

WNIEBOWSTĄPIENIE CHRYSYTA — HISTORIA I TEOLOGICZNE ZNACZENIE

I

Normalne chrześcijańskie rozumienie Wniebowstąpienia Jezusa dość dokładnie odpowiada opisowi zawartemu w 1. rozdziale Łukasowych Dziejów Apostolskich: Jezus po swoim zmartwychwstaniu ukazywał się przez czterdzieści dni wybranym przez Boga świadkom (Dz 10, 41). Nakazał im nie opuszczać Jerozolimy, dopóki nie zostaną „wkrótce ochrzczeni Duchem Świętym” (Dz 1, 5). Jednakże potem mają być Jego świadkami „aż po krańce ziemi” „Po tych słowach uniósł się w ich obecności w górę i obłok zabrał Go im przed oczu” (Dz 1, 9). Temu przekazowi odpowiada kształt roku kościelnego, sięgający pod tym względem czwartego wieku: Wielkanoc, po czterdziestu dniach Wniebowstąpienie Chrystusa, a po dalszych dziesięciu dniach Zielone Świątki ¹.

Obraz, albo lepiej: obrazy, które nam kreśli funkcjonująca obecnie egzegeza historyczno-krytyczna, różnią się znacznie od tego normalnego chrześcijańskiego rozumienia ². Ujmując problem krótko i zwięźle, można poza wspomnianą powyżej tradycyjną interpretacją spotkać dwie różne opinie. Radykalniejsze stanowisko określa opis Wniebowstąpienia jako mit lub legendę. Drugie — właściwsze i bardziej rozpowszechnione — widzi w nim Łukasowe (czy też już przedłukasowe) ukształtowanie, względnie przekształcenie pierwotnego chrześcijańskiego orędzia o wywyższeniu Jezusa na prawicę Ojca. Rozumie ono Zmartwychwstanie i Wywyższenie (względnie Wniebowstąpienie) jako jedyne w swo-

¹ Por. G. Kretschmar, *Himmelfahrt und Pfingsten*, w: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 5/66 (1954) 209—253; B. Fischer, *Himmelfahrt Christi*, III, w: *LThK* V, kol. 362. Tam także: zwrócenie uwagi na dawniejsze rozumienie i na dawną liturgiczną praktykę, dla której czterdzieści dni jako historyczna liczba nie odgrywały żadnej wartości.

² Por. pogląd u G. Lohfinka, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (Studien zum AT und NT. 26), München 1971, s. 13 nn. Nowsza literatura — por. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 1. Teil (*Herders Theol. Kommentar zum NT*, Bd. 5), Freiburg/Basel/Wien 1980. Ze względu na bardziej systematyczno-teologiczny cel tego przyczynku nie ma potrzeby zagłębiać się we wszystkie pytania w szczególności.

im rodzaju, realne, jakkolwiek nie w ścisłym sensie historyczne (tj. historycznie sprawdzalne) zdarzenie. Według tej interpretacji można także różnie wyjaśniać Łukaszowe oddzielenie Zmartwychwstania od Wniebowstąpienia. Dyskusje określają głównie dwa modele. Według pierwszego chodzi o historyzujące, legendarne wyobrażenie, według drugiego — o pretensjonalną teologiczną kompozycję Łukasza. Teologiczne sedno różnicy między tradycyjnym, normalnym rozumieniem a nowym stanowiskiem zawiera się w pytaniu o znaczenie czterdziestu dni: czy jest to historyczna wypowiedź, czy też literacki schemat o teologicznej treści?

II

Na podstawie filozoficznego czy nawet tradycyjnego przedrozumienia nie da się — jak zwykle — udzielić odpowiedzi na postawione pytanie. Odpowiedź tę należy, przynajmniej w pierwszym etapie, uzyskać z samych źródeł. Przy tym pomijamy złożone, ale w naszym problemie pod względem treściowym i krytycznoliterackim, teologicznie nie wyczerpuje zagadnienia, i w taki to sposób napotykamy w egzegezie przede wszystkim argument historyczno-religijny. Mówi on, że różnorodne opisy wzięcia do nieba znała tak grecko-rzymska starożytność, jak i judaizm³. Przy tym można odróżnić relacje o wędrówce duszy do nieba z dokładnymi i konkretnymi opisami poszczególnych etapów drogi, od zwięzłych opisów zniknięcia. W kręgu pozabiblijnym przykładem tych ostatnich jest Romulus czy też apoteoza rzymskich cesarzy, zaś w tradycji starotestamentalnej i żydowskiej — Henoch, Elias, Ezdrasz, Baruch i Mojżesz. Łukaszowy opis Wniebowstąpienia odpowiada formie takich historii zniknięcia. Oczywiście z takich analogii nie należy pochopnie tworzyć genealogii. Dla autorów wczesnego Kościoła nie było problemem to, że Łukasz wykorzystał formę opowieści o zniknięciu. Nie upatrywali oni różnicy w formie wstąpienia, lecz w osobie wstępującego, czy też po prostu w tym, że starożytne zniknięcia są ostatecznie tylko zmyślane, podczas gdy Wniebowstąpienie Jezusa rzeczywiście się wydarzyło⁴. Innymi słowy: problem stanowi nie mitologiczny język, lecz stosunek zachodzący między mitem a historią.

Po problemach religijno-historycznych zwracamy uwagę przede wszystkim na wewnętrznbiblijne problemy tradycyjno-historyczne. Najważniejszym argumentem na korzyść nowego sądu

³ Por. G. Lohfink, dz. cyt., s. 32 nn.

⁴ Por. tamże, s. 76 n.

egzegetycznego jest to, że w Nowym Testamencie swoisty opis Wniebowstąpienia znajduje się tylko u Łukasza, podczas gdy pozostałe księgi Nowego Testamentu mówią o Wywyższeniu i identyfikują je ze Zmartwychwstaniem. Ta identyfikacja jest zawarta przede wszystkim w dwóch bardzo wczesnych tekstach, określanych powszechnie jako teksty przedpawłowe. Starodawne wyznanie w Rz 1, 3 n mówi o Jezusie Chrystusie jako o „ustanowionym według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym”. W hymnie w Flp 2, 6-11 autor opisuje drogę Jezusa Chrystusa od unizenia „aż do śmierci krzyżowej”, a następnie do wywyższenia w ogóle, bez wzmianki o Zmartwychwstaniu; Zmartwychwstanie zawarte jest w Wywyższeniu. W jedynej w swoim rodzaju chrystofanii, jaką przytacza Mateusz, Zmartwychwstały ukazuje się jako Wywyższony, któremu dana jest wszelka moc na niebie i na ziemi, i który wysłał jedenastu uczniów na cały świat, aby nauczali wszystkie narody i udzielali im chrztu (Mt 28, 16-20). W końcu Zmartwychwstały ukazuje się Marii Magdalenie — niejako na drodze do Boga, swego Ojca (J 20, 17).

Poza dwoma dziełami Łukasza nie znajdujemy więc nigdzie w Nowym Testamencie wzmianki o okresie czterdziestu dni między Zmartwychwstaniem a Wniebowstąpieniem. Jednak również w samym podwójnym dziele Łukasza musimy dokładnie zaznaczyć różnice. Mianowicie Ewangelia Łukasza (Łk 24, 26) otwarcie zakłada, że Zmartwychwstały natychmiast wejdzie do swej chwały. Z tego względu pożegnanie z Jego uczniami, wg Łk 24, 50-53, ma miejsce już w wieczór wielkanocny. Tymczasem Dzieje Apostolskie wprowadzają w to miejsce okres czterdziestu dni, podczas których Jezus ukazywał się Apostołom i mówił im o królestwie Bożym (1, 3; por. 10, 41; 13, 31). To napięcie między zakończeniem Łukaszowej Ewangelii i początków Dziejów Apostolskich było już przedmiotem wielu hipotez, których tu nie możemy rozpatrywać. Najtrafniejsza odpowiedź brzmi: liczba czterdzieści w biblijnym języku jest świętą liczbą charakteryzującą dłużej trwający czas święty. Tak więc czterdzieści lat wędrował lud Izraelski przez pustynię, czterdzieści dni trwała droga Eliasza na Górę Horeb, czterdzieści dni był Jezus kuszony na pustyni. Powstaje zatem pytanie: z czym mamy do czynienia? Z symbolicznie rozumianym teologicznym schematem czy z historyczną wypowiedzią?

Argumenty za nowym egzegetycznym stanowiskiem, aczkolwiek — jak z reguły przy tego rodzaju pytaniach — nie wykazują absolutnej pewności, jednakże wywierają silne wrażenie. To do-

prowadziło do tego, że obecnie, również wśród katolickich systematyków, wielu rozumie Zmartwychwstanie (Wywyższenie) oraz Wniebowstąpienie jako dwa aspekty tego samego wydarzenia⁵. Nie patrzy się na szczegóły, lecz na istotę rzeczy. Dzięki temu można już niemal mówić o pewnej nowej *communis opinio* teologów. Jak widać więc, nie tylko diabeł nie liczy się ze szczegółami, lecz także nauka. Jeśli jednak teologowie rozpatrują dokładniej szczegółowe pytania, wtedy rzeczywiście wylania się więcej problemów niż normalnie, przy czym problemy te zbiegają się w jedno zasadnicze zagadnienie: stosunek zachodzący między zbawieniem a historią.

III

We współczesnej egzegetycznej dyskusji prawie nie ma wątpliwości co do tego, że właśnie dla Łukasza zbawienie i historia tworzą jedność. Zaslugą analiz H. Conzelmanna jest wykazanie, że Łukasz był teologiem historii zbawienia i całe swoje dzieło skonstruował według jasnej historiozbawczej koncepcji: czas Izraela — czas Jezusa (centrum czasów) — czas Kościoła⁶.

W obrębie tego historiozbawczego podziału okresów ważne są dwa teksty Łukaszeckiego dzieła jako rozstrzygające dla naszych pytań⁷. Fragment Łk 24, 50-53 ma zupełnie widoczną postać sceny pożegnalnej Jezusa z uczniami. Do tego należy przede wszystkim gest błogosławieństwa oraz uwielbienia (*proskynesis*) z końcowym wysławianiem Boga. Na tym kończy się historiozbawczy okres ziemskiej działalności Jezusa. Inaczej jest w Dz 1, 1-12. Tekst ten został w całości pod znakiem Paruzji. Jezus odpowiada na pytanie uczniów: „Panie, czy w tym czasie przywrócisz królestwo Izraela?” (Dz 1, 6). Pytanie o sam czas zostaje przez Jezusa odrzucone, jednakże obietnica wylania Ducha Świętego podejmuje — jak wykazuje cytat z księgi Joela w kazaniu Piotra w dzień Zielonych Świątek (Dz 2, 17-21) — eschatologiczne oczekiwanie. Wylanie Ducha Świętego rozpoczyna więc te ostateczne dni; ale czas ostateczny — i to jest decydujące — jest czasem przedłużonym o czas Kościoła, który został posłany, aby świadczyć wszędzie

⁵ Por. J. Ratzinger, *Himmelfahrt Christi*, II, w: LThK V, s. 360—362; H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, w: *Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. III/2, Einsiedeln/Zürich/Köln 1969, kol. 302—304; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, s. 172—176.

⁶ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Beiträge zur hist. Theol. Bd. 17), Tübingen 1964⁵.

⁷ Por. G. Lohfink, dz. cyt., s. 251 nn.

o Chrystusie mocą Ducha Świętego (Dz 1, 8). Dopiero Paruzja zamknie czas Kościoła (por. Dz 1, 11). Tematem jest tu nie zakończenie i rzut oka wstecz, lecz spojrzenie w przyszłość i nowy początek. Łukasz chce więc opisem Wniebowstąpienia dać odpowiedź na problem opóźniającej się Paruzji i Kościoła zakorzeniającego się w historię. Czas Kościoła jest dla niego czasem misji.

Pomiędzy czas Jezusa i czas Kościoła wkracza okres czterdziestu dni w którym czasy te niejako zachodzą na siebie: Jezus jeszcze żyje, ale już w nowy tajemniczy sposób, na kształt jakby odpływania i przychodzenia transcendencji. Ów przeciąg czasu ma u Łukasza oczywistą funkcję: uwypukla ciągłość między Jezusem a Kościołem. Tę zasadniczą sprawę porusza Łukasz od razu we wprowadzeniu do Ewangelii. Píše on przecież już we względnie późnym czasie — po roku 70. — kiedy historyczne ślady zacierały się i zaczęły się mieszać z apokryficznymi tradycjami. W obliczu takiego niebezpieczeństwa przzerwania tradycji postanowił Łukasz „zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil”, aby trzymać się tych, „którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” i w ten sposób „przekonać o całkowitej pewności nauk” (Łk 1, 2. 4).

Właśnie tej sprawie służy także początek Dziejów Apostolskich. Mianowicie, w schemacie ciągłości czterdziestu dni można wyróżnić podwójną ciągłość: Pierwszą z nich jest ciągłość świadków. Wielokrotnie mówi się, a szczególnie charakterystyczny jest w tym względzie wybór Macieja, że Apostołowie, a zatem autorytety Kościoła, od początku byli razem z Jezusem (Dz 1, 21 n; 10, 37, 39; 31, 31). Do tego dochodzi kontynuacja nauki przypieczętowanej świadectwem. Jest to orędzie o królestwie Bożym, które Jezus obwieszczał, o którym przez czterdzieści dni nauczał Apostołów i które potem oni sami głosili. I świadectwo, i świadków umacnia ten sam Duch Święty, który — według Łukasza — działa skutecznie już podczas ziemskiego życia Jezusa (por. Łk 4, 14; 5, 17; 6, 19), który teraz został zesłany na Apostołów jako moc (Łk 24, 49; Dz 1, 8) i który prowadzi oraz kieruje misją (Dz 2, 33; 5, 32; 6, 10; 8, 29; 10, 19; 11, 12; 13, 2-4; 15, 28; 16, 6 n).

Znaczna część dzisiejszej egzegezy jest zdania, że to teologiczne znaczenie biblijnego motywu czterdziestu dni nie odbiera mu wszelkiego sensu historycznego. Według teorii rozwijanej przede wszystkim przez W. Michaelisa i przyjętej przez F. M. Brauna, P. Benoit oraz A. Wikenhausera opis Wniebowstąpienia przedstawia ostatnią chrystofanię Wywyższonego już w Zmartwychwstaniu⁸.

⁸ Por. W. Michaelis, *Zur Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte*, w: *Theologische Blätter* 4 (1925) 101—109; tenże, *Die Erscheinungen des*

Owe czterdzieści dni byłyby więc szczególnie świętym czasem kiedy Jezus obcował z Apostołami jeszcze w sposób bezpośredni i doświadczalny. Później bowiem, w czasie Kościoła, pozostaje On obecny poprzez kierownictwo Ducha Świętego — bardziej pośrednio i w skrytości. Według G. Lohfinka, taka interpretacja odnosi się raczej do sceny pożegnania (Łk 24, 50-53) niż do sceny z Dz 1, 1-12. Dlatego G. Lohfink — zgodnie z normalnym chrześcijańskim pojmowaniem — przypisuje Łukaszowi koncepcję stopniowej drogi wstępowania Jezusa do Ojca. Według niej Jezus został wprawdzie Uwielbiony już podczas Zmartwychwstania, jednakże nie był jeszcze ostatecznie przyjęty przez Ojca⁹. W gruncie rzeczy obie interpretacje, zawierające w sobie pewien rdzeń historyczny, w zupełności dadzą się połączyć¹⁰. Przy tym każda z nich zgadza się z tym, że nie chodziło Łukaszowi o to, by „nakreślić czy przekazać barwny i możliwie dokładny obraz Wniebowstąpienia. Łukasz — nie będąc ani historykiem, ani pobożnym narratorem, lecz chrześcijaninem świadomym swej odpowiedzialności, pragnącym dopomóc swoim braciom w postanowionym przez Boga rozumieniu ich egzystencji — nadał kształt temu rozdziałowi właśnie wtedy, gdy stał się możliwy przesadny sposób wyrażania się”¹¹.

W związku z tą interpretacją Łukaszowej koncepcji wyłania się natychmiast nowa trudność: jak owa Łukaszowa wypowiedź o stopniowym przyjmowaniu Jezusa przez Ojca może korespondować z inną nowotestamentalną wypowiedzią o jedności Zmartwychwstania i Wywyższenia? Jeszcze głębiej sięga fundamentalne pytanie: jak w ogóle możemy sobie wyobrazić taką drogę Przemienionego? W jakim stopniu możemy w ogóle mówić o czasie i historii po tamtej stronie progu śmierci? Łukaszowa koncepcja historii zbawienia prowadzi nas przez to do zasadniczego pytania o stosunek między zbawieniem a historią; stawia ona nam podstawowy problem teologii, którego oczywiście nie można do końca rozwiązać przy pomocy egzegezy historyczno-krytycznej.

Auferstandenen, Basel 1944; tenże, Horao, w: ThWNT V, kol. 315—381; F. M. Braun, *Jesus Christus in Geschichte und Kritik*, Luzern 1950; P. Benoit, *Die Himmelfahrt*, w: tenże, *Exegese und Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf 1965, s. 182—218; tenże, *Himmelfahrt*, w: X. Léon-Dufour, *Wörterbuch zur biblischen Botschaft*, Freiburg/Basel/Wien 1964, kol. 331—335; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte* (Regensburger NT, Bd. 5) Regensburg 1961, s. 28—32.

⁹ Por. G. Lohfink, dz. cyt., s. 274 n.

¹⁰ Por. H. Schlier, *Jesu Himmelfahrt nach den Lukanischen Schriften*, w: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg/Basel/Wien 1964, s. 227—241; H. U. von Balthasar, dz. cyt., s. 304.

¹¹ E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Krit. -ex. Kommentar über das NT, 3 Abt.), Göttingen 1959¹², s. 118 n.

IV

Od wielkich wywołanych przez R. Bultmanna, dyskusji w pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych lat naszego stulecia na temat odmitologizowania nie zmienił się istotnie problem określenia relacji między mitem a historią. Mit nie jest już uważany za przestarzały środek przedstawiania i pojmowania po dziecinnemu historii ludzkości. Nie może być on też utożsamiany z niewątpliwie przestarzałym już obrazem świata trzypiętrowego, w którym niebo jako „tamten” świat jest rodzajem piętra czy platformy ponad ziemią. Wybitni myśliciele, tacy jak: K. Jaspers, E. Bloch, P. Ricoeur, L. Kołakowski w rozmaity sposób wskazywali (podobnie jak w ostatnim wieku romantyzm) na stałe prawo i trwałą aktualność mitu. C. G. Jung potwierdził to z perspektywy psychologii głębi. Według niego, mit przedstawia jedyną w swoim rodzaju ludzką możliwość wyrażenia w obrazach wymiaru transcencji¹². Mit więc jako taki — formułuje P. Ricoeur — nakłania do myślenia¹³.

Te wypowiedzi dają się łatwo zweryfikować w naszym temacie. Kiedy bowiem mówimy o niebie, wtedy w naszym zsekularyzowanym języku potocznym nie mamy na myśli tylko firmamentu ponad ziemią. Niebo, według dzisiejszego zwyczaju mówienia, jest raczej metaforą na określenie pełni istoty ludzkiej. Mówimy czasem: „czuję się jak w siódmym niebie”, „mam niebo na ziemi” albo: „niebo jest zachmurzone”. Przez „niebo” rozumiemy więc wymiar samotranscencji osoby, urzeczywistnienie jej coraz większych nadziei. I oto w tej metaforze nieba dochodzi do głosu pytanie, które nie tylko zwyczajnie jest w człowieku, ale które tkwi w głębi jego duszy, i na które on sam sobie nie może dać ostatecznej odpowiedzi. Niebo jest tam, gdzie człowiek osiąga lub przyjmuje w darze najgłębszą tęsknotę, która w języku religii nazywa się Bogiem; tam, gdzie Bóg jest ostatecznie przyjęty przez człowieka, a człowiek ostatecznie przez Boga.

Wniebowstąpienie Chrystusa, ujęte w takiej perspektywie, daje do zrozumienia, że z Jezusem Chrystusem po raz pierwszy człowiek całkowicie i definitywnie został przyjęty i przygarnięty przez Boga. Właśnie to chce powiedzieć obłok w opisie Wniebowstąpienia (Dz 1, 9). Nie chodzi tu oczywiście o zjawisko meteorologiczne. W języku biblijnym obłok jest symbolem tajemniczej

¹² Por. F. Schupp, *Mythos und Religion*, Düsseldorf 1976.

¹³ Por. P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg/München 1971, ss. 27, 395 nn.

obecności Boga¹⁴. Podczas Wniebowstąpienia nie wszedł więc Jezus w pewną, już wcześniej istniejącą, nadziemską przestrzeń. Wniebowstąpienie Chrystusa jest raczej swego rodzaju powstawaniem nieba tak, że nasze niebo, tzn. nasze ostateczne bycie z Bogiem, w Nowym Testamencie może być nazwane ostatecznym byciem z Panem (2 Kor 5, 8; por. Flp 1, 23)¹⁵. Wniebowstąpienie Chrystusa oznacza więc definitywny nowy początek. Przez nie Jezus Chrystus został ustanowiony Panem świata, jego nieustanną miarą i celem. Jako taki objawi się On naturalnie dopiero w czasach ostatecznych. Z tych względów spojrzenie na Paruzję jest z istoty rzeczy zawarte w zdarzeniu Wniebowstąpienia.

Ale także temu eschatologicznemu wypełnieniu przysługuje historyczny charakter. Albowiem spełnienie się nadziei człowieka „od dołu” nie jest możliwe; ono jest Bożym darem i prezentem, i jako takie jest zdarzeniem nie dającym się oddzielić od łaskawej wolności Boga. Dlatego może ono zdarzyć się tylko w historycznej przygodności. Jego historycznością jest to wszystko, co tworzy nieistotny kształt, który dla zachowania czystej treści tego wypełnienia mógłby być usunięty. Historyczny kształt jest bardziej istotny dla treści i pod tym względem nieodłączny od niej; on jest sakramentalnym, to znaczy spełnionym znakiem zaistniałego zbawienia. Przeto Wniebowstąpienie nie jest mitem, który mówi językiem obrazowym o tym, co zdarzało się wszędzie i zawsze, a zatem nigdzie i nigdy. Ono nie jest jakąś ogólną prawdą, jak na przykład hasło: *per aspera ad astra*, ani nawet kosmologicznym, historyczno-filozoficznym czy antropologicznym sztyfem. Liczy się tu raczej *mythica antimythica dicunt*. Język mitu wyraża coś zupełnie niemitycznego, coś, co mitycznemu myśleniu musiałoby wydawać się wręcz skandalem: w jednorazowej historii zaistniał raz na zawsze fakt mający znaczenie: sam Bóg wchodzi w historię.

To ucieleśnienie Przedwiecznego Słowa (J 1, 14) dokonało się naturalnie już raz na zawsze we Wcieleniu. Pozostaje więc zapytać, w jaki sposób nie tylko Wniebowstąpienie, ale także Krzyż i Zmartwychwstanie są swoistym wydarzeniem historycznym, a nie tylko odmianą jednego i tego samego tematu chrystologii. Czyż więc w zakresie fundamentalnej historyczności faktu Chrystusa nie chodzi jeszcze raz o wewnętrzną historię tego oto wy-

¹⁴ Por. A. Oepke, Nefele, w: ThWNT IV, kol. 904—912.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottessverhältnis*, w: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln/Zürich/Köln 1956, s. 47—60.

darzenia? Pytania o czterdzieści dni i ich historyczność okazują się przez to częścią obszernego problemu.

Odpowiedź na pytanie o wewnętrzną historyczność faktu Chrystusa może być tylko twierdząca. Ponieważ Wcielenie oznacza przyjęcie ludzkiej natury, do jego istoty należy życie pielgrzyma, a to oznacza doczesność, względnie historyczność. Do istoty człowieka i jego wolności należy to, że realizuje on się w czasie, że jego teraźniejszość charakteryzuje się przypominaniem przeszłości i pełnym nadziei dążeniem do doskonałości¹⁶. Wcielenie Syna Bożego oznacza więc wejście Boga w struktury czasu, właściwe człowiekowi; znaczy ono także, że to, co dokonało się we Wcieleniu, wydarzyło się raz na zawsze, jednakże ciągle doskonalili się w czasowym procesie, mianowicie w przejściu przez narodzenie, wzrastanie oraz dojrzewanie, i że ostatecznie dopiero w śmierci osiąga pełnię doskonałości. Zbawcze znaczenie faktu Chrystusa zawiera się w tym, że Bóg we Wcieleniu swego Syna napełnił dojrzewające w pustce śmierci istnienie człowieka niezniszczalną pełnią swego życia, tak że dopiero w zniszczeniu przez śmierć ludzkiej postaci mogło wyjść na jaw nowe życie. W Zmartwychwstaniu i otoczeniu chwałą dojrzewa ostatecznie to, co dokonało się zasadniczo we Wcieleniu. Ta pełnia wymagała ludzkiej natury do nieosiągalnej samej przez się swej realizacji. Przeto nie przekreśla ona doczesności tej natury, lecz przeciwnie: wypełnia ją w nieporównywalny sposób. Stąd zupełnie sensowny jest motyw wewnętrznej historyczności rozpromienionej egzystencji, chociaż nawet nie możemy jej sobie konkretnie wyobrazić. To, że Łukasz opisuje przyjęcie Jezusa do chwały Ojca jako drogę, oznacza w tej perspektywie, iż Jezus w czasie Zmartwychwstania i po nim dogonił nie tylko przestrzeń, ale także i czas, i ukrył się w Bogu, aby tak doprowadzić do pełni czasów i wszystko w sobie zjednoczyć (Ef 1, 10)¹⁷

To, co przedłożyliśmy, snując rozważania nad Łukaszowym opisem, jest dobrze znane tradycyjnej teologii. Rozważa ona treść ukrytą w słowie: „perychoresa” (wzajemne przenikanie obu natur w Jezusie Chrystusie)¹⁸. Zapewne moglibyśmy jeszcze bar-

¹⁶ Por. św. Augustyn, *Wyznania* XI, 28, 37-39.

¹⁷ Sens Łukaszowego opisu Wniebowstąpienia odpowiada innym odpowiednim tekstom z Nowego Testamentu (Ef 4, 8-10; 1 Tm 3, 16; 1 P 1, 20 n; 3, 18 n. 21 n). U Łukasza jest tylko to szczególne, że łączy on Wywyższenie dokonujące się wobec świadków z ostatnią chrystofanią Zmartwychwstałego. Por. G. Schneider, dz. cyt., s. 209.

¹⁸ Por. P. Hünemann, *Gottes Sohn in der Zeit Entwurf eines Begriffs*, w: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute* (Quaest. disp. Bd. 72), Freiburg/Basel/Wien 1975, s. 114—140.

dziej zgłębić nasze rozważania i wydobyć na światło dzienne całe bogactwo wypracowane w tym względzie przez tradycję. Jednakże w tym kontekście przekracza to nasze możliwości.

Musimy się tylko ograniczyć do końcowej uwagi, że w tym, co powiedzieliśmy, nie zakwestionowaliśmy wprost *communis opinio* o identyczności Wywyższenia i Wniebowstąpienia, ale podaliśmy pewne uwagi, które mogą jej dopomóc w uświadomieniu sobie różnic występujących u Łukasza. Łukaszowa kompozycja daje się zrozumieć jako słuszne narratorskie oraz teologiczne wytłumaczenie wczesnochrześcijańskiego kerygmatu o Wywyższeniu. Według niej, wywyższenie Jezusa Chrystusa jest równocześnie uniesieniem człowieka i jego historii ku Bogu. Okazuje się ona przez to orędziem nadziei na to, że i nasza historia przy końcu dni wejdzie w życie nadchodzącego świata.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC