

OJCZYŻNA W MIEJSCU ŚWIĘTYM

Jezus Chrystus a Świątynia

„Widzialne i niewidzialne, spotkanie dwóch światów w Człowieku;
Widzialne i niewidzialne musi spotkać się w Jego Świątyni;
Nie wolno wam wyprzeć się ciała” (T. S. Eliot)¹

Co dla człowieka jest święte? To zasadnicze pytanie jawi się już na początku chrześcijaństwa. „Święć się Imię Twoje!” – tak brzmi pierwsza prośba modlitwy, jakiej Jezus nauczył swoich uczniów. Archaiczny tytuł związany z uświęcającym Jego działaniem, określa Jezusa mianem: „Święty Boży” (Mk 1, 24). Pierwsi chrześcijanie traktują siebie w tym prostym samo-zrozumieniu jako *hagioi* (święci), rozumiejąc przez to swe, podarowane im przez Boga, zwykle odniesienie do „Świętego”: to odniesienie zmienia bowiem ich byt, przeobraża nawet fizycznie (por. 1 Kor 7, 14), ubogaca głębiej niż jakakolwiek heroiczna nawet cnota! Jezus zaczyna swą publiczną działalność uświęcającym obrzędem nad Jordanem. A kończy ją na Krzyżu, albowiem swoim wejściem i działaniem na rzecz świętości Boga w Sanktuarium Izraela naruszył panujący tam nie-święty spokój. Łukasz zaczyna obrazowo swą relację o dziecięcych latach Jezusa właśnie Jego obecnością w Świątyni Jerozolimskiej, będącej własnością Jego Ojca, w której młody Jezus – w sposób tajemniczo oczywisty – być powinien (por. Łk 2, 49). A gdy wyrzucono Pawła ze Świątyni i zamknięto za nim jej bramy – wielce wymowny szczegół (por. Dz 21, 30) – skończyła się pierwsza era chrześcijaństwa. Czwarty Ewangelista oświadcza w końcu bez wahania, że sam Jezus jest żywą Świątynią.

Mówi się niekiedy, że od początku swego istnienia i zgodnie ze swoją istotą chrześcijaństwo było i jest nadal ruchem desakralizującym. Świętość skoncentrowała się w nim bowiem na nauczaniu, na moral-

Chóry z misterium Opoka, IX (Choruses from the Rock, IX), w: T. S. Eliot, Poezje wybrane, Warszawa 1960, s. 189 (166-195).

ności i życiu wewnętrznym, gdyż kultyczne działanie stoi rzekomo w sprzeczności z duchem Nowego Testamentu; w świeckości świata człowiek wierzący winien służyć Bogu. Nie ulega wątpliwości, że matką chrzestną takiego nastawienia jest przyjmowane dosyć szeroko od lat siedemdziesiątych XX wieku – niestety, także w katolicyzmie – Oświecenie. Przeciwwstawiało ono praktykowanie prawdziwej cnoty lichej pobożności, klerowi i tworzeniu sobie fetyszy, podając – jak stwierdza I. Kant – jedną tylko zasadę: „albo stajemy się ludźmi miłymi Bogu jedynie dzięki moralnemu usposobieniu, o ile przejawia się ono jako żywe w uczynkach, albo przez dewocję i próżniactwo”². W rzeczy samej jednak tak pojęta teza desakralizacji ukazuje raczej stan myślenia, panujący przy końcu XVIII wieku, nie ma natomiast nic wspólnego z autentycznym życiem wiarą chrześcijaństwa pierwotnego. Albowiem pierwotna droga do świętości była o wiele bogatsza, bardziej dramatyczna i barwna, aniżeli wyobrażają to sobie naładowane fantazjami moralizatorskie ujęcia życia wewnętrznego. Posługując się rozróżnieniem podanym przez E. Lévinasa, można by z powodzeniem określić tę pierwotną drogę jako wiodącą od sakralności do świętości (*de sacré au saint*), o ile tylko nie przeoczy się faktu, że to, co święte, zwraca się ponownie do tego, co sakralne, traktując sakralność jako swój rzeczywisty symbol. W Nowym Testamencie świętość „usuwa” bowiem w potrójnym heglowskim znaczeniu (*negative, positive, super-eminenter*) to, co sakralne.

Prześledzimy to usuwanie, analizując w trzech kolejnych przybliżeniach nieoczekiwaną dynamikę relacji zachodzącej pomiędzy galilejskim wędrownym Nauczycielem a centralną świętością Jego ludu (I), która to dynamika doprowadza – jeszcze bardziej nieoczekiwane – Jego uczniów do zrozumienia tego, że to On sam jako ukrzyżowany zastępuje tę jerozolimską, kamienną Świątynię (II) i nadaje raz na zawsze drzewu Krzyża cechy *saint* i *sacré* (III).

1. Jezus Chrystus a Sanktuarium Izraela

Jezus z Nazaretu pojawia się we wczesnej świadomości nauczającego Kościoła nie z jakimś orędziem, przemówieniem, lecz z obrzędem. Niezależnie od trudności, jakie późniejsza chrystologia będzie miała z tym wydarzeniem, Jezus przyjmuje chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów: ten przemieniający wewnątrz człowieka obrzęd oczysz-

² I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu* (tłum. A. Bobko), Kraków 1993, s. 210.

czenia, który zanurza całkowicie chrzczonego w świętości Boga Przy-
 mierza, zabezpiecza go przed oczekiwanym sądem przez ogień i uzdal-
 nia do przyjęcia Ducha przy końcu czasów. Sam ten grupujący się przy
 Janie ruch chrzcielny nawiązywał wyraźnie do podanych w *Księdze*
Prawa ujęć czystości, mocno je przy tym radykalizując. Ukazywał
 w ten sposób wagę dążenia do świętości, przeciwstawiając się na swój
 sposób monopolowi jerozolimskiego kultu ofiarniczego. Nie oznacza
 to oczywiście wcale, by zmierzał do ograniczenia, a tym bardziej do
 podważenia roli miejskiego Sanktuarium, wysuwał jednak niewątpliwie
 na czoło indywidualne odniesienie człowieka ochrzczonego do Boga.

Jan Chrzcziciel doprowadził rozgałęziony system żydowskich zwy-
 czajów swego czasu, w którym zawierały się także kultyczne praktyki
 uświęcania, do ostatecznego punktu zerowego: sądu i nawrócenia.
 Występując świadomie w stylu dawnych proroków, jako ten samotny,
 spóźniony ich potomek, wrzucił do historii swoją sakramentalną (*cum*
grano salis) ideą coś niesłychanie nowego: cała egzystencja jednostek,
 które przyjmują ten chrzest, który otrzymał od niego swą nazwę
 i zrewanżował się mu, przypisując tą właśnie nazwę do jego imienia,
 zostaje naznaczona tym jedynym momentem ich nawrócenia się do
 JHWH, jakie symbolizował ten gest cielesny. Bożej rzeczywistości nie
 da się utrzymać drogą wyboru, przez tradycję lub kult. Wkracza ona
 w jednostkę wraz z płomiennym gniewem i przemożną obietnicą.
 Orędzie to i związany z nim obrzęd stały się w ten sposób jakby
 wybuchem wulkanu, w którym palił się na nowo dawny ogień Boga
 Izraela³ W tym zdecydowanym teocentryzmie tkwi religijno-historycz-
 ne dzieło Jana Chrzcziciela i właśnie do niego nawiązuje wprost Jezus
 Chrystus.

Nie należy więc pytać się o to, w jaki sposób chrzest pojawił się
 w chrześcijaństwie, ale raczej o to, dlaczego został on przerwany
 podczas publicznej działalności Jezusa na przeciąg mniej więcej jednego
 roku, zanim podjęły go na nowo pierwsze pokolenia chrześcijan,
 czyniąc go obrzędem inicjacji i nadając mu znamię Chrystusa. Wy-
 kluczyć należy stanowczo jakiegokolwiek zerwanie Jezusa z Janem. Jezus
 był przecież publicznie traktowany jako następca Jana, albo nawet jako
 sam Jan Chrzcziciel (por. np. Mk 6, 14-16; 8, 28); Sam zresztą podkreślał

³ Por. uwarunkowane niewątpliwie czasem, ale zawierające wiele cennych i głębokich
 myśli dziełko: G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart (1956) ¹⁵1995, s. 40-56. A także,
 gdy chodzi zwł. o Jana Chrzcziciela: J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*,
 Neukirchen – Vluyn 1972; J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte*
 – *Wirkungsgeschichte*, Berlin 1989, zwł. s. 267-346.

także wyraźnie swą ciągłość z Janem (por. zvl. Mt 11, 7-19; Łk 7, 24-35). Znamienne jest zwłaszcza Jego działanie w Świątyni i związane z nim ściśle pytanie: „jaką mocą to czyni?”, na które On sam odpowiada pytaniem o chrzest Janowy: „czy pochodził on z nieba, czy też od ludzi?” (Mk 11, 27-33), zespalaając w ten sposób swoje postępowanie z działalnością Jana. Uzasadnia tym samym Siebie i to swoje zachowanie w Świątyni, które doprowadzi Go w końcu do śmierci męczeńskiej, ubocznym poniekąd odniesieniem do tego sakramentu czasów ostatecznych. Różnica między Janem Chrzcicielem a Jezusem polega na samym pojawieniu się Jezusa i związanym ściśle z tym faktem przejściem od *bliskiego oczekiwania* do *bliskiego (bezpośredniego nawet) doświadczenia*⁴. Jezus widzi tego samego Boga, co Jan, ale widzi Go innymi, nowymi oczyma.

Bóg się nie objawia w zasłużonym częściowo przez nas samych karnym sądzie ognia, ale bezpośrednio i nieoczekiwanie w swym ojcowskim przychodzeniu do ludzi. Ruch od Jana do Jezusa, od zasłużonego sądu do niezasłużonego zbawienia, nie wynika z obliczeń zmienionej nauki, lecz z dramatycznego charakteru życiowego oglądania Boga, znanego z doświadczeń biblijnych proroków: Bóg pochyła się nad Izraelem nie dlatego, że jest on święty, lecz dlatego, że On sam jest Święty (por. np. Iz 54, 1-10; Jr 31, 31-40; Ez 16, 59-63; Oz 2, 18 – 3,5). Głoszone przez Jezusa królestwo Boże rozpoczyna się już Jego osobistym działaniem. Uobecnia się w dokonywanych przez Niego uzdrowieniach, w Jego przypowieściach, w symbolicznych Jego działaniach, a zwłaszcza w Jego wspólnocie. To, co oznacza bliskość świętego Boga, urzeczywistnia się w sposób bezpośredni i oryginalny w magnetycznym przyciąganiu samego Jezusa. Faktycznymi znawcami granic świętości są „duchy nieczyste”, które dostrzegają bardzo wyraźnie, kim jest Jezus. Szatan spada z nieba jak błyskawica (por. Łk 10, 18), a ten tak szybki błysk pozwala rozpoznać, gdzie znajduje się nowość, jaka się pojawia wraz z Jezusem. Liturgiczna poezja, patrząc równocześnie wstecz i do przodu, określa tę rzeczywistość z godnym głębszej refleksji szacunkiem jako *aeternum et universale regnum immensae maiestati Tuae [traditum]: regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum justitiae, amoris et pacis* (Jezus „przekazał nieskończonemu majestatowi Twojemu wieczne i powszechne królest-

⁴ Por. M. Wolter, „Gericht” und „Heil” bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. *Semantische und pragmatische Beobachtungen*, w: J. Schröter – R. Brucker (red.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin 2002, s. 355-392, zw. 386.

wo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju”)⁵

Numinosum nie działa tu słabiej od orędzia Jana Chrzciciela i tak, jak u niego, dosięga zawsze konkretnej jednostki. Samo pole widzenia rozszerza się jednak od *tremendum* do *fascinatum*⁶. *Abba*, Którego Jezus przywołuje i do Którego się zwraca, zachowuje transcendencję. Nie ma On nic z tej trywialności, jaką przypisuje Mu nierzadko słaby kaznodzieja lub też sugeruje mierny sposób sprawowania liturgii. Im bardziej jednak Imię Ojca zostaje uświęcone (*Święć się Imię Twoje...*), tym mniej się wznosi ponad codzienność jako niedostępne w nieograniczonych przestrzeniach apokaliptycznego nieba, dalekie od naszych niepewności dotyczących czasów ostatecznych. Staje się natomiast obecne i wprost namacalne w konkretnych przejawach naszego życia, jak to ukazują w sposób fascynujący Jezusowe przypowieści. Staje się uchwytnie w naszym własnym życiu dzięki temu podstawowemu zaufaniu, jakie Jezus zalecał, mówiąc o naszych zwykłych troskach i kłopotach codziennych. Nie potrafię lepiej wyrazić tego, co chcę powiedzieć, nie posługując się słowami, jakie Franz Kafka odnotował w swoim *Dzienniku*, w których każdy niemal wyraz brzmi dźwiękiem przypominającym *Ewangelię św. Jana*: „Można sobie wyobrazić, że chwała życia otacza każdego i zawsze jest dostępna w całej swej pełni, ale jest ukryta gdzieś głęboko, niewidzialna, bardzo daleka. Niemniej jest ona tutaj, bez jakiegokolwiek nienawiści wobec nas, bez złej woli, i nie jest głucha. Jeśli się ją określa właściwym słowem, odpowiednią nazwą, wówczas ona nadchodzi”⁷ To właśnie słowo, za którym się kryje decydująca nowość, Jezus wypowiedział w swoim orędziu o królestwie. Wypowiadając je znów po Janowemu, trzeba by stwierdzić: To On był tym królestwem, to On nosi jego imię.

Rozumie się, że to wszystko nie ma nic wspólnego z różnorodnymi nowoczesnymi dążeniami do zeświecczenia. Z punktu widzenia historii religii pojawienie się Jezusa nie oznacza bynajmniej jakiegось rezygnacji z własnego pojmowania świętości przez Izrael, ale tylko uwolnienie jej

Mszal Rzymski, Prefacja o Jezusie Chrystusie, Królu Wszechświata.

⁶ Zasadniczą różnicę dostrzeżono już dawno temu. Nie uzasadnia ona jednak przeciwstawiania „groźnej” nauki Jana „Dobrej Nowinie” Jezusa. Również w nauczaniu Jezusa pojawia się przecież groźny aspekt sądu. Zmienia się jedynie punkt ciężkości: o ile Jan głosi sąd w sposób apodyktyczny, zakładając równocześnie, iż można zostać oszczędzonym przez ten sąd, a tym samym zbawionym, to Jezus objawia bezwarunkową zbawczą inicjatywę Boga, wiedząc przy tym dobrze, jaki sąd czeka tych, którzy ją odrzucają.

⁷ F. Kafka, *Tagebücher. Kritische Ausgabe I* (red. H.-G. Koch – M. Müller – M. Pasley), Frankfurt/M. 1990, s. 866.

z dosyć ciasnych granic. Jego działanie na rzecz królestwa jako ofensywna idea świętości⁸ przeciwstawia się ówczesnym systemom bronięcia czystości, typowym na przykład dla faryzeizmu, a nawet ruchu chrzcielnego. Świętość jest najgłębszą istotą Boga, tą Jego rzeczywistością, która ujmuje człowieka aż po jego wymiar cielesny, wzbudza w nim respekt i zaufanie, lecz go i otwiera na przyszłość. W momencie wtargnięcia królestwa Bożego ta właśnie świętość przekracza wszelkie granice i otwiera się bezwarunkowo na cały Lud Boży.

I dlatego droga Jezusa musiała się kierować do Sanktuarium Izraela z tą samą koniecznością, z jaką kula toczy się po pochylni. Nie jest jasne historycznie to, co Jezus czynił lub co oglądał w Świątyni w miesiącu Nisan roku 30⁹ Ewangelisti nie są w stanie zreferować spotkania Świętego z Sanktuarium, nie przekraczając granic własnej sztuki interpretacyjnej (por. Mk 11, 15-19; Mt 21, 12-17; Łk 19, 45-48; J 2, 13-22). Jan sytuuje to wydarzenie niemal na samym początku publicznej działalności Jezusa: staje się ono w ten sposób jakby programem całego Jego jestestwa i działania. Ukazują się wówczas niektóre bardzo zasadnicze fakty¹⁰

W tym bardzo wymownym działaniu, podobnym do wystąpień niektórych proroków, Jezus uwypukla zdecydowanie żądanie uszanowania świętości JHWH w tym religijnym centrum Ludu Bożego. Jego działanie skierowane przeciwko tym, którzy wymieniali pieniądze i sprzedawali zwierzęta przeznaczone na ofiarę, nie miałyby więc głównie na celu „oczyszczenie” Domu Bożego z wszelkich przejawów handlu. Zgodnie z przepisami *Księgi Kapłańskiej*, czysty pieniądz i nienagane zwierzęta były niezbędne dla tej sakralnej rutyny, z którą Jezus chciał wreszcie skończyć w sposób namacalny swoim działaniem w Świątyni. I to właśnie stanie się tematem Jego proroczej wypowiedzi o tym Sanktuarium. Paleta interpretacji, jakie do nas dotarły, jest tak rozległa (por. Mk 13, 2 par.; 14, 58; 15, 29; Mt 26, 61; 27, 40; J 2, 19; Dz 6, 14; EvTh 71), że trudno byłoby nam jeszcze cokolwiek dopo-

⁸ Por. K. Berger, *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer*, NT 30 (1988), 231-262, zvl. 237-248.

⁹ Dyskusja na ten temat, zob. K. Paesler, *Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelrenewierung im Neuen Testament*, Göttingen 1999; J. Adna, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, Tübingen 2000.

¹⁰ Por. H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart (1983) ³1989, s. 133-146; Th. Söding, *Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage*, TThZ 101 (1992), 36-64; G. Theissen – A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, s. 380n.

wiedzieć do tego słowa dotyczącego Świątyni, które spowodowało konieczność podjęcia tak wielu wysiłków interpretacyjnych. Samo zaś sedno tego, co miało być przekazane, stanowi stwierdzenie, iż królestwo Boże wymaga Świątyni i że tam, gdzie Bóg ma doprowadzić świat do kresu, tam też zniknie Jego „pępowina”. Nie da się nigdy należycie ocenić wagi tej teocentrycznej krytyki Jezusa w odniesieniu do Sanktuarium Jego ludu. To ona doprowadzi Go w końcu do śmierci. Z peryferii Jordanu czasy ostateczne wkroczyły do samej Świątyni.

Jeszcze przed Markiem działanie Jezusa w Świątyni wiązało się z pytaniem o Jego wszechmoc, a fakt, że On sam je uzasadniał powołaniem się (nie na Chrzciciela, lecz) na zbawczy charakter udzielanego przez Jana chrztu, jest prawdopodobnie uzasadniony historycznie (por. Mk 11, 27-33). I tak istnieje wewnętrzna linia od *Basileia* w Świątyni do *Basileus* na Krzyżu, od wybaczenia grzechów nad Jordanem do ekspiacji w darze z samego siebie, od zerwanego ostatecznie kultu do daru nowego Bożego przymierza. Nie ma tu żadnej innej miarodajnej logiki poza tą jedną, że mianowicie już na początku swego działania Jezus się jawi jako ostatni wysłannik po ostatnim wysłańcu (proroku)¹¹. Skoro Izrael się nie nawraca, sam Bóg to czyni. Mamy więc ponownie niezasłużone i nieoczekiwane, dramatyczne pochylenie się Boga, który na wahanie się i opór Izraela wobec Rzecznika królestwa odpowiada w ten sposób, że dopuszcza Jego śmierć jako punkt wyjścia do jeszcze głębszego pochylenia się nad ludem. Było, jeśli się nie mylę, pomyślane jako pożegnanie to prawdziwe orędzie Jezusa, gdy zgromadził On swych towarzyszy dnia 14 Nisan roku 30 na Ostatnią Wieczerzę¹².

Trudno jest nam zrozumieć tę ofiarniczą atmosferę, jaka panuje przez cały tydzień paschalny, łącząc się ściśle z tym widokiem ekspiacji, dostrzegalnym dla wszystkich obecnych na tej wielkiej przestrzeni, kiedy się zabija baranki ofiarne dla stu tysięcy uczestników. A przecież ostatni posiłek Chrystusa z uczniami musiał być przesiąknięty tym właśnie duchem. Chleb łamany i dzielone wino zawierały w sobie i wyrażały sobą własną soteriologię obrazową. Słowa wypowiedane przez Jezusa nadawały wykonywanym właśnie gestom ich własne konkretne znaczenie na zbliżający się już kres: „To jest Ciało moje za was [wydane]” – „Kielich ten jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej”

¹¹ Por. R. Pesch, *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg i. Br. (1977) ²1978, s. 84n.

¹² Por. W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret*, Freiburg i. Br. (1994) ²1994.

(1 Kor 11, 23-25; Łk 22, 15-20; Mk 14, 22-25; Mt 26, 26-29)¹³ Uznanie przez Jezusa nowego i eschatologicznego charakteru Przymierza sytuuje Go w łonie paradoksalno-dramatycznej teologii Przymierza proroków Izraela. Decydująca nowość polega zaś na tym, że zagęszcza On to Boże Przymierze w swojej osobowej pro-egzystencji. Zastanawiam się tylko nad tym, czy Jezus chciał wprowadzić w ten sposób jakiś kult nowy¹⁴ Nie doszło przecież w pierwotnej chrześcijańskiej gminie palestyńskiej do całkowitego zerwania z kultem świątynnym. Nastąpiła jednak rozszada podobna do tej, jaka miała przedtem miejsce nad Jordanem: (Centralny dotąd) kult świątynny schodzi jako środek zbawienia na peryferie, w samym centrum natomiast zjawia się Osoba Jezusa w Jego wydaniu za ludzi. Fakt, że w momencie śmierci Jezusa na krzyżu zasłona Świątyni rozdarła się na dwie połowy, staje się częścią dostrzeganej przez pierwszych chrześcijan „substytucji”: Sanktuarium zostaje równocześnie doprowadzone do końca i otwarte, dostępne dla wszystkich (por. Mk 15, 37-39). To, co się dokonało podczas Ostatniej Wieczerzy, nie było desakralizacją relacji człowieka do Boga, lecz jej radykalnym uosobieniem. Mateusz (12, 6) wyraża to w sposób bardzo konkretny, przytaczając słowa samego Jezusa: „Tu jest coś większego niż świątynia”

2. Jezus Chrystus jako Sanktuarium

Domy Boże są budowane ludzkimi rękami. To, co Starożytność traktowała jako filozoficzną krytykę kultu, a Stary Testament jako karcenie służenia bożkom, pierwotne chrześcijaństwo rozciągnęło także na Świątynię jerozolimską. Została ona zburzona i dlatego Jezus może ją zastąpić przez wzniesienie w ciągu trzech dni nowej, nie ludzkimi rękami zbudowanej świątyni. O ile wiadomość ta służy w najstarszej Ewangelii kłamliwemu oskarżeniu Jezusa (zob. Mk 14, 57-59), to w ostatniej Ewangelii staje się wielkanocnym Jego samobjawieniem (por. J 2, 18-22).

Ukrzyżowany był Kimś większym od Świątyni. Taka chrystologia jest dla nas tak bardzo oczywista, że z trudem tylko odczuwamy ten ból, strach i obawy, jakie wywoływała u swoich pierwszych wyznawców: oto złoczyńca skazany na śmierć, umęczony i przybity do „drzewa

¹³ Zob. w tej kwestii mój artykuł: *Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?*, ThGl 86 (1996), 343-356 (Lit.).

¹⁴ Por. G. Theissen – A. Merz, dz. cyt., s. 382n.

hańby”, którego zwłoki zanieczyszczają, według rytuału, kraj (por. Pwt 21, 22n), staje się *in persona* Sanktuarium. Starożytni ludzie, którzy mieli przed oczyma takie sponiewierane i zamęczone na śmierć istoty ludzkie, z pewnością odczuwali, i to niesłychanie mocno, absurdalny charakter takiej kobiecej iście wiary. O co tu chodziło?

Obiegowa socjologiczno-naukowa odpowiedź brzmi: Związek z Chrystusem staje się centrum systemu chrześcijańskiego samookreślenia. Zastępuje on zasadnicze funkcje poznawcze, jakie Świątynia w powiązaniu z Torą wypełniały dla wczesno-żydowskiej orientacji: służy mianowicie jako miara społeczno-religijnej percepcji świata, wpływa na organizację wiedzy dotyczącej pochodzenia i wartości, kanalizuje doświadczenia przygodności, strachu i winy, stanowiąc zarazem i niekoniecznie na końcu *identity marker* „chrześcijańskości”. To nowe centrum systemu wymaga sakralnego uzasadnienia: Po *desacralizing an old identity* (desakralizacji dawnej tożsamości) następuje *sacralizing a new one* (sakralizacja nowej tożsamości)¹⁵ Chociaż to wszystko jest ważne dla lepszego wyjaśnienia tej kwestii, to zawężona zostaje mimo wszystko sama jej perspektywa. Zanika przede wszystkim wymiar religijnego doświadczenia, jakie idzie w parze z tym rozwojem, dźwiga go i umacnia oraz pozwala zrozumieć, dlaczego ten naszkicowany wyżej absurd przyczynił się tak bardzo do atrakcyjności pierwotnego chrześcijaństwa¹⁶ Stajemy tu ponownie w obliczu procesu, jaki zauważyliśmy w związku z działaniem Jezusa w Świątyni: resakralizacja dokonuje się zasadniczo na sposób doświadczanej indywidualnie personalizacji. Innymi słowy: utworzoną i zagwarantowaną przez Jezusa Chrystusa relację z Bogiem przeżywa się jako zamieszkiwanie w Sanktuarium, i to na wszystkich poziomach, w sposób jak najbardziej konkretny i z całym cielesnym natężeniem. Dochodzimy w ten sposób do godnej uwagi okoliczności, a mianowicie do stwierdzenia, że chrześcijaństwo pierwotne pojmowało Chrystusa jako swego rodzaju przestrzeń, miejsce.

Nie chodzi tu oczywiście o jakąś teorię metafizyczną, lecz jedynie o opisanie własnego doświadczenia, i to doświadczenia świętości, *numinosum* na sposób relacji pneumatycznej. To, co słowo świątynia

¹⁵ H. Mol, *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*, Oxford 1976, s. 245 (202-266). Zob. także: G. Fassbeck, *Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum*, Tübingen 2000.

¹⁶ Por. L. T. Johnson, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis 1998.

ukazuje chrystologicznie jako metafora, staje się egzystencjalnym mieszkaniem człowieka wierzącego: sam Chrystus staje się tym świętym miejscem, przestrzenią spotkania ze świętością, przyjmuje jako przystępne „Ty” to zadanie, które winien realizować kult jako bezpośrednio odniesienie człowieka do Boga (*per Christum ad Deum*). W tym sensie jest to sakralne doświadczenie udziału, które kształtuje następnie wszelkie szczeble chrześcijańskiego bytu: chrzest i Wieczerzę Pańską, Kościół i *etos*, indywidualne pojmowanie wiary i powszechne rozumienie stworzenia, nadzieję na niebo i życie zmysłowe. Jak najbardziej miarodajni teologowie Nowego Testamentu: Paweł i jego szkoła, podobnie jak autor czwartej Ewangelii, nadają trwałą strukturę takiej sytuacji wiary.

Kyrios jako miejscownik („w Chrystusie”, „w Panu”) pojawia się w *Corpus Paulinum* aż 130 razy. Albert Schweitzer widział w tym klucz do „mistyki” św. Pawła¹⁷ W trosce o dokładność historycznej mentalności unika się obecnie tego pojęcia i mówi się raczej o chrystologii uczestnictwa¹⁸ W rzeczy samej jednak Schweitzer dostrzegł w sposób bardzo wnikliwy samą istotę tego podstawowego doświadczenia Pawła, które poprzedza między innymi jego orędzie usprawiedliwienia i nadaje mu odpowiednią strukturę. Człowiek wierzący zostaje całkowicie zanurzony w chrzcie w Chrystusa (por. Rz 6, 3-11); w Wieczerzy Pańskiej urzeczywistnia się nasza cielesna wspólnota z Chrystusem i w Chrystusie (por. 1 Kor 10, 16-21). Kościół jako Ciało (Chrystusa) jest ożywioną Duchem świątynią Boga (por. 1 Kor 3, 16n; 12, 12-31; 2 Kor 6, 16-18); sakralna godność nobilituje ciało każdego ochrzczonego (por. 1 Kor 6, 19n). Wszelkie poruszenie serca i myśli dokonuje się „w Panu” (por. Flp 4, 7) i w Nim także cielesne życie wierzącego – poza wszelkim *Temenos* – staje się „ofiara żywą, świętą, Bogu miłą, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1).

Szkoła Pawłowa, która przestała stosunkowo szybko zajmować się problemem usprawiedliwienia, pracowała nadal usilnie nad ideą Chrys-

¹⁷ Por. A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), Tübingen 1981, zvl. s. 122-126.

¹⁸ Por. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. 1998, s. 390-412; K. Backhaus, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, w: U. Schnelle – Th. Söding (red.), *Paulinische Christologie. FS H. Hübner*, Göttingen 2000, s. 9-31; Chr. Böttrich, „Ihr seid der Tempel Gottes” *Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus*, w: B. Ego – A. Lange – P. Pilhofer (red.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen 1999, s. 411-425.

tusa „korporacyjnego”, rozwijając ją w kierunku kosmologii (Kol) i eklezjologii (Ef). Personalizacja sakralności rozciąga się tutaj na kosmos i na Kościół ogólno-światowy¹⁹

List do Kolosan zmagą się z przenikniętym trwogą wielbieniem sił natury, przeciwstawiając takiej kosmicznej „filozofii” osobę Chrystusa jako Pierworodnego, Pośrednika, Tego, który podtrzymuje całe stworzenie, wprowadza pokój i jest Panem stworzenia. „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 17). Swoją władzę wykonuje On jako Głowa ciała-świata, Kościoła (por. 1, 15-20. 24; 2, 19). Dla wierzących, którzy zostali razem z Nim pogrzebani w chrzcie, wynika stąd, że w Nim, w Którym cała pełnia Bóstwa zamieszkuje cieleśnie, zostają oni zakorzenieni, umacniają się w wierze i dalej się budują (por. Kol 2, 7).

List do Efezjan zawiera z kolei i wyraża sam szczyt chrystologii Sanktuarium. Już w eulogii pojawia się w dziesięciu odmianach formuła „w Chrystusie” (1, 3-14). „Więzień w Panu” (4, 1), jak sam Apostoł tu się przedstawia, rozwija pierwszy teologiczny zarys Kościoła powszechnego w złożonym wzajemnym przenikaniu się wypowiedzi o Chrystusie jako miejscu, przez które się przechodzi i w którym się przebywa (*per Christum et in Christo*). W ten sposób przebiega on pole, na którym się krzyżują symboliczne języki świętego domu i Chrystusa-Ciała z pewnym uszczerbkiem dla przejrzystości i zgodności metafor dotyczących „odbudowywania ciała” i „wzrastania domu” Ważniejsze jednak od uporządkowania tych metafor jest niewątpliwie budowanie mostów do Pawłowego posługiwania się obrazem miejsca: Kościół jest „Pełnią Tego, który napęlnia wszystko wszelkimi sposobami” (1, 23). W świecie jawi się on jako znak i narzędzie panowania Chrystusa. Już nie pogrzebanie razem z Chrystusem, ale nowe w Nim stworzenie określa samo-zrozumienie Kościoła. Chrześcijanie są „współobywatelami świętych” i „domownikami Boga”: „zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie głowicą węgla jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (2, 19-22; por. 1 P 2, 4-10). Kościół odkrywa świętość jako terażniejszość i znajduje w niej właściwe swe

¹⁹ Por. J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, s. 222-249; H. Schlier, *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser* (1949), w: tenże, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i. Br. (1955) ⁵1972, s. 159-186; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier (1955) ²1968, zvl. s. 118-173.

miejsce. Wierzyć oznacza: mieć tę świadomość, że jest się zakorzenionym i ugruntowanym w miłości, aby „wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość”, czyli opisać i zmierzyć Chrystusa we wszystkich Jego wymiarach i w ten sposób „poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” (3, 17-19). Usytuowany w ten sposób w osobowej miłości, która pod wpływem Świętego przybiera społeczną postać Kościoła, wierzący nie jest już wystawiony bezbronnie na powiewy nauk i rozgrywki ludzi, lecz zdąża do „całej pełni bogactwa Chrystusa” Zrodzony w prawdzie, wzrasta ku Temu, który jest Głową i daje życie całemu swemu ciału we wszystkich jego częściach (por. 4, 12-16).

Słowo: „Świątynia Jego Ciała”, przybiera w czwartej Ewangelii (2, 18-22), jak widzieliśmy, charakter programu. Chodzi tu najpierw o metaforę paschalną. Nadmiar języka obrazowego umożliwia jednak pewne poszerzenie drogą asocjacji, którego natchnieniem stają się liczne u Jana rozgałęzienia symboliki związanej z Chrystusem. I tak powołanie uczniów zmierza do ukazania pełnego tajemnic obrazu Syna Człowieczego jako miejsca drabiny wiodącej do nieba, a tym samym otwartego nieba i sytuującego się u kresu czasów Domu Bożego (*Bet-El* – por. J 1, 51; Rdz 28, 12.19). To, co otrzymuje tu miano chrystofanii, staje się dostępne w końcowym samo-objawieniu. W trakcie wesela w Kanie rozbrzmiewa po raz pierwszy motyw „godziny” Chrystusa (2, 4), który wprowadza do całego przedstawiania faktów soteriologiczne napięcie aż do jego wypełnienia na Krzyżu. Jak to wyrażono w scenie stanowiącej punkt zwrotny tej „nadchodzącej godziny”, wywyższony na Krzyżu Chrystus przyciąga wszystkich do Siebie (12, 32; por. 6, 44). Motyw przyciągania, który spotykamy także w Platonowym micie o jaskini, kiedy się mówi o wznoszeniu się do świata światłości²⁰, należy – jak zauważył to słusznie Michael Theobald²¹ – do słownictwa podarowanych nam przez Boga entuzjazmu i miłości. Chrystofania urzeczywistnia się więc jako zmiana miejsca: dojście do samego Chrystusa. W tym właśnie sensie umiłowany uczeń Jezusa, który spoczywa na pierwszym Synu Człowieczego tak jak Ten spoczywa na łonie Ojca (por. J 1, 18; 13, 23), zostanie uznany za wzór dojrzałego chrześcijanina. W wiele mówiącym czasie, bo w samo święto po-

²⁰ Por. Platon, *Rzeczpospolita*, VII, 515d-516b.

²¹ *Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6.44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen „Herrenworts“* w: K. Backhaus – F.G. Untergaßmair (red.), *Schrift und Tradition. FS J. Ernst*, Paderborn 1996, s. 315-341.

święcenia Świątyni, i w bardzo wymowny sposób, bo przechadzając się po Świątyni (10, 22n), Syn Boży objawia swoją istotę: „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (10, 38). On trwa tak, jak niegdyś trwała Świątynia jako miejsce obecności Boga i modlitwy, droga, prawda i życie (por. 14, 6-14).

Wszystkie te drogi prowadzą razem, podobnie jak w tradycji św. Pawła, do tego, że bycie chrześcijaninem trzeba pojmować faktycznie jako odniesienie i że sam Chrystus jest *świętym miejscem* tego odniesienia. Ukazują one na różne sposoby i w różnych odcieniach to, co Jezus powiedział kobiecie przy studni Jakuba: Bóg Ojciec nie chce być czczony w tym lub innym sanktuarium, ale w Duchu i Prawdzie, a oznacza to: w ścisłym zjednoczeniu z Tym, który Go objawia (4, 19-26). Niemal jakby sama z siebie wypływa stąd znamienna wypowiedź Janowa, dotycząca immanencji: „Trwać w Nim”²². Ta właśnie myśl o udziale w Boskości została niezwykle jasno wyrażona w trwałym na wieki obrazie winnego krzewu i latorośli: „Ja jestem krzewem winnym, wy – latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5).

W ten sposób w końcu apokaliptyczna tradycja Sanktuarium niebieskiego otrzymuje od Ukrzyżowanego nową treść. W *Liście do Hebrajczyków* mówi się o tym, że niebieski Arcykapłan wypełnia swe gesty kultyczne, aby urzeczywistniać nową świętość: Najświętszy jest tylko sam Bóg, natomiast Chrystus otwiera tym kultem kresu czasów, jakim jest Jego samo-wydanie się na Krzyżu, nową i życiową drogę do Bożej obecności (por. Hbr 9, 11-14; 10, 19-22). Świeckie jest to, co mija się z Bogiem, sakralne zaś w ścisłym tego słowa znaczeniu jest to, co prowadzi do Najświętszego. Tak więc człowiek wierzący opuści swe ziemskie miasto, by jako czysty i uświęcony przebywać poza bramami miasta, przy Ukrzyżowanym (por. 13, 11-14). W sali tronowej, ukazanej w *Apokalipsie* św. Jana, Widzący tonie we łzach, gdy niebo znajduje swe centrum w znaku zabitego Baranka (por. Ap 5, 1-14).

W nowym Jeruzalem sam Bóg jest w końcu Świątynią, wraz z Panem i Barankiem (21, 22). Prowadzi to do jak najbardziej logicznego zakończenia: niebo jest bezpośredniością Boga. Dlatego też nie tyle Syn Boży jest w niebie, co raczej niebo jest tam, gdzie jest Syn Boży. Świętość nie jest jakością bytu Chrystusa, lecz sam Chrystus jest pierwotną istotą świętości.

Por. K. Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg i. Br. 2⁰⁰⁰.

3. Chrześcijaństwo a sanktuarium

Pierwotne chrześcijaństwo nie usunęło sakralności, ale ją ochrzciło. Przygotowanie do chrztu wymagało niewątpliwie czasu. Kiedy narastał teologiczny dystans do Świątyni Jerozolimskiej, a zwłaszcza do tego, co sakralne na ziemi, miejsce centralne, jak widzieliśmy, zajmowało stopniowo w chrystologii, soteriologii i eklezjologii poważne traktowanie i wyjaśnianie sensu sanktuarium. Chrześcijaństwo pierwotne, zdominowane „świętością”, oddala się stopniowo od „sakralności”. Nie chodzi mu jednak o „odsakralizowanie” rzeczy, lecz o „odrzeczwienie” sakralności. Motywem przewodnim, na którym się opiera nasza refleksja, była personalizacja świętości. *Post Christum crucifixum* upada Świątynia, a wraz z nią granice tego, co sakralne. Albowiem oddanie się Bogu żywemu wymaga całkowitego daru, a w tym całości świata i czasu. Ani jakaś określona przestrzeń, a tym bardziej jakiś określony czas, ani ta „noszona świętość” (nowoczesne wyrażenie!), jaką bywa Pismo Święte, nie są same w sobie święte. Święty jest Bóg, a także ten Pośrednik, który Go uobecnia, a tym samym również to wydarzenie, które nam otwiera obecność Boga. Z Krzyża wywodzi się bowiem nowa definicja tego, czym jest sanktuarium. Już w Nowym Testamencie dawna i wciąż stosowana semantyka kultyczna – sanktuarium, ofiara, ołtarz, kapłan – została przeniesiona do nowego pola znaczeniowego, określonego osobą Chrystusa, co doprowadziło do pogłębionej refleksji nad sposobem właściwego sprawowania kultu²³. Można by to uznać, przynajmniej w świetle naszkicowanych wyżej racjonalistycznych i moralizatorskich sugestii Oświecenia, za teologiczny proces dekadencji: wczesny katolicyzm (upadający) wpada ponownie w żydowskie wzorce sakralności. Pewne jest to, że sami przekaziele tradycji traktowali ten proces jako naturalny rozwój, który nie wymagał – ich zdaniem – uzasadnienia. Widzę tu dwa istotne motywy:

1. Dawne wyobrażenia sakralności, po zrewidowaniu ich *in persona Christi*, umożliwiały ucieleśnianie się wiary chrześcijańskiej (w świętych, jak też w podarowanej nam świętości poprzez udział w niej), zmysłowe przyjmowanie świętości, w którą wierzone, w realnej przestrzeni doświadczenia Kościoła oraz urzeczywistnianie jej ciałem i duszą. Otworzona przez Chrystusa obecność Boga zyskiwała przez to pewien namacalny wymiar: można było ją obchodzić, oglądać,

²³ Szerzej omówiłem to zagadnienie w art. *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, ThGl 86 (1996), 512-533.

słyszeć, dotykać, kosztować, wdychać, odczuwać. Bertrand Russell zauważył kiedyś, że Bóg dał ludziom za mało wskazówek dotyczących swej własnej egzystencji, by wiara religijna jawiła się jako uzasadniona. Skontrolował go George Steiner stwierdzeniem, że nie dostrzega on wielkiego pola estetyki. Transcendencja uzasadnia się sama jako taka swą zwykłą obecnością: *Datur, non intelligitur*. Mając więc na uwadze nasze wyjściowe pytanie, trzeba stwierdzić, że *świętość* wyraża się poprzez *sakralność* – oczywiście nie wyłącznie, ale cieleśnie, na sposób realno-symboliczny: „the aesthetic is the making formal of epiphany. There is a «shining through»”²⁴

2. Na nowo odczytane dawne teksty przeciwstawiają się abstrakcyjnemu pojmowaniu sanktuarium. Pierwsi chrześcijanie nie byli w stanie odczytywać liturgicznie na dłuższą metę Tory i Psalterza, nie dając się przy tym unieść żywo panującej tam pobożności kultycznej. Uosobienie w Chrystusie bynajmniej temu się nie sprzeciwiało, ale umacniało jeszcze bardziej to „wcielenie” świętości w sakralność. Śpiewanie psalmów wielbiących Świętynię bez nacechowania osobistego sanktuarium ziemską rzeczywistością byłoby z punktu widzenia nosicieli tradycji sprzecznością samą w sobie. Po odkryciu przez pierwotne chrześcijaństwo *świętości* mogła ona ofiarować pierwszym chrześcijanom prawdziwą swą ojczyznę w ziemskiej formie *sakralności*. Przejęła w ten sposób typologię przewodnictwa. Chrześcijanie budowali świętynie na gruncie biblijnym. Zespalałi w ten sposób swą nową wiarę w Odkupiciela z prastarym zaufaniem do Boga Stwórcy.

„Widzialne i niewidzialne musi spotkać się w Jego Świętyni;
Nie wolno wam wyprzeć się ciała.

Teraz ujrzycie Świętynię ukończoną

Po wielu staraniach, po wielu przeszkodach;

Ponieważ trud tworzenia jest zawsze mozolny.

Ciosany kamień, widzialny krzyż,

Ołtarz ubrany, wzniesione światło,

Światło

Światło

Niewidzialnego Światła widzialne przypomnienie”²⁵

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁴ G. Steiner, *Real Presences*, III, Chicago 1989, s. 216-232, zvl. 224 i 226.

²⁵ T. S. Eliot, dz. cyt., s. 189. Zamieszczam ten fragment utworu na końcu, albowiem streszcza on poetycko to, o czym była tu mowa.