doświadczenia ich ciała, z całą mocą, jakiej takie doświadczenie wymaga.

W pełni czasów, gdy Ojciec zdecyduje o wcieleniu Słowa w dziewiczym łonie Maryi, anioł przypomni główną zasadę wiary, której ona winna być posłuszna: „U Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37); jest to właśnie stwierdzenie, które wynika bezpośrednio z pytania, którym Bóg powstrzymał śmiech Abrahama i Sary: „Czy jest coś, co byłoby niemożliwe dla Pana?” (18, 14): pytanie, w którym decydowała się sama możliwość ze strony Boga, dania początku historii wybrania i zdolność starego człowieka do stania się „ojcem wielu narodów”. Od samego początku Słowo-Obietnica szukało łona, w którym by było przyjęte: łona Sary, nie dziewicy, lecz niepłodnej, by zrodzić nie Słowo, które

stanie się synem, lecz jednak Słowo, które daje syna, dzięki swej wewnętrznej energii. Więcej jeszcze: od początku Słowo „wcieliło” się, by przewyciężyć śmierć.

Nieplodność jest bowiem już sama przez się doświadczeniem śmierci: Sara czuje, że jej ciało przekwitło (18, 12), a Abraham skarży się przed Bogiem: „Zbliżam się do kresu mego życia, nie mając potomka” (15, 2); Rachela woła do męża: „Spraw, abym miała dzieci; bo inaczej przyjdzie mi umrzeć!” (30, 1); co wzbudza u Jakuba bezsilny gniew: „Czyż to ja, a nie Bóg, odmawiam ci potomstwa?” (30, 2); historia miłości Izaaka i Rebeki — „najbardziej delikatna i ujmująca spośród historii patriarchów” (Von Rad) i pieśń weselna, która ją zamyka („Siostró nasza, wzrastaj w tysiące nieprzeliczone” — Rdz 24, 60) gasną w pokornym błaganiu: „Izaak modlił się do Pana za swą żonę, gdyż była ona nieplodna” (25, 21).

Nie jest pozbawione znaczenia, że nowotestamentowa refleksja Pawła widziała w doświadczeniu Abrahama i Sary zaczątki wiary w zmartwychwstanie.

„On to jest ojcem nas wszystkich (...) przed obliczem Boga. Jemu on uwierzył jako *Temu, który ożywia umarłych* i to, co nie istnieje, powołuje do istnienia (...). I nie zachwiał się w wierze, *choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe* — miał już prawie sto lat — *i że obumarłe jest już łono Sary*. I nie okazał wahania ani niedowierzania co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że mocen jest On również wypełnić, co obiecał. Dlatego też poczytano mu to za sprawiedliwość” (Rz 4, 16-22).

Nasza analiza może postępować jeszcze dalej. Gdy Słowo, pokonując wszystkie przeszkody, okazało swą moc w tym, że „ciało obumarłe” mogło urodzić syna, kiedy Sara śmieje się jeszcze, lecz tym razem z radości — z młodego ciała syna Obietnicy (Rdz 21, 6): „Powód do śmiechu dał mi Bóg. Każdy, kto się o tym dowie, śmiać się będzie z mej przyczyny” — Bóg żąda, by ten syn został złożony na niezrozumiałą ofiarę (por. Rdz 22).

Wobec tego Słowa, Abraham musi jeszcze raz uwierzyć, choć ciało syna jest istotną trudnością w jego wierze; istotną, nie tyle i nie tylko z racji miłości do tego, którego Bóg sam określa „synem jedynym, którego miłujesz” (22, 2), lecz jeszcze bardziej z tego powodu, że w nim i tylko w nim mogą się zrealizować obietnice, a Słowo może się wcielić. W jaki sposób Słowo nie podda się śmierci? Słowo wiary Abrahama brzmi: „Bóg upatrzy sobie jagnię na całopalenie” (22, 8) i, w pełni Nowego Testamentu,

jeszcze raz ta „opatrność” zostanie utożsamiona z mocą Boga, który wskrzesza umarłych:

„Przez wiarę Abraham, wystawiony na próbę, ofiarował Izaaka, i to jedynego syna składał na ofiarę, on, który otrzymał obietnicę, któremu powiedziane było: Z Izaaka będzie dla ciebie potomstwo. *Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen wskrzesić także umarłych*, i dlatego odzyskał go, jako podobieństwo” (Hbr 11, 17-19).

Te kilka przykładów wyjaśniania Starego Testamentu w Nowym muszą zastanowić czytelnika. Od początku Bóg wymagał wiary, która miałaby ścisły związek z tajemnicą Wcielenia, męki, śmierci i zmartwychwstania. W rozumieniu autorów świętych, jesteśmy od początku na płaszczyźnie symbolu. Sercem objawienia jest wydarzenie, w którym Słowo staje się ciałem w Jezusie z Nazaretu i prowadzi to samo ciało do Zmartwychwstania, poprzez śmierć: w ten sposób to tak zaczątkowe doświadczenie Abrahama i Sary polega na uprzednim zakosztowaniu, w wierze, tego samego wydarzenia.

Gdy Jezus powie: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień, ujrzał go i ucieszył się” (J 8, 56), stwierdzi między sobą i Patriarchą niezwykłą równoczesność.

Jest On Słowem, które mówi o sobie: „Zanim Abraham stał się, ja jestem” i dlatego właśnie, za każdym razem, gdy Słowo zwracało się do człowieka, by być przyjęte w wierze, uprzedzany i ofiarowany był dzień Wcielenia ⁴.

2. Wyzwanie ciała

Przykazanie Boże, które zakazuje sporządzania obrazów ⁵, oddzieliło Izraela od wszystkich narodów ziemi, utrzymując go wobec Boga bez jakiegokolwiek możliwości zawładnięcia Nim.

Ludy starożytne, a w szczególności Kananejczycy, widzieli w obrazie bóstwa możliwość umiejscowienia go i magicznego dysponowania nim. Ta możliwość jest absolutnie wykluczona dla

⁴ Możemy wspomnieć jeszcze inne doświadczenie biblijne, mające tę samą strukturę teologiczną: przygotowanie Mojżesza, który — by wyjść na przeciw Słowu czekającemu go na pustyni — musi najpierw zrezygnować z przywilejów dworu egipskiego, zostaje opowiedziane w Nowym Testamencie jako uprzedzone przyłgnięcie do Słowa Wcielonego — cierpiącego: „Przez wiarę Mojżesz, gdy dorósł, odmówił nazywania się synem córki faraona, wolał raczej cierpieć z ludem Bożym, niż używać przemijających rozkoszy grzechu. *Uważał bowiem za większe bogactwo znoszenie zniewag dla Chrystusa niż wszystkie skarby Egiptu...*” (Hbr 11, 24).

⁵ Pwt 4, 9-28; 27, 15; Wj 20, 4.

Ludu Wybranego: jedynym obrazem Boga, który wolno mu kontemplować, jest własne człowieczeństwo, czyli pamięć o tym, że się zostało stworzonym przez Boga, który w swej dobroci chciał mieć człowieka „na swój obraz i podobieństwo”. Jedynym sposobem nawiązania kontaktu z Bogiem jest słuchanie Słowa, w jego aktualizacji liturgicznej, i historia święta, która promieniuje wszystkimi pośrednictwami zbawczymi: Przymierze przeżywane i ciągle odnawiane.

Przez to jednak Izrael żyje jakby zanurzony w atmosferze wyzwania, tak jak żyje zanurzony między ludami kananejskimi.

Bóg-Mąż, który użył ziemię-oblubienicę, której jest Baalem (Pan i małżonek), którego kult uobecnia się w prostytucji sakralnej, jest dla Izraela — bardziej niż innym, różnym od Jahwe bogiem — ciągłą pokusą zrobienia sobie Jego obrazu, konkretnego i cielesnego, jak obrazy sąsiednich Kananejczyków.

Baal jest „pewnym” obliczem boga, który zdaje się umieć odpowiadać ludzkiemu pragnieniu doświadczenia go, wzięcia go w pewien sposób do własnego życia i wzajemnego oddania się mu. Nagiać transcendencję Boga aż do tego, by stała się immanentna, było zawsze głęboką pokusą człowieka, lecz dla Hebrajczyków przybierała ona uwodzącą postać kultów płodności (ziemi i kobiety): pogańskie zdumienie wobec ziemi, która umiera w ziemi i powstaje do życia na wiosnę, lub wobec uniesienia seksualnego, w którym męska siła zapładnia kobietę dla wydania życia: wszystko to zostało umiejętnie zmieszane w prostytucji sakralnej, w której czciciele zapładniali kapłanki boga, otrzymując od niego w zamian owoce ziemi.

Doświadczenie ludzkie, w którym odczuwa się bardziej cielesnie entuzjazm, siłę, płodność, jest w ten sposób misteryjnie traktowane, jako doświadczenie *sacrum*.

Jest to wyzwanie, które religijna kultura czasu i środowiska rzucała trzeźwej religii Mojżesza: „czarująca pokusa”, nieustannie przyciągająca Hebrajczyków.

Trudno byłoby jednak zaprzeczyć, że wyraża się tu paradoksalne dążenie człowieka do wcielenia Boga, choć trzeba mieć w świadomości konieczne odcienie i uściślenia, jakich to stwierdzenie wymaga.

Biblijna polemika w tym względzie nie polega na radykalnym odrzuceniu religii kananejskiej: jest ona o wiele bardziej podjęciem tego wyzwania, poprzez nauczanie i osobiste doświadczenia najsilniejszych osobowości prorockich.

Obraz Boga-Mażonka zostaje odważnie przyjęty i poprawiony,

mimo że nie będzie pozbawiony swojej skojarzeniowej konkretności.

Przed wszystkim, Bóg nie jest oblubieńcem ziemi; jest nim w stosunku do ludu, będącego dla Niego oblubienicą umiłowaną, poszukiwaną, nabytą i obdarzoną dobrodziejstwami.

Prorocy nie będą odczuwali w tym kierunku żadnej wstydlivosti, używając tego symbolu, niekiedy poprzez obrazy seksualne bardzo surowe.

Trzeba raczej powiedzieć: nawet obrazy chropowate zostają wzięte od wyzwania, rzuconego przez kultury prostytucji sakralnej, i zastosowane do wyrażenia tego, czym „dziewica córka Syjonu” pozwalała się grzesznie urzekać:

„Na każdym więc wysokim pagórku / i pod każdym zielonym drzewem / pokładałaś się jako nierządnicą” (Jr 2, 20). „Matka ich bowiem uprawiała nierząd / okryła się hańbą ta, co je poczęła” (Oz 2, 7). „Jak możesz mówić: «Nie uległam skażeniu / nie chodziłam za Baalami?» / Spójrz na swe postępowanie w dolinie / ... młoda szybkożona wielbłądzica / brykająca na wszystkie strony / wyrrywając się na pustynię / w swej niepohamowanej namiętności chwyta łapczywie powietrze. / Któż powstrzyma jej rządę? / Ktokolwiek jej szuka, nie musi się trudzić: / znajdzie ją w miesiącu jej rui!” (Jr 2, 23-24). „Zaufałaś swojej piękności / i wyzyskałaś swoją sławę na to, / by uprawiać nierząd. / Oddawałaś się każdemu, kto obok ciebie przechodził” (Ez 16, 15).

Są to tylko niektóre z wypowiedzi prorockich, nie najostrzejsze, i podane w tłumaczeniu znacznie złagodzone.

Tym wspomnieniom, tak żywym w umysłach ludu, Prorocy przeciwstawiają inne, pełne delikatności, mówiące o miłości Jahwe-Mażonka:

„To mówi Pan: / Pamiętam wierność twej młodości / miłość twego narzeczeństwa, / kiedy chodziłaś za Mną na pustyni” (Jr 2, 2). „Nie wstydź się, bo już nie doznasz pohańbienia / bo małżonkiem twoim jest twój Stworzyciel (...) / Zaiste, jak niewiastę porzuconą / i zgębnioną na duchu, wezwał cię Pan / Na krótką chwilę porzuciłem cię / (...), ale w miłości wieczystej nad tobą się ulitowałem” (Iz 54, 4-8). „I poślubię cię sobie znowu na wieki / poślubię przez sprawiedliwość i prawo / przez miłość i miłosierdzie / poślubię cię sobie przez wierność / a poznasz Pana” (Oz 2, 21-22).

Jeśli więc z jednej strony stał konkretny świat związków z bogiem, wcielonych w prostytucji sakralnej, czy z drugiej stało tylko oczyszczenie pojęciowe i słowne, uduchowanie każdego obrazu?

Gdyby tak było, religia kananejska pokonałaby wszystkie te usiłowania.

W Biblii spotykamy natomiast podjęcie wyzwania „cielesnego”, doprowadzone aż do głębi. Ozeasz właśnie jest prorokiem rozdartym, postawionym na linii granicznej między tymi dwoma doświadczeniami: z jednej strony ukochana żona, stawszy się prostytutką sakralną, jest dla niego doświadczeniem nie pojęciowym, lecz fizycznym tego, czym są kultury kananejskie, gdy wypowiadają się właśnie w ciele ukochanej osoby: uraza, pogarda, powab miłości, która trwa i ma trwać, z polecenia Bożego; z drugiej zaś strony niewytłumaczalnie wierna miłość Boga-Małżonka, która chce wcielić się w jego miłość ludzką i w ten sposób ją pokrzepić i wzmocnić: „Pan rzekł do mnie: «Pokochaj jeszcze raz kobietę, która innego kocha (...)». Tak miłuje Pan synów Izraela, choć się do bogów obcych zwracają” (Oz 3, 1).

Jest on pierwszym człowiekiem, któremu Bóg poleca głosić miłość Małżonka, nie za pośrednictwem słów i znaków, lecz za pośrednictwem doświadczenia, które jest w równym stopniu, a nawet głębiej ucieleśnione, niż oferta jakiegokolwiek kultu.

Więcej nawet, kult sam zostaje wchłonięty w tę tajemnicę, w którą Bóg wciąga swojego Proroka, ponieważ ta miłość jest przeznaczona — choć pochodzi z zupełnie innego i czystego źródła dla tej, która szuka w tym kulcie niewłaściwego kontaktu z Bogiem.

W ten sposób zaczyna się historia święta, w której miłość Boga-Małżonka do swojego ludu daje sakramentalne, ucieleśnione pośrednictwa siebie samej.

Gdy Apostoł Paweł wypowie ostatnie objawione słowo odnośnie do „wielkiej tajemnicy”, która wciąga w pełną jedność cielesną miłość mężczyzny do kobiety i miłość Boga do człowieka, cielesnie ofiarowaną w Chrystusie, napisze: „Mężowie, miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25).

Warto jednak zauważyć, że takie stwierdzenie nie jest niczym innym, jak podjęciem, pogłębionym w świetle pełni objawienia, Słowa skierowanego już do Ozeasza, proroka dramatycznej miłości Bożej.

W następstwie, kontynuowany jest nieprzerwanie ten sam proces, oczywiście z różnymi odcieniami. Tak jest, na przykład, z Jeremiaszem, który w formie wcielonej ukaże widzialność cierpiącej miłości Bożej, ludzkie współdzielenie miłości Boga opuszczonego.

Od niego Słowo wymaga bardzo bolesnego celibatu (Jr 16, 1-4),

ponieważ historia ludzi z Bogiem doprowadziła do tego, iż zniknął „głos wesela, głos radości, nawoływania oblubieńca i oblubienicy” (7, 34). Jest to milczenie miłości, w którą Bóg sam jest uwikłany: „Opuściłem swój dom, pozostawiłem swoje dziedzictwo. To, co umiłowalem, oddałem w ręce swych nieprzyjaciół” (12, 7), i którą Bóg każe współdzielić swojemu Prorokowi: „To mówi Pan: «Oto, co zbudowałem, burzę, a co zasadziłem, wypieniam. Ty zaś chcesz szukać wielkich rzeczy dla siebie? Nie szukaj!»” (Jr 45, 4-5).

Zgadając się nie szukać dla siebie — gdy chodzi o miłość — więcej niż ma sam Bóg, Jeremiasz znów pozwolił wcielić w siebie cierpiącą miłość Boga, uprzedzając tę dziewiczą miłość Oblubieńca ukrzyżowanego, jaką Syn Boży miał w pełni przeżyć wśród ludzi.

Możemy jeszcze wspomnieć Ezechiela, któremu zostanie zleczone głosić, ze strony ludzkiej, koniec miłości, absolutną niezdolność miłości ludzi względem Boga, śmierć, której żaden płacz lub lament nie może ożywić. Znakiem wcielonym z jego strony jest pokorne, ciche i bez lamentu przyjęcie śmierci tak ukochanej żony, nazywanej przez Proroka „radością mych oczu”:

„Pan skierował do mnie te słowa: «Synu człowieczy, oto zabieram ci nagle radość twych oczu, ale nie lamentuj ani nie płacz, ani nie pozwól, by płynęły ci łzy. Wzdychaj w milczeniu, nie przywdziewaj żałoby jakby po umarłym»” (Ez 24, 15-17).

W ten to sposób wyzwanie ciała — odnośnie do obecności i miłości Boga — bywało przyjęte.

Orgiastyczny entuzjazm był zastępowany — bardziej prawdziwie — przez ból, który sam z siebie może tylko żywić miłość, podtrzymując ją w całym jej losie. Nie znaczy to jednak, że sakramentalne pośrednictwo ofiarowane przez Stary Testament jest tylko charakteru bolesnego. Pieśń nad Pieśniami — nawet pozostawiona w obrębie interpretacji naturalnej — będzie najwspanialszym potwierdzeniem, jak miłość ludzka, jeśli jest autentyczna, jest w swojej przeistaczającej totalności najwyższym obrazem, jaki może mieć człowiek o swoim związku z Bogiem. Przymerza: „Połóż mię jak pieczęć na twoim sercu / jak pieczęć na twoim ramieniu/ bo jak śmierć potężna jest miłość/ a zazdrość jej nieprzejednana jak Szeol / żar jej to żar ognia / płomień Pański” (Pnp 8, 6).

3. Wyzwanie cierpienia

Jeśli Wcielenie oznacza ostatnią decyzję Boga, bycia blisko człowieka, to w Starym Testamencie dystans od Wcielenia wy-

daje się być naznaczony ludzkim cierpieniem, zapowiadając przez się entuzjazm, z jakim Księga Powtórzonego Prawa pyta: „Któryż naród wielki ma bogów tak bliskich, jak Pan, Bóg nasz, ilekroć Go wzywamy?” (4, 7).

Gdy ból rozdziera ciało człowieka lub całego ludu, wówczas Bóg ukazuje się daleki, zdaje się spać w nieprzeniknionej nocy, jak to często biadają Psalmiści.

Droga, po której Bóg zaczął się zbliżać do człowieka, zdaje się wtedy urywać. Im bardziej człowiek okazuje się „jakby trawa, a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny” (Iz 40, 6), tym więcej „Słowo Boga naszego [które] trwa na wieki” (40, 8) zdaje się dalekie od woli wcielenia się (J 1, 14).

W rzeczywistości, prawdą jest coś odwrotnego: nigdy tak, jak w tajemnicy ludzkiego cierpienia, dwa bieguny (Słowo i ciało), nie zbliżają się bardziej, choć w sposób sprzeczny z wszelkim oczekiwaniem.

Człowiek, który w Starym Testamencie bardziej podlega cierpieniu, bardziej uprzedza Wcielenie Słowa przeznaczonego na ukrzyżowanie.

Ten fakt należy zauważyć nie tylko *a posteriori*, lecz można go zweryfikować także w ramach Starego Testamentu, który cierpienie zmusza do otwarcia się na Nowy.

Zastanówmy się nad Księgą Hioba. Jeśli jest prawdą, że człowiek „żyje wszelkim słowem, które pochodzi z ust Bożych” (Pwt 8, 3), to Hiob żyje jednym z najbogatszych słów, jakie Bóg może wypowiedzieć o człowieku: „Nie ma na całej ziemi drugiego, kto by tak był prawy, sprawiedliwy, bogobojny i unikający grzechu jak on” (Hi 1, 8).

Hiob nie wie jednak nic o fakcie, że szatan kwestionuje to „słowo Boże” i, dla pokusy, strąca go w otchłań bólu i oddalenia od Boga. Nie wie również o tym, że Bóg dopuszcza te wydarzenia właśnie po to, by wykazać żywotność swojego słowa. Pozostaje mu jedynie „bolesne życie” (Hi 14, 1), w którym musi zachować swoją wiarę. To jednak nie będzie możliwe, jeśli Hiob nie będzie umiał wydobyć ze swego zranionego serca oczekiwania nowej historii.

Wyzwanie, jakie cierpienie człowieka rzuca Bogu, będzie zmierzало do coraz większego kompromisu Boga z człowiekiem, do oczekiwania „wcielenia”.

Cierpienie Hioba polega przede wszystkim na tym, że czuje się doprowadzony do granic nie-człowieczeństwa: „Zyskałem miesiącę męczarni, przeznaczono mi noce udręki” (7, 3), „Jak próchno się to rozpadnie niczym ubranie zjedzone przez mole” (13, 28),

„Wnętrze mi kipi, nie milczy, bo spadły na mnie dni klęski” (30, 27), „grobowi powiem: «Mój ojcze!», «Matko ma, siostrze!» — ro-bactwu” (17, 14).

Bardziej jednak poważne jest, dla wierzącego, stopniowe roz-pływanie się przyjaznego oblicza Bożego; „Napełnia mnie gory-czą” (9, 18), „Dlaczego stałem Ci się ciężarem?” (7, 20), „Dlaczego dokuczasz mi, powiedz! Przyjemnie Ci mnie uciskać, odrzucać dzieło swoich rąk?” (10, 2), „Bóg mnie zaprzedał złoczyńcom” (16, 11), „Bóg mnie pognębił, swe sieci rozstawił wokoło” (19, 6).

Poważniejsze jeszcze jest zacieranie się samego obrazu Boga, jako Pana wiernego swoim obietnicom⁶. Bóg, który obiecał wier-ność człowiekowi wiernemu sobie, może w niewytłumaczalny spo-sób go zdradzić, i człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak „bła-gać Jahwe, by ocalił w Hiobie swój obraz” (Von Rad). Jest to kres całej teologii starego układu: jeśli Bóg „złorzeczy” człowie-kowi zachowującemu ten układ, co pozostaje człowiekowi, jeśli nie — jak to powie rozgoryczona żona do Hioba — „Złorzeczyć Bogu i umrzeć?” (Hi 2, 9). Jeśli jednak człowiek postanawia, jak to czyni Hiob, błagać Boga o zbawienie (a chodzi, powtórzmy, o ocalenie nie tyle człowieka, ile samego obrazu Boga), wtedy takie błaganie — poza samą świadomością hebrajską — jest ze swej natury usilną prośbą do Boga o objawienie się, o okazanie możliwie najpełniejsze jego prawdziwego oblicza.

Jeśli zatem Chrystus jest tym, który objawia Boga Ojca, jest Jego doskonałym obrazem (Hbr 1, 3) danym człowiekowi, widzial-nością tego Boga, „którego nikt nigdy nie widział” (J 1, 18), jest tym wszystkim dlatego, że rozrzedza ciemności ciężące nad Nim „okazując dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi” (Tt 3, 4).

W ten sposób Stary Testament osiąga swój szczyt, gdy udaje mu się przeczuć, dzięki łasce, „możliwą niemożliwość”, polegającą na tym, że to „okazanie miłości” może się zbiegać — tak dla Boga, jak i dla człowieka — z poddaniem się cierpieniu.

Gdy się to dokona, ST jest zmuszony w jakiś sposób zapowie-

⁶ Nie trzeba zapominać, że Hiob — nawet jeśli od strony literackiej jest poganinem — w rzeczywistości przedstawia Hebrajczyka przygniecione-go niewystarczalnością paktu Mojżeszowego. „Kary” Hioba, w porównaniu do jego „sprawiedliwości”, są dokładnym przeciwieństwem tego, co mówi Księga Powtórzonego Prawa o „błogosławieństwach i przekleństwach” obie-canych temu, kto zachowuje, lub przekracza Przymierze. Można porównać: Hi 2, 7 i Pwt 28, 35; Hi 7, 4 i Pwt 28, 67; Hi 23, 16 i Pwt 28, 65; Hi 29, 6 i 31, 8 z Pwt 28, 39-40. Niewierność Boga swoim obietnicom jest prawdziwą „udręką”, która stanowi temat teologiczny i dla autora świętego jest przed-miotem poszukiwania.

dzieć głębokie zniżenie się Boga, okazane w tym, że sam pojedna ludzką niezdolność pogodzenia między miłością — opieką a cierpieniem — a opuszczeniem.

Wracając do doświadczenia Hioba — Stary Testament wyprowadza z tej teologicznej przygody, którą wypadło mu opowiedzieć, dwa „nowe” stwierdzenia.

Pierwsze stwierdzenie jest wyrażone w pragnieniu zbolełego człowieka, by móc przeżyć siebie samego, w jeszcze nieuświadomionym, lecz nieodłącznym oczekiwaniu, że będzie on kiedyś przed Bogiem, blisko Niego, z całym swoim ciałem cierpiącym. Jest krzyk człowieka niewinnego, który cierpi: jest od wieków „krzyk” Abła, podnoszący się ze skrwawionej ziemi do Boga: „Ziemi, nie zakryj mej krwi, by krzyk ukojenia nie zaznał” (Hi 16, 18).

Gdy jednak Bóg sam okazuje się jako brat, który zdradza, wtedy krzyk człowieka pozostaje niestłumiony, właśnie przed Nim, jako „coś”, co nie może umrzeć, jako wewnętrzna istota człowieka, oczekująca również poza własną śmiercią: „Teraz mój świadek jest w niebie / Ten, co mnie zna, jest wysoko. / Mój krzyk jest moim obrońcą u Boga / by rozsądził spór człowieka z Bogiem / jakby człowieka z człowiekiem” (16, 19-20). „Lecz ja wiem: Wybawca mój (mój krzyk) żyje / na ziemi wystąpi *jako ostatni*. / Potem me szczątki skórą odzieje / i ciałem swym Boga zobaczę. / To właśnie *ja go zobaczę* / moje oczy ujrzą, nie kto inny / moje nerki już mdleją z tęsknoty” (19, 25-27).

To jest właśnie pierwszy wniosek nowotestamentowy: gdy człowiek cierpi niewinnie, jest w nim coś nieśmiertelnego, wewnętrznie przeznaczonego *na ostatni czas*, na *dobrą nowinę*, w której Bóg okaże się *dla człowieka*, na jego korzyść: jest to tęsknota dalsza, lecz zbawcza, w samym rdzeniu cierpienia. Wszystko to jest jeszcze bardziej paradoksalne, gdy się pomyśli, że z pewnością autor Księgi Hioba nie ma wyraźnej wiary w zmartwychwstanie.

Drugie stwierdzenie zaskakuje jeszcze bardziej swoją „nowością”: czas oczekiwania zmierza również do pewnego „dnia”, w którym Bóg postanowi wyjść z samej głębokości Bożej, ze swoich ciemności (taka jest dla człowieka Jego głębia): jest to dzień, w którym się ma objawić z głębi łona Boga, Bóg solidarny z Hiobem cierpiącym, „Bóg u Boga” (J 1, 1), który może stać się pośrednikiem.

Można tę ideę zilustrować kilkoma innymi tekstami, które logicznie wiążą się ze sobą.

Czas oczekiwania: „O gdybyś w Szeolu mnie schował / ukrył, aż gniew Twój przeminie / czas mi postawił, kiedy mnie wspomnisz... / Ale czy zmarły ożyje? / Czekałbym przez wszystkie dni mojej walki / aż taka chwila nadejdzie. / Ty mówiłbyś, ja bym odpowiadał / tęskniłbyś do dzieła rąk swoich (14, 13-15).

Bóg, który wychodzi z głębokości łona Boga: „Bądź Ty sam moim obrońcą u Ciebie / kto inny zechciałby uchwycić moją prawicę (by być moim obrońcą)?”

Pośrednik między człowiekiem i Bogiem, gwarantujący ich związek: „Czy jest między nami rozjemca / co rękę położy na obu?” (9, 33).

Dla Hioba jest zatem Bóg, który nie może zrezygnować z „upominania się o dzieło swoich rąk”; to jednak jest związane z możliwością, że istnieje jako Bóg, u Boga i wobec Boga — jest to równoważne z pragnieniem znizienia się Boga do poziomu ludzkiego.

To pozorne bluźnierstwo jest najwyższym osiągnięciem teologicznym Starego Testamentu, w którym dochodzi się do progę paradoksu chrześcijańskiego: znizić Boga do poziomu Hioba i odkryć Boga „bardziej” sprawiedliwego i czulego względem swego stworzenia.

Bóg więc podejmie nie tylko znizenie się do poziomu Hioba, lecz i przybranie samego jego oblicza, oblicza człowieka ponizonego, opuszczonego przez Boga, lecz zawsze jako Bóg wobec Boga: „On, istniejąc w postaci Bożej (...) unizył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci — i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 6-8).

By nie oddalić Boga ostatecznie od człowieka zbolełego, Bóg będzie musiał zstąpić do ludzkiego cierpienia.

Gdy człowiek, „sługa Boży”⁷ „nie ma wdzięku ani też blasku, aby na niego popatrzeć, ani wyglądu, by się nam podobał”, „wzgardzony i odepchnięty przez ludzi”, „mąż boleści, oswojony z cierpieniem”, „przed kim się twarze zakrywa”, „wzgardzony tak, iż mieliśmy go za nic”, gdy staje się jak ktoś, kto „się obarczył naszym cierpieniem”, gdy ukazuje się jako „schłostany przez Boga i zdeptany” za przestępstwa wszystkich, które w niewytłumaczalny sposób ciążą tylko na nim, gdy wprost wydaje się, że „spodobało się Panu zmiażdżyć go cierpieniem”, wtedy wymaga się od tego niewinnego człowieka niezwykłego zaufania do woli

⁷ Wszystkie następne cytaty ze Starego Testamentu są wzięte z IV Pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52, 13 — 53, 12).

Boga i Jego planu. I — aby mógł on dojść w tej sytuacji do „do-
nośnego wołania” (Łk 23, 46) człowieka „opuszczonego” (Mt 27,
46), lecz nie tracącego nadziei — musi istnieć możliwość powie-
dzenia o nim: „Prawdziwie człowiek ten jest Synem Bożym”
(Mk 15, 39). Bóg bowiem zstąpił bronić go osobiście, w głębi sa-
mego cierpienia, wobec Boga.

W tym jednak punkcie, stopniowe wcielanie, opowiedziane
w Starym Testamencie staje się wspaniałą i ostateczną rzeczywi-
stością Nowego Testamentu.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC