

NOWE *HOSANNA* W NOWEJ ŚWIĄTYNI: WJAZD JEZUSA DO JEROZOLIMY

„Stwórca dał światu dziesięć miar piękna, a nową z nich otrzymała Jerozolima. Stwórca dał światu dziesięć miar mądrości, a nową z nich otrzymała Jerozolima” Tymi słowami dawny midrasz wychwala pierwszeństwo Miasta Świętego. I zaraz potem dodaje: „Stwórca dał światu dziesięć miar cierpienia, a nową z nich otrzymała Jerozolima”¹

Historia zdaje się potwierdzać ten przywilej stolicy Judei, przywilej chluby, ale i cierpienia. Miasto to stało się bowiem symbolem aspiracji niemożliwych do zrealizowania, ikoną pokoju ciągle naruszanego przez konflikty polityczne i religijne. Prawdę mówiąc, tak właśnie było w czasach, gdy Jezus wkraczał do Jerozolimy na osiołku, pozdrawiany entuzjastycznie przez tłumy. Należy więc przeanalizować dokładniej to wydarzenie nie tylko po to, by się bardziej jeszcze przybliżyć do tajemnicy Jezusa, ale także w tym celu, by odkryć wartość Jego poczynań w politycznym i religijnym środowisku społeczności żydowskiej za Jego czasów.

Jest to ten moment życia Jezusa, w którym dochodzi do szczytu Jego posługiwanie publiczne, które polegało właściwie na stopniowym wznoszeniu się ku Jerozolimie. Tak je opisują Synoptycy, a zwłaszcza św. Łukasz (9, 51): „Gdy dopełniały się dni Jego wzięcia z tego świata, postanowił udać się do Jeruzalem” Właśnie w chwili, gdy Jezus zostaje obwołany Królem, konkretyzuje się w Jego osobie i w Jego działaniu orędzie królestwa niebieskiego: stąd wynika konieczność właściwej oceny wszelkich prób wyjaśnienia tego pojęcia kluczowego, stanowiącego samo centrum nauczania Jezusa.

Nie ulega wątpliwości, że interesująca nas scena przedstawia wyraźną nowość w odniesieniu do całej reszty publicznego życia Jezusa. Nauczyciel, który wielokrotnie odrzucał wszelkie pochwały i domagał się milczenia od tych, których uzdrawiał, aby nie obwieszczali innym,

¹ Cyt. za: G. Ravasi, *La Madre Sion*, w: *La Madre del Signore* (red. Clara Burini i in.), Bologna 1986, s. 36.

że jest On Mesjaszem, świętuje teraz razem z ludźmi triumf palm i *Hosanna*. Ten nowy zgoła sposób postępowania wymaga wyjaśnienia bez zapominania przy tym o jego ciągłości z całą resztą ziemskiego życia Jezusa. Dochodzi w nim bowiem nieustannie do głosu głębokie posłuszeństwo Ojcu, wyrażone w bardzo uważnym słuchaniu dawnych Pism, w których się objawia głos Boga. W rzeczy samej zresztą to, czego Jezus dokonuje wchodząc do Miasta, jest tym proroczym znakiem, który zespala w sobie żywotne nurty Starego Testamentu. Tylko w tym świetle wyjaśniają się niektóre zagadki tej sceny: osiołek, na którym Jezus wjeżdża do Miasta, i okrzyk *Hosanna*, jakim rzesza Go wita i przyjmuje.

Siedzący na osle

Jezus poleca uczniom, aby się postarali o osła, jakiego znajdą w sąsiedniej wiosce. Ten przydługi opis jest trochę niejasny. Jak to możliwe, że właściciele osła pozwalają uczniom go zabrać przy dosyć mętnym wyjaśnieniu, że Mistrz go potrzebuje? Wydaje się, że Jezus działa tutaj zgodnie z aktualnym jeszcze w tym czasie prawem „zarekwirowania”: urzędnik może zarekwirować zwierzę pociągowe, jeśli jest to nieodzowne do wypełnienia jego funkcji, a nawet zmusić kogoś do dźwigania ładunku – ciężaru, jak to miało miejsce w przypadku Szymona Cyrenejczyka² Ewangelisci uwypukliby w ten sposób władztwo Chrystusa. W stosunku do właścicieli osła Jezus postępuje jak prawdziwy Pan z królewską władzą, który może wszystkim dysponować. I dlatego odpowiedź uczniów: „Pan go potrzebuje” (Łk 19, 31 i 34), można by także wyrazić słowami: „Jego Pan go potrzebuje”

Przygotowuje się w ten sposób sens tego, co Jezus urzeczywistni: oto wkracza do Miasta jako król oczekiwany przez Izraela. W rzeczy samej Ewangelisci ukazują w tej scenie wypełnienie dawnego proroctwa. Tekst Mateuszowy (21, 5: „Powiedzcie Córce Syjońskiej: Oto Król twój przychodzi do Ciebie łagodny, siedzący na osiołku, źrebięciu oślicy”) jest bardzo bliski wypowiedzi proroka Zachariasza (9, 9): „Raduj się wielce, Córo Syjonu, wołaj radośnie, Córo Jeruzalem! Oto Król twój idzie do ciebie, sprawiedliwy i zwycięski. Pokorny – jedzie na osiołku, na oślątku, źrebięciu oślicy” A proroctwo to jest starsze od Zachariasza, który przytacza tu fragment z *Księgi Rodzaju*, w któ-

² Por. J. Duncan M. Derrett, *Law in the New Testament: the Palm Sunday colt*, *Novum Testamentum* 13 (1971), 241-258.

rym jest mowa o błogosławieństwie, jakie Juda otrzymał z rąk swego ojca Jakuba: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów! Przywiąże on swego osiołka w winnicy i zrebie osłe u winnych latorośli” (Rdz 49, 10-11)³ Jeżeli Jakub zespala osła z winnicą, to Jezus wymaga od uczniów, aby zabrali osła i przyprowadzili go do Niego. Komentatorzy żydowscy dostrzegali zawsze w tym błogosławieństwie Jakubowym mowę mesjańską. Wejście na osłe odczytuje się jako wejście oczekiwanego przez proroków Mesjasza, Syna Dawidowego. Niektóre tradycje rabinistyczne odnoszą się w ten właśnie sposób do osła, na którym wjechałby Mesjasz: „Jest to osioł szczególny, ten sam, jakim posłużył się Abraham wioząc Izaaka, i ten sam, na którym objawi się w końcu Król Mesjasz, jak mówi prorok (Zachariasz)”, a także do osła, na którym Mojżesz powracał do Egiptu (Wj 4, 20): „To samo, co napisano o pierwszym Wybawcy..., dotyczy także ostatniego Wybawiciela...”⁴

Trzeba do tego jeszcze dodać, że przepowiednia przekraczała granice ludu Izraela i nabierała tym samym znaczenia uniwersalnego: stała się nawet w pewnej mierze częścią składową kultury hellenistycznej czasów, gdy oczekiwano enigmatycznego króla przychodzącego ze Wschodu i nazywanego dlatego *Oriens*. Jeden z pisarzy starożytnych utożsamiał nawet tego nowego króla z cesarzem Wespazjanem, który walczył w Judei wtedy, gdy zaczynał się kryzys związany z następcą Nerona⁵ Stąd wynika sposób, w jaki Jezus będzie wyjaśniał tę przepowiednię i ją wypełni ponosząc konsekwencje, które pozwolą zrozumieć uniwersalny wymiar chrześcijaństwa oraz jego odniesienie do władz tego świata.

Przede wszystkim ten Król wjeżdża na osłęciu. Znak ten staje się zrozumiały w świetle dalszej wypowiedzi Zachariasza, który utożsamia konie z władzą wojenną: „On usunie rydwany w Eframie, a konie w Jeruzalem; łuk wojenny zostanie złamany. Pokój ludom obwieści.

³ Por. J. Blenkinsopp, *Oracle of Judah and the messianic entry*, *Journal of Biblical Literature* 80 (1961) nr 1, s. 55-64, a zwł. s. 56; D. Krause, *The one who comes unbinding the blessing of Judah – Mark 11.1-10 as a midrash on Genesis 49:11, Zechariah 9:9, and Psalm 118:25-26*, w: *Early Christian interpretation of the scriptures of Israel*, Sheffield 1997, według którego Jezus uwalnia osiołka, ukazując w ten sposób, że błogosławieństwo Jakuba, zapowiadające materialną pomyślność w obfitości winnic, zostanie odebrane Jerozolimie.

⁴ Cyt. z: Rabbi Eliezer, w: S. Dominique de la Maisonneuve, *La Messie et son âne à la lumière de la tradition rabbinique*, w: *Kecharitomene: Mélanges René Laurentin*, Paris 1990, s. 141 (139-144).

⁵ Por. J. Blenkinsopp, dz. cyt., s. 61.

Jego władztwo sięgać będzie od morza do morza, od brzegów Rzeki aż po krańce ziemi” (Za 9, 10). Mesjasz nie wkracza na koniu, który jest znakiem siły, lecz na osie – jako wysłannik pokoju. Nie chodzi więc o Chrystusa Rewolucjonistę, ale o Tego, który będzie obwieszczał królestwo w pokoju i sprawiedliwości. Już wcześniej zresztą Jezus nazwał błogosławionymi ludzi cichych i wprowadzających pokój, zachęcając zarazem uczniów, aby pojęli właściwie Jego słodycz i pokorę⁶

Trzeba koniecznie zauważyć, że ten wjazd jest związany ze Świątynią Jerozolimską. Dlatego też przebadamy ponownie kontekst wypowiedzi Zachariasza, proroka zapowiadającego odnowę Sanktuarium. A mówi się tam: Sam będę dla domu mego strażą i obroną przed przechodniami (por. Za 9, 8). Tym „domem moim” jest oczywiście Świątynia Boża, która się rozciąga przy końcu czasów na całą ziemię Judei, naznaczając Bożą świętością każdy najmniejszy nawet aspekt życia ludzkiego (por. Za 14, 20)⁷ Jezus zaczyna jednak tym razem swoje wejście do Jerozolimy na Górze Oliwnej, czyli w miejscu, z którego chwała Pana po wyjściu ze Świątyni wyprzedzała wygnanie Ludu do Babilonii (por. Ez 11, 23). Wsiada na osła, na którym nikt dotąd nie siedział, czyli odpowiedniego do służby kultycznej (por. 1 Sm 6, 7-8)⁸ Wszystko to oznacza: Król, który przychodzi i przynosi powszechne panowanie, urzeczywistni to panowanie właśnie w relacji do Świątyni, Domu Jahwe.

Spotykamy więc tutaj, przekształcone w konkretne działanie i oparte na osobie Jezusa, istotne cechy głoszenia królestwa. Z jednej strony ma ono charakter eschatologiczny: nadchodzi Król, który będzie rządził całym światem i który sam się przedstawia jako wypełnienie czasów. Do tego trzeba dodać pokorę Jego wejścia: jest to bowiem królestwo maluczkich, które nie polega na władzy nacechowanej przemocą, ale na pokoju i łagodności. Te dwa aspekty zespalają się w odniesieniu do Ojca: jest to mianowicie królestwo, które zespala się ściśle ze Świątynią, co oznacza, że jego istotną podstawą jest odniesienie Jezusa do Boga Ojca. Właśnie ta szczególna obecność Ojca

⁶ Por. K. Stock, *Las bienaventuranzas de Mateo 5,3-10 a la luz del comportamiento de Jesús*, Madrid 2004.

⁷ Por. A. Spatafora, *From the „temple of God” to God as the temple: a Biblical theological study of the temple in the book of Revelation. Tesi gregoriana. Serie teologia*, Roma 1997, s. 50-51.

⁸ Por. J. Nieuviarts, *L'entrée de Jésus à Jérusalem (Mt 21, 1-17): messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu*, Paris 1999, s. 35 i 55-56.

nadaje temu królestwu równocześnie charakter wydarzenia kończącego historię i paradoksalnego działania Boga, które pojmują wyłącznie maluczcy, tak że nie zauważają go nawet potężni tego świata. Oznacza to, że skoro Bóg jest Ojcem Jezusa, dlatego też Jezus może się przedstawiać jako Król ostateczny i zespałać swe królewskie władanie z pokorą synów, czyli tych, którzy przyjęli wszystko „z góry” Zobaczymy, że ma tu swoje niemałe znaczenie wznoszony okrzyk: *Hosanna!*.

Hosanna, błogosławiony, który przybywa!

Chcąc zrozumieć to wołanie, powinniśmy przeczytać Psalm 118. Jest to bowiem długi hymn, w którym Król dziękuje Bogu za to, że Go wyzwolił z wielkiego niebezpieczeństwa śmierci. Po rozgromieniu Jego wrogów i po tym, jak „kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” (w. 22), lud oklaskuje Władcę i przyjmuje przez swych kapłanów w sanktuarium, wołając *Hosanna*. Psalm ten wykorzystywano w liturgii na sposób dialogu: dwa chóry śpiewały naprzemian jego zdania końcowe. Stał się on zresztą częścią składową Hallelu, czyli tego zespołu psalmów (113–118), które odmawiano bardzo często, tak że pobożni żydzi znali je na ogół na pamięć⁹

Pojawia się tutaj okrzyk *Hosanna*, który był początkowo żarliwą prośbą wygnania, wypowiedaną w wielkim niebezpieczeństwie utraty życia: „O Panie, wybaw! O Panie, daj pomyślność!” To właśnie wołanie zostało z biegiem czasu włączone do liturgii jako przypomnienie wybawienia dokonanego przez Boga. Wypowiedane w środowisku radosnym, nabrało tonacji uroczystej: „Pan nas wybawił!” Dlatego też św. Augustyn mógł stwierdzić, że wołanie to było w języku hebrajskim okrzykiem, zawołaniem, które się wydobywa z wnętrza człowieka, wyrażając raczej emocję danej osoby, aniżeli jakiś konkretny sens¹⁰ Ewangelie (z wyjątkiem Łukasza) zachowały jego formę hebrajską, transliterowaną po grecku, ale nie tłumaczoną. Oznacza to, że zawołanie to weszło już wcześniej do liturgii świątynnej i stało się formułą stałą. Nie oznacza to oczywiście, jakoby zapomniano jego pierwotne znaczenie, tak bardzo wyraźne w kontekście całego Psalmu.

⁹ Por. A. Brunson, *Psalm 118 in the Gospel of John: An Intertextual Study of the New Exodus Pattern in the Theology of John*, Tübingen 2003.

¹⁰ Św. Augustyn, *In Iohannem* LI, 2 (CCL 36, 440). „Vox autem obsecrantis est, Hosanna, sicut nonnulli dicunt qui hebraeam linguam nouerunt, magis affectum indicans, quam rem aliquam significans; sicut sunt in lingua latina quas interiectiones uocant, uelut cum dolentes dicimus: Heu! uel cum delectamur: Vah! dicimus...”

Jezusa obwieszcza się Królem, który nie tylko przyniesie nadchodzące już wybawienie od Jahwe, ale Sam jest po prostu obecnością tego wybawienia: w Jezusie Bóg zbawia już teraz, wybawia nas.

Wołanie to zawiera ponadto w sobie sens przynaglenia: wyraża nadzieję na bardzo rychłą pomoc Bożą, gdyż bez niej człowiek się zagubi. *Hosanna* nie prosi o jakieś zbawienie pozaczasowe, lecz o pomoc w aktualnych trudnościach życiowych człowieka. I tak oto Psalm zespała z *Hosanna* zdanie, które się pojawia także w relacji ewangelicznej: „Błogosławiony, który przybywa w imię Pańskie!” Zespała się w nim i syntetyzuje życiowa tonacja dziejów Boga ze swoim ludem. Jahwe jest w rzeczy samej Bogiem, który działa, Bogiem, który posyła wybranych ludzi, aby ucieleśniali Jego zbawienie.

Postarajmy się teraz zebrać niektóre nasze wnioski: Zarówno zawołanie *Hosanna*, jak i prorocтво Zachariasza, ukazują zgodnie Jezusa jako oczekiwanego Króla, który przybywa, aby osiąść powszechne władanie; oba też sytuują to królowanie ze wzrokiem skierowanym ku Świątyni. Emfaza znajduje się przy tym w relacji Jezusa do Boga Ojca, którego zbawienie On nam ogłasza. Jest natomiast Królem dlatego, że Jahwe Go posłał i ma je umieścić nie w królestwie ludzi, lecz w królestwie swego Ojca. Konkretna forma tego królestwa ukaże się nam dopiero wtedy, gdy zbadamy zamiar, z jakim Jezus wkracza do Miasta Świętego.

W tej chwili kładziemy nacisk na to, że droga Jezusa bardziej niż wejściem do Jerozolimy jest w rzeczy samej Jego wejściem do Świątyni. Święty Marek to sygnalizuje, gdy mówi: „Tak przybył do Jerozolimy i wszedł do Świątyni” (11, 11), utożsamiając poniekąd Miasto z tym świętym jego obszarem. Oznacza to, że tajemnica palm stanowi tylko połowę dyptyku, który się dopełnia działaniem Jezusa w Świątyni, poświadczonym wyraźnie przez Mateusza i Łukasza: chodzi o wyrzucenie z niej sprzedawców. Natomiast Marek, który wprowadza jeden dzień przerwy między tymi dwoma wydarzeniami, czyni to tylko po to, by wzmocnić jeszcze bardziej zaistniałe tu napięcie dramatyczne: Jezus wchodzi do Świątyni, dostrzega w niej stan realizowanego w niej kultu i po spędzeniu nocy z uczniami w Betanii zacznie działać dnia następnego¹¹ Dla Marka więc, podobnie jak dla Mateusza i Łukasza, celem wjazdu Jezusa na ośłęciu jest Świątynia, w której zacznie działać bardzo energicznie: wyrzucając najpierw z niej kupców i handlarzy, a następnie głosząc w niej i z niej słowo nowe, wypowiedane z wielką mocą.

¹¹ Por. K. Stock, *Gliederung und Zusammenhang in Mk 11-12*, *Biblica* 59 (1978), 481-515.

W tym momencie pojawia się nowy sens wejścia Jezusa i zawołania *Hosanna*, jakie mu towarzyszy. *Hosanna* przypomina różne święta związane ze Świątynią. Święto Namiotów przypominało pobyt izraelitów na pustyni i obecność Boga w Namiocie Spotkania. Upamiętniało błogosławieństwo, jakie daje ludowi obecność Boga, symbolizowana wodami wypływającymi ze Świątyni. Ostatni dzień obchodów nazywano Wielkim *Hosanna* i to *hosanna* odnoszono również do palm unoszonych przez lud przy tej okazji. W tym kontekście wejście Jezusa można by z powodzeniem odczytywać jako oczekiwane przez lud wybawienie, błogosławieństwo Jahwe, wyrażające się w tym, że prawdziwa woda żywa wypłynie z Sanktuarium. Święto Poświęcenia natomiast ustanowili Machabeusze, kiedy oczyszczali sprofanowaną Świątynię i poświęcali ją Bogu. Jeśli *Hosanna* towarzyszyła tej uroczystości, to wypędzając przekupniów ze Świątyni Jezus dokonałby nowego jej poświęcenia¹². Z drugiej strony śpiewano *Hosanna* także na zakończenie wieczerzy paschalnej, łącznie z pozostałymi psalmami Hallelu; śpiew ten mógł również towarzyszyć składaniu ofiar w Świątyni. Tak więc *Hosanna* wejścia wraz z *Hosanna* Ostatniej Wieczerzy łączyłyby Jego wejście ze śmiercią na Krzyżu, którą kończył się kult dawny, dotychczasowy, a rozpoczynał nowy. Do którego z tych świąt odnoszą się Ewangelie? Nie wydaje się, by opisane w nich działanie dotyczyło jakiegoś jednego bez odniesienia do innych. Ujmują raczej dobrze liturgię Świątyni w całym jej bogactwie. Analiza wypędzenia kupców pozwoli nam ją zgłębić w jej własnej symbolice.

Jaskinia zbójców

Widzieliśmy, że wjazd Jezusa ma na celu Świątynię. Psalm 118 stwierdza: „Błogosławimy wam z domu Pańskiego (...) Ścieśnijcie szeregi, z gałęziami w rękach, aż do rogów ołtarza” (w. 26.27). Króla się oczekuje i przyjmuje radośnie w Świątyni. U Marka całe to wydarzenie zostaje poniekąd urwane: Jezus wchodzi do Świątyni, ogląda wszystko dokoła i wraca na Górę Oliwną. To jasne, że Jego przyjęcie nie przebiegało tak, jak przewidywał ceremoniał: Jezus spotyka się z odrzuceniem lub przynajmniej obojętnością kapłanów.

Według F. C. Burkitta (*Studies in the Western text of St. Mark*, Journal of Theological Studies 17 [1916], 139-152), jeśli wejście Jezusa ujmuje się w kontekście święta Poświęcenia Świątyni, to wyjaśnia się tym samym powód, dla którego Jezus mógł śmiało wywracać stoły handlarzy: ci, którzy Go wielbili dnia poprzedniego, spodziewali się po Nim działania w takim właśnie stylu.

Stan rzeczy w Świątyni nie przypada do gustu Mistrzowi, który wyrzuci z niej sprzedawców¹³

Nie jest to oczywiście jakiś rewolucyjny akt Jezusa, który zamierzałby w ten sposób zmobilizować ludność przeciwko kaście kapłańskiej i Świątyni: Król wkracza na ośleciu – znak mesjańskiej pokory i łagodności. Jego drogi wiodące do przywrócenia panowania Boga na ziemi są inne od tych, którymi kroczą konie bojowe¹⁴. Jak zatem trzeba rozumieć to postępowanie Jezusa? Chodzi niewątpliwie o pewną czynność symboliczną, podobną trochę do postępowania starotestamentalnych proroków. Rzecz nie pozostawia cienia wątpliwości, gdy tylko czyta się tę scenę w kontekście triumfalnego wjazdu, mającego także wymiar symboliczny (palmy, *hosanna*, osiołek). Symbol ten odnosi się jednak nie tylko do konieczności przywrócenia kultu pierwotnego, w stylu reformy, która wyeliminowałaby nadużycia wprowadzone w ciągu lat. Przecież sprzedawanie zwierząt okazywało się po prostu konieczne do składania ofiar zgodnie z przepisami Prawa, dotyczącymi kultu. Chodzi tu więc raczej o radykalne jego przeobrażenie i o pojawienie się nowej Świątyni¹⁵. Spełni się w ten sposób zapowiedź proroka Zachariasza (14, 21), który obwieszczał, iż na całej tej świętej przestrzeni nie będzie już żadnego kupca¹⁶

Jaką to nową Świątynię Jezus ma zbudować? Według *Księgi Wyjścia* (25, 9), Bóg ukazał Mojżeszowi wzorzec przyszłego Sanktuarium. Na podstawie tego zdania rozwinięto ideę Świątyni, czyli niebieskiego mieszkania, służącą za makietę przyszłej Świątyni Jerozolimskiej. Prorocy zapowiadali powszechną odnowę, która pociągnie za sobą zstąpienie niebieskiej Świątyni na ziemię, a więc Świątyni nie zbudowanej rękami ludzi. W te właśnie oczekiwania Jezus wkłada pewną nowość: tą nową Świątynią, zbudowaną wprost przez Boga, jest Jego własna Osoba, a dokładniej: Jego ciało.

¹³ Por. C. A. Evans, *Word Biblical Commentary: Mark 8: 27 – 16: 20*, Dallas 2001, s. 145-146.

¹⁴ Por. M. Hengel, *Was Jesus a revolutionist?*, Philadelphia 1971, s. 16-18.

¹⁵ Zgadza się tutaj z: E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985, chociaż jego interpretacja tego eschatologicznego działania Chrystusa jest mocno ograniczająca. Gdy chodzi o historię egzegezy tej perykopy, zob. C. Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu: Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich*, Tübingen 2003.

¹⁶ Dosłownie tekst mówi, że w Świątyni nie będzie żadnego Kananejczyka. Jednak kontekst uniwersalistyczny, w jakim pojawia się to proroctwo, sugeruje, że nie chodzi tu o wykluczenie jakiejś rasy. A ponieważ Kananejczycy zajmowali się kupiectwem, tłumaczenia skoncentrowały się na tym ich zajęciu.

Mamy tu zatem dowód, a nie jakieś oczekiwanie eschatologiczne, albowiem natychmiastowość orędzia Chrystusa i zapowiadanie przez Niego nowej Świątyni zespalają się ściśle z Jego Osobą, a konkretniej z tym nowym odniesieniem ludzi do Boga, jakie On zapoczątkowuje w sposób bardzo rodzinny, nazywając swego Ojca „Abba” Jeżeli Chrystus stanowi końcowy punkt dziejów, to właśnie dlatego, że pociąga za Sobą ostateczną jedność początku i końca, człowieka i Boga – zgodnie z wyrażeniem św. Ireneusza¹⁷ Stąd też historię rozumie się tutaj nie jako następstwo ludzkich poczynań, lecz jako drogę wiodącą od Boga do Boga. Nastąpił już kres czasu, albowiem już się uobecnia, jako ostateczny horyzont dziejów, nowa forma odnoszenia się ludzi do Boga, ucieleśniona w Jezusie. I dlatego podają sobie ręce eschatologiczne oczekiwanie i wyznanie Jezusa jako Syna Bożego.

Tą właśnie myślą jest przeładowany cały epizod wejścia Jezusa do Świątyni: ukazuje on nam szczególną tożsamość Jezusa, który jest kimś większym od Jonasza, proroków i samej Świątyni (por. Mt 12, 6). Kluczowym momentem wyznania tej tajemnicy jest zasadniczy fragment rozmowy Jezusa z arcykapłanem Kajfaszem, związany z oskarżeniami dotyczącymi konkretnej wypowiedzi Jezusa o Świątyni. Według fałszywych świadków, Jezus miał powiedzieć, że zburzy ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduje inny, nie ręką ludzką uczyniony (por. Mk 14, 58). Z *Ewangelii Janowej* wiemy, że Jezus wypowiedział takie zdanie odnośnie do nowej Świątyni i że słuchacze Go nie zrozumieli: ten brak zrozumienia motywowałyby różne wersje u świadków. I dlatego Arcykapłan widząc, że zarzut ten nie prowadzi do niczego, zmienia kurs i pyta Jezusa, czy jest On Mesjaszem, Synem Błogosławionego (por. Mk 14, 61). Zauważmy, że Kajfasz zmienia nie tylko temat przerywając tok zarzutów i oskarżeń i pomijając kwestię Świątyni: do Syna Bożego należy wyłącznie odbudowa ostatecznej Świątyni¹⁸ Wyznając, że jest Mesjaszem i Synem Bożym, Jezus obwieszcza swą szczególną misję w odniesieniu do Świątyni. Te zaś słowa Pana nie ograniczają się do stwierdzenia swych roszczeń mesjańskich, powodują bowiem zgorszenie Kajfasza i oskarżenie Jezusa o bluźnierstwo. I w tym właśnie momencie dochodzi do utożsamienia się Jezusa ze Świątynią Boga i do usytuowania się tym samym na płaszczyźnie Bożej: „Ja jestem. Ujrzyście Syna Człowieczego,

¹⁷ *Adv. Haer.* IV, 20, 4 (SC 100, 634).

¹⁸ Por. James D. G. Dunn, *Jesus Remembered. Christianity in the Making 1*, (Eerdmans) 2003, s. 633.

siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi” (Mk 14, 62)¹⁹

Możemy przypomnieć w tym kontekście odpowiedź, jaką dał Szczepan swoim prześladowcom po dłuższym wywodzie na temat Świątyni. Stwierdził mianowicie, że widzi „niebo otwarte i Syna Człowieczego, stojącego po prawicy Boga” (Dz 7, 56). Również ten pierwszy Męczennik widzi chwalebne Syna Bożego jako pełnię zamieszkiwania Boga w Świątyni Jerozolimskiej. W *Ewangeli* Janowej pojawia się również zdanie samego Jezusa, dotyczące tego widzenia. Jest to Jego odpowiedź dana Natanaelowi. Ten przyszły uczeń zaskoczony rewelacjami, jakich się dowiedział od Jezusa, ma oglądać jeszcze większe rzeczy: „niebiosa otwarte i aniołów Bożych wstępujących i zstępujących nad Syna Człowieczego” (J 1, 51). Mamy tu odniesienie do drabiny Jakubowej, po której aniołowie zstępowali i wstępowali do nieba. Dlatego też wyjaśniano powyższą odpowiedź następująco: Jezus utożsamia się ze Świątynią, miejscem świętym, przez które się schodzi i wznosi do nieba, jak to oświadczył patriarcha Jakub: „O, jakże miejsce to przejmuje grozą! Prawdziwie jest to dom Boga i brama nieba!” (Rdz 28, 17)²⁰

Z drugiej strony pomiędzy wejściem do Jerozolimy a wypędzeniem kupców Mistrz zacytował inne zdanie z tego samego Psalmu (118, 22): „Kamień odrzucony przez budujących stał się kamieniem węgielnym” Cytat ten służy jako zakończenie przypowieści o morderczych pracownikach winnicy, w której Jezus przedstawia Siebie jako Syna, w przeciwieństwie do proroków: sług wysyłanych przed Nim do winnicy (por. Mt 21, 33-42). Mamy tu grę słów w j. aramejskim: *ben* (syn) i *eben* (kamień, skała). Kiedy pracownicy winnicy, która jest ziemią Izraela ze Świątynią w samym jej centrum, chcieli ją sobie przywłaszczyć, zdarzyło się, że odrzucili jej kamień węgielny. Albowiem Tym, kto podtrzymuje całą jej konstrukcję, jest Syn, który podczas Paschy stanie się fundamentem nowej budowli, nowej rodziny Bożej²¹

¹⁹ Temat Świątyni pojawi się jeszcze u Mk 15, 28-30. Lud się burzy i wyklina Jezusa ukrzyżowanego „mówiąc: Ejże, ty, który burzysz przybytek i w trzy dni go odbudowujesz, zejdź z krzyża i wybaw samego siebie”. Jak bowiem może ją odbudować, skoro umiera? Ludzie ci są nieświadomi tej wielkiej tajemnicy, że oto Krzyż staje się nową Świątynią, co potwierdzi potem fakt rozdarcia zasłony Przybytku na dwoje, z góry na dół (por. w. 38).

²⁰ Por. A. R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*, Journal for the study of the New Testament. Supplement series, London 2002, s. 136-166.

²¹ Na temat utożsamiania się Jezusa ze Świątynią w Ewangeliach, zob. Y. Congar, *The mystery of the temple, or, The manner of God's presence to his creatures from Genesis to the Apocalypse*, Westminster 1962, s. 112-150.

Król, który wjeżdża na osiołku, Ten, któremu wołano *Hosanna* i „Błogosławiony, którzy przybywa...”, przewyższa niepomniernie Mesjasza oczekiwanego przez uczniów. Do Jerozolimy wkracza Ten, który pochodzi odwiecznie od Boga jako Syn i właśnie dlatego jest zdolny przeobrazić Sanktuarium, uobecniając w nim Boga w nowej formie. To szczególne synostwo Jezusa pozwala Mu przekształcić Świątynię i jej funkcję. Ponieważ jest On Synem Bożym w sensie transcendentnym i jedynym, dlatego Świątynia, którą buduje, będzie miała także szczególne znamiona. *Ewangelia Janowa* mówi o tym wyraźnie: „On zaś mówił o świątyni swego ciała” (J 2, 21). Zwróćmy uwagę na sens tego zdania.

Świątynia ciała

Dobrze będzie przyjrzeć się najpierw znaczeniu Świątyni w Starym Testamencie. Przestrzeń i czas człowieka wchodzą tutaj w kontakt ze świętą obecnością boskości. Już podczas wędrówki Izraela przez pustynię Bóg był obecny pośród swego ludu, otaczając swą chwałą Namiot. Jahwe mieszka ze „swoimi” i w ten sposób nawołuje ich do tego, by szli dalej przed i ponad siebie, wkraczając coraz to bardziej w Jego transcendencję. Natomiast budowa Świątyni jako trwałej konstrukcji ma miejsce dopiero po wejściu do ziemi, którą Bóg dał człowiekowi w posiadanie. Szczepan, pierwszy męczennik, rozpocznie swoją wypowiedź o Świątyni aluzją do ziemi obiecanej Abrahamowi (por. Dz 7, 3) i do ziemi świętej, na której Bóg się objawił Mojżeszowi (w. 33)²² Świątynia symbolizuje zatem obecność Boga na ziemi, tej ziemi, która zespala pragnienia ludu, nadając im wspólny cel: ziemi owocnej, która się cieszy błogosławieństwem Jahwe. W ciągu dziejów Izraela, łącznie z jego wejściami i wyjściami, szło się wciąż z nadzieją do Świątyni ostatecznej, w której obecność Boga rozciąga się od Sanktuarium aż po wszystkie dominia Jakuba. Prorok Zachariasz nazywa ten przyszły Izrael „ziemią świętą” (Za 2, 16), albowiem Świątynia obejmie całe terytorium, a rzeczy użytku świeckiego zostaną poświęcone na służbę Bożą.

Ta obecność Świątyni na ziemi jest ważna ze względu na jej związek z biblijną wizją człowieka. W rzeczy samej nie można pojąć człowieka w świetle Pisma Świętego w oderwaniu od ziemi, jaką zamieszkuje. Jest

Zob. w tej kwestii: S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres*, Paris 1992.

on bowiem stworzeniem włączonym w to stworzenie materialne, które uprawia i którym żyje. Przebywając poza tym środowiskiem, sam się dehumanizuje, niemożliwe też stają się wówczas te odniesienia, które konstytuują jego egzystencję. I dlatego odniesienie do ziemi, stanowiące pierwotny dar Stwórcy i obiecane zarazem jako ostateczne błogosławieństwo drogi, stanowi część samej konstytucji bytu ludzkiego. Odnosimy się tutaj konkretnie do tego elementu antropologicznego, który Pismo określa mianem *basar* (ciało), w które Jahwe wlał swoje życiodajne tchnienie. Poprzez ciało człowiek staje się „zakorzeniony” w ziemi wraz z innymi ludźmi i wymaga, ze względu na swą słabość, mocy Boga.

Moglibyśmy powiedzieć w tym kontekście, że obecność Świątyni pozostaje w ścisłej harmonii z biblijną wizją człowieka. Teologia Świątyni, w której chwała i Imię Boga mieszkają na ziemi Izraela, odpowiada antropologii życiodajnego tchnienia, wlanego przez Stwórcę (por. Rdz 2, 7) celem ożywienia gliny ukształtowanej Jego rękoma. Duch Jahwe może mieszkać w Świątyni i na ziemi Izraela, albowiem mieszka najpierw w błocie i glinie, z jakich człowiek został ukształtowany. W ten sposób Świątynia może symbolizować konkretne życie człowieka w jego odniesieniu do świata i innych ludzi. W ten sposób staje się również ikoną całego ludu zespolonego pochodzeniem ze wspólnej ziemi, tak że członkowie tej samej rodziny ludzkiej mogą się określać jako „ciało z mego ciała”

To odniesienie pomiędzy obecnością Boga w Świątyni a Jego obecnością w ciele ludzkim nabiera szczególnego wydźwięku w dziejach proroków – świadków podupadającego już kultu²³. Ich echo porbrzmiewa w słowach Jezusa wypędzającego kupców: Świątynia, dom modlitwy, przeobraziła się w jaskinię zbójców (por. Jr 7, 11; Iz 56, 7). Oskarża się w ten sposób sam lud (por. Jr 2–7) za jego niewierność: wielbiciel Świątyni nie wypełniają Prawa i przeobrażają swoją obecność w Domu Boga w usprawiedliwienie swego złego postępowania. Mieszkanie Boga nie jest już domem modlitwy lecz jaskinią, w której zbójca szuka schronienia i pod szyldem pobożności kryje lub uzasadnia swą przewrotność. W rzeczy samej, jak widzieliśmy, Jezus nie krytykuje tutaj handlu jako takiego, albowiem sprzedawcy zajmują się w swym handlu świątynnym także sprawami Bożymi, lecz coś bardziej istotnego: ofiary składane w Świątyni nie są w stanie zmienić nastawienia serca ludzkiego. Moglibyśmy powiedzieć, że Świątynia Jerozolimska

²³ Por. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971.

przestała już być symbolem cielesności człowieka, czyli tym miejscem, w którym się nawiązują jego konkretne relacje z innymi i ze światem. I dlatego teraz Świątynia jest pusta jak zwykła cyfra, która nie jest w stanie kształtować egzystencji ludzkiej.

Jakie rozwiązanie sugerują prorocy dla tej utraty sensu przez Świątynię? Nie głoszą kultu czysto duchowego, który nie uwzględnia przestrzeni i czasu ludu. Takie bowiem zamknięcie się w sobie byłoby przeciwne podstawowym pojęciom antropologii biblijnej, a zwłaszcza wszczępieniu człowieka w świat materialny i jego własnej cielesności. Zewnętrzny charakter kultu zespala się przecież faktycznie z cielesnością człowieka, która sytuuje go w relacji do świata, do Boga i braci. Ponadto kult czysto duchowy byłby z samej swej natury kultem indywidualistycznym kogoś, kto szuka zbawienia w samym sobie. Jeśli więc jest kult, to musi być on „z ciała i kości”, wyrażać się na zewnątrz i być widzialny w świecie, czyli tam, gdzie człowiek wchodzi w kontakt z rzeczywistością, ze swym własnym ciałem.

I dlatego prorocy, kiedy tylko bardziej uwewnętrzniają kult, bardziej także uwypuklają kult zewnętrzny, widzialny, cielesny. A ponieważ grzech ludu czyni czczą Świątynię Jerozolimską, wskazują z całą mocą na tą pierwotną świątynię, jaką jest ludzkie ciało, i mówią o tym ciele jako miejscu obecności Boga wśród swoich. Można by nawet powiedzieć, że upadek Świątyni pomaga im pogłębić myśl, iż Świątynia jest w rzeczy samej jedynie symbolem, i wyostrzyć spojrzenie tak, by ludzie potrafili odkryć obecność Boga nawet w spotkaniu człowieka ze światem. Sam prorok staje się też miejscem, w którym Bóg może być widziany i słyszany, żywą świątynią pośród swego ludu, kimś, kto przedłuża linię obecności Boga, znajdującą dotąd swe zwieńczenie w Świątyni Jerozolimskiej.

Decydujące w tym względzie są udreki i cierpienia proroków. Przez nie konkretny prorok przekształca się w żywy symbol, w swym ciele i w swej historii: Jeremiasz nie może się ożenić i wyraża w ten sposób trud życia bez miłości; Ozeasza zdradza jego niewierna żona; owdowiałemu Ezechielowi brakuje prawdziwej radości w oczach. Ciało woła w nich językiem miłości, wyrażając w ten sposób odniesienie człowieka do Boga, użycza głosu dramatowi zerwanego przymierza i woli gotowej wybaczyć. Ludzie ci cierpieli zarówno rozczarowanie Boga swoim ludem niewiernym, jak też boleścią ludu oddalonego od swego Stwórcy. W ten sposób przygotowywali w swoim ciele nową Świątynię uświęconą przez Jezusa.

Ewangelisci usytuowali Jezusa w tej właśnie tradycji. Potwierdza to opis wypędzenia kupców ze Świątyni, zwłaszcza w ujęciu Łukasza, który porównuje Jezusa do Jeremiasza oplakującego niewierną Jerozolimę, nie umiejącą rozpoznać dnia Jego nadejścia (por. Łk 19, 41-42). Gniew Jezusa, który zaraz potem wyrzuca przekupniów, trzeba by więc odczytywać tutaj w świetle tego Jego płaczu spowodowanego tym, że lud nawet się nie starał o względy u Boga. Również opis Markowy naładowany jest emocjami. Jeżeli bowiem nawet Ewangelista ten oddziela te dwa wydarzenia (wjazd i obejrzenie przez Jezusa Świątyni oraz wypędzenie z niej kupców dnia następnego), to samo wzruszenie czytelnika tej Ewangelii pomaga mu już lepiej zrozumieć wzruszenie samego Jezusa, spowodowane sprofanowaniem domu Jego Ojca. Natomiast św. Jan kładzie szczególny nacisk na żarliwość, z jaką Jezus wypędza przekupniów, stwierdzając, iż Jego uczniowie przypomnieli sobie wówczas słowa Pisma: „Gorliwość o dom Twój pożera Mnie” (J 2, 17; Ps 69 [68], 10).

Tkwi za tym wszystkim pewna koncepcja ciała, która może nam się wydać trochę dziwna: jawi się ono mianowicie jako bardziej odpowiednie miejsce ludzkiego kontaktu z Transcendencją. A to dlatego, że nasze ciało otwiera nas na świat i określa nasz byt poprzez to spotkanie z czymś, co nas poprzedza i przewyższa. Dalekie od tego, by nas oddzielać od Boga, ciało jest tym miejscem, w którym Bóg może zbliżyć się do nas, nie ograniczając przy tym w niczym swojej tajemnicy. Zanim jeszcze zacznie się kontemplować lub kochać biblijnego Boga jako przedmiot usytuowany przed nami, odczuwa się już we własnym wnętrzu, określając na tej właśnie podstawie to, kim jesteśmy i co czynimy. To zaś odczuwanie nie jest jakimś nieokreślonym wzruszeniem: chodzi w nim bowiem o nasz udział w bycie Jahwe; oznacza też ono, że to, co najgłębsze w człowieku, zakorzenia się w jego kontakcie z Bogiem. I dlatego właśnie Jeremiasz mógł powiedzieć: „Ale wtedy zaczął trawić moje serce jakby ogień, żarzący się w moim ciele. Czyniłem wysiłki, by go stłumić, lecz nie potrafiłem” (Jr 20, 9). Serce i kości są tym miejscem, w którym ogień Jahwe, Jego Duch, ogarnia życie proroka. Ustala się w ten sposób relacja pomiędzy ciałem jako miejscem obecności Boga w człowieku a Świątynią lub ziemią świętą jako miejscem uświęconym przez Boga Jego obecnością.

Wychodząc z tego związku ciała ze świątynią, św. Jan wypracowuje własną teologię Wcielenia. Można odczytywać w tym właśnie kontekście centralne zdanie Prologu: „Słowo stało się ciałem i zamieszkało

wśród nas” (J 1, 14)²⁴. Za tym kryje się teologia Świątyni, w której Bóg zamieszkuje pośród Ludu Izraela. Jest to powód, dla którego Jan zespała stanie się Jezusa człowiekiem ze słowem „ciało” W rzeczy samej bowiem naturalnym odpowiednikiem zamieszkiwania Boga w Świątyni jest ziemia święta, której odpowiada w konstrukcji człowieka jego ciało. Skoro zatem do opisanie Wcielenia służy Janowi wizja Świątyni obecnej na ziemi Izraela, to antropologią, która lepiej służy zbliżeniu się do tej tajemnicy, jest dla niego wizja człowieka jako „ciała” (*basar*).

W tym świetle możemy spojrzeć teraz na nowo na słowa, jakie Jezus wypowiada w *Ewangelii Janowej*, kiedy utożsamia Świątynię ze swoim ciałem: „Zburzcie tę świątynię, a Ja w trzy dni wzniosę ją na nowo” (J 2, 19). Jezus może tu się opierać na doświadczeniu proroków. Jego ciało będzie tym miejscem, w którym Duch, *Ruah Jahwe*, doprowadzi do końca zbawczy plan Ojca. W Jezusie wypełnia się to, co św. Ireneusz wyraził w sposób ograniczający: „Owocem dzieła Ducha jest zbawienie ciała”²⁵ Mistrz odczuwa obecność Boga w swoim ciele i tam Go odkrywa jako Ojca, od którego pochodzi i który Go ukształtował w maczycznym łonie. W Jego ciele Bóg Mu się objawia jako ta pierwotna Miłość, z której wypływa cała Jego działalność ludzka, a zarazem jako wezwanie do wydania się za braci, uczestników tego samego ciała i krwi (por. Hbr 2, 14). To Jego ciało pozwala nam pojmować człowieczeństwo Jezusa jako służbę, jako życie Boga i dla Boga, a tym samym ludzi i dla ludzi.

Jeżeli rzeczy tak się mają, to śmierć i zmartwychwstanie Jezusa można traktować jako zniszczenie i odbudowę Świątyni, jaką jest ciało. Obecność Boga w ludzkim ciele osiąga w Jezusie swą pełnię. Syn w swym cierpieniu uwidacznia i przybliża nam serce Ojca, które cierpi na skutek odrzucenia Go przez lud i wyciąga doń wciąż swoją rękę. Z drugiej strony w ciele tym zespała się cały ból ludzkości, która żyje bez nadziei i bez Boga w świecie. Mamy więc tutaj samą istotę tajemnicy: w ciele Jezusa urzeczywistnia się zjednoczenie Boga i człowieka, przemienione teraz zgodnie z posłuszeństwem Syna. Albowiem Jego agonia może jedynie przekształcić ludzką cielesność, podnosząc ją aż do punktu, w którym nastąpi samo już tylko wzywanie Ojca, który odpowie wskrzeszeniem Syna spośród umarłych. Jest to moment pojawienia się nowej Świątyni eschatologicznej, ostatecznego Sanktuarium. Bóg nie potrzebuje Świątyni uczynionej ludzkimi rękami,

²⁴ Por. A. R. Kerr, *The Temple...*, dz. cyt., s. 102-135.

²⁵ *Adv. Haer* V, 12, 4 (SC 153,154).

chętnie przebywa natomiast w Świątyni, którą Sam ukształtował: w umarłym i zmartwychwstałym ciele Syna. Takie odczytanie ewangelicznych słów Jezusa potwierdza *List do Hebrajczyków*, gdy mówi o Zaslone, przez którą Jezus wszedł do Sanktuarium niebieskiego. Tą Zaslona-Przybytkiem jest tutaj zmartwychwstałe ciało Jezusa, a Sanktuarium – sama Transcendencja Boża. Poprzez swe ciało Chrystus ustanowił Zaslone, która pozwala człowiekowi wkroczyć – tą żywą drogą – w samo centrum przyjaźni z Bogiem (por. Hbr 9, 11-12; 10, 20)²⁶

Cielesność, tak jak ziemia Izraela, jest znakiem komunii-zespołenia całego ludu w jedną już tylko rodzinę. Widać tutaj wyraźnie, jak działanie Chrystusa dotyczy wszystkich ludzi. Aby to zilustrować, możemy nawiązać do słów św. Augustyna, który podaje godną uwagi egzegezę związku Świątyni z ciałem, kiedy pyta się o symbolikę 46. lat, w jakich – w ujęciu Żydów dyskutujących z Jezusem – zbudowano Sanktuarium (por. J 2, 20). Jego egzegeza, chociaż może się wydawać przesadnie alegoryczna, przejawia wielką głębię.

U podstaw tej egzegezy tkwi biblijna koncepcja ciała jako tego, co zespala ludzi z pokolenia na pokolenie. Łączy się z nią typowa dla Pisma Świętego zasada osobowości korporacyjnej. I tak w ciele Adama uobecnia się już cały rodzaj ludzki. W rzeczy samej – stwierdza Augustyn, idąc śladem dawnej tradycji – litery imienia ADAM są greckimi inicjałami czterech punktów kardynalnych, sztyldem jedności rasy wzdłuż i wszerz świata. Jedność ta istnieje natomiast nie tylko w przestrzeni, ale także w czasie. Rozumie się tym samym dobrze tych 46 lat czasu budowy Świątyni. Augustyn wyjaśnia tu ponownie imię ADAM: 46 sumuje te cztery litery zgodnie z ich miejscem w alfabecie greckim i symbolizuje czas budowania ludzkości. Dlatego też Świątynia odnosi się do całej ludzkości, poczynając od Adama. Grzech sprawił, że to ludzkie ciało zostało pokawałkowane i rozproszone po świecie – wraz z następstwem pokoleń. Koncepcja ta pozwala lepiej zrozumieć jedność Adama i Chrystusa, albowiem Jezus narodził się z Maryi jako Potomka pierwszego człowieka, i w ten sposób ciało Jezusa jest ciałem samego Adama. To właśnie ciało, jakie Chrystus wziął od Adama, jest jedyną świątynią całej ludzkości, zrekonstruowaną i odnowioną przez Ojca w Zmartwychwstaniu²⁷ Dopiero bowiem

²⁶ Por. A. Vanhoye, „*Par la tente plus grande et plus parfaite...*”, *Biblica* 46 (1965), 1-28.

²⁷ Zob. św. Augustyn, *In Ioh. X*, 11 (CCL 36, 107): „Z Adama więc pochodzi ciało Chrystusa, z Adama więc świątynia, którą zburzyli Żydzi, a którą Pan po trzech dniach odbudował. Wskrzesał bowiem ciało swoje, widzicie, iż był Bogiem równym Ojcu...” *Homilie na Ewangelię i pierwszy List św. Jana*, cz. 1, Warszawa 1977, s. 166-167.

w Chrystusie to ciało rozsypane po świecie na skutek grzechu Adama zostaje zebrane ze wszystkich krańców ziemi i zespolone na nowo w jedno w duchowej zgodzie miłości.

Jezus Chrystus jest więc nie tylko nowym Objawieniem Boga jako Tego, który jest Miłością, a tym samym jest nam całkowicie bliski, nie „rozwadniająca” przy tym swojej tajemnicy, ale nasz Mistrz jest także nowym określeniem człowieka, dotyczącym zasadniczo jego ciała. W rzeczy samej bowiem ciało jako miejsce, w którym człowiek spotyka świat i bliskich, nabiera tutaj nowego wyrazu, otrzymuje nowy niejako język. Staje się zdolne przyjąć Boga w Jego trynitarnej tajemnicy, być miejscem, które zawiera całkowite objawienie Ojca. Tylko na tej podstawie można zrozumieć istotne cechy królowania Chrystusa i kształt, jaki On nadaje miastu człowieka swoją obecnością.

Logos i Nomos

Świątynia Jerozolimaska stanowiła nie tylko religijne centrum życia ludu, ale miała także wymiar polityczny i ekonomiczny²⁸ Tytus zdecydował się ją zburzyć, albowiem uznał, że tylko w ten sposób skończy z rewoltą żydowską i problemami, jakie powodowała ona dla Imperium. Tymczasem chrześcijaństwo wносиło już nową wizję Świątyni, która miałaby zawierać w sobie, ściśle rzecz biorąc, i wyrażać publiczną obecność Kościoła chrześcijańskiego. Nie zapominajmy przy tym, że w ramach wypowiedzi Jezusa na dziedzińcu świątynnym po wypędzeniu przekupniów stawia się Mu pytanie o Jego odniesienie do cezara i o konieczność płacenia podatków. Znana powszechnie odpowiedź Jezusa: „Oddajcie cesarowi to, co należy do cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21), uwypukla dokładnie odniesienie chrześcijan do władzy politycznej, a opiera się na tym symbolicznym akcie, jakiego Jezus dokonał w Świątyni. Otóż tym, „co należy do Boga”, jest – jak widzieliśmy – ciało utworzone Bożymi rękoma.

Trzeba w tym miejscu koniecznie rozważyć na nowo powszechne znaczenie Świątyni, która nabędzie u Żydów wymiarów kosmicznych. Według Filona Aleksandryjskiego, sama Świątynia była już mikrokosmosem, miejscem zamieszkiwania *Logosu*, gdzie był utrzymywany w jedności świat cały. Ówczesne wyobrażenia ukazują, że ze Świątynią były zespolone kolumny podtrzymujące świat. W rzeczy samej po

²⁸ Podobnie zresztą jak inne świątynie starożytne. Por. G. Stevenson, *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation*, Berlin – New York 2001.

zburzeniu Jerozolimy nastąpił wielki kryzys: jak to możliwe, że świat podąży dalej swoją drogą, kiedy upadła Świątynia? Jedna z odpowiedzi wskazywała na jej kamień węgielny: jako należący wprost do góry, nie mógł zostać zniszczony przez wojska rzymskie i przetrwał niezłomnie pośród ruin. Gdy więc pozostaje on na swoim miejscu, świat opiera się nadal na swej trwałej podstawie²⁹

Chrześcijanie dawali inną odpowiedź na to zaniepokojenie: kosmologia oparta na Świątyni Jerozolimskiej, gdzie się znajdowały kolumny każdego kardynalnego punktu świata, została zastąpiona inną równorzędną, ale o odmiennym centrum. Mieszkająca dotąd w Świątyni chwała Jahwe przeszła na Krzyż, który jawił się w ten sposób jako prawdziwe oparcie dla świata. Na tej podstawie opracowano z biegiem czasu kosmiczną doktrynę Krzyża, który sytuuje się u podłoża wszystkich rzeczy jako ich ostateczny fundament i kieruje ruchem kosmosu. Krzyż ten utożsamia się oczywiście z Krzyżem Kalwaryjskim, ale nie z jego martwym drzewem, lecz z ukrzyżowanym ciałem Jezusa, które zostało zaraz potem uwielbione i trwa nadal w ciele Kościoła. Na tym się opiera zawarta w *Liście do Diogneta* (7, 7) wizja, zgodnie z którą chrześcijanie są zdolni podtrzymać świat.

Na jakiej podstawie uczniowie Jezusa, tak nieliczni i prześladowani, mogli się uważać za spadkobierców tak niezwyklej misji? Święty Justyn Męczennik opracował odpowiedź na to pytanie, opartą na tajemnicy wjazdu Jezusa do Jerozolimy. Przyjęty w Mieście, Mistrz doprowadził do wypełnienia przepowiednię Jakuba, którą się pojmuje jako zapowiedź Jego królewskiej władzy nad światem: „Nie zostanie odjęte berło od Judy ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy...” (Rdz 49, 10). Według Justyna, władza ta nie ogranicza się do jakiegoś czysto duchowego zarządzania wewnętrznego. Wprost przeciwnie, chodzi o władzę, która pozostawia widzialne ślady w dziejach. W rzeczy samej nadszedł już czas, kiedy to Żydzi nie mają własnych królów na swojej ziemi. Jest to niedwuznacznym sygnałem tego, iż berło świata zostało odjęte od Judy, aby przejść na Mesjasza, dla którego było zarezerwowane, a którym jest sam Jezus.

Otóż tego panowania, nigdy nie zrealizowanego konkretnie w ciągu dziejów, nie należy pojmować na tym samym poziomie, jak władzę rzymską. Justyn widzi obecność tego panowania w konkretnym wpływie Jezusa i Jego nauki na życie ludów, które przyjęły wiarę. W tym

²⁹ Por. S. Heid, *Kreuz. Jerusalem. Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*, Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, Münster 2001.

kontekście sytuuje także swoją egzegezę dwóch jucznych zwierząt (oślica i źrebię), na których Jezus wjechał do Jerozolimy – według Mateusza (21, 5-7; wzmianka o dwóch zwierzętach pojawia się także u Za 9, 9 i w Rdz 49, 11). Byłby to obraz dwóch ludów: żydowskiego i pogańskiego, przyjętych i zbawionych razem przez Jezusa. Przy czym zwierzę pierwsze, objuczone, przyzwyczajone do jarzma Prawa, przedstawiałoby lud żydowski, który przyjmując Jezusa utworzył jedną część Kościoła. Natomiast drugie, na którym nikt jeszcze dotąd nie siedział, byłoby obrazem pogan aż dotąd dzikich, albowiem nie znajdowali się wcale pod nakazami Tory. Przyjście Mesjasza sprawia, że poganie nie muszą się poddawać Prawu (*Nomos*) Mojżeszowemu, już przezwyciężonemu, lecz jedynie przyjąć Słowo (*Logos*) Jezusa, czyli to nowe i wieczne Przymierze, które podsumowuje i udoskonala dawne zalecenia.

W rzeczy samej te dwa pojęcia: *Nomos* i *Logos*, Prawo i Słowo, stanowiły klucz do zrozumienia społeczeństwa hellenistycznego, w którym rozszerzało się chrześcijaństwo. Oddychało się tam atmosferą kosmopolityczną, w której partykularne zwyczaje i tradycje każdego ludu musiały się dopasowywać do norm jedyne go Imperium. W tej sytuacji nabrały szczególnego znaczenia także te dwa pojęcia: *Nomos* i *Logos*, zdolne zespolic ludzi w jedną rodzinę ludzką. *Logos* był powszechnym rozumem filozofów, a *Nomos* oznaczał te prawa powszechne, jakie wydawali rządzący.

Na tym podłożu chrześcijanie dokonują własnego odczytania dziejów. Konkretnie władztwo Chrystusa jawiło się im jako zdolne zinterpretować na nowo *Nomos* i *Logos*, reprezentowane jako jarzmo narzucone na dwa zwierzęta, na których Jezus wjechał do Jerozolimy. Zgodnie z zapowiedzią Izajasza, cytowaną często przez Ojców Kościoła, zarówno Słowo, jak i Prawo, miały wyjść z Jerozolimy, Miasta Świętego: „Bo Prawo wyjdzie z Syjonu i słowo Pańskie – z Jeruzalem” (Iz 2, 3). Skoro *Nomos* i *Logos*, które nadawały jedność całemu światu, mieszkały w czasach Starego Testamentu w Świątyni Jerozolimskiej, dlatego to nowe Słowo i to nowe Prawo powszechne stają się teraz obecne w innej Świątyni: świątyni ciała Jezusowego, ukrzyżowanego i przywróconego do życia w Jerozolimie. Chrystus jest uniwersalnym *Logosem*, a w Jego przykazaniach znajdujemy nowe Prawo (*Nomos*), w którym wszyscy ludzie mogą się rozpoznać.

Mając na uwadze to wyjaśnienie, historyk niemiecki Adolf von Harnack oskarżył apologetyków o rozwadnianie wina Ewangelii w abstrakcyjnym rozumie filozofów. Zauważmy jednak, że ta właśnie wizja chrześcijańska, nawet przyjmując powszechny walor greckiego

Logosu, radykalnie go przeobraża. Albowiem ten chrześcijański *Logos* mieszka w Świątyni. Nie jest nim oczywiście *Logos* jerozolimski, jak mniemał Filon z Aleksandrii, lecz *Logos* ciała Jezusa i chrześcijan. Oznacza to, że ten nowy *Logos* powszechny jest *Logosem* wcielonym, *Logosem*, który pozostaje w ścisłym intymnym kontakcie z ciałem człowieka. Zobaczmy, co chcemy przez to powiedzieć.

Ciało a chrześcijańska uniwersalność

Wydaje się nam zazwyczaj trudne do zrealizowania zespolenie *logosu* (lub rozumu) z ciałem. Dzisiaj takie zespolenie powinno być z pewnością o wiele łatwiejsze do zrozumienia dzięki rozwijającym się od kilkunastu lat pogłębionym studiom nad ciałem. Pojawiła się na przykład socjologia ciała, która bada relacje zachodzące między ciałem a społeczeństwem³⁰ Niektórzy uważają nawet, że ciało przekształciło się obecnie w to szczególne miejsce, w którym konkretyzuje się projekt demokratyczny, łącznie z naszą możliwością współżycia pod prawami powszechnymi. Jak to jest możliwe?

Wszystko tu się opiera na nowej wizji ciała, pojmowanego obecnie jako część osobistego projektu każdej jednostki. Różne formy życia i rozumienia ciała zgodnie z daną epoką lub modą dowodzą, że nie jest ono dane człowiekowi w jakiejś formie szczególnej, lecz tworzy się równoległe ze zmieniającym się społeczeństwem. Ważne jest przeto, by dana jednostka uświadomiła sobie ten fakt, albowiem tylko wtedy ciało przestaje być jakimś obcym przedmiotem w całości społeczeństwa miejskiego, w którym wszystko zostało dokonane przez człowieka i dla człowieka. Współczesna biotechnologia popiera poniekąd tę nową wizję ciała, pozwalając nam wydobywać rozliczne parametry, które dawniej były zakazane.

Skoro zaś ciało jest wytworem kultury, to czy nie istnieje jakaś reguła, która wspierałaby nas w takim jego kształtowaniu, które umożliwiałoby tworzenie lepszego społeczeństwa? Odpowiedź brzmi pozytywnie: chcąc rozszyfrować cielesność i nią żyć, trzeba się kierować regułami zgodności, typowymi dla rozumu demokratycznego. Dlatego też jednostka winna mieć prawo wynajdywania swego ciała według własnych preferencji. Natomiast państwo powinno czuwać i chronić

³⁰ Por. Ch. Shilling, *Sociology and the Body: Classical Traditions and new Agendas*, *Sociological Review* 55 (2007) nr 1, s. 1-18. Artykuł ten jest wprowadzeniem do numeru poświęconego w całości ciału.

nas przed takimi wizjami ciała, które uchodzą za antydemokratyczne i wkraczają w sferę niezależności innych, negując ich zdolność do samookreślenia.

Aby podać konkretny i wymowny przykład tej „współczesnej” mentalności: rodzina uchodzi obecnie za przeszkodę w rozwoju wspomnianej „cielesności demokratycznej”. W niej bowiem wzajemne odniesienia między rodzicami i dziećmi, między mężem i żoną, zawierają elementy fałszywe, przeważnie odmienne od niezależnej woli każdego z nich. I dlatego tutaj ciało mówi językiem niezgodnym z regułami tego nowego współżycia. Powinno się zatem popierać nowe wzorce rodzinne, które przyspieszą proces wyzwolenia ciała, tak że stanie się ono płynne, niemal ulotne, gdyż tylko w ten sposób może się przyczynić do wyzwolenia człowieka. Natomiast „tradycyjna” rodzina wytworzy tylko jeszcze większą pustkę, jeśli sama nie określi się na nowo i nie pojmie odniesienia rodziców do dzieci, męża do żony, według bardziej elastycznych parametrów, które rezygnują z tego wszystkiego, co się nie zgadza z suwerenną wolą jednostki³¹

Co powiedzieć o takiej perspektywie? Zauważmy, że chociaż mówi się w niej, i to wiele, o ciele, to przecież nie szanuje się jego własnego języka. Z tego, co się mówi, wynika, że o wiele lepiej byłoby wchłonąć cielesność w rozum zgodności demokratycznej, sprawić, by ciało stało się przejrzyste dla naszych planów, o ile tylko nie przekreślają innego. Zapomina się jednak o tym, że ciało samo przez się świadczy, iż niemożliwy jest jakikolwiek projekt radykalnej autonomii, który człowiek miałby urzeczywistnić w dobie współczesnej. W rzeczy samej bowiem ciało mówi już na pierwszym miejscu o wzajemnej zależności, jaka cechuje tożsamość człowieka począwszy od momentu jego wejścia w świat. Rodzimy się przecież w rodzinie, jesteśmy dziećmi tych oto konkretnych rodziców: nasz byt od nich pochodzi i zostaje na zawsze z nimi związany. Ze swej strony natomiast mąż i żona zmieniają się głęboko wraz z narodzinami dziecka. Stąd też posiadanie ciała utożsamia się zawsze z akceptowaniem relacji ze światem i z innymi ludźmi jako częścią konstytutywną mojego życia oraz z porzuceniem jako absurdalnej chęci samorealizacji. Do tego trzeba jeszcze dodać ten oto punkt istotny: ciało daje człowiekowi także odniesienie transcendentne. W rzeczy samej bowiem nasza cielesność umieszcza nas w sytuacji, której sami nie wybraliśmy dla siebie, a która określa to, co robimy

³¹ Taką ideę wyraża sam tytuł książki E. Grosz, *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Indianapolis 1994.

w świecie. Jeżeli ją odrzucamy, to odrzucamy tym samym samych siebie. Jeśli ją przyjmujemy, powinniśmy ją traktować jako otrzymaną od Kogoś, jako ostateczne odniesienie do horyzontu myśli Tego, od którego pochodzimy. Tylko w ten sposób można bowiem pojmować nasze zjawienie się w świecie jako wydarzenie znaczące, a nie jako zwykły tylko wynik przypadku. Biblia wyraża ten fakt opisując kształtowanie naszych ciał rękoma samego Boga – Garncarza.

Tutaj właśnie sytuuje się perspektywa chrześcijańska, zgodnie z którą sam *Logos* przebywa w ludzkim ciele jak w swojej Świątyni. Ciało jawi się wówczas jako miejsce otwarcia się człowieka na Transcendencję, a tym samym na świat wartości uniwersalnych, które tkwią u podstaw życia wspólnego. Z tego punktu widzenia kierunek zmierza nie tylko od rozumu do ciała, ale także od ciała do rozumu. Oznacza to, że na podstawie obecności *Logosu* w ciele dochodzimy do bogatszego pojęcia rozumu. *Logos* bowiem, który potrafi przyjąć język ciała, jego wewnętrzne otwarcie się na bliźniego i jego otwarcie się na tajemnicę Stwórcy, musi być *Logosem* dialogicznym i *Logosem* synowskim. Dlatego też ta autentycznie chrześcijańska koncepcja ciała niesie wraz ze sobą odrębną ideę dobra wspólnego, a w konsekwencji także życia publicznego i życia politycznego³². Dobro wspólne nie będzie już jakimś elementem dodatkowym do szczęścia jednostki, lecz integralną częścią samej egzystencji personalnej, którą można właściwie rozumieć jedynie w komunii osób.

Rozumiemy zatem, że prawdziwa polityczno-religijna rewolucja Jezusa opiera się na rewolucji w pojmowaniu ludzkiej osoby w jej odniesieniach. Tym, co Jezus podaje ostatecznie, jest nowa wizja ciała, Ewangelia ciała. Królestwo Boże uobecnia się wśród królestw ludzkich dzięki Jego cielesnej obecności ludzkiej i stąd w samej głębi życia konkretnych ludzi. W swoim Wcieleniu, w krokach stawianych na ziemi, w cierpieniu i zmartwychwstaniu Jezus obwieszcza to powołanie i tą godność ciała, podając zarazem podstawy bogatszego pojmowania państwa ludzkiego i jego praw.

Na tej też podstawie możemy się pytać o uniwersalizm chrześcijaństwa. Koncepcja ciała jako Świątyni pozwala bowiem na typowe dla ery chrześcijańskiej historyczne oddzielenie sfery religijnej i politycz-

Podstawą tej nowej wizji jest właśnie rodzina, w której mężczyzna i kobieta odkrywają w swym zjednoczeniu się w jedno ciało, że dobro wspólne nie jest jakimś dodatkiem do ich osobowej tożsamości, i są zdolni odkryć swe wzajemne powołanie do transcendentnego horyzontu.

nej³³ Dlatego też odtąd nie ma już Świątyni, którą trzeba by budować w jakimś konkretnym miejscu, miejscu uprzywilejowanym, które wymaga zespolenia kapłaństwa z królewskością. Ale trzeba również odnotować, że to utożsamienie ciała ze Świątynią uniemożliwia także wyraźne odróżnienie religii od polityki, jak gdyby tu chodziło o sfery nie powiązane ze sobą. Co więcej, więź, jaka je zespala, staje się obecnie niesłuchanie ścisła. To prawda, że chrześcijaństwo nie zajmuje się obecnie jakimś konkretnym miejscem, jakim był na przykład dziedziniec Świątyni, ani się nie wiąże wprost z jakimiś szczególnymi formami wyrazu zewnętrznego, jak na przykład z ofiarą składaną ze zwierząt. Tutaj chrześcijaństwo ma o wiele większą od innych religii, które w tym właśnie widzą swą własną tożsamość, przestrzeń dopasowania się. Niemniej taka wymiana nie następuje, albowiem wówczas kult stałby się czysto duchowy, odcieleśniony. Dzieje się więc dokładnie coś przeciwnego, a Wcielenie doprowadziło to aż do skrajności, gdyż obecnie samo ciało ludzkie przekształca się w Świątynię: kult racjonalny jest kultem w sferze ciała. Właśnie dlatego obecność chrześcijaństwa w sercu społeczeństwa bynajmniej się nie zmniejsza, lecz radykalizuje. Kościół może mówić Państwu, że tym jedynym, czego się domaga, jest możliwość oddawania czci Bogu – jak powiedział ongiś Mojżesz Faraonowi. Trzeba jednak dodać, że miejscem oddawania czci Bogu jest ciało ludzkie, ta nowa Świątynia. Oznacza to, że Kościół domaga się spełnienia określonych warunków, które pozwalają traktować ciało ludzkie jako miejsce święte, gdyż tylko na tej podstawie może wznosić swoją Świątynię. I w tym właśnie znaczeniu obecność chrześcijańska okazuje się niesłuchanie niewygodna dla władzy totalitarnej. W rzeczy samej bowiem bardziej wypaczone i przemądrzałe totalitaryzmy są nastawione na profanowanie tej właśnie Świątyni, jaką jest ciało ludzkie. I poprzez nie pragną wnikać w bardziej uświęcony obszar intymności danej konkretnej osoby.

I tak oto świątynia ciała ludzkiego przekształca się w ciągu wieków w ciało cierpiące. Jeśli Jerozolima otrzymała nowe części piękna łącznie

„Wiara chrześcijańska obaliła mit boskiego państwa, mit państwa-raju, społeczeństwa, nad którym nikt nie panuje. Zastąpiła go rzeczowością rozumu. Nie oznacza to jednak, że wiara przyniosła rzeczowość neutralną (nie mającą odniesienia do wartości), rzeczowość statystyki i czystej socjofizyki. Z prawdziwą rzeczowością człowieka wiąże się człowieczeństwo, a z człowieczeństwem wiąże się Bóg. Z prawdziwym rozumem ludzkim wiąże się moralność czerpiąca pokarm z przykazań boskich. Moralność nie jest sprawą prywatną, ma znaczenie polityczne” Kard. J. Ratzinger, *Biblijne aspekty tematu: wiara a polityka*, w: tenże, *Kościół. Ekumenizm – polityka* (Kolekcja Communio 5), Poznań 1990, s. 200 (197-200).

z nowym cierpieniem, to samo się dzieje z nową Świątynią Ciała Chrystusa w jego wędrowaniu przez historię, gdyż pozostaje ono wciąż bezbronne wobec prześladowań ludzi silnych. Ale ta właśnie bezbronność pozwala Jezusowi się przedstawić jako Król odwieczny. O ile bowiem inne świątynie można zdobywać i bronić ich orężem, to klucz otwierający bramę ciała ludzkiego ma formę dobrowolnego przyjęcia. Zdobywanie go siłą utożsamia się z jego niszczeniem. Jego bramy nie otwierają się przed siłą zbrojną, ale przed kimś, kto jak Jezus do Jerozolimy wjeżdża na grzbiecie osła. Królewskość Chrystusa właśnie dlatego, że sięga najgłębszego centrum królowania nad człowiekiem, samego zespolenia ciała i duszy, urzeczywistnia się w upokorzeniu i cierpieniu. Ostatecznego zaś przeobrażenia należy oczekiwać cierpliwie z nadzieją na dobrowolną odpowiedź człowieka, niczego mu nie narzucając. I tak oto wjazd Jezusa do Jerozolimy przekształca się w znak Jego późniejszego przyjścia na końcu czasu.

Zanim tym się zajmiemy, odpowiemy jeszcze na pytanie, które nam towarzyszy od samego początku naszych rozważań. W rzeczy samej chyba już rozumiemy, dlaczego Chrystus nie ma zastrzeżeń w ogłoszeniu się Królem w Mieście Świętym. W opowiadaniu o rozmnożeniu chleba Jezus odrzucił swe pierwsze ukoronowanie. Lud Go obwieszczał królem ze względu na znak, jakiego dokonał karmiąc tłumy. Pojawiło się wówczas wielkie nieporozumienie: myśl, jakoby Jego królestwo polegało na władzy i materialnej obfitości. Nie taka była jednak symbolika cudu, który odnosił się faktycznie do Eucharystii, czyli do Jego Ciała dzielonego i wydanego za wielu. A przecież tak właśnie pojmuje się królowanie Jezusa, które się zaczyna od Jego Ciała. I dlatego gdy Jezus wjeżdża do Jerozolimy, nie ma już wówczas miejsca na dwuznaczności. Staje się rzeczą jasną, że ten właśnie znak, znak nowej Świątyni, jest znakiem Jego Ciała, umarłego i przywróconego do życia. Stąd też Jego panowanie będzie się różniło zdecydowanie od wszelkich innych, koronowanych lub czekających na ukoronowanie. Z jednej strony wspomniane roszczenie Jezusa jawi się jako całkiem nieszkodliwe dla ustalonej już władzy: Jezus przybywa jako Król pokorny, aby przekształcić lance w sekatory. Z drugiej strony Jego roszczenie jest odważniejsze od roszczeń jakiegokolwiek króla ziemskiego: Jezus ogłasza się Królem w sensie uniwersalnym i wiecznym, z którego kolan nie zniknie nigdy laska pasterska. Z faktu, że jest Królem pokornym, a zarazem chwalebny, wynika konieczność zespolenia się z okrzykiem *Hosanna* oskarżenia o bluźnierstwo, wypowiedzianego ustami Kajfasza.

Aż po ostateczne *Hosanna*

Proroctwa izraelskie nasuwały egzegetom pytanie. Według Zachariasza bowiem Mesjasz wkroczy do Jerozolimy siedząc na grzbiecie osła. Natomiast Daniel widział Go siedzącego na obłokach niebieskich. Jak są możliwe dwa tak różne wejścia? Pewien rabin odpowiedział następująco: Jeśli lud nie zasługuje na Jego przyjście, wjedzie na osiołku, jeśli natomiast zasługuje, przyjdzie na obłokach, z wysoka³⁴. Zdecydowanie inna odpowiedź chrześcijaństwa uwypukla odmiennność tej nowej religii. Będą dwa różne przyjścia: pierwsze – w upokorzeniu, a drugie – w chwale.

Te dwa przyjścia tłumaczą się charakterem nowego Sanktuarium, jakie Chrystus zapoczątkowuje: sanktuarium ciała ludzkiego. W rzeczy samej ta Świątynia, będąc Świątynią ciała, jest otwarciem na świat i na innych ludzi powołanych do upodobnienia się do Niego. Proces taki, właśnie ze względu na oddanie się w ciele, powinien podlegać czasowemu prawu cierpliwości. W ten sposób otwiera się czas Kościoła, czas upodobnienia ciała ludzkiego do uwielbionego ciała Jezusa. W międzyczasie współistnieją ze sobą stare i nowe ciało. Istnieje już bowiem powołanie chwalebne, odrębny sens życia cielesnego, ale rozpoczyna się ono pośród gałęzi starego bólu i dawnego buntu ciała.

W ten sposób chrześcijanie dzielają z judaizmem wizję historii zmierzającej do przyszłości w nadziei na jej wypełnienie, które nastąpi wraz z drugim przyjściem Mesjasza, tym razem zgodnym z proroctwem Daniela. Prawdziwą Świątynią jest w rzeczy samej zmartwychwstałe ciało Jezusa, którego budowanie zakończy się dopiero na końcu wieków. *Apokalipsa* Janowa kładzie nacisk na ten przyszły wymiar tajemnicy, mówiąc o nowej Jerozolimie, która zstępuje z nieba jak oblubienica (por. Ap 21, 1-3).

Istotny dla właściwego rozumienia obecności chrześcijan w społeczeństwie jest dystans pomiędzy ciałem, w którym żyjemy, a ciałem zmartwychwstałym. Aktualne oddzielenie królowania Chrystusa od władzy doczesnej zmierza ostatecznie do całkowitej jedności, kiedy to Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28) tak samo, jak jest Początkiem wszystkiego. I dlatego eschatologiczna nadzieja, pełne nadziei oczekiwanie na nową Świątynię, nie prowadzi chrześcijanina do nieinteresowania się światem, ani do lekceważenia problemów,

³⁴ Rabbi Joszuah, San 98b, cyt. w: J. Blenkinsopp, *Oracle of Judah and the messianic entry*, art. cyt., s. 60.

jakimi żyją ludzie mu współcześni. Albowiem to właśnie ludzkie ciało, które stanowi podstawę życia w społeczeństwie, zostanie przy końcu czasów przeobrażone w Świątynię chwalebłą. Zamiast uciekać z wygnania, by dojść wreszcie do ojczyzny, chrześcijanin przekształca ten świat wygnania tak, by mógł się stać ojczyzną, podobnie jak nasze ziemskie ciała zostaną przekształcone w ciała zmartwychwstałe i staną się nowym stworzeniem. Jasne jest przy tym, że tego przygotowania nie mierzy się prawami światowego postępu, ale postępowaniem samego Jezusa w ciągu Jego życia ziemskiego, postępowaniem, który przechodzi przez cierpienie i krzyż, tak by łagodność przeobraziła się w męstwo. Ostateczna przemiana wymyka się jednak, rzecz jasna, wszelkiej władzy ludzkiej i pozostaje całkowicie w dyspozycji Ojca, który wskrzesił Jezusa spośród umarłych.

Okrzyk *Hosanna* może zespolic w jedno to pielgrzymowanie do nowej Świątyni, świątyni Ciała Chrystusowego. Albowiem *Hosanna*, jako prośba o pomoc lub okrzyk pochwalny, poświadcza, że język chrześcijański zakorzenił się w ciele. Jest tym, co Gabriel Marcel nazwał wołającą jakością egzystencji: jako istoty cielesne, nie spotykamy się nigdy twarzą w twarz ze światem, albowiem jesteśmy w nim zanurzeni i w nim uczestniczymy ze strachem i pasją. I oto *Hosanna* wysłuchuje tego wszystkiego, co idzie z Jezusem pomiędzy chwałą palm aż po cierpienie Golgoty. W każdej Eucharystii mówi się w *Sanctus* o uobecnianiu się tajemnicy ciała umarłego i zmartwychwstałego. I od starożytności akcentuje się także nadzieję na drugie przyjście Chrystusa, kiedy to nasze ciała zostaną przemienione na wzór Jego ciała uwielbionego (por. Flp 3, 21). W *Didachè* (10, 6) zapisano:

Niechaj przyjdzie łaska i przeminie ten świat:

Hosanna Bogu Dawidowemu!

Kto święty, niech podejdzie,

Kto nim nie jest, niech czyni pokutę!

Marana tha. – Amen!³⁵

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

³⁵ *Nauka Dwunastu Apostołów* (tłum. A. Świderkówna), w: *Ojcowie Apostolscy*, Warszawa 1990, s. 62 (56-65).