

KRÓLESTWO BOŻE W NOWYM TESTAMENCIE

Po wprowadzeniu Jezusa — przy chrzcie Jana — jako Syna Bożego, Jego pierwsze słowa, według Markowej Ewangelii, stanowią program publicznej działalności: „Czas się wypełnił i bliskie jest Królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). Wyrażenie „Królestwo Boże” lub jego Mateuszowy odpowiednik „Królestwo niebieskie”, albo jakieś inne odniesienie do Królestwa Bożego zachodzi przynajmniej sto razy w Ewangeliach synoptycznych. Królestwo stanowi wyraźnie główny temat Jezusowego nauczania. Dlatego zdumienie budzi jego znacznie rzadsze występowanie w innych pismach Nowego Testamentu. Dzieje Apostolskie i pisma Pawłowe nawiązują do wyrażenia „Królestwo Boże” po osiem razy, a Jan wzmiankuje je tylko dwa razy. Z biegiem czasu kerygma zmieniała swoje słownictwo, a nawet zaczęła mówić o Królestwie przypisywanym Chrystusowi, Synowi, Synowi Człowieczemu, lub Panu (1 Kor 15, 24 Mt 13, 41; 16, 28; 20, 21; Łk 1, 33; 22, 30; 23, 42; Kol 1, 13; 2 Tm 4, 1. 18; Hbr 1, 8; 2 P 1, 11; J 18, 36) a raz Chrystusowi i Bogu (Ef 5, 5). Przy końcu Nowego Testamentu Apokalipsa widzi Królestwo jako coś utworzonego z wiernych w Chrystusie i przez Chrystusa dla Ojca (1, 6, 18; 5, 10; 11, 15; 12, 10). Można więc zauważyć przesunięcie z Królestwa Bożego do innych tematów, szczególnie podkreślających najwyższą rolę Syna w naszym zbawieniu. Nie wymagało to wiele przenikliwości, by dokonać kontrastu: Jezus głosił Królestwo Boże, Kościół głosił Jezusa, lub bardziej dobitnie — Jezus głosił Królestwo przychodzące, a Kościół to, które już przyszło¹.

Choć nawet Loisy rozumiał to późniejsze zestawienie jako pochwałę żywotności Kościoła, dostosowującego twórczo siebie i Jezusowe orędzie do warunków następnych pokoleń, inni interpretowali to wyrażenie bardziej krytycznie, znajdując w zinstytucjonalizowanych strukturach i zawężeniach Kościoła odejście od pierwotnej jasności i czystości Jezusowej nauki². Na bazie takiego zestawienia Kościoła z Królestwem niektórzy utrzymują, że Jezus nie zamierzał nigdy zakładać Kościoła, a nawet, że oczeki-

¹ A. Loisy, *The Gospel and the Church*, New York 1912, s. 166.

² M. Werner, *The Formation of Christian Dogma*, Boston 1965, ss. 48—55, 65—70, 297—312.

wał On bliskiego nadejścia Królestwa³. Jaka była ich reakcja względem starszej teologii, która po prostu utożsamiała Kościół z Królestwem Bożym? Nawet teologowie katoliccy byli wystawieni na pokusę, by wygrywać Królestwo Boże przeciwko Kościołowi⁴. Dla kogoś obeznanego z Nowym Testamentem podejrzane jest zarówno proste przeciwstawienie, jak i proste utożsamienie. Egzegeza wymaga więcej niż wyliczania zdań i nakreślenia ich pochodzenia oraz używania. Szczególnie dzisiaj, gdy różne filozoficzne założenia podkreślają pluralizm kosztem jedności i zrozumiałości, mógłby ktoś stosować czysto lingwistyczne studia do „odkrywania” istotnych odchyłeń wśród autorów Nowego Testamentu, które rzekomo usprawiedliwiają teologiczny pluralizm i postulat jakiegoś nieokreślonego kanonu w kanonie. Takie podejście stoi w sprzeczności nie tylko z pierwotnym Kościołem, który określił kanon na podstawie zgodnego świadectwa aż do Chrystusa, lecz także z całą chrześcijańską tradycją, która, wierząc w natchnione Boże autorstwo, szukała zrozumiałego, harmonijnego orędzia w Piśmie.

Treść Królestwa

Ostrzeżenia przed łatwymi zestawieniami są szczególnie konieczne, gdy się bada wyrażenie „Królestwo Boże”. Nigdzie nie jest określona jego treść. Św. Paweł dochodzi najbliższej tego określenia, pisząc: „Królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym” (Rz 14, 17). Apostoł nie rozumiał przez to ani jakiejś powszechnej abstrakcji, ani utopijnej wspólnoty, ani prywatnych odczuć. Dlatego pokój jest darem Bożym przez Chrystusa (Rz 1, 7; 5, 1), który stał się grzechem, „abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21), i którego Zmartwychwstanie spowodowało nasze usprawiedliwienie (Rz 4, 25). Ef 2, 14 nawet utożsamia Chrystusa z naszym pokojem. (Od kiedy Paweł nie zna innego Chrystusa, jak tylko ukrzyżowanego (1 Kor 2, 2), może doświadczać radości pośród utrapień (2 Kor 7, 4; 1 Tes 1, 6; Kol 1, 24)) Królestwo wyraźnie zawiera w sobie życie przeżywane w Chrystusie; i z tej racji grzesznicy go nie odziedziczą (1 Kor 6, 9 n; Ga 5, 21; Ef 5, 5).

Podobne rozumienie, łączące cnoty moralne z posiadaniem

³ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, ss. 246 n, 286; J. Sobrino, *Christology at the Crossroads*, Maryknoll 1978, ss. 101 n, 116, 134, 270, 306, 389.

⁴ H. Küng, *The Church*, New York 1967, ss. 92 n; R. McBrien, *Do We Need the Church?*, New York 1969, ss. 14 n, 54, 64, 134 n, 219.

Królestwa ofiarowanego jako dar, można odnaleźć w błogosławieństwach. Umieszczone przez Mateusza na początku kazania na górze, te słowa Jezusa określają ducha i rzeczywistość Królestwa. Przyszłe wypełnienie jest obiecanie smutnym, łagodnym, łakącym i pragnącym sprawiedliwości, miłosiernym, ludziom czystego serca i czyniącym pokój (Mt 5, 4-9); a nawet Królestwo niebieskie „jest” już własnością ubogich duchem i prześladowanych dla sprawiedliwości (5, 3. 10). Poza moralnymi wymiarami Królestwa ukazuje się w tych stwierdzeniach Jezusa napięcie: terażniejszy — przyszły, przypominające Pawłową biegunowość: „już — jeszcze nie”, które cechuje wszystkie Jezusowe nauki o Królestwie i dostarcza klucza do jego rozumienia.

Napięcie: terażniejszy — przyszły: Stary Testament

Napięcie między terażniejszością Królestwa i jego przyszłą rzeczywistością można prześledzić od wcześniejszych żydowskich ujęć Królestwa⁵. W starym Testamencie królewska rola Jahwe była uznawana na długo przed ustanowieniem królestwa Saula i Dawida (Wj 15, 18; Lb 23, 21; Pwt 33, 5); istotnie, powoływano się na pierwsze, by oprzeć się ustanowieniu drugiego (Sdz 8, 22; 1 Sm 8, 4-22; 12, 12-25). Kosmiczna władza Boga była ugruntowana w stworzeniu nieba i ziemi (Ps 29; 74, 12-17; 145, 10-13; 1 Krn 29, 10-13). Analogicznie do intronizacji Dawidowego króla, Bóg panujący odwiecznie był przedstawiany w kultycznej celebracji jako obejmujący swą władzę (Ps 47; 93; 95-99). Stąd odwieczne królowanie Boga pojmowano jako aktualizujące się obecnie pośród Jego ludu. Wobec historycznych utrapień i pozornego triumfu zła prorocy zaczęli przerzucać ustanowienie władzy Boga w sferę przyszłości. Po czasie — ucisku, przeznaczonym dla oczyszczenia wybranych, Bóg dokona ostatecznej interwencji dla ustanowienia swego Królestwa nad wszystkimi narodami na Syjonie (Iz 24—27; 40; 43; 44 i in.; Ml 3, 4; Mi 4 n; So 3; Za 12—14; Ab 15—21).

Eschatologiczny wymiar Królestwa w okresie międzytestamentalny rozwijał się w miarę, jak wzrastało u Izraela pragnienie wyzwolenia się z ucisku. Za czasów Jezusa większość Żydów, którzy codziennie modlili się pobożnie o ustanowienie Królestwa Bożego, wyobrażała je sobie w terminach politycznych: obalenie władzy Rzymian i zwycięskie królestwo Mesjasza jako wybranego

⁵ Znaczna część tej sekcji odnośnie do Starego Testamentu jest za pożyczona od R. Schnackenburga, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1965, ss. 1—47.

przedstawiciela Boga. Mesjańskie oczekiwanie w Starym Testamencie związało się mocno z tradycją o Królestwie Bożym. Nawet niektóre kręgi apokaliptyczne, które oczekiwały nagłej, dramatycznej interwencji Boga, mającej w transcendentny sposób odrodzić niebo i ziemię przy końcu historii, rozwijały pojęcie Pośrednika zbawienia, Syna Człowieczego zstępującego z nieba, lub jakiejś innej postaci utożsamianej z Mesjaszem (por. Dn 7, 13; Henoch 37—71; 2 Ezd 7, 28; 13, 31-52; 14, 4). Obok tych politycznych i apokaliptycznych tradycji, skierowanych ku wypełnieniu nadziei, wielu rabinów przypominało stałą władzę Boga, uznawaną i aktualizowaną w terażniejszości przez zachowanie Prawa, które przyspiesza okazanie się władzy Boga i ostateczne ustanowienie Jego Królestwa.

Jezusowa nauka o Królestwie

Podczas gdy żydowska tradycja podkreślała napięcie między obecnym i przyszłym panowaniem Boga, Jezus głosił śmiało oba aspekty razem. Jego wizja nie była wycinkowa ani eklektyczna, starająca się łączyć różne elementy tradycji. W swym głoszeniu nie tylko unikał wyjaśniającego komentarza, przeznaczonego dla pogodzenia zestawienia: terażniejszość — przyszłość, lecz także — na bazie tego terażniejszego — przyszłego Królestwa — wysunął wezwanie do aktualizacji totalnego panowania Boga w życiu swoich słuchaczy — obecnie. Stąd w swojej własnej osobie i świadomości Jezus połączył zarówno terażniejszy jak i przyszły biegun Królestwa i na tym złączeniu oparł wezwanie do bezwzględnego nawrócenia się do Boga.

Było wiele jednostronnych prób wyjaśnienia tajemnicy Królestwa. Nie uznają one, niestety, podstawowego napięcia między przeszłością i przyszłością, między Bożym wezwaniem i odpowiedzialnością człowieka. W ten sposób Harnack, przytaczając słowa Jezusa: „Królestwo Boże jest wśród was” (Łk 17, 21), twierdził, że Królestwo było, przekraczającą wszelką wartość, wewnętrzną obecnością w duszy jednostki, która upewniała ją o nieskończonej wartości duszy wobec powszechnego ojcostwa Bożego. Apokaliptyczna terminologia, stosowana przez Jezusa, służyła jedynie do pokazania słuchaczom wyższości czynnika duchowego nad materialnym przez rozluźnienie ich przywiązania do rzeczy materialnych⁶. Loisy zauważył, że grecki odpowiednik „wewnątrz” mógł równie dobrze znaczyć „pośród was” i odsyłał do potęgi społecznej, widzialnej siły Królestwa, rozwijającej się poprzez historię⁷.

⁶ A. Harnack, *What Is Christianity?*, New York 1957.

⁷ Loisy, ss. 71 n.

Pojęcie rozwoju przypomina zarówno wcześniejsze teologie Heglowskie, rozumiejące Królestwo jako siłę pchającą ludzkość do jej kulminacyjnego rozkwitu w zjednoczeniu z Bogiem przy końcu historii, jak i konserwatywne katolickie interpretacje przypowieści o wzroście (Mk 4), które utożsamiają rozwijanie się Królestwa z Kościołem⁸. Choć to pojęcie wzrostu mogło łączyć przeszłość, terażniejszość i przyszłość przez podkreślanie organicznego rozwoju, to jednak lekceważyło zarówno nawrócenie wymagane przez obecność Królestwa w głoszeniu Ewangelii (Mk 1, 15), jak i radykalny rozłam między Bogiem i światem, który widać w kosmicznym konflikcie między dobrem i złem przy decydującej interwencji Boga u kresu czasu (Mk 13; Łk 17, 22-37). A. Schweitzer rozumiał Królestwo jako czysto przyszłą rzeczywistość, którą Bóg sam ma wprowadzić w apokaliptycznym kolorycie; Jezus służył jako jego herold i inicjator, by być ustanowiony Mesjaszem przy jego przyjściu⁹. Można jednakże pytać nie tylko, jak Kościół zdołał przeżyć katastrofę śmierci Jezusa, lecz także jak Jezus mógł wzywać do totalnego nawrócenia, gdy głoszona rzeczywistość nie była jeszcze w pełni obecna. W ten sposób Bultmann, używając kategorii egzystencjalnych, uważał wszystkie przyszłe, apokaliptyczne odniesienia za wyobrażenia lub mitologię, przeznaczoną do tego, by wzmocnić konieczność egzystencjalnej decyzji przyjęcia miłości Bożej, przed którą kerygma nas stawiała¹⁰. Rozumując nieco inaczej C. H. Dodd uniknął egzystencjalizmu, podobnie pozbawiając Królestwo jego realnej przyszłości w swej teorii „zrealizowanej eschatologii”. Interpretując przypowieści, Dodd widział Jezusa wprowadzającego do Królestwa i gwarantującego jego pełnię, działającego obecnie, jako sakramentalną rzeczywistość obecności Boga zbawiającego¹¹. Lecz taka egzystencjalna lub sakramentalna radykalizacja terażniejszości pozbawia historię jej znaczenia, a chrześcijan ich nadziei na istotowo lepszy świat, bez grzechu i frustracji terażniejszości¹².

⁸ Por. K. Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, Valley Forge 1973, ss. 502—505; L. Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Innsbruck 1909, ss. 67—106 — według cytatu Schnackenburga, s. 101.

⁹ A. Schweitzer, *The Mystery of the Kingdom God*, New York 1964.

¹⁰ R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958.

¹¹ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Digwell Place 1936; tenże, *The Apostolic Preaching and Its Development*, Grand Rapids 1980. (To „sakramentalne” rozumienie nie jest takie samo jak w wymienionym artykule).

¹² Por. H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu*, w: *Gott in Welt* (Festschr. Rahner), Freiburg 1964, s. 582—587.

Napięcie: terażniejszość-przyszłość

Analiza Ewangelii pozwala stwierdzić nieusuwalne napięcie między przeszłością i przyszłością. Większość tekstów odnosi się niewątpliwie do eschatologicznego wypełnienia. Modlitwa „Ojciec Nasz” prosi o przyjście Królestwa (Mt 6, 10), a błogosławieństwa odsyłają do eschatologicznego wypełnienia (Mt 5, 4-9). Przyszłe Królestwo jest często przedstawiane jako uroczysta uczta (Mk 15, 42; Mt 8, 11; 25, 1-13; Łk 14, 15-24), a czasem jako współrzędzenie (Łk 22, 30; por. Mt 19, 28). Będzie tam miał miejsce sąd, polegający na ukaraniu niegodziwych i nagrodzeniu sprawiedliwych (Mt 8, 12; 13, 24-30. 40-43. 47-50; Łk 12, 32 n. 37)¹³. W ten sposób też wielu wejdzie do Królestwa lub będzie wyrzuconych w przyszłości (Mk 10, 15. 23; Mt 7, 21; 18, 3; Łk 13, 28 n).

Obok tych tekstów biegnie jednak seria logiów świadczących o terażniejszej rzeczywistości Królestwa. Oprócz Łk 17, 21 mamy logion interpretujący egzorcyzm Jezusa: „A jeśli ja palcem Bożym wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was Królestwo Boże” (Łk 11, 20 par.). Nic bardziej niż obecność Królestwa nie mogło złamać mocy szatana. Uczniowie kontynuują więc Jezusowe nauczanie i wypędzanie złych duchów (Mk 6, 7-13). Istotnie, obok wypowiedzi obiecujących przyszłe wejście do Królestwa, inne opisują obecne wejście i obecne jego posiadanie (Mt 4, 11; 9, 47; 10, 14; Mt 5, 3. 10; 11, 11; 18, 14; Łk 12, 32).

Tekstem najbardziej pouczającym o terażniejszości Królestwa jest chyba cytowany już Mk 1, 15. Słowo „bliskie jest” oddaje greckie *perfectum*, które wskazuje na czynność przeszłą ze skutkiem terażniejszym. Ten terażniejszy skutek bliskości Królestwa polega na nawróceniu, do którego Jezus wzywa. Stąd w Wielkim Tygodniu, gdy pewien uczoney w Piśmie uznał pierwszeństwo miłości Boga i bliźniego przed wszystkimi innymi przykazaniami, Jezus mógł powiedzieć: „Niedaleko jesteś od Królestwa Bożego” (Mk 12, 34). Podobnie też forma *perfectum* w logionie egzorcyzmu (Łk 11, 20) wyraża skutek przyjścia Królestwa. Nawrócenie serca jest równoważne ze zniszczeniem władzy szatana. Stąd obecność i skuteczność Królestwa stanowią podstawę nawrócenia i życia moralnego, jakiego św. Paweł wymagał od tych, którzy mieli odziedziczyć Królestwo Boże.

Terażniejszość i przyszłość Królestwa nie stoją przypadkowo

¹³ Mt 25, 31-46 mówi o Królestwie przygotowanym dla sprawiedliwych, lecz Królem jest Syn Człowieczy, a nie Bóg. Na podstawie Mt 13, 40-43 można by jednak widzieć Syna Człowieczego jako Sędziego przy wejściu do Królestwa Ojca.

obok siebie. Przypowieści o wzroście wskazują na powiązanie między skromnymi początkami teraźniejszości Królestwa i jego mocą — końcowym rozkwitem. Usiłowania, by wytłumaczyć ten aspekt wzrostu w przypowieściach na rzecz „nagłości” lub „zaskoczenia”, nie przekonują szczególnie dlatego, że wszystkie one zbyt często płyną z protestanckiej obawy, iż wzrost mógłby oznaczać współdziałanie ludzkiej wolności w odpowiedzi na Bożą łaskę³⁴. Z pewnością, przerośnięte z życia organizmu nie mogą zaprzeczyć elementu wolnej decyzji w Królestwie, lecz też „wydarzenie” wolności nie może przekreślić wzrostu Królestwa. By wyrazić pełną rzeczywistość Królestwa, trzeba podkreślać zarówno fakt, iż teraźniejszość i przyszłość stanowią wzajemnie równoważące się bieguny czasowej rzeczywistości Królestwa, jak i pamiętać o napięciu między nieciągłością wydarzenia wolnej decyzji i ciągłością wzrostu.

Te biegunowe napięcia nie pozwalają na pełną interpretację Królestwa. „Królestwo Boże” było tradycyjnym symbolem używanym przez Jezusa bez dodawania jakiejś bardziej specyficznej treści. Jego znaczenie można jedynie uchwycić w totalnym kontekście życia, działalności i nauczania Jezusa. Choć ogromna większość współczesnych egzegetów utrzymuje, że orędzie o Królestwie jest nieodłączalne od osoby Jezusa¹⁵, niektórym udało się wyjaśnić, jak orędzie o miłości Bożej wraz z towarzyszącym mu wezwaniem do totalnego nawrócenia jest związane z osobą Jezusa z Nazaretu, Stąd teologowie rozważają centralną tajemnicę chrześcijaństwa: jak trzeba uzasadniać jedyność Chrystusa jako Zbawiciela całej ludzkości i jak nieskończony Bóg jest koniecznie związany ze skończonym człowieczeństwem Jezusa?

Syn Człowieczy i Królestwo Boże

Pewien wgląd w to powiązanie Boga i człowieka ułatwia nam sposób, w jaki Jezus używa tytułu „Syn Człowieczy” według Ewangelii synoptycznych. Widać tu napięcie między logiami o przyszłości i teraźniejszości Syna Człowieczego, do których dodano całe serie traktujące o cierpieniu, śmierci i zmartwychwsta-

¹⁴ Por. na przykład J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, ss. 145—153.

¹⁵ Np. W. Kümmel, *Promise and Fulfillment*, London 1961, ss. 149—155; O. Cullmann, *Christ and Time*, London 1962, ss. 85—88; E. Schweizer, *Jesus Christus*, München 1970, ss. 28—30; P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu*, w: *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, ss. 88—90.

niu Syna Człowieczego. W obszernym studium przedstawiliśmy zwartą interpretację wszystkich grup logiów o Synu Człowieczym jak i uzasadnienie ich historycznej autentyczności¹⁶. Z zasady każdy rodzaj logiów wiąże się z określonym audytorium. Logia o terażniejszości Syna Człowieczego są wypowiedane przez Jezusa w sytuacjach pytań czy zarzutów przed wszystkimi słuchaczami; logia o cierpieniu o przyszłości Syna Człowieczego rezerwuje Jezus dla uczniów. Wyjątki potwierdzają tylko tę interpretację. Scena przed Sanhedrynem od dawna stanowi zagadkę dla egzegetów: jak Jezus mógł być oskarżony o bluźnierstwo za przekonanie, iż jest „Mesjaszem, Synem Błogosławionego” (Mk 14, 61 n). Wielu przypisywało konsekwentnie pytanie arcykapłana pomysłowości chrześcijańskiej wspólnoty, gorąco pragnącej widzieć w tytule Syna Bożego przekonanie o boskości. Jest to koncepcja daleko przekraczająca wyobraźnię arcykapłanów, którzy tytuł „Syn Błogosławionego” rozumieli prawdopodobnie jako odpowiednik Mesjasza¹⁷. Lecz bardziej uważna lektura tekstu wskazuje, że po zarzucie bluźnierstwa następowało bezpośrednio Jezusowe stwierdzenie: „Ujrzyście Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi” (Mk 14, 62). Po raz pierwszy mówi tu Jezus publicznie o przyszłości Syna Człowieczego. Wcześniej Jezus działał, nawet uchylał przepisy Prawa, powołując się na władzę Syna Człowieczego (Mk 2, 10. 28). Chociaż takie czyny niewątpliwie oburzały faryzeuszy, nie mieli jeszcze podstaw do skazania Jezusa na śmierć. Łamanie Prawa było grzechem; powoływanie się na tytuł Syna Człowieczego pozostawało prowokującą tajemnicą.

Oryginalne aramejskie wyrażenie *bar nasza* jest wieloznaczne: mogło ono znaczyć: „jakiś człowiek”, „człowiek” (Ps 8, 4; 2 Sm 8, 14) lub „prorok” (Ez 2, 1. 6. 8; 3, 4 i in.; Dn 8, 15), lub oznaczać dziwną postać „jakby Syna Człowieczego” (Dn 7, 13). Gdy więc Jezus używa wyrażenia *bar nasza*, może mieć na myśli siebie lub człowieka w ogólności, swoją rolę proroka lub apokaliptycznej postaci Daniela. W poprzednich przypadkach Jezus okazywałby się jedynie grzesznikiem lub fałszywym prorokiem z powodu przekraczania Prawa; jeśli miał On na myśli Danielowego Syna Człowieczego, któremu Bóg powierzył wieczne panowanie, chwałę i władzę królewską (Dn 7, 14 n), przypisywał sobie Boży autory-

¹⁶ J. McDermott, Łk 12, 8 n; *Stone of Scandal*, *Revue Biblique* 84 (1977) 523—537; tenże, Łk 12, 8 n; *Pierre angulaire*, *Revue Biblique* 85 (1978) 381—401.

¹⁷ Odnośnie do żydowskiego tła tytułu Syna Człowieczego zob. J. McDermott, *Jesus and he Son of God*, *Gregorianum* 62 (1981) 301—305.

tet korygowania Prawa. Faryzeusze pytali Go wcześniej wielokrotnie i bezskutecznie o źródło Jego autorytetu; powołanie się na godność Syna Człowieczego przed Sanhedrynem było podstawą do oskarżenia Jezusa o bluźnierstwo: jakby Bóg chciał zaprzeczyć sobie samemu przez usuwanie swego odwiecznego Prawa! Jezus przypisywał sobie autorytet Boży do obalania Prawa i Bożą wszechmoc.

Uważne czytanie logiów o cierpiącym Synu Człowieczym podobnie podważa ich odrzucanie jako *vaticinia ex eventu*. Wobec obaw Rzymian co do rewolty mesjańskiej, na tle losu Jana Chrzciciela i nieubłaganej nienawiści faryzeuszy, inteligentny człowiek mógł przewidzieć realną możliwość śmierci Jezusa. Jezus wyraźnie przepowiedział swoją śmierć w szeregu metaforycznych wypowiedzi (Mk 2, 19 n; 10, 38 n; 12, 6-8; Łk 12, 50)¹⁸, lecz mogły one być jasno zrozumiane dopiero po Zmartwychwstaniu. Natomiast zapowiedzi męki Syna Człowieczego wydają się tak jasne, że większość komentatorów wątpi w ich autentyczność. Jak mogli uczniowie być tak przytłoczeni przez Krzyż i Zmartwychwstanie, jeśli Jezus zapowiedział im to tak jasno? I co dziwne — język tych zapowiedzi nie jest zapożyczony z opowiadania o Męce (najstarszej części Ewangelii), jak można by oczekiwać, jeśli były one ułożone po tym wydarzeniu. Nie jest poza tym oczywiste, że uczniowie utożsamiali Jezusa z Synem Człowieczym. Jezus nigdzie nie oświadczył, że jest Synem Człowieczym. Odnosił się natomiast do Syna Człowieczego i działał zdecydowanie. Bezpośrednio po pierwszej zapowiedzi męki Piotr upominał Jezusa, który z kolei zganił go wobec wszystkich uczniów (Mk 8, 32 n). Jak mógł Jezus, uznany przez Piotra poprawnie za Mesjasza i przeznaczony do ustanowienia chwalebego Królestwa (Mk 8, 29; 10, 37), być skazanym na śmierć? Jak zstępował Danielowy Syn Człowieczy na obłokach nieba, by cierpieć i umrzeć? Jezus chyba pomieszał tradycje i Piotr chciał Go pouczyć. Mocna reakcja Jezusa powstrzymała uczniów od dalszego stawiania pytań, dlatego każda następna zapowiedź była niezrozumiała (Mk 9, 33; 10, 35-45). Istotnie, Jezus — zaraz po zganieniu Piotra — odróżniał wyraźnie siebie (Jego „Mnie”) od Syna Człowieczego: „Kto się bowiem Mnie i tych słów moich zawstydzi (...), tego Syn Człowieczy wstydzić się będzie, gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi” (Mk 8, 38 par.). Stąd podczas schodzenia z góry po przemienieniu, gdy Jezus polecił uczniom, „aby ni-

¹⁸ Co do autentyczności tej przypowieści zob. McDermott, tamże, ss. 293—297.

komu nie rozpowiadali, co widzieli, zanim Syn Człowieczy nie powstanie z martwych”, oni pytali, co to znaczy „powstać z martwych” (Mk 9, 9 n). Działo się tak nie dlatego, że zmartwychwstanie było nieznanym pojęciem — dysputy na ten temat dzieliły mocno faryzeuszy i saduceuszy (Łk 20, 27-40; Dz 23, 6-10) — lecz było niezrozumiałe, że Syn Człowieczy ma powstać z martwych, zanim zstąpi z nieba, by sądzić świat. W związku z tym zapowiedzi o męce Syna Człowieczego pozostały niejasne dla uczniów aż do Zmartwychwstania, gdy łuski spadły z ich oczu i rozpoznali Jezusa jako Syna Człowieczego, który działał autorytatywnie na ziemi, cierpiał, umarł, zmartwychwstał i przyjdzie w chwale sądzić świat.

Ewangeliści niewątpliwie utożsamiali Jezusa i Syna Człowieczego (Mt 16, 13. 15. 21 par.; Dz 7, 55 n; Mk 10, 32 n)¹⁹. W Mk 8, 38 Jezus odróżniał jeszcze wyraźnie swoje „Mnie” od Syna Człowieczego, który przyjdzie. Bultmann odwoływał się do tego centralnego tekstu, by odmówić Jezusowi wszelkiej świadomości mesjańskiej. Jego argument polegał jednak na błędnym zrównaniu Syna Człowieczego z Mesjaszem i pomijał wyraźnie wymaganie wierności, jakie Jezus stawiał swoim słuchaczom: zbawienie lub potępienie kogoś zależy od odpowiedzi wobec Jezusa. Jak mógłby ktoś inny wnosić większe żądanie? Tylko Bóg może stawiać takie wymaganie bezwzględного przyłgnięcia, jak to czynił Jezus. W Jezusie Bóg przyszedł nieopisanie bezpośrednio do ludzi, w swoim darze i wymaganiu miłości, tak blisko, że uczynił Jezusa swoim jedynym Pośrednikiem.

Dlaczego w takim razie odróżniał Jezus siebie od Syna Człowieczego w Mk 8, 38? Jakkolwiek uzasadnione jest wahanie w „czytaniu myśli Jezusa, Eucharystia przedstawia podobne napięcie: tożsamość-różność. Podczas Ostatniej Wieczerzy Jezus — oczywiście różny od chleba i wina na stole — utożsamiał się z tymi rzeczami, czyniąc je znakami swojej obecności. Czy tytuł „Syna Człowieczego” nie mógł służyć jako symbol, z którym Jezus mógł się utożsamiać i zarazem odróżnić? Jak właśnie nasza postawa w przyjmowaniu Eucharystii decyduje o naszym zbawieniu lub potępieniu (1 Kor 11, 23-33), podobne znaczenie ma nasza postawa względem Jezusa. Eucharystia rzeczywiście uobecnia Chrystusa, który wzywa ludzkość do przyjęcia Go, by uczestniczyć w Jego cierpieniu, śmierci i zmartwychwstaniu, i w ten spo-

¹⁹ Mk 8, 38 mówi o Ojcu Syna Człowieczego w przygotowaniu do wypowiedzi Ojca określającego Jezusa jako Syna (9, 7); nigdzie poza tym nie jest Bóg uważany za Ojca Syna Człowieczego.

sób uprzedza sąd ostateczny. Ta sama więc „sakramentalna” struktura przenika Eucharystię i Jezusowe używanie tytułu Syna Człowieczego: w skończonej formie i przez skończoną formę nie-skończony Bóg uobecnia siebie z myślą, by od Jego wezwania do totalnej wierności i od naszej odpowiedzi zależał sąd eschatologiczny.

Późniejsza teologia chrześcijańska będzie utożsamiała „Ja” Jezusa z Synem, Drugą Osobą Trójcy Świętej. W ten sposób była usprawiedliwiona bezwzględność Jezusowego wymagania. To, z czym Syn się utożsamiał, to Jezusowa ludzka natura. Otóż, jeśli tytuł „Syn Człowieczy” w jego relacji tożsamość-różność od Jezusa jest uznawany jako adekwatny symbol dla Jego ludzkiej natury, to wtedy ukazuje się jego pełne znaczenie. Nie tylko jest Syn Człowieczy — ludzka natura (pierwotnym) człowiekiem, lecz także człowieczeństwo Jezusa służy jako profetyczna rzeczywistość, przez którą przemawia Osoba Boska. Syn Człowieczy służy ponadto jako widzialny Sędzia świata, podobnie jak Jego skończona forma służy jako probierz wierności względem powierzonej miłości. Wszystkie znaczenia, jakie Stary Testament wiąże z wyrażeniem *bar nasza*, streszczają się w Jezusie, Synu Człowieczym.

P. Vielhauer zanegował autentyczność wszystkich logiów o Synu Człowieczym, ponieważ Syn Człowieczy nigdy nie ukazywał się w łączności z Królestwem Bożym, będącym wyraźnie zasadniczym tematem nauczania Jezusa²⁰. Jednak wzgląd Jezusa na pojętność słuchaczy pozwala odwrócić argumentację Vielhauera. Jezus zatrzymywał logia dotyczące przyszłości i cierpienia Syna Człowieczego dla uczniów, lecz bardziej tradycyjne Królestwo Boże głosił wszystkim bez różnicy. Obie serie logiów — co godne uwagi — wykazują podobną biegunowość: terażniejszość-przyszłość. Wyraźnie nie istnieje Królestwo Boże równoznaczne z cierpiącym Synem Człowieczym; nie można przecież oczekiwać „bezosobowego” królestwa, by cierpieć i umrzeć, ani też nie byłoby to zrozumiałe dla słuchaczy Jezusa. Czy jednak ten paralelizm: terażniejszość-przyszłość między Królestwem Bożym i Synem Człowieczym nie pozwala na ich utożsamienie? Oba te symbole, nigdy się nie pokrywają przez sam fakt, że odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Królestwo musi ostatecznie polegać na związkach osobowych, gdzie ludzie w swej wolności spotykają wolnego Boga miłości. Czy Jezus nie przygotował tego centralnego punktu przyłgnięcia do Boga i Jego Królestwa? Pojęcie „zbiorowej osobowości” (*corporate personality*) było jeszcze znane

²⁰ Vielhauer, ss. 58—60, 87—91.

w czasach Nowego Testamentu ²¹. Postać Syna Człowieczego, choć często pojmowana jako jednostka w tradycji żydowskiej (Henoch, 4 Ezd), była też uważana za reprezentanta prześladowanych „Świętych Najwyższego” (Dn 7, 18. 25-27). Zjednoczenie wiernych z Jezusem, którego rzeczywistość jako Syna wynika z Jego relacji z Ojcem, stanowi spełnienie zbawienia. W początkach bardzo trafnie określano Jezusa jako *autobasileia* ²².

Paralelizm-tożsamość Syna Człowieczego i Królestwa Bożego wyjaśnia „tajemnicę Królestwa Bożego”, daną tylko uczniom (Mk 4, 11). Podczas gdy wszyscy podobnie słyszeli o teraźniejszości i przyszłości Królestwa oraz uczyli się o Synu Człowieczym w sytuacjach obecnego wyboru, tylko uczniowie wiedzieli o przyszłości Syna Człowieczego. Tylko oni mogli dokonać korelacji między teraźniejszym-przyszłym Królestwem i teraźniejszością-przyszłością Syna Człowieczego. „Dla tych, którzy są poza wami”, tajemnica nie była dana. Istotnie, ta symboliczna rzeczywistość Królestwa, która ucieleśnia zbawczą miłość Boga, apeluje do ludzkiej wolności przez skończony znak, równocześnie objawiając i zakrywając rzeczywistość nieskończonej miłości, którą symbolizuje. Podobnie jak znak pochodzący od ukochanej osoby oznacza wszystko dla kochającego — podczas gdy zewnętrzny obserwator, który nie kocha, nie rozumie jego znaczenia — tak doczesny znak Jezusowego życia staje się zrozumiały jedynie dla wierzących, pozostających w kręgu Jego miłości. Łaska i zewnętrzny znak powodują wzajemne zrozumienie miłości w obdarowanym wierzącym ²³. W ten sposób uczniowie, którzy dzielili z Jezusem życie i byli wciąż wzywani do pogłębiania swej miłości ku Niemu, byli błogosławieni bardziej od wszystkich innych w miłowaniu i identyfikowaniu tajemnicy Królestwa Bożego.

Przypowieści o Królestwie

Nasza interpretacja Królestwa jest wzmocniona przez Jezusowe posługiwanie się przypowieściami, które również objawiają tę tajemnicę uczniom. Nie są to proste porównania, zrozumiałe dla

²¹ J. de Fraine, *Adam and the Family of Man*, New York 1965, ss. 235—270.

²² Origenes Werke (wyd. E. Klostermann) X, Leipzig 1935, s. 289; odnośnie do Mt 18, 23 — t. XIV, 7.

²³ Por. znakomitą analizę aktu wiary przedstawioną przez P. Rousselot, *Les Yeux de la foi*, *Recherches de Sciences Religieuses* 1 (1910) 241—259; 444—475 i jej ocenę dokonaną przez J. McDermott, *Love and Understanding*, Rome 1985, ss. 143—166.

słuchaczy o przeciętnej inteligencji; przypowieści są raczej wyzwaniem zachęcającym słuchaczy do przyjęcia zaproszenia do powierzenia się narratorowi i do rozumienia przypowieści od wewnątrz²⁴. Przypowieści tak mówią o Bogu w terminach ludzkiego świata, że różnica między znakiem i oznaczanym jest pełna, lecz transcendentna; i stąd wynika skuteczny, sakramentalny znak. Mimo to przychodzący Bóg nie niszczy ludzkiej wolności przez swoją wszechmoc, lecz wprawdzie ją do pełnej odpowiedzi na absolutne wymaganie wierności, a więc bycia w pełni sobą. To wzajemne oddziaływanie Bożej i ludzkiej wolności jest przedstawione przejmująco w przypowieściach o wzoście. Jakkolwiek nieskończony Bóg jest w pełni obecny w swoim darze z siebie i w wezwaniu do wiernej odpowiedzi, odpowiedź skończona wolności pozwala coś dodać, rozwinąć, zgodnie z zachętą — „miarę dobrą, natłoczoną, utrzesioną i opływającą” (Łk 6, 38)²⁵. Każdemu będzie dane według jego miary i nawet dodane (Mk 4, 24).

O tym, że wzrost nie zależy tylko od gleby, mówi cudowny plon ziarna, nawet stokrotny (Mk 4, 8). Ta wielka obfitość jest dziełem Boga, dlatego przekracza ludzką miarę. Tak jest z ziarnkiem gorczycy, które, choć „najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi”, staje się „większe od innych jarzyn dla ptaków niebieskich” (Mk 4, 31 n). Podobnie ojciec syna marnotrawnego nie tylko przyjął go, lecz czekał na niego, by go „widzieć z daleka” (Łk 15, 20). Tak też właściciel winnicy, po odrzuceniu i zamordowaniu swych sług, posyła swego jedynego syna do przewrotnych dzierżawców (Mk 12, 1-12). W ten sposób wynika radość bez miary, zostawiająca wielką część, by odzyskać małą monetę lub jedną zagubioną owcę (Łk 15, 6. 9). Nic więc dziwnego, że ktoś jest wezwany, by sprzedać „wszystko, co ma” i nabyć Królestwo niebieskie (Mt 13, 44. 46). Bezwzględne wezwanie Jezusa do nawrócenia i lojalności względem Królestwa i Niego jest umożliwiane przez Jego ludzką naturę, we wszystkich jej dziełach i słowach. To jest ta sakramentalna struktura Bożej miłości, której ludzka natura Jezusa jest „skończonym” znakiem lub parabolą.

²⁴ Tę interpretację tej przypowieści zawdzięczam E. Jügel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1962, ss. 139—174 i *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1978, ss. 396—408.

²⁵ Co do kwestii metafizycznych pozwalających na taką interpretację Bożej wszechmocy i ludzkiej wolności, zob. J. McDermott, *A New Approach to God's Existence*, *The Thomist* 44 (1980) 219—250.

Święty Paweł²⁶

Ta sama struktura jest widoczna w całym Nowym Testamencie, szczególnie w pismach Pawła i Jana. Istnieją oczywiście różnice. Za życia Jezusa Królestwo nie było jeszcze obecne „w mocy” (Mk 9, 1; Rz 1, 4), podczas gdy dla św. Pawła, żyjącego po Zmartwychwstaniu, ta moc okazuje się szczególnie poprzez jego głoszenie Ewangelii i przez Ducha (1 Kor 2, 4; 4, 19; 1 Tes 1, 5; Rz 5, 13; Flp 3, 10). Tytuł Syna Człowieczego jest zastępowany w kontekstach eschatologicznych przez bardziej majestatycznego „Syna” lub „Syna Bożego” (1 Tes 1, 10; 1 Kor 15, 28), lecz nie ma wątpliwości, że przepowiadany Chrystus jest Chrystusem historii, który umarł, zmartwychwstał i przyjdzie powtórnie (Rz 1, 3 n; 4, 24 n; 1 Tes 4, 14-16; 1 Kor 15, 3 n). To powiązanie z historycznym Chrystusem utwierdza wiarę, która rodzi się ze słyszenia (Rz 10, 8-18); i św. Paweł nie wahał się odwoływać do wiary Kościoła wyrażonej w formułach wiary (Flp 2, 6 nn; 1 Kor 15, 3 nn; Rz 1, 3 n i in.)²⁷, kontynuować chrzest i Eucharystię ustanowioną przez Chrystusa (Rz 6, 3 n; Ga 3, 27; 1 Kor 11, 23-26), i podtrzymywać łączność z przełożonymi w Kościele i z całym Kościołem (Ga 2).

Chrystus żyje we wszystkich chrześcijanach, upoważniając i umacniając ich do dopełniania wszystkiego (Ga 2, 19 n; Rz 6, 5; Flp 4, 13). Są oni z Nim jedno jako Jego Ciało — Kościół (1 Kor 1, 13; 12, 12. 27; 10, 16 n; Kol 1, 24). Dlatego tylko przez Ducha Chrystusowego stają się dziećmi Bożymi, wołając „Abba” (Ga 4, 6; Rz 8, 15). Konsekwentnie Jezus jest nowym Adamem, w którym wszyscy są zbawieni (Rz 5, 5 n; 1 Kor 15, 20-23. 42. 50), jedynym Pośrednikiem między Bogiem i człowiekiem (Ga 3, 19 n; 2 Tm 2, 5)²⁸. Pośrednictwo Jezusa odnosi się nie tylko do Kościoła, lecz także do całego stworzenia, które wzdycha do zbawienia i musi być poddane Jemu, by On mógł podporządkować siebie Ojcu (Rz 8, 12-29; 1 Kor 15, 12-28). Podczas gdy celem dziejów jest doskonałe Królestwo Boże, proces poddania dokonuje się stopniowo przez Syna, pierworodnego między wielu braćmi (1 Kor 1, 9 n; 15, 23-28; Rz 8, 18-30). Obok tej przyszłej doskonałości, Paweł pod-

²⁶ Następne stronicie dotyczące Pawłowej i Janowej teologii są pomyślane jako krótki zarys; wiele szczegółów i uściśleń można by i trzeba by jeszcze dodać.

²⁷ Pożyteczny przegląd pierwotnych wyznań wiary daje O. Culmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 1949.

²⁸ Por. G. Friedrich, *εὐαγγέλιον*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, Stuttgart 1935, ss. 726—733.

²⁹ Por. C. Giblin, *Three Monothelitic Texts in Paul*, *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975) 537—543.

kreśla darmowość zbawienia, owo „już”, które jest w napięciu z „jeszcze nie”, podobnie jak miało to miejsce w nauczaniu Jezusa o Królestwie. Dlatego ochrzczeni w Chrystusie, chrześcijanie żyją z Chrystusem (Rz 6, 1-11; Ga 3, 26-29). W ten sposób stwierdzenie faktu pociąga za sobą imperatyw. Ponieważ Bóg pojednał ze sobą świat przez Chrystusa, św. Paweł woła: „Pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 18-20). [Dlatego że chrześcijanie żyją w Duchu, on nalega: „Do Ducha się też stosujemy” (Ga 5, 25). Jeszcze bardziej paradoksalna jest formuła Flp 2, 12 n: „Zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem nie tylko w mojej obecności, lecz jeszcze bardziej teraz, gdy mnie nie ma. Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą”. Tryb oznajmujący, owo „już”, wskazuje wszechmoc miłości Bożej, okazanej w historii, podczas gdy tryb rozkazujący, wyrażający „jeszcze nie”, pokazuje przestrzeń ludzkiej wolności, by wzrastała i rozwijała się w odpowiedzi na Boże wezwanie.

W ten sposób uznaje w Królestwie Bożym wszystkie jego osobowe wymiary. „Chrystusa” pojmuje nie tylko jako preegzystującego Syna Bożego, lecz także dostrzega Jego skończoną, ziemską rzeczywistość, Jego ludzką naturę i jej kontynuację w Kościele, Jego Ciele. We wspólnocie (*koinonia*) wszyscy są przyłączeni do Niego przez chrzest i Eucharystię. W Nim cieszą się wspólnotą z Trójjedynym Bogiem i innymi wiernymi, we wspólnocie cielesnego i duchowego otrzymywania i dawania, gdzie Boża wszechmoc i ludzka wolność są uznawane w całej pełni³⁰. Ta cielesna, społeczna, duchowa jedność obejmuje Kościół, gdzie słowo i życie Chrystusa są ofiarowane wszystkim, wierzącym i niewierzącym, dla ich zbawienia lub potępienia. Struktura sakramentalna przenika w ten sposób myśl Pawłową.

Ewangelia Jana

Jeśli Paweł przekształcił Królestwo Boże w Chrystusa i Jego Ciało, to Jan radykalizował jeszcze bardziej osobowe centrum Ewangelii. Teraz wszystko jest ześrodkowane na Jezusie Chrystusie, preegzystującym Logosie, jedynym Synu, Bogu samym, z którego pełni wszyscy wierni otrzymali życie, Ducha i „łaskę po łasce” (1, 1-3. 16-18; 3, 34; 8, 58; 10, 10; 17, 15; 20, 28. 30 n). Jezusowa pełnia łaski i prawdy jest oparta na Jego głębokiej jedności z Ojcem (10, 30; 17, 11. 21). Jest On prawdziwie pełnym objawieniem

³⁰ J. McDermott, *The Biblical Doctrine of koinōnia*, *Biblische Zeitschrift* 19 (1975) 64—77, 219—233.

Ojca: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (14, 9; 8, 20; 12, 45). Stąd nie dziwi nas, gdy słyszymy owo Boże „Ja jestem” które domaga się totalnego przyłgnięcia wiary (8, 23-28. 58; 6, 20; 13, 19; 18, 5. 8). Na podstawie przyjęcia lub odrzucenia Jezusa dokonuje się sąd³¹. Sąd dokonuje się nawet w „godzinie” lub w momencie wydania Jezusa, to znaczy Jego śmierci, zmartwychwstania i uwielbienia (12, 23-33; 7, 30; 8, 20; 13, 1; 17, 1)³². Na krzyżu dopełnia się dramat zbawienia: „Wykonało się” (19, 30). Jezus jest sam zmartwychwstaniem i życiem, obiecując teraz wieczne życie tym, którzy w Niego wierzą (11, 25 n; 3, 15-18. 36; 5, 24; 6, 47; 8, 5 n; 10, 10. 28; 17, 2 n; 20, 31). Godzina prawdziwej czci w Duchu i cielesnego zmartwychwstania „nadeszła i już jest” (4, 23; 5, 25).

Wcielenie, oparte na różności Syna od Ojca, stanowi podstawę różności zachowania się w historii. Choć Jezus reprezentuje Bożą pełnię w czasie, czas nie jest anulowany, lecz żyje z jego pełni. Dlatego Jego przedstawienie się w ludzkiej formie jest momentem decyzji i sądu dla ludzi. Ich odniesienie do Jezusa decyduje o ich zbawieniu lub potępieniu. Czas przeto jest nie tylko przygotowaniem dla Niego, którego Abraham, Mojżesz, Izajasz, Jan Chrzciciel i Pisma wyglądały i o którym świadczyły (1, 29-34; 5, 30. 39; 6, 45; 8, 37 n; 12, 37-41), lecz trwa on dalej po Jego odejściu z tego świata³³. Duch Święty, dany ze śmiercią Jezusa, przypomni uczniom Jezusa o wszystkim, prowadząc ich nawet głębiej do całej prawdy i oznajmiając im to, co ma przyjść (14, 15. 26; 16, 12; 19, 30). Pastoralne i misyjne zadanie Kościoła trwa (15, 26 n; 20, 21. 31), aż przyjdzie Jezus powtórnie (14, 26. 28; 21, 15-17. 22 n) i nastąpi sąd i zmartwychwstanie w dniu ostatecznym (6, 39 n. 44. 54; 12, 48). W tym czasie uczniowie będą czynić nawet większe dzieła niż Jezusowe (14, 12). Choć Jezus jest zmartwychwstaniem i wierzący w Niego mają już życie wieczne, zmartwychwstanie ma jeszcze przyjść (5, 25. 28 n).

Eschatologiczna pełnia, którą Jezus przedstawia w swoim zjednoczeniu z Ojcem i ze wszystkimi wierzącymi, jest przeniesiona na czas Kościoła. Zapewne owe ostre dysputy między Jezusem i „Żydami”, doprowadzające nawet do wyłączenia z synagogi (9, 22; 16, 3), rozumiane dosłownie, mogą być przerzucaniem relacji chrześcijańsko-żydowskich z końca pierwszego wieku na okres

³¹ Odnośnie do tekstów o sądzie zob. J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964.

³² Por. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1960.

³³ Por. P. Ricca, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums*, Zürich 1966 jako dowód czasowej kontynuacji po wywyższeniu Jezusa.

wczesnej działalności Jezusa. Lecz Jan, patrząc jakby przez teleskop na historię, widzi Jezusa żyjącego w Kościele, okazującego swoją i Ojca obecność przez „znaki”, słowa i czyny (5, 36; 10, 25. 32. 37; 14, 10 n; 20, 28), szczególnie w sakramentach chrztu i Eucharystii (3, 5. 22; 4, 1 n; 7, 53-58; 9; 19, 34)³⁴. Poprzez doczesne formy objawia się i dokonuje sakramentalna tajemnica ofiarnej miłości, pochodząca od Ojca i do Ojca wracająca (3, 16; 13, 1; 15, 9; 16, 27 n; 17, 23-26). „Do świata grzechu weszła Boża miłość, ofiarując siebie człowiekowi i umożliwiając mu przyjęcie tej miłości lub stanowiąc okazję do jej odrzucenia, które potęguje ciemność (9, 39; 12, 44-50; 16, 1). Na tej drodze zostaje potwierdzony sąd potępienia przeciw światu i zapewnione wieczne życie w Chrystusie (3, 8. 36; 5, 29).

Wnioski

Okazuje się oczywiste, że temat Królestwa Bożego nie zniknął z wczesnym przepowiadaniem Jezusa. W miarę, jak pierwotny Kościół zastanawiał się coraz bardziej nad powiązaniem między Jezusem i Jego nauczaniem o Królestwie Bożym, wyraźniej zauważał osobowe aspekty tego nauczania. Paweł kładł nacisk na Ciało Chrystusa, a Jan widział Chrystusa jako obecną pełnię eschatologiczną, domagającą się totalnego przyłgnięcia od Jego uczniów. Podstawa do tej transpozycji leży w Jezusowym wymaganiu i w paralelizmie między logiami o Synu Człowieczym i o Królestwie. Królestwo Boże polega ostatecznie na utworzeniu osobowych relacji między Bogiem i człowiekiem, skupiających się w Jezusie Chrystusie, jedynym Synu. Miłującym Jezus pozwala, że są kierowani przez Niego i w ten sposób dzielą Jego Boże życie miłości. Tylko Bóg może wymagać totalnego przyłgnięcia, jak to czyni Jezus, i to absolutne wymaganie jest oparte na Bożej wszechmocy. Dar Boga pochodzi zawsze z Jego przeobfitości. Podobnie jak nieskończoność Boga nie zamazuje, lecz stwarza skończone istoty, tak Jego wszechmoc sprawia, że ludzka wolność może zaistnieć³⁵.

Poprzez skończoną formę, ludzką naturę Chrystusa, Osoba Boża postawiła bezwzględne żądanie, i od ludzkiej odpowiedzi zależy

³⁴ Jako wprowadzenie do kwestii Janowej sakramentologii może służyć O. Culmann, *La foi et le culte de l'église primitive*, Neuchatel 1963, ss. 137—209.

³⁵ Por. W. Kasper, *Jesus the Christ*, New York 1976, ss. 52—58, gdzie można znaleźć głęboką refleksję nad korespondencją ludzkiej wolności i Bożej wszechmocy.

jej wieczny los. Ci, którzy odpowiadają pozytywnie na ofertę Jezusowej miłości, łączą się z Nim w wierze i miłości; w ich najbardziej osobowym bycie, gdzie każdy mówi „ja” i jest wolny, łączą się z Bożym życiem, które przewycięża grzech i śmierć. Zbawienie, to właśnie uczestnictwo w życiu Boga. Uczestniczący w nim stanowią Kościół jako Ciało Chrystusa w przestrzeni i czasie; są oni latoroślami, przynoszącymi owoc dla Ojca. Zjednoczony z Chrystusem, Kościół kontynuuje Jego misję i orędzie, przygotowując konkretny moment nawrócenia dla niewierzących, gdzie głosi się prawdę Chrystusa i przekazuje Jego życie w chrzcie. Podobnie Kościół karmi się Bożym życiem otrzymanym przez Eucharystię, pozwalającą mu wzrastać do pełni Chrystusa. Podobnie jak Boża wszechmoc pozwala istnieć ludzkiej wolności, tak nieskończony Bóg obecny w skończonym człowieczeństwie Jezusa pozwala, że czas i miejsce wolności trwają. Naprawdę „czas się wypełnił” (Mk 1, 15), „nadeszła pełnia czasu” (Ga 4, 4), „nadchodzi godzina i już jest” (J 5, 25; 4, 23); odtąd czas nie jest zamazany, lecz żyje z tej pełni. Jest to podstawa dla chrześcijańskiego misterium lub sakramentu, dla wolnego ofiarowania się Bożej miłości ludziom przez skończoną formę, gdzie Boża wszechmoc aktualizuje ludzką wolność i pozwala człowiekowi wybrać jego ostateczne przeznaczenie. Królestwo Boże wykazuje tę samą strukturę u głównych pisarzy Nowego Testamentu, skoro ten sam Chrystus połączył ludzi ze swym zmartwychwstałym Życiem i obiecuje przyjść na sąd ostateczny. Królestwo Boże można odnaleźć wszędzie w Nowym Testamencie, odtąd jak wszystko żyje w Chrystusie, odkąd Chrystus wszędzie jako Pośrednik prowadzi odkupione stworzenie ku Ojcu w Duchu Świętym.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC