

UPRAGNIONY CHRYSZTUS — OCZEKIWANIE ABRAHAMA ORAZ NADZIEJA NARODU ŻYDOWSKIEGO

„Maleńka nadzieja posuwa się naprzód zawieszona na ramionach dwóch starszych sióstr, które podtrzymują ją za ręce. I pomiędzy dwiema siostrami znajduje miejsce, aby dać się unosić do przodu. Choć jest jak dziecko nie mające dość siły, aby chodzić samodzielnie, to jednak w rzeczywistości właśnie ona jest tą, która podtrzymuje dwie pozostałe”. W taki oto sposób Charles Péguy w poemacie *Il portico del mistero della seconda virtù* (1911) nakreśla relacje, jakie istnieją pomiędzy cnotami teologicznymi. Istotnie, również w Biblii cnoty te krzyżują się ze sobą. W szczególności na poziomie leksykalnym i semantycznym dzieje się tak z wiarą i nadzieją.

Wiara i nadzieja jak dwie siostry

Pragniemy rozpocząć to krótkie lecz esencjonalne itinerarium po nadziei Izraela Bożego właśnie w perspektywie pozornie pozbawionej leksykografii, i to nie ze względu na szczegółową analizę filologiczną, która zresztą została już dokonana¹, ale raczej celem uzyskania dla naszej hermeneutyki pewnego rodzaju bazy wyrażeniowej i „przedmiotowej”. Rudolf Bultmann, analizując starotestamentalne zapowiedzi nowotestamentalnego hasła „na-

* Gianfranco Ravasi (1942), kapłan diecezji mediolańskiej od 1966, Prefekt Biblioteki — Pinakoteki Ambrozjańskiej, członek Papieskiej Komisji Biblijnej oraz Papieskiej Komisji Kościelnych Dóbr Kultury, wykładowca egzegezy starotestamentalnej na Fakultecie Teologicznym Północnych Włoch. Wśród jego licznych publikacji podkreślamy *Giobbe*, Rzym 1991; *Esodo*, Brescia 1990; *Il libro dei Salmi, 3 tomy*, Bolonia 1981—84; *Antico Testamento*, Casale Monferrato 1990; *Qohelet*, Cinisello Balsamo 1991; *Il Cantico dei Cantici*, Bolonia 1992; *Il racconto del cielo*, Milano 1995.

¹ Zob. przede wszystkim E. Gerstenberger, *bth, confidare*, w: E. Jenni-Westermann, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, t. I, Torino 1978, kol. 261-265, oraz C. Westerman, *qwh, sperare*, w: tamże, t. II, Casale Monferrato 1982, kol. 558-567. Odnośnie do Nowego Testamentu, ze szczególną uwagą na źródła starotestamentalne, zob. R. Bultmann-K. H. Rengstorf, *elpēs, elpēzo...*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, t. III, Brescia 1967, kol. 507-552. Na poziomie ogólnym zob. *La speranza ebraica al tempo di Gesù*, Rzym 1981.

dzieja" (*elpís, elpízo*, itd.), w słynnym *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* stwierdził: „Nadzieja, będąc ściśle spokrewniona z ufnością, jest gorącym oczekiwaniem”². Jest to coś, co w wyjątkowy sposób wypływa z jednego z terminów owej biblijnej *fides qua*, z rdzenia *bth*, którego — rzecz znamienita — jedna trzecia przypadków użycia w Biblii ma miejsce w *Księdze Psalmów*. Podstawowym jego znaczeniem jest „ufać”, „ufnie komuś wierzyć”, co jest odwołaniem się do pierwotnej charakterystyki wiary biblijnej, polegającej na osobistym przyłgnięciu człowieka do Boga, jak to sugeruje również *'mn*, „amen”, czyli podstawowy czasownik określający wiarę jako „oparcie się na Bogu”.

Owo ufne oddanie staje się źródłem nadziei i pokoju, jak to lapidarnie podkreśla mędrzec w *Księdze Przysłów*: „kto Panu zaufał (*bth*) — szczęśliwy” (16, 20). W tym kontekście swoistym wzorcem jest definicja wiary, zaproponowana w *Liście do Hebrajczyków*: „Wiara zaś jest poręką tych dóbr, których się spodziewamy...” (11, 1). Przed człowiekiem jawią się dwa możliwe wybory, dwie drogi, dwie wiary, a zatem i dwie nadzieje, na których opiera się ryzyko wolności. Mówi o nich prorok Izajasz: „Ponieważ odrzuciliście tę przestrożę, a położyliście ufność (*bth*) w krzywdzie i zdradzie i na nich się oparli... W nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności (*bth*) leży wasza siła” (Iz 30, 12. 15). Raz jeden dokonawszy radykalnego wyboru, wiemy już, jakie będzie nasze oczekiwanie i nasza nadzieja. Przypomina nam o tym znany dobrze fragment z *Księgi proroka Jeremiasza*, w którym są sobie przeciwstawione błogosławieństwo i przekleństwo: „Przeklęty mąż, który pokłada nadzieję (*bth*) w człowieku i który w ciebie upatruje swą siłę, a od Pana odwraca swe serce. Jest on podobny do dzikiego krzaka na stepie, nie dostrzega, gdy przychodzi szczęście, wybiera miejsce spalone na pustyni, ziemię słońca i bezludną. Błogosławiony mąż, który pokłada ufność (*bth*) w Panu, i Pan jest jego nadzieją. Jest on podobny do drzewa zasadzonego nad wodą, co swe korzenie puszcza ku strumieniowi; nie obawia się, skoro przyjdzie upał, bo utrzyma zielone liście; także w roku posuchy nie doznaje niepokoju i nie przestaje wydawać owoców” (Jr 17, 5-8; por. Ps 1).

Ufność rodzi życie i nadzieję. Nadzieja w ścisłym tego słowa znaczeniu jest wyrażana w języku hebrajskim za pomocą rdzenia *qwh*. Wymowne jest jego prawdopodobne powiązanie z *qaw*, „sznurek, nić”, które sprawia, że wyraz *tiqwah* może jednocześnie oznaczać „nadzieję” i „sznurek, powróż” (Joz 2, 18. 21). Jest to

² R. Bultmann, dz. cyt., kol. 518.

bardzo kuriozalna dwuznaczność, która ma swe odbicie w powie-
dzeniu „nić nadziei”. Rzeczywiście, w *Księdze Hioba*, w kontekście
złamanej nadziei i zerwanej nici życia, czytamy: „Czas leci jak
tkackie czółenko i przemija bez nadziei (*tiqwah*)” (Hi 7, 6). Mieć
nadzieję to znaczy być skierowanym na cel ostateczny, który
świeci nam na horyzoncie. Człowiek może nie dostawać do tego
ideału, ale mimo to jest ku niemu ciągle skierowany, co — jak
zobaczymy — stanowi sens historii i życia. Także dla Biblii praw-
dą jest to, co na temat tej jedynej rzeczywistości doznającej po-
koju i ciszy Kafka włożył w usta greckiego filozofa, Zenona: *Der
fliegende Pfeil ruht*, „leżąca strzała odpoczywa” (*Tagebücher*
17.16.1910). Oczywiście, istnieje również nadzieja sfrustrowana,
jaką w sposób doskonały ukazuje prorok Izajasz w tym, co mówi
o Bogu w odniesieniu do człowieka w owej poetyckiej i teologicz-
nej perle, jaką jest „pieśń o winnicy” (5, 1-7): „spodziewał się
(*qwh*), że wyda winogrona, lecz ona cierpkie wydała jagody...
czekałem (*qwh*), by winogrona wydała, ona cierpkie dała jagody...
Oczekiwał (*qwh*) On tam sprawiedliwości, a oto rozlew krwi, i pra-
wowierności, a oto krzyk grozy” (w. 2. 4. 7).

Antropologia nadziei

Przyjrzyjmy się teraz trzem środowiskom, z którymi związana
jest nadzieja-ufość. O dwóch pierwszych wspomnimy jedynie po-
bieżnie, ponieważ łączą się one z innymi ważnymi kwestiami.
Samo ich wspomnienie będzie z pewnością wystarczające dla
zauważenia złożoności i intensywności tematów i uczuć, z jakimi
się wiążą. Pierwsze, to środowisko antropologiczne, które łączy się
z relacją, jaka zachodzi pomiędzy cierpieniem a nadzieją. Odwo-
łując się raz jeszcze do poematu Ch. Péguy, możemy stwierdzić,
że również dla Biblii „mieć nadzieję, to delikatnie mówiąc rzecz
niełatwa. Rzeczą łatwą jest być zdesperowanym i jest to wielka
pokusa”. Na poziomie ściśle egzegetyczno-teologicznym możemy
raz jeszcze zacytować to, co Bultmann, we wspomnianym już
dziele umieścił pod hasłem „nadzieja”, ponieważ w tym kontekście
jego słowa nabierają szczególnego znaczenia: „Nadzieja biblijna
nie jest fantazyjną ucieczką od rzeczywistości, ani nie przejawia
cech tymczasowości podkreślanej przez świat grecki. Wprost prze-
ciwnie, jest ona pewnym fundamentem życia człowieka sprawie-
dliwego. Radość człowieka wyraża się w posiadaniu nadziei i przy-
szłości, a to dlatego, że człowiek Biblii pokłada nadzieję wyłącznie
w Bogu”³.

³ Tamże, kol. 518.

Hiob jest w tym kontekście szczególnym przykładem dlatego, że wychodzi od tragicznego realizmu własnej egzystencji, gdzie śmierć jest dla niego *spes unica*: „Któż zdoła ziścić mą prośbę? Niech spełni Bóg moje życzenie! Oby się zgodził mnie zmiażdżyć i przeciął pasmo dni moich! Przez to już będę miał ulgę, ucieszę się w mojej udręce...” (6, 8-10). Rzeczywiście, Pan Bóg „nadzieję mi podciął jak drzewo” (19, 10). Aczkolwiek „drzewo ma jeszcze nadzieję, bo ścięte, na nowo wyrasta, świeży pęd nie obumrze” (14, 7). Dlatego bardzo surowo brzmi skarga skierowana do Boga z otchłani bólu: „Ty nadzieję niweczysz w człowieku” (14, 19). Jednak nadzieja nigdy nie umiera; nawet w mrocznej gmatwaniu zła zawsze można odnaleźć „nic” nadziei, a oczekiwanie Hioba znajdzie swe ujście w świetle i wizji, która temu długiemu cierpieniu nadaje sens: „obecnie ujrzałem Cię wzrokim” (42, 5). Oczekiwanie i nadzieja człowieka cierpiącego nigdy się nie zniechęcają, jak przekonują nas o tym modlitwy Psalterza. Przypomnijmy sobie wołanie Psalmu 27, 14: „Ufaj Panu, bądź mężny, niech się twe serce umocni, ufaj Panu!” Albo pójdźmy za wznoszeniem się potrójnej antyfony, którą skanduje wspomniały Ps 42-43: „Czemu jesteś zgnębiona, moja duszo, i czemu trwożysz się we mnie, Ufaj Bogu, bo jeszcze Go będę wysławiać: Zbawienie mego oblicza i mego Boga!” (42, 6. 12; 43, 5).

Nadzieja jest również ostatnią ostoją owej „bolesnej autobiografii” (A. Deissler) na temat trudu życia, jaką jest Ps 39, stanowiący zawsze „najpiękniejszą ze wszystkich elegii Psalterza” (H. Ewald): „A teraz w czym mam pokładać nadzieję, o Panie, W Tobie jest moja nadzieja!” (w. 8). I tak docieramy aż do *De profundis*, wraz z jego niezapomnianym obrazem nocy: „W Panu pokładam nadzieję, nadzieję żywi moja dusza: oczekuję Twego słowa. Dusza moja oczekuje Pana bardziej niż strażnicy poranka. Bardziej niż strażnicy poranka, niech Izrael wygląda Pana...” (Ps 130, 5-7; por. 131, 3). To, jak bardzo nadzieja ta może być płodna, okaże się w zbiorowej próbie, którą naród wybrany przeżył w 586 przed Chr., czyli w momencie zburzenia świątyni w Jerozolimie. Trzecia *Lamentacja* gromadzi w sobie wyznania nadziei pokładanej w Bogu Wybawicielu: „Biorę to sobie do serca, dlatego też ufam... Działem mym Pan — mówi moja dusza, dlatego czekam na Niego... Dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Pana... A może jest jeszcze nadzieja...” (Lm 3, 21-30).

Eschatologia nadziei

W obrębie Starego Testamentu istnieje jeszcze jeden obszerny temat zasługujący na zgłębienie, a jest nim nadzieja eschatologicz-

na. W tym przypadku doskonale wiemy, jak często nić nadziei przebiega jakby pod ziemią świętych Pism żydowskich. Niezależnie od głęboko „ziemskiego” zakorzenienia biblijnego Izraela „sens prowizoryczności empirycznego świata ziemskiego ostatecznie żywi wytrwałą i ufną nadzieję, która skierowana jest w stronę eschatologicznej przyszłości”⁴. Z jednej strony, jak uczy nas tego aleksandryjska *Księga Mądrości*, mamy pewną wizję filozoficzną, która wychodząc od marności stworzenia, dochodzi do rozkoszowania się terażniejszością zamkniętą w sobie samej (por. Mdr 2, 1-9). Z drugiej zaś mamy do czynienia z nadzieją eschatologiczną, która otwarta jest na wieczność: „nadzieja ich (sprawiedliwych) pełna jest nieśmiertelności” (Mdr 3, 4). Jak wiadomo, ta *athanasia* lub *aphtarsia* nie jest platońską nieśmiertelnością, która wywodzi się ze spirytualizmu i niezniszczalności duszy, ale bazuje na nurcie czysto antropologicznym.

Nieśmiertelność, o której tu mowa, oznacza szczęśliwe życie z Bogiem, a zatem jest ona darem, łaską ofiarowaną wiernemu stworzeniu. W ten właśnie sposób *Księga Mądrości* łączy w jedno jaśniejącą nić nadziei, która przebiega przez całą duchowość *Księgi Psalmów*. Autor Psalmu 16 był istotnie przekonany, że Pan Bóg nie pozwoli przepaść w nicości temu, kto wcześniej żył z Nim w komunii. Podobnie, jak to stało się z Henochem i Eliaszem, „uniesionymi” w świat Bożej intymności (Rdz 5, 24; 2 Krl 2, 1-12): „Bo nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu. Ukażesz mi ścieżkę życia, pełnię radości u Ciebie, rozkosze na wieki po Twojej prawicy” (Ps 16, 10-11). Przebrzmiewa tutaj nadzieja, która później, już w kluczu chrystologicznym i paschalnym, zostanie powtórnie odczytana przez św. Piotra w jego przemówieniu w dzień Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 22-28; cytując Psalm zgodnie z tekstem *Septuaginty*). Jedynie Bóg może powstrzymać śmiertelne stworzenie przed upadkiem w śmierci, jedynie On może „wyzwolić moją duszę z mocy Szeolu” (Ps 49, 16). Nie chodzi tu jednak o jakąś ogólnie pojętą nieśmiertelność, lecz właśnie o komunie życia wiecznego z Nim, co można intuicyjnie wyczuć w owej wspaniałej „historii duszy”, lub „pieśni serca” (M. Buber), jaką jest Ps 73: „Lecz ja zawsze będę z Tobą: Tyś ujął moją prawicę; prowadzisz mnie według swojej rady i przyjmujesz mię na koniec do chwały... Niszczaje moje ciało i serce, Bóg jest opoką mego serca i mym udziałem na wieki... Mnie zaś dobrze jest być blisko Boga...” (w. 23-28).

Wprost przeciwnie do tego, co Foscolo napisał w utworze *Se-*

⁴ Tamże, kol. 522.

polcri: „nawet nadzieja, ostatnia bogini, wymyka się z grobów”, w Biblii nadzieja rozsiadła się przy grobach, niezależnie od tego, że przekonanie to bardzo wolno formowało się na wieloetapowej drodze historii Objawienia, która w tym wypadku wcale nie była łatwa. Chociaż już prorok Ezechiel, w swej wizji wyschłych kości, które ponownie zostaną pokryte ciałem za sprawą stwórczego działania Ducha Bożego (Ez 37), nakreślił obraz zmartwychwstania Izraela z upadku cierpienia i śmierci, to jednak dopiero matka siedmiu braci z epopei pochodzącej z czasów Machabeuszów w sposób wyraźny przedstawiła swą niezachwianą nadzieję: „Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie... Nie obawiaj się tego oprawcy, ale bądź godny braci swoich i przyjmij śmierć, abym w czasie zmiłowania odnalazła cię razem z braćmi!” (2 Mch 7, 23. 29). *List do Hebrajczyków* dostrzega tę nadzieję jako zasianą już w sercu Abrahama, w momencie, gdy miał on ofiarować Izaaka na górze najtrudniejszej i najboleśniejszej próby: „Pomyślał bowiem, iż Bóg mocen jest wskrzesić także umarłych, i dlatego odzyskał go, na podobieństwo śmierci i zmartwychwstania Chrystusa” (Hbr 11, 19).

Teologia nadziei

„Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień — ujrzał go i ucieszył się” (J 8, 56). To napisane przez Jana zdanie Jezusa ma znaczenie symboliczne w zdefiniowaniu trzeciego wymiaru nadziei biblijnej, który pragniemy teraz przedstawić dość obszernie. Zanim to zrobimy, musimy zwrócić uwagę na trzy niezbędne przesłanki. Pierwsza dotyczy tego, jaką koncepcję historii miały żydowskie Pisma święte. Za wyjątkiem *Koheleta*, który przedstawia „cykliczną” koncepcję czasu, co jest najprawdopodobniej wynikiem kontaktów ze światem greckim (1, 9-10; 3, 1-8), biblijna wizja historii podobna jest do linii skierowanej w przód, ku przyszłości. Koncepcja *Wyjścia*, jak to zostało na swój sposób jaskrawo przedstawione przez E. Blocha, jest ukierunkowaniem na to, co znajduje się ponad i potem, i co ma swoje korzenie w „nadziei początku”. Ponowne odczytanie *Wyjścia*, jakie w podobny sposób zostało dokonane przez Deuteroizajasza oraz *Księgę Mądrości*, przedstawia ukierunkowanie historii na pełnię. Wizja ta zostanie sformalizowana w hermeneutyce historii Izraela, zaproponowanej przez *List do Hebrajczyków*: „(Abraham) oczekiwał bowiem miasta zbudowanego na silnych fundamentach, którego architektem i budowniczym jest sam Bóg... Te-

raz zaś do lepszej dążą (patriarchowie), to jest do niebieskiej” ojczyzny (11, 10. 16). Wędrowni patriarchów stają się w ten sposób symbolem dążenia historii biblijnej do swego celu ostatecznego. To samo proroctwo, które przez proroka Amosa (5, 18) wprowadziło ideę *jôm Jhwh*, „dnia Pańskiego”, pozwala nam wyczuć ten, wcale nie ślepy, dynamizm historycznego stawania się.

Druga przesłanka jest konsekwencją poprzedniej i dotyczy samej *antropologii* biblijnej. Prowadząc do uprzywilejowania czasu jako środowiska objawiającego Boga i Jego prawdę, podkreśla się ludzkie istnienie i rozwój, który jest „rzutowaniem” w przyszłość. Stąd też człowiek Starego Testamentu już na mocy definicji jest „gościem, przechodniem” na ziemi (Ps 39, 13), jak jest nim i cały lud: „jesteśmy bowiem pielgrzymami przed Tobą i przychodniami, jak byli wszyscy przodkowie nasi; dni nasze jak cień na ziemi mijają bez żadnej nadziei” (1 Krn 29, 15; Hbr 11, 13). Próżnia nadziei „fizycznej”, biorąca się stąd, że czas jest nieuchwytny i prowadzi nas ku śmierci, zostaje „teologicznie” przełamana, ponieważ — jak widzieliśmy — Pan Bóg prowadzi swych wiernych nie do zatracenia w grobie, lecz do komunii z Sobą samym. W tym miejscu możemy wprowadzić również trzecią przesłankę, tym razem o charakterze *hermeneutycznym*. Nowy Testament linię historii i egzystencji odczytuje z jej finalnego punktu widzenia. W ten sposób określa nie tylko jej cel, ale dokładniej narysowała również jej przebieg. „Kanoniczne” odczytanie Pisma, które bierze pod uwagę cel ostateczny, pozwala na lepsze wskazanie jego sensu globalnego oraz duchowej planimetrii.

Mesjanizm nadziei

Miejscem teologicznym, w którym trzy powyższe przesłanki znajdują swe wypełnienie w odniesieniu do naszego tematu, jest mesjanizm⁵. „Mesjanistyczne wydarzenia zbawcze Starego Testamentu nie były wynikiem ludzkiego działania, ale raczej darem, aktem mocy, która przekraczała konkretne możliwości historii”⁶. A zatem nadzieja, jaką one niosą, jest czysto teologiczna i bazuje na obietnicy przekazanej Dawidowi przez proroka Natana (2 Sm 7). Pan Bóg sam będzie działał w „domu” (*bajit*) człowieka, to znaczy w pokoleniach, które wyrażone są przez ciągłość dynastyczną „do-

⁵ Spośród bardzo obfitej bibliografii sugerujemy jedynie dwa dzieła o syntetycznym charakterze: H. Cazelles, *Il messia della Bibbia*, Rzym 1981; oraz M. Cimosà, *Messianismo*, w: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, s. 937-953.

⁶ R. Alves, *Teologia della speranza umana*, Brescia 1971, s. 144.

mu” Dawida. Niezliczone są szlaki nadziei mesjańskiej w Starym Testamencie. My, w sposób schematyczny, przemierzmy teraz trzy z nich dla potwierdzenia chrystologiczności krańcowego biegunu tej nici przewodniej. Wychodząc od niego, łatwiej jest dostrzec trajektorię każdego z wcześniejszych.

Pierwszy taki szlak wychodzi od króla Dawida, którego postać staje się wzorem przyszłego, wyczekiwanego z nadzieją, doskonałego Mesjasza-Króla. W sukcesji dynastii dawidowej z wielkim rozczarowaniem oczekiwano wciąż pojawienia się dziedzica, a nawet „różdżki, odrośli”, jak zaczęto później mówić, posługując się często używaną metaforą. „Wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści się odrośl z jego korzeni” (Iz 11, 1; por. także Iz 52, 2). „Oto nadejdą dni — wyrocznia Pana — kiedy wzbudzę Dawidowi Odrośl sprawiedliwą” (Jr 23, 5). „Ześlę sługę mego — Odrośl.. Przyjdzie mąż, a imię jego Odrośl” (Za 3, 8; 6, 12). Jak widać, termin ten stał się imieniem własnym oczekiwanego Mesjasza i połączył w sobie świeżość nadziei oraz łaskę daru, ponieważ wyrasta z martwego pnia (Iz 11, 1) lub wyschłej ziemi (Iz 53, 2), co oznacza, że nie jest automatycznym owocem gleby historii.

Na bazie takiego obrazu, jego wejście na świat postrzegane jest jako „nowe stworzenie”, w które włączone jest całe istnienie. W Izajaszowej *Księdze Emmanuela*, która swą nadzieję mesjańską pokłada najprawdopodobniej w osobie sprawiedliwego króla Ezechiasza, zdaje się ono zmierzać do zapalenia światła, tak jak to miało miejsce na początku wszechświata (Rdz 3): „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką; nad mieszkańcami kraju mroków światło zabłysło” (Iz 9, 1). Poza tym „ziemski raj”, czyli symboliczne przedstawienie doskonałego planu Bożego wobec istnienia i ludzkości, który *Księga Rodzaju* w sposób „protologiczny” umieściła na początku stworzenia (Rdz 2), teraz przez proroka zostało „eschatologicznie” przeniesione na przeciwległy biegun historii i ukazane za pośrednictwem siedmiu par zwierząt, które zazwyczaj są sobie wrogie, lecz teraz żyją w pokoju (wilk — baranek, pantera — koźlą, cielę — lew, krowa — niedźwiedzica, lew — wół, niemowlę — kobra, dziecko — żmija), a prowadzi je chłopiec Emmanuel (Iz 11, 6-8; proszę zauważyć ponowne podjęcie tematu węża z *Księgi Rodzaju*, lecz tym razem już nie w kluczu pokusy, lecz harmonii).

Idąc nadal po tej linii, można wyczuć jeszcze jeden, bardzo wyraźnie podkreślony element nadziei mesjańskiej. Jest nim sprawiedliwość i pokój, *shalôm*. Cztery tytuły Emmanuela, jakie spotykamy u Iz 9, 5, zawierają również i ten: „Książę pokoju” W *Księdze Izajasza* (11, 4-5) stwierdza się, że Mesjasz—Król „roz-

sądzi biednych sprawiedliwie i pokornym w kraju wyda słuszny wyrok. Różgą swoich ust uderzy gwałtownika, tchnieniem swoich warg uśmierci bezbożnego. Sprawiedliwość będzie mu pasem na biodrach, a wierność przepasaniami lędźwi” (tekst ten integralnie łączy się z mesjańsko-królewskim Psalmem 72). Owa „odrośl”, której oczekuje Jeremiasz, „będzie panować jako król, postępując roztropnie, i będzie wykonywać prawo i sprawiedliwość na ziemi” (23, 5; niektórzy dostrzegają w tym fragmencie polemiczną uwagę na temat ostatniego króla Judy, Sedecjasza, albowiem jego imię po hebrajsku znaczy właśnie „Jahwe jest sprawiedliwością”, lecz on sam był takim tylko z imienia). Prorok Zachariasz nakreślił obraz idealnego króla jako kogoś, kto jedzie na osiołku. Jest to królewska przejażdżka w czasie pokoju, dzięki której „on zniszczy rydwany w Efraimie i konie w Jeruzalem, łuk wojenny strzaska w kawałki, pokój ludom obwieści” (9, 9-10).

Mesjańskie proroctwo pokoju

Inną linią rozwoju nadziei mesjańskiej jest ta, która została ukazana przez tradycję chrześcijańską w jej hermeneutyce czterech deuterioizajaszowych „pieśni Sługi Jahwe” (Iz 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13 — 53, 12), a w sposób szczególny w ostatniej z nich⁷. Pomijając dyskusje, które na poziomie redakcyjnym zajmują się identyfikacją przedstawionej tu postaci, jak również późniejszą, raczej powściągliwą, interpretację judaistyczną, możemy powiedzieć, że z naszego punktu widzenia, tzn. teologii nowotestamentalnej, oczywista staje się tu nowa jakość nadziei mesjańskiej. Wynika ona ze skutecznego słowa Sługi oraz z jego cierpienia. Przede wszystkim ze słowa, gdyż Sługa jest przedstawiony w perspektywie prorockiej, często zupełnie nowatorskiej (por. Pwt 18, 15. 18, gdzie dana Mojżeszowi obietnica, dotycząca ciągłości proroctwa w Izraelu, została odczytana przez tradycję judaistyczną właśnie w sensie mesjańskim). Izajasz 42, 2-3, cytowany przez Mt 12, 18-21: „Oto mój Sługa nie będzie wołał ni podnosił głosu... On niezachwianie przyniesie Prawo”. Jego deli-

⁷ Zob. P. Beauchamp, *Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur. D'Isaïe à Jean*, w: J. Vermeulen (red.), *The Book of Isaiah* (BETHL LXXXI), Leuven 1989, s. 325-355; P. E. Bonnard, *Le Second Isaïe*, Paris 1972; J. Coppens, *Le Messianisme et sa relève prophétique* (BETHL XXXVIII), Leuven 1989², s. 41-113; 195-216; P. Grelot, *I Canti del Servo del Signore*, Bologna 1983; H. Haag, *Der Gottesknecht bei Deuterjesaja* (EdF 233), Darmstadt 1985; C. R. North, *The Suffering Servant of Deutero-Isaiah*, Oxford 1955; M. Remaud, *Le Serviteur: Jésus et Israël*, NRT 113 (1981) 664-678.

katność związana jest z głoszonym przez Niego orędziem, które jest zapowiedzią zbawienia, a nie sądu. Izajasz 49, 2. 6: „Oстрым mieczem uczynił me usta... A mówił: Ustanowię cię światłością dla pogan, aby moje zbawienie dotarło aż do krańców ziemi”.

Trzeci poemat wyraźnie przedstawia Sługę, jako tego, który przekazuje prorocstwo nadziei: „Pan Bóg Mnie obdarzył językiem wymownym (*limmud*), bym umiał przyjść z pomocą strudzonemu, przez słowo krzepiące. Każdego rana pobudza me ucho, bym słu-chał, jak uczniowie (*limmud*). Pan Bóg stworzył Mi ucho, a Ja się nie oparłem ani się cofnąłem” (Iz 50, 4-5). „To, że ta funkcja Sługi, tak bardzo uniwersalna, polega głównie na obowiązkach posługi słowa, i że takie zadanie ma charakter typowo prorocki, jest ze wszech miar oczywiste”⁸. Takie słowo prorockie, skierowane do ubogich i „ostatnich”, jest w stanie zrodzić nadzieję. W tej trzeciej pieśni po raz pierwszy pojawia się ponadto temat cierpienia Sługi, wynikającego z realizacji jego misji, dokładnie tak, jak miało to miejsce w przypadku proroków: „Podąłem grzbiet mój bijącym i policzki moje rwącym Mi brodę. Nie zasłoniłem mojej twarzy przed zniewagami i opluciem” (Iz 50, 6).

Wreszcie czwarta pieśń (Iz 53), pochodząca zapewne od innego autora (46 słów nie spotykanych u Deuteroizajasza!), wychwala zaskakującą drogę zbawienia i nadziei. W centrum tego poematu znajduje się historia cierpienia i śmierci, która kończy się chwałą, a jednocześnie staje się źródłem wyzwolenia dla tych, którzy towarzyszą temu dramatowi cierpienia i poczuwają się do winy: „On był przebity za nasze grzechy, zdruzgotany za nasze winy. Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas, a w Jego ranach jest nasze zdrowie” (53, 5). Pan Bóg, który pojawia się na początku (52, 13-15) oraz na końcu tej pieśni (53, 11b-12), stwierdza oficjalnie, że Sługa będzie wywyższony i przez cierpienie usprawiedliwi (*jasdîq*) wielu. Cierpienie, które już u Hioba stało się drogą oświecenia, teraz staje się drogą zbawienia dla innych, ponieważ właśnie w lekturze chrześcijańskiej Mesjasz jest tym, który „poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami” (53, 12).

Apokaliptyka nadziei

Podczas epopei machabejskiej (II w. przed Chr.) zaczęła się kształtować dosyć specyficzna literatura, nazwana później „apokaliptyką”. Zmierzała ona do wprowadzenia nadziei, o konotacjach mocno transcendentnych. Nadzieja ta prowadzi nas poza ziemię

⁸ N. Füglistner, *Il servo di Dio*, Brescia 1971, s. 195.

i poza historię, których dosięga sąd i kara. W tej nowej atmosferze rzeczywistością staje się właśnie trzecia linia rozwoju mesjanizmu, która swój szczyt osiąga w Dn 7, w wizji „Syna człowieczego”, która jest interpretowana jako fundament nowotestamentalnej chrystologii i która również przez judaizm została przyjęta jako wyraz najwyższego i transcendentnego mesjanizmu.

Tekst tej wizji obraca się wokół trzech symbolicznych podmiotów. Przede wszystkim mamy tu cztery monstrualne bestie, które wynurzają się z burzliwego morza i są wcieleniem zła historii oraz głównych potęg politycznych. Następnie mamy tu Starca, który zasiada na tronie i osądza bestie, a wyobraża samego Boga, wiecznego i nieskończonego Pana ludzkiego istnienia i zdarzeń. Na koniec pojawia się tajemnicza postać: „jakby Syn Człowieczy”, który zostaje wprowadzony przed Najwyższego i „powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” (Dn 7, 13-14).

Pomijając różne interpretacje, jakim postacią ta została poddana na poziomie redakcji tekstu, jej odczytanie w nurcie chrześcijańskim pozwala nam wyczuć istnienie uniwersalnej i transcendentnej nadziei, która będzie w stanie przywrócić harmonię pogmatwanej historii ludzkiej. Przystęp do Boga „na obłokach nieba”, na typowym wehikule teofanicznym, najwyższa władza nad całym istnieniem, otrzymana przez owego „Syna człowieczego”, oraz wieczne trwanie jego królestwa stały się w interpretacji chrześcijańskiej symbolami władzy „Syna Bożego”, który w procesie przed Sanhedrynem wyraźnie odwołuje się do fragmentu z *Księgi Daniela*, gdy stwierdza: „odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26, 63). A później, już w chwale paschalnej, Chrystus jeszcze powie: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi!” (Mt 28, 18).

Oto trzy linie, które różnymi drogami prowadzą nas do tego samego celu, jakim jest nadzieja. Chrześcijaństwo zbierze te trzy wątki i połączy je wokół Jezusa Chrystusa, choć wcześniej także judaizm podtrzymywał zapaloną pochodnię tej nadziei. W *Testamencie Dwunastu Patriarchów*, żydowskim apokryfie z II w. przed Chr. (w jego najstarszej części), wyrażano nadzieję, że: „Pan Bóg sam przyjdzie, aby zamieszkać pośród Izraela” (*Testament Lewiego* 5, 2); „pojawi się na ziemi, mieszkając pośród ludzi, aby zbawić ród Izraela oraz zgromadzić wszystkich sprawiedliwych na ziemi” (*Testament Neftalego* 8, 3). Dobrze znana *Księga*

Henocha, obszerna antologia apokaliptyczna, posiadająca fragmenty pochodzące z okresu wcześniejszego niż 200 r. przed Chr., stwierdza: „Syn Człowieczy został powołany przez Pana zanim zostały stworzone słońce, planety i gwiazdy na niebie... Będzie on laską świętych i sprawiedliwych, światłem narodów i nadzieją tych, którzy cierpią na duchu. Wszyscy żyjący na ziemi upadną przed nim i będą go wysławiać w imię Pana” (48, 1-5).

tłum. ks. Mieczysław Brzezinka SAC