

## SAMOPOJMOWANIE JEZUSA JAKO POŚREDNIKA BOGA OJCA I JEGO KRÓLESTWA

*Problemem teologicznym*, który stanowi przedmiot naszych rozważań na tle historii Hebrajczyków i historii świadectw ewangelicznych, jest samopojmowanie Jezusa jako pośrednika Boga Ojca i Jego królestwa. Dodajmy: samopojmowanie, nie zaś samoświadomość wielu, uniknięcia jakichkolwiek nieporozumień o charakterze psychologizycznym<sup>1</sup>. Jezus daje się poznać jako pośrednik Boga Ojca, występując w roli Syna posłanego po to, aby wezwać rozproszonych synów Izraela do spotkania w domu Ojca, w Jego królestwie, w nowym przymierzu niosącym eschatologiczne zbawienie.

Mój wykład na temat samopojmowania Jezusa, pośrednika Boga Ojca i Jego królestwa, będzie opierać się na tych odnowionych założeniach metodologicznych. Dziś lepiej niż w przeszłości znamy wielkie instytucje pośredniczące z eschatologiczno-mesjanistycznego punktu widzenia między ludem Izraela i Bogiem: Torę, świątynię i ziemię, z którą Izraelici byli związani. Na tym tle chciałbym uwypuklić szczególny charakter pośrednictwa Jezusa. Świadom tego, iż został posłany do domu Izraela (Mt 10, 5-6). Jezus nie występuje przeciwko owym instytucjom, lecz stawia siebie ponad nimi i przyjmuje je na innym, wyższym poziomie. Różnice i podobieństwa w stosunku do eschatologicznej misji Jezusa pozwalają na odtworzenie hebrajskiego punktu widzenia.

Odnosnie do źródeł ewangelicznych, *wszystkie* — *nie wyłączając czwartej Ewangelii* — winny być traktowane jako dokument historyczny, a jednocześnie jako świadectwo prawdy objawionej w historii, ale poza tę historię wykraczającej. W związku z tym należałoby, idąc za H. Schurmannem i innymi autorami, dokonać rozróżnienia pomiędzy objawieniem i publiczną misją Jezusa oraz objawieniem prywatnym, ezoterycznym, mającym miejsce w gronie Dwunastu (są oni oficjalnymi nosicielami tradycji Jezusowej w obu jej formach). Otóż Jezus jako pośrednik dał się poznać w szczególny sposób wąskiemu kręgowi Dwunastu, natomiast

<sup>1</sup> H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (Stuttgarter Bibel-Studien, 11), Stuttgart 1984<sup>2</sup>, 145.

Jego wypowiedzi publiczne mają charakter bardziej enigmatyczny i domyślny.

Omawiana relacja zostanie przedstawiona w trzech częściach, stanowiących jakby trzy wielkie, wznoszące się jeden nad drugim łuki:

1. Jezus jako pośrednik przekracza swą godnością instytucje pośrednictwa Izraela nie jako Ten, który je neguje, lecz jako Ten, który je uznaje i doprowadza do ich wypełnienia.

2. Symbolicznym znakiem, który streszcza i czyni jednością owo uznanie i przekroczenie, jest królestwo Boga Ojca, centralny punkt nauczania i misji Jezusa.

3. Jezus pośredniczy w królestwie Bożym w sposób osobowy, jako jedyny Syn Boga Ojca; sprawia, że uczniowie biorą udział w Jego synostwie; w nowej rodzinie skupionej wokół Niego jako posłusznego Syna Ojca, doskonale urzeczywistniającego w sobie królestwo Boże; w Jego zwierzchności i zbawczej mocy.

### 1. Jezus z Nazaretu a instytucje pośrednictwa u Izraelitów: Tora, świątynia i ziemia/lud

Do trzech wielkich instytucji pośrednictwa u Izraelitów należą: Tora jako prawo Przymierza, obejmujące też Proroków i Pisma; świątynia jako miejsce kultu symbolizujące wiarę w jednego Boga i w Jego zbawczą obecność pośród Jego ludu, jak również ziemia i lud Izraela jako lokalna przestrzeń życiowa, która należy do Boga, w której On króluje i powinien królować. Jakie relacje zachodzą między Jezusem i tymi trzema instytucjami?

#### a) *Tora a Jezus pojmowany jako jej wypełnienie*<sup>2</sup>

Dziś zarzucono już tezę mówiącą o tym, że Jezus odrzucał Prawo i jego rzekomo legalistyczną interpretację, obowiązującą wśród Żydów I wieku. Jezus kieruje swoje słowa do całego „domu Izraela” (Mt 10, 6). Pragnie zgromadzić zagubione owce w nowym przymierzu, królestwie Bożym, oczywiście jest zatem, że pozostaje w kręgu przymierza wyznaczonym przez Torę pisaną, a nawet całą

<sup>2</sup> Najobszerniejszym i najnowszym pełnym omówieniem tego zagadnienia, zawierającym wyczerpującą bibliografię, jest dzieło: W. R. G. Loader, *Jesus' Attitude toward the Law* (WUNTW 2), Tübingen 1997. Do klasycznych poprzedników należą dzieła: D. Daubego (1956), R. Banksa (1975) i F. Vouga (1988). W teologii tego ostatniego autora są wyraźnie widoczne wpływy pewnych uprzedzeń. Dobrym opracowaniem jest książka E. P. Sandersa, *Gesù e il Giudaismo*, Casale M. 1992, 315-346.

Biblię hebrajską. O tym, że w judaizmie z czasów Jezusa było miejsce dla różnych interpretacji, świadczą zwoje z Qumran, wśród których odnaleziono nawet coś w rodzaju nowej Tory (*Zwój Świątynny*), o orientacji kultowej, stanowiącej wybór i interpretację tekstów Tory mozaistycznej. Sprzeczne interpretacje prezentowali już rabini żyjący na krótko przed Jezusem; do najbardziej znanych spośród nich należeli Hillel i Szammaj. Jezus żyje w takim właśnie świecie. Dyskusyjne antytezy Kazania na Górze również winny być odczytywane w tym kontekście. Jezus występuje nie przeciwko Torze, lecz przeciwko pewnemu sposobowi jej interpretowania. Proponuje nową interpretację, która stanowiłaby jej wypełnienie zarówno w sensie etycznym (rozdzielenie między dobrem i złem), jak i w sensie antropologicznym (praktyczne jej realizowanie poprzez skruchę i odnowę serca możliwą dzięki obecności królestwa Bożego). Wyróżniają się w niej zwłaszcza dwa elementy: 1) autorytatywność, z jaką Jezus interpretuje Torę; autorytatywność suwerena i charyzmatyka; 2) dążenie do tego, by Jego interpretacja nie była elitarna, to znaczy, by była przeznaczona nie dla jakiejś szczególnej grupy, na przykład takiej jak wspólnota z Qumran, lecz dla całego „domu Izraela” (a w przyszłości dla wszystkich ludów, które do Izraela dołączają).

Należy zatem zrezygnować z wybiegów, które służą złagodzeniu wrażenia, iż Jezusowa interpretacja Tory i Proroków ma charakter „radikalnego wypełnienia”, z wybiegów polegających na wprowadzaniu podstępnych rozróżnień między interpretacją dosłowną i niedosłowną, albo raczej między dwoma stanami lub dwoma grupami (uczniami w pełnym tego słowa znaczeniu i pozostałymi uczniami, którzy dalej prowadzą swoje normalne życie), bądź też z nie pozbawionego uprzedzeń rozróżnienia między Prawem i Ewangelią, zgodnie z którym praktyczne wskazówki Jezusa należałoby traktować jako Ewangelię, a nie jako Prawo. Trzeba odrzucić wszystkie te rozróżnienia, nieobecne w Kazaniu na Górze, skierowanym do całego Izraela<sup>3</sup>.

Autorytatywna interpretacja Jezusa ma charakter eschatologiczny, nie zaś etyczny: jest wypełnieniem Tory przez zaproponowanie najwyższego, „ostatecznego” ideału, który Jezus spełnia w doskonały sposób najpierw w sobie samym. Jezusa nie należy zatem umieszczać w kontekście judaistycznej interpretacji

<sup>3</sup> Por. G. Lohfink, *Per chi vale il discorso della montagna?* (Biblioteca Biblica, 3), Brescia 1990 (oryg. 1988), zwłaszcza s. 13-38.

Tory<sup>4</sup>. On stawia siebie ponad nią; Jego intencją jest nie proponowanie nowego Prawa (w rodzaju *Zwoju Świątynnego* z Qumran), lecz zachęcenie Izraelitów, aby weszli do królestwa Bożego, aby stali się „synami królestwa” (Mt 8, 12; 13, 38) i poddali się władzy Jego miłosiernej miłości, którą On ofiarowuje całemu Izraelowi.

O co tu chodzi? O przemianę ludzkiego serca, nie zaś o zmianę prawa. Jezus doskonale rozumie, że ludzie nie zmieniają się pod wpływem zmiany porządku prawnego. Tak zwana „krytyka pod adresem Prawa” jest w rzeczywistości krytyką grzesznika o zatwardziałym sercu (Mt 19, 8; Mk 10, 5; por. Mt 5, 31-32), który odrzuca pierwotną wolę Boga (Rdz 2, 24). Wydaje mi się powierzchowne rozumowanie dotyczące rozwodów przeprowadzone przez E. P. Sandersa, który twierdzi, że chodziło o prawo przyzwalające, a nie narzucające<sup>5</sup>. Jezus domaga się odrzucenia tego przyzwalającego prawa nie jako „prawa” i nie dlatego, że jest „prawem”, lecz dlatego, że jest wyrazem zatwardziałości serca, odejścia od pierwotnej woli Boga. Ten kierunek wyznacza już *Księga Malachiasza* 2, 14-16, a jego dopełnieniem jest nauczanie Jezusa.

Nie prawo jako takie stanowi problem, lecz człowiek lub oficjalna instytucja, która je interpretuje niezgodnie z wolą Boga. To wolę Boga Jezus pragnie wypełnić i sprawić, by była ona wypełniana. Nie wdaje się w spory z różnymi ugrupowaniami istniejącymi w hebraizmie I wieku, choć niekiedy rozprawia jak uczoney w Piśmie (por. Mk 2, 23-28).

Nowe kryterium osądu, zaproponowane przez Jezusa, ucina wszelkie spory na temat tego, co jest zabronione, i tego, co wolno — na przykład odległości, jaką można pokonać w dzień szabat (w Qumran kilometr albo pół). Podstawowym kryterium obowiązującym również przy przestrzeganiu szabat jest „czynienie dobra” drugiemu człowiekowi („szabat został ustanowiony dla człowieka”). Bóg zawsze pragnie ludzkiego dobra, również w szabat.

Tego samego argumentu używa Jezus w odniesieniu do problemu czystości i nieczystości, typowego dla środowiska związanego z kultem religijnym. Powiedzenie: „nic nie wchodzi z zewnątrz w człowieka, co mogłoby uczynić go nieczystym; lecz co wychodzi z człowieka, to czyni człowieka nieczystym” (Mk 7, 15; Mt 15, 17-18) znakomicie oddaje niepowtarzalność Jezusa, to, że różnił

<sup>4</sup> Tendencja taka jest widoczna w cytowanej wyżej monografii E. P. Sandersa (jej recenzję opublikowałem w „*Studia Patavina*” 40 [1993] 83-102).

<sup>5</sup> Por. E. P. Sanders, dz. cyt., 329-334.

się zarówno od środowiska żydowskiego (domyślnej strony w sporze o tradycję), jak też od Kościoła pierwotnego, w którym z trudem przychodziło zastosowanie Jezusowego kryterium w relacjach między judeochrześcijanami a chrześcijanami pochodzenia pogańskiego (Ga 2, 11-14; Dz 15, 1-29). Przy tej okazji Jezus dotyka sedna problemu (w sensie antropologicznym), gdy mówi o ludzkim sercu, z którego bierze się zło (Mk 7, 21). W każdym razie relatywizuje niektóre przepisy Tory i ich interpretację przekazaną przez tradycję lub dokonaną przez jakąś grupę; odwołuje się przy tym do Pisma (przytacza inne, starsze teksty) albo do antropologicznej zasady, którą jest „serce”.

Tej samej radykalnej orientacji, polegającej na wypełnianiu przepisów Tory z etycznego i antropologicznego punktu widzenia i kontrastującej z interpretacją obowiązującą w środowisku żydowskim, związanym z kultem religijnym, można doszukać się w przykazaniu miłości bliźniego (Kpł 19, 18), obejmującej również nieprzyjaciół (Mt 5, 43-48; Łk 7, 27-36).

Reasumując: Jezus potwierdza ważność Tory; co więcej, wypełnia jej przepisy, kładąc nacisk na cel (dobro człowieka) i podstawę etyczną (serce). Stąd Jego krytyczny stosunek do takiej interpretacji Tory, która zaciemnia albo wręcz eliminuje element woli Boga w stosunku do Izraela: a jest nią życie i dobro ludzi, zwłaszcza tych najsłabszych, do których należą chorzy, rodzice w podeszłym wieku i grzesznicy.

Ostatecznym fundamentem Jezusowej krytyki jest więc królestwo Boże, panowanie współczującej miłości Boga, która objawia się i staje się darem dzięki osobie Jezusa i Jego misji. W ten sposób Jezus wypełnia Torę jako pośrednik w Bożej miłości do człowieka, a tym samym do członków wspólnoty Izraela, zgromadzonej i odnowionej w królestwie Bożym.

b) *Jezus i świątynia: zapowiedź zniszczenia  
i tajemniczej odbudowy*

Świątynia również była — podobnie jak Tora — instytucją pośredniczącą między ludem Izraela a Bogiem. Była widocznym znakiem Jego obecności, miejscem modlitwy, w którym można było składać ofiary oczyszczające z grzechu i jedające z Bogiem. Uroczystości i pielgrzymki przypominały to wszystko, co Pan zrobił dla swojego ludu, a jednocześnie wyrażały nadzieję na Jego interwencję w przyszłości.

Uważano, że sanktuarium jest miejscem chwały Bożej. Monumentalność i piękno Herodowej świątyni stanowiły powód do

dumy dla Hebrajczyków, tych z Judei i tych z diaspory, chętnie płacących świątynny podatek w wysokości pół sykla rocznie.

Czym była dla Jezusa świątynia i jej przybytek? W swojej msiji i nauczaniu zachowywał się On jak każdy pobożny żyd aż do początku ostatniego tygodnia swojego życia, kiedy to wyrzucił sprzedawców poza mury świątyni, wypowiadając przy tej okazji tajemniczo brzmiący *logion*.

W 1906 roku A. Schweitzer skoncentrował swoją interpretację Jezusa historycznego na pojęciu królestwa Bożego, rozumianego w sensie eschatologicznym, to znaczy jako ostateczna, rozstrzygająca interwencja Boga, i połączył ją właśnie z epizodem wypędzenia przekupniów ze świątyni. Jego zdaniem, Jezus, widząc, że Jego misja w Galilei zakończyła się niepowodzeniem, skierował swoje kroki ku Jerozolimie, aby niejako zmusić Boga do stanowczej interwencji na rzecz Jego królestwa. „Chciał, by koło historii obróciło się na Jego korzyść, ale ono Go przygniotło”. Intuicja nie zawiodła Schweitzera: aby przywrócić Jezusa prawdziwej historii, trzeba było umieścić Go w Jego żydowskim środowisku w eschatologicznym świetle królestwa. Popenił on jednak dwa błędy. Po pierwsze, przypisał Jezusowi koncepcję „królestwa Bożego”, które miało objawić się nadludzką mocą, zdolną do przewyciężenia wrogiego oporu. Taka koncepcja pozostaje w sprzeczności z kształtem królestwa, nadanym mu przez samego Jezusa, który głosił współczującą i bezgraniczną miłość i odrzucał spektakularne znaki (Mt 12, 38-42). Samo zresztą królestwo nie mogło być przedmiotem „obserwacji” (Łk 17, 20-21). Jeszcze poważniejszy był drugi błąd: przypisanie Jezusowi psychiki bohatera tragicznego.

Interwencja Jezusa w świątyni została opisana przez czterech Ewangelistów (Mt 21, 12-17; Mk 11, 15-19; Łk 19, 45-47; J 2, 14-22), z tym, że czwarta Ewangelia umieszcza to wydarzenie na początku publicznej działalności Jezusa, natomiast synoptycy — na początku ostatniego tygodnia Jego życia, kiedy po raz ostatni przybywa do Jerozolimy na święto Paschy. Wersja synoptyczna, która zdaje się sugerować, że był to bezpośredni powód skazania Jezusa na śmierć, jest uważana za najbardziej wiarygodną z dwóch powodów. Po pierwsze, chodzi o gest obliczony na wywołanie wrzawy, wykonany z myślą o krytyce organizacji świątynnej, do której Jezus nie był oficjalnie uprawniony (co tłumaczy późniejszy spór wokół Jego autorytetu). Świadczy to o tym, że musiał On cieszyć się wśród ludu wielkim autorytetem moralnym. Po drugie, Mateusz i Marek do powodów oskarżenia w procesie religijnym zaliczają słowa o zburzeniu i odbudowaniu „przybytku” (*naos*), choć zostały one wypowiedziane ustami fałszywych świadków (Mt 26,

61; Mk 14, 58). Zakładają one faktyczne istnienie symbolicznego gestu, wykonanego niedługo przedtem.

Podajmy analizie przede wszystkim *dramatyczne wystąpienie* Jezusa opisane w Mk 11, 15-18. Nie zatrzymuję się nad w. 15, który opowiada o wyrzuceniu przekupniów, najprawdopodobniej spod majestatycznego Portyku Królewskiego przy bramie południowej. Kilka słów natomiast należy powiedzieć o Mk 11, 16-17. E. P. Sanders i inni autorzy uważają, że w. 16 ma charakter redakcyjny, albowiem występuje jedynie u Marka. Ten dziwny fragment mówiący o zakazie przenoszenia sprzętów przez teren świątynny znajduje potwierdzenie w dwóch różnych źródłach żydowskich<sup>6</sup>, jest więc wiarygodny z historycznego punktu widzenia. Kolejnego argumentu dostarcza nam tłumaczenie tekstu aramejskiego dokonane przez Caseya. Jezus zabiega o to, by stosowano się do normy, która nie była przestrzegana; czyni to po to, aby chronić świątynię jako miejsce modlitwy.

Dwa zapożyczone od Proroków cytaty z w. 17, którymi Jezus uzasadnia swój czyn, staną się bardziej zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę ich oryginalny kontekst. To prawda, że cytat z Iz 56, 7: „dom mój będzie nazwany domem modlitwy dla wszystkich narodów” jest wzięty z Septuaginty, ale w swej istocie odpowiada tekstowi hebrajskiemu (w Septuagincie hebrajskie słowo *'am*, czyli „lud”, jest 43 razy przetłumaczone jako *ethnos*, podobnie jak tutaj). Również i tu, tak jak w poprzednim, 16 wersecie, tylko Marek przytacza końcowy zwrot: „dla wszystkich narodów”. Właśnie dlatego, i tylko dlatego, jest on uznawany za redakcyjny i nie wypowiedziany przez Jezusa historycznego. Twierdzi się, że mógłby być odzwierciedleniem Markowego „Kościoła pogan”. Jednakże żadna z przytoczonych tu racji nie jest przekonująca. Istnieją powody, dla których w Mt 21, 13 ten zwrot pominięto (por. Mt 28, 19). Poza tym mówienie o „domu modlitwy dla wszystkich narodów” byłoby anachronizmem w czasie, kiedy świątynia była już zburzona, chyba że interpretowano by go w sensie metaforycznym jako „wspólnotę chrześcijańską”. Proroctwo jest natomiast adekwatne do historycznego miejsca, w którym Jezus je wypowiada: „dziedzińca pogan”, choć ta część świątyni była respektowana jako „dom modlitwy”, gdzie nie prowadzono handlu.

Drugi cytat: „jaskinią zbójców stał się w waszych oczach ten dom” (Jr 7, 11) jest u Jeremiasza przepowiednią niebezpieczeństwa grożącego świątyni (por. także Jr 26). Była ona uważana za swego rodzaju talizman chroniący od wszelkich zagrożeń, umożli-

<sup>6</sup> Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, 11, 8, 108; Mishna, *Ber* 9, 5.

wiając w ten sposób występki przeciwko biednym i słabym (Jr 7, 5-10). Jezus *świadomie* umieszcza siebie samego w kontekście tradycji prorockiej, która aż do czasów proroka Zachariasza była nastawiona krytycznie wobec oficjalnego pojmowania roli świątyni (14, 16-21).

Strażnicy świątynni nie interweniowali nie tylko dlatego, że bali się tłumu, ale również dlatego, że Jezus nie występował przeciwko świątyni jako „miejscu modlitwy”. Co więcej, nawet starał się jej bronić. A już na pewno nie zamierzał wywoływać jakiegś rewolucji. Pokazał natomiast, że posiada tajemniczą, charyzmatyczną władzę. Następnego dnia stała się ona przedmiotem kontestacji, jednak Jezus zręcznie ominął pułapkę i pozostawił pytanie o władzę: swoje i Jana Chrzciciela bez odpowiedzi (Mk 11, 27-33). W rzeczywistości nie posiadał On żadnej władzy oficjalnej, zatem pytanie zadane Mu przez członków Sanhedrynu (w skład którego wchodziłi kapłani, uczeni w piśmie i starsi) było uzasadnione (Mk 11, 27-28). Proszę zauważyć, że nie przeciwstawili się oni temu, co Jezus uczynił; kwestionowali prawo, na mocy którego interweniował, prawo, którego On był świadomy, a które stanowiło pochodną Jego misji głoszenia i ustanawiania królestwa Bożego. Była to zaś misja eschatologiczna, zapowiadana przez Izajasza i Zachariasza, choć ci ostatni nic nie wspominali o pośredniku. I to właśnie jest u Jezusa *nowością*: jest On pośrednikiem w przyszłym eschatologicznym ustroju świątyni, o którym mówią Jego słowa na temat sanktuarium.

Po wypędzeniu przekupniów i uzasadnieniu swojego czynu Jezus zapowiedział swoim uczniom przyszłe zniszczenie świątyni (Mk 13, 1-2). Najprawdopodobniej jeszcze w trakcie swojej interwencji wypowiedział również *tajemnicze zdanie*, które objaśniało symbolicznie Jego czyn jako zapowiedź przyszłego sanktuarium w cudowny sposób wzniesionego przez Boga lub Jezusa w ciągu trzech dni. Na pięć ewangelicznych świadectw tylko J 2, 19 umieszcza tę wypowiedź zaraz po interwencji Jezusa. Zauważmy, że w żadnej z pięciu wersji *logionu* przypisywanego Jezusowi nie używa On w odniesieniu do świątyni słowa *hieron*, które oznaczało cały teren świątynny. Zawsze i wyłącznie mówi o *naos* — sanktuarium, dostępnym tylko dla kapłanów i lewitów. Tą nazwą oznaczano centralny budynek i jego dziedziniec, na którym składano ofiary, przedsionek oraz miejsce Święte Świętych. Sądzono, że w Świętym Świętych, które w drugiej świątyni pozostawało puste, obecna była w jakiś tajemny sposób chwała Boża. W pierwszej świątyni reprezentowała ją Arka Przymierza, na której w miejscu, gdzie stykały się końce skrzydeł dwóch cherubinów, zasiadał sam Bóg.



Nie ulega wątpliwości, że J 2, 19 zawiera interpretację powiedzenia Jezusa dokonaną w świetle Jego śmierci i zmartwychwstania, o czym Ewangelista uczciwie informuje czytelnika (J 2, 20-21). To tajemnicze zdanie zostało jeszcze przytoczone w czasie rozprawy sądowej jako dowód oskarżenia. Mateusz i Marek uznali go za fałszywy (Mt 26, 60 i Mk 14, 56), nie podali jednak, na czym polega jego nieprawdziwość. U stóp krzyża (Mt 27, 40; Mk 15, 29) wypowiedź ta staje się powodem do drwiny. J 2, 19 przytacza ją w kontekście historycznym, choć w zmienionej formie. Mateusz i Marek cytują słowa Jezusa w kontekście negatywnym prawdopodobnie po to, aby uwolnić Go od oskarżenia o bluźnierstwo. Jezus mówił o *naos*, czyli sanktuarium, ale nawet oni (ani tradycja) nie pamiętali już pierwotnej formy tej wypowiedzi.

Chociaż nie da się odtworzyć pierwotnego sformułowania, to jednak można zrekonstruować jego podstawową, dwuczęściową strukturę oraz *intentio Jesu*: zapowiedź przyszłego sanktuarium, na nowo wzniesionego przez samego Boga przy pośrednictwie Jezusa, otwartego dla wszystkich ludów.

Jezus nie był pierwszym, który głosił prorocтва o zagrożeniu czy obietnicach dotyczących świątyni. Mówiliśmy już o Jr 7 i 26 oraz Za 14, 21. Jezus był jednak jedynym, który interweniował, dokonując szokującego czynu o niewątpliwie symbolicznej wymowie. Krytyczne gesty znanych rabinów w obronie świątyni, skierowane przeciwko sprawującym władzę polityczną, zostały odnotowane w historycznym dziele Józefa Flawiusza. Pod koniec panowania Heroda, 30 lat przed Jezusem, dwóch rabinów, z których najbardziej znany był Matias, syn Margala, domagało się usunięcia złotego orła umieszczonego u wejścia do świątyni<sup>7</sup>. Biorąc pod uwagę przepisy znane nam z dzieła Józefa Flawiusza i z Miszny, moglibyśmy uznać interwencję Jezusa za przynajmniej częściowo słuszne zwrócenie uwagi przez słynnego rabina na zaniedbywane nakazy. Ale gest Jezusa wykraczał poza szablon stosownej interwencji, której celem jest wymuszenie przestrzegania jakiejś normy. Jego gest miał charakter bardziej ogólny; nie był skierowany przeciwko świątyni ani przeciwko ofiarom tam sprawowanym. Miał na celu obronę świątyni i jej funkcji jako instytucji pośredniczącej w komunii z Bogiem przed zarządzającymi nią wówczas, skorumpowanymi i nastawionymi na zysk ludźmi.

Groźbę zawartą w pierwszej części wypowiedzi można było odczytać w świetle przepowiedni wielkiego proroka Jeremiasza mówiących o zagrożeniu (Jr 7 i 26). Cztery lata przed wybuchem

<sup>7</sup> Wojna żydowska, 1, 33, 2-4: 648—655, *Dawne dzieje Izraela* 9, 1: 206-207.

wojny żydowskiej inny Jezus, syn Anana, chodził po ulicach Jeruzalem, wołając: „Biada Jeruzalem!” i przepowiadając zniszczenie miasta i świątyni<sup>8</sup>. Nowość i osobliwość czynu i słów Jezusa polega na zapowiedzi przyszłego, doskonałego sanktuarium, w którym nie będzie miejsca na jakąkolwiek profanację. Czyn mówi o tym w sposób symboliczny (E. P. Sanders), słowa natomiast — wprost. Zgodnie z prorocstwem zawartym w Iz 58, 7, cytowanym przez Mk 11, 7, chodziło o przyszłe centrum królestwa Bożego dla wszystkich narodów.

Szerszy kontekst ewangeliczny interwencji Jezusa w świątyni potwierdza tę interpretację. Jezus wjeżdża do Jeruzalem na grzbiecie osła, którego wybrał świadomie, aby nawiązać do mesjaniścycznej przepowiedni w Za 9, 9. W tej samej *Księdze Zachariasza* jest mowa o tym, że świątynia stanie się bardziej święta i że w przyszłości otworzy się na wszystkie ludy, które będą tam obchodzić Święto Namiotów (Za 14, 21). Poza tym w tradycji esseńskiej, zapisanej w Qumran w *Zwoju Świątynnym* i w *Księdze Jubileuszów*, zapowiadano nowy *miqdash*, wzniesiony przez Boga i mający zastąpić obecny, sprofanowany przez niegodną i postępującą bezprawnie warstwę kapłańską. To prorocstwo było z kolei oparte na obietnicy przyszłego *miqdash* zapisanej u Ezechiela: „mój przybytek pośród nich umieszczę na stałe. Mieszkanie moje będzie pośród nich” (37, 26-27).

Jak na tym eschatologiczno-mesjańskim tle należy odczytać i rozumieć tajemnicze słowa Jezusa? Niecodzienność Jego czynu i wypowiedzi objawia się w pełnym świetle po zmartwychwstaniu. Najwyraźniej mówi o tym czwarta Ewangelia: „dom modlitwy” staje się „domem mego Ojca” (J 2, 16), a cała wypowiedź nabiera charakteru czytelnej zapowiedzi śmierci i zmartwychwstania Jezusa, przez które Jego osoba — nowe sanktuarium — miałaby stać się ośrodkiem nowego kultu „w Duchu i prawdzie” (J 4, 23). Ale jakie znaczenie mogły mieć te słowa w kontekście przedpaschalnym? Nadszedł czas, by połączyć zebrane elementy w jedną całość.

Gest i towarzyszące mu działanie zakładają, że Jezus traktuje świątynię *tylko jako sanktuarium (naos)*, miejsce święte, konkretny symbol Bożej obecności, umożliwiający komunie z Bogiem w modlitwie i ofiarach dla odkupienia grzechów i odnowienia przymierza. Interwencja Jezusa skierowana była przeciwko wykonywaniu „domu modlitwy” w celach handlowych, oznaczającemu utratę jego sakralnego charakteru. Nie należy więc jej rozumieć jako krytyki religijności zewnętrznej, legalistycznej,

<sup>8</sup> Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* 6, 5, 3 300—309.

w obronie religijności wewnętrznej, duchowej. Jezus akceptuje obowiązujące normy, nawet tę, która zakazuje skracania sobie drogi przez dziedziniec świątynny (Mk 11, 16), ale czyni to z szacunku dla sanktuarium jako miejsca wskazującego na obecność Boga we wspólnocie Izraela. Gest i słowa, rozpatrywane razem i na tle żydowskiego profetyzmu, świadczą o władzy przewyższającej władzę proroka czy rabina, niezależnie od tego, jak bardzo byłby on sławny. Jezus nie mówi w imieniu Boga, lecz na mocy własnego autorytetu (w interpretacji Janowej jest to autorytet Syna), świadomie jednak okrytego tajemnicą.

Przyszłą, eschatologiczną świątynię określono w opozycji do świątyni ówczesnej. Dialektyczna kwalifikacja: „uczyniony ludzką ręką” / „nie ręką ludzką uczyniony” (Mk 14, 58) została z pewnością dodana przez tradycję; sugerowała, że nowy przybytek będzie stworzony przez samego Boga. Przyszłe sanktuarium winno na zawsze uobecnić Boga pośród Jego ludu, Jego władzę nad ludem, Jego królestwo; winno być domem modlitwy, w którym składano by Bogu ofiarę czystą i miłą (Mt 1, 10-11). Wszystko to wypełnia się w królestwie Bożym, w którym pośredniczy Jezus jako Pan zmartwychwstały, dający Ducha. W Jezusie uobecnia się *shekinah Jahwe*. Wspólnota chrześcijańska, której początek sięga dnia Pięćdziesiątnicy, staje się „domem modlitwy dla wszystkich narodów” (Dz 2) służących Panu. W tej wspólnocie sprawowana jest czysta ofiara z ciała i krwi Jezusa, na uczcie nowego przymierza, ustanowionej kilka dni po głośnym czynie i tajemniczej wypowiedzi Jezusa w świątyni.

c) *Jezus, lud Izraela i nowy lud ustanowiony przez Dwunastu*<sup>9</sup>

Dla kogo jest przeznaczone królestwo Boże, w którym pośredniczy Jezus, a które prowadzi do wypełnienia Tory i zapowiada powstanie przyszłej świątyni, zamieszkaney już zawsze przez Boga otwartego na wszystkie ludy? Czy królestwo Boże polega na odzyskaniu ziemi, która do Niego należy, a którą obiecał i podarował swojemu ludowi? Czy może polega na ostatecznym odzyskaniu ludu, który również do Niego należy, a jest jeszcze od Niego daleko? Oczywiście to lud, a nie ziemia, jest adresatem królestwa.

<sup>9</sup> Por E. P. Sanders, dz. cyt., 128-141; M. Zehetbauer, *Die Bedeutung des Zwölfkreises für die Botschaft Jesu*, „Theologische Zeitschrift” 49 (1998) 373-397; H. Schürmann, *Jesus Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, s. 35 i 145-146.

Doszliśmy w ten sposób do trzeciej instytucji pośredniczącej: ludu Izraela, składającego się z dwunastu rozproszonych plemion, które nie zjednoczyły się ponownie w okresie powygnaniowym. Podział na dwie części, pozostaje w opozycji od czasu rywalizacji Saula i Dawida, został usankcjonowany po śmierci Salomona ustanowieniem dwóch odrębnych królestw. Potem przyszedł czas wygnania, najpierw dla pokoleń północnych, a nieco później dla królestwa południowego. Król i królestwo odeszli na zawsze. Powrót z wygnania nie oznaczał przywrócenia jedności ani ustanowienia nowego przymierza z Bogiem, jak to przepowiadali prorocy Jeremiasz i Ezechiel. Nie doszło do restauracji dynastii Dawida. Wspólnota pokoleń południowych zjednoczyła się wokół najwyższego kapłana i świątyni w Jeruzalem, lud Izraela nie korzystał już bowiem ze swobód politycznych. Epopeja machabejska również nie doprowadziła do spełnienia nadziei na ponowne zjednoczenie. Mało tego: Jan Hirkan (135/134—104 przed Chr.), który przyjął tytuł i funkcję króla i najwyższego kapłana, dał początek dalszym podziałom wśród Żydów, które doprowadziły do powstania ugrupowań pojawiających się w tle historii Jezusa: faryzeuszy, saduceuszy, esseńczyków i wreszcie zelotów.

Jezus pragnął ponownie zjednoczyć rozproszony lud Izraela. Czuł się posłanym do „owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 10, 6). Jego pierwszym krokiem w ramach nowego przymierza mającego ponownie zjednoczyć Izraela, było zgromadzenie wokół siebie Dwunastu Apostołów, w oczywisty sposób stanowiących symboliczne nawiązanie do dwunastu pokoleń (Mt 19, 28 / Łk 22, 29-30). Apostołowie symbolizowali przywódców dwunastu pokoleń połączonych w jeden nowy lud, którego jednoczącym centrum był sam Jezus. Nie był On przywódcą nowej szkoły (wbrew opinii Culpeppera). Był nauczycielem grupy uczniów, którzy towarzyszyli Mu w czasie Jego działalności, uczyli się od Niego, słuchali Jego słów, okazywali posłuszeństwo, uczestniczyli w misyjnej akcji jednoczenia ludu Bożego poprzez zachętę kierowaną do „owiec, które poginęły z domu Izraela”; uczniów, którzy też posiadali Jego zbawczą moc głoszenia królestwa Bożego (Mt 10; Mk 6; Łk 9). Za pośrednictwem Dwunastu Jezus pragnął zgromadzić zjednoczony ród Izraela, którego fundamentem był Jakub-Izrael, ojciec dwunastu pokoleń.

W ten sposób Jezus stawia siebie ponad sektami, w szczególności zaś ponad esseńczykami z Qumran. Ci ostatni również chcieli przyspieszyć nadejście królestwa Bożego, ale w odmienny sposób: przez ścisłe przestrzeganie Tory i ostateczne zwycięstwo nad wrogami. To było powodem, dla którego wzięli udział w woj-

nie przeciwko Rzymianom, i w tej wojnie zostali pokonani. Jezus nie podziela nawet idei ~~ze~~ zelotów, którzy domagali się zwrócenia ziemi Bogu i chcieli odebrać ją Rzymianom siłą. Przekazuje swym apostołom proste reguły, zalecające nie tylko zaniechanie jakiegokolwiek przemocy wobec innych, lecz nawet unikanie użycia siły w obronie własnej (nie wolno im na przykład chodzić z kijem!). Jezusa w oczywisty sposób nie interesuje ziemia, choć płacze nad Jeruzalem. Interesuje Go cały lud, lud rozproszony i zagubiony, winien zerwania przymierza.

Lud Izraela jest rozumiany nie w kategoriach etnicznych, lecz jako „lud wybrany przez Boga”, któremu przydziela się wyjątkowe w historii zadanie. Polega ono na przyjęciu królestwa Bożego i zapoczątkowaniu nowego przymierza przez nawrócenie i ustanowienie nowej „rodziny Bożej”, wykraczającej poza więzy rodzinne czy etniczne, otwartej w zasadzie na wszystkich, którzy czynią wolę Bożą (Mk 3).

Tak więc przedmiotem eschatologicznej misji Jezusa jest lud Izraela. Cudotwórcza działalność poza środowiskiem izraelskim jest traktowana przez Jezusa jako ustępstwo (Mt 8, 5-12/ Łk 7, 1-9; por. J 4, 46-54 i Mt 15, 21-28 / Łk 7, 24-30) i zawsze pozostaje w związku z Izraelem.

Również i w tym trzecim aspekcie pośrednictwa Jezusa stara się osiągnąć eschatologiczne spełnienie: połączyć Izraela w jedną całość, przewyciężyć wszystkie podziały z przeszłości, dalekiej i tej najbliższej, ustanowić nowe przymierze z Bogiem, w Jego królestwie, przymierze już wcześniej zapowiedziane przez wielkich proroków: Jeremiasza, Ezechiela i Izajasza.

## 2. Jezus jako eschatologiczny pośrednik królestwa Boga Ojca <sup>10</sup>

Kiedy mówimy o Jezusie jako eschatologicznym pośredniku królestwa, podtrzymujemy biblijną tezę, która uznaje istnienie ścisłego związku między Mesjaszem i królestwem Bożym. Tylko na tym tle można umieścić Jezusa historycznego. Żaden egzegeta nie wątpi dziś, że królestwo Boże stanowiło centrum Jego przepowiedania i Jego misji.

Problemy rodzi natomiast interpretacja globalnego symbolu, którym jest królestwo Boże. Znamy dobrze interpretację liberalną, zgodnie z którą chodzi o królestwo duchowe, wewnętrzne („kró-

<sup>10</sup> Odnośnie do tego por. H. Merklein, dz. cyt. Jest to najlepsza synteza dokonana przez najlepszego specjalistę w tym temacie. Poza tym zob. H. Schürmann, dz. cyt.

lestwo Boże pośród was jest"). Na początku naszego stulecia przeciwstawiono jej interpretację eschatologiczną J. Weissa<sup>11</sup>, któremu wtórował A. Schweitzer<sup>12</sup>. Obaj rozpatrywali ten symbol na historycznym tle kultury żydowskiej, gdzie królestwo Boże mogło mieć znaczenie tylko eschatologiczne. Również niedawno opublikowana książka N. T. Wrighta<sup>13</sup> reprezentuje ten drugi punkt widzenia, podobnie jak znana praca *Cesu e il Giudaismo* E. P. Sandersa. Potwierdził go również V. Fusco, który w niedawno opublikowanym artykule dokonał syntezy swoich wcześniejszych prac. Podtrzymując zasadność badań nad Jezusem historycznym, wyciągnął on wniosek, iż „przynajmniej niektóre linie rozwoju rysują się z dostateczną wyrazistością. Naszym zdaniem należy do nich zwłaszcza stałe centralne miejsce problemu eschatologicznego i jego relacji z chrystologią”<sup>14</sup>.

Należy odrzucić tezę J. D. Crossana, który reprezentuje nurt amerykański, skupiony wokół *Jesus Seminar*<sup>15</sup>. Interpretuje on działalność Jezusa jako odpowiedź na społeczną sytuację palestyńskich środowisk wiejskich. Korzystając z licznych świadectw, wśród których uwzględnia również *Ewangelię Tomasza* (i inne) jako źródło niezależne, wyciąga wniosek, iż *nie należy pojmować królestwa Jezusowego w sensie apokaliptycznym, lecz w sensie etyczno-sapiencjalnym*: głoszenie i realizacja królestwa zawiera przesłanie mówiące o bezpośredniej wspólnotcie z Bogiem bez ludzkich pośredników, o braterstwie, materialnym i duchowym egalitaryzmie wyrażonym w symbolicznej formie w postaci uzdrowień (bez domagania się czegokolwiek w zamian) i wspólnym zasiadaniu przy jednym stole. Crossan, choć umieszcza działalność Jezusa w środowisku żydowskim, w rzeczywistości wydobywa wpływy hellenistyczne, zwłaszcza cynickiej szkoły filozoficznej. Żadnego napięcia ukierunkowanego na przyszłość, żadnego związku z hi-

<sup>11</sup> J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892; tłum. ang. *Jesus' proclamation of the Kingdom of God*, London 1971.

<sup>12</sup> A. Schweitzer, dz. cyt., s. 494-550.

<sup>13</sup> N. T. Wright, *Jesus and the History of God*, London 1996.

<sup>14</sup> V. Fusco, *La quête du Jesus historique. Bilan et perspectives*, w: D. Marguerat, E. Norelli, J. P. Pofest (red.), *Jesus de Nazareth Nouvelle approches d'une énigme*, Genève 1998, s. 57.

<sup>15</sup> J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburg 1999; tłum. hiszp. *Jesus: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994. Dzieło to stało się bestsellerem w Ameryce, wzbudzając wiele dyskusji i krytyk. Poważny krytyk, jakim jest H. Moxnes, określił niedawno Jezusa opisanego przez Crossana jako „lost in context” (*Bib Theol Bull* 28 [1998] 135-149). Jezus historyczny faktycznie niknie w szeregu opisach historycznego kontekstu.

storią zbawienia i z nadziejami Izraela, całkowita obojętność wobec Tory. Epizod świątynny należałoby objaśnić za pomocą *logionu* o domu z *Ewangelii Tomasza* 71<sup>16</sup>. Autor nie przypisuje żadnej wartości grupie Dwunastu. Jezus miałby stanąć przed sądem tylko dlatego, że zagrażał monopolowi kapłanów. Relacja o męce miałyby powstać na podstawie prorocत्व Starego Testamentu, co oznaczałoby, że w swojej istocie nie jest narracją historyczną, lecz teologiczną. W tej jednostronnej perspektywie podkreślony zostaje społeczny aspekt działalności Jezusa, ale prawie całkowicie ginie postać Jezusa historycznego. Zresztą sam Crossan przyznaje, że sięga do tradycji Kościoła, a nie samego Chrystusa<sup>17</sup>. Jego teza jest ubrana w szatę obiektywnej naukowości, jeśli chodzi o metodę, i w kolory postmodernizmu, jeśli chodzi o hermeneutykę: u niego Jezusa przedstawia się tak, jakby był amerykańskim hippisem, przeciwstawionym yuppies<sup>18</sup>. Tezę tę należy odrzucić nie tylko dlatego, że jest sprzeczna z wiarą, ale ponieważ jest pozbawiona poważnego fundamentu krytycznego. Krótko mówiąc — wyraża wiele z góry przyjętych opinii, choć posługuje się efektywnym aparatem krytycznym.

Ten sam problem — na innym poziomie — zostaje postawiony przez starotestamentową i żydowską tezę o „mesjanizmie bez Mesjasza” albo o mesjanizmie zbiorowym, która bądź eliminuje eschatologiczny wymiar Mesjasza, bądź utożsamia cierpiącego Sługę z ludem Izraela. Zwolennicy mesjanizmu bez Mesjasza, mesjanizmu zbiorowego, którego współcześni Żydzi dopatrują się w Starym Testamencie, ale już nie w Nowym i nie w chrześcijaństwie, powołują się na brak realizacji eschatologicznego królestwa w obecnej historii. Chrześcijanie z kolei utrzymują, iż zostało ono w pełni zrealizowane w Jezusie (dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu) i nadal się przez Niego urzeczywistnia w „już” i „jeszcze nie” Kościoła w świecie.

a) *Jezus objawia i doprowadza do skutku królestwo Ojca, bezinteresowny dar swojej miłosiernej miłości*

Egzegeci zgodnie podkreślają widoczne różnice między przesłaniem Jana Chrzciciela i Jezusa, choć nie zaprzeczają istnieniu

<sup>16</sup> Jezus powiedział: „Zniszczę ten dom i nikt nie będzie w stanie go odbudować” (*Gli apocrifi del Nuovo testamento*, red. M. Erbetta, I/1, Casale M. 1975, 275). W dokumentacji dotyczącej Jezusa historycznego Crossan stawia tę wypowiedź na pierwszym miejscu, dopiero potem przytacza słowa Ewangelii kanonicznych (dz. cyt., s. 437, nr 49).

<sup>17</sup> J. D. Crossan, dz. cyt., s. 424-426.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 237.

między nimi ciągłości. Przepowiadanie Jana Chrzciciela ma charakter zdecydowanie apokaliptyczny: mówi o mającym wkrótce nastąpić sądzie Bożym. Aby się przed nim uchronić, trzeba się nawrócić, co się wyraża w rytuale chrztu w Jordanie. Jan zakłada w oczywisty sposób, że lud Izraela grzeszy i że będzie zgubiony, jeśli się nie nawróci. Przeciwwstawiając się beztroskiemu poczuciu bezpieczeństwa opartemu na argumencie etniczno-religijnym („Abrahama mamy za ojca”), Jan domaga się nawrócenia moralnego (Mt 3; Mk 1; Łk 3), które pozwoli uratować się przed nadchodzącym gniewem.

Jezus natomiast zaczyna przepowiadanie królestwa Bożego od błogosławieństw (w źródle Q), choć poprzedzonych zachętą do nawrócenia podobną do Janowej (Mt/Mk/Łk). Błogosławieństwa w ich prawdopodobnej formie pierwotnej są objawieniem miłosiernej i bezgranicznej miłości, zwłaszcza do biednych, chorych, odrzuconych i grzeszników. Miłość ta objawia się w słowach (przypowieści o miłosierdziu) i czynach Jezusa adresowanych do „owiec zagubionych z domu Izraela”, szczególnie do tych, które czuły, że daleko im do zbawienia: do chorych, których uleczył, do grzeszników, którym wybaczył, do dzieci, które przygarnął i pobłogosławił, do ludzi, których wydarł ze szponów śmierci jako znak swojego przyszłego, ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią.

Należy przypomnieć, że Jezus nie przepowiada królestwa, które Bóg zrealizuje w przyszłości. On sam jest aktualnym pośrednikiem i nosicielem dóbr tego królestwa. Owe podarowane bezinteresownie wraz z królestwem dobra zależą od odnowienia komunii z Bogiem Ojcem, które zakłada jedność z synami Izraela (ponowne zjednoczenie Izraela) i powrót tych, którzy są daleko lub zostali wydaleny ze wspólnoty (grzeszników, trędowatych, dzieci, Samaritan). Jezus objawia i doprowadza do skutku królestwo Ojca już teraz, przez zaprowadzanie i uobecnianie boskiej sprawiedliwości bezgranicznej miłości, choć pozostaje otwarty na przyszłe wypełnienie eschatologiczne.

b) *Jezus objawia suwerenność Boga i wymaga, by Mu się podporządkować, okazując bezgraniczną miłość do bliźniego (nie wyłączając nieprzyjaciół)*

Objawienie królestwa Ojca, rozumianego jako sprawiedliwość miłości bez granic, miłości pragnącej zbawić wszystkich bez wyjątku, nawet tych, którzy zostali odrzuceni przez aktualne instytucje pośrednictwa Izraela, nie pozwala jednak sądzić, że chodzi w nim o „tani” dar. Królestwo Boże jest darem bezinteresownym, ale oznacza jednocześnie panowanie, a więc radykalny wymóg,



nowy, rewolucyjny ład w stosunku do ładu świata i do czasów poprzedzających, pozostający jednak w logicznym związku z miłościerną, bezgraniczną miłością Ojca, która objawia się i urzeczywistnia w Jezusie.

Królestwo Boże winno realizować się w ludzie Izraela jako zasada działania moralnego. Dlatego Jezus głosząc, że bliskie — a nawet już obecne — jest królestwo Boże, wymaga natychmiastowego nawrócenia i wiary w Jego zapowiedź (Mk 1, 14-15). Nawrócenie zakłada rewolucję prawdziwie kopernikańską: pierwszy winien być ostatnim, sługą wszystkich (jak Jezus); ten, kto kocha życie, traci je; kto ma, winien dzielić się z tymi, którzy nie mają; kto cierpi z powodu przemocy, powinien odpowiadać nie przemocą, lecz zdwojoną miłością, i tak dalej.

Jednym słowem, nawrócenie wymagane przez panowanie Boga, polegające na Jego zbawczej woli obowiązującej wszystkich ludzi, jest duchową rewolucją, która dokonuje się w osobie, ale winna objawiać się także na poziomie wspólnotowym i społecznym. Należy wyjść poza ściśle związki z rodziną i grupą etniczną, bo te rodzą konflikty, i odkryć ich istnienie na wyższym poziomie, w „rodzinie Bożej” ustanowionej przez Jezusa: „Bo kto pełni wolę Bożą, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mk 3, 35). Jezus jest więc pośrednikiem w nowej „rodzinie Bożej”, w powtórnym zjednoczeniu Izraela, opartym już nie na prawach i przywilejach, lecz na radykalnych powinnościach w ramach wspólnoty. Absolutna bezinteresowność miłosiernej miłości Boga, która znajduje swój wyraz w Jezusie, powinna w życiu całkowicie poświęconym służbie królestwu stać się etycznym fundamentem każdego, kto wchodzi do królestwa Bożego. Etyka królestwa jest spójną odpowiedzią na eschatologiczną interwencję Boga Ojca w Jezusie.

Jednakże po pierwszym entuzjastycznym przyjęciu przepowiedania i misji Jezusa tłumy z Galilei i Jeruzalem odstąpiły od Niego, postawione przed tak radykalnymi wymaganiami. Wydawało się, że Jego misja doprowadzenia i wprowadzenia Izraela do królestwa Bożego zakończyła się niepowodzeniem. Kryzys galilejski jest faktem historycznie sprawdzonym, poświadczonym przez dwa różne — nawet co do formy literackiej — źródła: fragmenty mówiące o eschatologicznej groźbie pod adresem miast galilejskich — pochodzące ze źródła Q (Mt 11, 20-24; Łk 10, 13-15) i zapis o tym, że Jezus został opuszczony przez większość uczniów po wygłoszeniu mowy o chlebie żywym (J 6, 60-66).

Jezus płakał nad Jerozolimą, skarżył się na miasto, które Go odrzuciło, podczas gdy On starał się przygarnąć swoje dzieci jak kwoka przygarniająca kurczęta pod skrzydła. Totalne fiasko i od-

rzucenie — oto odpowiedź na słowa zachęty Jezusa skierowane do Izraela, mówiące o wejściu do królestwa Ojca i odnalezieniu w nim jedności i zbawienia. A więc wszystko pierzchnęło jak piękny sen?

W tym momencie zaczyna się drugi etap, w którym królestwo i związane z nim przeznaczenie zostaje objawione wąskiemu gronu Dwunastu. Bliski końca swojego ziemskiego życia, w obliczu śmierci, ostatek porażki poniesionej pod ludzką postacią, paradoksalnie oznaczającej zwycięstwo królestwa w osobie ukrzyżowanego Mesjasza, Jezus objawia ostateczny związek między swoim przeznaczeniem i królestwem.

c) *Jezus urzeczywistnia królestwo Boże poprzez swoją śmierć za wielu*<sup>19</sup>

Dwunastu Apostołom, uznającym królestwo Boże, dane jest poznanie tajemnicy: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami (poza królestwem), wszystko dzieje się w przypowieściach (w sposób niezrozumiały)” (Mk 4, 11; Mt 13, 11; Łk 8, 10). Na czym polega owa tajemnica królestwa? Jego wypełnienie wiązać się będzie z bezsilnością, upokorzeniem i śmiercią z miłości. Zdobywa się je nie siłami tego świata, lecz bezsilnością i przez śmierć z miłości. Jest to królestwo jednocześnie transcendentne i eschatologiczne, które pokazuje drogę do przyszłego królestwa Bożego. Ostateczny los Jezusa, jako eschatologicznego Zbawiciela i przedstawiciela królestwa Ojca, jest ściśle związany z celem, którym jest samo królestwo.

Aby zrozumieć eschatologiczno-zbawczy sens śmierci Jezusa, należy powrócić do Niego samego, choć nauka o Jego śmierci za nasze grzechy i o zmartwychwstaniu pochodzi — o czym zaświadcza Pisma — z okresu popaschalnego. *Hyper* jednak należy do Jezusa. W kulminacyjnym punkcie, który osiąga królestwo Ojca przyniesione przez Jezusa w krótkim okresie Jego ziemskiego życia, uczestniczy tylko wąskie grono Dwunastu. Im przekazana zostaje największa tajemnica, której zresztą nie są w stanie zrozumieć.

Ale gdzie znajduje się punkt styczny między królestwem Bożym i śmiercią Jezusa? Dla A. Schweitzera jest nim eschatologiczne cierpienie w godzinie śmierci (na krzyżu), poprzedzające eksplozję królestwa. Jest to jednak jego własna konstrukcja, której

<sup>19</sup> Inspirację stanowiły tu dla mnie dwa teksty H. Schürmanna, opublikowane w: *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, dz. cyt.: *Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basileia-Verkündigung* (s. 168-185) i *Jesu ureigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur „Impliziten Soteriologie“ Jesu* (s. 202-240).

tło stanowi apokaliptyka. Idąc trudnym niekiedy szlakiem, wytyczonym przez H. Schürmanna, między śmiercią Jezusa a królestwem Bożym przez Niego głoszonym i zapoczątkowanym można wyodrębnić przynajmniej cztery punkty styczne.

1) Pierwszym z nich jest pokora i ludzka bezsilność, którą odznacza się głoszenie królestwa. Widać to już w życiu ukrytym, w Nazarecie, potem w przegranej Jana Chrzciciela i wreszcie w niepowodzeniu misji samego Jezusa. Lud nie nawrócił się, nie skupił się wokół Niego i nie uwierzył. Pozostaje Mu Dwunastu, ale nawet wśród nich jest Judasz. A jednak w tej sytuacji, beznadziejnej z ludzkiego punktu widzenia, Jezus ufa Ojcu: „Przyjdź królestwo Twoje”. Ojciec znajdzie jakiś tajemny sposób, aby je urzeczywistnić.

2) Struktura głoszonego przez Jezusa królestwa objawia się w Jego całkowitym oddaniu Ojcu i „synom Izraela”. Jest to życie w pełni poświęcone królestwu. Jezus głosi konieczność miłowania nieprzyjaciół, czynienia dla nich dobra, błogosławienia im. Przez swoją śmierć w sobie urzeczywistnia królestwo: Jego życie było życiem dla innych, tak samo jak Jego śmierć będzie śmiercią dla innych. Ponadto, głosząc królestwo, mówił o karze dla tych, którzy je odrzucają (skarga na miasta galilejskie i Jeruzalem oraz przypowieści o dniu sądu). Jezus przyjmuje najwyższą karę, ufając Ojcu.

3) Po trzecie, Mk 14, 25 przekazuje nam słowa Jezusa wypowiedziane w obecności uczniów w czasie Ostatniej Wieczerzy, wieczerzy pożegnalnej (nie ma znaczenia, czy była ona paschalna czy nie), które wszyscy badacze uznają za autentyczne: „Odtąd nie będę już pił napoju z owocu krzewu winnego aż do owego dnia, kiedy pić będę go nowy w królestwie Bożym”. Słowa te wyrażają świadomość bliskiej śmierci, przez którą Jezus osiągnie przyszłe królestwo Boże, symbolicznie przedstawione za pomocą obrazu uczty z udziałem także pogan (Mt 8, 11; Łk 13, 29). Posługując się językiem symboli, Jezus zapowiada interwencję Ojca, która ocali Go od śmierci, nie mówi jednak, w jaki sposób ma to nastąpić. Opisuje bliski związek między rychłą śmiercią a przyszłym wypełnieniem królestwa.

4) To, „w jaki sposób” Jezus postrzega zbawczy charakter swojej bliskiej śmierci, będącej pozorną klęską głoszonego i zapoczątkowanego przez Niego królestwa, najlepiej pokazuje pożegnalna wieczerza wraz z wykonanymi tam symbolicznymi gestami. Wszystkie one świadczą o tym, że Jezus żył i umarł w służbie królestwa, dającego człowiekowi ostateczne zbawienie Boże w jego maksymalnym oddaniu drugiemu z miłości do człowieka.

Zwracamy szczególną uwagę na słowa cytowane przez Łukasza w mowie pożegnalnej: „Ja jestem pośród *was jako ten, kto służy*” (Łk 22, 27) oraz symboliczny gest obmycia nóg (J 13, 4-16), który jest bez wątpienia faktem historycznym, odpowiada bowiem wszystkim kryteriom Jezusowej autentyczności, nie licząc wielu świadectw. Jego potwierdzeniem wydają się także słowa z Łk 22, 27 oraz ich odpowiedniki z Mk 10, 45 i Mt 20, 28. Jezus żył dla królestwa Bożego, będąc posłuszny Ojcu i całkowicie poświęcając się posłannictwu na rzecz innych.

Drugiej wskazówki dostarczają nam symboliczne gesty: łamanie chleba, który Jezus sam osobiście rozdzielił, i picia po wieczerzy z Dwunastoma jednego kielicha wina. Gestowi osobistego daru i dzielenia się winem towarzyszą słowa zawierające jego interpretację. Prawdą jest, że nie da się odtworzyć *ipsissima verba Jesu*, istnieją bowiem różnice między wersjami Łukasza, Pawła, Mateusza i Marka, ale nie na tyle duże, byśmy nie mogli odtworzyć ich oryginalnej struktury i intencji. Dzielony chleb jest Jego ciałem („za was wydanym” — dodaje Łukasz), natomiast kielich wina to „moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24), a Mateusz dodaje jeszcze: „na odpuszczenie grzechów”. Zauważmy, że w tych różniących się między sobą wersjach istnieją elementy wspólne dla wszystkich, które z pewnością wywodzą się od Jezusa historycznego:

— Dzielony chleb to jest „Ciało moje”.

— Kielich wina, który został dany i którym obdzielono wszystkim, to „moja krew Przymierza” (u Łukasza i Pawła jest to „Nowe Przymierze we Krwi mojej”). We wszystkich czterech świadectwach pojawia się słowo „Przymierze”.

— *Hyper* odnoszący się do śmierci Jezusa „za wielu”, związanej z przymierzem z Bogiem. Przymierze jest celem, dla osiągnięcia którego głosił i zapoczątkował królestwo Ojca, okazując swoją współczującą, bezgraniczną miłość i wymagając radykalnego podporządkowania się Jego zbawczej woli.

Odkupienie grzechów i zbawienie poprzez śmierć na krzyżu i zmartwychwstanie Jezusa będzie natomiast przedmiotem kerygmatu paschalnego.

Jesus uważał zatem nie tylko swoje życie, ale także śmierć za nośnik królestwa Bożego, przymierza z Bogiem, jednym słowem — zbawienia. Widział w swojej śmierci na krzyżu wypełnienie się królestwa zwyciężającego przez miłość i objawiającego najwyższą potęgę miłości. Jego przedłużeniem — bez zachowania ciągłości — jest Eucharystia.

Do jakich kategorii biblijno-judaistycznych odwołuje się interpretacja Jego śmierci jako śmierci „za wielu”, kończącej Jego egzystencję jako proegzystencję? Grono Dwunastu miało do dyspozycji wiele tekstów, które umożliwiały zrozumienie języka używanego przez Jezusa. Ja osobiście odrzuciłbym wersję o śmierci proroka męczennika, choć mogłyby ją sugerować tajemnicze słowa przytaczane tylko przez Łukasza (13, 32), a mimo to autentyczne<sup>20</sup>. Chodzi o reakcję Jezusa na wiadomość o tym, że Herod Antypas chce Go zabić: „Idźcie i powiedzcie temu lisowi: Oto wyrzucam złe duchy i dokonuję uzdrowień dziś i jutro, a trzeciego dnia będę u kresu. Jednak dziś, jutro i pojutrze muszę być w drodze, bo rzecz to niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jeruzalem” Jest tu zapowiedź śmierci, ale nie ma mowy o jej znaczeniu, z wyjątkiem sugestii, że męczeństwo jest przeznaczeniem proroka. W tradycji hebrajskiej rzeczywiście nie mówi się o Mesjaszu, który miałby umrzeć gwałtowną śmiercią. Dlatego — jak utrzymuje Cortese — należy uzupełnić koncepcję Mesjasza poszerzoną koncepcją eschatologicznego pośrednika zbawienia, co pozwoli odnaleźć wiarygodne tło Jego gwałtownej śmierci<sup>21</sup>. W tym momencie przychodzi na myśl Pieśni o Słudze Pańskim (Iz 42-53). Dwie pierwsze zawierają zapowiedź, że Sługa będzie „przymierzem dla ludzi” (Iz 42, 6; 49, 8) i „światłością dla pogan” (Iz 49, 6). Przymierze krwi przypomina przymierze synajskie (Wj 24, 8), odnowione zgodnie z Jr 31, 31-34. Czwarta Pieśń (Iz 52, 13 — 53, 12) mówi także o śmierci ekspiacyjnej za grzechy ludu (Iz 53, 4-5). *Hyper* („za wielu”) Jezusa nawiązuje do czwartej Pieśni.

A jednak model życia i śmierci Jezusa wykracza poza te bardzo wzniosłe prorockie przepowiednie w dwojaki sposób. Po pierwsze, dlatego że zbawcza śmierć Jezusa związana jest z wypełnieniem królestwa Bożego; po drugie, ponieważ Sługą jest Syn, który został posłany przez Ojca, aby zaprowadzić królestwo poprzez swoją doczesną misję i swoją śmierć prowadzącą do zmartwychwstania. W Jezusie królestwo Boga Ojca przewycięża zło i Złego miłością, która wydaje siebie jako bezbronna, a zarazem daje życie temu, kto je zabija. W ten sposób dochodzimy do najważniejszego punktu samopojmowania Jezusa jako pośrednika — jedyne Syna Ojca.

<sup>20</sup> Zob. H. Merklein, dz. cyt., s. 147.

<sup>21</sup> Por. E. Cortese, dz. cyt., przypis 27.

### 3. Jezus jako Syn — osobisty pośrednik Boga Ojca <sup>22</sup>

W swojej ziemskiej misji zakończonej „śmiercią za wielu”, ostatecznym darem złożonym po to, aby nadeszło królestwo w całej swej pełni w zmartwychwstaniu, Jezus jest eschatologicznym pośrednikiem królestwa Boga Ojca. Sprawiedliwość królestwa staje się w Nim usprawiedliwieniem Sprawiedliwego przez Boga Ojca. Jezus nie jest więc tylko *prorokiem*, który głosi królestwo, lub pośrednikiem słowa, choć jest On ostatecznym słowem Boga. Nie jest też tylko *pośrednikiem eschatologicznej sprawiedliwości* pośród ludu Izraela, który stara się zjednoczyć. Tym bardziej nie jest mędrcom, który wskazuje nowe drogi porządku społecznego, darzącego jednakowym szacunkiem wszystkich ludzi, zwłaszcza tych zepchniętych na margines. Wąskiemu gronu Dwunastu objawia się On *jako Syn*: nie tylko głosi królestwo Ojca, ale reprezentuje Ojca — swoją osobą i w kolejach swojego ziemskiego bytowania zakończonego „śmiercią za wielu”. Nie tylko przynosi sprawiedliwość i wyzwolenie tym, którzy uginają się pod ciężarem nieszczęść naturalnych i społecznych, lecz także objawia oblicze miłosiernego Ojca, który ich przyjmuje w swoim domu, w królestwie, które nie jest z tego świata. Nie tylko proponuje radykalną zmianę porządku społecznego, dyskryminującego biedaka, grzesznika, dziecko, chorego, lecz ją wprowadza w życie poprzez czyny Syna posłusznego Ojcu aż do śmierci za tych, którzy Go odrzucili i skazali na śmierć. Podsumowując: Jezus objawia się w gronie Dwunastu jako osoba, która pozostaje w szczególnym i bezpośrednim związku z Bogiem, w związku Syna z Ojcem.

Także lud Izraela, tłumy pośród których kroczył Jezus, zdawały sobie od początku sprawę z tego, że jest w Nim obecna szczególna *moc (exousia)*, objawiająca się w głoszeniu królestwa, w Jego uzdrawianiu chorych, bądź też we właściwej suwerenowi wolności, z jaką wjeżdżał do Jerozolimy albo interweniował na dziedzińcu świątynnym. Jego władza przewyższała władzę „uczonych w piśmie i faryzeuszy”, dawała tajemną moc wyrzucania duchów i uzdrawiania, świadczyła wreszcie o autorytecie moralnym, na podstawie którego interweniował nawet tam, gdzie oficjalnie nie miał prawa tego robić.

Jezus nie ujawnia jednak tajemnicy swojego niezwykłego autorytetu i mocy — być może z wyjątkiem tego momentu w cza-

<sup>22</sup> Odnośnie do tego por. hasła Abba (H. W. Kuhn), *Basileia* (U. Luz) i *Hyios* (F. Hahn) z bibliografią, zawarte w *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* (DENT).

sie procesu przed Sanhedrynem, w którym najwyższy kapłan pyta Go, czy jest Synem Bożym (Mt 26, 63; Mk 14, 61). Nie istniało już wtedy niebezpieczeństwo, że zostanie źle rozumiany: widać było absolutną oczywistość bezsilności głoszonego przez Niego królestwa.

Badając znaczenie pośrednictwa w królestwie Boga Ojca, na tym ostatnim etapie powinniśmy zatem ograniczyć się do swiactwa Dwunastu, tych nielicznych spośród Izraelitów, którzy uznali Jezusa i królestwo Boże.

a) *Jezus objawia się uczniom jako Syn uobecniający Ojca w królestwie*

„Królestwo Boga Ojca” to skrót używany wtedy, kiedy mowa o Bogu Ojcu, który uwalnia od zła i daje ostateczne zbawienie, oddając się całkowicie w Synu ludowi wybranemu, zagubionemu i rozproszonemu, aby go zjednoczyć i zbawić.

W tradycji synoptycznej, bliższej Jezusowi historycznemu, zaskakuje Jego powściągliwość w ujawnieniu tajemnicy swojej osoby. To, co badacze nazywają „sekretom mesjańskim” (pierwszy użył tego określenia W. Wrede), jest w rzeczywistości tajemnicą Jego osoby. Tytuł „Syn” (w sensie absolutnym, którego nie należy mylić z „Synem Bożym” w sensie mesjańskim) ma tu inne znaczenie niż w środowisku hebrajskim, gdzie w powszechnym użyciu było wyrażenie „Syn Boży”, posiadające między innymi rzeczywisty sens mesjański. Nie ma też sensu typowo chrześcijańskiego (w którym przeważają tytuły: Chrystus, Pan i Syn Boży). Określenie „Syn”, używane w formie absolutnej, stanowi podstawę późniejszej, popaschalnej refleksji chrystologicznej. Jego specyfika wypływa z dwóch tekstów, w których występuje. Pojawia się ono wyłącznie w gronie Dwunastu, zawsze w trzeciej osobie (nigdy w pierwszej jak u Jana) i w kontekście objawienia<sup>23</sup>.

Pierwszy tekst zawiera krótkie uwielbienie Ojca, wyrażone niemal tymi samymi słowami w Mt 11, 25-27 i Łk 10, 21-22. Jezus wygłasza je po entuzjastycznym powitaniu uczniów powracających z misji, do wykonania której zostali wyposażeni w Jego władzę i moc przepowiadania królestwa Bożego oraz urzeczywistniania go przez uwalnianie od chorób i złych duchów. Zgodnie z kontekstem przekazany przez tradycję (Q) następuje zaraz po wyklęciu miast galilejskich, które odmówiły wejścia do głoszonego przez Jezusa królestwa (Łk 10, 13-16), w ścisłym związku

<sup>23</sup> Por. F. Hahn, *Hyios*, w: DENT, t. II, 1992.

z zakończeniem mowy ogłoszonej przed misją (Łk 10, 10-12). Przeciwwstawienie „mądrych i roztropnych” prostaczkom dotyczy w tamtym kontekście ludu, który odrzucił misję Jezusa, i grona Dwunastu, którzy Go przyjęli, uwierzyli w Niego i poszli za Nim, uczestnicząc w Jego misji. Im dane jest objawienie królestwa Bożego. Łącznikiem między Łk 10, 21 i 21 jest słowo „objawić”. Tylko Syn *wie*, kim jest Ojciec, co oznacza pełną, osobową komuniją z Bogiem. Syn sprawia, że w tej komunii bierze udział ten, kogo On zechce do niej poprzez objawienie dopuścić. Objawia to Dwunastu, *nepioi*, w sposób tajemniczy i indywidualny. Nie może być poznany jako Syn przez tych, którym tego nie objawi. Objawienie to jest nie tylko zwykłym umożliwieniem poznania ukrytych cech osoby, lecz także zaproszeniem do osobowej komunii z objawianym Ojcem.

Drugi tekst jest z pewnością bardziej Jezusowy, albowiem odpowiada kryterium braku ciągłości w stosunku do środowiska popaschalnego. Dwie równoległe wersje znajdują się w Mt 24, 36 i Mk 12, 32, stanowiąc w obu przypadkach część mowy eschatologicznej, w której Jezus zapowiada przyjście Syna Człowieczego w ramach przyszłego wypełnienia królestwa Bożego, kiedy nadejdzie koniec (*telos*), również będący „wypełnieniem” (Mt 24, 14). „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32). Nawet Syn nie zna dokładnego czasu końca, dlatego go nie objawia. Jest to tajemnica, którą zna tylko Ojciec. W przeszłości — a nawet dzisiaj — wielu starało się zgłębić tę tajemnicę. Ale odpowiedź Jezusa jest negatywna. I jej powinniśmy się trzymać. Jezus jest Synem, wyższym od aniołów, ale całkowicie podporządkowanym Ojcu w swojej ziemskiej misji aż do jej eschatologicznego spełnienia.

Określenie „Syn”, w jego szczególnym znaczeniu, jest więc tylko dwukrotnie użyte przez Jezusa dla wyrażenia pośrednictwa niezbędnego w objawieniu i urzeczywistnieniu osobowej komunii z Ojcem, która jest warunkiem dostąpienia Jego królestwa. Tłumy Go odrzuciły, ale dla Jezusa początek odnowionego Izraela stanowi grono Dwunastu, którzy uczestniczą w Jego misji, teraz i w przyszłości.

O ile Jezus tylko dwukrotnie mówi o sobie jako o „Synu” Ojca, o tyle znacznie częściej i w specyficzny sposób używa słowa „Ojciec” w odniesieniu do Boga: nie mniej niż 170 razy<sup>24</sup>. Charakterystycznym i najbardziej specyficznym sposobem zwracania się do Ojca jest słowo *Abba*, którego Jezus używa, modląc się w Get-

<sup>24</sup> Por. J. Jeremias, *Abba*, Göttingen 1966, 15-67 (s. 33).



semani (Mk 14, 36), i w którym za sprawą Ducha mają swój udział wierzący, kiedy zwracają się do Boga (Ga 4, 6; Rz 8, 15). Udział w doświadczeniu Jezusa sprawia, że chrześcijanie modlą się słowami, których On sam nauczył swoich uczniów (Łk 11, 2-4). To prawda, że w literaturze judaistycznej można znaleźć słowo *Abba*, ale występuje ono tam rzadko<sup>25</sup>. Nigdy natomiast nie pojawia się w modlitwie skierowanej do Boga. Jeśli zastosujemy kryterium odmienności, powinniśmy dojść do wniosku, iż modlitwa Jezusa nie ma podobnych do siebie w judaizmie, natomiast ma swoją kontynuację w pierwotnej wspólnotie chrześcijańskiej jako udział w doświadczeniu samego Jezusa, dany przez Niego w Duchu. W środowisku żydowskim „*Abba* to słowo, którym dziecko zwraca się do ojca”; Jezus zwraca się zatem do Ojca z samej głębi swojego jestestwa, z ufnością i bezpośredniością syna, który rozmawia z „tatusiem”, wyrażając miłość pełną szacunku i ufności<sup>26</sup>.

Aby mieć pełny obraz całości, należałoby wspomnieć również o przypowieści o ojcu i jego dwóch synach. Jezus utożsamia się w niej z ojcem, kierowany pełną bezgranicznego miłosierdzia miłością do utraconego i odnalezionego syna. To, że jest On jedynym Synem Ojca, objawia w eschatologicznej postawie całkowitego oddania swojemu ludowi: daje i zapoczątkowuje królestwo Boga, który jest Ojcem w sposób wykraczający poza jakiegokolwiek ludzkie doświadczenie. Niestety, starszy syn (hebrajskie kręgi związane z władzą) odrzuca Go. Dlatego miłosierna miłość Jezusa, który wykorzystuje swoją boską moc, aby leczyć i przebaczać bez ograniczeń narzucanych przez instytucje, pozostanie niezrozumiana i ostatecznie odrzucona.

W swojej misji Jezus działa w imieniu Boga, Boga ojców, który jest Jego Ojcem. W Nim zwraca się do swojego ludu, ukazując oblicze ojca zatroskanego o swoje „zagubione” dzieci. Prosi, aby się nawróciły, aby weszły do Jego domu, do królestwa przez Niego głoszonego i zapoczątkowanego, do domu, w którym panuje nowy ład, do „rodziny Boga” Ojca. Jezus staje przed Izraelem zamiast Boga. „Zamiast” oznacza czytelne przedstawicielstwo, objawienie osobowe, życie darowane bez granic. Zjednoczenie Izraela w królestwie Ojca było pierwszym krokiem do przyszłego otwarcia się na „pogan”, wezwanych do przyszłego uczestnictwa z ludem wybranym w dziedzictwie królestwa.

<sup>25</sup> Por. H. Merklein, dz. cyt., przypis 16, s. 84, nr 105.

<sup>26</sup> J. Jeremias, dz. cyt., przypis 32, s. 63.

b) *Jezus działa w imieniu ludu wybranego — Izraela*

Ale Jezus bierze na siebie odpowiedzialność także za swój lud przed Ojcem. Dlatego dokonuje symbolicznego wyboru dwunastu apostołów, reprezentujących dwanaście pokoleń Izraela. Wzywa ich do udziału w swoim doświadczeniu „Syna” w stosunku do Ojca; ale przyjmuje też odpowiedzialność Syna, który reprezentuje swoje dzieci wobec Ojca. Zdaje się na Niego całkowicie, nawet wtedy, kiedy Jego misja oznacza porażkę, a Jego życie kończy się tragicznie.

Tajemnicze przeznaczenie królestwa, które objawia się w sile bezgranicznej miłości i ukrywa się w bezsilności wobec tych, którzy je odrzucają, jest przeznaczeniem Jezusa: przegrana królestwa oznacza przegraną Jezusa. A jednak On reprezentuje Tego, który w pełni przyjął królestwo Ojca, jemu się poświęcił. Właśnie dlatego Jego egzystencja była proegzystencją, życiem za Jego „zagubiony” lud, a Jego śmierć — śmiercią za tych, do których został posłany i którzy Go odrzucili: za nieprzyjaciół, których kochał, czyniąc dla nich dobro. W Nim, który przeczuwa swoją „śmierć za wielu” i akceptuje ją jako wolę Ojca, wypełnia się królestwo przez zmartwychwstanie, usprawiedliwienie niewinnego i triumf królestwa miłości dającej życie. Z Nim zaś jest grono Dwunastu i wspólnota uczniów, którzy będą dzielić Jego zagadkowy los aż do śmierci.

Stojąc po stronie Boga jako jedyny Syn i Jego osobisty przedstawiciel wobec Izraela, a z drugiej strony jako syn Izraela reprezentujący go wobec Boga, ufający Mu całkowicie i w Nim dający życie „za wielu”, staje się On osobowym pośrednikiem eschatologicznym, to znaczy ostatecznym i jedynym, który nastąpił po ostatnim eschatologicznym proroku, Janie Chrzcicielu.

### Wnioski końcowe

Możliwie najbardziej obiektywna rekonstrukcja tego środowiska, w którym żył i działał Jezus, pozwala nam spojrzeć na Jego osobę w ścisłym związku z Izraelem, ale także w Jego transcendencji pozostającej w konfrontacji podobieństwa-kontynuacji z odmiennością i brakiem kontynuacji. Można korzystać tu z wielu metod i kryteriów. Najbardziej użytecznym okazało się kryterium podobieństwa (które daje prawdopodobieństwo historyczne) i odmienności (ukazującej niepowtarzalność Jezusa), w połączeniu z niezawodnym kryterium racji dostatecznej.

Jeśli chodzi o Jezusa — pośrednika Boga Ojca, który obejmuje instytucje pośrednictwa u Izraela i zarazem poza nie wykracza, wynik wydaje mi się przekonujący. Największym *novum* jest odtworzenie pierwotnej relacji Jezusa z ludem Izraela, do którego czuje się posłany przez Ojca, aby urzeczywistnić Jego królestwo. Innymi słowy, jest nim wezwanie rozproszonych synów Izraela do jedności w nowym przymierzu z Bogiem, które nastąpi poprzez nawrócenie, poprzez wejście do królestwa, do domu Ojca, dzięki pośrednictwu Jezusa, Syna, który daje siebie Ojcu i ludowi w swoim życiu i śmierci.

Jezus jest pośrednikiem między Bogiem Ojcem i Jego królestwem a ludem Izraela, do którego czuje się posłany, aby wezwać go do nawrócenia i jedności. Pośrednictwo Jezusa, w warunkach zmiennych kolei ziemskiego losu, ma charakter eschatologiczny. Jest nowym przymierzem Boga ojców i Ojca Jezusa z Jego ludem wybranym. Dzięki wypełnieniu w Jezusie królestwa Bożego przez Jego śmierć i zmartwychwstanie owo pośrednictwo pozostaje otwarte na wszystkich ludzi. Zostało to zapowiedziane przez Jezusa, choć w ukrytej formie, w postaci dobrodziejstw udzielanych nie-Żydom, którzy prosili o pomoc (królewski urzędnik i Kananejka); przez Izajasza, którego proroctwo stało się uzasadnieniem interwencji w świątyni, i być może przez zapowiedź w czasie Ostatniej Wieczerzy, że Jego krew przymierza zostanie wylana „za wielu”.

Powszechne pośrednictwo Jezusa staje się — w każdym przypadku — zrozumiałe tylko w kontekście wiary paschalnej, zawsze opartej na historycznym pośrednictwie Jezusa wśród Jego ludu, Izraela. Jest to bez wątpienia najbardziej znaczące *novum* w odtworzeniu historii Jezusa: Jego pojmowanie samego siebie jako pośrednika między Bogiem Ojcem i Jego królestwem a ludem Izraela, a przez Izraela między Bogiem a wszystkimi ludami.

Należy pamiętać, że pierwotna wspólnota chrześcijańska w Jerozolimie była judeochrześcijańska i uważała się za spadkobierczynią obietnic złożonych przez Boga w pierwszym przymierzu, wypełnionych w Jezusie, w przymierzu nowym i ostatecznym.

tłum. Grzegorz Ostrowski