

BÓG PRZEMÓWIŁ DO NAS W CHRYSZTUSIE

List do Hebrajczyków zawiera w formie tytułu zdanie podniosłe, bardzo uroczyste i pełne treści teologicznej, które streszcza w paru słowach cały tok Bożych interwencji w dziejach. Bóg „przemówił” do ludzi — to znaczy pozwolił im usłyszeć swój głos (3, 7), otwierając tym samym autentyczną przestrzeń dialogu z sobą samym — chociaż nie objawił się całkowicie za jednym tylko razem. Mamy tu całą historię Objawienia i zbawczej prawdy objawionej przez Boga; historię, która rozwijała się stopniowo, zanim osiągnęła swój punkt szczytowy; historię, która zawiera dwa odmienne, lecz komplementarne etapy: każdy z nich ma swój określony czas, swoich odbiorców, swoje cechy charakterystyczne i właściwych sobie pośredników.

Tę czasową strukturę Objawienia zakłada niemal każda karta Nowego Testamentu. Dla św. Pawła głoszenie Jezusa oznacza zapoznanie ludzi z „tajemnicą, dla dawnych wieków ukrytą, teraz jednak ujawnioną, a przez pisma prorockie na rozkaz odwiecznego Boga wszystkim narodom obwieszoną” (Rz 16, 25-26). Przyjście Chrystusa, na końcu Pierwszego Testamentu, stanowi „pełnię czasu” (Ga 4, 4; por. Ef 1, 10). Tę samą ideę spotykamy w prologu Ewangelii Janowej: „Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przysły przez Jezusa Chrystusa” (1, 17). Jan wyróżnia tutaj dwa etapy Objawienia: Prawo objawione za pośrednictwem Mojżesza i pełnię prawdy urzeczywistnioną w Jezusie Chrystusie. Forma czasownika *egéneto* w w. 17 opisuje historyczne stawanie się, wydarzenie z przeszłości; chodzi o moment najważniejszy w całej ekonomii objawienia: Wcielenie Słowa, „pełnego łaski i prawdy” (1, 14)¹.

Objawieniu, które zaistniało „niegdyś”, przeciwstawia się najwyższe i ostateczne ukazanie się Boga, które wprowadziło epokową zmianę w biegu czasów i sprawiło, że czas obecny staje się już „czasem ostatecznym”.

Każdemu z tych etapów odpowiada odrębność odbiorców Objawienia, wyrażona w omawianym tekście za pomocą przeciwstawienia: „ojcowie” — „my”. Zaimek „my” służy autorowi do wyrażenia

¹ Por. I. de la Potterie, *Storia e verità*, w: *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia 1982, 133 i *Revista Biblica* 39 (1977) 293-295.

nia na pierwszym miejscu, chociaż nie wyłącznie, samego siebie i wspólnoty swoich czytelników; natomiast rzeczownik „ojcowie” wskazuje na Izraelitów z przeszłych pokoleń (3, 9; 8, 9), którzy otrzymali Boże obietnice, ale umarli, nie doczekawszy ich spełnienia (11, 13. 39).

Do tej podwójnej różnicy — czasu i odbiorców (adresatów) — dochodzi jeszcze jedna, oparta na sposobie objawienia. Autor określa tę nową różnicę za pomocą dwóch przymiotników (*polymeros kai polytropos*), które uwypuklają fragmentaryczny, cząstkowy i niepełny charakter objawienia przekazanego Izraelowi: ponieważ Bóg przemawiał niegdyś „wielokrotnie i na różne sposoby”, dlatego żadne z tych wielu słów kierowanych do Izraelitów (ani nawet ich całość) nie może być traktowane jako pełnia prawdy objawionej. Co więcej, jeśli uwzględnimy ostatnie ze znamienych przeciwieństw podanych w dwóch pierwszych wersach: wielość i różnorodność boskich objawień (cechy charakterystyczne objawienia, które nie osiągnęło jeszcze etapu końcowego), to musimy stwierdzić, że wymagają one nieodzownie także wielu pośredników, którzy zostali tutaj określani ogólnie słowem „prorocy”, a których pośredniczenie, przejściowe i zapowiadające obrazowo rzeczywistość przyszłą, podobnie jak wszystkie inne instytucje dawnego Przymierza (8, 5; 9, 9; 10, 1), jawi się wyraźnie jako przeciwieństwo objawienia nowego i definitywnego (lub — jak zwykło się mawiać — objawienia „eschatologicznego”), urzeczywistnionego przez Boga w słowach i osobie „Syna”.

Tak oto poprzez cały szereg przeciwstawięń rozłożonych symetrycznie w parallele wypowiedzi (takie postępowanie stylistyczne czerpie niewątpliwie natchnienie z „antytetycznego” paralelizmu starożytnej poezji hebrajskiej) autor doprowadził nas stopniowo aż do wydarzenia, które skupia w sobie całą przeszłość i zawiera zarazem *implicite* całą przyszłość. Wydarzenie to — objawienie się Boga w Synu — miało miejsce tylko jeden raz (*efápar*) w ciągu historii ziemskiej i dlatego jest jedyne, niepowtarzalne i wyjątkowe (7, 27; 9, 12; 10, 10); równocześnie jednak jest to wydarzenie końcowe, ostateczne (eschatologiczne), albowiem wprowadziło na przemijający świat to *kreittón ti* — „coś lepszego” (11, 40), co zapowiadali prorocy i co zawierało się już obrazowo w instytucjach i obrzędach Starego Przymierza, chociaż objawienie tej nowej rzeczywistości zostało zachowane na te dni ostateczne (9, 26).

Porównanie *kreittón* („lepsze”) stanowi wyraz kluczowy w *Listie do Hebrajczyków*, mający niekiedy ogólne znaczenie „czegoś większego” lub „ważniejszego” (1, 4; 7, 7), najczęściej jednak wprowadzający porównanie pomiędzy darami udzielonymi Izraelowi

a dobrami przyniesionymi ludziom przez Chrystusa. Nowe Przymierze jest przymierzem „lepszym” (7, 22; 8, 6; por. 12, 24), dlatego że mając Chrystusa za Pośrednika i Poręczyciela, doprowadza do pełnej realizacji zjednoczenie Boga z ludźmi, którego Stare Przymierze nie mogło w pełni zrealizować. Oznacza to, że porównanie „lepszy” uwypukla relację ciągłości, a zarazem jej braku, jaka istnieje pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem, albo — mówiąc dokładnie — podobieństwo, różnicę i wyższość Nowego w odniesieniu do Starego. Nowe Przymierze jest bowiem w pewnym sensie podobne do przymierza synajskiego, gdyż wprowadza autentyczną więź (komunię) ludzi z Bogiem. Dawna ekonomia była jednak całkowicie niezdolna do tego, aby lud mógł osiągnąć zamierzoną metę, a to ze względu na czysto zewnętrzny charakter jego zasad jurydycznych i kultowych. Dlatego sam Bóg, za pomocą orędzia proroków (Jr 31, 31-34; Hbr 8, 8-12; 10, 16-17), oświadczył, że przymierze zawarte z ojcami jest prowizoryczne i niedoskonałe, a gdy nadszedł przewidziany moment, wypełnił swoją obietnicę, ustanawiając Chrystusa „pośrednikiem lepszego przymierza, które oparte zostało na lepszych obietnicach” (8, 6).

Uwypukla się w ten sposób aspekt braku ciągłości i różnicy, który zawiera w sobie nieodzownie wypełnienie obietnic i stanowi wprowadzenie, już w chwili obecnej, tej nowej i ostatecznej rzeczywistości — lub, by się posłużyć pojęciem dwuznacznym, ale niezbędnym, tej rzeczywistości eschatologicznej — co stanowi dla autora *Listu do Hebrajczyków* prawdziwe „wypełnienie” Pism. Mówi się przecież tutaj już nie tylko o realizacji tych czy innych zapowiedzi prorockich, lecz o zastąpieniu dawnych instytucji żydowskich „drogą nową i żywą” (10, 20), którą Chrystus zapoczątkował ofiarą z własnego życia, a która prowadzi do „wiecznego odkupienia” (9, 12), nieporównywalnie większego od tych doczesnych wyzwoleń, jakie zdarzyły się w dziejach Izraela. To, czego Bóg się domagał ongiś w Prawie i przez proroków, to właśnie urzeczywistnił w swoim Synu, a przez Niego w wierzących. Chrystus bowiem „dokonawszy oczyszczenia z grzechów” (1, 3), wszedł „raz na zawsze” (*efápax*) do niebieskiego sanktuarium jako „sprawca zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (5, 9).

Tak więc wraz z uwielbieniem Jezusa zmieniła się radykalnie sytuacja oczekiwania opisana w Starym Testamencie. Chrześcijańska nadzieja nie oczekuje już wszystkiego od przyszłości, lecz jest podobna do „bezpiecznej i silnej kotwicy duszy, kotwicy, która przenika poza zasłonę”, aż do miejsca, gdzie Jezus jako „poprzednik” (*pródromos*) wszedł za nas, swoich braci (6, 19-20). Dla-

tego życie chrześcijańskie można z powodzeniem opisać jako uprzedni udział w dobrach świata przyszłego: chrześcijanie „raz zostali oświeceni, a nawet zakosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, zakosztowali również wspaniałości słowa Bożego i mocy przyszłego wieku” (6, 4-5). I tak aż do końca swego *Listu* autor przedstawia inicjację chrześcijańską jako radosne zdążanie na „górną Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jerozolimę niebieską... na uroczyste zebranie”, gdzie Chrystus, Pośrednik Nowego Przymierza, sprawuje liturgię eschatyczną (12, 22-24).

Specyficzny charakter objawienia biblijnego

Idea objawienia pojawia się w różnych formach we wszystkich religiach i można chyba powiedzieć, że także we wszystkich kulturach. Religijność nie jest sprawą samego tylko rozumu, chociaż element poznawczy nigdy nie jest całkowicie nieobecny i nie ma aktów religijnych pozbawionych zupełnie treści poznawczej. Na płaszczyźnie religijnej doświadczenia i decyzje są zawsze podtrzymywane określonymi pewnikami i przekonaniem. Te pewniki pochodzą niekiedy, ale raczej wyjątkowo, z własnego doświadczenia, najczęściej zaś są to idee przekazywane przez tradycję, mitologię lub objawienie i przyjmowane wiarą. Dlatego akt specyficznie religijny pojawia się w dokładnie określonym momencie, kiedy to przeświadczenie o tym, że spotkało się prawdę, przenika człowieka i porusza go aż po najbardziej tajemne włókna jego egzystencji i najgłębsze pokłady duszy.

W tym szerokim kontekście wierzeń i praktyk religijnych objawienie biblijne i chrześcijańskie jawi się wraz z jasno określonymi cechami. Objawienie Boga jedynego i żywego dociera do nas nie tylko za pośrednictwem słowa utrwalonego w całym zbiorze ksiąg świętych, które zawierają je w całości. Zgodnie ze świadectwem tychże ksiąg świętych objawienie — w obu Testamentach — „urzeczywistnia się przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, tak że czyny dokonane przez Boga w historii zbawienia ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone, słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą” (KO 2).

Przytoczony tekst soborowy uwypukla w sposób szczególny ściśle i niczym nie zastąpione wzajemne przenikanie się czynów i słów w Bożym objawieniu, danym najpierw Izraelowi, a następnie Kościołowi. Bóg objawia się, działając; jednak *zbawczy charakter* czynów Boga w historii nie ukazuje się bezpośrednio,

jak w przypadku faktów doświadczalnie sprawdzalnych. Dopiero słowa „objawicielskie”, przyjmowane wiarą, uwydatniają głęboki sens tych działań i pozwalają uznać je za znaki będące nośnikami Objawienia. Wyłącznie pod tym względem historia ludzka zespala się z Objawieniem i tak ją przedstawia Pismo święte, kiedy pokazuje, jak Objawienie urzeczywistnia się w dziejach, aż osiągnie swój punkt kulminacyjny w Osobie Jezusa Chrystusa.

Objawienie w Starym Testamencie

Jahwe jest Bogiem osobowym, który interweniuje nieustannie w historii i objawia swoją wolę poprzez określone wydarzenia. Historia, znajdująca się wciąż pod władaniem Boga, jawi się więc jako następstwo teofanii pozytywnych lub negatywnych, a fakty historyczne nabierają specyfiki objawienia. Ta nowa interpretacja wydarzeń pojawiała się stopniowo już w ludzie Izraela, cementowana długim doświadczeniem dziejowym i podtrzymywana nauczaniem proroków oraz mesjańską nadzieją.

Interpretacja historii jako objawienia zawiera się w formie paradygmatycznej, jakby w soczewce, w „Credo Izraela” z *Księgi Powtórzonego Prawa*:

Ojciec mój, Aramejczyk błędzący, zstąpił do Egiptu, przybył tam w niewielkiej liczbie ludzi i tam się rozrósł w naród ogromny, silny i liczny. Egipcjanie źle się z nami obchodzili, gnębili nas i nałożyli na nas ciężkie roboty przymusowe. Wtedy myśmy wołali do Pana, Boga ojców naszych. Usłyszał Pan nasze wołanie, wejrzał na naszą nędzę, nasz trud i nasze uciężenie. Wyprowadził nas Pan z Egiptu mocną ręką i wyciągniętym ramieniem wśród wielkiej grozy, znaków i cudów. Zaprowadził nas na to miejsce i dał nam ten kraj opływający w mleko i miód. Teraz oto przyniosłem pierwociny płodów ziemi, którą dałeś mi, Panie (26, 5-10).

Izraelita wyznający swą wiarę nie tworzy słów abstrakcyjnych, lecz opowiada dzieje zniewolenia, udręki i wyzwolenia. Historii tej nie wypowiada jednak w trzeciej osobie, jak zwykli to czynić historycy, lecz mówi o niej w pierwszej osobie, traktując swoją wypowiedź jako relację kogoś, kto opowiada o swych własnych dziejach i uważa się za włączonego osobiście w wydarzenia, o jakich mówi (*Ojciec mój... zstąpił do Egiptu... Teraz oto przyniosłem pierwociny płodów ziemi, którą dałeś mi, Panie*). Dzieje się więc tak, jak gdyby ten właśnie tekst przetrwał, jako wciąż żywy, w tradycji Izraela, który włączył go nawet do swej liturgii paschalnej.

Wszystkie te fakty wskazują na to, że wyznanie wiary, chociaż tak głęboko zakotwiczone w dziejach, nie jest zwyczajną relacją dotyczącą faktów historycznych. Cechą wyróżniającą dzieje biblijne jest bowiem nie tylko materialne przedstawianie faktów. Jest nią o wiele bardziej odkrywianie znaczenia, jakie one w sobie zawierają jako znaki zbawczej obecności Jahwe w historii Izraela i świata. We wszystkich niemal księgach historycznych dostrzec można wyraźnie przewijający się zbawczy plan Boga, który kocha, sądzi i zbawia swój lud. Plan ten jest wytyczany obietnicami i częściowym ich wypełnianiem, co — biorąc je razem — ukierunkowuje cały bieg historii ludzkiej na jej ostateczne wypełnienie w królestwie Bożym.

Objawienie w Nowym Testamencie

W rozdziale 15 *Pierwszego Listu do Koryntian* św. Paweł omawia problem, którego wyjaśnienie jest — jego zdaniem — konieczne, ze względu na jego podstawowe znaczenie. We wspólnocie Koryntu pojawili się bowiem ludzie, którzy negowali zmartwychwstanie umarłych (1 Kor 15, 12). Chociaż nie wiemy dokładnie, na czym polegała ta ich negacja, oczywiste jest to, że Paweł rozpoczyna swój wywód mocnym stwierdzeniem faktu zmartwychwstania Chrystusa, aby na tym tle omówić obszernie zmartwychwstanie *tych wszystkich, którzy są zjednoczeni z Jezusem w chwili Jego przyjścia* (w. 23). W formie wprowadzenia Paweł przypomina „ewangelię”, którą głosił wiernym w Koryncie i którą przytacza ponownie w w. 3-7, ale nie własnymi słowami, lecz posługując się formułą, którą otrzymał z tradycji przed-Pawłowej. W samym sercu tego wyznania wiary znajduje się następujące stwierdzenie:

Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, został pogrzebany, zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem:

ukazał się Kefasowi...

Analiza tego tekstu pokazuje, że „ewangelia” ta zawiera trzy istotne wymiary. Najpierw mamy odniesienie do *faktu historycznego*: chodzi o śmierć człowieka, który został ukrzyżowany w określonym momencie dziejów ludzkich, to znaczy wówczas, gdy rzymskim prefektem Judei był Piłat. Ten ukrzyżowany człowiek miał na imię *Jezus*, a Jego imię wiązało się z *Nazaretem*, niewielką miejsciną w Galilei. Zarówno usytuowanie w czasie i w konkretnej przestrzeni ziemskiej, jak i sam fakt Jego śmierci,

potwierdzają, iż nie chodzi tu o jakąś wyimaginowaną czy mityczną postać, lecz o konkretną osobę ludzką.

O ile jednak samo wyznanie wiary kieruje nas do faktu historycznego, który się wpisuje w bieg ludzkiej historii, to wymiar historyczny nie wyczerpuje rzeczywistości i sensu wspomnianego wydarzenia: wiara chrześcijańska uznaje Jezusa za *Chrystusa* (grecki przekład hebrajskiego słowa *mesjasz* — *maszijaj*), to zaś oznacza, że Jego śmierć stanowiła wypełnienie Planu Bożego, zapowiedzianego w Pismach.

W końcu cytowana przez Pawła ewangelia oznajmia, iż Chrystus umarł *za nasze grzechy*, tak że Jego śmierć nie jest już tylko jakimś wydarzeniem w biegu historii, lecz ma wymiar zbawczy: *On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia* (Rz 4, 25).

Dlatego pełne zrozumienie śmierci Chrystusa wymaga uwzględnienia różnych płaszczyzn i poziomów: historycznego odniesienia do Jezusa, wypełnienia Pism i przynależności historycznego wydarzenia do ekonomii zbawienia. Z uwagi na pełne włączenie w dzieje ludzkie fakt ten podlega badaniom historycznym, zmierzającym do poznania empirycznie sprawdzalnych okoliczności jego urzeczywistnienia się w przeszłości („za panowania Poncjusza Piłata”). Wypełnienie Pism daje się też stwierdzić, przynajmniej częściowo, za pomocą swego rodzaju weryfikacji empirycznej, albowiem śmierć Jezusa na krzyżu można bez trudu zestawić z zapowiedziami Starego Testamentu. Samo jednak uznanie Chrystusa za Zbawiciela wymaga przekroczenia historii faktycznej i wejścia na teren ekonomii zbawienia, dostępny jedynie wierze.

Słowo Boga

Kiedy Pismo święte mówi, że Bóg *przemówił* (a także gdy się posługuje wyrażeniem *Słowo Boga*), stosuje zazwyczaj język przenośny. Gdyby bowiem tak nie było, należałoby wyjaśnić tego rodzaju wypowiedzi w sensie ściśle dosłownym, taka zaś interpretacja nasuwałaby z konieczności ideę, że Bóg ma organy zmysłowe, pozwalające Mu na wydobywanie głosu, a więc że mówi tak samo, jak każda istota ludzka. Natomiast przenośnia (lub analogia) może się nadawać szczególnie do uwypuklenia określonej rzeczywistości. Jest tak wtedy, gdy Pismo mówi, że to Bóg „przemówił”, lub gdy ukazuje proroków jako nosicieli „Słowa Bożego”. Ponieważ sam Bóg chce dać się poznać, czyni to w sposób dostępny człowiekowi, czyli *po ludzku*, a nie ma bardziej skutecznego i ekonomicznego środka komunikacji niż język.

Jedna osoba może wpływać na inną na różne sposoby, nie wyłączając współdziałania i współpracy. Jeżeli jednak chce się utrwalić taką łączność z kimś innym, łączność, która uwzględnia jego odrębność i nie zamierza naruszać jego osobistej niezależności, wówczas słowo staje się jedynym możliwym środkiem komunikacji. Tylko wtedy bowiem można otrzymać całkowicie dobrowolną odpowiedź, i to nawet w sytuacji, gdy będzie to odpowiedź negatywna kogoś, kto zachowuje milczenie lub nie chce dać odpowiedzi. Albowiem ktoś inny sam określa swoją konkretną odpowiedź. W ten sposób słowo może się zamienić w wydarzenie i stać się elementem twórczym w biegu historii.

Bóg przemówił przez Syna

W całej serii przeciwieństw, jakie odróżniają objawienie dokonywane za pośrednictwem proroków od objawienia dokonanego przez Syna, autor *Listu* zdaje się sugerować, iż w tym ostatnim przypadku chodzi o coś więcej niż o samą tylko komunikację werbalną. *Posłannictwo* Syna, od Wcielenia aż po Jego uwielbienie, a nie tylko same Jego słowa, jest eschatologicznym objawieniem się Boga. Dlatego tekst Hbr 1, 1-2 zawiera ukryte wezwanie do poszukiwania we wszystkich Ewangeliach nie samych tylko *ipsissima verba*, ale także *ipsissima facta Iesu*, jako że w jednych i drugich objawia się miłość i zbawczy plan Boga: *Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16)².

Posiłki Jezusa z grzesznikami

Obraz uczyty stanowi w Starym Testamencie tradycyjną przesłonię, mającą ukazać oczekiwane królestwo Boże (por. Iz 25, 6; Mk 14, 25). Natchnieni tą symboliką faryzeusze i esseńczycy spo-

² „Był czas, kiedy myślano, że można mieć jedynie dosyć mętne pojęcie co do «autentycznych wypowiedzi» Jezusa (*ipsissima verba Iesu*). Obecnie jednak jesteśmy świadkami coraz silniejszego uświadamiania sobie faktu, że słowa Jezusa trzeba rozumieć na tle i na podstawie Jego czynów (przy czym, rzecz jasna, działania Jezusa nabierają swego ostatecznego znaczenia dopiero dzięki słowom je wyjaśniającym). W ten sposób kwestia «autentycznych działań Jezusa» (*ipsissima facta Iesu*) nabrała nowego znaczenia i wagi. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że dostęp do *ipsissima verba et facta Iesu* stanowi źródło poważnych trudności metodologicznych, badanie skupia się, i to z coraz większymi widokami na pozytywne zakończenie, na «orientacyjnych znaczeniach» działania i słowa Jezusa. Idąc jeszcze głębiej, stawia się pytanie o «autentyczny zamiar» (*ipsissima intentio*) Jezusa”. H. Schürmann, *Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Salamanca 1982, s. 13-14.

zywali posiłki wspólnie, co miało obrazowo zapowiadać coś z przyszłego uczestnictwa w uczcie eschatologicznej. Niewątpliwie jednak istnieje bardzo istotna różnica pomiędzy tymi tak ekskluzywnymi posiłkami a wspólnotowym jedzeniem praktykowanym przez Jezusa. Udział w posiłkach faryzejskich, a jeszcze bardziej w ucztach u esseńczyków, wymagał od współbiedników bardzo radykalnej i wyraźnej czystości rytualnej; natomiast Jezus dzieli stół z celnikami i grzesznikami, narażając się tym samym na ostre krytyki uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którzy dostrzegają zdecydowanie prowokacyjny charakter Jego postępowania (por. Mt 9, 1).

Opowiadanie Mk 2, 15-17 zajmuje pierwsze miejsce w całej serii paradygmatów uwypuklających problem istotny dla wspólnoty pierwotnej, i to w formie sporu Jezusa z Jego oponentami. Niektóre szczegóły (jak choćby imię gospodarza oraz odniesienie się do uczonych w Piśmie z grona faryzeuszy) wskazują, że opowiadanie to nie jest czystą inscenizacją literacką słowa Jezusa. Chodzi w nim raczej o konkretne wydarzenie historyczne, które wprowadza nas w samo życie Jezusa. Scena, która służy jako powiązanie — powołanie Lewiego (Mk 2, 13-14), którego Mateusz utożsamia z apostołem Mateuszem (czyli z sobą samym) — stanowi prawdopodobnie owoc redakcyjnej pracy Marka.

Prowokacja spowodowana tym posiłkiem musiała rzucać się w oczy każdemu, kto chciał i umiał patrzeć. Dzielać stół z celnikami i grzesznikami, Jezus dokonywał czynności pełnej głębokiego znaczenia, które wyjaśnił potem własnymi słowami. Tym, którzy Mu zarzucali, że się poniża, biesiadując i przebywając z grzesznikami, Jezus odpowiada, iż Jego misja (*przyszedłem = zostałem posłany przez Boga*) polega przede wszystkim na zwracaniu się do grzeszników, do osób spychanych na margines przez społeczność religijną. Oni są bowiem pierwszymi zaproszonymi do udziału w królestwie Bożym (por. Łk 15, 1-8), przy stole Boga i we wspólnocie ludzkiej. Byli bowiem zagubionymi owcami, których On musi szukać, albowiem Jahwe, dobry Pasterz Izraela, nie chce, aby została wykluczona, albo się zagubiła, choćby tylko jedna spośród nich.

Jezus głosi zbawienie wszystkich. Aby ukazać, na czym polega dążenie do królestwa Bożego, zwraca się do całego ludu Izraela i wzywa go do udziału w Bożym zbawieniu. Dlatego stara się wykluczyć wszelkie podziały i bariery, nałożone na jednostki lub grupy, a oparte na egoizmie, na samousprawiedliwieniu się i na ciasnym rygoryzmie prawniczym. Jego odnoszenie się do tej kategorii osób nie deprecjonowało ani nie przekreślało ich postawy

moralnej, ale ją eksponowało w ramach wykonywania Jego misji zbawczej: *Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają* (Mt 9, 12).

Faryzeusze byli ludźmi odłączonymi (*peruszim*). Tworzyli pewien dystans, aby się nie mieszać z ludem, który mógłby ich pokalać przy najmniejszym choćby kontakcie. Natomiast Jezus przyjął Wcielenie jako najbardziej radykalną formę udziału. W tym też znaczeniu Jego posiłki spożywane z grzesznikami były żywą przypowieścią Dobrej Nowiny, którą zwiastował.

Współczucie Jezusa

Na widok tłumu Jezus doznał głębokiego *współczucia*. Ta Jego litość jest czymś znacznie większym od reakcji uczuciowej wobec jakiegoś faktu godnego ubolewania. Stanowi ona przede wszystkim pewien rodzaj *krytyki*, albowiem oznajmia, że nędzy i trudów tego ludu nie można traktować jako czegoś zwyczajnego, gdyż są one nienormalną sytuacją ludzką, której nie da się po prostu zaakceptować.

Jezus czyni swoim własnym ból i cierpienie, będące udziałem ubogich, maluczkich i ludzi z marginesu, Jego współczucie rozciąga się na wiele osób udreńczonych i znękanych cierpieniem. W ten sposób Jego litość, którą można by uznać za zwyczajny przejaw wrażliwości, staje się faktycznie krytyką systemu i ideologii, które wywołują ich problemy.

Współczucie Jezusa objawia się podczas Jego spotkań z ludźmi chorymi, głodnymi i sięga aż do tych, którzy oplakują swych bliźnich zmarłych:

Gdy wysiadł z łodzi, ujrzał wielki tłum. Zlitował się nad nimi i uzdrowił ich chorych (Mt 14, 14).

Zal mi tego tłumu, bo już trzy dni trwają przy Mnie, a nie mają co jeść. A jeśli ich puszcę zgłodniałych do domu, zastabną w drodze; bo niektórzy z nich przyszli z daleka (Mk 8, 2-3).

Gdy zbliżył się do bramy miejskiej, właśnie wynoszono umarłego — jedyne go syna matki, a ta była wdową. Towarzyszył jej spory tłum z miasta. Na jej widok Pan uzalił się nad nią i rzekł do niej: Nie płacz (Łk 7, 12-13).

Gdy więc Jezus ujrzał, jak płakała Maria i Żydzi, którzy razem z nią przyszli, wzruszył się w duchu, rozrzewnił i zapytał: Gdzieście go położyli? Odpowiedzieli Mu: Panie, chodź i zobacz. Jezus zapłakał. A Żydzi rzekli: Oto jak go miłował! (J 11, 33-36).

Wszyscy Ewangelisti zgodnie podkreślają wielkie współczucie Jezusa; Marek i Mateusz dodają jeszcze bardzo wymowny komentarz: *A widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękani*

i porzuceni, jak owce nie mające pasterza (Mt 9, 36; por. Mk 6, 34). Jeżeli uwzględnimy fakt, że słowo „pasterz” było w judaizmie (podobnie jak na starożytnym Wschodzie) tytułem honorowym, nadawanym *pasterzom ludu*, będziemy mogli lepiej ocenić wagę tego stwierdzenia. Władze Cesarstwa Rzymskiego uznawały istnienie lokalnego rządu żydowskiego; co więcej, nawet na nim się opierały, aby nadać swej okupacji pozory legalności. W istocie jednak to zadanie pośredniczenia służyło bardziej interesom Rzymu aniżeli ludu, albowiem całe działanie rządu sprowadzało się ostatecznie do zapewnienia lojalności i uległości tego kraju wobec władzy rzymskiej.

Jezus zna tę sytuację i nad nią ubolewa. Wskutek braku autentycznych przywódców lud nie ma żadnej opieki i kierownictwa. W świetle tego socjo-politycznego kontekstu nabiera właściwego sensu przypowieść podana w Ewangelii Janowej: w stosunku do przywódców zachowujących się jak sprzedawcy i uciekających na widok niebezpieczeństwa, aby ratować własną skórę, Jezus postępuje jak dobry pasterz, który oddaje swoje życie za owce (J 10, 1-16).

Grupa uczniów jako znak

Jezus otaczał się grupą uczniów, którzy reprezentowali wszystkie dążenia judaizmu palestyńskiego. Fakt ten, pozornie banalny, ma istotne znaczenie. Elementem o wiele bardziej wymownym jest jednak heterogeniczny skład tej grupy. Wieśniacy i rybacy galiilejscy, celnicy, faryzeusze, a także niewiasty, to znaczy osoby różnego rodowodu i kondycji społecznej, które — zgodnie z dominującymi podówczas w społeczeństwie żydowskim zasadami — nie mogły się spotykać ze sobą, zespalają się wokół Jezusa i Jego wymogu bezwarunkowego naśladowania swego Mistrza.

Taki jest kierunek zespolenia tych osób, nadany przez samego Jezusa. Sytuacja, w jakiej się znajdował lud Boży, wzbudzała w tej grupie poczucie głębokiego współczucia, albowiem ludzie ci byli nękanymi i porzucanymi, jak owce nie mające pasterza (Mt 9, 36). Jednak żniwo było obfite, tak że brakowało nawet robotników do zbierania jego owoców (Łk 10, 2). Uczniowie mieli być *rybakami ludzi* (Mk 1, 17) jako kontynuatorzy i krzewiciele dzieła Jezusa. Wielka konieczność misji jawi się już wyraźnie w pierwszych poleceniach i pouczeniach dawanych misjonarzom (Mt 10).

Charakter znaku, jaki posiada ta grupa uczniów, dochodzi jeszcze silniej do głosu w momencie ustanowienia Dwunastu (Mk 3, 13-19). Jezus pragnie zgromadzić całego Izraela na końcowe zbawienie. Służbie temu celowi poświęca całą swoją działalność; za-

równy głoszenie królowania Boga i swoją osobistą władzę ukazywaną choćby w wypędzaniu złych duchów i w uzdrawianiu wszelkich chorób, jak też profetyczne prowokacje i sam skład grupy swoich uczniów.

Zachowywanie szabatu

Zachowywanie szabatu jest praktyką mającą kapitalne znaczenie w pobożności żydowskiej. W rytuale świątynnym, począwszy od V wieku przed Chrystusem, szabat celebrowano poprzez składanie specjalnych ofiar (por. Lb 28, 9n; 2 Krn 8, 13; Ne 10, 33; Ez 46, 4n) i zamianę chlebów pokładnych (por. Kpł 24, 8). Początek tego dnia świętego obwieszczano, od momentu odbudowy świątyni, dźwiękiem rogu, tak samo także ogłaszano jego zakończenie. W tym dniu należało koniecznie powstrzymać się od wszelkiej pracy fizycznej, nie wolno było przejść więcej niż dwa tysiące kroków (około jednego kilometra — por. Dz 1, 12).

Na podstawie tego nakazu biblijnego rabini opracowali niesłychanie drobiazgową kazuistykę dotyczącą odpoczynku sobotniego³. Ponieważ nie wolno było dźwigać żadnego ciężaru w dniu szabatu, dyskutowano, czy w dniu tym można trzymać chustkę w ręce czy trzeba ją obwiązać wokół ramienia, tak by nie była ciężarem, lecz częścią ubrania. Niewątpliwie, ze względu na niezliczone ograniczenia, jakie zostały narzucone w związku z tym

³ Wspólnota Przymierza (nazywana także wspólnotą esseńczyków) rozwinęła odnośnie do szabatu kazuistykę jeszcze bardziej radykalną od faryzejskiej. W Dokumencie Damasceńskim, którego związki z sektą z Qumran nie nasuwają raczej żadnej wątpliwości, spotykamy paragraf liczący 28 linijek i podający przepisy mające zapewnić właściwe przestrzeganie szabatu (CD 10, 14-11, 18). Większość tych przepisów nie wykracza poza wymagania nakładane przez rabinów, którzy wyliczali 39 prac zakazanych w szabat. Z pewnością w niektórych punktach przepisy te są bardzo surowe. Tak więc na przykład Dokument zakazuje wyjmowania za studni, w dniu szabatu, rzeczy, które do niej wpadły (CD 11, 13-14). W każdym razie, obydwie tradycje stosują te same kryteria w interpretacji prawa. Przykazanie jest traktowane samo w sobie, niezależnie od jego treści ludzkiej i społecznej, a jego zobowiązawalność moralna narzuca się sama przez się jako bezwzględna i nienaruszalna w żadnej okoliczności. W ten sposób zapomina się z łatwością o woli Boga, który nie pozwala nam się zamykać w literze przykazania i — co ważniejsze: wymaga, aby w interpretacji Tory odkrywać Jego wolę wyrażoną w każdym przykazaniu. (Trzeba niewątpliwie przyznać, że tradycja rabinistyczna, kiedy ustala własne normy odnośnie do szabatu, dopuszcza przynajmniej takie okoliczności, które trzeba uwzględnić: zgodnie z *Yoma* 8, 6, zachowanie/ratowanie życia ma pierwszeństwo przed obowiązkiem zachowania odpoczynku sobotniego. Mimo to rabini nie dochodzili do wyciągania wszystkich wniosków wynikających z tej zasady).

przykazaniem Dekalogu, szabat był przede wszystkim dniem święta i radości dla ludu Izraela (por. Jdt 8, 6; Iz 58, 13). W konsekwencji nie wypadało pościć w tym dniu (por. Jub 50, 12; Dok. sad. XIII, 13).

Zwyczaje związane z zachowywaniem szabatu rozwijały się wraz z kultem synagogałnym. Ponieważ nie były związane ze świątynią, można było je praktykować wszędzie. W diasporze, bardziej niż w Palestynie, celebracje sabatyczne i związane z nimi odpoczynek były znakiem rozpoznawczym judaizmu, który przyciągał uwagę pogan.

Z uwagi na uzdrowienia dokonywane w szabat i spory toczone w tej kwestii z faryzeuszami twierdzono niekiedy, iż Jezus zniósł przykazanie szabatu. Jednak wnikliwe badanie tekstów dotyczących tej kwestii nie potwierdza takiej interpretacji. Jezus, na samym początku swojej działalności publicznej, „w dzień szabatu udał się swoim zwyczajem do synagogi” (Łk 4, 16). Wyrażenie „swoim zwyczajem” zdaje się wskazywać na fakt, że Jezus był wierny Prawu, łącznie z tym jego przepisem, co sugerują także inne fragmenty Ewangelii (por. Mk 1, 21; Łk 13, 10)⁴.

Faktem jest jednak i to, że Jezus krytykował ostro przepisy dotyczące zachowywania szabatu. Wszystkie cztery Ewangelie odnotowują osiem wydarzeń związanych z szabatem, przy czym w większości tych przypadków postawa Jezusa wywoływała ostrą reakcję faryzeuszy, którzy interpretowali Jego sposób postępowania jako naruszanie odpoczynku sobotniego. We wszystkich tych przypadkach czynności i słowa Jezusa nie pozostawiają cienia wątpliwości co do Jego odmiennej postawy, ale nie w odniesieniu do konkretnego przykazania Dekalogu, lecz jedynie do *halacha* rabinów.

Ta krytyczna postawa (ukazywana głównie w uzdrowieniach i egzorcyzmach, dokonywanych właśnie w szabat) nie była samowolną prowokacją ani zwykłym protestem, lecz stanowiła istotną część Jego nauczania na temat bliskiego już królestwa Bożego. Według rabinistycznej *halacha*, w szabat wolno było leczyć jedynie chorego, którego życie było zagrożone (por. *Yoma* 8, 6). Przełożony synagogi wypowiedział się (u Łk 13, 10-17) zgodnie z tą zasadą, kiedy okazał oburzenie z powodu uleczenia przez Jezusa niewiasty w dniu szabatu. Jednak Jezus zarzucił mu brak wy-

⁴ Żadna wskazówka w Ewangeliiach nie pozwala twierdzić, jakoby Jezus zamierzał zastąpić szabat pierwszym dniem tygodnia, co faktycznie nastąpiło później, w Kościele pierwotnym. Por. *The Anchor Bible Dictionary*, t. V, 854.

czucia humanitarnego: jeżeli w dniu odpoczynku wolno przyjść z pomocą zwierzęciu domowemu, które wpadło do studni, to tym bardziej powinno być godziwe i dopuszczalne okazanie autentycznego współczucia istocie ludzkiej (w. 15-16).

Przywracanie ludziom zdrowia w dniu szabatu wskazywało na to, że Jezus pragnie przywrócić temu świątecznemu dniowi jego rzeczywistą rację bytu — wbrew wypaczeniom, jakie mu narzuciły ludzkie tradycje. Przekraczając te tradycje, Jezus bez cienia dwuznaczności dawał do zrozumienia, że nie ma sensu przypisywać wolę Bożą takiemu przykazaniu, które zakazuje czynić dobro w dniu szabatu. Co więcej: na marginesie jednego z tego rodzaju sporów Jezus wypowiedział zdanie o kapitalnym wprost znaczeniu: „To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27). Mamy tutaj wyraźne odrzucenie rabinistycznej *halacha*, przy czym to odrzucenie ma wymiar jak najbardziej pozytywny. Jezus odnawia szabat i przyznaje mu odpowiednie miejsce w planie stworzenia (por. Wj 20, 8-11). Szabat został ustanowiony dla całej ludzkości, a nie specjalnie dla Izraela, jak to stwierdzał judaizm normatywny (por. Jub 2, 19-20). Dlatego Jego krytyka nie dotyczyła zachowywania szabatu jako takiego, lecz jedynie całego zespołu reguł, które czyniły z tego zachowywania nieznośny ciężar, a nie źródło błogosławieństwa⁵.

Jezus wyzwolił szabat z tych obciążeń i ograniczeń, jakie nałożyła na niego tradycja rabinistyczna i jakie pozbawiły go całkowicie racji i motywu, dla których został ustanowiony (por. Pwt 5, 12-15). Ukazał tym samym prawdziwe znaczenie szabatu, chociaż Jego krytyczna postawa usytuowała Go w świadomej i otwartej opozycji wobec oficjalnego nauczania. Jego własna nauka ukazywała równocześnie, że niesienie pomocy bliźniemu znajdującemu się w potrzebie nie może być odkładane na później ze względu na rzekome obowiązki kulturowo-religijne. Królestwo Boże jest już obecne i chce się objawiać w bezwarunkowej miłości ludzi pomiędzy sobą. Jakakolwiek instytucja lub przepis, rzekomo religijne, jeśli uniemożliwiają czynienie dobra, tracą cały swój sens i rację bytu, nie mogą też być traktowane jako wyraz woli Bożej: „szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2, 27).

⁵ Por. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977, 102-104; H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret*, Salamanca 1975, 86-96; E. Otto—T. Schramm, *Fiesta y gozo*, Salamanca 1983, 113-119; Ch. Perrot, *Jesús y la historia*, Madrid 1982, 86-91; DBS 9 (1976) 491-554; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1978, 107-110.

Wypowiedź ta ujmuje niezwykle syntetycznie „niewiarygodne wprost przesunięcie horyzontu” (H. Braun), dokonane przez Jezusa. Dla Niego jedynie miłość jest zdolna odpowiedzieć nie tylko literze, ale i duchowi Prawa. Dlatego Jezus przeciwstawia się radykalnie takiej formie religijności, która ustala swe treści doktrynalne i normy postępowania na marginesie miłości bliźniego. Reguła miłości, która nie traci nigdy z pola widzenia tej nierozzerwalnej więzi, jaka zespala ze sobą dwa pierwsze przykazania (por. Mt 22, 37n; Mk 12, 29-31), stanowi kryterium wiary, a zarazem zasadę normatywną w interpretowaniu Pisma. Odczytywanie Prawa przez faryzeuszy, ponieważ nie uwzględnia tej zasady, pozbawione jest istotnego środka ciężkości, a w konsekwencji przyznaje każdemu przykazaniu wartość absolutną. Dlatego Jezus może skierować do nich tę oto naganę: *Dajecie dziesięcinę z mięty, kopru i kminku, lecz pomijacie to, co ważniejsze jest w Prawie: sprawiedliwość, miłosierdzie i wiarę* (Mt 23, 23).

„Oczyszczenie” świątyni

Autentyczność zapowiedzi Jezusa, dotyczącej zburzenia świątyni (por. Mt 24, 1-4; Mk 13, 1-4; Łk 21, 5-7), nasuwa pewną trudność. Jeżeli bowiem Jezus faktycznie się liczył ze zburzeniem świątyni, to niezbyt jasno widać, dlaczego tak otwarcie podważył autorytet kapłanów, wyrzucając z niej kupców. Czy warto było narażać własne życie, aby „oczyszczyć” świątynię, która i tak była już skazana na zagładę?

Ta pozorna sprzeczność pomiędzy słowem a profetycznym gestem Jezusa zasługuje na krótką refleksję, zwłaszcza dlatego, że egzegeci mówią dosyć często o „oczyszczeniu” świątyni, nie nawiązując przy tym wcale do zapowiedzi jej zniszczenia (przynajmniej nie uwzględniając jej wystarczająco).

Niektórzy nowsi komentatorzy tego epizodu ewangelicznego kładą słusznie nacisk na fakt, że świątynia jerozolimska stanowiła nie tylko religijne i kultyczne centrum judaizmu, ale również potężny ośrodek ekonomiczny i finansowy, służący kaście kapłanów. Świątynia dostarczała potężnych zasobów ekonomicznych, pochodzących z darów, podatków, komercjalizacji bydła przeznaczonego na ofiarę, z administrowania jej dobrami nieruchomymi, a także ze spełniania ślubów i przyrzeczeń. Miała ponadto ogromne znaczenie polityczne, albowiem jej arcykapłan przewodniczył Sanhedrynowi i był faktycznym przywódcą politycznym społeczeństwa żydowskiego, chociaż jego kompetencje były dosyć ograniczone przez władzę cesarską. W następstwie tego wszystkiego świątynia była

w owym czasie równocześnie rynkiem i bankiem, siedzibą władzy politycznej i przestrzenią regulującą praktyki i symbole religijne, miejscem modlitwy i terenem, na którym dokonywano wszelkich możliwych transakcji finansowych i handlowych. Wszystkie te aspekty łączyły się ściśle ze sobą, tak że nie dało się po prostu oddzielić aspektu religijnego, nie naruszając zarazem spraw politycznych i ekonomicznych, związanych ze świątynią.

Na podstawie tych przesłanek trzeba stwierdzić, że nie można przypisywać „oczyszczeniu” świątyni znaczenia głównie politycznego. Gest Jezusa stałby się bowiem wówczas aktem protestu społecznego, bezpośrednim atakiem na „ośrodek władzy” i gwałtownym (choć nie zbrojnym) zajęciem przestrzeni świętej, dokonanym w celu zlikwidowania raz na zawsze, przywłaszczenia sobie i eksploatacji świątyni przez część arystokracji kapłańskiej. Sama logika takiej interpretacji mogłaby doprowadzić nas jeszcze dalej do stwierdzenia, że świątynia i jej wielkie bogactwa ekonomiczne są administrowane przez skorumpowane rodziny kapłańskie ⁶.

To oczywiście, że działanie Jezusa w świątyni miało następstwa, których żaden współczesny historyk nie zawaha się określić, zgodnie z własnymi kategoriami myślowymi, mianem „politycznych”. Sprowadzenie jednak wszystkiego do zwyczajnego tylko protestu o charakterze politycznym lub społecznym stanowi niewątpliwie zbyt wielkie uproszczenie. W zamiarach Jezusa gest wypędzenia przekupniów ze świątyni był oczywiście czymś więcej niż chęcią naprawienia tego nadużycia, tak by wszystko podążało odtąd „normalnym biegiem rzeczy”. Po pierwsze, chodziło tutaj o protest skierowany przeciwko profanacji Bożego sanktuarium i o gest profetyczny, mający zwrócić uwagę na cele kultu prawdziwego: „Mój dom ma być domem modlitwy dla wszystkich narodów, lecz wy uczyniliście z niego jaskinię zbójców” (Mk 11, 17; Iz 56, 7). Po wtóre, jak uwypuklił to zwłaszcza R. Pesch ⁷, prowokacyjne działanie Jezusa, uskutecznione szczególnie w przedśmionku pogan,

⁶ Por. np. F. Belo, *Lectura politica del Evangelio*, Buenos Aires 1984, 82-86. Autor ten stara się dostrzec duże pokrewieństwo pomiędzy postępowaniem Jezusa a praktyką zelotów. Jednak w czasach Jezusa nie ma żadnych znaków wskazujących na jakąś postawę rewolucyjną ani śladów doprowadzonych do końca poczynań ze strony uzbrojonych grup rewolucyjnych. Na temat „zelotyizmu” w czasach Jezusa, zob. m.in. J. Giblet, *Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus*, RTL (1974) 409-426; M. Smith, *Zealots and Sicarii, their origins and relations*, HTR 64 (1971) 1-19; D. M. Rhoads, *Israel in Revolution: 6-79 C. E. A political history based on the Writings of Josephus*, Filadelfia 1976, 84 n; J. A. Morin, *Les derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Ishkarioth*, RB (1973) 334-337.

⁷ *Der Anspruch Jesu*, «Orientierung» 35 (1971) 53-70. 77-81.

było ukazaniem poszukiwania Bożego panowania i zapoczątkowanego przez Jezusa ruchu zjednoczeniowego. „Oczyszczając” świątynię z tego wszystkiego, co ją profanowało, Jezus obwieszczał parabolicznie, że królestwo Boże jest już obecne i domaga się od tego miejsca przeznaczonego dla pogan, aby służyło ono wielbieniu Boga przez wszystkie ludy. Tak oto miały się wypełnić zapowiedzi proroków, którzy przepowiadali, że na końcu czasów wszystkie ludy ziemi przybędą do Jerozolimy, aby oddać cześć Bogu prawdziwemu w świątyni całkowicie odnowionej i oczyszczonej (por. Iz 2, 2-5; Ag 2, 7-9; Za 14, 21; Ml 3, 1-5 etc.).

Jednak wypełnienie proroctw dotyczących pogan — i tutaj dotykamy, według R. Pescha, zasadniczej intencji Jezusa — zakłada zgromadzenie u kresu czasów rozproszonego ludu Bożego (por. Iz 56, 8). Dlatego pierwszymi adresatami tej profetycznej prowokacji byli pielgrzymi galilejscy i przybysze z diaspory, zebrani w Jerozolimie na święto Paschy. Jezus chciał zwrócić im uwagę na wymagania chwili i zachęcić ich do zaangażowania się w działanie na rzecz nadejścia Bożego królowania.

Niewątpliwie to wezwanie do nawrócenia, które winno się ukazać przede wszystkim w zjednoczeniu ludu Izraela, przewyciężającym ostatecznie wszelkie podziały, jakie wewnątrznie go rozdzierały, uderzało mocno w ciasny i zamknięty ekskluzywizm kasty kapłańskiej, która wykorzystywała świętość świątyni na własną korzyść. Ze względu na ten zaciekły opór eschatologiczny protest Jezusa stał się jeszcze jednym ogniwem w całym łańcuchu wydarzeń, które Go doprowadziły do śmierci krzyżowej⁸. Jeśli eschatologiczna wizja Jezusa — jak słusznie zauważa wspomniany wyżej autor (R. Pesch) — miała ostatecznie na celu końcowe zespolenie Izraela jako ludu Bożego, to to Jego orędzie trzeba by uważać za późne lub przedwczesne, w każdym zaś razie za takie, które wywoła w Jerozolimie, a więc w samym sercu i w największej świętości Izraela historycznego, decydującą odpowiedź.

Tak czy owak, pewne jest to, że „oczyszczenie” świątyni — podobnie jak zapowiedź jej zniszczenia — należy rozumieć w świetle eschatologicznego nauczania Jezusa. Jak zauważa C. H. Dodd⁹, „demonstracja” dokonana przez Jezusa na zewnętrznym dziedzińcu świątyni nie miała być „zamachem stanu”, albowiem Jezus nie poczynił żadnych kroków, które by Mu zapewniły skuteczność takiego „przedsięwzięcia”. Była więc raczej „czymś w rodzaju

⁸ Szerzej na ten temat, zob. *Tajemnica Odkupienia* (Kolekcja «Communio» 11), Poznań 1997 (kilka artykułów). — Dopisek tłum., L. B.

⁹ *Założyciel chrześcijaństwa*, Paris 1978, 149nn.

czynnego manifestu”, który miał potrzęsnać ludźmi tam obecnymi, obudzić ich z bezwładu i uświadomić im decydujący moment, jaki właśnie stał się ich udziałem. „Królestwo Boże jest (już) pośród was” — powiedział Jezus (Łk 17, 21), Jego zaś obwieszczenie królestwa nie było bynajmniej zachętą do czynienia nadal tego samego, co dotychczas. Dlatego „oczyszczona” świątynia dołącza się do Jego cudów i egzorcyzmów jako jeszcze jeden „znak” nowego porządku rzeczy, który zaczyna się już pojawiać, a który wymaga zmiany życia i nowej optyki w ocenianiu wydarzeń, postaw i działań. Chodziło zatem jedynie o „znak”, albowiem świątynia „nie uczyniona ludzkimi rękami” (jak mówi św. Marek) miała dopiero się pojawić. Jezus ogranicza się do uwydatnienia eschatologicznej specyfiki tej nowej świątyni, nie opisując ani słowem jej kształtu czy natury, jak to ma często miejsce w tekstach apokaliptycznych. W tej kwestii, podobnie jak w wielu innych, pozostawia problem otwarty i powierza się ufnie nieprzewidywalnemu działaniu Boga, który ma moc „czynić wszystko nowe”.

Reasumując, Jezus obwieścił zniszczenie świątyni, a równocześnie ją oczyścił. Mimo pozornej sprzeczności te dwa stwierdzenia należy utrzymać, albowiem pierwsze z nich opiera się na autentycznym słowie Jezusa, drugie zaś odnosi się do faktu, który On urzeczywistnił. Co więcej: oba te stwierdzenia uzupełniają się nawzajem i wzajemnie wyjaśniają, jak to ukazuje Ewangelia Janowa, kiedy uwypukla powiązanie oczyszczenia świątyni z pro-roctwem Jezusa, zapowiadającym jej zniszczenie. „Oczyszczając ją” z tego wszystkiego, co ją przekształciło w „kryjówkę bandytów”, Jezus pragnął, by świątynia była tym, czym powinna być zgodnie z planem Boga: „domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Mk 11, 17). Zapowiadając zaś jej zniszczenie, Jezus obwieścił, że ziemską świątynia nie ma wartości wiecznej: podobnie jak kult w niej sprawowany i ofiara kapłańska, która spełnia funkcję sakralną, świątynia należała do dawnego porządku rzeczy, który miał — z woli Boga — zniknąć całkowicie wraz z nadejściem królestwa Bożego.

Odminną interpretację podaje J. D. Crossan¹⁰. Uważa mianowicie, że „oczyszczenie świątyni” jest wyrażeniem niefortunnym, albowiem to, czego Jezus dokonał, nie było oczyszczeniem świątyni, lecz symbolicznym udramatyzowaniem jej zniszczenia. Przede wszystkim i ogólnie rzecz biorąc, nie było co oczyszczać, bo nie

¹⁰ *Jesus. A. Revolutionary Biography*, San Francisco 1994, 130nn.

było nic złego w czynnościach kupna-sprzedaży i zamiany monet, które się dokonywały na zewnętrznych dziedzińcach świątyni. Nikt nie rabował ani nie kradł, nie profanowano także miejsca świętego. Natomiast te właśnie czynności były bezwzględnie konieczne do utrzymania świątyni z uwagi na ofiary w niej składane. Po wtóre, św. Marek daje jasno do zrozumienia, że Jezus nie oczyścił świątyni, ale ją zniszczył symbolicznie, gdyż wplata tę relację pomiędzy dwa wiele mówiące epizody: wyklęcie drzewa figowego (11, 12-14) i realizację tego przekleństwa (11, 20). To samo, co się stało z figą, stanie się też ze świątynią.

Wyjaśnienie to opiera się na bardzo mętnej prezentacji faktu i słowa, czynności i komentarza, podanych przez Ewangelie. Czynność Jezusa nie stanowi przecież zniszczenia fizycznego, lecz jedynie atak symboliczny. Jezus niszczy (symbolicznie) świątynię, kładąc kres jej operacjom fiskalnym, działaniom ofiarniczym i liturgicznym. Takie jest Jego postępowanie opisane przez Marka i Jana; słowo musiało więc być również bardzo podobne do tego, jakie podaje *Ewangelia Tomasza*: Jezus miał — według Crossana — powiedzieć: „Zniszczę ten budynek, a nikt nie zdoła go odbudować”. Nieco dalej Ewangelisci dodadzą inne odniesienia biblijne, ale te właśnie dodatki są — zdaniem tego autora — ujęciami późniejszymi od czynności traktowanej jako niejasna i enigmatyczna.

Pytanie, jakie się z tym wiąże, jest następujące: dlaczego to właśnie wydarzenie spowodowało zatrzymanie, a potem skazanie Jezusa na śmierć? Symboliczne zniszczenie nie było przecież czymś więcej niż zaktualizowanie tego, czego nauczał On swoim słowem, a także dokonane uzdrowienia i praktykowana jawnie wspólnota stołu. Jednak atmosfera, jaka panowała w świątyni podczas święta Paschy, zwłaszcza za czasów Piłata, była o wiele bardziej gorąca niż w Galilei za rządów Antypasa. Dlatego też — uważa Crossan — żołnierze zmobilizowali się natychmiast, aby uniknąć dalszych zamieszek.

Taka interpretacja omawianego wydarzenia ma się rzekomo opierać na tekstach ewangelicznych, w rzeczywistości jednak eliminuje ich pewne elementy i zestawia je potem w sposób całkowicie dowolny. Marek referuje działanie Jezusa; *Ewangelia Tomasza* podaje (rzekome) Jego słowa. A przecież św. Marek nie zespala swego opowiadania z zapowiedzią zniszczenia świątyni, natomiast apokryficzna *Ewangelia Tomasza* nie podaje jako kontekstu tej zapowiedzi symbolicznego działania Jezusa. Z drugiej zaś strony

bardzo łatwo można by wyłączyć, jako późniejsze dodatki, cytaty biblijne zawarte w tych opowiadaniach¹¹.

Jezus i ofiary

Jeżeli świątynia miała zniknąć, to powinien także zniknąć sprawowany w niej kult ofiarniczy. Czy możemy pójść nieco do przodu i dodać coś bardziej konkretnego na temat postawy Jezusa odnośnie do ofiar?

W tej kwestii odpowiedź R. Girarda jest bardzo jasna i kategoryczna: „Ewangelie nie mówią nigdy o ofiarach, chyba że tylko po to, aby je usunąć i pozbawić wszelkiej wartości. Jezus przeciwstawia faryzejskiej obrzędowości antyofiarnicze zdanie z Ozeasa: «Chcę raczej miłosierdzia niż ofiary» (Mt 9, 13)”¹². Jednak taka ocena opiera się niewątpliwie nazbyt mocno na pewnej teorii dotyczącej istoty ofiary i mechanizmu jej składania; dlatego wypada poświęcić nieco więcej uwagi samym tekstom.

Aluzja do ołtarza i ofiary u Mt 23, 18-20 nie pozwala wyciągać przesadnych wniosków w tej kwestii, albowiem tym, co się kwestionuje w tym fragmencie Ewangelii, jest szczególny przypadek faryzejskiej kazuistyki, która wprowadziła bardzo subtelne rozróżnienie pomiędzy przysięgami ważnymi i nieważnymi.

H. Braun¹³ zadaje pytanie czy Jezus okazywał swoistą rezerwę wobec kultu ofiarniczego, chociażby we wspomnianym oczy-

¹¹ Przeklęcie figi, o którym mówi Marek, wiąże się niewątpliwie ze zniszczeniem świątyni. Z tego jednak absolutnie nie wynika, by symboliczne zniszczenie świątyni miało być wyłącznie skutkiem przyływu gniewu u Jezusa po Jego pierwszym (!?) przybyciu do Jerozolimy, co stara się wmówić swoim czytelnikom Crossan. Według Crossana mianowicie Jezus był galilejskim wieśniakiem, który głosił ewangelię egalitarną. Galilejscy wieśniacy nie odwiedzali regularnie świątyni z okazji świąt i jest bardzo prawdopodobne, że także Jezus nie był nigdy przedtem w Jerozolimie. A zatem na widok tego imponującego scenariusza ten galilejski wieśniak uświadomił sobie nagle, że świątynia była siedzibą i symbolem systemu nierówności społecznej, opiekuńczego, ale i opresyjnego zarazem, na płaszczyźnie religijnej i politycznej. To właśnie miało wywołać Jego oburzenie i doprowadzić Go do tego symbolicznego ukazania zniszczenia świątyni. — Ponieważ książki tego rzekomo wybitnego uczonego (J. D. Crossana) są wydawane także w Polsce, sądzę, że warto zwrócić uwagę na niedorzeczność jego twierdzeń i całkowity brak oparcia się na faktach historycznych: ten pseudoegzegeta dopasowuje materiały źródłowe i podane w nich fakty do własnej koncepcji, zgodnie z typową dla wielu myślicieli tego pokroju zasadą: „biada rzeczywistości, jeśli się nie dostosuje do mojego (czysto subiektywnego) myślenia!” Ubolewać więc należy nad tym, że tacy właśnie „myśliciele” znajdują — również w Polsce — wydawców i czytelników swoich intelektualnych wypocin. — Dopisek tłum., L. B.

¹² R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*, Salamanca (b.r.w.), 211.

¹³ Jesús, *el hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975, 90.

szczeniu świątyni, i sądzi, że znalazł właściwą odpowiedź w samej relacji z tego wydarzenia (Mk 11, 15-19). Jeśli mianowicie postępowanie Jezusa stałoby się podstawą nowej praktyki religijnej, to nastąpiłby tym samym kres wszelkiego kultu ofiarniczego, finansowanego przez żydów z diaspory, albowiem do wykonywania tych obrzędów kultycznych nieodzowne było wymienianie pieniędzy. Niewątpliwie jednak opozycja nie powinna była w tej sytuacji być aż tak kategoryczna, ponieważ pierwotna wspólnota chrześcijańska nie była wcale przeciwna składaniu ofiar, co więcej: faktycznie uczestniczyła w kulcie sprawowanym w świątyni jerozolimskiej. Oznacza to, że w tej kwestii możemy mieć dosyć jasne pojęcie. Faktem jest, że Jezus nie wypowiadał się na rzecz zachowywania przepisów kultycznych i że najprawdopodobniej zachowywał wyraźną rezerwę wobec kultu ofiarniczego.

W tym kontekście może się okazać pouczające odniesienie do wspólnoty z Qumran. Esseńczycy nie potępiali w zasadzie ofiar składanych w świątyni jerozolimskiej, a nawet mieli nadzieję na celebrowanie ich kiedyś w sposób należny. Niemniej jednak świątynia popadła — ich zdaniem — w ręce niegodnego kapłaństwa i dlatego oni sami oddalili się od niej i nie mogą już składać ofiar zwyczajnych. Niektórzy autorzy twierdzą oczywiście, że także w Qumran składano ofiary. W rzeczy samej wykopaliska archeologiczne doprowadziły do odkrycia trzynastu zbiorów kości zwierzęcych, starannie ułożonych. Kiedy zbadano te kości, stwierdzono, że były to kości owiec, kóz, cieląt i wołów. Niewątpliwie chodzi więc tu o pozostałości po sakralnych uctach wspólnoty, niemniej jednak staranność, z jaką zostały one zgromadzone i poukładane po spożyciu posiłku, stanowi nadal nierozwiązany problem. W każdym razie nie da się stwierdzić z całą pewnością, że mamy tu do czynienia z resztkami żertw złożonych w ofierze, albowiem pośród tychże ruin nie napotkano pozostałości ołtarzy i żaden tekst nie wyjaśnia, dlaczego starano się gromadzić te kości. Z drugiej zaś strony brak obrzędów ofiarniczych w Qumran przyczynił się znacznie do uduchowienia pojęcia ofiary. Wspólnota qumrańska uważała się sama za duchową świątynię (*bajit ne 'eman bejisrael* = dom wierny w Izraelu), a całe życie jej członków miało się przemieniać w ofiarę miłą i Bogu przyjemną¹⁴.

Ch. Perrot¹⁵ z kolei przyjmuje stanowisko mniej wątpliwe. Odnosi się w tym konkretnym przypadku do fundamentalnej pra-

¹⁴ Por. J. A. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York—Mahwah 1992, 92n.

¹⁵ *Jesús y la historia*, Madrid (b.r.w.), 119n.

cy L. Gastóna¹⁶ i twierdzi — co wypada zasygnalizować na pierwszym miejscu — że w czasie gdy redagowane były Ewangelie, problem świątyni stracił całą swą aktualność. Dlatego Ewangelisci starali się złagodzić ostrość polemiki antykultycznej, kładąc na różne sposoby nacisk na pozytywne następstwa postawy Jezusa. Tak więc na przykład Mk 13 zespała zniszczenie świątyni z przyjęciem Syna Człowieczego, a św. Jan reinterpretuje zapowiedź Jezusa, odnosząc ją do Jego śmierci i zmartwychwstania (J 2, 21).

Jednak same źródła ewangeliczne pozwalają stwierdzić jeszcze coś więcej. Wywracając stoły sprzedawców gołębi i kupców wymieniających pieniądze, Jezus atakuje wprost miejsce składania ofiar. Nazywanie tego wydarzenia „oczyszczeniem” świątyni utożsamia się z pomniejszeniem mocnego i zdecydowanego protestu Jezusa. Nie był On bowiem jednym z tych gorliwych kapłanów, którzy usiłowali, od 66 roku, oczyścić rzeczywiście świątynię. Jego działanie szło o wiele dalej, albowiem uniemożliwiło pielgrzymom kupowanie zwierząt niezbędnych do złożenia ofiary. A zatem tym, co zostaje tutaj prawdziwie zakwestionowane, jest miejsce składania krwawych ofiar. Pod tym względem opowiadanie Janowe jest bardzo wiele mówiące: „Wówczas sporządziwszy sobie bicz ze sznurków, powypędzał wszystkich ze świątyni, także baranki i woły...” (J 2, 15). Wniosek, który nasuwa się sam przez się, jest więc jasny: miejsce modlitwy pozostaje nietknięte i nadal ważne, miarodajne; miejsce krwawych ofiar natomiast zostaje przekreślone i zakazane.

Mamy tu jednak jeszcze coś więcej: u Mk 11, 16 napotykamy zdumiewający szczegół: „...i nie pozwolił, żeby kto przeniósł sprzęt jaki przez świątynię”. Ogólnie można by powiedzieć, że w ten sposób Jezus zabrania przechodzić przez przedsionki świątyni celem skrócenia sobie drogi. Byłoby to jednak dziwne i zaskakujące, gdyby w tej właśnie kwestii Jezus przejął zadanie i rolę skrupulatnego badacza Pisma. Sens tego zdania jest w istocie o wiele prostszy: słowa „sprzęt” lub „naczynie” oznaczają zazwyczaj rzeczy materialne, przeznaczone do kultu. Cały traktat *Miszny* (M. Kelim) zajmuje się tymi właśnie „przedmiotami” Zachariasz (14, 21) mówił już o nich, wiążąc je ściśle z przekupniami w świątyni, którzy znikną w końcu całkowicie. W konsekwencji trzeba powiedzieć, że Jezus swoim działaniem w przedsionku pogan przerywa, przynajmniej na chwilę, dotychczasowy bieg kultu ofiarniczego¹⁷.

¹⁶ *No Stone on Another*, Leiden 1970.

¹⁷ Por. Ch. Perrot, dz. cyt., 120.

Pomiędzy obojętnością a odrzuceniem istnieje coś więcej niż tylko różnica odcienia. Zwyczajna obojętność nie zawiera w sobie koniecznie odrzucenia; to ostatnie natomiast zakłada potępienie i dewaluację. Czy można zatem znaleźć takie kryterium, które by nam pozwoliło rozpoznać jaśniej postawę Jezusa odnośnie do ofiar krwawych?

Chcąc wniknąć w tę kwestię, trzeba jeszcze raz zwrócić uwagę na to, co jest środkiem ciężkości nauczania Jezusa. Obecnie nie ulega wątpliwości, iż samym jądrem Jego orędzia było głoszenie królestwa Bożego. Orędzie to wiąże się z kolei nierozłącznie z określoną wizją końca historii: świat obecny winien zniknąć, aby dać miejsce innej rzeczywistości, określonej jako królowanie Boga. Jezus żywi nadzieję i obiecuje „świat inny”. Chodzi zaś Mu o całkowitą przemianę, o autentycznie „nowe stworzenie”. Kiedy nastąpi ten nowy porządek rzeczy, wówczas sam Bóg straci mocarzy z tronu i da ubogim oraz uciśnionym radość i pociechę. Stąd właśnie płynie eschatologiczna niecierpliwość Jezusa, łącznie z Jego oświadczeniami o Synu Człowieczym i radykalizmem decyzji wymaganej od całego Izraela (nie wyłączając kapłanów jerozolimskich). W tym całkowicie nowym porządku rzeczy nie ma już miejsca na obrzęd ofiar, składanych w dawnej świątyni.

Ukrzyżowanie Jezusa

Pewne jest to, że Jezus został skazany na śmierć jako agitator polityczny i domniemany pretendent mesjański (por. Łk 23, 5). Jeżeli jednak jego skazanie przez Rzymian mogło się opierać na „nieporozumieniu”, to nie ulega wątpliwości, że w nauce i działaniu Jezusa były elementy zdolne wywołać to niezrozumienie i uzasadnić tym samym fakt ukrzyżowania oraz napis na krzyżu: „Król żydowski”.

Nakaz aresztowania Jezusa wydał arcykapłan, wykonała go natomiast policja świątynna, kierowana przez Judasza Iskariotę i wspierana przez służbę kapłańską. Udział żołnierzy rzymskich (*kohorta*), wzmiankowany tylko u J 18, 3, nie jest prawdopodobny. Gdyby bowiem Rzymianie interweniowali w tym działaniu, jeniec musiałby pozostawać pod ich strażą i nie wydaliby go władzom żydowskim.

Wydarzenia nieco wcześniejsze mogą wyjaśnić motyw, dla którego arcykapłan i Sanhedryn podjęli decyzję o aresztowaniu proroka przybyłego nie tak dawno z Galilei: mesjańskie wychwalanie Jezusa, kiedy wjeżdżał do Jerozolimy na osłęciu (por. Mt 21, 1-11; Mk 11, 1-10; Łk 19, 29-44; J 12, 12-19), i Jego poczynania

w świątyni, kiedy powywracał stoły zmieniających pieniądze i sprzedających gołębie (por. Mt 21, 12n; Mk 11, 15-19; Łk 19, 45n; J 2, 13-16).

Ewangelie opisują w sposób niezwykle spektakularny wjazd Jezusa do Jerozolimy. Gdyby jednak faktycznie tak wielki tłum obwoływał otwarcie Jezusa Królem i Mesjaszem, Rzymianie zatrzymaliby Go niechybnie, i to raczej natychmiast. Skoro tak się nie stało, a o aresztowaniu Jezusa nie zdecydowała władza rzymska, należy mniemać, że wspomniana manifestacja była o wiele bardziej dyskretna, niż to sugerują Ewangelisci. Tymi, którzy ogłaszali Jezusa Synem Dawida, byli więc wyłącznie Jego towarzysze i prawdopodobnie inni jeszcze pielgrzymi, przybyli z Galilei na święto Paschy.

Jednak, ostatecznym i najbardziej bezpośrednim powodem aresztowania Jezusa musiało być Jego symboliczne działanie w świątyni. Jego atak na najświętszą instytucję judaizmu jawi się jako gest wyraźnie prowokatorski, albowiem kieruje się przeciwko kultycznemu systemowi sanktuarium i dotyka bezpośrednio interesów kapłańskiej arystokracji jerozolimskiej, której władza religijna, ekonomiczna i polityczna była związana ściśle ze świątynią i z dobrym funkcjonowaniem kultu. Do tego trzeba dodać troskę przywódców żydowskich o ewentualne reakcje, jakie mogło wywołać w tłumie pielgrzymów postępowanie Jezusa. Trzeba więc było koniecznie zapewnić porządek i uniknąć wszelkimi możliwymi sposobami tego, by jakiś bunt nie zmusił rzymskich oddziałów wojskowych do interweniowania z typowym dla nich brakiem rozważli.

W tych warunkach nie da się wykluczyć, że Piłat skazał Jezusa na śmierć na skutek nieporozumienia, mieszając Go z jakimś agitatorom mesjańskim, przeciwnym władaniu rzymskiemu. Takie nieporozumienie jest jednak mało prawdopodobne w kręgu związanym ściśle z arcykapłanem. W tym przypadku chodzi raczej o świadome i dobrze przemyślane oskarżenie. Sanhedryn chciał się uwolnić od tego niebezpiecznego Galilejczyka, który naruszał podstawy porządku kultycznego i Tory. Tylko w ten sposób da się wytłumaczyć początek tradycji prawdopodobnie żydowsko-polemicznych, które usytuowały Jezusa pośród innych pretendentów mesjańskich, takich jak Judasz Galilejczyk lub pseudo-prorok Teodas. W rzeczy samej nie jest to dziełem przypadku, że Łukasz nie umieścił tych imion w ustach chrześcijańskich, ale w wypowiedzi Gamaliela, dziekana szkoły faryzejskiej i syna Hillela Starszego.

Obraz ten uzupełniają oskarżenia wysuwane przez oficjalną stronę żydowską, i to jeszcze za życia Jezusa, przeciwko Jego egzorcyzmom i uzdrawianiu chorych. Zamiast wyjaśniać te znaki jako dowody nadejścia królestwa, Jego przeciwnicy traktowali Jezusa jak „opętanego”, który działa mocą Belzebuba, przywódcy wszystkich demonów, i z jego polecenia. Oskarżenia te pojawiają się jeszcze później, kiedy skazanie Jezusa na śmierć przypisze się Jego sztuczkom magicznym i zwodniczemu działaniu wśród ludu. Słowo *seductor* (gr. *planos* = zwodzący) pojawia się tu i ówdzie w różnych warstwach tradycji i sięga niewątpliwie źródeł żydowskich.

Jednym słowem: przeciwnicy Jezusa potraktowali Go jako fałszywego proroka i jako takiego wydali namiestnikowi rzymskiemu, kładąc szczególny nacisk na Jego rzekome dążenia mesjańskie. Doprowadzili w ten sposób do tego, że Piłat skazał Jezusa na śmierć jako wywrotowca wrogiemu cesarzowi. Drwiny i szyderstwa, jakie spotkały Jezusa podczas Jego męki (Mk 14, 65; 15, 16-20. 29nn; Łk 23, 11), wyjaśniają w sposób bardzo poruszający siłę uderzenia spowodowanego takim zarzutem¹⁸.

Zakończenie

Ewangeliczna wizja Jezusa i droga, jaką On przebył, aby wprowadzić ją w życie, stanowią zjawisko absolutnie oryginalne, którego nie da się z pewnością zamknąć w naszych kategoriach pojęciowych, dotyczących rzeczywistości religijnej i politycznej, moralnej i społecznej. Ta oryginalność stanowi przedmiot, który historyk, egzegeta i teolog winni badać i ukazywać w pełnym świetle. Głoszonego przez Jezusa królestwa nie da się sprowadzić do jednego tylko wymiaru, albowiem przyszedł On po to, aby odnowić rzeczywistość we wszystkich jej wymiarach: kosmicznym, ludzkim i społecznym. Lud Boży powinien, w zamiarach Jezusa, być społecznością zdolną tworzyć swoją własną przestrzeń życiową, w której się żyje i współżyje zgodnie z kryteriami i normami, które nie są z tego świata. Taki właśnie jest Kościół, którego Jezus pragnął i który winien torować sobie drogę w świecie przez wieki swego doczesnego pielgrzymowania: wspólnota, w której

¹⁸ Por. M. Hengel, *Seguimiento y Carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Santander 1981, 59nn.

nie rządzą struktury przemocy i panowania, typowe dla władz świeckich, lecz prawdziwie braterska i pojednana, jednym słowem: będąca *prawdziwą rodziną Jezusa* (por. Mk 3, 31-35)¹⁹.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁹ Por. A. J. Levoratti, *Lectura política de la Biblia*, Buenos Aires 1990, zwłaszcza 69nn.