

„BŁOGOSŁAWIENI, KTÓRZY ŁAKNĄ I PRAGNĄ SPRAWIEDLIWOŚCI” (MT 5, 6)

Biblijne wezwanie do szczęścia

Nie jest rzeczą wykluczoną, że na skutek wielkich przemian społeczno-politycznych, jakie miały miejsce w ostatnim dziesięcioleciu¹, otwiera się obecnie nowe pole i nowa przestrzeń dla refleksji teologicznej i duchowej, ubogaconej na nowo myślą biblijną, zwłaszcza nowotestamentalną. Tak więc poza głęboką zmianą refleksji nad odniesieniem Kościoła do świata, uwypukloną zresztą mocno w dokumentach Vaticanum II i w ostatnich encyklikach papieskich, jesteśmy obecnie świadkami mocno akcentowanej także zmiany w refleksji nad relacją świata do Kościoła i do tych wartości duchowych, jakie on głosi i przedkłada człowiekowi współczesnemu. Zamiast być „towarzyszem podróży”, Kościół dzisiejszy jest raczej swego rodzaju alternatywą dla człowieka², i to nie tylko w tym, czym jest on sam w sobie, ale także w tym, co przedstawia jako wymiar przyszły.

I dlatego wielkie zadanie aktualnej refleksji teologicznej nie polega już na wyjaśnianiu Ewangelii, ale na jej odzyskiwaniu i tworzeniu z niej utopii, czyli na przekazywaniu jej i nadawaniu jej istotnego znaczenia dla egzystencjalnej wizji człowieka. Stąd też niezwykle ważną jest rzeczą odzyskać tożsamość ewangeliczną poprzez oczyszczenie pojęcia Boga i samej refleksji teologicznej tak, by nie zostały one sprowadzone do czystej estetyki, ta zaś do biernej kontemplacji. Zresztą sama filozofia współczesna wnosi poważny wkład do wspomnianego dialogu: Kościół — świat, sytuując go na płaszczyźnie człowieka, bądź też ujmując człowieka jako centralny problem kwestii samego Boga.

W tym sensie możemy mówić, że Błogosławieństwa znajdują się w samym centrum humanizmu ewangelicznego; to dla człowieka i ze względu na niego zostały one wypowiedziane. Stanowią

1 Wynikiem tychże przemian był kryzys dogmatyzmów społeczno-politycznych, a także pewnych systemów, odkrycie jednostki jako przeciwieństwa tego, co powszechne, załamanie się materializmu dialektycznego, pojawienie się „nowych technologii” itd.

2 Por. M. Bazán, *Para entender la postmodernidad*, Studium 24 (1989) 395.

zresztą one najbardziej ścisłą i właściwą propozycję tożsamości chrześcijańskiej. A tożsamość ta odpowiada w pełni potrójnej tożsamości człowieka: perspektywie osobowej — jako wizja szczęścia; perspektywie solidarnościowej — jako forma zaangażowania społecznego; perspektywie duchowej — jako otwarcie się na Boga, który się oddaje dobrowolnie. Sądzę, że wychodząc z tej potrójnej perspektywy również człowiek współczesny będzie mógł tu znaleźć odpowiedź na nękające go niepokoje, zwłaszcza gdy odkryje nową przestrzeń solidarności i komunii. Wobec kultury współczesnej i najnowszej Kościół i chrześcijaństwo stają przed nowym wyzwaniem i nowym horyzontem: mają się przemienić w głos ubogich, aby mówić z odwrotnej niejako karty dziejów³ i wzywać mocno i zdecydowanie człowieka do tej perspektywy szczęścia⁴, jaka wypływa z wiary.

Występuje obecnie w świecie wielość światopoglądów, które — konfrontując się wzajemnie ze sobą — jawią się jako propozycje zbawienia dla człowieka dzisiejszego. Wśród tej wielości jawi się też, oczywiście, ujęcie chrześcijańskie o specyficznej dla siebie tożsamości, stawiające wyraźnie czoła temu, co mogliśmy nazwać „pochrześcijańskim politeizmem”, widocznym w przyпыływie różnych wierzeń religijnych lub sekt, w stawianiu sobie horoskopów czy wchłanianiu różnych przepowiedni⁵ i w tym wszystkim, gdzie relatywizm etyczny stanowi podstawowe jądro, sama zaś moralność bywa uwarunkowana nastawieniem danej grupy. Również nowe ruchy społeczne, takie jak: pacyfizm, ekologizm, internacjonalizm kulturowy, itp., stają się nowym wyzwaniem dla wiary i otwierają przed człowiekiem nowy system odniesień. Można by powiedzieć, że wizja chrześcijańska nie skupia się obecnie, w przeciwieństwie do innych epok historycznych, na sobie samej, ale otwiera się na zewnątrz, starając się dać odpowiedź na wielkie problemy człowieka, związane zwłaszcza z przyrodą, życiem i samym człowiekiem w jego całościowym wymiarze.

W tym sensie Błogosławieństwa budują i otwierają przed nami nowe horyzonty mające równocześnie podwójną perspektywę: — horyzontalną: otwarcie się na świat i na człowieka — w solidarności;

³ Chodzi o to, że Kościół powinien stanowić wyzwanie dla świata na podstawie wartości Ewangelii, a nie jako punkt odniesienia ze względu na wartości społeczne czy promujące nasze społeczeństwo.

⁴ Perspektywa ta ma własne wymiary i wcale się nie pokrywa ze „świeckim” znaczeniem tego pojęcia.

⁵ Por. M. Bazán, art. cyt., s. 396. Autor ten nazywa to zjawisko „powrotem do religijności”, jako że zagubione gdzieś odniesienia do transcendentji stara się odzyskać za pomocą innych środków.

— wertykalną: otwarcie się na Boga i na wartości transcendentne w stosunku do własnej ograniczoności człowieka.

W ten sposób Błogosławieństwa, będąc zachętą i propozycją szczęścia dla człowieka, nasuwają zarazem pytanie o istotę tejże propozycji. Czyż bowiem kultura i cywilizacja współczesna nie są także propozycjami idącymi w tym samym kierunku? Jeżeli świat żyje konsumpcjonizmem i uciechą, łącznie ze związanymi z tym wszelkimi technikami i zdobyczami nauki, to czy nie urzeczywistnia tą drogą, jako społeczeństwo, propozycji szczęścia jako takiego?

A przecież trudno byłoby stwierdzić istnienie najmniejszej choćby zbieżności między tymi dwiema propozycjami (ewangeliczną i współczesną, z których pierwsza streszcza się w Błogosławieństwach, a druga sprowadza do konsumpcyjnego hedonizmu); prawdą jest bowiem to, że mieszczą się one na dwóch skrajnych biegunach. Pierwsza nastawiona jest na człowieka i na Boga: jest w pełni antropocentryczna i teocentryczna; natomiast druga, ukierunkowana wyłącznie na człowieka, prowadzi do ekskluzywnego egocentryzmu.

To pewne, że cywilizacja współczesna jest spadkobierczynią całego zespołu wartości godnych i szlachetnych w swej istocie. Niemniej popada ona w niebezpieczeństwo zostawienia człowieka sobie samemu i zredukowania go do wymiarów jego „ja” — bez tych przestrzeni i wartości, jakie tkwią u podłoża jego bytu — celem czysto konsumpcyjnego zadowolenia, w jakim on sam się zamyka. W rzeczy samej jednak szczęście proponowane w Błogosławieństwach nie wynika z takich założeń, ani nie sytuuje się w ramach konsumpcyjnego hedonizmu współczesnego społeczeństwa proponującego konsumpcję jako własne środowisko życiowe i sprowadzającego ją do rangi mitu (szczytu marzeń). Szczęście ewangeliczne polega, przeciwnie, na darze, na darmowym dzieleniu się i komunii (wspólnocie), a nie na posiadaniu czy na władztwie rzeczy nad człowiekiem, redukującym pole jego wartości do wyłączności posiadania i używania. W tym też sensie Błogosławieństwa są obecnie, w zestawieniu ze współczesnością, nie tylko nową propozycją szczęścia, ale także z istoty swej wyzwaniem skierowanym do wierzących, aby odkryli oni na nowo radykalizm życia, które pokłada wszystko w Bogu i kieruje się ku braciom.

W tej właśnie perspektywie należy odczytywać wysiłki, podejmowane przez Kościół w ostatnich dekadach, zmierzające do pozytywnego przewartościowania zdobyczy technicznych i socjalnych, zrealizowanych w naszej epoce, czego dowodzą liczne jego dokumenty. Widać bowiem z nich jasno, że Kościół ma pełną

świadomość tego, iż wiele spośród tych zdobywcy ma obecnie charakter mocno dwuznaczny i tylko przyszłość jest w stanie ukazać faktyczne ich owoce. Jesteśmy zatem na płaszczyźnie niepewności, dwuznaczności lub, inaczej mówiąc, prawd w pełni nie skryształizowanych, które jawią się jak jakieś nowe, popielate postacie — jakby w półcieniu.

1. „Łaknąć” i „pragnąć” w myśli biblijnej

Stary Testament ukazuje dzieje ludu izraelskiego jako wędrówkę odbywającą się w ciągłym napięciu pomiędzy wezwaniami do wierności — ze strony przedstawicieli Jahwe, a niewiernością odpowiedzi, na jaką natrafiają ci ostatni. Jednym z ujęć częściej występujących w tym kontekście i pozwalającym nam lepiej zrozumieć to napięcie są wyrażenia „łaknąć” i „pragnąć”, za pomocą których autorzy biblijni wyrażają trudności odczuwane przez naród wybrany w ciągu całej swojej bolesnej historii.

W religiach starożytnych jeden z ważniejszych motywów uzasadniających kult wyrażał się w wymogu zagwarantowania pokarmu koniecznego do życia ludowi. Gdy pojawiała się drożyzna lub niekorzystne warunki atmosferyczne, zaludniały się wówczas znacznie miejsca kultu Baala — boga płodności (por. Księgi Królewskie). Również religia egipska odbija jakby echem tę konieczność ⁶.

Niezależnie od swych przyczyn bezpośrednich głód jawi się zawsze jako fatalność spowodowana przez Boga celem dokonania zmiany biegu historii w określonym jej momencie (por. Ps 104, 16; 4 Krl 8, 1). Stąd też odwoływanie się do Jahwe, aby przezwyciężyć takie sytuacje, przewija się przez cały Stary Testament (por. 3 Krl 8, 37; 2 Krn 6, 28; 20, 9). Znacznie później judaizm pozabiblijny zaakcentuje ideę odszkodowania jako istotny składnik tego problemu ⁷.

Pomijając te perspektywy, „głód” jest ukazywany w pismach prorockich, zwłaszcza u Jeremiasza i Ezechiela, jako „przejaw sądu Boga, który tworzy historię zbawienia” ⁸, dokonując wśród ludu wybranego osądu eschatologicznego, mającego zapoczątkować coś nowego ⁹. W tym ujęciu „głód” stanowi karę Bożą wobec

⁶ Por. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchr. Altertum*, 1939.

⁷ Por. Józef Flawiusz, *Antiquitates*, 15, 299 n.

⁸ L. Goppelt, *Peinaw*, GLNT, IX 1390.

⁹ Ujęcie takie występuje szczególnie wyraźnie w apokaliptyce żydowskiej; służy zaś tam do wyakcentowania bezpośredniej ingerencji Boga w historię, celem wykonania takiego sądu.

tych, którzy żyją obciążeni nadmierni dobrami materialnymi, karę konkretyzującą się w ucisku ze strony obcych mocarstw (por. Iz 5, 13; 8, 21). Nie respektując praw Przymierza, także tych, które mają wydzwięk społeczny, lud izraelski stał się jałmużnikiem swych sąsiadów, potężniejszych od niego, jak stwierdza to tekst Pwt 28, 47n: „Zamiast służyć Bogu twemu, Jahwe, w radości i dobrym sercem, mając obfitość wszystkiego, w głodzie, w pragnieniu, w nagości i w największej nędzy będziesz służył swoim wrogom, których Jahwe naśle na ciebie” (por. Lm 5, 10; Neh 5, 3).

Mając na uwadze ten tekst, możemy powiedzieć, że „głód” i „pragnienie” oznaczają tu odrzucenie i opuszczenie ludu przez Boga, spowodowane tym, że nie jest on wierny Przymierz. Taką perspektywę widać także w teologii Amosa, który nadaje rzeczywistości „głodu” istotnie nowe i rewolucyjne znaczenie w kontekście myśli biblijnej: „Oto nadejdą dni — wyrocznia Pana, Jahwe — że zesłę głód na ziemię, nie głód chleba, ani pragnienie wody, lecz głód słuchania słów Jahwe” (8, 11). Chodzi więc o głód i pragnienie oglądania Boga — taki, o jakim mówił Psalmista (Ps 42, 3; 63, 1).

„Głód i pragnienie Słowa” Bożego nie oznacza jednak tutaj postawy nawrócenia, ale sytuację pozbawienia i wynikającego stąd braku Dawcy życia¹⁰ lub Słowa nadającego sens i pełnię życiu człowieka. W świetle tego tekstu łatwo można pojąć, iż największym głodem ludu jest „pragnienie słuchania Słowa” Bożego, doświadczane w formie najostrejszej na pustyni (Pwt 8, 3), gdzie ten brak ukazywano jako dyscyplinarne lekarstwo historyczne, pozwalające otworzyć się ludowi na rzeczywistość przekraczająca znacznie zwykłe pragnienie chleba: „Utrapił cię, dał ci odczuć głód..., bo chciał ci dać poznać, że nie samym tylko chlebem żyje człowiek, ale człowiek żyje wszystkim, co pochodzi z ust Jahwe” (por. Pwt 29, 5; Ez 12, 17-20). Tekst biblijny ukazuje tę sytuację jako upokorzenie ludu, który nie zaufał Bogu lecz, przeciwnie, zechciał być panem samego siebie. Później Deutero-Izajasz (49, 10) odczytuje tę minioną już sytuację w perspektywie eschatologicznej, zapowiadając, że „wyzwoleńcy” babilońscy pójdą przez pustynię i przebędą długą drogę, nie doświadczając głodu ni pragnienia (por. Jr 38, 12, 25; Ez 34, 29; 36, 29).

Nie wynika jednak z tego, że w przyszłości ci, którzy powrócą po zakończeniu wygnania na Syjon, nie będą cierpieć na skutek braku pożywienia czy wody; wprost przeciwnie, Iz 55, 1nn wprost

10 Por. A. Weiser, *Das Buch der 12. kleinen Propheten*, 1949.

o tym mówi. Braki towarzyszące ludowi w jego historycznej wędrówce ustaną dopiero — jako dar Boży — w odkupieniu eschatologicznym. Niemniej braki te przyczyniają się zdecydowanie do tego, by lud uświadomił sobie wreszcie swoją względną autonomię i swą zależność od Boga. Wszystkie zatem niedostatki, symbolizowane pojęciem głodu, stanowią dla ludu izraelskiego wezwanie do tego, by starał się on przy pomocy Boga o definitywne dary Jego odkupienia, nie ograniczające go przy tym do samego tylko radosnego posiadania rzeczy doczesnych.

W tym duchu literatura mądrościowa wychwala Mądrość: „Którzy mniē (Mądrość) spożywają, dalej łaknąć będą, a którzy mnie piją, nadal pragnąć będą” (Syr 24, 21; por. Prz 9, 5). Mądrość zaś w swej głębi jest personifikacją Boga (w terminologii greckiej: hipostazą Boga), co oznacza, że największym pragnieniem człowieka jest sam Bóg — „głód Jego Słowa”.

Poza odniesieniem do całego ludu izraelskiego jako ludu Przy mierza głód jest także odnoszony indywidualnie do ubogich jako należących do zakresu obietnic zbawczych: to oni pragną (oczekują) spełnienia obietnic Bożych i pełnego objawienia się Boga. Szczególnie w Psalmach i księgach prorockich ubodzy występują jako łaknący Boga, którym obiecana jest z tego względu Jego sprawiedliwość (1 Sm 2, 5): są bowiem ludźmi przygotowanymi na przyjęcie tego daru¹¹. Przeciwnie, ogłasza się tam bliski sąd Boży nad tymi, którzy są nasyćeni, a tym samym nie szukają już Boga i nie opierają siłą rzeczy swego życia na Jego słowie. W tym też sensie przepowiedanie prorockie utożsamia ubogich z „głodnymi”, rozumiejąc oczywiście ów głód nie w znaczeniu materialnym — jako brak pożywienia, ale duchowym, albo lepiej rzecz ujmując, biblijnym — jako dążenie do posiadania Boga.

Niezależnie od swych odniesień historyczno-społecznych zagadnienie to było przedmiotem poważnej refleksji teologicznej ze strony proroków, ujmowanej w ramach dwubiegunowości: uniżenie — wywyższenie. „Ubodzy, którzy łakną” (czyli ubodzy Jahwe), to ci, co są upokarzani, ale Bóg ich wywyższa (1 Sm 2, 5; Ps 107, 36-41; 146, 7). Głód i pragnienie mogą być w tym kontekście rozumiane jako znaki pokarmu Bożego, nie tego, który dotyczy wprost życia ludzkiego, ale odnosi się do samego człowieka; chodzi bowiem o to, że znaki te przyjmują wymiar ze wszech miar pozytywny, nie odnosząc się już tylko do określonej potrzeby fizycznej czy psychicznej, ale stają się wyrazem poszukiwania Boga i Jego łaskowości dla człowieka.

¹¹ Por. H. Birkeland, *Ani und Anaw in den Psalmen*, 1933; A. Kuschke, *Arm und reich im A.T.*, ZAW 57 (1939) 31—57.

Nawet judaizm poza-biblijny (zwłaszcza apokaliptyka i literatura qumrańska) stanowi jakby echo tej perspektywy, uwypuklając pozytywny wymiar „głodu”, i to nie tylko dlatego, że skłania on człowieka do oczekiwania wszystkiego od Boga, a niczego od swej własnej mocy czy zdolności, ale zwłaszcza dlatego, że wyraża pewną próbę, względnie okazję do wypróbowania jego wierności przykazaniom jako podstawowym zasadom jego życia.

Możemy zatem powiedzieć, że w swym doświadczeniu „głodu i pragnienia” lud izraelski otwierał się w ciągu swej historii na nowy wymiar własnej egzystencji: na Boga jako prawdziwy Pokarm. Sądzę, że takie tłumaczenie „głodu i pragnienia” ludu w jego wędrowaniu przez pustynię (Wj 16, 1nn), w jego pielgrzymowaniu do Ziemi Obiecanej, „mlekiem i miodem” opływającej, daje nową perspektywę i nowy wymiar darom Przymierza oraz skupia całą egzystencję Izraela w jednym punkcie, jakim jest całkowicie darmowy dar Boga dla swego ludu.

2. Związek zachodzący między „szczęściem a sprawiedliwością”

Sformułowanie Błogosławieństw zawiera w sobie dwa bieguny, na które wypada zwrócić uwagę, jeśli się chce lepiej poznać i zrozumieć ich sens i celowość. Bieguny te konkretyzują się w omawianej kwestii „szczęściu” („błogosławieni = szczęśliwi”) i „sprawiedliwości”. Nowość Ewangelii polega właśnie na zespalaniu szczęścia ze sprawiedliwością — tych dwóch postaw, które przynajmniej na pozór nie mają związku ze sobą. Tymczasem sam Nowy Testament dostarcza nam pewnych elementów pozwalających odkryć ten związek, a nie rozbieżność. Już Stary Testament, a zwłaszcza Deutero-Izajasz, określał „sprawiedliwość” jako właściwość Boga, oczywiście nie w sensie prawniczym, ale w odniesieniu do Jego działań i gestów wykonywanych w historii na rzecz swego ludu. W tym zatem ujęciu sprawiedliwość — to proces działania Boga, skierowanego ku dobru człowieka i zapraszającego go do korzystania. Być sprawiedliwym, jak np. Józef (Mt 1, 19), nie oznacza więc pewnej cechy moralnej czy też zasady etycznej, ale stałą dyspozycyjność wewnętrzną, polegającą na przyjmowaniu wezwań Bożych w sensie pełnienia woli Boga. Nie chodzi zatem o sprawiedliwość określaną jako pewien system odniesień etycznych lub norm moralnych, ale właśnie o całkowitą dyspozycyjność człowieka, który przyjmuje za własną wolę Boga.

Jeżeli jednak Stary Testament pojmuje tę całkowitą dyspozycyjność jako obowiązek człowieka wobec Boga, wpływający konsekwentnie z nakazów Przymierza, to Nowy Testament sytuuje ją w perspektywie szczęścia i wdzięczności, zgodnie ze

słowa Jezusa: „jarzmo moje jest słodkie, a moje brzemie lekkie” (Mt 11, 30). Tak więc szczęście człowieka polega na jego dyspozycyjności życia zgodnie z wolą Boga, a nie własną. Możemy ustalić tym samym wyraźną różnicę, jaka zachodzi między szczęściem a hedonizmem: ten ostatni wypływa z człowieka i zwraca się egocentrycznie; ku niemu samemu w dążeniu do realizowania swej własnej woli, swoich pragnień, gdy tymczasem szczęście jawi się jako owoc radykalnej opcji — opowiedzenia się za Bogiem. Mieć „głód i pragnienie” Boga stanowi zatem przesłankę osiągnięcia takiego właśnie szczęścia¹².

Wypowiedź Błogosławieństw jest niewątpliwie najlepszym tekstem ewangelicznym, w którym ukazuje się wyraźnie relacja zachodząca między szczęściem (szczęśliwością) a sprawiedliwością. Niemniej, nie jest to tekst jedyny, a różne inne mają taki sam wydźwięk. Zacytuję przykładowo Łk 1, 53: „Głodnych nasycą dobrami”. Aby ukazać darmość działania Bożego — Bóg jest źródłem obiecanych błogosławieństw — tekst wskazuje także na położenie tego, kto otrzymuje te dobrodziejstwa od Niego. Nie chodzi zaś o dobra materialne, albowiem Maryja nie przestaje być w Nazarecie prawdziwie ubogą czy nawet tułaczką; tekst mówi o „dobrach Bożych”, dających szczęście w życiu i ukazujących tym samym łaskawość Boga. Maryja należy do ubogich łaknących rzeczywiście Mesjasza i Jego odkupienia, ale nie uważających się równocześnie za zdolnych do panowania tak, jak On, mocą własną.

Ewangelia Janowa mówi natomiast jasno: „Kto do mnie przychodzi, nie będzie łaknął” (J 6, 35). Jezus ukazuje tu siebie jako istotny i całkowity pokarm dla człowieka, który pragnie Boga w konkretności swych dziejów. Tak więc spotkanie Jezusa utożsamia się z poczuciem nasycenia pełnią tego Chleba, który uszczęśliwia.

3. Proponowane przez Jezusa szczęście jako doświadczenie mesjańskie

Jak ukazują to wymownie stwierdzenia Błogosławieństw, propozycje Jezusowe zawierają zawsze pewne огоłocenie człowieka, kenozę własnego „ja” i całkowite odrzucenie własnej wizji hedo-

¹² Niektórzy egzegeci posuwają się jeszcze dalej, sądząc, że tekst Mt 5, 6 winno się tłumaczyć w sensie przyczynowym, a więc: „szczęśliwi, którzy łakną i pragną ze względu na sprawiedliwość”, co może być równoznaczne z: „ze względu na Królestwo”. W tym ujęciu szczęście byłoby obiecanie ze względu na budowanie Królestwa Bożego. Por. J. Dupont, *Les Béatitudes, III: Les Evangelistes*, Paris 1973, s. 366.

nistycznej. Forma, w jakiej Jezus je wypowiada, zawiera schemat: unizenie — wywyższenie, o którym była już mowa. Ci, którzy są upokarzani w swej doczesnej egzystencji, zostaną wywyższeni i wynagrodzeni dzięki stanowi szczęścia, które nie pochodzi od człowieka, ale od Boga. To Bóg przygotowuje „festyn mesjański”, oraz samych zaproszonych, jak na to wskazuje Mt 22 w przypowieści o „uczcie weselnej”. Możemy jednak zapytać siebie i tekst: o jakie szczęście tu chodzi?

Stary Testament ukazuje pewne sytuacje nazywane szczęśliwymi, ale nie podaje żadnego wzorca czy też typu szczęścia. Tak więc zarówno w normatywnych tekstach Pięcioksięgu, jak i u Proroków, szczęście polega na obfitości dóbr materialnych, na długim życiu i licznym potomstwie. Jedynie refleksja mądrościowa oraz niektóre ostatnie pisma starotestamentalne (Księgi Machabejskie, Daniel, Księga Mądrości, itd.) zaczynają ujmować to szczęście w terminach nieśmiertelności i życia po śmierci (Dn 12; 2 Mch 7; Mdr 2-5). Jednak sama szczęśliwość nie ogranicza się tylko do tych pojęć; odnosi się ją zawsze do Mesjasza i przedstawia jako owoc pełni Jego darów, które polegają na: przebaczeniu grzechów ludu, nauce Prawa, przemianie serca i odnowie świątyni oraz kultu (por. *Targum* z Iz 53).

To oczywiste, że występuje tu pojęcie szczęścia ujmowanego w terminach nacjonalistycznych i związanego ściśle z historyczno-egzystencjalnym wymiarem bytowania ludu izraelskiego. Niemniej możemy stwierdzić, że ten wymiar żydowski¹³ służył jedynie za *background* do mesjańskiego odczytywania życia i zbawczej działalności Jezusa jako Mesjasza Bożego. Tak więc przechodzi się od porządku naturalnego do duchowego, zapowiadając i głosząc obrazowo radość, jaka nastąpi wraz z nadejściem Królestwa Bożego, zaprowadzonego ponownie przez Mesjasza. Jego dzieło będzie polegało na „zapewnieniu sprawiedliwości i prawa słabym i ubogim wbrew ich ciemnościom”¹⁴.

W tym kontekście prawdziwe szczęście, głoszone przez Jezusa w Kazaniu na Górze, jest odpowiedzią daną przez Boga na brak radości w sercu człowieka. Szczęście to jawi się jako dar, który powinien być przyjęty przez człowieka, jako że on sam stwarza warunki umożliwiające jego przyjęcie. Sam zresztą ciąg Błogosławieństw ukazuje jasno te warunki, zawierające w sobie zawsze

¹³ W dopiero co wzmiankowanym tekście *Targumu* Iz 53 ukazuje się Mesjasza jako potężnego szefa wyzwającego Izraela od wrogów, a także jako kapłana oczyszczającego Świątynię i kult, oraz jako proroka pouczającego lud w zakresie wypełniania przykazań *Tory*.

¹⁴ J. Dupont, dz. cyt., s. 358.

wewnętrzne огоłocenie serca ludzkiego. W tym znaczeniu Błogosławieństwa, będąc także obietnicą, są przede wszystkim apelem i bodźcem, a nawet — możemy to śmiało powiedzieć — stanowią poważne wyzwanie Boże, skierowane do człowieka, w poszukiwaniu nowej tożsamości ludzkiej, opartej już nie na człowieku, ale na Bogu; albo też — jak mówi Jezus do Nikodema: „jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie (z wysoka), nie może ujrzeć królestwa Bożego” (J 3, 3).

Dokonuje się tutaj radykalne odwrócenie wartości zarówno z czysto ludzkiego punktu widzenia, jak też oglądanych z perspektywy orędzia starotestamentalnego. Wartości te nie mają już swej podstawy w człowieku, ale w Bogu; to zaś wstępne wyrzeczenie się, niezbędne dla przyjęcia daru szczęścia obiecanego przez Jezusa, zawiera się już w tym początkowym wezwaniu, jakim Marek rozpoczyna Ewangelię: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15). To z kolei sugeruje, że dynamizmy ludzkie nie ograniczają się do samej sfery materialnej, ale się rozciągają na nieskończony horyzont Boga.

Biorąc za punkt odniesienia egzystencjalne patrzenie Jezusa, możemy stwierdzić, że szczęście Błogosławieństw konkretyzuje się w pełnej realizacji głoszonego przez Niego orędzia: „szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą... Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło zobaczyć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13, 16-17).

4. Proklamacja nowotestamentalna: „Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości”

Zarówno Mateusz, jak i Łukasz obwieszczają, że „błogosławionymi” (szczęśliwymi) są ci, którzy łakną¹⁵. Kontekst Nowego Testamentu pozwala natomiast stwierdzić, że terminy *peinōntes* (łaknący) i *dipsōntes* (pragnący) mają tutaj znaczenie, którego nie

¹⁵ W przeciwieństwie do pozostałych Błogosławieństw, odnośnie do których spotkać można różnorodne echa w tekstach paralelnych, zarówno biblijnych, jak i pozabiblijnych, perykopa Mt 5, 6 nie ma takich odniesień. Por. Strack-Billerbeck, I, 191 n. Jedyne świadectwo wskazujące wyraźnie na tę obietnicę występuje tylko w *Magnificat*, traktowanym jako wynik sytuacji *anawim Jahwe*. Por. W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, 1941, 81. To prawda, że w całym ST powtarza się wielokrotnie stwierdzenie, iż Bóg nasycy głód łaknących. Ale nie mówi się o nich jako o szczęśliwych, traktując ich jako resztki ludu. Niemniej autor ten posuwa się dalej, oświadczając, iż tekst Mt nadaje głodowi i pragnieniu znaczenie, które nie zacieśnia się do samego aspektu materialnego. Por. *Das Evangelium nach Matthäus*, 126.

da się sprowadzić do samych tylko potrzeb fizjologicznych¹⁶; zawierają i wyrażają to wszystko, co jest niezbędne do życia, zgodnie z wolą Boga, i co zawiera tym samym szereg czynników porządku duchowego, a nie tylko materialnego. Przede wszystkim jednak trzeba mieć na uwadze to, że — zgodnie z Ewangelistami — Jezus nie okazuje zbyt wielkiego szacunku tym, których uważa się potocznie za sprawiedliwych; to zaś pozwala przypuszczać, że Jego koncepcja sprawiedliwości zawiera w sobie coś, co ma także wymiar etyczny lub moralny.

Otóż, zgodnie z myślą biblijną Starego i Nowego Testamentu, zbawienie nie jest zdobyczą ludzką, ani też owocem osobistego wysiłku człowieka, co pozwala stwierdzić, iż w tej proklamacji chodzi o tych wszystkich, którzy — świadomi własnych braków — zwracają się do Boga, ufni w spełnienie Jego obietnic. W Jezusie zaś ci „łaknący i spragnieni” znajdują Bożą pomoc, albo też, mówiąc inaczej, to ze względu na Niego i przez Niego Bóg ofiaruje im „Chleb życia” (J 6, 35) i wodę, która gasi pragnienie (por. J 4, 14).

Sądzę, że te dwie myśli skonkretyzowane dopiero w Ewangelii Janowej pozwalają nam odkryć prawdziwy sens formuły Błogosławieństw, albowiem w przeciwnym razie popadlibyśmy w niebezpieczeństwo sprowadzenia całego jej znaczenia do perspektywy wyłącznie socjologicznej. Aby to potwierdzić, wystarczy mieć przed oczyma prorocką teologię sprawiedliwości pojętej jako wyraz tożsamości Boga, który w swym Synu daje nam „chleb” i „wodę”, umożliwiając tym samym człowiekowi smakować już teraz w Jego własnym szczęściu.

Tak więc „łaknący”, których Chrystus nazywa błogosławionymi, to nie żebracy, ale wierzący, którzy „wobec własnej nieumiejętności zapewniają sobie w Jezusie pomoc Boga”¹⁷. Uważam, że można by nawet dodać, iż są to ci, którzy spotykają w Jezusie chleb obiecany przez Boga w ramach Jego zbawczego przymierza.

W tekście i kontekście Mateuszowym, kiedy to Ewangelista wkracza w wyraźną polemikę z judaizmem szczytującym się własną sprawiedliwością¹⁸, „głód i pragnienie sprawiedliwości” nie wska-

¹⁶ Por. Rz 14, 17: „Bo królestwo Boże to nie sprawa tego, co się je i pije, ale to sprawiedliwość, pokój i radość w Duchu Świętym”.

¹⁷ L. Goppelt, art. cyt., 1399.

¹⁸ Ewangelia Mt ukazuje kontrastowo sprawiedliwość żydowską (zwłaszcza w ramach polemiki z faryzeuszami) i sprawiedliwość Jezusa. Jan akcentuje tę perspektywę poprzez paralelizm działania Mojżesza i Jezusa: „Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Chrystusa” (1, 17). Natomiast Paweł uwypuklił ten kontrast pomiędzy Prawem (Torą) jako sprawiedliwością a Chrystusem — nowym Prawem — jako Drogą zbawienia (por. Rz 2, 12 nn.).

zują na zachowanie czy postępowanie, ani też na zwykłą postawę etyczną, ale wyrażają „gorące pragnienie pełnienia woli Bożej”. Sama wzmianka o „pragnieniu” pozwala stwierdzić wielki żar takiego właśnie nastawienia, jakie winno stać się udziałem człowieka.

Jak już wskazywano na to gdzie indziej, ten „głód sprawiedliwości” zostaje — zgodnie z obietnicą Bożą — nasycony w Jezusie, albowiem właśnie w Nim uobecnia się Królestwo Boże, które zespala się ściśle z pełną realizacją Jego sprawiedliwości. Nowość, jaką wprowadza analizowane właśnie stwierdzenie Błogosławieństw, polega na tym, że kieruje się ono nie do tych, którzy praktykują — jak twierdzą — sprawiedliwość, a więc w tym konkretnym przypadku do faryzeuszy, lecz do tych, którzy pragną tę sprawiedliwość przyjąć i przygarnąć jako darmowy dar Ojca¹⁹.

Obok Mateusza również Łukasz nawiązuje do „głodu”, ale na sposób wiele mówiącego przeciwstawienia, a więc podwójnie: pozytywnie, wskazując na zbawienie, oraz negatywnie, podając go jako znak potępienia (Łk 6, 21. 25). To podwójne odniesienie nabiera potem charakteru osobowego i bardzo konkretnego w przypowieści o „bogaczu i ubogim Łazarzu” (Łk 16, 19n). Dwie postaci występujące w tej przypowieści, będącej raczej pewnymi, typowymi uosobieniami postaw społecznych, odzwierciedlają w niej dwie różne postawy w odniesieniu do obietnic Przymierza, a tym samym do Boga, a nie tylko sposób postępowania bogacza z ubogim. Osąd więc, jaki Łukasz podaje, nie odnosi się tylko do postawy człowieka bogatego wobec biedaka, ale wskazuje przede wszystkim na fakt, iż bogacz (i cała jego rodzina) był nieczuły na wezwania Boże, dotyczące wewnętrznego nawrócenia, które by go otwarło na dar Boży. W gruncie rzeczy bowiem bogactwo bogatego nie pozwala mu (nie daje po prostu miejsca) na odczuwanie potrzeby, braku, czyli na pragnienie Boga. I dlatego to człowiek bogaty pozostaje nieczuły, niewrażliwy na Boga, na słowa proroków i na znaki, jakie sam Bóg daje. Pokładając swą nadzieję w dobrach materialnych, dochodzi jednak do tego, że ich nadmiar (Łk 6, 25) przekształca się również dla niego w głód i pragnienie Boga, które nie mogą być przecież nasycone, podobnie jak niegdyś głód ludu izraelskiego.

Na kanwie tych stwierdzeń można dojść do wniosku, że „głód”, o jakim mówi Mt 5, 6, oznacza nie tylko szacunek dla „daru” i pomocy, jakich Bóg użycza człowiekowi przez Jezusa, ale jest także jak najściślej związany z głodem, jaki sam Jezus cierpi

¹⁹ Por. J. Dupont, dz. cyt., s. 356.

w zakresie realizacji swego posłannictwa: pełnienia woli Ojca. Również w relacji o pokusach (Mt 4, 1n) głód odczuwany przez Jezusa — podobnie jak przez Izraela na pustyni (Pwt 8, 3) — wiąże się nie z jakimś nowym, ziemskim pożywieniem, ale z pokarmem pochodzącym wprost od Boga: „Nie samym chlebem żyje człowiek...” (Mt 4, 4). Podobnie zaś jak ich Mistrz, tak też i uczniowie odczuwają głód pełnienia swej misji (Mt 12, 15), co skłania Jezusa do zrealizowania nakazów dawnego prawa na rzecz nowego Prawa, jakie On sam daje ludziom. Również tutaj można dostrzec, jak samo sedno tej relacji otwiera nas na absolut Boga, który powołuje człowieka, musząc niejako zrelatywizować tym samym to wszystko, co mu przeszkadza w pełnej realizacji woli Ojca. Tak więc Jezus, zakładając Królestwo Boże w dziejach, staje się sam prawdziwym darem, autentycznym pokarmem podtrzymującym życie człowieka w jego wędrówce do Boga (J 6, 51) i umożliwiającym mu realizowanie sprawiedliwości, czyli budowanie Jego Królestwa.

Można by jednak twierdzić, iż prawdziwą treścią i samym sednem Błogosławieństwa, które ogłasza szczęśliwymi tych, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości”, jest jego odniesienie do realizacji planu Bożego, przy uprzednim skierowaniu się do człowieka z wezwaniem, by był gotów na przyjęcie woli Bożej. Zgodnie z tradycją biblijną, zwłaszcza nowotestamentalną, nie chodzi więc tu o obietnicę o charakterze jakby czysto socjologicznym, ani też o realizację praw człowieka; jej treść koncentruje się najpierw na Bogu i na urzeczywistnieniu Jego królestwa. Przyjęcie tego błogosławieństwa wymaga zatem od człowieka autentycznego nawrócenia, za pomocą którego spotka on w Jezusie „prawdziwy chleb” i „wodę, która gasi pragnienie na zawsze”.

Wobec tego, tak egzystencjalnego wyzwania błogosławieństwo to stanowi jednak także propozycję nadziei otwartej na przyszłość. Skoro bowiem „głód” i „pragnienie” Boga są nienasycalne, powinny siłą rzeczy wzrastać ciągle w sercu wierzących, nie mogąc być zaspokojone poprzez starania i zabiegi doczesne, ani tym bardziej przez społeczeństwo konsumistyczne, któremu się wydaje, że jest w stanie zaspokoić takie pragnienia za pomocą dóbr materialnych. W tym też sensie możemy stwierdzić, że głód i pragnienie, o których mówi błogosławieństwo, konkretyzują się w stałym niepokoju człowieka i w jego trosce o realizację woli Boga — jako tej pełni, do której został on wezwany. Nie chodzi więc tu o szczęście, które można łatwo i szybko osiągnąć, a także już teraz nim się cieszyć, ale o takie szczęście, które dopiero się zaczyna z chwilą, gdy człowiek angażuje się w budowę Królestwa Bożego.

5. Życ Błogosławieństwami jako propozycją szczęścia

Błogosławieństwa były w ciągu dziejów przedmiotem wielu lektur akcentujących bądź to zawarte w nich obietnice, bądź też wypływające z nich wnioski. Chodziło przecież o to, by uzasadnić w jakiejś mierze chrześcijaństwo budowane niejako na marginesie życia społecznego, jako że to ostatnie mogło wciąż tak łatwo przekształcić się w ideologię nie mającą nic (albo bardzo niewiele) wspólnego z autentyczną wizją życia chrześcijańskiego. Skoro zatem staraliśmy się ukazać i uzasadnić pewną możliwość nowego odczytania tychże Błogosławieństw, możemy zapytać się w końcu: jak należy odczytywać je obecnie?

J. F. Six uważa, że Błogosławieństwa w pierwszym rzędzie „mówią nam o Bogu”, a ich odczytywanie oznacza: „odczytywać serce Boga tak, jak Jezus je opisuje”²⁰.

Biorąc za punkt wyjścia ten klucz hermeneutyczny, trzeba koniecznie ukazać boską tożsamość podaną nam w tekście. Dwa dynamizmy tej tożsamości, ukazane w Starym Testamencie i w całej myśli biblijnej, świadczą o dogłębnym zaangażowaniu się Boga w dzieło wyzwolenia człowieka w ciągu jego wędrówki. Księga Wyjścia, usytuowana niemal na początku, ukazuje wymownie to zaangażowanie skłaniające Jahwe do wyzwolenia swego ludu z opresji egipskiej: „Dosyć napatrzyłem się na udrękę ludu mego w Egipcie i nasłuchałem się narzekań jego na ciemności... Zstąpiłem, aby go wyrwać z jarzma egipskiego” (Wj 3, 7-8). Zarówno teksty normatywne Pięcioksięgu, jak i teologia profetyczna uwypuklają w ciągu dziejów zbawienia ten dynamizm, który nadaje sens Przymierzu jako inicjatywie Boga na rzecz ludu. W tej to właśnie perspektywie możemy sądzić, że Błogosławieństwa ukazują nam to, iż sam Bóg jest ubogi, cichy, miłosierny, pokój czyniący, przez co wzywa w swej tożsamości człowieka, aby był również takim. Błogosławieństwa nie są więc jakąś pieśnią czy hymnem sentymentalnym, względnie określonym programem moralnym, ale propozycją wierności w porządku wyzwolenia. „Łaknąć i pragnąć sprawiedliwości” oznacza, w tym ujęciu, wyzwanie skierowane przez Boga do człowieka, mające dwa nurty, kierunki. Z jednej strony chodzi o to, by wiedzieć, że Bóg jest tym i takim, jakim ukazuje się nam w Jezusie. Jest Abba (Ojcem), który się objawia jako miłość i przebaczenie. Z drugiej zaś strony tożsamość ta wzywa człowieka do zsolidaryzowania się z innymi w dziele wyzwolenia i budowy nowej wizji szczę-

²⁰ *Les Béatitudes aujourd'hui*, Paris 1984, s. 11.

ścia — razem z ubogimi, zgłodniałymi, spragnionymi, prześladowanymi, ludźmi z marginesu itd.

W takim ujęciu szczęśliwość Boża wzywa człowieka wierzącego do łaknienia i pragnienia bycia szczęśliwym wraz z łaknącymi sprawiedliwości lub też z tymi wszystkimi, którzy są pozbawieni swych praw lub nie mają żadnego głosu w naszym społeczeństwie.

Chrześcijaństwo jako orędzie szczęśliwości sprawia jednak i to, że Błogosławieństwa ukazują również fakt, iż prawdziwe szczęście musi być zawsze budowane według Bożych kryteriów, a nie zgodnie z ludzkimi obliczeniami, a więc, mówiąc innymi słowy, w postawie służenia innym — zgodnie z wyjaśnieniem podanym przez samego Jezusa: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak ja wam uczyniłem” (J 13, 15). W obliczu uprzemysłowionego świata współczesnego, zorganizowanego zgodnie z kryteriami produkcji i konsumpcji, konieczne jest dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, odwoływanie się do wyzwania Błogosławieństw po to, aby nie zagubiły się gdzieś w tym świecie dynamizmy szczęścia, zawarte w tych wyzwaniach.

Czuć się szczęśliwym ze wszystkimi, którzy „łakną i pragną sprawiedliwości”, oznacza zatem: utrzymywać żywą w sercach ludzkich nadzieję na świat nowy, zbudowany na Chrystusie zmartwychwstałym. W gruncie rzeczy Błogosławieństwa stanowią bowiem swoiste echo tego Zmartwychwstania, które Jezus już ogłasza, a które On sam przeżył w swym Misterium paschalnym.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC