

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU



RED. SERII KS. MARIUSZ ROSIK
PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLÓGICZNY

TEOLOGIA NOWEGO TESTAMENTU

TOM I
EWANGELIE SYNOPTYCZNE
I DZIEJE APOSTOLSKIE

RED. KS. MARIUSZ ROSIK

WROCŁAW 2008

IMPRIMATUR
Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej
L.dz. 133/2008 — 12 stycznia 2008 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

© Copyright TUM Wrocław

Projekt okładki *Andrzej Duliba*

Korekta *Bożena Sobota*

TUM
Wydawnictwo
Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej
50-329 Wrocław, pl. Katedralny 19,
tel./fax 071 322 53 68, tel. 071 322 72 11
e-mail: ksiegarnia@archidiecezja.wroc.pl
e-mail: tum@archidiecezja.wroc.pl
www.ksiegarnia.archidiecezja.wroc.pl
www.wydawnictwo.archidiecezja.wroc.pl

ISBN 978-83-7454-092-6

Drukarnia Tumska – Wrocław, zam. 92/2008



W ostatnich latach dość dużo dyskutowano na temat koncepcji teologii biblijnej i jej miejsca pośród nauk biblijnych. Na obecnym etapie wiedzy biblijnej możemy stwierdzić, że teologia stanowi zwieńczenie bogatej panoramy nauk biblijnych. Poprzedza ją zawsze egzegeza, która jest nauką typowo analityczną. Polega na szczegółowej analizie filologicznej tekstu świętego: wyraz po wyrazie, zdanie po zdaniu, rozdział po rozdziale – i tak przez całą księgę, która jest przedmiotem badań. Tymczasem teologia biblijna jest nauką syntetyczną. Podejmuje określony temat teologiczno-biblijny i rozważa go na tle ksiąg biblijnych, tworząc organiczną całość. Stąd też do pisania teologii biblijnej autor powinien się zabierać po przyswojeniu sobie lub przynajmniej gruntownym zapoznaniu się z wynikami nauk, które teologię biblijną poprzedzają, a zwłaszcza z wynikami egzegezy, z których zamierza stworzyć syntezę. W naszym przypadku chodzi o teologię biblijną Nowego Testamentu.

Studenci teologii i ci, którzy interesują się osiągnięciami biblistyki, otrzymują do rąk 3-tomową *Teologię Nowego Testamentu*. Jest to dzieło biblistów polskich nowej generacji, pochodzących z różnych ośrodków naukowych. Układ tematów w poszczególnych tomach jest identyczny, ale rozpracowywane są one w trzech działach pism nowotestamentowych, a mianowicie: w Ewangeliach synoptycznych i Dziejach Apostolskich (tom I), w Dziele Janowym (tom II) i w Listach Pawłowych, Katolickich i w Liście do Hebrajczyków (tom III). Ten powtarzający się w każdym tomie schemat wypełniony jest następują-

cymi tematami: obraz Boga, chrystologia, pneumatologia, eklezjologia, eschatologia, mariologia (antropologia) i zagadnienia etyczne. Niektóre z tych tematów podejmowane już były niejednokrotnie w innych publikacjach, ale tutaj otrzymują nowe naświetlenia, na podstawie najnowszej literatury przedmiotu.

Jako biblista cieszę się, że taka pozycja pojawiła się na rynku wydawniczym.

Gratuluje Wydawnictwu Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej podjęcia tak cennej inicjatywy. Mam nadzieję, że dzieło to przyczyni się do pogłębienia prawd teologicznych zawartych w pismach Nowego Testamentu. Drogim Czytelnikom życzę radości z odkrywania nieznanych lub mniej znanych złóż myśli biblijnej Nowego Testamentu. Niech książka ta towarzyszy przede wszystkim studentom teologii, dla której duszą powinno być zawsze Pismo Święte.

Wrocław, 7 kwietnia 2008 r.

† Marian Gołębiewski
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

WPROWADZENIE

Od czasu słynnego dzieła J.P. Gablera *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae* (1787), a więc od chwili, kiedy zaczęto jasno odróżniać teologię biblijną od dogmatycznej, na gruncie polskim doczekaliśmy się kilku opracowań, które pretendują do całościowego objęcia zagadnień wchodzących w skład teologii biblijnej, ograniczonej do Nowego Przymierza. Każde z nich przyjęło nieco inny klucz ukazywania zasadniczych zagadnień teologii Nowego Testamentu. H. Langkammer podzielił swą pracę, wydaną we Wrocławiu w 1985 roku, na dwie części. Pierwsza, omawiająca Ewangelie, Dzieje Apostolskie, Listy Katolickie i Apokalipsę, nosiła podtytuł: *Jezus Chrystus wczoraj – Jezus Chrystus dziś – Jezus Chrystus na wieki*. Tom drugi tej pracy, obejmujący omówienie teologii Pawłowej i Listu do Hebrajczyków, opatrzony został podtytułem: *Ex Deo – per Christum (in Christo) – ad Deum*. Już samo spojrzenie na tytuły tak pojętej teologii Nowego Testamentu dowodzi, iż jest ona na wskroś chrystologiczna; nie ulega przecież wątpliwości, że właśnie Chrystus ze swoim dziełem jest centralną postacią Nowego Przymierza.

Nieco innym tropem poszli autorzy trzytomowej *Teologii Nowego Testamentu*, wydanej rok później (1986) w Lublinie, pod redakcją F. Gryglewicza. Wychodząc od omówienia kryteriów dotarcia do *ipsissima verba Jesu* (i obalając tym samym skrajne ujęcie postulatu socjologicznego Bultmanna), zatrzymano się w pierwszym tomie na teologii Ewangelii synoptycznych, tom drugi poświęcono św. Pawłowi, natomiast w tomie trzecim ujęto zagadnienia poruszone w Dziejach Apostolskich, pismach Janowych i Listach Katolickich. Staraniem redakcji było „pokazanie teologicznej myśli każdego autora, zawartej w każdej jego

księdze, która weszła do Nowego Testamentu” (F. Gryglewicz, *Wprowadzenie*, w: J. Kudasiewicz, *Teologia Nowego Testamentu*, I, *Teologia ewangelii synoptycznych*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, 8).

W ostatnich latach ukazało się także polskie tłumaczenie znanej *Teologii Nowego Testamentu* J. Gnili (tłum. W. Szymona, Kraków 2002). Autor rozpoczyna ukazywanie teologicznej myśli Nowego Przymierza od pism Pawłowych, następnie omawia teologię synoptyków, Jana, pism po-Pawłowych, Apokalipsy i Listów Katolickich. Stwierdza, że „spojrzenie na teologię Nowego Testamentu, a dokładniej: różne koncepcje teologiczne poszczególnych dokumentów, prowadzi do odkrycia wielu modeli” (s. 591). Następnie omawia te modele, starając się pozostać w swych refleksjach jak najbliżej tekstu biblijnego.

Wiele zagadnień teologii Nowego Testamentu, choć już nie w całościowym ujęciu, można znaleźć w *Wykładzie Pisma Świętego Nowego Testamentu* E. Szymanka (Poznań 1990). Już we wstępie autor zaznacza, że jego praca przeznaczona jest „dla czytelnika ksiąg Nowego Przymierza, który pragnie nieco wnikliwiej odczytywać święte teksty tak dla własnego życia religijnego, jak i dla ewentualnego wspierania innych w pielgrzymowaniu do Pana” (s. 5). W poszczególnych częściach opracowania autor przybliża osobę i dzieło Chrystusa u synoptyków, następnie mówi o „Ewangelii w Dziejach Apostolskich” i w listach Pawła, koncentruje się na postaci Chrystusa w Liście do Hebrajczyków, omawia pasterską troskę Kościoła w listach powszechnych, a ostatecznie prezentuje myśl teologiczną Jana. W syntezie całej myśli teologicznej Nowego Testamentu koncentruje się na dwóch zagadnieniach: na nowym stworzeniu świata i człowieka oraz na idei Nowego Przymierza.

W niniejszej prezentacji zagadnień teologicznych Nowego Przymierza, opracowanej w trzech tomach, obrano jeszcze inną drogę niż proponowane dotychczas. Kilkunastu autorów, znanych polskich biblistów, porusza zasadnicze kwestie teologiczne Nowego Testamentu, które zostały ujęte w osiem dyscyplin: nauka

o Bogu Ojcu – chrystologia – pneumatologia – eklezjologia – antropologia – mariologia – eschatologia – zagadnienia etyczne. Przyjęty podział może być – i z konieczności jest – w niektórych przypadkach nieostry. Autorzy starali się jednak nie pominąć takich tematów, jak idea królestwa Bożego (która nierozzerwalnie wiąże się z eklezjologią), angelologia, demonologia, ewangelizacja, teologia cierpienia i pozostałych ważnych dla zasadniczego przesłania ksiąg Nowego Testamentu zagadnień. Tom pierwszy poświęcony został Ewangeliom synoptycznym i Dziejom Apostolskim. W dzisiejszej biblistyce mówi się o dwudziele Łukasza, obejmującym Ewangelię Łukasza i Dzieje Apostolskie, stąd postulat, by przy omawianiu teologii tych dwu ksiąg nie oddzielać ich. Tom drugi omawia myśl teologiczną św. Jana, w tomie trzecim zaprezentowano zaś Listy Pawłowe, Katolickie i List do Hebrajczyków. Przy końcu każdego tomu zamieszczono spis bibliograficzny. Bibliografia wykorzystana przez autorów, którzy zrezygnowali z przypisów, również została do niego włączona.

Dziękując Autorom za podjęty wysiłek w systematyzacji i przybliżeniu Czytelnikom poszczególnych dziedzin wchodzących w skład zagadnień teologii Nowego Testamentu, wyrażam nadzieję, że stanie się on inspirujący nie tylko dla adeptów teologii zajmujących studenckie ławy, ale także dla szerokiego grona teologów, którzy w sposób systematyczny szukają w źródłach Objawienia głębszego zrozumienia Tajemnicy Boga, który „w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1).

Ks. Mariusz Rosik
Papieski Wydział Teologiczny
we Wrocławiu

OBRAZ BOGA OJCA

Dopiero od niedawna w teologii dogmatycznej wyróżniono naukę o Bogu Ojcu. Jej prymat mógł się wydawać rzeczą oczywistą. Jeśli struktura teologii Nowego Testamentu wzoruje się na klasycznym układzie traktatów dogmatycznych, to prezentacja treści dotyczących pierwszej Osoby Trójcy Świętej powinna wyprzedzać chrystologię i pneumatologię¹. Przez długi czas nie było odpowiednika wśród traktatów poświęconych Osobom Boskim. Nie jest nim też traktat „O Bogu Jedynym w Trójcy Osób” ani żadna z jego dwóch części ujmowanych czasem odrębnie. Brak ten nie ujawnił się w pierwszym okresie debaty o układzie treści w dogmatyce, która rozpoczęła się w połowie ubiegłego stulecia. Klasycznej dogmatyce zarzucano, że niedostatecznie uwzględnia historyczny charakter objawienia Bożego z jego antropocentryczną orientacją i chrystocentryczną dynamiką. Dyskusja nie przyniosła ostatecznych rozstrzygnięć. Współczesne podręczniki dogmatyki nie przedstawiają treści według jednego, powszechnie przyjmowanego podziału².

¹ Znamienne są kłopoty z oznaczającym taką naukę terminem, który byłby odpowiednikiem „chrystologii” i „pneumatologii”. W języku polskim spotkać można dwa terminy określające tę dziedzinę teologii dogmatycznej: „patrylogia” (z francuskiego „patrilogie”) w J.D. SZCZUREK, *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003, nie podano strony; „paterologia” (z angielskiego „paterology”) w J. SZYMIK, *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 177.

² W dwutomowym podręczniku pod redakcją T. SCHNEIDERA, *Handbuch der Dogmatik*, Düsseldorf 1995², podzielono refleksję o Bogu na dwie

I. KWESTIE WSTĘPNE

W ubiegłym wieku rozwój nauk biblijnych często inspirował refleksję teologii dogmatycznej. Wpływy te można łatwo dostrzec we wzmiankowanej powyżej debacie o układzie treści dogmatycznych. Odchodząc od powoływania się na teksty biblijne na zasadzie *dicta probantia* oraz od wyłącznie spekulatywnego traktowania ontycznych treści objawienia, teologia dogmatyczna zwróciła się ku ich wymiarowi historyczno-zbawczemu. Można zauważyć analogiczny wpływ współczesnej biblistyki na wyodrębnienie traktatu poświęconego Bogu Ojcu. Znaczącą rolę odegrały w nim studia nad wypowiedziami Jezusa o Bogu jako swoim Ojcu oraz o Bogu jako Ojcu ludzi³. Studia te jednak nie doprowadziły do wyróżnienia biblijnej nauki o Bogu, analogicznej do chrystologii i pneumatologii biblijnej. Dostrzeżenie w dogmatyce potrzeby traktatu o Bogu Ojcu jest dla biblistów zachętą, aby przedstawić dane biblijne odnoszące się do głównego protagonisty całej historii zbawienia⁴.

części rozmieszczone na początku i na końcu serii traktatów. Na jej początku znajduje się nauka o Bogu Jedynym jako protagoniście historii zbawienia, zaś zwieńczeniem całości jest refleksja o Trójcy Świętej jako pełni samoobjawienia się Boga. Nowatorskie rozwiązanie znajduje się jednotomowym podręczniku G.L. MÜLLERA, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1998², nie podano strony. Autor wyodrębnił dział zwany teologią o tytule: „Bóg Starego Testamentu i Ojciec Jezusa Chrystusa”. Rozdział ten znajduje się przed chrystologią i pneumatologią oraz jest oddzielony od trynitologii. Wyróżnienie tego traktatu, koncentrującego się na treściach objawionych o Bogu Starego Przymierza i Ojcu Jezusa Chrystusa, wypełnia poważną lukę w teologii dogmatycznej. Problem podziału treści w podręcznikach teologii dogmatycznej przedstawia J. KEMPA, *Układ programu nauczania dogmatyki*, w: *Dydaktyka teologii*, red. K. Sosna, Katowice 2006, s. 59–62.

³ W. MARCHEL, *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963, nie podano strony; J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, nie podano strony.

⁴ J. GALOT, *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985, nie podano strony; J.D. SZCZUREK, *op. cit.*, nie podano strony.

1. Konieczność nauki o Bogu Ojcu i przyczyny jej braku

Do poznania Ojca nie ma innej drogi niż ta, która prowadzi przez Jego Syna (J 1, 18; 1 Tm 2, 5). Konieczność tej mediacji oznacza, że teologia nie powinna zatrzymywać swojej refleksji na Jezusie z Nazaretu, ponieważ nie wychodziłaby poza „horyzontalne” chrystologie. Objawienie tożsamości Jezusa nie jest celem samym w sobie. On sam objawia Ojca: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6). Całe objawienie przekazane przez Syna pochodzi od Ojca i powinno prowadzić do poznania Ojca⁵.

Podporządkowanie poznania poszczególnych Osób Trójcy Świętej wynika z relacji ontologicznych między Nimi. Ojciec jest źródłem relacji w Trójcy Świętej: rodzenia Syna i posłania Ducha Świętego. Temu pierwszeństwu odnoszącemu się do relacji wewnątrz Trójcy Świętej odpowiada rola Boga Ojca jako głównego protagonisty całej historii świętej, twórcy planu i celu dziejów zbawienia.

Teologia biblijna, która jest zorientowana na naukę o Bogu Ojcu, może uwzględnić rozwój całego objawienia poświadczony w obydwu częściach Biblii. Taka teologia pozwala określić, na czym polega łączność między nimi, jakie są ich treści wspólne, a gdzie znajdują się różnice. Tylko w odniesieniu do nauki o Bogu Ojcu można mówić o rzeczywistych elementach ciągłości, braku ciągłości oraz postępu między dwoma etapami objawienia. Studium chrystologii i pneumatologii nie odśłoni podobnego rozwoju, ponieważ odkrycie tożsamości Syna oraz działania Ducha Świętego należy do objawienia chrześcijańskiego. Na tle nauki o Bogu, zawartej w Starym Testamencie i w pismach judaizmu okresu Drugiej Świątyni, można dostrzec nowość objawienia Nowego Przymierza.

⁵ K. STOCK, *Poznanie osoby Jezusa jako cel egzegezy biblijnej*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 39.

Brak rozwiniętej teologicznej refleksji poświęconej Bogu Ojcu kontrastuje z intensywnie uprawianą chrystologią, a ostatnio pneumatologią. Przyczyny tej asymetrii są wspólne dla dogmatyki i biblistyki.

1. Wcielenie Słowa, a nie pierwszej Osoby Trójcy Świętej, sprawia, że treścią wiary jest Bóg przemawiający do ludzi przez swojego Syna (J 1, 14; Hbr 1, 1). Uwaga teologów i egzegetów, którzy interpretują treść tej wiary i badają świadectwa centralnych wydarzeń zbawczych, skupia się na osobie Jezusa i Jego działalności, na jego *Sitz im Leben*, a także na recepcji Jego czynów i nauki w okresie przedpaschalnym oraz we wspólnocie popaschalnej⁶.

2. Rozwój nauk biblijnych zwrócił interpretację świadectw objawienia w kierunku studiów religijno-historycznych. Dla teologii konsekwencją tego zwrotu jest koncentracja na jednej stronie tej międzyosobowej relacji, a mianowicie na Jezusie Chrystusie, a mówiąc precyzyjniej, teologia zatrzymuje się na Jego obrazie w trzech pierwszych Ewangeliach lub ogranicza się do szukania wcześniejszych fragmentów w tradycjach przedsynoptycznych. Poza zakresem tych badań znajdują się wypowiedzi czwartej Ewangelii oraz listów o Jezusie objawiającym Ojca.

3. Współczesna teologia słusznie zwraca uwagę na rolę Ducha Świętego w misji Jezusa. Dla jej pełnego rozszerzenia trynitarnego brakuje, porównywalnego do rozwoju pneumatologii, zainteresowania nauką o Ojcu. W tym zestawieniu można dostrzec również jeszcze jedną przyczynę braku specjalnej refleksji poświęconej roli Ojca. Pneumatologia odkryła pełniej znaczenie roli Ducha Świętego dla interpretacji osoby i działalności Jezusa dzięki zwróceniu uwagi na misję Ducha w życiu Kościoła oraz życiu chrześcijanina. Brak analogicznego odkrycia

⁶ W indeksie rzeczowym pierwszego tomu serii o Jezusie historycznym znajdujemy hasło „father of Jesus see Joseph” – J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking of Historical Jesus*, vol. 1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, s. 478.

roli Ojca wynika w znacznej mierze ze sprowadzenia treści objawienia Jego Osoby do objawienia Boga w dziejach zbawienia. Redukcja ta odsłania się w prezentowaniu nauki o Bogu Ojcu w dwóch częściach Biblii. Prawda o Bogu jako Ojcu odsłania się już w pierwszej części, która przedstawia Go jako Ojca ludu wybranego. Nauka ta byłaby tylko potwierdzona przez teologię drugiej części Biblii. Innymi słowy, teologia Boga Ojca w Nowym Testamencie jest uważana za tożsamą z teologią o Bogu w Starym Testamencie.

4. Nowość objawienia przyniesionego przez Jezusa polega na ukazaniu prawdy o Synu Bożym i o Duchu Świętym. Kontekst dialogu religijnego sprzyja takiemu rozumieniu nowości objawienia chrześcijańskiego. Jeśli żydów i chrześcijan łączy poznanie i wiara w tego samego Boga, to Bóg Ojciec w Nowym Testamencie wydaje się „już poznany” w Świętych Pismach narodu żydowskiego. Z tego powodu zainteresowanie nowotestamentową nauką o Bogu Ojcu pojawia się dopiero przy okazji innych zagadnień traktowanych jako typowe dla orędzia Jezusa: Jego mesjańskość, kerygmat królestwa Bożego, eschatologia, etyka⁷.

5. Redukcja poznania Ojca do poznania Boga wyraża się w języku religijnym. Terminy „Bóg” i „Ojciec” są traktowane jako równoznaczne. Potwierdzeniem tej synonimiczności byłoby paralelne, a nawet zamienne, ich występowanie w tekstach biblijnych. Wypowiedzi Ojca o Jezusie oraz Jezusa o Ojcu skłaniają do odrzucenia tego twierdzenia. W chrzcie i przemienieniu Bóg nie mówi o Jezusie jako o Synu Bożym, ale jako o swoim Synu. Zwracając się do Niego własnymi słowami, Jezus zawsze nazywa Go Ojcem, a nigdy Bogiem. Podobny sens ma zdanie Jezusa o Jego bezpośrednim poznaniu przez uczniów, które brzmi: „Kto mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14, 9), a nie: „Kto mnie widzi, widzi także i Boga”.

⁷ Przykładem takiego podejścia jest ujęcie teologii Mateusza przez: H. LANGKAMMER, *Teologia Nowego Testamentu*, cz. 1: *Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa*, Wrocław 1985, s. 148–159.

6. Interpretacja wypowiedzi Jezusa o sobie w relacji do Ojca w sensie tekstów mesjańskich biblijnych i pozabiblijnych, powstałych przed Nowym Testamentem, może zasłonić najważniejszą treść objawienia chrześcijańskiego. Jezus daje się poznać jako Syn Ojca, a dopiero w tym sensie jako Syn Boga. Z tym kierunkiem poznania związana jest koncepcja tzw. sekretu mesjańskiego, która interpretuje nakazy milczenia nakładane przez Jezusa zarówno na demony usiłujące odsłonić Jego relację do Boga, jak i na uczniów, którzy wypowiadali się o Nim w opozycji do błędnych opinii ludzi. Zgodnie z poprawną interpretacją tej koncepcji nazwanie Jezusa Synem Bożym, Chrystusem lub Sługą Pańskim nie oznacza jeszcze poznania prawdy o Nim. Jeśli znaczenie tych wypowiedzi o Jezusie ograniczyć do starotestamentowych idei powołania Sługi Jahwe, ustanowienia króla jako pomazańca i syna Bożego, to nie mogą one odsłonić tajemnicy Jego nieporównywalnej relacji do Ojca. Starotestamentowa treść wyrażona przez tytuły mesjańskie zostaje bowiem głęboko przekształcona w świadectwach Nowego Testamentu, dopiero w ich kontekście idea synostwa Bożego nabiera właściwego znaczenia Jego bycia Synem Ojca.

7. W większości kolekty mszalnych tylko Syn i Duch Święty są jednoznacznie wskazani, zaś Ojciec nie jest wyraźnie wymieniony. Chociaż po reformie liturgii rzymskiej w 1971 r. zdecydowana większość modlitw mszalnych została skierowana do Boga Ojca, to jednak w ich anaklezach bardzo rzadko wymienia się wyraźnie Ojca jako adresata modlitwy. Zamiast eksplicytnego zwrotu do Niego najczęściej występują wyrażenia: „Wszchemogący (wieczny) Boże”, „Boże”. Poza kontekstem liturgicznym mogą być one interpretowane jako wezwanie Boga w Trójcy Świętej, a nie jako zwrócenie się do Boga Ojca. Dopiero razem z konkluzją modlitw mszalnych, nawiązującą do pośrednictwa Syna, zwrot do Boga wszechmocnego oznacza, że modlitwa jest skierowana do Boga Ojca. W każdym razie dwuznaczne sformułowania w liturgii rzymskiej nie ułatwiają zauważenia potrzeby rozwoju teologii Boga Ojca.

2. Metoda

Prymat historii zbawienia nad historią religii

Cel opracowania – przedstawienie obrazu Boga Ojca w Ewangeliach synoptycznych i w Dziejach Apostolskich – determinuje wybór metody interpretacji wymienionych tekstów. W badaniach nad Jezusem historycznym można próbować prześledzić Jego wpływ na powstanie tego obrazu w pismach Nowego Testamentu. Odtworzenie teologii Jezusa z Nazaretu możliwe jest pod warunkiem dotarcia do Jego słów i czynów oraz oddzielenia ich od późniejszego rozwoju Jego idei Boga, który dokonał się w tradycji synoptycznej. Taka rekonstrukcja jest tak samo problematyczna, jak oddzielenie Jezusa historii od Chrystusa wiary oraz tradycji przedpaschalnych od popaschalnych. Problem synoptyczny pozostaje nierozstrzygnięty w badaniach nad genezą Ewangelii. Teologię Jezusa historycznego można określać na podstawie rekonstrukcji wcześniejszych postaci tekstu Ewangelii oraz wyjaśniania uwarunkowań religijnych, społecznych i politycznych pierwszych chrześcijańskich wspólnot palestyńskich. Tego rodzaju zabiegi pozostają jednak wysoce hipotetycznymi. Nawet jeśli pomimo wymienionych trudności możliwy jest dostęp do pewnych cech Jezusa przedpaschalnego, to jednak – ograniczając się do samych kryteriów historiograficznych – nie można przedstawić kompletnej teologii historycznego Jezusa. Z tego powodu przekształcenia obrazu Boga, od jego rysów w teologii Jezusa z Nazaretu do ostatecznej postaci w teologii pism kanonicznych, nie mogą być przedmiotem syntezy teologii biblijnej.

Nie oznacza to pominięcia wymiaru historycznego Pisma Świętego. Historię uwzględnia się w wymiarze rzeczywistym, a nie zredukowanym do weryfikowanych historiograficznie danych. Historia to dzieje objawiania się Boga oraz przyjmowania Go przez ludzi. Stanowią one właściwy kontekst historyczny Pism Świętych Izraela i Kościoła, jego podstawowe *Sitz im Leben*. Obydwa Testamenty są świadectwem postępu w objawieniu

się Boga. W interpretacji tego postępu pojawiły się dwie deformacje. Od czasów starożytnego chrześcijaństwa przyjmują one formy określone jako marcjonizm i ebionizm.

Pierwsza głosi absolutną nowość chrześcijańskiego objawienia Boga wobec analogicznych treści zawartych w księgach Starego Przymierza. Przewycięzenie starożytnego kryzysu dotyczącego kanonu biblijnego nie zamknęło dyskusji o znaczeniu pierwszej części Biblii. Pojawiła się ona na początku ubiegłego stulecia, gdy bibliści zadali pytanie nie tyle o Boże autorstwo Starego Testamentu, ile o jego znaczenie dla współczesnego chrześcijaństwa. Ich odpowiedź była często negatywna. Nie była ona może dawana wprost⁸, ale wynikała z badań egzegetycznych. Dystans między głównymi częściami Biblii powiększał się wraz z powiązaniem tekstów z ich pierwotnym środowiskiem. Przy analizie tekstów starotestamentowych muszą być brane pod uwagę uwarunkowania socjologiczne, historyczne i religijne występujące na różnych etapach długiej historii Izraela; przy badaniu tekstów nowotestamentowych – analogicznie – okoliczności ich powstawania w pierwotnym chrześcijaństwie. Teksty wydają się pochodzić z dwóch różnych, odległych od siebie światów. Rozwój metody historyczno-krytycznej, a szczególnie *Redaktionsgeschichte*, doprowadził do wyodrębnienia wielu, często sobie przeciwstawianych, teologii biblijnych. Mocno uwydatniano różnice między ujęciami teologicznymi w obrębie poszczególnych pism, ich grup oraz przede wszystkim między głównymi częściami Biblii – Starym i Nowym Testamentem. Tendencja

⁸ Postulat odrzucenia Starego Testamentu jako świadectwa objawienia aktualnego dla chrześcijan sformułował A. VON HARNACK: „Odrzucenie Starego Testamentu w II w. (aluzja do Marcjona) było błędem, który Wielki Kościół słusznie potępił; zachowanie go w XVI w. było czymś fatalnym, ale reformacja nie zdołała się jeszcze z tego oswobodzić. Jednak od XIX w. utrzymanie go w protestantyzmie jako dokumentu kanonicznego o wartości równej Nowemu Testamentowi jest konsekwencją religijnego i kościelnego bezwładu” (cyt. za: Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. R. Rubinkiewicz, Kielce 2002, s. 6).

ta dominowała w wielu publikacjach egzegetycznych pierwszej połowy ubiegłego wieku.

Druga forma, ebionicka, głosi przeciwną tezę: między obrazem Boga w dwóch częściach Biblii nie ma żadnych różnic, między nimi istnieje pełna zgodność. Przekonanie to szczególnie rozpowszechniło się w kręgach chrześcijańskich po II wojnie światowej. W tej odwrotnej tendencji przybliżania do siebie Testamentów odegrała znaczącą rolę reakcja na tragedię Szoahu i sprzeciw wobec prób odjudaizowania Nowego Testamentu. Wielkie znaczenie miały odkrycia archeologiczne i paleograficzne (Qumran, Neofiti). Wśród innych elementów należy wymienić: coraz większe uznanie w metodzie historyczno-krytycznej dla judaizmu palestyńskiego, dostrzeżenie pluralizmu teologicznego w judaizmie okresu Drugiej Świątyni, rozwój krytyki Starego Testamentu ze szczególnym uwzględnieniem starożytnych wersji (np. Peszitta) oraz zainteresowanie metodami egzegezy rabinicznej w kontekście przybliżenia chrześcijańsko-żydowskiego. W dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej zwrócono uwagę na problem stosunku do współczesnej interpretacji żydowskiej Biblii hebrajskiej wobec pojawienia się nowej rzeczywistości przyniesionej w osobie i wydarzeniu Chrystusa, który przekroczył oczekiwania Izraela i wypełnił obietnice w nieprzewidywalny sposób: „[...] chrześcijanie mogą i powinni przyjąć, że żydowski sposób czytania Biblii jest lekturą możliwą, znajdującą się w ciągłości ze świętymi Pismami żydowskimi okresu Drugiej Świątyni, stanowiącymi lekturę analogiczną do lektury chrześcijańskiej, która rozwinęła się paralelnie. Każda z tych lektur solidaryzuje się z odpowiednią wizją wiary, której jest wytworem i wyrazem”⁹. Z twierdzenia o możliwej lekturze paralelnej – według PKB – nie wynika możliwość zastąpienia jednej przez drugą, co uzasadnia chrystologicznie: „Lektura Biblii tak, jak to robi judaizm, implikuje z konieczności akceptację wszystkich jego założeń, tzn. pełnej akceptacji tego, co czyni judaizm, mianowicie autorytetu

⁹ Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski...*, op. cit., s. 23.

pism i tradycji rabinicznych, które wykluczają wiarę w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego”¹⁰. Charakterystyczne jest to, że dokument przedstawia wiarę w Jezusa Chrystusa jako przyczynę fundamentalnej różnicy między paralelnymi lekturami. Czy obraz Boga w tych równoległych lekturach jest taki sam? Dokument PKB zdaje się odpowiadać pozytywnie, akceptując część ebionickiej interpretacji tożsamości nauki o Bogu Ojcu w Starym i Nowym Przymierzu. Dla tematu objawienia Boga nie wymienia nieciągłości między judaizmem a chrześcijaństwem. Za to podkreśla mocno wspólną naukę o Bogu jedynym dla obydwu części Biblii, pomijając tekst wskazujący na tę nieciągłość: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca [o Nim] pouczył” (J 1, 18)¹¹. Można powiedzieć, zgodnie z dosłownym brzmieniem cytatu, że wskazując na treści chrystologiczne, które odróżniają chrześcijaństwo od judaizmu, dokument mówi o wyjątkowości Egzegety Ojca, ale nie zauważa nowości centralnej treści Jego egzegezy. Temu niedopatrzeniu odpowiada uderzający brak w dokumencie. Temat ojcostwa Boga jest prawie całkowicie nieobecny: odniesienia do Boga jako Ojca pojawiają się tylko w cytatach słów Jezusa, które są interpretowane wyłącznie chrystocentrycznie. W całym dokumencie występuje tylko jedna wzmianka o miłości ojcowskiej Boga w Starym Testamencie (*Naród żydowski i jego Święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej*, s. 86), zaś jedyne wspomniane ojcostwo to ojcostwo Abrahama (*tamże*, s. 55).

Prymat kompozycji nad genezą tekstów

Można przedstawić syntezę nauki o Bogu Ojcu, nie podejmując się wątpliwej rekonstrukcji jej pierwotnej postaci w nauczaniu Jezusa historycznego ani jej rozwoju w tradycjach synoptycznych. Na końcu procesu przedstawianego w trzech etapach (okresy

¹⁰ *Tamże*, nie podano strony.

¹¹ Występuje tylko jako sigła biblijna w przyp. 294 do tekstu o treści chrystocentrycznej.

życia i działalności Jezusa, kerygmatu apostołów i powstawania Ewangelii) znajdują się określone teksty. Pełny obraz Boga Ojca pochodzi z tekstów interpretowanych w ich ostatecznej postaci. Ich redaktorzy zawarli w nich spójną treść, na którą składają się wszystkie elementy: zarówno te włączone bez zmian z tradycji, jak i te zmodyfikowane w kolejnych redakcjach i pochodzące od redaktora. Redaktorzy ci mogą być uważani za prawdziwych autorów tekstów, przysługuje im w pełni miano Ewangelistów.

Obraz Boga Ojca jest odkrywany w tekstach interpretowanych w ich związku z bliższym i dalszym kontekstem literackim. Takie podejście eliminuje u samego punktu wyjścia wiele hipotetycznych założeń, które mogłyby uczynić tylko prawdopodobną interpretację teologii biblijnej. Nie zależy ona od przyjęcia rozwiązania problemu synoptycznego (na przykład uznania pierwszeństwa Marka lub Mateusza w relacjach między synoptykami czy roli źródła Q). Stosowane wyrażenia – „teologia Mateusza”, „wypowiedzi Marka” itp. – nie oznaczają, że osoby noszące te imiona są historycznymi podmiotami określonych wypowiedzi. „Tożsamość” Ewangelistów tworzą Ewangelie. Można ich utożsamiać z głosem narratora. Teologia Boga Ojca wyrażona w Ewangeliach synoptycznych i Dziejach Apostolskich jest przedstawiana z trzech perspektyw: Ewangelii według Mateusza, Ewangelii Marka i Ewangelii Łukasza z Dziejami Apostolskimi (dzieło Łukaszwowe). Teologia danej Ewangelii nie wynika z tego, co tylko w niej występuje i jest oryginalne na tle pozostałych synoptyków. Redaktor zapisywał materiał z tradycji we własnym stylu lub nie zmieniał niczego, co od niej przejmował do swojego dzieła. Własne koncepcje teologiczne danego redaktora można odnaleźć również w materiale pochodzącym z tradycji, to znaczy teologia redakcji może być identyczna z teologią tradycji¹². Tek-

¹² Warto przypominać o wzajemnym zachodzeniu na siebie zakresów znaczeniowych takich pojęć, jak: własny – oryginalny, pierwotny – złożony, historyczny – teologiczny, które w analizie diachronicznej tekstu są często sobie przeciwstawiane. Zwracano już na to uwagę w okresie pełnej dominacji

ty zawierające naukę o Bogu Ojcu uwzględniane są w kształcie, jaki osiągnęły w ostatecznej redakcji i w jakim był skierowany do pierwszych czytelników. Ich znaczenie badane jest w relacji do większych części, w których się znajdują, jak i w powiązaniach z całością danej księgi.

Kwestia wyboru tekstów

Obraz Boga Ojca odsłania się w wielu paralelnych tekstach Ewangelii synoptycznych (Ewangelie Dzieciństwa, chrzest i modlitwy Jezusa, błogosławieństwa, nauczanie w przypowieściach, przemienienie). Te fragmenty można byłoby porównywać horyzontalnie, to znaczy, omawiając je kolejno, można by wskazać na podobieństwa i przedstawić różnice między Ewangelią. Taka prezentacja paralelnych wypowiedzi synoptycznych rozrywa jednak jedność teologiczną tekstu, ponieważ jego fragmenty są wplecione w całość ewangelicznej narracji i tworzą jego nową tożsamość, tak jak nitki splecione w tkaninę (*textus*) stanowią

Redaktionsgeschichte. Por.: T.C. DE KRUIJF, *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums*, Romae 1962, s. VIII: „So sollen in der vorliegenden Arbeit die dem Matthäus eigenen christologischen Auffassungen, sofern diese in der matthäischen Anwendung «Sohn Gottes» zum Ausdruck kommen, untersucht werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Auffassungen des Matthäus von den Auffassungen der anderen Synoptiker abgehoben und diesen explizit gegenüber gestellt werden sollen. Nicht das Originelle, sondern das Eigene des Matthäus – das was ihm eigen ist, ob er es nun anderen entnommen hat oder ob er es durch eigene Besinnung gefunden hat – soll im Bezug auf die Bedeutung von «Sohn Gottes» festgestellt werden”; J. LAMBRECHT, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Roma 1967, s. 89: „[...] das Markinische eines Textes nicht ipso facto auf eine «creatio» oder auf eine «unhistorische Wiedergabe» schliessen lässt. Es ist doch (noch einmal!) normal und natürlich, dass bei der Niederlegung des Traditionsgutes Markus spontan seinen eigenen Stil schreibt”; a w ostatnim czasie R.H. STEIN, *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History*, w: *The Composition of Mark of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, red. D.E. Orton, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 39–40.

o jej całości. Wzajemne połączenie tekstów sugeruje, że najlepszą procedurą jest wertykalne przedstawienie teologii poszczególnych Ewangelii. Nauka o Bogu Ojcu w danej Ewangelii jest ukazywana od początku do końca danej księgi, poprzez kolejne wypowiedzi. Pomimo paralelizmu perykop synoptycznych różnice między nimi są tak liczne i znaczące, że wertykalna interpretacja sprzyja większej przejrzystości prezentacji poszczególnych treści.

Poważną trudność stanowi zebranie tekstów zawierających treści składające się na naukę o Bogu Ojcu. Analiza na podstawie konkordancji – na przykład porównanie częstotliwości występowania rzeczowników „Bóg” lub „Ojciec” – może dać tylko pewne ogólne wyobrażenie o semantycznych tendencjach w Ewangeliach. Jeśli chodzi o liczbę wzmianek słowa „Bóg”, to dwie pierwsze Ewangelie nie różnią się znacząco (Mt – 51; Mk – 49¹³). Przy zastosowaniu częstotliwości względnej mierzonej stosunkiem ilości wzmianek do długości księgi (liczba wzmianek na 1000 słów) Marek (3,74) wyprzedza Mateusza (2,4). Jeśli jednak uwzględnić, że Mateuszowe określenie „królestwo niebieskie” (występujące 33 razy) odpowiada Markowemu „królestwo Boże”, to proporcje odwracają się na korzyść pierwszej Ewangelii. Od Ewangelii Mateusza i Marka wyraźnie odróżnia się dzieło Łukasza (w Ewangelii słowo „Bóg” występuje 122 razy, czyli 5,44 razy na 1000 słów; w Dziejach Apostolskich 164 razy, a więc częstotliwość względna wynosi 7,87). Występowanie terminu „Ojciec”, odnoszącego się do Boga, charakteryzuje wyraźniej Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie. W Ewangelii Mateusza pojawia się 44 razy (częstotliwość względna to 2,82), w Ewangelii Marka – 4 (0,41), w Ewangelii Łukasza – 17 (1,01) i w Dziejach Apostolskich 3 – (0,19). Porównanie tych danych sugeruje, że Ewangelia Mateusza jest najbardziej patrystyczna wśród synoptyków. Rozszerzenia tego zestawienia o czwartą Ewangelię pokazuje, że Mateusz traci ten prymat na

¹³ Razem z Mk 16, 19 w kanonicznym zakończeniu długim.

rzecz Jana. W jego Ewangelii słowo „Ojciec” odnosi się aż 121 razy do Boga (częstotliwość względna – 8,97 wzmianek na 1000 słów – zwiększa jego przewagę nad synoptykami).

Poważnym błędem byłoby odkrywanie obrazu Boga Ojca wyłącznie na podstawie eksplicytnych wzmianek badanych terminów. Nie wystarczy brać pod uwagę teksty wprost nazywające Boga Ojcem. Odsłoniłby się wówczas nie tyle obraz Boga Ojca, ile Boga jako Ojca i to nie w pełni, ponieważ należałoby jeszcze uwzględnić teksty przedstawiające Jezusa jako Syna Boga i innych ludzi jako dzieci Boga. Niewystępowanie terminów „Ojciec” lub „syn” nie oznacza, że brak w nim treści, które odnoszą się do Boga Ojca. Zasadę tę może dobrze zilustrować jeden przykład. W kazaniu na Górze Jezus mówi otwarcie o Bogu jako Ojcu uczniów dopiero w pierwszej części parenetycznej mowy, która następuje bezpośrednio po ośmiu błogosławieństwach: „[...] niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 16). Dostrzegając tę wypowiedź, egzegeci przedstawiają ją jako pierwsze objawienie uczniom przez Jezusa prawdy o Bogu jako ich Ojcu¹⁴. Ograniczenie analizy do eksplicytnych wzmianek sprawia, że pominięte są wcześniejsze wypowiedzi Jezusa o Bogu jako Ojcu ludzi. Tę charakterystykę Boga zawiera siódme błogosławieństwo: „Błogosławieni czyniący pokój, albowiem będą nazwani synami Boga” (Mt 5, 9). Na ojcostwo Boga wskazuje również trzecie błogosławieństwo. Chociaż na pierwszy rzut oka brak w nim takich wzmianek o Bogu i Jego działaniu, jak królestwo niebieskie, forma *passivum theologicum*, wzmianki o widzeniu Boga i synach Bogach, to jednak słowa o dziedziczeniu ziemi jednoznacznie odsyłają do Niego jako Ojca ludzi łagodnych. Od kogo, według teologii Mateusza, można dziedziczyć ziemię? Gdy Jezus w modlitwie zwraca się do Ojca, wówczas nazywa Go Panem nieba i ziemi. Jeśli dziedziczenie polega na przejściu dóbr po ojcu, to obietnica dziedziczenia

¹⁴ H. LANGKAMMER, *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999, s. 112–113.

ziemi implikuje, że ludzie łagodni, tak jak i czyniący pokój, mają prawa synów Boga. Między trzecim a ósmym błogosławieństwem można dostrzec więcej elementów paralelnych: cisi/łagodni – czyniący pokój; dziedziczenie ziemi – nazwanie synami Bożymi; jednakowa liczba słów – w obydwu występuje po osiem wyrazów greckich. Wszystkie błogosławieństwa mają to samo źródło, a więc wszystkie pochodzą od Boga Ojca. Na tym przykładzie widać, że patrocentryczne treści mogą pojawiać się w tekstach, które nie wskazują wprost na Boga jako Ojca. Konkordancje słownikowe nie wystarczają, aby wziąć pod uwagę wszystkie teksty, które zawierają bezpośrednie i pośrednie odniesienia do Boga Ojca.

II. W EWANGELII MATEUSZA

Teologię Pierwszej Osoby Trójcy Świętej można znaleźć we wszystkich częściach tekstu Mateusza: w wypowiedziach różnych protagonistów oraz w warstwie narracyjnej Ewangelii¹⁵. W Ewangelii Dzieciństwa obecne są treści paterologiczne, chociaż nie pojawia się w niej termin „ojciec” w odniesieniu do Boga. W nauczaniu Jezusa Bóg jest określany najczęściej jako Jego Ojciec oraz Ojciec ludzi.

1. Terminologia nauki o Bogu Ojcu

Zróznicowana terminologia pochodzi głównie ze Starego Testamentu. Złożone wyrażenia określające Boga pochodzą z tradycji starotestamentowej: „Bóg Izraela” (Mt 15, 31), „Bóg żyjący” (Mt 16, 16; 26, 63), „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka i Bóg

¹⁵ Nie zależy ona od proponowanych modeli budowy Ewangelii, jak na przykład pięciu ksiąg przedstawiających publiczną działalność Jezusa. Na temat struktury Ewangelii Mateusza zob. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza: rozdziały 1–13. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz. Rozdziały 1–13*, cz. 1, Częstochowa 2005, s. 25–28.

Jakuba” (Mt 22, 32 jako cytata Wj 3, 6). Dwa pierwsze określenia, które pojawiają się wiele razy w Starym Testamencie, Mateusz przytacza w części narracyjnej (Mt 15, 31) oraz w wypowiedziach rozmówców Jezusa: Szymona Piotra (Mt 16, 16) i arcykapłana (Mt 26, 63). Natomiast trzecie określenie, które wyraźnie nawiązuje do konkretnego miejsca w Biblii, a mianowicie objawienia się Boga Mojżeszowi w krzewie gorejącym, pochodzi od Jezusa. Także kombinacja dwóch tytułów „Pan Bóg”, która również wywodzi się wprost z cytowanych tekstów Starego Testamentu (Pwt 6, 16 w Mt 4, 7; Pwt 6, 13 w Mt 4, 10; Pwt 6, 5 w Mt 22, 37), występuje tylko na ustach Jezusa.

Termin „Pan” (*Kyrios*) – użyty bez rodzajnika w sensie imienia Jahwe – pojawia się w cytatach biblijnych (Ps 118, 26 w Mt 21, 9; 23, 39; Ps 118, 23 w Mt 21, 42; Ps 110, 1 w Mt 22, 43–45) i w konstrukcjach znanych ze Starego Testamentu: „anioł Pana” (Mt 1, 20.24; 2, 13.19; 28, 2), „droga Pana” (Mt 3, 3), „powiedzenie Pana” (Mt 1, 22; 2, 15), „jak rozkazał Pan” (Mt 27, 10). Rzeczownik z rodzajnikiem występuje w aluzjach do tekstów biblijnych (Kpł 19, 12 w Mt 5, 33). Jezus nazywany jest Panem przez uczniów oraz przez proszących Go o pomoc w ich potrzebach (występuje w formie wołacza *Kyrie* w Mt 7, 21–22 po 2 razy; 8, 2.6.8.21.25; 9, 28; 14, 28.30; 15, 22.25.27; 16, 22; 17, 4.15; 18, 21; 20, 30.31.33; 26, 22). Tytuł ten określa relację między Nim a uczniami (Mt 10, 24–25) oraz wskazuje na Jego władzę nad szabatem (Mt 12, 8). Tylko w jednym przypadku odnosi się do innej osoby, w ten mianowicie sposób arcykapłani i faryzeusze tytułują Piłata (Mt 27, 63). Prawie wyłączne zarezerwowanie tego tytułu dla Boga (we fragmentach i określeniach pochodzących bezpośrednio lub pośrednio ze Starego Testamentu) oraz dla Jezusa nadaje osobom tak nazwanym podobną rangę. Ich bliskość potwierdza liczba wzmianek terminu *kyrios* w mowach, a zwłaszcza w przypowieściach, które utożsamiają Jego rolę z działalnością Boga (9, 38; 13, 27; 18, 25.27.31.32.34; 20, 8; 21, 30.40; 24, 42.45.46.48.50; 25, 11.18–26; 25, 37.44). Poza cytatami biblijnymi i formułami pochodzącymi ze Stare-

go Testamentu tytuł ten nie odnosi się wyłącznie do Boga, ale wskazuje na pozycję Jezusa względem innych ludzi. Ma on więc znaczenie bardziej chrystocentryczne niż teocentryczne. W jednym przypadku pojawia się z jednoznacznym odniesieniem do Boga, mianowicie w modlitwie Jezusa, który nazywa Go „Panem nieba i ziemi” (Mt 11, 25). W tej relatywnie krótkiej modlitwie Jezus aż pięć razy nazywa Boga Ojcem.

Rzeczownik „ojciec” (*patēr*) występuje 63 razy. Większość wzmianek odnosi się do Boga jako Ojca Jezusa (23) i ludzi (21). Pozostałe przypadki użycia tego rzeczownika (19) odnoszą się w zależności od liczby gramatycznej: do człowieka będącego ojcem (17) – w liczbie pojedynczej, zaś do przodków (2) – w liczbie mnogiej. Nie wystarczy uwzględnienie wzmianek z pierwszej grupy dla odtworzenia obrazu Boga Ojca. Również niektóre odniesienia do rodziców mają znaczenie dla przedstawienia nauki Jezusa o Bogu Ojcu (zwłaszcza Mt 19, 5.19.29; 21, 31). Ponadto, jak już uzasadniono, należy uwzględnić również teksty, które – choć pozornie pozbawione wyraźnych treści patrocentrycznych – przedstawiają Boga Ojca.

2. Przed rozpoczęciem działalności publicznej (1, 1–4, 12)

Teksty znajdujące się na początku księgi, ze względu na ich programowy charakter, mają duże znaczenie dla przedstawienia teologii Ewangelii. Z objawienia w nich tożsamości Jezusa jako Syna Bożego wynika prawda o Bogu jako Jego Ojcu. W tekstach programowych ukazana jest ona w dwóch częściach: w Ewangelii Dzieciństwa oraz w wydarzeniach powiązanych z chrztem Jezusa.

Bóg Ojciec w Ewangelii Dzieciństwa (1, 1–2, 23)

Narracja Mateusza skupia się głównie na wydarzeniach związanych z narodzeniem Jezusa, stąd w pierwszych rozdziałach ważną rolę odgrywają rzeczowniki „syn” i „dziecko”, określające narodzonego Jezusa. Warto zwrócić uwagę na szczególne użycie tych dwóch terminów.

Rzadziej występuje pierwszy termin: *bios* (1, 1.20.21.23.25). Ewangelista nie mówi od siebie o znaczeniu tożsamości synowskiej Jezusa. Terminologia jest konsekwentna w całej księdze. Tytuł „Syn Boga” (Mk 1, 1; J 20, 31)¹⁶ nie pojawia się w warstwie narracyjnej Mateusza, lecz występuje wyłącznie w wypowiedziach protagonistów narracji (Mt 4, 3.6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40.43.54). W Ewangelii Dzieciństwa na bycie synem przez Jezusa wskazują najpierw trzy pierwsze wzmianki tego rzeczownika z przydawkami dopełniaczowymi: „Syn Dawida, Syn Abrahama” (Mt 1, 1), „Syn Dawida” (Mt 1, 20). Rodowód relatywizuje to synostwo w odniesieniu do Dawida i Abrahama, którzy mogą być uważani za Jego ojców jako Jego przodkowie¹⁷. Łańcuch zrodzeń linii męskiej, przedstawiony od Abrahama, kończy się na Józefie, a nie na Jezusie, który – jak wyraźnie zaznacza Ewangelista, zmieniając formę czasownika z aktywnej na bierną – został zrodzony z Maryi. To zakończenie genealogii sprawia, że przedstawione w niej pochodzenie Jezusa otwarte jest na objawienie tożsamości Jego Ojca, które dokonuje się stopniowo w następnych perykopach. W kolejnych trzech wzmiankach terminu „syn” mowa jest o Jego narodzeniu z Maryi bez wyraźnego wskazania na ojca (Mt 1, 21.23.25). W ich kontekście mocno uwydatniona jest Jego więź z Bogiem: zbawi Izraela z jego grzechów (Mt 1, 21); dla tytułu „Emmanuel”, który nosi narodzony z Dziewicy, Ewangelista daje zaraz tłumaczenie: „Bóg z nami” pochodzące z cytatu Izajasza (Mt 1, 23); na wypełnienie tej zapowiedzi prorockiej wskazuje informacja o narodzeniu Syna z Maryi Dziewicy (Mt 1, 25).

Częściej na określenie nowo narodzonego pojawia się termin *paidion* (Mt 2, 8.9.11.13[2 razy].14.20[2 razy].21). Rzeczownik ten występuje z podobnie dużą częstotliwością jeszcze

w dwóch miejscach w Biblii: w opowiadaniach o Izmaelu (Rdz 21, 12.14.15.16 [2 razy]. 17 [2 razy].18.19.20) i o narodzinach Mojżesza (Wj 2, 3.6 [2 razy].7.8.9 [2 razy].10). W obydwu tekstach jego częstotliwość występowania akcentuje zagrożenia dziecka, czyli bezbronnej osoby. Ponadto nazwanie dzieckiem Izmaela i Mojżesza wiąże się z pewną problematycznością ich godności synowskiej, a nawet tożsamości ich ojców. Te dwa aspekty – motyw zagrożenia i problem tożsamości dziecka – ujawniają się wyraźnie w Ewangelii Dzieciństwa. Gdy Mateusz posługuje się terminem „dziecko”, wówczas ukazuje zagrożenie życia dziecka (Mt 2, 8.9.11.13.20), którego sytuacja przypomina zagrożenie życia Mojżesza z powodu rozkazu zabijania nowo narodzonych chłopców, wydanego przez władcę Egiptu. Biblijna typologia Jezus-Mojżesz charakteryzuje pierwszą Ewangelię. Drugi aspekt jest jeszcze wyraźniej obecny. Gdy Mateusz pisze o Józefie zabierającym Jezusa na polecenie anioła Pana, wówczas konsekwentnie używa terminu „dziecko”, nie posługuje się natomiast ani razu rzeczownikiem „syn” (Mt 2, 13.14.20.21). W ten sposób Ewangelista unika przedstawiania Józefa jako ojca Jezusa.

W opisie zagrożenia życia pojawia się wyraźna deklaracja o pochodzeniu dziecka od Boga. Znajduje się ona w cytacie prorockim, który oryginalnie odnosił się do wyjścia Izraela z Egiptu: „Z Egiptu wezwałem Syna mego” (Oz 11, 1 w Mt 2, 15). Po raz pierwszy w Ewangelii Mateusza Bóg przedstawia się jako protagonista historii i określa relację Jezusa do Boga. Nikt inny – ani anioł Pana, ani głos narratora – tylko sam Bóg objawia wprost Jego synostwo, a tym samym określa siebie jako Ojca.

Tylko dwa cytaty biblijne są wprowadzone przez formułę: „aby zostało wypełnione powiedzenie Pana przez proroka mówiącego” (Mt 1, 22; 2, 15). Chociaż we wszystkich innych wprowadzeniach do cytatów biblijnych *passivum theologicum* wskazuje na to, że Bóg jest autorem przytoczonych słów, to jednak tylko w tych dwóch podmiot czynny wypowiedzi jest wyraźnie

¹⁶ Najbliższe złożonemu określeniu „Jezus Chrystus, Syn Boga” jest pytanie arcykapłana: „Czy Ty jesteś Chrystus, Syn Boga” (Mt 26, 63).

¹⁷ Polskie przekłady oddają grecki czasownik „zrodził” (*egennēsen*) za pomocą zwrotu „był ojcem”. Rzeczownik „ojciec” nie występuje w rodowodzie.

wskazany jako Pan (Mt 1, 22; 2, 15)¹⁸. Obydwa cytaty zawierają też podobną treść: przedstawiają Jezusa w bardzo ścisłej relacji osobowej do Boga. Narrator formułuje je w ten sposób, że nie mają one wyraźnie wyodrębnionego adresata. Przedstawiają się jako rodzaj autorefleksji Pana (= Jahwe) o swoim Synu¹⁹. Pocho- dząc bez zmian ze Starego Testamentu, podtrzymują ciągłość objawienia między dwiema częściami Biblii. Mateuszowe ramy nadają im jednak nowy sens. Dla tytułu „Emmanuel”, który nosi narodziły z Dziewicy, Ewangelista daje zaraz wyjaśnienie jego znaczenia: „Bóg z nami” (Mt 1, 23). Narodzenie Jezusa zatem oznacza, że realnie Bóg jest z ludźmi. Wydarzenie wezwania z Egiptu objawia treść więzi między Bogiem Ojcem a Jezusem, Jego Synem, a nie tylko – jak w kontekście Ozeasza – między Bogiem a Izraelem. Z tych wypowiedzi nie wynika jeszcze jedno- znacznie, czy ta objawiona relacja jest jedyna w swoim rodzaju.

Bóg Ojciec w teofanii chrzcielnej i kuszeniu Jezusa (3, 1–4, 12)

Objawienie relacji między Ojcem a Synem pochodzi od Nich samych. Bóg Ojciec jest pierwszym podmiotem tego objawienia w Ewangelii Dzieciństwa. Inicjatywa należy do niego również po chrzcie i podczas przemienienia Jezusa. Pierwsza teofania ma miejsce zaraz po wyjściu Jezusa z wody: niebios zostają otworzone, Duch

¹⁸ W Ewangelii Mateusza wprowadzenia do cytatów są bardzo zróżnicowane. Formuła wprowadzająca za każdym razem zależy zarówno od przytoczonej treści, jak i odpowiada ich kontekstowi. Podobne formuły, które wprost wskazują na Boski podmiot czynny, pojawiają się tylko w słowach Jezusa skierowanych do Jego głównych przeciwników: do saduceuszów (Mt 22, 31–32) i do faryzeuszów (Mt 22, 43–44). Łączy je obietnica zwycięstwa nad śmiercią i przeciwnikami, która jest wzmocniona eksplicitnym powołaniem się na Boże pochodzenie przytaczanych słów.

¹⁹ Nie ma wyrażenia „przez Pana” we wprowadzeniu do słów (w 12, 17), które mogą być przypisane wprost Bogu: „Oto sługa mój, którego wybrałem, umiłowany mój, w którym moja dusza sobie upodobała” (12, 18–21). W tym cytacie zaimki osobowe w pierwszej osobie liczby pojedynczej odnoszą się do Boga. Jezus jednak nie jest nazwany „Syn mój”, lecz „Sługa mój”.

Boga²⁰ zstępuje na Niego oraz odzywa się głos z niebios, który oznaj- mia: „Ten jest Synem moim, umiłowanym, w którym upodobałem sobie” (Mt 3, 17). Wyznanie to różni się od wszystkich pozostałych twierdzeń o tożsamości Jezusa, zawierających określenie „Syn Boga” (Mt 4, 3.6; 8, 29; 14, 33; 16, 16; 26, 63; 27, 40.43.54). Po chrzcie w Jordanie i podczas przemienienia na Górze Bóg nie deklaruje, że Jezus jest Synem Boga, ale: „Ten jest moim Synem umiłowanym, w którym upodobałem sobie” (Mt 3, 17; 17, 5). Od tych słów różnią się wypowiedzi innych protagonistów o Jezusie jako Synu Bożym, które nie mówią nic o ich osobistej relacji do Niego. W najlepszym razie można powiedzieć, że określający Go w ten sposób po prostu rozpoznają lub kwestionują Jego synowską więź z Bogiem. Inaczej jest z deklaracjami Boga o Jezusie. Zaimek pierwszej osoby liczby pojedynczej (występuje jako przydawka również w Mt 2, 15; 21, 37) definiuje realną więź z określaną przez Niego osobą.

Nazywając Jezusa Synem swoim, Bóg sam się przedstawia jako Ojciec. Określenie „umiłowany” (*agapētos*) wskazuje przede wszystkim na uczucie, serdeczną więź Ojca z Synem. Objawia się tutaj pierwotny kierunek miłości Boga w sensie podmiotowym: Bóg jest pierwszym miłującym, zaś Jezus jest pierwszym umiłowanym. Prymat podmiotowej miłości Boga potwierdza również pewien brak w Biblii greckiej: przymiotnik ten nigdy nie określa Boga. Pierwszeństwo miłości Boga wiąże się z Jego ojcostwem. W Sep- tuagincie wyrażenie „umiłowany syn” odnosi się często do jedyne- go lub pierwszego potomka²¹. Znaczenie przymiotnika odpowia-

²⁰ W tym miejscu odpowiada teocentryzmowi Mateusza charakterysty- ka „Duch Boga”. W paralelach znajduje się: „Duch” bez określeń (Mk 1, 10; J 1, 32) i „Duch Święty” (Łk 3, 22; J 1, 33).

²¹ Termin ten tłumaczy hebrajski przymiotnik „drogi” (Jr 31, 20/LXX 38, 20: *jaqqîr*) oraz „jedyny” (*jāhîd*), który może występować jako przydawka rzeczownika „syn” (Rdz 22, 2.12.16) lub jako przymiotnik urzeczownikowiony w znaczeniu „jedynak” (Jr 6, 26; Am 8, 10; Za 12, 10). W ten sposób można przeczytać o córce Jeftego: „Była jego jedyną (Kodeks Aleksandryjski dodaje: «umiłowaną»), ponieważ nie miał oprócz niej ani syna, ani córki” (Sdz 11, 34 w Kodeksie Aleksandryjskim).

da niepowtarzalności relacji Boga Ojca do jedyne Syna²². Boże objawienie tożsamości Jezusa nie ma odpowiedników w nazywaniu synami Boga innych jednostek i zbiorowości, takich jak aniołowie (Rdz 6, 2; Hi 1, 6; 38, 7), Izrael (Iz 1, 2; Oz 11, 1; itp.), sprawiedliwy (Mdr 2, 13.16.18), adresat pouczeń mądrości (Syr 4, 1), a zwłaszcza król (2 Sm 7, 14; Ps 2, 7; 89, 27–28). Wyznanie głosu z nieba to wyraźny postęp w objawianiu tożsamości Boga jako Ojca w Ewangelii Mateusza na tle pierwszej wypowiedzi: „Z Egiptu wezwałem Syna mego” (Mt 2, 15). To pierwsze wyznanie w Ewangelii Dzieciństwa nie rozstrzyga jeszcze o jedyności synostwa Jezusa, lecz dopiero nad Jordanem zostaje objawiona pełna prawda, że Bóg ma jedyne Syna. Z tego wyznania wynika, że jest Ojcem w znaczeniu, które dotychczas nie było objawione w dziejach Starego Przymierza.

Mocne i osobiste zaangażowanie mówiącego wyraża się w drugiej części wyznania. Słowa o tym, że Bóg sobie w Nim upodobał, nie są pleonastycznym powtórzeniem wyznania o Nim jako umiłowanym Synu Boga. W Ewangelii Mateusza terminy pochodne od czasownika „upodobać” (*eudokein*) występują tylko w wypowiedziach Boga i Jezusa: w scenie chrztu (Mt 3, 17), w modlitwie uwielbienia Ojca przez Jezusa (Mt 11, 26), w cytacie zawierającym intradiegetyczną deklarację Boga o swoim Słudze (Mt 12, 18), w scenie przemienienia (Mt 17, 5). Terminy te odnoszą się do ścisłej i bliskiej więzi między Ojcem a Synem, a nie do upodobania rozumianego potocznie czasem tylko jako arbitralne upodobanie i subiektywna życzliwość.

²² Na podstawie tekstów sugerujących tę równoznaczność nie można traktować tych przydawek jako synonimów; na przykład: „Tak bowiem umiłowiał (*ēgapēsen*) Bóg świat, że Syna Jedynego (*monogenēs*) dał” (J 3, 16; zob. też 1 J 4, 9). Posłużenie się w tym miejscu przymiotnikiem „jedyne” (*monogenēs*), a nie jego odpowiednikiem „umiłowany” (*agapētos*) wynika z użycia czasownika „miłować” (*agapan*) w tym samym zdaniu. Jego podmiotem jest Bóg, a dopełnieniem bliższym jest świat (i adresaci listu w 1 J 4, 9). Miłość Boga do świata (i do chrześcijan) nie jest jednak tożsama z Jego miłością ojcowską do Syna Jednorodzonego, dlatego w tych tekstach nie jest użyta przydawka „umiłowany” (zob. też J 3, 18 w kontekście J 3, 16).

Jaki ma sens objawienie przez Boga Ojca upodobania do swojego Syna w momencie chrztu w Jordanie? Pytanie to jest uzasadnione, ponieważ ta więź między Nimi nie powstała dopiero po wyjściu Jezusa z Jordanu, ale już istniała, zanim On przyszedł do Jana. Ojciec znajduje w Synu upodobanie nie z powodu chrztu Jezusa, lecz dlatego, że Jezus jest Jego umiłowanym Synem. Sama zaś godność synowska Jezusa nie jest uzasadniona tym upodobaniem Ojca, ale dzieje się dokładnie na odwrót, a mianowicie wynika ona z tożsamości Jezusa jako umiłowanego Syna Boga.

Co zatem sprawia, że Ojciec okazuje to trwałe upodobanie dokładnie po przyjęciu przez Jezusa chrztu od Jana? Kiedy przychodzi On z zamiarem przyjęcia chrztu, Jan w proteście wskazuje na wyższą pozycję przychodzącego i Jego eschatologicznego chrztu w Duchu Świętym i ogniu (Mt 3, 14). W odpowiedzi słyszy, że w chwili obecnej stosowne jest poddanie jego oceny wypełnieniu każdego szczegółu Bożego planu zbawienia, który jest tutaj nazwany sprawiedliwością Boga (Mt 3, 15). Słowa o konieczności wypełniania sprawiedliwości stanowią pierwszą wypowiedź Jezusa w Ewangelii Mateusza, a tym samym w całym Nowym Testamencie. Znajdują się one na pierwszym miejscu, w jakim mogły być umieszczone w tej Ewangelii, aby pokazać, że od początku swojej działalności Jezus poddaje się woli Ojca, a tym samym jest z Nim doskonale zjednoczony. Czas objawienia relacji między Nimi determinują więc czyny i słowa Jezusa, które wyrażają Jego jedność z Bogiem.

Temat jedności Syna z Ojcem rozwija narracja o potrójnym kuszeniu Jezusa z powtarzającymi się działaniami: poczynania kusiciela, których celem lub przedmiotem jest Jezus; słowa kusiciela zorientowane na wywołanie działań będących prerogatywą Boga; odmowa Jezusa ujęta w formie słów Pisma. Za każdym razem kusiciel dąży do poddania Jego działań swoim żądaniom. Chociaż w opowiadaniu nie pojawia się wyraźne nazwanie Boga Ojcem, to jednak jego treści są patrocentryczne. Kusiciel powątpiewa w związek Jezusa z Bogiem właśnie jako Ojcem, gdy zaczyna

pierwsze i drugie kuszenie od zdania hipotetycznego: „Jeśli jesteś Synem Boga [...]” (Mt 4, 3.6). Podawanie w wątpliwość godności synowskiej Jezusa, a tym samym ojcostwa Boga, dochodzi do kulminacji w trzecim kuszeniu. Diabeł przypisuje sobie w nim Boskie prerogatywy słowami obietnicy złożonej przez Boga królowi po ogłoszeniu go własnym synem: „Wszystko dam Tobie” (Mt 4, 9; por. Ps 2, 8). Na te kolejne kontestacje odpowiada Jezus, odwołując się do absolutnej supremacji roli Boga. Czyni to coraz mocniej: „ale każdym słowem wychodzącym z ust Boga” (Mt 4, 4), „nie będziesz kusił Pana, Boga swego” (Mt 4, 7), „Panu, Bogu swemu będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz” (Mt 4, 10). Sceny kuszenia są pierwszą otwartą kontestacją relacji między Jezusem jako Synem a Bogiem jako Ojcem. Ostatnim takim atakiem są żądania stojących pod krzyżem: „Jeśli jesteś Synem Boga?” (Mt 27, 40). Podobnie jak w kuszeniu na pustyni powołują się oni na słowa Pisma Świętego, gdy odnoszą się do objawionej nad Jordanem miłości Boga do Syna: „Zaufał Bogu: niechże Go teraz wybawi, jeśli Go miłuje. Przecież powiedział: «Jestem Synem Boga»” (Mt 27, 43). Służba aniołów objawia Boską godność Jezusa i oznacza reakcję Boga na zwycięstwo nad kusicielem. Interwencja aniołów nie ma na celu usunięcia zagrożenia życia Syna jako osoby najbliższej Ojcu (Mt 4, 6; por. 26, 53), lecz ma miejsce dopiero po wypełnieniu przez Syna wszelkiej sprawiedliwości, którą jest wola Ojca (Mt 4, 11; por. 28, 2)²³. O poddaniu się tej woli Boga Jezus mówi zarówno przed przyjęciem chrztu (Mt 3, 15), jak i przed swoją męką i śmiercią (Mt 26, 9.42).

3. Bóg Ojciec w nauczaniu Jezusa

Po zwycięstwie Jezusa nad kusicielem otwiera się opis Jego działalności publicznej aż do Jego śmierci i zmartwychwstania. Można wyróżnić dwa rodzaje tego nauczania w zależności od

²³ Tylko w tych dwóch miejscach w Biblii aniołowie są podmiotem czasownika „podejść” (*proserchesthai*).

adresatów. Od początku działalności Jezusa podążają za Nim liczne tłumy. Przemieszczanie się tych ludzi ma inny charakter niż droga uczniów za Jezusem. Tłumy z różnych regionów idą za Nim z powodu wieści o Jego cudach (Mt 4, 23–35), natomiast uczniowie podążają za Nim, ponieważ zostali przez Niego osobiście wezwani (Mt 4, 18–22). Różnicę między dwoma rodzajami więzi z Jezusem oddają formy czasownika „podążać” (*akolouthēin*). Początek drogi pierwszych powołanych oddaje forma czasu aorystu: „Oni natychmiast, zostawiwszy sieci, poszli za Nim” (Mt 4, 20). Przemieszczanie się tłumów przedstawia forma czasu niedokonanego: „I szły za Nim liczne tłumy” (Mt 4, 25). Słowa o Bogu jako Ojcu Jezusa są zarezerwowane dla nich, ponieważ ich stała więź z Jezusem tworzy lepsze warunki dla objawienia prawdy dotychczas nieznannej niż pojedyncze spotkania innych ludzi z Nim.

Ojciec ludzi w nauczaniu Jezusa

Adresaci nauczania Jezusa, uczniowie i liczne tłumy, mają rozpoznać w Bogu swego Ojca, który jest wspomniany 17 razy w kazaniu na Górze (na 111 wersetów w Mt 5, 1–7, 29). Na centralną rolę wskazuje struktura patrocentryczna tej pierwszej, wielkiej mowy Jezusa: termin „Ojciec” pojawia się dziesięciokrotnie w centralnej sekcji kazania (Mt 6, 1–18).

Poznanie prawdy o Ojcu ma być źródłem dobrych uczynków słuchaczy Jezusa, zaś one mają prowadzić innych do oddania chwały Ojcu. Na teocentryczny fundament i cel etyki kazania na Górze wskazują pierwsze, wyraźne wzmianki o Bogu jako Ojcu słuchających Jezusa. Błogosławieństwo dla czyniących pokój polega na tym, że będą oni nazwani synami Bożymi (Mt 5, 9). Paralelne błogosławieństwo dla ludzi łagodnych zawiera obietnicę odziedziczenia ziemi (Mt 5, 5). Wszystkie błogosławieństwa pochodzą od tego samego podmiotu, czyli od Ojca²⁴.

²⁴ Zob. powyżej o znaczeniu zapowiedzi dziedziczenia ziemi jako obietnicy cieszenia się prawami synów Boga w punkcie 2. *Metoda. Kwestia wyboru tekstów*.

W zakończeniu części kazania zawierającej błogosławieństwa znajduje się wezwanie: „[...] niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca waszego, który jest w niebie” (Mt 5, 16). Postępowanie słuchaczy ma mieć ten sam rezultat, co rozpoczęta działalność Jezusa: „Lud, który siedział w ciemności, ujrzał światło wielkie [...]” (Mt 4, 16 cytujący Iz 9, 1). To oświecenie ludzi dzięki świadectwu dobrych uczynków prowadzi do oddawania czci Ojcu. Owoce sprawiedliwości uczniów są nawet większe niż pierwsze reakcje na nauczanie i działalność cudotwórczą Jezusa. Widzący sprawiedliwe postępowanie rozpoznają prawdziwą tożsamość Boga, ponieważ oddają cześć Ojcu, który jest w niebie, podczas gdy adresaci ziemskiej działalności Jezusa wielbili Boga Izraela bez pełnego rozpoznania Jego ojcostwa (Mt 9, 8; 15, 31).

Słowa o wartości widzenia dobrych uczynków nie stoją w sprzeczności z nauczaniem pojawiającym się w środkowej części kazania. Celem postępowania ma być oddawanie chwały Ojcu, a nie samo widzenie przez innych ludzi dobrych uczynków. Jezus naucza o motywacji podejmowania podstawowych aktów miłosierdzia: jałmużny (Mt 6, 1–4), modlitwy (Mt 6, 5–15) i postu (Mt 6, 16–18). Celem nie jest uznanie u ludzi, lecz otrzymanie nagrody od Ojca „widzącego w ukryciu”. To Ojciec poznaje wnętrze człowieka. W sercu człowieka rozstrzyga się moralność postępowania (Mt 5, 21–48; por. Mt 15, 8.18–19). Na początku kazania na Górze Jezus okazuje troskę o serca Jego słuchaczy: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8) oraz o rzeczywiste zaspokojenie ich pragnień: „Błogosławieni łaknący i pragnący sprawiedliwości, albowiem oni będą nasyceni” (Mt 5, 6). Wobec lęku utraty dóbr Jezus ostrzega: „Gromadźcie sobie skarby w niebie, gdzie ani mól, ani rdza nie niszczy, i gdzie złodzieje nie włamują się i nie kradną; bo gdzie skarb twój, tam będzie i serce twoje” (Mt 6, 20–21). Podstawą dla tej ufności jest przeświadczenie o opiece Ojca nad całym stworzeniem (Mt 6, 26), a zwłaszcza przekonanie, że On zna najlepiej wszystkie potrzeby ludzi (Mt 6, 32; 7, 11). Ta dobroć

wobec nich wszystkich, bez względu na ich osobistą dobroć lub jej brak (Mt 5, 45), jest modelem dla postawy słuchaczy Jezusa: „Bądźcie doskonali, jak wasz Ojciec niebieski jest doskonały” (Mt 5, 48). Można mówić tu o realizacji pierwszego planu Boga – stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Treścią podobieństwa do doskonałości Ojca nie są działania Boskie (sprawienie, że wschodzi słońce lub zsyłanie deszczu), ale rozciągnięcie ich dobrodziejstw na wszystkich ludzi, a więc dla słuchaczy Jezusa treścią tą jest miłość bliźniego bez ograniczeń (Mt 5, 43). Wyznanie Boga o swoim Synu, że jest Jego uczniem umiłowanym, objawia Jego pierwsze działanie jako Ojca – miłowanie. Człowiek miłujący bliźniego upodabnia się więc nie tylko do Boga, ale również do Ojca w niebie.

Jak jest możliwe, aby niedoskonały człowiek na ziemi mógł osiągnąć doskonałość Ojca w niebie? Nie ma żadnej wątpliwości, że człowiek sam z siebie nie może osiągnąć tej doskonałości. Porównując postępowanie słuchaczy z dobrocią swojego Ojca, Jezus mówi o nich jednoznacznie: „Jeśli więc wy, choć źli jesteście [...]” (Mt 7, 11)”. Dalsza część zdania odkrywa jeden element podobieństwa do Boga – jest nim ojcostwo ludzi: „umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom”. Ludzie są podobni do Boga w postępowaniu wobec swoich dzieci. Osią kazania na Górze jest modlitwa *Ojcze nasz*. Proszą Ojca w niebie o przyjście Jego panowania, wypełnienie Jego woli i ojcowskie zaspokajanie ich powszednich potrzeb. Zła nie mogą usunąć sami z siebie, dlatego proszą o odpuszczenie win i obronę przed nim.

Patrocentryzm kazania na Górze nie usuwa na margines relacji słuchaczy do Jezusa. Uczniowie są pierwszymi adresatami Jego nauczania, jeszcze przed tłumami (Mt 5, 1; 7, 28). Po syntezie na temat wypełniania Prawa i Proroków (Mt 7, 12), która w strukturze kazania chiastycznie odpowiada deklaracji programowej (Mt 5, 17–20), następują ostrzeżenia przed zagrożeniami (Mt 7, 13–27). Te końcowe upomnienia znajdują się w paralelizmie z błogosławieństwami i wezwaniami, które otwierają całe kazanie (Mt 5, 3–16). Wśród nich pojawia się po raz

pierwszy na ustach Jezusa określenie Boga – „Ojciec mój” (Mt 7, 21). Dotychczas zaimki osobowe „wasz” i „nasz” (w słowach modlitwy dla słuchaczy) odnosiły się do ludzi jako dzieci Ojca w niebie. Występowały one w wypowiedziach skierowanych do wszystkich słuchaczy. W tym miejscu Jezus rozpoczyna nauczanie o Bogu jako swoim Ojcu. Choć adresat mowy się nie zmienia (słuchają Go uczniowie i tłumy), Jezus zwraca się do tych, którzy uznają Jego autorytet przez to, że zwracają się do Niego: „Panie, Panie”.

W kazaniu na Górze nie kończą się wypowiedzi o Bogu jako Ojcu ludzi. Występują one wyłącznie w nauczaniu skierowanym do uczniów Jezusa. Konsekwencją tego jest faktyczna zmiana znaczenia określeń „wasz Ojciec” i „ich Ojciec”. Nie oznaczają one Boga jako Ojca ogólnie wszystkich ludzi, lecz jako Ojca uczniów (Mt 10, 20.29; 18, 14; 23, 9) i sprawiedliwych (Mt 23, 9).

Dlaczego w tych pięciu fragmentach zamiast określenia „mój Ojciec”, typowego dla nauczania skierowanego do uczniów, występuje konstrukcja „wasz (ich) Ojciec”? Jezus mówi o Ojcu uczniów, gdy wskazuje na Jego działanie na ziemi jako motywację ich postępowania. Natomiast nazywa Go Ojcem swoim, gdy przedstawia rolę Ojca w niebie z jej konsekwencjami eschatologicznymi. Zasadę tę ilustrują dwa teksty występujące blisko siebie. Na koniec ostrzeżeń przed zgorszeniem najmniejszych pojawia się określenie „mój Ojciec” we wzmiance o nieustannym wpatrywaniu się ich aniołów w niebie w Jego oblicze (Mt 18, 10). Kilka wersetów dalej znajduje się zapewnienie, w nauczaniu ciągle skierowanym do uczniów, że wolą ich Ojca jest to, aby nikt z tych „małych” nie zginął (Mt 18, 14). W tym drugim przypadku nie chodzi o ukazanie pozycji Ojca w niebie (jak to jest w przypadku kontemplacji aniołów), lecz o Jego troskę dotyczącą ziemskiej egzystencji najmniejszych. Podobny charakter mają pozostałe wzmianki o Bogu jako Ojcu ludzi. Wezwanie ich do ufności w okresie prześladowań Jezus uzasadnia interwencją Ducha Ojca prześladowanych (Mt 10, 20), zaś apel o wyzbycie się lęku – opieką ich Ojca nad całym stworzeniem (Mt 10, 29).

Przeciwstawienie potępienia czyniących nieprawości szczęściu sprawiedliwych, „którzy będą jaśnieć jak słońce w królestwie ich Ojca” (Mt 13, 43), poprzedza bezpośrednio wezwanie uczniów do słuchania nauczania w przypowieściach. Ostatnia wzmianka o Ojcu uczniów uzasadnia wezwanie do tego, aby uczniowie nie nazywali nikogo na ziemi ojcem (Mt 23, 9).

Ojciec Jezusa w Jego słowach

Uczniowie są głównymi adresatami wypowiedzi Jezusa o Bogu jako swoim Ojcu. Na szesnaście fragmentów cztery wypowiedzi mają innych adresatów: wszyscy wzywający Jezusa jako Pana (Mt 7, 21), Ojciec (Mt 11, 25–27; 26, 39.42), anonimowy rozmówca (Mt 12, 49–50). Uczniowie odgrywają znaczącą rolę również w tych czterech wypowiedziach lub w ich najbliższym kontekście narracyjnym. Do wypełniania woli swego Ojca Jezus wzywa uznających Go za Pana (por. Mt 7, 21–23). W modlitwie uwielbienia wskazuje na otrzymujących objawienia od Ojca, którzy zaraz są wezwani do uczenia się od Jezusa cichego i pokornego serca (Mt 11, 29). Modląc się w Getsemani i poddając własne pragnienia woli Ojca, wzywa trzech uczniów do czuwania i modlitwy (Mt 26, 38.41). Kiedy słyszy o swoich bliskich, zaraz wskazuje na swoich uczniów i oznajmia, że prawdziwymi krewnymi są ci, którzy wypełniają wolę Jego Ojca (Mt 12, 49–50). Wszystkie pozostałe wzmianki znajdują się w mowach skierowanych do uczniów.

W zdaniach zawierających nauczanie o Bogu jako Ojcu ludzi nie pojawiają się wzmianki o Jezusie²⁵. W wypowiedziach o Bogu jako swoim Ojcu Jezus mówi o swoim działaniu lub relacji ludzi do Niego. Przykładem jest po raz pierwszy przez Niego użyte określenie „mój Ojciec”: „Nie każdy mówiący mi «Panie,

²⁵ Najbliżej wzmianki o Ojcu ludzi sprawiedliwych znajduje się obraz Syna Człowieczego, który posyła aniołów na eschatologiczne żniwo (Mt 13, 43). Wzmianki równocześnie o Ojcu ludzi oraz o relacji lub aktywności Jezusa wobec Niego występują w czwartej Ewangelii (J 8, 42; 20, 17).

Panie!» wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz spełniający wolę mego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7, 21). Samo powoływanie się na imię Jezusa nie ma znaczenia w dzień sądu ostatecznego: „Wtedy im wyznam: «Nigdy was nie znałem»” (Mt 7, 23; por. 25, 41)²⁶. Wielką wartość posiada natomiast – jak ujawniają dwa paralelne, antytetyczne zdania w mowie misyjnej do Dwunastu – deklaracja przynależności do Jezusa podczas prześladowań z powodu Jego imienia. Za przyznanie się do Niego uczniów otrzymuje to samo od Niego, co i wobec Jego Ojca: „Każdego więc, który wyznaje Mnie przed ludźmi, wyznam Ja przed Ojcem” (Mt 10, 32). Zaprzeczenie przynależności powoduje analogiczne konsekwencje również ze strony Jezusa wobec Jego Ojca (Mt 10, 33). Ostrzeżenia te są uzasadnione zadaniami uczniów, którzy posiadają wiedzę o Nim nie dla niej samej, ale po to, aby ją przekazywać innym ludziom: „Nie ma bowiem nic zakrytego, co by nie miało być wyjawione, ani nic tajemnego, o czym by się nie miało dowiedzieć. Co mówię wam w ciemności, powtarzajcie na świetle, a co słyszycie na ucho, rozgłaszajcie na dachach!” (Mt 10, 26–27). Słowa te pokazują, że treść tego, co ma być przez uczniów głoszone, nie pochodzi od nich samych, ale od Jezusa. Następna wypowiedź określająca Boga jako Jego Ojca odsłania relację między Nimi jako podmiotami objawienia powierzonego uczniom: „Wysławiam Cię Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroptnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie. Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 25–27).

W tych trzech pierwszych wypowiedziach Jezusa o Bogu jako swoim Ojcu tematem jest poznanie przez uczniów tożsamości Jezusa, które jednak nie jest celem samym w sobie, ale zostaje ukierunkowane na poznanie przez nich Jego Ojca. Ta za-

²⁶ Podobnie nie ma pozytywnego znaczenia wołanie „Panie” w Mt 21, 30; 25, 11.24.44.

ležność wynika z hierarchii objawienia: Jego źródłem jest Ojciec przekazujący wszystko Synowi, który z kolei wszystko objawia wybranym przez Niego. Tę wzajemność poznawania wyrażają czasowniki urobione na rdzeniu „wyznać” (*homologeîn*): „wtedy im wyznam (*homologēsō*)” (Mt 7, 23); „wyzna (*homologēsei*), wyznam” (*homologēsō*) (Mt 10, 32); „wysławiam (*exomologoumai*) Cię Ojcze” (Mt 11, 25).

Powierzchnowa znajomość Jezusa nie ma żadnej wartości. W następnej wzmiance o Bogu jako Jego Ojcu Jezus negatywnie ocenia więzi naturalne, odpowiadając na przekazaną Mu informację o Jego Matce i braciach czekających na Niego: „Kto pełni wolę Ojca mego, który jest w niebie, ten Mi jest bratem, siostrą i matką” (Mt 12, 50). Wskazując przedtem na swoich uczniów, zalicza ich do rodziny, w której jedynym Ojcem jest Bóg (Mt 12, 50; por. 23, 9).

Jak rzeczywista wieź rodzinna z Jezusem odróżnia uczniów od Jego krewnych, tak z błędną opinią ludzi o Nim (Mt 16, 13–14; por. 14, 1–2) kontrastuje prawdziwe poznanie Jego tożsamości, wyrażone w odpowiedzi Piotra: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Piotr jest nazwany przez Jezusa błogosławionym (*makarios*). Wypowiedź ta nie jest zapowiedzią (jak nimi były obietnice błogosławieństw dla wymienionych w Mt 5, 3–11; 11, 6), ale oceną już osiągniętego stanu szczęśliwości: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie” (Mt 16, 17). Wcześniej Jezus nazywa szczęśliwymi zmysły uczniów: „błogosławione oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą” (Mt 13, 16). Wiedza pochodząca od Boga jest przeciwstawiona brakowi poznania pomimo prób zmysłowego postrzegania: „Słuchać będziecie, a nie zrozumiecie, patrzeć będziecie, a nie zobaczycie” (Mt 13, 14). Poznanie zmysłowe nie wystarczy, bo źródłem rzeczywistego poznania jest tylko Bóg (forma pasywna „zostały dane” w Mt 13, 11). W słowach skierowanych do Piotra wyraźnie widać postęp i nowość w działalności publicznej Jezusa. W dziękczynieniu za objawienie wybranym prawdy Jezus zwraca

się do Ojca, a nie do uczniów. Mówiąc uczniom o tajemnicach królestwa niebieskiego, wskazuje na Boga jako źródło ich objawienia uczniom, ale nie nazywa Go wprost Ojcem. Teraz po raz pierwszy treścią nauczania o źródle objawienia jest Bóg jako Jego Ojciec. Dlaczego Jezus mówi o Ojcu jako źródle poznania dopiero Piotrowi, a nie objawia Go przy pierwszym wyznaniu przez uczniów synostwa Bożego (Mt 14, 33)? To pierwsze wyznanie nie rodzi się z jakiegoś teoretycznego rozumowania uczniów, ale jest ich spontaniczną reakcją na cudowne ucieszenie burzy i chodzenie po jeziorze. Jego przyczyną są więc dwa czyny mające Boskie pochodzenie, a nie teoretyczne rozważania uczniów. Komentując odpowiedź Piotra, nie będącą taką aklamacją, chce najpierw wykluczyć, że odpowiedź Piotra wynika z osobistych zdolności ucznia („nie objawiły ci tego ciało i krew”), a następnie potwierdza jej pochodzenie od Ojca („lecz Ojciec mój, który jest w niebie”).

Podobne przeciwstawienie znajduje się w uzasadnieniu negatywnej oceny sprzeciwu Piotra wobec pierwszej zapowiedzi męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Człowieczego: „Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (Mt 16, 23). Z tym samym kontrastem liczyć się muszą wszyscy uczniowie, których Jezus wzywa do zdecydowanego podążania za Nim, nawet za cenę zaparcia się samego siebie, utraty życia oraz rezygnacji z pozyskania dla siebie świata (Mt 16, 24–26). Najważniejsze dla uczniów jest ostatnie działanie Syna Człowieczego: „Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swoimi i wtedy odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16, 27). Pokazując Jezusowi wszystkie królestwa świata razem z ich chwałą, diabeł obiecuje Mu je w zamian za odebranie czci. Odpowiedzią jest wezwanie Jezusa do oddawania czci samemu Bogu, a całą narrację kończy wzmianka o przystąpieniu aniołów do Niego i ich służbie (Mt 4, 8–11). Odpowiadając na potrójny atak kusiciela na Jego relację do Ojca, pokazuje, że dąży On nie do chwały całego świata, ale wypełnia całą sprawiedliwość (Mt 3, 15). Podczas przyjścia Syna Człowieczego zadaniem

aniołów będzie oddzielenie złych od sprawiedliwych. Oni zaś zajaśnieją jak słońce w królestwie Jego Ojca (Mt 13, 41.43.49). Przeciwstawienie odpłaty Syna Człowieczego, przychodzącego razem z aniołami w chwale swego Ojca, zdobyciu całego świata rozwija zatem temat obecny już od trzeciego kuszenia. Wzorem dla postępowania uczniów jest postawa Jezusa – Jego wierność Ojcu pomimo potrójnego kuszenia, któremu został poddany. Jak zdobyciu chwały wszystkich królestw świata Jezus przeciwstawił oddawanie czci samemu Bogu, tak zdobyciu całego świata przeciwstawia On uczniom odpłatę Syna Człowieczego przychodzącego w chwale Ojca. Jego nauczanie ze wzmianką o chwale Ojca jest antytezą trzeciego kuszenia na wysokiej górze, z której można było zobaczyć chwałę świata. Wezwanie do przyjęcia tego nauczania jest potwierdzone w następnym wydarzeniu – podczas przemienienia, które ma miejsce również na górze wysokiej (Mt 17, 1; por. 4, 8). Bóg wzywa trzech uczniów, świadków przemienienia, do słuchania własnego Syna umiłowanego.

Uczniowie mają trudności nie tylko w odniesieniu do świata. Niepokoje pojawiają się również w ich kręgu i zakłócają relacje między nimi. Tym problemom Jezus poświęca ostatnią mowę przed opuszczeniem Galilei (Mt 18, 1–35). Okazją dla jej wygłoszenia jest pytanie uczniów o największego w królestwie niebieskim (Mt 18, 1). Wzywając do zmiany sposobu postrzegania wielkości, Jezus stawia dziecko za wzór pokory koniecznej dla wejścia do królestwa niebieskiego (Mt 18, 1–5). Zależność dzieci od innych stanowi również okazję do wygłoszenia zdecydowanych ostrzeżeń przed gorszeniem najmniejszych (Mt 18, 6–9). Napomnienie, by ich nie lekceważyć, otrzymuje szczególne uzasadnienie: „Aniołowie ich w niebie wpatrują się zawsze w oblicze Ojca mojego, który jest w niebie” (Mt 18, 10). Słowa Jezusa to zachęta i ostrzeżenie dla uczniów: Jego Ojciec daje się poznać z bliska tylko tym, którzy służą najmniejszym jako aniołowie. Służba ta polega na szukaniu błędzących, ponieważ wolą Ojca uczniów jest uniknięcie ich zguby (Mt 18, 14). Ta ostatnia wypowiedź jest o Bogu jako Ojcu ludzi, ponieważ działanie Boga nie jest

samo w sobie przedmiotem ani źródłem poznania uczniów, ale wzorem dla uczniów Jezusa szukania zagubionych. Przykładem ich odnajdywania jest pomaganie grzesznikowi przez udzielanie upomnień (Mt 18, 15–20). Odbudowa więzi między uczniami na ziemi aż do osiągnięcia postawy pełnej zgody w modlitwie w imię Jezusa owocuje działaniem Jego Ojca w niebie: „Jeśli dwaj z was na ziemi zgodnie o cokolwiek prosić będą, to stanie się im od mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 18, 19). Całą mowę zamyka przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 23–35). Następuje ona po pytaniu Piotra o granicę przebaczenia (Mt 18, 21–22). Odpowiedzią na pytanie Apostoła jest interpretująca ją ostatnie zdanie: „Podobnie uczyni wam Ojciec mój niebieski, jeżeli każdy z was nie przebaczy z serca swemu bratu” (Mt 18, 35). Nie jest to powtórzenie ostrzeżenia towarzyszącego modlitwie „Ojcze nasz”: „Jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6, 15). W pouczeniu Jezusa, zamykającym przypowieść i skierowanym do uczniów, należy widzieć odpowiedź na pytanie Piotra oraz interpretację przypowieści o dwóch dłużnikach. W tym kontekście odnosi się do tych, którzy doświadczywszy przebaczenia Boga jako Ojca Jezusa, zostają wezwani do przebaczenia swoim braciom. To przebaczenie ma być absolutne, ponieważ uczniowie Jezusa już doświadczyli nieograniczonej dobroci Ojca Jezusa. Natomiast ostrzeżenie z kazania otrzymują wszyscy ci, którzy zwracając się do ich Ojca w niebie z prośbą o odpuszczenie swoich win, powinni pamiętać, że jej spełnienie zależy od ich gotowości do przebaczenia.

Krótko po drugiej zapowiedzi męki i śmierci Syna Człowieczego (Mt 17, 22–23) pojawiło się pytanie o największego w królestwie niebieskim (Mt 18, 1). Podobnie dzieje się po trzeciej zapowiedzi, gdy matka Zebedeuszów przedstawia prośbę o pierwsze miejsce dla swoich synów w królestwie Jezusa (Mt 20, 17–19). Obydwa wystąpienia pokazują, że dwunastu uczniów nie rozumie jeszcze dostatecznie znaczenia podążania drogą za ich Mistrzem, chociaż tworzą oni uprzywilejowany krąg adresa-

tów Jego nauczania. Odpowiedź Jezusa koryguje to ich błędne rozumienie przynależności do Niego. Hierarchia w królestwie Jezusa nie zależy od zasług uczniów, lecz pozostaje Bożym darem, na co wskazuje strona bierna – „zasiadanie po prawicy i lewicy [...] dla tych, którym zostało przygotowane” – *passivum theologicum*, czyli forma czasownikowa implikująca działanie Boga (Mt 20, 23). Podobnie o przygotowaniu miejsc jako działaniu Boga mówi Król do ludzi stojących po Jego prawej i lewej stronie (Mt 25, 34.41). Patrocentrycznej teologii Mateusza odpowiada wyraźne wskazanie na podmiot przygotowujący pierwsze miejsca: „przez mojego Ojca”. Tego zakończenia zdania brak w paralelnym tekście Marka (Mk 10, 40). Przez Ojca Jezusa ustalone jest z góry tylko jedno miejsce: to znajdujące się w środku, które jest już przydzielone Synowi. Hierarchia miejsc oraz zasady ich zajmowania nie są rezultatem przypadku i nie zależą od zabiegów ludzi. Celem Jego nauczania nie jest objawienie tożsamości osób zajmujących najwyższe miejsca w chwale, lecz zmiana myślenia uczniów, która ma się dokonać jeszcze podczas ich ziemskiej drogi za Nim. Z tego powodu w drugiej części sceny On odwraca obowiązujące w świecie kryteria pierwszeństwa, panowania i służby, a dwunastu uczniom przedstawia za wzór cel przyjścia Syna Człowieczego (Mt 20, 25–28). Ta Jego rola odpowiada wypowiedzi o najważniejszym miejscu przygotowanym Jezusowi przez Ojca (Mt 20, 23).

Rolę swojego Ojca jako protagonisty całej historii zbawienia Jezus uwydatnia w mowie eschatologicznej (Mt 24, 1–25, 46). Wezwanie do zaufania jest potrzebne z powodu nieszczęść przeżywanych przez ludzkość w tragicznych wydarzeniach oraz za sprawą prześladowań spadających na wierzących w Chrystusa i zamętu wywoływanego przez fałszywych proroków. Trudności uczniów tylko pozornie powiększa ich rzeczywista niewiedza o czasie przyjścia Syna Człowieczego: „O dniu owym i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, ani Syn, tylko sam Ojciec” (Mt 24, 36). W rzeczywistości wyznanie Jezusa o powszechnej niewiedzy, która dotyczy również Jego samego, określa

jednoznacznie sytuację uczniów, w której nie pozostają bezradni, chociaż nie mogą już polegać na większej wiedzy ani na własnych staraniach, ani nawet nie mogą liczyć na jakieś dodatkowe, zarezerwowane dla nich same objawienie Jezusa. Powinni oni natomiast pamiętać o Jego wezwaniach do nieulegania fałszywym znakom i do rozpoznawania prawdziwych²⁷ oraz o konieczności modlitwy i czuwania²⁸. Słowa o wiedzy Ojca budzą zaufanie i skłaniają do porzucenia lęku. W pozornie chaotycznych wydarzeniach nie ma przypadkowości, a uczniowie mogą i powinni zaufać opiece Ojca Jezusa. Przedstawione wydarzenia są bowiem przewidziane w Jego planie, który obejmuje całą historię zbawienia: od początku świata (Mt 24, 21) aż do jej spełnienia: „To musi się stać, ale to jeszcze nie koniec!” (Mt 24,6)²⁹. Od Jezusa otrzymują nie tylko słowa, ale i wzór do naśladowania. Jak łączy ich z Nim niewiedza o dokładnym czasie wypełnienia się wszystkich wydarzeń, tak samo mają być z Nim zjednoczeni w czuwaniu i poddawaniu się woli Jego Ojca (Mt 24, 42–43; 25, 13; 26, 38.40.41.53).

Wątek niewiedzy pojawia się również w ostatniej mowie Jezusa przed wydarzeniami paschalnymi. Przedstawia ona przyjście Syna Człowieczego i Jego sąd nad wszystkimi narodami jako dwie antyetyczne mowy skierowane do dwóch grup oddzielonych przez eschatologicznego Króla. Odniesienie do Boga jako

²⁷ „Strzeżcie się, aby ktoś was nie zwiódł” (Mt 24, 4); „kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 24, 13); „niech uciekają w góry [...], niech nie schodzi [...], niech nie wraca” (Mt 24, 16–18); „jeśli wam ktoś powiedział: «Oto tu jest Mesjasz» albo: «Tam», nie wierzcie!” (Mt 24, 23); „nie chodźcie tam” (Mt 24, 26); „od drzewa figowego uczcie się przypowieści [...], wiedźcie, że blisko jest u drzwi” (Mt 24, 32–33).

²⁸ „Módlcie się” (Mt 24, 20); „czuwajcie” (Mt 24, 42); „bądźcie gotowi” (Mt 24, 44).

²⁹ Taki sam charakter różnych wydarzeń przedstawiają inne wzmianki o konieczności, wynikającego z Bożego planu, cierpienia Syna Człowieczego (Mt 16, 21), przyjścia Eliasza przed dniem Pana (Mt 17, 10), wypełnienia Pisma (Mt 26, 54). W tych czterech miejscach występuje termin „musi” (*dei*).

Ojca Jezusa występuje na samym jej początku: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, odziedziczcie królestwo przygotowane wam od założenia świata!” (Mt 25, 34). Słowa o odziedziczeniu królestwa odpowiadają dwóm wcześniejszym obietnicom: dla ludzi cichych – błogosławieństwa zapowiadającego odziedziczenia przez nich ziemi (Mt 5, 5) oraz dla uczniów – odziedziczenia życia wiecznego (Mt 19, 29). W tych dwóch tekstach odsłania się obraz Ojca w dwóch różnych znaczeniach determinowanych przez najbliższy kontekst. W błogosławieństwach jest On przedstawiony jako Ojciec ludzi pokoju: „Błogosławieni czyniący pokój, albowiem będą nazwani synami Boga” (Mt 5, 9). W mowie do uczniów idea dziedziczenia przez nich życia wiecznego oznacza, że mają oni godność synów Bożych i płynące z niej prawa. Tożsamość tę otrzymują na drodze radykalnego złaczenia się z Jezusem przez opuszczenie najbliższej rodziny: „I każdy, kto dla mego imienia opuści dom, braci lub siostry, ojca lub matkę, dzieci lub pole, stokroć tyle otrzyma i życie wieczne odziedziczy” (Mt 19, 29). Więz z Jezusem daje życie wieczne, ponieważ On jest Synem Ojca mającego życie wieczne. W mowie eschatologicznej obraz Ojca błogosławiącego sprawiedliwych łączy dwie treści tych wcześniejszych wzmianek o dziedziczeniu: uniwersalizm zbawienia i pośredniczenie przez Jezusa. Chociaż sprawiedliwi nie musieli rozpoznać Jezusa w bliźnich, to jednak dziedziczą Jego królestwo dzięki pełnej identyfikacji Króla z ludźmi potrzebującymi. Przyjmując ich za braci (w judaizmie wymienione uczynki były obowiązkiem wobec bliskich krewnych), stali się braćmi Jezusa, a dzięki temu współdziedzicami dóbr będących własnością Jego Ojca. Konieczność pośrednictwa Jezusa, odnoszącego się do życia wiecznego, tłumaczy pewną asymetrię w mowie Króla. Słowa o Ojcu, który jest źródłem błogosławieństwa, nie mają odpowiednika w drugiej mowie o przeklętych: „Idźcie precz ode Mnie, przeklęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom!” (Mt 25, 41). Wyjaśnienie tej asymetrii jest podwójne. Po pierwsze, Ojciec przygotował od założenia świata królestwo dla sprawiedliwych, ale nie przygotował dla ludzi ognia wiecznego,

który został przeznaczony dla diabła i jego aniołów. Po drugie, oddalenie potępionych od Syna oznacza jednocześnie, że są pozbawieni dóbr Ojca, dlatego wzmianka o Nim nie jest potrzebna w drugiej mowie. Inna asymetria charakteryzuje adresatów mowy Króla. Podczas gdy błogosławieni są nazwani dwukrotnie sprawiedliwymi (Mt 25, 37.46), przeklęci nie mają żadnej analogicznej kwalifikacji biblijnej (bezbożny, nieprawy), tak jak nie mają żadnej relacji międzypersonalnej oprócz dzielenia wspólnego losu z diabłem i jego aniołami. Podobną asymetrię u Mateusza spotkać można w pierwszej mowie Jezusa, która zawiera błogosławieństwa, a nie posiada przeciwstawnych „biada”, tak jak to jest w paralelnym tekście trzeciej Ewangelii (Łk 6, 20–26).

Ostatnią wieczerzę spędzoną ze swoimi uczniami kończy obietnica uczestnictwa w przyszłej uczcie: „Odtąd (dosł. „od teraz”) nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu, aż do owego dnia, kiedy pił go będę z wami nowy, w królestwie Ojca mojego” (Mt 26, 29). W Starym Testamencie sam Bóg wydaje ucztę zarówno narodowi wybranemu, jak i wszystkim narodom, przynosząc im radość i błogosławieństwo. Powszechność zbawienia nie usuwa wolności człowieka, która wyraża się w odpowiedzi na Boże zaproszenie. Złożoną relację między darem Boga a wolnością człowieka ukazują trzy przypowieści Jezusa wygłoszone do przywódców ludu: o dwóch synach, o rolnikach zabójcach oraz o uczcie królewskiej (Mt 21, 28–32, 33–44). Boże działanie jest apelem do wolności człowieka. Z drugiej i trzeciej przypowieści wynika, że przychodzi ono od zapraszającego za pośrednictwem Jego sług. Na zakończenie ostatniej wieczerzy Jezus zwraca się do uczniów jako pośredników Bożego zaproszenia na ucztę. Wzmianka o królestwie Ojca stanowi pokrzepienie w trudzie misji realizowanej przez nich w okresie Jego fizycznej nieobecności („odtąd nie będę już pił z tego owocu winnego krzewu”). Ta fizyczna nieobecność nie jest złem, ale wynika z dzieła otwierającego im wejście na ucztę z Ojcem: „To jest moja Krew Przymierza, za wielu wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Zaproszenie na ucztę wiąże się z ich działalnością. Wejście na nią nie zależy od ich aktywności,

ale od odpuszczenia grzechów, usprawiedliwienia grzeszników. W starożytności uczta wyrażała związek między osobami należącymi do tej samej wspólnoty, a spożywanie razem pokarmów oznaczało wspólnotę życia. Królestwo Ojca jest miejscem, w którym zajaśnieją sprawiedliwi (Mt 13, 43).

Słowa do Ojca w Getsemani to druga modlitwa Jezusa przytoczona razem z jej treścią. Jej ton kontrastuje z radosnym dziękczynieniem Ojcu za powierzenie treści tego objawienia Synowi, aby On ją objawił wybranym (Mt 11, 25–27). Ewangelista przytacza jeszcze treść wołania ukrzyżowanego (Mt 27, 46). W pozostałych miejscach odnotowuje sam fakt modlitwy, nie przytaczając jej treści. Określa ją wprost jako modlitwę (Mt 14, 23; 19, 13) albo nazywa ją błogosławieństwem lub dziękczynieniem (Mt 14, 19; 15, 36; 26, 26–27). Sceny z modlitwą, która towarzyszy i następuje po cudownym nakarmieniu ludzi, o którą proszą przyprowadzający do Jezusa dzieci, która rozbrzmiewa jako błogosławieństwo nad chlebem i jako dziękczynienie nad kielichem, ukazują ojcowską troskę Jezusa o potrzeby obecnych przy nim ludzi. W tych scenach Jezus panuje nad sytuacją, determinuje rozwój wydarzeń, posiada Boski autorytet wobec ludzi. Z tego powodu w jego modlitwie dominuje dziękczynienie Bogu. Sytuacja zmienia się w Getsemani. Ewangelista uwydatnia wewnętrzny stan Jezusa: odczuwanie wielkiego smutku i trwogi wobec wydarzeń, nad których rozwojem już nie panuje. Dalszy ciąg opowiadania przedstawia przyczynę tej niemocy. Akcentując jego człowieczeństwo, Mateusz nie przedstawia Go jako reprezentanta Boga, dziękującego Ojcu za pośredniczenie Boskich dzieł. Natomiast ukazuje Go jako człowieka postawionego przed wyborem między uniknięciem tego, co już przynosi ból i prowadzi do jeszcze większego cierpienia, a poddaniem woli ludzkiej swojemu Ojcu. W modlitwie Jezusa zwraca uwagę milczenie Ojca, które nie razi w modlitwach dziękczynnych. Dziękujący odpowiada na dokonane lub dokonujące się działanie Boga. Proszący zaś wygląda tego działania. Ciszy nie przerywa żaden głos. Nawet najbliżsi uczniowie opuszczają Jezusa w chwili modlitwy;

pozostawiają Go samego w cierpieniu, zanim jeszcze fizycznie oddała się od Niego. To milczenie Ojca różni się jednak od duchowej nieobecności uczniów. Ojciec jest cały czas obecny jako adresat modlitwy – każda z dwóch wypowiedzi zaczyna się od tego samego wezwania. W końcu spełnienie Jego woli staje się jej jedynym przedmiotem. Bez milczącego przyjęcia ze strony Ojca nie byłoby postępu w modlitwie Jezusa. Podwójnie cytowana treść przedstawia ten postęp polegający na koncentracji modlitwy na jednym przedmiocie: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich! Lecz nie jak Ja chcę, ale jak Ty” (Mt 26, 39); „Ojcze mój, jeśli nie może ominąć Mnie ten kielich, i muszę go wypić, niech się stanie wola Twoja!” (Mt 26, 42).

Milczenie Ojca nie wynika z Jego nieobecności, ale z Jezusowego poddania się Jego woli. Wszelkie wątpliwości rozwiewają dwa pytania retoryczne skierowane do Piotra usiłującego przeszkodzić aresztowaniu Mistrza: „Czy myślisz, że nie mogę poprosić Ojca mojego, a wystawiłby Mi teraz więcej niż dwanaście zastępów aniołów? Jakże więc spełnią się Pisma, że tak się stać musi?»” (Mt 26, 53–54). Brak reakcji Ojca wynika z pełnej akceptacji przez Jezusa planu objawionego we wszystkich Pismach³⁰. Plan Ojca realizowany jest w ziemskim życiu Jezusa: od chrztu w Jordanie aż po śmierć na krzyżu. Inkluzję obejmującą całą Ewangelię tworzą dwie wypowiedzi Jezusa: pierwsza wygłoszona do Jana (Mt 3, 15) oraz ta ostatnia przed Jego pojmaniem (Mt 26, 53–54). Powodem ich wygłoszenia jest opór – na początku Jana, a na końcu Piotra. Już od pierwszego wystąpienia widoczne jest poznanie przez Jezusa woli Boga, który w teofanii chrzcielnej objawia się jako Jego Ojciec (Mt 3, 17). W mowie do Piotra w Getsemani Jezus interpretuje pozorną nieobecność Ojca jako realizację planu Bożego. To znaczenie słów Jezusa należy uwzględnić w interpretacji Jego ostatniego wołania z krzyża

³⁰ Tylko w tym miejscu Pisma są wzmiankowane w ogólności, bez przytaczania konkretnego fragmentu (Mt 21, 42; 22, 29) czy specyfikacji ich jako pism prorockich (Mt 26, 56).

(Mt 27, 46). Można zapytać, dlaczego Jezus nie woła „Ojcze”? Przecież polecał uczniom tak zwracać się do Boga (Mt 6,9) i w ten sposób modlił się do Niego (Mt 11,25.26; 26,39.42). W świetle odpowiedzi danej Piotrowi w Getsemani wołanie z krzyża nie może być interpretowane jako skarga człowieka rozczarowanego z powodu nieobecności Boga. Takiemu znaczeniu przeczy sam fakt modlitwy oraz powtórzenie wezwania „Boże mój”. Mówiąc o opuszczeniu przez Boga, Jezus głosi natomiast realność śmierci, która jest opuszczeniem przez Boga w świetle Jego odpowiedzi na niewiarę uczniów w zmartwychwstanie: „Bóg [...] nie jest umarłych, lecz żywych” (Mt 22, 32). Nazywając Go dwa razy swoim Bogiem, Jezus wyraża ufność w Jego ostateczną interwencję wynikającą z tej właśnie odpowiedzi na temat zmartwychwstania.

Ostatnie zdanie Jezusa w Ewangelii definiuje misję uczniów: „Idźcie więc i czyńcie uczniów wśród wszystkich narodów, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Nakaz chrzcielny wskazuje na Osoby Trójcy Świętej, które nadają tożsamość ich działalności. Końcowa pozycja nakazu w Ewangelii określa sposób interpretacji tego odwołania się do Ojca, Syna i Ducha Świętego. Nie jakaś bliżej nieokreślona, pierwotna liturgia chrzcielna, ale narracja ewangeliczna, która przedstawia słowa i czyny Jezusa oraz ukazuje interwencje Ojca Jezusa i Ducha Ojca (chrzest i przemienienie), nadaje sens temu udzielaniu chrztu.

III. W EWANGELII MARKA

Teologia Boga Ojca obecna jest w całej Ewangelii Marka. Chociaż eksplicytnych odwołań do Boga jako Ojca jest niewiele, to jednak występowanie wielu terminów, które Go określają faktycznie, zasługuje na uważną charakterystykę. Nieliczne wyraźne wzmianki pełnią również ważną rolę dla teologicznej interpretacji narracji tej Ewangelii.

1. Terminologia nauki o Bogu Ojcu

W całej Ewangelii Marka rzeczownik „Bóg” (*theos*) pojawia się 49 razy (48 razy w tekście z zakończeniem niekanonicznym w Mk 16, 8), raz występuje aramejska transkrypcja terminu *abba* (Mk 14, 36), a 4 razy *patēr* z odniesieniem do Boga (Mk 8, 38; 11, 25; 13, 32; 14, 36). Chociaż w porównaniu z 11 242 słowami wzmianki te stanowią zaledwie małą część tekstu Ewangelii, jej orędzie jest nazwane Ewangelią Boga (Mk 1, 14)³¹.

Dość znaczące jest zróżnicowanie podmiotów wypowiedzi zawierających rzeczowniki odnoszące się do Boga. Z jednej strony występuje on najczęściej w zdaniach pochodzących od Jezusa (Mk 1, 15; 2, 26; 3, 35; 4, 11.26.30; 7, 8.9.13; 8, 33; 9, 1.47; 10, 9.14.15.18.23.24.25.27; 11, 22; 12, 17.24.26.27.29.30.34; 13, 19; 14, 25; 15, 34) i Ewangelisty (1, 1.14; 2, 12; 15, 34). Z drugiej strony *theos* pojawia się w wypowiedziach antagonistów Jezusa – duchów nieczystych (Mk 1, 24; 3, 11; 5, 7) i przeciwników Jezusa (Mk 2, 7; 12, 14) – wobec Jego słów i działań³². Podobna proporcja dotyczy rzeczownika *kyrios*, który, odnosząc się do Boga, pojawia się sześciokrotnie w wypowiedziach Jezusa (Mk 5, 19; 12, 9; jako cytat Pisma w Mk 12, 11.29.30.36; 13, 20), a tylko raz w wypowiedzi przytaczającej słowa Pisma, która pochodzi od towarzyszących Jezusowi podczas Jego wjazdu do Jerozolimy (Mk 11, 9). Wspólną cechą Ewangelii Marka i Mateusza jest występowanie rzeczownika „Ojciec” (*patēr*), gdy odnosi się do Boga, wyłącznie w wypowiedziach Jezusa. Mówi On tak o Nim jako o swoim Ojcu (Mk 8, 38; 13, 32; 14, 36) oraz o Ojcu uczniów (Mk 11, 25).

Uczniowie Jezusa nigdy nie są odrębnymi podmiotami bezpośrednich wypowiedzi o Bogu. Ich treścią jest natomiast osoba i działalność Jezusa, a dopiero przez nią Bóg i Jego działalność zbawcza. Uczniowie nie są przedstawieni jako

³¹ D. DORMEYER, *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005, s. 185.

³² Deklaracja setnika ma pozytywny wydźwięk (15, 39).

wypowiadający się o Bogu w sposób, który stanowiłby próbę interpretacji – często konkurencyjnej, a nawet nieprzyjaznej, choć formalnie prawdziwej – osoby i działalności Jezusa w relacji do Boga, jak to jest w przypadku demonów i Jego przeciwników. Pomimo negatywnego charakteru wypowiedzi o Bogu, które nie pochodzą ani od Jezusa, ani od Ewangelisty, można powiedzieć, że mają one zawsze pewien związek z Jezusem.

Obraz Boga Ojca odsłania się zawsze w relacji do Jezusa i Jego działalności. Ten chrystocentryczny charakter teologii Boga Ojca w Ewangelii Marka uwydatnia się także w innych określeniach odnoszących się do Boga: „moc” (Mk 14, 62; „moc Boga” w 9, 1; 12, 24; 13, 26), „niebiosa” (Mk 1, 10.11; 10, 21; 11, 25.30.31; 12, 25; 13, 25) i „Błogosławiony” (Mk 14, 61). Występują także pośrednie odniesienia: „Duch (Święty)” (Mk 1, 8.10.12; 3, 29; 12, 36; 13, 11), „anioł” (Mk 1, 2.13; 8, 38; 12, 25; 13, 27.32), „musi” jako określenie planu Bożego (Mk 8, 31; 9, 11; 13, 7.10), „wolno” (Mk 2, 24.26; 3, 4; 6, 18; 10, 2; 12, 14)³³. Do tych pośrednich wzmianek można zaliczyć formy strony biernej, które bez wątplenia stanowią *passivum theologicum*: „jest napisane” (Mk 1, 2; 7, 6; 9, 12.13; 11, 17; 14, 21.27), „rozdarte” (Mk 1, 10), „jest wypełniony” (Mk 1, 15), „został przemieniony” (Mk 9, 2), „został ukazany” (Mk 9, 4), „zostać zbawiony” (Mk 10, 26), „jest przygotowane” (Mk 10, 40), „błogosławiony” (Mk 11, 9), „błogosławione” (Mk 11, 10), „zostanie dane” (Mk 13, 11), „będzie zbawiony” (Mk 13, 13), „zostałoby zbawione” (Mk 13, 20), „zostanie zaciemnione” (Mk 13, 24), „będą wstrząśnięte” (Mk 13, 25), „została rozdarta” (Mk 15, 38), „został ukazany” (Mk 16, 9), „został objawiony” (Mk 16, 12), „będzie zbawiony” i „będzie potępiony” (Mk 16, 16). Odrębną rolę pełnią formy strony biernej, których odniesienie do rzeczywistego podmiotu nie jest jednoznaczne, to znaczy

³³ Z wyjątkiem 2, 26; 3, 4; wypowiedzi o tym, co (nie) wolno mają za podmiot osoby różne od Jezusa.

tym podmiotem może być zarówno Bóg, jak i Jezus³⁴ bądź inni protagoniści³⁵, ewentualnie taki podmiot nie musi być implikowany³⁶. W przypadku pierwszej grupy wyraża się chrystologia narracyjna, która identyfikuje Jezusa z Bogiem. Podobna dwuznaczność, polegająca na możliwości odniesienia do Boga lub Jezusa, występuje w użyciu rzeczownika „Pan” (*kyrios*) (Mk 1, 3; 5, 19; 11, 3; 13, 35). W Ewangelii Marka występuje wiele implicytnych – to znaczy bez wymienionych powyżej form – wzmianek o Bogu jako podmiocie działania³⁷, źródła³⁸ i celu³⁹. W ramach

³⁴ „Bądź oczyszczony” (Mk 1, 41), „został oczyszczony” (Mk 1, 42), „są odpuszczone” (Mk 2, 5.9), „zostaną odpuszczone” (Mk 3, 28), „jest dana” (Mk 4, 11), „niech jest odpuszczone” (Mk 4, 12), „będzie zmierzone” i „będzie dane” (Mk 4, 24), „będzie dane” i „będzie zabrane” (Mk 4, 25), „niech będzie ocalona” (Mk 5, 23), „będę ocalona” (Mk 5, 28), „byli ocaleni” (Mk 6, 56), „będzie dany” (Mk 8, 12), „aby zostały wypełnione” (14, 49).

³⁵ „Być wydany” (1, 14), „być zabrany” (2, 20), „być objawiony” (4, 22), „została dana” (6, 2), „jest wydany” (9, 31), „będzie wydany” (10, 33), „będę ochrzczony” i „być ochrzczony” (10, 38.39), „będzie nazwany” (11, 17), „jest wydany” (14, 21), „jest wydalana” (14, 24), „będą rozproszone” (14, 27), „jest wydany” (14, 41), „jest odziany” (16, 5).

³⁶ Na przykład formy pasywne czasowników greckich, nawet jeśli oznaczają czynności przechodnie w Mk 3, 5; 4, 39; 5, 13.29; 7, 34; 7, 35; 9, 42.45.47.48.49; 11, 20.23; 13, 2.4; 16, 4.

³⁷ Wprost: „posyłam” (1, 1), „posyłającego” (9, 37), „uderzę” (14, 27); w przypowieściach: „zasadził”, „otoczył”, „wykopał”, „wybudował”, „przekazał”, „odjechał” (12, 1); „aby odebrać” (12, 2); „posłał” (12, 2.4.5.6); „miał”, „mówiąc” (12, 6); „uczyni”, „przyjdzie”, „wygubi”, „da” (12, 9).

³⁸ Oddalenie od Niego: wewnętrzny dystans w kulcie zewnętrznym (7, 6); dobra pochodzące od Niego: „by otrzymał” (10, 30); „otrzymaliście” (11, 24); „dostaną” (12, 40).

³⁹ Bóg jako cel drogi człowieka, utożsamiany z życiem: „do życia wiecznego” (9, 41.45); jako cel oddawania należności: „oddajcie” (12, 17); jako adresat dziękczynienia: „odmówiwszy dziękczynienie” (8, 6; 14, 23); modlitw i próśb: „modlił się” (1, 35), „by modlić się” (6, 46), „przez modlitwę” (9, 28), „(dom) modlitwy” (11, 17) „módlcie się i proście” (11, 24), „modlący się” (11, 25; 12, 40), „módlcie się” (13, 18), „pomodłę się” (14, 32), „modlił się” (14, 35), „módlcie się” (14, 38), „modlił się” (14, 39); hymnów: „odśpiewawszy hymny” (14, 26); „całopaleń i ofiar” (12, 33).

narracji tylko Jezus jest świadkiem działania Boga wobec innych ludzi. Uzdrawiony Gerazeńczyk zamiast obwieszczać to, co mu Pan uczynił, głosi to, co Jezus mu zrobił (Mk 5, 19–20). Naoczni świadkowie przemienienia nie mają opowiadać o tym, co widzieli na Górze, przed zmartwychwstaniem Syna Człowieczego (Mk 9, 9). Zdecydowana większość tych określeń pochodzi od Jezusa, należy do Jego nauczania skierowanego w pierwszym rzędzie do uczniów, potem do swoich przeciwników, chorych i innych adresatów Jego działalności. Nigdy jednak Jezus nie mówi o Bogu duchom nieczystym.

2. Markowa charakterystyka obrazu Boga jako Ojca Jezusa

Podobnie jak w Ewangelii Mateusza ważną rolę w samoobjawieniu się Boga pełnią pierwsze perykopy. W działalności publicznej Jezusa wyraźne wypowiedzi o Bogu jako Jego Ojcu związane są z formacją Jego uczniów. Również dla nich jest zarezerwowane nauczanie o Bogu jako Ojcu ludzi.

We wstępie (Mk 1, 1–13)

W pierwszych perykopach Marka wszystkie wypowiedzi odnoszą się w pewien sposób do Jezusa. Najpierw Bóg zapowiada Jezusowi wysłanie zwiastuna przed Nim i określa jego misję (Mk 1, 2). Głos na pustyni wzywa do przygotowania drogi Pana (Mk 1, 3), którą – jak wynika z najbliższego kontekstu – jest właśnie droga Jezusa. Wyznającym grzechy Jan głosi nadejście mocniejszego, który będzie udzielał im chrztu w Duchu Świętym (Mk 1, 7–8). W żadnej z pierwszych wypowiedzi Bóg i Jezus nie są jedynymi podmiotami działań ani nie są ich jedynymi adresatami. Ponadto między nimi zachodzą zależności wzajemnego wynikania i związku z narracją: zapowiedź wysłania przed Jezusem zwiastuna przynosi fundamentalne wezwanie głosu wołającego na pustyni, aby przygotowano drogę Pana; treść głoszenia Jana stanowi rodzaj odpowiedzi na wyznawanie grzechów przez przyjmujących chrzest, ponieważ zawiera obietnicę ich odpuszczenia.

W scenie chrztu Jezusa słowa głosu z niebios różnią się całkowicie od dotychczasowych wypowiedzi. Treść dwuczęściowego zdania koncentruje się wyłącznie na bardzo intensywnej, zażyłej i wzajemnej relacji między Bogiem a Jezusem: „Ty jesteś mój Syn umiłowany, w Tobie upodobałem sobie” (Mk 1, 11). W obydwu częściach deklaracji występują formy pierwszej i drugiej osoby liczby pojedynczej. Wyłączna koncentracja na relacji Bóg–Jezus przejawia się w tym, że nie są wzmiankowane ani wprost, ani pośrednio inne osoby. We wzajemną relację nie jest włączony nikt inny poza podmiotem i adresatem wyznania. Tej relacji nie określa ani miejsce, ani czas, ani żadna zmiana. Nie jest wzmiankowany żaden element nieosobowy. W pewnym sensie wyznanie Boga Ojca o Jezusie pozostaje bez żadnego uzasadnienia w sensie przyczyny czy w rozumieniu skutku. Nie jest ono wywołane przez wcześniejszą wypowiedź ani nie jest zdeterminowane zewnętrznymi okolicznościami⁴⁰. Nie następuje po niej żadna reakcja Jezusa, nawet nie jest Mu przypisane działanie, które mogłoby być interpretowane przynajmniej pośrednio jako odpowiedź na usłyszane słowa⁴¹. W całej Ewangelii Marka najbliższa temu wypowiedź znajduje się na końcu ziemskiego życia Jezusa, kiedy woła z krzyża w formie pytania: „Boże mój, Boże mój, dlaczego mnie opuściłeś” (Mk 15, 34). Nie jest to dokładnie wypowiedź o takim samym stopniu wyłączności i koncentracji na relacji międzyosobowej, ponieważ pojawia się w niej jeden element nieosobowy „dla czego” (*eis ti*). Ten ostatni przyimek (*eis*), wskazujący na niematerialny cel działania (*ti*), odsyła do pierwszej wzmianki tego przyimka w Ewangelii Marka (Mk 1, 4): „dla odpuszczenia grzechów” (*eis afesin hamartiōn*). „Odpuszczenie grzechów” to

⁴⁰ W sytuacji zagrożenia egzorcyzmami duchy nieczyste odsłaniają treść relacji między nimi a egzorcystą i odwołują się do związku Jezusa z Bogiem, aby przez ujawnienie swojej wiedzy przeszkodzić w Jego działalności (Mk 1, 24; 5, 7).

⁴¹ Podmiotem następnego działania jest Duch (Święty), który wyprowadza Jezusa na pustynię.

pierwsza niematerialna rzeczywistość w narracji Ewangelii (od Mk 1, 4). Na związek z pierwszym wyrażeniem przyimkowym, czyli na obecność inkluzji obejmującej całą Ewangelię, wskazują wydarzenia następujące po słowach Ukrzyżowanego. Zasłona przybytku jest rozdarta (*passivum theologicum*) na dwie części (por. 2 Krl 2, 12), co przedstawia jej zniszczenie z góry na dół (por. Mk 15, 38), a to wyklucza działanie człowieka. W wołaniu Jezusa Jego śmierć jest na odpuszczenie grzechów, a to może być dziełem tylko jedynego Boga (por. Mk 2, 7).

Pochodzenie z niebios nie wystarcza do identyfikacji głosu mówiącego o Synu. To, że należy on do Boga, wynika dopiero z treści wypowiedzi odczytywanej w jej szerszym kontekście. Jezus jest nazwany synem Boga już w pierwszej frazie Ewangelii, dlatego można powiedzieć, że określeniu „mój Syn” – w scenie chrztu, a później przemienienia – odpowiada tytuł „Syn Boga” (Mk 1, 1; 3, 11; 5, 7; 15, 39). Obydwa określenia odpowiadają sobie, ale nie są równoznaczne. Pisząc o Jezusie Chrystusie, Synu Boga, Ewangelista tym samym wskazuje na Boga jako Ojca Jezusa. Deklaracja głosu z niebios jednak nie jest tylko powtórzeniem tytułu z pierwszego wersetu Ewangelii. Bóg nie mówi o Jezusie: „Ty jesteś umiłowanym Synem Boga”, lecz zwraca się do Niego: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym”. Pierwsze zdanie w Ewangelii nie mówi nic o podmiocie wypowiedzi poza implikowaniem tego, że Ewangelista uznaje Jezusa za Chrystusa i Syna Boga. Ewangelista jednak nie określa swojej tożsamości ani związku z Jezusem. Zupełnie inaczej rzecz się przedstawia z drugim zdaniem, w którym mówiący wyraża ważną prawdę o sobie samym, odsłania swoją tożsamość: podmiot deklaracji przedstawia się jako ojciec jej adresata. Bóg nie objawia własnej tożsamości bezpośrednio, ale pośredniczy nią na dwa sposoby: zwraca się tylko do Jezusa oraz mówi o sobie wyłącznie w relacji do Jezusa.

Rozwój narracji potwierdza chrystocentryczny kształt teologii Boga Ojca w Ewangelii Marka. W przemienieniu Bóg mówi o sobie tylko w relacji do Jezusa, a uczniów wzywa nie do wypeł-

niania woli Boga, ale do słuchania swojego Syna (9, 7). Podczas ziemskiej działalności analogiczne określenia Jezusa jako Syna Bożego pojawiają się tylko w słowach demonów skierowanych wyłącznie do Niego, a nie są one zaadresowane do ludzi (3, 11; 5, 7). Wszystkie wzmianki o Bogu jako Ojcu Jezusa (8, 38; 13, 32; 14, 36) i Ojcu Jego uczniów (11, 25) pochodzą od Jezusa.

Bóg Ojcem Jezusa w ziemskim życiu

Wzmianki o Bogu jako Ojcu Jezusa pojawiają się w dwóch rodzajach wypowiedzi: w nauczaniu o przyjściu Syna Człowieczego (Mk 8,38; 13,32) oraz w modlitwie w Getsemani (Mk 14,36). Nie ma tu Mateuszowego określenia „mój Ojciec”. Rzeczownik znajduje się w konstrukcji z zaimkiem osobowym „jego ojciec” (Mk 8,38) oraz występuje bez dodatkowych określeń (Mk 13,32; 14,36). Z ich najbliższego kontekstu wynika, że chodzi w nich o Boga Ojca Jezusa.

Wątpliwość dotyczącą tożsamości Syna Człowieczego wywołuje pierwsza wzmianka o Bogu Ojcu: „Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi przed tym pokoleniem wiarołomnym i grzesznym, tego Syn Człowieczy wstydić się będzie, gdy przyjdzie w chwale Ojca swojego razem z aniołami świętymi” (Mk 8, 38). Rozróżnienie między podmiotem wypowiedzi („Mnie i słów moich”) a Synem Człowieczym może nasuwać przypuszczenie, że wzmiankowane są tutaj dwie różne osoby: Jezus i Syn Człowieczy. Pierwsza zaś wzmianka o Bogu jako Ojcu odnosiłaby się wówczas do więzi ojcowskiej Boga z Synem Człowieczym jako protagonistą czasów ostatecznych⁴², a nie do

⁴² „Syn Człowieczy” to wyrażenie występujące w Starym i Nowym Testamencie. We wcześniejszych księgach Biblii oznacza po prostu człowieka (hebrajskie *ben haadam* znaczy „dziecko człowiecze”). W późniejszych tekstach biblijnych i pozabiblijnych, które są świadectwem judaizmu bliskiego czasom Nowego Testamentu, jest natomiast tytułem określającym godność Bożego wysłannika czasów ostatecznych: „Oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono Mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu

relacji między Nim a ziemskim Jezusem. Taką interpretację wyklucza stały charakter wypowiedzi Jezusa o Synu Człowieczym oraz najbliższy kontekst pierwszej wzmianki o Bogu Ojcu. Tytuł „Syn Człowieczy”, stosowany prawie wyłącznie przez Jezusa, występuje zazwyczaj w związkach frazeologicznych, które zawierają formy trzeciej osoby liczby pojedynczej. Jezus nigdy nie mówi: „ja, Syn Człowieczy”. Z tego konsekwentnego użycia wynika, że Synem Człowieczym jest Jezus. Identyfikację potwierdza występowanie tytułu w zapowiedziach męki, śmierci i zmartwychwstania. Chociaż Jezus nie mówi o sobie w pierwszej osobie liczby pojedynczej, to jednak Jego uczniowie doskonale rozumieją, że słowa o bliskim cierpieniu Syna Człowieczego odnoszą się do ich Mistrza (Mk 8, 31). Objawienie bliskiej przyszłości nie jakiegoś tajemniczego Syna Człowieczego, ale ich Mistrza, za którym podążają, staje się wyzwaniem dla uczniów, ponieważ Jego droga prowadzi do męki i śmierci. Kryzys przeżywany przez uczniów wyraża się w sprzeciwie Piotra (Mk 8, 32). Jezus wyjaśnia opór ucznia myśleniem ludzi niezgodnym z myśleniem Boga (Mk 8, 33). W nauczaniu skierowanym do wszystkich uczniów i do tłumu przedstawia On najpierw warunki bycia Jego uczniem, a następnie ukazuje konsekwencje ich niespełnienia (Mk 8, 34–9, 1). We wzmiance o Synu Człowieczym przychodzącym w chwale swojego Ojca jest mowa o poważnych konsekwencjach czekających tych, którzy się wstydzą Jezusa. Postawa ta jednakże uderza w osobę, którą łączy relacja synowska do Boga. Następna perykopa znowu osadza wartość więzi ucznia z Jezusem na Jego relacji do Boga jako Jego Ojca. Bóg w głosie z obłoku wzywa trzech świadków przemienienia do słuchania Jezusa, objawiając się jako miłujący Go Ojciec (Mk 9, 7).

wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” (Dn 7, 13–14). W Nowym Testamencie tytuł ten występuje prawie wyłącznie w Ewangeliach. Poza nimi pojawia się w wyznaniu kamienowanego Szczepana (Dz 7, 56).

W mowie eschatologicznej Jezusa pojawia się Jego druga wypowiedź o Bogu jako swoim Ojcu: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32). Słowa o niewiedzy Syna kontrastują z początkiem Ewangelii. Zanim na scenie narracji pojawiła się jakakolwiek postać człowieka, Bóg odsłania swojemu Synowi (tożsamość adresata Bożej wypowiedzi wynika z Mk 1, 1) swój plan działania: „Oto posyłam zwiastuna mego przed obliczem Twym, który wyposaży drogę Twą” (Mk 1, 2). Plan ten, zapisany przez proroka, zostaje bezpośrednio objawiony przez Boga Jezusowi w transcendentnym miejscu i czasie. Opis publicznej działalności wyróżnia akty poznawcze Jezusa. Tylko On widzi rozdzierane niebiosy i zstępującego Ducha (Mk 1, 10). Odkrywa bez zwłoki i dokładnie myśli innych osób (Mk 2, 8–10; 5, 30; 9, 33–35; zob. także J 2, 24–25; 6, 61). Chociaż takie poznanie jest Jego osobistą zdolnością (Mk 2, 8; 5, 30), która kontrastuje z błędnym postrzeganiem innych osób (Mk 2, 6–7; 5, 31), to jednak wypowiedź umieszczona na samym początku Ewangelii wskazuje na Boga Ojca Jezusa jako źródło poznawania Syna. Adresatem zarówno tych słów, jak i tych wypowiedzianych nad Jordanem jest tylko Jezus i nikt inny nie dowiaduje się o źródle wiedzy Jezusa. Dopiero dzięki słowom o poznaniu wyłącznie przez Ojca czasu przyjścia Syna Człowieczego zostaje objawiona uczniom pełna prawda o Ojcu, który z jednej strony daje poznać Synowi treści związane z początkiem Jego misji, z drugiej strony sam określa czas jej ostatecznego wypełnienia. Słowa o wyłącznej wiedzy Ojca mają paradoksalnie pozytywną wymowę dla uczniów. Jezus nie mówi, że ten czas zna wyłącznie Bóg, ale że go zna tylko Ojciec. Jeśli uczniowie będą pamiętać o wezwaniu do czuwania (Mk 13, 33–37), to odziedziczą życie wieczne od Ojca Jezusa mocą przynależności do Jego rodziny (Mk 3, 35; 10, 17–31).

Jeden raz w Ewangelii Marka przytoczona jest treść modlitwy Jezusa: „Abba, Ojcze, dla Ciebie wszystko jest możliwe, zabierz ten kielich ode Mnie! Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty!” (Mk 14, 36). Wobec swojego losu poznanego i ukazanego uczniom

(Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33–34) Jezus głosi wszechmoc swojego Ojca. Chociaż słowa o wszechmocy Boga przypominają wcześniejsze twierdzenie wygłoszone wobec uczniów, że wszystko jest możliwe u Boga (Mk 10, 27), to jednak modlitwa w Getsemani niesie nową treść. Wszechmogący nie spełnia pierwszej prośby Jezusa („zabierz ten kielich ode Mnie!”) nie z powodu jakiegoś braku w Ojcu („dla Ciebie wszystko jest możliwe”) lub w Synu („Abba, Ojcze” w kontekście męki i śmierci przypomina o doskonałej relacji między Ojcem a Synem objawionej w chrzcie – Mk 1, 11). Pierwsza prośba pozostaje niespełniona, dlatego że Jezus uzależnia jej spełnienie od drugiej prośby uznającej prymat woli swego Ojca („Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty!”). W tej modlitwie nie ma rozdwojenia. Modlitwa Jezusa jest spójna, tak jak Jego wola, pozostając cały czas wolą człowieka, jednoczy się całkowicie z wolą Ojca. Kiedy Jezus wzywa do modlitwy i kiedy sam się modli, modlitwa jest ukazana jako wyraz niepodzielnego zjednoczenia z Bogiem (Mk 11, 23; 14, 38; a zwłaszcza 14, 35–36). Po nielicznych w Ewangelii Marka wzmiankach o modlitwie Jezusa następują sceny ukazujące Jego jedność z Bogiem w wypełnianiu misji (Mk 1, 38) oraz w epifanii (Mk 6, 48.50). Charakteryzuje ona nieustannie więź Syna Bożego z Ojcem (Mk 1, 11; 9, 7). Ta ostatnia modlitwa o wypełnienie woli Ojca okazuje się zaraz skuteczna: Ojciec wysłuchuje ją natychmiast i całkowicie. Po jej zakończeniu natychmiast zjawia się Judasz z wysłannikami Sanhedrynu (Mk 14, 43), a opór jednego z uczniów (Mk 14, 43) nie przeszkadza w wypełnianiu się Pism (Mk 14, 49).

Modlitwa Jezusa do Ojca staje się wzorem modlitwy uczniów. Różnica między tymi modlitwami tkwi w ich przyczynie. Skuteczność modlitwy Jezusa wypływa z doskonałości Jego relacji do Ojca. Modlitwa uczniów natomiast bierze swój początek z wiary w Boga, a jej skuteczność zależy od obecności tej wiary w modlącym się człowieku (Mk 9, 23; 11, 23–24). Modlitwa rozumiana jako zjednoczenie z Bogiem, dążenie do tej jedności i pragnienie jej zachowania jest warunkiem skuteczności przeciwstawienia się złu (Mk 3, 22–30). Aby pokonać

zło zewnętrzne i wewnętrzne (na przykład w Mk 9, 29), nie wystarczy zaangażowanie człowieka, jego naturalnych możliwości (o epileptyku mówi jego ojciec Mk 9, 21.24) ani powierzone zadanie (uczniowie nie są w stanie wyrzucić ducha głuchoniemego w Mk 9, 18). Trzeba niepodzielnie należeć do Boga jako Ojca, uznając w Nim Pana i Zbawiciela oraz poddając własną wolę Jego woli.

3. Markowa charakterystyka obrazu Boga jako Ojca ludzi

Pierwszą interwencją Boga, która ma miejsce bezpośrednio po przyjściu Jezusa i przyjęciu przez Niego chrztu od Jana, jest rozdzieranie niebios. Biblijny gest rozdarcia szaty wyraża przerażenie, wzburzenie, smutek, rozpacz z powodu bolesnych przeżyć. Podobnie obraz rozdzieranych niebios ukazuje równie mocne i negatywne uczucia Boga⁴³. Do tego miejsca w narracji nie ma żadnej wyraźnej treści, która mogłaby powodować tak negatywną reakcję Boga. Jej przyczyną może być tylko sytuacja ludzi, która została ujawniona podczas chrztu w Jordanie w wyznaniu grzechów przez przyjmujących chrzest od Jana

⁴³ Rozdarty ubiór najczęściej wyraża smutek z powodu gwałtownej i niespodziewanej śmierci bardzo bliskiej osoby lub innych bardzo negatywnych doświadczeń. W każdym wypadku mocno angażuje emocje lub przynajmniej powinno wiązać uczucia. Rozdarcie szat symbolizuje żal z powodu śmierci bliskich lub zagrożenia ich życia (Rdz 37, 29.34; 44, 13; Lb 14, 6; Joz 7, 6; Sdz 11, 35; 2 Sm 1, 11; 3, 31; 13, 31; 15, 32; 2 Krl 2, 12; 5, 7.8; 6, 30; 11, 4; 18, 37; 19, 1; 22, 11; 2 Krn 23, 13; 34, 19; Est 4, 1; Hi 1, 20), ukazuje desperację w sytuacji bez wyjścia (Ezd 9, 3.5; Hi 2, 12; Iz 36, 22; 37, 1), ból z powodu doznanej zniewagi (2 Sm 13, 19), symbolizuje pokutę (1 Krl 21, 27; 2 Krl 22, 19; 2 Krn 34, 27; Jr 41, 5; Jl 2, 13). W tych przypadkach może wyrażać spontaniczną reakcję lub mieć funkcję obrzędową jako znak żałoby i zwyczajowego gestu. Znaczenie gestu podkreślają apele o wewnętrzne zaangażowanie człowieka: „Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty! Nawróćcie się do Pana Boga waszego!” (Jl 2, 13). Brak wewnętrznego zaangażowania się wyraża się w braku tego symbolu: „Król i wszyscy jego dworzanie, słysząc te słowa, nie przeleżeli się ani nie rozdarli swoich szat” (Jr 36, 24).

(1, 5). Nie sam akt wyznania grzechów, ale jego treść, objawione w nim położenie ludzi wobec Boga, tylko ich grzechy mogą być przyczyną negatywnej reakcji Boga, wyrażonej przez rozdzieranie niebios⁴⁴.

Wszyscy ludzie oprócz Jezusa wyznają swoje grzechy, gdy przychodzą do Jana. Wyjątkowość Jezusa ma przyczynę nie tylko w braku grzechów, ale polega również na tym, że tylko On widzi rozdzierane niebios, wyłącznie On poznaje to, co Bóg odczuwa z powodu grzechów ludzi. Widzenie to oznacza, że jeszcze przed rozpoczęciem publicznej działalności Jezus poznaje tę reakcję Boga. Jej treść nie jest czymś epizodycznym i marginalnym w Ewangelii Marka. Objawia ojcowskie uczucia Boga wobec sytuacji ludzi. Czynność rozdzierania jako wyraz uczuć Boga pojawia się na zakończenie ziemskiego życia Jezusa. W tej pozycji tworzy rodzaj inkluzji, czyli ram obejmujących ziemską działalność i interpretujących ją w sensie nadanym przez znaczenie badanego terminu. Chodzi znowu o reakcję na skrajnie negatywne doświadczenia. Jak ludzie rozdzielali szaty wobec śmierci najbliższych, tak Bóg, rozdzierając to, co jest obrazem Jego samego i oznacza najwyższy stopień w hierarchii świętości widoczny dla Izraelitów przebywających w świątyni, wyraża swój ojcowski ból z powodu gwałtownej śmierci Syna.

Symbolice zniszczenia zasłony przybytku odpowiada symbolika uschniętego drzewa figowego. Obraz ten jest związany z kultem świątynnym (11, 15–19 znajduje się między 11, 12–14 oraz 11, 20–25 w kompozycji określanej jako *sandwich technique*). Przed drzewem figowym Jezus mówi uczniom o warunkach odpuszczenia grzechów przez ich Ojca w niebie: „A kiedy

⁴⁴ W pozostałych synoptykach mowa jest o otwarciu niebios, które ma pozytywne znaczenie, umożliwia bowiem zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa (Mt 3, 16; Łk 3, 21). W tych Ewangeliach również odsłanianie się zdecydowanie negatywna reakcja Boga na grzechy ludzi w słowach Jana Chrzciciela: „Kto pokazał wam, jak uciec od nadchodzącego gniewu Boga?” (Mt 3, 7; Łk 3, 7).

stoicie modląc się, odpuszczajcie, jeśli coś macie przeciw komuś, aby i Ojciec wasz w niebiosach odpuścił wam występki wasze” (11, 25). Modlitwa i odpuszczenie grzechów są ściśle powiązane, tak jak to ma miejsce w świątyni, która ma (miała) być domem modlitwy (11, 17; por. Iz 56, 7), a ofiarom w niej składanym (za popełnione grzechy) miała odpowiadać zmiana życia na zewnątrz jej murów, której brak stanowi przyczynę Jego zarzutu: „wy uczyniliście z niej jaskinię zbójców” (11, 17; por. Jr 7, 11).

Obydwie interwencje Boga w rozdzieraniu niebios oraz zasłony przybytku odsłaniają obraz Boga jako Ojca reagującego na sytuację swoich dzieci. Rozdzieranie niebios jest widziane tylko przez Jezusa, tylko on poznaje reakcję swojego Ojca na położenie ludzi świadczącą o bliskości Boga do ludzi pomimo ich grzechów. To poznanie determinuje całą Jego ziemską działalność, która będąc (zwłaszcza z tego powodu) ukierunkowana na usunięcie przyczyny cierpienia swego Ojca, zmierza do zmiany grzesznego stanu ludzi i dąży do naprawienia ich relacji do Boga. Rozerwanie zasłony przybytku ma natomiast nieograniczonego adresata jako wydarzenie obiektywne. W ten sposób wszyscy ludzie w nieodwracalnym zniszczeniu zasłony przybytku mogą rozpoznać, że Bóg jest bardzo bliski Jezusowi w Jego śmierci, ponieważ jest Jego Ojcem. Reakcja Ojca na śmierć Syna, symbolizowana przez rozdarcie zasłony, urzeczywistnia zaangażowanie Boga w los tych, którzy wypełniają Jego wolę aż do śmierci, jest gwarancją odziedziczenia przez nich życia wiecznego, daje pewność wejścia do Jego Królestwa.

IV. W EWANGELII ŁUKASZA I W DZIEJACH APOSTOLSKICH

Bóg kieruje dziejami zbawienia. Na ten Jego zamysł, który łączy w jedną całość historię opowiedzianą przez Łukasza w dwóch księgach, wskazuje wyrażenie „wola Boga” (*boulē tou theou*). W Nowym Testamencie syntagma ta pojawia się tylko w Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich (Łk 7, 30; Dz

2, 23; 4, 28; 5, 38–39; 13, 36; 20, 27)⁴⁵. Obydwie księgi mogą być postrzegane z perspektywy literackiej i teologicznej jako jedno, spójne dzieło.

1. Terminologia nauki o Bogu Ojcu

W Ewangelii Łukasza liczba wyraźnych wzmianek o Bogu jako Ojcu Jezusa i Ojcu ludzi jest zdecydowanie mniejsza niż w pierwszej Ewangelii, ale przewyższa ich częstość pojawiania się w drugiej Ewangelii. Rzeczownik „ojciec” na ogólną liczbę 57 wzmianek 17 razy odnosi się do Boga, zaś z tego 12 razy określa Go jako Ojca Jezusa, a 5 razy jako Ojca ludzi. Ten rzeczownik oznaczający Boga pojawia się tylko 3 razy w pierwszych dwóch rozdziałach Dziejów Apostolskich.

W Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa do ojcostwa Boga nawiązują wprost wypowiedzi anioła nazywającego Jezusa Synem Najwyższego (Łk 1, 32) i Synem Boga (Łk 1, 35). Podobnie jak w tekstach paralelnych tytułem „Syn Boga” posługują się diabeł w kuszeniu (Łk 4, 3.9) oraz demony (Łk 4, 41). W regionie Gerazeńczyków demony nazywają Go Synem Najwyższego (Łk 8, 28). Obietnice nazwania synami Bożymi nie zawierają błogosławieństwa, tak jak w Ewangelii Mateusza, ale pojawia się taka obietnica we fragmencie mowy z wezwaniemi do miłości nieprzyjaciół: „Wasza nagroda będzie wielka i będziecie synami Najwyższego” (Łk 6, 35). Głos z nieba, po przyjęciu chrztu przez Jezusa, nazywa Go „mój Syn umiłowany” (Łk 3, 22), podczas przemienienia głos z obłoku przedstawia Go uczniom tytułem „mój Syn wybrany” (Łk 9, 35). W przypowieści o winnicy jej właściciel rozważa wysłanie swojego syna podobnymi słowami: „Wyślę mojego syna umiłowanego” (Łk 20, 13). Tylko Ewangelia

⁴⁵ R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation*, vol. 1: *The Gospel According Luke*, Philadelphia 1986, s. 2: „The author of Luke–Acts consciously understands the story as unified by the controlling purpose of God and wants readers to understand it in the same way”.

Łukasza przedstawia nauczanie Jezusa o Bogu Ojcu w potrójnej przypowieści rozdziału 15. Obraz Boga Ojca odsłania również Łukaszowa przypowieść o faryzeuszu i celniku w świątyni (Łk 18, 9–14). Podobnie jak w tekstach paralelnych, również w trzeciej Ewangelii członkowie Sanhedrynu kwestionują, że Bóg jest Ojcem Jezusa, stawiając pytanie: „Czy więc jesteś Synem Boga (Łk 22, 70).

2. Przed rozpoczęciem publicznej działalności (Łk 1, 1–4, 13)

Łukasz nie rozpoczyna od mocnego akcentu chrystologicznego, tak jak czynią inni Ewangelści, ale w dedykacji informuje o licznych opowiadaniach powstałych przed swoim dziełem, którego celem jest zapewnienie jego adresata o pewności otrzymanych uprzednio nauk. Temu zamiarowi kształtowania czytelnika odpowiada, charakterystyczne dla trzeciej Ewangelii, uwydatnienie roli różnych jej protagonistów, a zwłaszcza ich postaw wobec Bożego planu zbawienia, który został objawiony w przyjściu Jezusa i w Jego misji⁴⁶.

Synowska relacja Jezusa do Boga jest przywołana dwa razy w słowach anioła Gabriela, który zapowiada, że Jezus będzie nazwany Synem Boga (Łk 1, 32: „Syn Najwyższego”; 1, 35: „Syn Boga”). Nazwanie nie jest równoznaczne z nadaniem imienia dziecku przez ojca (w przypadku Jana w Łk 1, 13.59–63) lub matkę (w przypadku Jezusa w Łk 1, 31; 2, 21). Nazwanie nie nadaje nowego statusu ani nie zmienia pozycji osoby nazywanej, ale odsłania jakoś istniejącą już wcześniej w rzeczywistości. Świadomość tego stanu objawia się już w odpowiedzi

⁴⁶ We wprowadzeniu nie ma wzmianki o Jezusie ani Jego tytułów chrystologicznych. Pierwszym wymienionym imieniem jest „Teofil”, imię adresata Ewangelii, którego jej autor pragnie przekonać o pewności otrzymanych nauk. Zaakcentowana rola czytelnika odzwierciedla się w charakterystycznym dla Łukasza rysie antropologicznym dzieła.

dwunastoletniego Jezusa danej Maryi, kiedy mówi On o Bogu jako swoim Ojcu (2, 49). Reakcja niezrozumienia ze strony Maryi i Józefa świadczy o nietypowości takiego określania Boga⁴⁷.

Zapowiedź anioła nazwania Jezusa Synem Boga i Synem Najwyższego nie spełnia się w deklaracji demonów (Łk 4, 41; 8, 28) ani w kerygmacie apostołów (Dz 9, 20). Jej spełnieniem jest deklaracja głosu z nieba: „Ty jesteś mój Syn umiłowany, w Tobie upodobałem sobie (Łk 3, 22).

Spełnienie zapowiedzi z Ewangelii Dzieciństwa stanowi punkt zwrotny w wypowiedziach narratora. Od tego momentu Łukasz dystansuje się od opinii ludzi, że Jezus był synem Józefa. Ten jego dystans do błędnego mniemania o ojcu Jezusa wyraża początek rodowodu: „będąc synem, jak przypuszczano, Józefa [od] Helego” (Łk 3, 23).

Jak należy rozumieć to sformułowanie? Odpowiedź może być dana na podstawie trzech elementów: prezentacji relacji rodzicielskiej w samym rodowodzie, znaczenia czasownika „przypuszczać” w dziele Łukasza oraz analogicznych sformułowań w Ewangelii Dzieciństwa.

1. Ojcostwo wymienionych w rodowodzie osób wyrażają genetywy ich imion bez rzeczownika „syn”, który występuje tylko przy określeniu relacji synowskiej Jezusa do Józefa. Analogiczne wyróżnienie ma miejsce w genealogii Mateusza. Przy przejściu od Jakuba do Józefa występuje po raz ostatni powtarzający się zwrot: „Jakub zrodził zaś Józefa” (Mt 1, 16). Natomiast przy przejściu od Józefa do Jezusa pojawia się w apozycji do imienia Józef wskazanie na Maryję jako rodzicielkę Jezusa: „męża Maryi, z której był zrodzony Jezus”. Pozwala ono na uniknięcie sugestii, że Jezus jest zrodzony z Józefa w takim samym sensie, jak on i jego antenaci pochodzą od ich przodków. Natomiast w Ewangelii Łukasza na zrelatywizowanie sądu o Jezusie jako synu Józefa

⁴⁷ Posłużenie się tym określeniem Boga poza modlitwą nie jest rozpowszechnione w judaizmie okresu Drugiej Świątyni.

wskazuje wtrącenie „jak przypuszczano” umieszczone w miejscu relacji dopełniaczowej, a mianowicie między rzeczownikiem „syn” a imieniem „Józef” w genetiwie.

2. W podwójnym dziele Łukasza czasownik „przypuszczać” oznacza prawie zawsze błędne domysły jego podmiotów (Łk 2, 44; Dz 7, 25; 8, 20; 14, 19; 16, 27; 17, 29; 21, 29)⁴⁸. Nie chodzi jednak tylko o wyrażenie dystansu Ewangelisty wobec tego sądu. W genealogii Mateusza relacja między Józefem a Jezusem jest wyróżniona w sposób obiektywny i podana dopiero w jej zakończeniu. W Ewangelii Łukasza relatywizacja tego związku znajduje się na samym początku rodowodu i jest przedstawiona w formie subiektywnego sądu: „jak przypuszczano”. Chociaż to mniemanie o Jezusie – jak pokazuje negatywna konotacja tego czasownika – nie może być podstawą do poznania prawdziwej tożsamości Jezusa, to jednak również w tym wtrąceniu przejawia się tendencja Łukasza do zaznaczania postaw ludzi wobec osoby Jezusa w sposób bardziej wyraźny niż w pozostałych Ewangeljach.

3. Przyczyna względności sądu o Jezusie jako synu Józefa wyjaśnia się w Ewangelii Dzieciństwa. Jezus jest nazwany synem Maryi (Łk 1, 31; 2, 7) oraz Boga (Łk 1, 32: „Syn Najwyższego”; 1, 35: „Syn Boga”). Do tego należy dodać określenia odnoszące się do Józefa: dwukrotnie jest on nazwany ojcem Jezusa (Łk 2, 33.48) – w obydwu wzmiankach razem z rzeczownikiem „matka” w bezpośrednim kontekście – a trzy razy Józefa i Maryję określa rzeczownik „rodzice” (Łk 2, 27.41.43). Chociaż ojcostwo Józefa jest określone paralelnie do macierzyństwa Maryi, to jednak po słowach anioła skierowanych do Maryi czytelnik wie, że ojcostwo Józefa nie odpowiada w pełni jej macierzyństwu. Pozytywnym dopełnieniem tych zastrzeżeń w stosunku do nazywania Józefa Jego ojcem jest własna deklaracja Jezusa o Bogu jako Ojcu (Łk 2, 49).

⁴⁸ Tylko w jednym przypadku nie ma tej negatywnej konotacji – zob. Dz 16, 13.

Rodowód umieszczony między opowiadaniem o chrzcie a narracją o pobycie Jezusa na pustyni wpływa w znacznym stopniu na znaczenie także drugiego tekstu. Pochodzenie Syna Boga z rodzaju ludzkiego podkreśla realność kuszenia w całej jego rozciągłości. Rodowód Jezusa prowadzi do Adama [syna] Boga i pierwszego kuszonego. Na początku swojej działalności jest kuszony również Jezus, umiłowany syn Boży⁴⁹. Realność pokus przejawia się między innymi w odczuwaniu głodu przez kuszonego i w powątpiewaniu ze strony kuszącego o Bożym synostwie Jezusa. W Łukaszowej sekwencji potrójnego kuszenia nie przejawia się teocentryczna dynamika tak wyraźnie, jak w układzie Mateusza. Jej zwieńczeniem nie jest twierdzenie o absolutnej dominacji Boga ani służba aniołów na rzecz Jezusa, lecz żądanie kuszonego, aby Boga nie wystawiać na próbę. Wzmianka o czasowym przerwaniu kuszenia podtrzymuje złożoność objawienia tożsamości Jezusa jako Syna Boga i potomka ludzi. Boże synostwo i człowieczeństwo Jezusa są znowu zaakcentowane w perykopie, w której są przeciwstawione modlitwa i pokusa (Łk 22, 39–46).

3. Obraz Boga Ojca w nauczaniu Jezusa

Pierwsze wyraźne nauczanie o Bogu jako Ojcu znajduje się w na końcu wezwań do miłości nieprzyjaciół: „Stańcie się litościwi, jak Ojciec wasz jest litościwy” (Łk 6, 36). Ten fragment mowy Jezusa w Ewangelii Łukasza nie ma antytez Mateusza: „Słyszeliście, że powiedziano...” (Mt 5, 38.43).

⁴⁹ Wśród Ewangelistów tylko Łukasz wzmiankuje Adama (Łk 3, 38) oraz raj (Łk 23, 43). Ostatnia obietnica Jezusa dana Dobremu Łotrowi: „Zaprawdę powiadam Ci: dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43) stanowi odwrócenie pierwszej groźby wypowiedzianej przez Boga wobec człowieka – Adama: „Tego samego dnia, w którym spożyjecie [owoc] z niego, umrzecie” (Rdz 2, 17). W Ewangelii Łukasza Jezus jest drzewem zielonym (Łk 23, 31). W Dziejach Apostolskich Apostołowie mówią o krzyżu jako drzewie (Dz 5, 30; 10, 39; 13, 29).

Końcowe wezwanie do upodobnienia się do miłosiernego Ojca poprzedzone jest podwójną obietnicą: „A wasza nagroda będzie wielka, i będziecie synami Najwyższego”. Do tego miejsca tytuł ten określał tylko Jezusa, o którym anioł zapowiada, że będzie nazwany Synem Najwyższego (Łk 1, 32) oraz Synem Boga (Łk 1, 35). Pomimo występowania czasowników w czasie przyszłym różnica między jego znaczeniem w zapowiedzi anioła a sensem w obietnicy Jezusa jest bardzo istotna. Anioł nie zwiastuje, że nowo narodzony z Maryi będzie lub stanie się Synem Najwyższego, lecz że będzie Nim nazwany, to znaczy zostanie objawiona Jego tożsamość Syna Bożego. Natomiast adresatom wezwań do miłości nieprzyjaciół Jezus zapowiada zmianę tożsamości: „będziecie synami Najwyższego”, jeśli będą je realizowali w swoim życiu, a zwłaszcza wypełnią polecenie zwieńczające tę część nauczania: „Stańcie się litościwi, jak Ojciec wasz jest litościwy”. Sens wezwania odsłania się w dynamicznej narracji. Przypowieść o zagubionej owcy i drachmie oraz o dwóch synach i ojcu akcentuje radość w niebie z nawrócenia grzeszników (Łk 15). Nauczając w potrójnej przypowieści, Jezus odpowiada na szemrania faryzeuszów i uczonych w Piśmie z powodu jego przebywania z grzesznikami (Łk 15, 2). Brak zakończenia trzeciej przypowieści stanowi rodzaj zaproszenia skierowanego do słuchaczy, aby przyłączyli się do radości ojca z powrotu syna. W ten sposób Jezus wzywa ich do bycia jak litościwy Ojciec radujący się z odnalezienia Jego dziecka. Przypowieść dobitnie pokazuje, że chodzi o przemianę spojrzenia na naturę ojcostwa Boga, o uznanie darmości Jego ojcowskiej miłości i o odkrycie zupełnie niezasłużonego charakteru godności synowskiej.

Spełniając prośbę uczniów o nauczanie ich modlitwy, wzorem Jana uczącego jej swoich uczniów, Jezus daje uczniom modlitwę, która zaczyna się od wezwania „Ojcze” (Łk 11, 2–4). Przekazanie jej jest okazją, aby ich wezwać do wytrwałości w modlitwie (11, 1–13). Jezus zapewnia uczniów, że odpowiadając na wytrwałą modlitwę, „Ojciec z nieba da Ducha Święte-

go proszącym Go” (11, 13). Obietnica składa się z elementów obecnych w scenie teofanii po chrzcie, które odpowiadają sobie w odwróconej sekwencji:

proszącym Go	– gdy modlił się, otworzyły się niebios
da Ducha Świętego	– i zstąpił Duch Święty
z nieba	– i głos z nieba stał się
Ojciec	– Ty jesteś mój Syn umiłowany, w Tobie upodobałem sobie.

Wydarzenia po chrzcie Jezusa i zakończenie mowy do uczniów na temat wytrwałej modlitwy łączy odniesienie do Ducha Świętego jako daru Ojca z nieba dla zwracających się do Niego w modlitwie. Podobieństwa nie oznaczają, że zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa jest takim samym obdarowaniem Duchem, które otrzymują proszący Ojca uczniowie.

Odwrócenie kolejności odpowiada różnicy między Jezusem a Jego uczniami, jeśli chodzi o stosunek modlitwy w tych dwóch przypadkach do dwóch różnych rodzajów objawienia relacji łączącej podmiot modlitwy z Ojcem jako jej adresatem. Gdy Jezus w modlitwie zwraca się do Boga, wówczas objawia się Jego tożsamość jako Jego Syna oraz tożsamość Boga jako Jego Ojca. W perykopie chrzcielnej podmiotem tego objawienia jest Ojciec, dlatego Ewangelista nie cytuje treści modlitwy Jezusa. Gdy jest przytoczona treść Jego modlitwy, wówczas mówi o Bogu jako swoim Ojcu.

Objawienie relacji uczniów do Boga Ojca pełni odwrotną funkcję w stosunku do ich modlitwy. Dopiero przedstawienie im Boga jako ich Ojca przemawia za wytrwałością w modlitwie oraz napełnia ufnością w jej natychmiastową skuteczność. W tych dwóch odmiennych sytuacjach rola daru Ducha Świętego przedstawia się analogicznie. Duch Święty zstępuje tylko na Jezusa, a nie na cały lud, bowiem On jest umiłowanym Synem Boga. Natomiast uczeń Jezusa otrzymuje Ducha Świętego, ponieważ w modlitwie znajduje się w takiej samej

relacji do Boga, jak syn w sytuacji wielkiej potrzeby proszący swojego ojca o konieczne wsparcie⁵⁰.

Ewangelia Łukasza najbardziej akcentuje modlitwę Jezusa⁵¹. Choć pierwsza z tych wypowiedzi nie jest wprost określona jako modlitwa, to jednak rozpoczyna się od zwrotu: „Wysławiam Cię, Ojcze” (10, 21). Zwrot do Boga jako Ojca odróżnia Jego modlitwę od wezwania występującego często w Psalmach: „wysławiam Cię” (w Septuagincie 20 razy, z tego w Psalmach – 17). W tej modlitwie dominuje temat relacji między Ojcem a Synem – rzeczownik „ojciec” pięciokrotnie odnosi się do adresata uwielbienia, a „syn” trzy razy do jego podmiotu. W pierwszej części wypowiedzi pojawia się terminologia znana z teofanii chrzcielnej: „w Duchu Świętym”, „(Panie) nieba”, „upodobanie stało się”. Druga część przedstawia też podobną dynamikę objawienia wychodzącego od Ojca, przekazanego w całości Synowi i zależnego od Jego woli: „Wszystko zostało mi przekazane przez mojego Ojca, nikt nie zna [...] tylko Syn i ten, komu Syn chce objawić” (Łk 10, 22). Zamyśl Ojca dotyczący objawienia utożsamia się z wolą Jego Syna. Dzieje się tak

⁵⁰ Na ojcostwo Boga jako rację modlitwy w sytuacji skrajnej potrzeby wskazują dwa pytania retoryczne, które bezpośrednio poprzedzają słowa o darze Ducha Świętego dla proszących Ojca niebieskiego: „Jeżeli którego z was, ojców, syn poprosi o chleb, czy poda mu kamień? Albo o rybę, czy zamiast ryby poda mu węża? Lub też gdy prosi o jajko, czy poda mu skorpion?” (11, 11–12). Duch Święty jest dla uczniów darem, który jest w opozycji do tego, co stanowi zagrożenie dla życia ludzi: „Oto dałem wam władzę stąpania po węzach i skorpionach, i po całej potęgze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi” (10, 19).

⁵¹ Wobec rozgłosu z powodu nauki i cudów Jezus usuwa się na miejsca pustynne, aby się modlić (Łk 5, 16). Modli się całą noc, która poprzedza wybór Dwunastu (Łk 6, 12). Modlitwa towarzyszy pytaniu na temat Jego tożsamości (Łk 9, 18). Ma ona miejsce podczas przemienienia (Łk 9, 28–29). Jego własna modlitwa poprzedza prośbę uczniów, aby nauczył ich modlitwy (Łk 11, 1). Przed samym aresztowaniem Jezusa są przytoczone słowa skierowane do Jego Ojca, które Ewangelista określa za pomocą rzeczownika „modlitwa” i czasownika „modlić się” (Łk 22, 41–46).

od teofanii po chrzcie przyjętym przez Jezusa, oznaczającym poddanie się woli Boga (Łk 7, 30).

Szczególną relację uczniów do Boga jako ich Ojca uwydatniają dwie wzmianki. Wezwania do zaufania w opatrność Ojca Mateusz umieszcza w środkowej części kazania na Górze, którego adresatem są nie tylko uczniowie, ale również tłumy słuchające całej nauki ze zdumieniem z powodu jej nowości (Mt 6, 26.32; por. 7, 28–29). Natomiast Łukasz przedstawia te wezwania po przypowieści o bogaczu ostrzegającej wszystkich ludzi przed chciwością (Łk 12, 16–21). Następujące po niej nauczanie pełni funkcję wyjaśnienia zarezerwowanego dla uczniów (podobnie w Łk 8, 9–10). Uczniowie mają różnić się od innych ludzi przez porzucenie wszelkiej troski o dobra doczesne: „O to wszystko bowiem zabiegają narody świata, lecz Ojciec wasz wie, że tego potrzebujecie” (Łk 12, 30). Przedmiotem ich zabiegów powinno być natomiast królestwo Ojca (Łk 12, 31), ponieważ takie pragnienie odpowiada Jego woli: „Spodobało się Ojcu waszemu dać wam królestwo” (Łk 12, 32).

Słowa Jezusa na Górze Oliwnej są wyraźnie określone jako modlitwa: „zgiąwszy kolana modlił się, mówiąc: Ojcze [...]” (Łk 22, 41–42). Modlitwa ta jest bardzo podobna do wcześniejszego uwielbienia Ojca, ponieważ również w niej występuje ta sama apostrofa i koncentruje się na prymacie woli Ojca: „jeśli chcesz [...] ale nie moja wola, lecz Twoja niech się staje”. Szczegółom teofanii chrzcielnej odpowiada wzmianka o pojawieniu się z nieba anioła oraz porównanie objawów agonii („[...] jak [...] spadające na” – Łk 22, 43–44). Ta modlitwa jest rozciągnięta w czasie trwającej modlitwy Jezusa (Łk 22, 41.44.45).

Jezus zwraca się jeszcze dwa razy wprost do Ojca. Kiedy zostaje ukrzyżowany, prosi Go o przebaczenie dla ludzi: „Ojcze, odpuść im” (23, 34). Odpuszczenie grzechów zależy bowiem od Ojca, jak wyraża to przekazana uczniom modlitwa (Łk 11, 4). Przed samą śmiercią woła donośnym głosem: „Ojcze, w ręce Twoje powierzam ducha mego” (Łk 23, 46). Terminologia z perykopy chrzcielnej pojawia się również w najbliższym kon-

tekście tych ostatnich wypowiedzi: „lud” (Łk 23, 35), „zawoławszy głosem” oraz „duch” (Łk 22, 46).

Wymienione teksty pokazują, że Jezus mówi o Bogu jako swoim Ojcu prawie wyłącznie w modlitwie i w jej kontekście⁵². Tym różni się Ewangelia Łukasza od licznych tekstów Mateusza przedstawiających Jezusa nauczającego o swoim Ojcu. W modlitwie odśłania się niepowtarzalna relacja Syna umiłowanego do swego Ojca. Modlitwa jest przestrzenią tego objawienia nie tylko w okresie Jego ziemskiej działalności. W Ewangelii Łukasza po raz pierwszy Bóg jest nazwany przez dwunastoletniego Jezusa „moim Ojcem”, gdy przebywa w świątyni (Łk 2, 49). Świątynia jest „tym, co należy do Ojca” Jezusa (Łk 2, 46). Podczas następnego pobytu w świątyni, nie licząc trzeciego kuszenia (Łk 4, 9), głosi za Izajaszem: „dom mój będzie domem modlitwy” (Łk 19, 46; por. Iz 56, 7). W ten sposób może mówić o świątyni Boga Izraela tylko Jedyny Jego Syn jako Ten, który dziedziczy wszystko to, co należy do Jego Ojca, a więc również świątynię jako miejsce modlitwy.

Mniej eksplicytne objawienie tożsamości Boga jako Ojca Jezusa ma miejsce w domu modlitwy, gdzie dobiega końca Jego działalność publiczna. Nauczanie w świątyni zmierza do wywołania refleksji słuchaczy na temat relacji synowskiej Jezusa do Boga, na którą wskazuje przypowieść o zabójstwie syna właściciela winnicy, który jest rozpoznany przez rolników zabójców jako dziedzic winnicy (Łk 20, 8–19), oraz kwestia tożsamości Mesjasza jako syna Dawida (Łk 20, 41–44). Jedyną poprawną odpowiedzią może być uznanie, że Bóg jest Ojcem Jezusa.

Nie teoretyczne rozważania uczniów nad tekstami mesjańskimi, ale słowa Zmartwychwstałego prowadzą Jego uczniów do

⁵² Wyjątkiem jest Łk 9, 26: „Kto się bowiem Mnie i słów moich zawstydzi, tego Syn Człowieczy wstydić się będzie, gdy przyjdzie w swojej chwale oraz w chwale Ojca i świętych aniołów”. Rzeczownik nie ma przydawki zamkowej „jego” (*autou*), tak jak paralelne wzmianki o Ojcu u synoptyków (Mt 16, 27; Mk 8, 38).

poznania znaczenia Pisma jako zapowiedzi dziejów zbawienia, obejmujących cierpienie i śmierć Mesjasza, Jego powstanie z martwych oraz głoszenie w Jego imię nawrócenia dla odpuszczenia grzechów od Jerozolimy do wszystkich narodów (Łk 24, 45–48). Przejście do ostatniego etapu dziejów zbawienia – świadectwa uczniów – nie zależy od ludzi. Protagonistą całej historii pozostaje Bóg Ojciec Jezusa, którego dar jest im obiecany: „Wysyłam obietnicę Ojca mego do was. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż wdziecie zyskać moc” (Łk 24, 49).

Spełnienie słów Jezusa o udzieleniu daru Ducha Świętego tym, którzy o to proszą Ojca z nieba, przedstawiane jest wielokrotnie w drugiej księdze Łukasza. Pierwsze teksty wiążą wyraźnie ten dar z działaniem Boga jako Ojca. Taka wzmianka pojawia się zaraz na początku księgi, we wprowadzeniu narracyjnym do obietnicy Jezusa udzielenia chrztu Duchem Świętym: „A podczas wspólnego posiłku kazał im nie odchodzić z Jerozolimy, ale oczekiwać obietnicy Ojca” (Dz 1, 4). Po raz pierwszy w Nowym Testamencie, a jedynie raz w jego księgach narracyjnych, eksplicytne wzmianki o Bogu jako Ojcu pojawiają się w tekście narracyjnym, a nie w mowie niezależnej Jezusa.

W tej części narracji Łukasz przedstawia na nowo wniebowstąpienie. Podczas gdy w pierwszym opisie wniebowstąpienia inicjatywa należy do Jezusa, w narracji o tym wydarzeniu, zawartej w *Dziejach Apostolskich*, na pierwszy plan wysuwają się uczniowie, którzy zadają pytanie o czas przywrócenia królestwa Izraela. W trzeciej Ewangelii nie ma wypowiedzi o samym Ojcu znającym czas przyjścia Syna Człowieczego (Mt 24, 36; Mk 13, 32). Jednak podobna jest do niej odpowiedź Jezusa: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą, ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie moc i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 7–8). Wiedza o czasie ostatecznej interwencji Ojca nie jest uczniom potrzebna, ponieważ nie należy ona do treści ich kerygmatu. Uczniowie mają być świadkami Jezusa. Rozróżnienie między zakresem działania Ojca a odpowiedzial-

nością uczniów wyrażają dwa terminy bliskoznaczne: wypełnienie dziejów jest „we własnej władzy (*exousia*)” Ojca, natomiast dla dawania świadectwa uczniowie otrzymują „moc” (*dynamis*). Pierwsza nie jest im przekazana, natomiast druga staje się ich własnością⁵³.

Eksplicytna wzmianka o Bogu jako Ojcu występuje ostatni raz w podwójnym dziele Łukasza, gdy Piotr nazywa wszystkich uczniów świadkami wskrzeszenia Jezusa przez Boga i wyjaśnia znaczenie wydarzenia dokonującego się przed jego słuchaczami: „Tego Jezusa wskrzesił Bóg, czego wszyscy my jesteśmy tego świadkami. Na prawicę Boga wyniesiony, obietnicę Ducha Świętego otrzymawszy od Ojca, wylał Go, co wy widzicie i słyszycie” (Dz 2, 32–33). Zesłanie Ducha Świętego, które nazwane jest obietnicą pochodzącą od Ojca, rozpoczyna świadectwo uczniów o najważniejszym wydarzeniu w dziejach zbawienia, jakim jest wskrzeszenie i wywyższenie Jezusa przez Boga (Dz 1, 8.22; 3, 15; 4, 33; 5, 32; 10, 39.42.43; 13, 31; 14, 3). Na samym początku ich świadectwa znajduje się dar określony jako obietnica Ojca.

Interpretacja zesłania Ducha Świętego jako obietnicy otrzymanej przez Jezusa od Ojca wyjaśnia zmianę, która następuje

⁵³ W Dziejach Apostolskich moc przekazywana uczniom określana jest przez *dynamis*, a nie przez *exousia* (Dz 5, 4; 9, 14; 26, 10.12.18). Prośba Szymona o przekazanie mocy, oznaczonej przez ten drugi termin, zostaje zdecydowanie odrzucona (Dz 8, 19–20). Moc przekazana od Boga charakteryzuje działalność Jezusa i uczniów. W domu Korneliusza Piotr głosi o Jezusie, że „Bóg Go namaścił Duchem Świętym i mocą” (Dz 10, 38). Uczniowie wyznają, że uzdrowili chorego nie „własną mocą” (Dz 3, 12), a na pytanie przełożonych ludu „Czyją mocą i w czym imieniu to czynicie?” (4, 7) odpowiadają, że „w imię Jezusa [...], którego Bóg wskrzesił z martwych” (Dz 4, 10). To dawanie przez pierwszą wspólnotę świadectwa o zmartwychwstaniu Pana Jezusa Łukasz charakteryzuje za pomocą wyrażenia „[z] wielką mocą” (Dz 4, 33), a o Szczepanie działającym cuda i znaki pisze, że je czynił „pełen łaski i mocy” (Dz 6, 8). Powszechne uznanie w Samarii dla sztuki magicznej Szymona wyraża się w tytule nadanym przez ludzi „Ten jest mocą Bożą, zwaną wielką” (Dz 8, 10). Cuda dokonywane przez uczniów nazywane są *dynamis* (Dz 8, 13; 19, 11).

od tego miejsca w Dziejach Apostolskich. Chociaż uczniowie pozostają świadkami działania Boga w historii zbawienia, to jednak nie powołują się wprost na Boga jako Ojca. Mowa jest natomiast o darze Ojca dla modlących się do Niego. W dzień Pięćdziesiątnicy zgromadzeni na modlitwie w wieczerniku zostali napełnieni Duchem Świętym (Dz 2, 4). Gdy po uwolnieniu Piotra i Jana wspólnota modli się o odwagę potrzebną do głoszenia słowa Bożego, wówczas nie tylko otrzymuje ona to, o co wyrażnie prosi, ale także zostaje napełniona Duchem Świętym, by odważnie głosić słowo Boże (Dz 4, 31). Modląc się i nakładając ręce na tych, którzy są pełni Ducha Świętego i mądrości, apostołowie ustanawiają siedmiu dla służby potrzebującym (Dz 6, 3–10). Podobnie Samarytanie, którzy przyjęli słowo Boże, otrzymują Ducha Świętego przez modlitwę Piotra i Jana oraz przez nałożenie ich rąk (Dz 8, 14–17). Znaczenie modlitwy ukazuje się paradoksalnie w następnej scenie. Szymon Mag chce za pieniądze otrzymać od apostołów władzę przekazywania Ducha Świętego; zauważa on samo włożenie rąk i mówi o nim, a nie wspomina o modlitwie, którą apostołowie łączą z tym gestem (Dz 8, 18–19; por. 8, 15). Przez post, modlitwę i włożenie rąk Kościół w Antiochii wyznacza Barnabę i Szawła do dzieła, do którego powołuje ich Duch Święty (Dz 13, 2–3).

Dyptyk dzieła Łukasowego ukazuje związek między Duchem Świętym a poznaniem Boga Ojca i Jego dzieł. Jak wypełnienie Duchem Świętym pozwala rozpoznać dzieła Boga przed narodzeniem Jezusa (Łk 1, 15.41.67), tak determinuje życie Kościoła od dnia Pięćdziesiątnicy dla głoszenia dzieł Boga od Jerozolimy aż po krańce świata (Dz 2, 4; 4, 8.31; 9, 17; 13, 9).

KONKLUZJA

W starożytnych religiach ludów sąsiadujących z Izraelem bogowie byli często nazywani ojcami narodów lub królów. Na przełomie trzeciego i drugiego tysiąclecia przed Chrystusem sumeryjski władca Gudea z Lagasz modlił się do miejscowej

bogini Gatumdu i boga Ningirsu: „Nie mam matki – ty jesteś moją matką, nie mam ojca – ty jesteś moim ojcem [...], ty mnie zrodziłaś w świątyni”⁵⁴. W porównaniu z religiami pogańskimi wcześniejsze teksty Starego Testamentu rzadko nazywają Boga ojcem. Dopiero w księgach zredagowanych pod koniec okresu monarchii oraz w literaturze prorockiej po niewoli babilońskiej określenie to pojawia się częściej. Bóg nazywany jest ojcem w tekstach, które są modlitwą, błaganiem ludu lub proroka, albo nawiązujących do modlitwy. Odwołując się do Bożych uczuć ojcowskich, prorocy proszą, aby Bóg wysłuchał błagań ze względu na pamięć o dawnych zbawczych czynach i dobrodziejstwach, a zwłaszcza ze względu na swoje miłosierdzie (por. Iz 63, 7–19). Nazywając Boga ojcem, Stary Testament nie chce powiedzieć za przykładem ludów ościennych, że naród i poszczególny człowiek mogą się szczycić pokrewieństwem z prawdziwym Bogiem. Bóg jest jeden i Jego natura jest niepodzielna. W rozumieniu Starego Testamentu synostwo Boże nie jest naturalne, lecz przybrane, a jego podstawą jest przymierze zawarte z inicjatywy Boga. W sensie adopcjonistycznym również królowie dynastii Dawidowej są nazywani synami Bożymi. Król jednak nie jest bóstwem, lecz staje się przedmiotem szczególnego wybrania wyrażonego w Bożej obietnicy przekazanej Dawidowi przez proroka Natana: „Ja będę mu ojcem, a on będzie mi synem” (2 Sm 7, 14). Tytuł królewski „syn Boży” w okresie historii Izraela po upadku monarchii uchodzi za tytuł mesjański, określający przyszłego króla czasów ostatecznych. Świadomość przybrania za synów Bożych staje się istotnym elementem kształtowania relacji między Bogiem a ludźmi w religii żydowskiej. Na tej świadomości opiera się zarówno nadzieja przyszłego odrodzenia, jak i wiara w zapłatę po śmierci: sprawiedliwi synowie Boga połączą się na zawsze z aniołami, którzy są również synami Bożymi.

⁵⁴ J. WARZECHA, *Bóg jako ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1980, s. 15–16.

Naukę o Bogu Ojcu przynoszą przede wszystkim wypowiedzi Jezusa. Tylko w Jego wypowiedziach objawia się prawda o Bogu jako Ojcu ludzi. Natomiast objawienie ojcostwa Boga w odniesieniu do Jezusa nie ogranicza się do Jego nauczania. On sam bardzo rzadko nazywa się Synem Boga, lecz zazwyczaj, wypowiadając słowo „Ojciec”, mówi o Bogu jako swoim Ojcu lub Ojcu ludzi. Synem Boga nazywają Go liczni protagoniści narracji. Na pierwszym miejscu są nimi szatan i duchy nieczyste (Mt 4, 3.6; 8, 29; Mk 3, 11; 5, 7; Łk 4, 3.9.41; 8, 28), potem również Jego uczniowie (Mt 14, 33; 16, 16) i inni uczestnicy wydarzeń (Mt 27, 54; Mk 15, 39). Nawet Jego przeciwnicy używają tego określenia w pytaniach i zdaniach pozornie afirmujących Jego godność (Mt 26, 63; 27, 40.43; Mk 14, 61; Łk 22, 70). Ten sposób mówienia duchów nieczystych bezpośrednio o Jezusie jako Synu Boga, a pośrednio o Bogu jako Ojcu Jezusa, często nie ma pozytywnej konotacji. Choć jego treść jest poprawna i dokładna, to jednak natura oraz okoliczności (cele) jej ujawnienia dyskwalifikują ich wyznania jako model – dla uczniów – poznawania relacji między Jezusem a Bogiem jako Jego Ojcem. Tytuł ten stosowany jest również przez Ewangelistów (Mk 1, 1) i posłańców Boga (Łk 1, 32.35; Dz 9, 20). Tego rodzaju określenia tożsamości Jezusa nie są skażone niewiedzą lub błędem, ponieważ pochodzą od podmiotów, które – zgodnie z podstawowym założeniem tych pism – mogą i chcą przekazać ich adresatom wiarygodne objawienie. Analizowane wyrażenie występuje w osobistej postaci „Syn mój”. Pojawia się ono w słowach Boga skierowanych do ludzi lub zaadresowanych do Jezusa. Do tych szczególnych wypowiedzi można zaliczyć: starotestamentowy cytat (Mt 2, 15; Dz 13, 33); głos z nieba po chrzcie w Jordanie (Mt 3, 17; Mk 1, 11; Łk 3, 22); głos z obłoku w przemienieniu (Mt 17, 15; Mk 9, 7; Łk 9, 35); a nawet w sensie metaforycznym intradiegetyczną deklarację ojca w przypowieści Jezusa o winnicy (Mt 21, 37; Mk 12, 6; Łk 20, 13). Wypowiedzi Boga mają najwyższy autorytet w oczach czytelnika, dlatego jako objawienie, pochodzące

bezpośrednio od Niego, stanowią najmocniejsze potwierdzenie prawdy zarówno o Bożym synostwie Jezusa, jak też o ojcostwie Boga w odniesieniu do Jezusa. Dzięki temu potwierdzeniu przez wiarygodnych świadków bliskości Ojca do Syna nauczanie Jezusa o Bogu jako Ojcu ludzi zasługuje na pełne zaufanie.

Krzysztof Mielcarek

CHRYSTOLOGIA EWANGELII SYNOPTYCZNYCH

Ewangelie synoptyczne odsłaniają osobę Jezusa Chrystusa w dwóch podstawowych płaszczyznach, które są przedmiotem nieustających badań ze strony egzegetów i historyków starożytności. Będąc świadectwami wiary opartymi na historycznych wydarzeniach, umożliwiają one dotarcie do słów i czynów ziemskiego Jezusa, który przez cały okres publicznej działalności otoczony był wąskim gronem wybranych przez siebie świadków – apostołów. Ich obecność przy Jezusie jest gwarantem ciągłości przekazu także w okresie popaschalnym. Treść Ewangelii umożliwia jednocześnie prześledzenie rozwoju teologicznego spojrzenia na osobę Chrystusa prezentowanego zarówno przez wspólnotę pierwotnego Kościoła, jak i poszczególnych ewangelistów. Za najstarsze przekazy uważa się zwykle tzw. Ewangelię Galilejską, identyfikowaną z materiałem źródła Q, oraz Ewangelię św. Marka. Dzieje Apostolskie zawierają jednak tradycje, które zdają się sięgać samego fundamentu chrystologii, czyli wydarzeń paschalnych (2, 36), przez realizację których Jezus jako wywyższony **Pan** (*kyrios*) i **Mesjasz** (*christos*) udziela Ducha Świętego swojemu Kościołowi. Obydwa tytuły chrystologiczne są rodzajem hermeneutycznego klucza, w którym pierwotne chrześcijaństwo starało się odczytywać godność swojego Założyciela. Tytuł *kyrios* kojarzony jest zwykle z hellenochrześcijanami i tzw. chrystologią wywyższenia, natomiast *christos* z judeochrześcijanami i chrystologią mesjanistyczną, która znalazła swój najprostszy wyraz w utrwalonym określeniu Jezus Chrystus, odnoszonym jako nazwa własna do osoby Zbawiciela.

Wychodząc od Tajemnicy Paschalnej, ewangelisci starali się na swój sposób ukazać postać Jezusa Chrystusa. Każdy z nich nieco inaczej rozkładał akcenty i budował literacki przekaz. Ewangelia Marka kreśli obraz Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Mateusz, pisząc do judeochrześcijan, akcentuje szczególnie mesjańską godność Jezusa. Natomiast autor Łk-Dz umieszcza Jezusa w centrum historii zbawienia, gdzie jako prorok *par excellence* spina czasy Starego Testamentu i Kościoła, a następnie jako wywyższony Pan realizuje przez Ducha Świętego zbawcze dzieło na ziemi.

I. BADANIA NAD JEZUSEM HISTORYCZNYM

Nowożytnie badania nad Ewangelią doprowadziły do zakwestionowania wiarygodności historycznej przekazu ewangelicznego na temat Jezusa. Na różnych etapach dyskusji kwestionowano fakt istnienia osoby Jezusa lub też charakter Jego misji utrwalony w Ewangeliach. Sytuacja ta zmusiła egzegetów do usystematyzowania istniejących w Nowym Testamencie źródeł i wypracowania szczegółowych kryteriów identyfikacji treści ściśle historycznych.

Nowy Testament zawiera szereg formuł wiary, które są odpowiedzią wspólnoty pierwotnego Kościoła na kerygmat o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Ich treść nawiązuje do samego faktu zmartwychwstania: „Bóg wskrzesił Jezusa spośród umarłych” (Rz 4, 24; 8, 11; Ef 1, 19–21) lub „Jezus zmartwychwstał” (1 Tes 4, 14) oraz do przebiegalnego charakteru śmierci Jezusa: „został wydany za nasze grzechy” (1 Tes 1, 10; Ga 1, 3nn.; 2, 20; 1 Kor 8, 1). Źródłem historycznego i teologicznego poznania są także wyznania wiary w mesjańską (Mk 14, 61; Mt 16, 16.20; 26, 63; Łk 4, 41; 22, 67; Dz 9, 21; 17, 3; 18, 5) i boską (Mk 1, 11; 8, 7; Mt 16, 16; Łk 4, 41; Dz 4, 41; 8, 37; 9, 20) godność Jezusa, a także liturgiczne hymny (Flp 2, 6–11; 1 Tm 3, 15; Ef 2, 14–18; Hbr 1, 3; 1 P 1, 19–21; 2, 21–24; 3, 18.22) będące najstarszymi

świadczeniami świadomości i wiary Kościoła, które wyrosły z autodeklaracji samego Jezusa.

Źródło mów (Q), będąc zbiorem wypowiedzi Jezusa, zawiera ważne informacje na temat Jego życia i nauki. Uczeń zgadzają się, że przekazy Q sięgają czasów samego Jezusa i naocznych świadków Jego nauczania, którzy należeli do grona pierwszych uczniów. Źródło Q zawiera elementy najbardziej pierwotnego kerygmatu o królestwie Bożym i o konieczności nawrócenia. Należą do nich nauka o błogosławieństwach, modlitwa Pańska, a także tytuł chrystologiczny **Syn Człowieczy**, w którym Q nawiązuje do paruzji (Mt 11, 3; Łk 13, 35), uniwersalizmu zbawczego (Łk 11, 30; 12, 40), męki (Mt 8, 20; 11, 5–6, 19) i śmierci ostatniego proroka (Łk 11, 49–52; por. 22, 35–38). Postać Syna Człowieczego należy zarówno do historii ziemskiej, jak i do eschatologicznej przyszłości.

Najstarszym źródłem wiadomości o Jezusie spośród Ewangelii synoptycznych jest Ewangelia według św. Marka. Drugi ewangelista od samego początku deklaruje, że przedstawi historię **Jezusa Chrystusa, Syna Bożego**, a jego przekaz zakorzeniony jest w życiu i działalności Jezusa historycznego. Określeniem *arche* (początek – Mk 1, 1) nawiązuje on do Rdz 1, 1, zaznaczając, że podobnie jak świat, Ewangelia miała swój początek w czasie. Marek przedstawia ogólny zarys działalności Jezusa, wzorując się na elementach katechezy Piotra. Należały do nich chrzest Jezusa w Jordanie, działalność galilejska, męka, śmierć i zmartwychwstanie (Dz 10, 34–43; por. 2, 22–24). Słowa i znaki Jezusa zawarte w tradycjach wczesnochrześcijańskich zostały w drugiej Ewangelií połączone z wydarzeniami historycznymi w łańcuch następujących po sobie wydarzeń. Formą spoiwa poszczególnych elementów Marek uczynił tzw. *summaria*, czyli streszczenia dotyczące wydarzeń z życia Jezusa, zwłaszcza w czasie jego działalności galilejskiej (1, 14–15; 3, 7–12; 6, 6). Jezus w drugiej Ewangelií daleki jest od idealizacji, przeciwnie Marek wielokrotnie akcentuje człowieczeństwo, podkreślając m.in. jego emocjonalność: wzruszenie (1, 41–43),

gniew, smutek i strach (3, 5), brak pełnej wiedzy o sprawach ostatecznych (13, 32). Jednocześnie jednak, zdecydowanie zaznacza mesjańską (1, 1; 8, 29; 9, 31; 12, 35; 13, 21; 14, 61; 15, 32) i boską godność Jezusa (1, 1.11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 12, 6; 13, 32; 14, 61), którą potwierdza szereg dzieł i przejawów mocy (2, 12; 5, 20.42; 7, 35–37).

Mateusz, chcąc opisać życie Jezusa Chrystusa, zaczyna swą narrację od jego genealogii (Mt 1, 1). Akcentuje, że Jezus jest potomkiem dwóch wielkich przedstawicieli ludu wybranego: Abrahama i Dawida (Mt 1, 1; 12, 23; 15, 22; 21, 9.15; 22, 41–46). Pochodzenie od Abrahama wiąże go ściśle z historiozbawczą linią bohaterów Starego Testamentu (Rdz 12, 1–4), natomiast związek z Dawidem wskazuje dodatkowo na mesjańską godność Jezusa (2 Sm 7, 1–16). Pierwsza Ewangelia oparta jest na schemacie wypełnienia starotestamentowych obietnic, co jest widoczne w szeregu cytatów, którymi Mateusz uzupełnia swój przekaz o życiu Jezusa, dodając zawsze formułę o ich wypełnieniu: „Stało się to, aby wypełniło się Pismo” (1, 22; 2, 15.17; 21, 4; 26, 56). Świadom centralnego charakteru przekazów o męce (26, 3–5.14–16.20–25.57–67) Mateusz przygotowuje wątek odrzucenia Jezusa przez swój naród, podkreśla oznaki wrogości ze strony Heroda i Jerozolimy, które spotykają Jezusa od najwcześniejszych momentów jego życia (2.3.13).

Trzeci ewangelista zaopatrzył swoje dzieło w klasyczny prolog (Łk 1, 1–4), w którym wyjaśnia, że jego praca polegała na dokładnym zbadaniu i usystematyzowaniu źródeł na temat: „zdarzeń, które się dokonały” (1, 1) w celu zbudowania fundamentu dla wiary chrześcijańskiej. Łukasz, tak jak Mateusz, wskazuje na wypełnienie się obietnic Starego Testamentu, ale nie posługuje się w tym celu bezpośrednimi cytatami. Wydarzenia z życia Jezusa są dla niego realizacją zbawienia dzięki Bożym interwencjom, które dokonują się w historii. Życie Jezusa osadzone w konkretnych realiach historycznych i przekazy pierwszych świadków stają się podstawą do napisania własnego świadectwa. Dlatego

też jego Ewangelia wspomina ważne postaci starożytności, takie jak: cesarz August (2, 1) i Tyberiusz (3, 1), wielkorządca Syrii, Kwiryniusz (2, 2), namiestnik Judei, Poncjusz Piłat (3, 1), Herod Wielki (1, 5), jego synowie będący tetrarchami, Filip i Antypas (3, 1.19; 8, 3; 9, 7.9; 13, 31; 23, 7.8.11.12.15) oraz arcykapłani – Annasz (3, 2; Dz 4, 6) i Kajfasz (3, 2; Dz 4, 6). Wykorzystując wcześniejsze przekazy, Łukasz ukazał Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela i Proroka: „potężnego w czynie i słowie, wobec Boga i całego ludu” (24, 19).

Szczególnym świadectwem historyczności Jezusa są opisy jego męki i śmierci (Mt 26, 36–27, 66; Mk 14, 1–15, 47; Łk 22, 1–23, 56; por. J 18, 1–19, 42), które zawierają wiele historycznych danych (Mt 26, 36–40; Mk 14, 32–42; Łk 22, 40–46; Mt 26, 47–56; Mk 14, 48–52; Łk 22, 47–53; Mt 27, 11–14; Mk 15, 2–5; Łk 23, 2–5). Mają one najprawdopodobniej jedno wspólne źródło powstałe w Jerozolimie, którego autor wykazuje się dobrą znajomością topografii Jerozolimy (Getsemani, Golgota, Pole Krwi, Litostrotos, Cedron) i warunków społeczno-politycznych (sposób funkcjonowania wysokiej rady, pozycja arcykapłana, charakterystyka urzędu Piłata i procedury procesowej). **Praopis męki**, jak współcześnie nazywa się ów przekaz, powstał zapewne kilka lat po śmierci Jezusa, jeszcze przed zmianami na najważniejszym urzędzie religijnym judaizmu (Mt 26, 3.57; Łk 3, 2; Mk 14, 53–64) i za życia naocznych świadków, dla których wydarzenia paschalne były również faktem historycznym (Dz 2, 22–27; 10, 37–39). Do świadków historyczności Jezusa znanych z imienia zalicza się m.in. Szymona z Cyreny, który zgodnie z Mk 15, 21 był ojcem Aleksandra i Rufusa (por. Rz 16, 13). Należy do nich również Maria Magdalena, obecna przy ukrzyżowaniu, pogrzebie i przy pustym grobie w dniu zmartwychwstania (Mk 15, 40.47; 16, 1) oraz Józef z Arymatei, który zorganizował pogrzeb Jezusa (Mk 15, 42–46).

Współczesne badania nad tekstami Ewangelii pozwoliły na wypracowanie naukowych kryteriów dotarcia do historycznej ich warstwy, czyli do tzw. *ipsissima verba* i *facta Jesu*. Zgodnie

z tymi kryteriami za autentyczne słowa i czyny Jezusa można uznać te przekazy, które zostały potwierdzone przez niezależne źródła (kryterium wielorakiej tradycji). Prawdziwe historycznie są także te stwierdzenia, które wykazują się oryginalnością wobec ówczesnych tradycji judaizmu i wobec nauczania Kościoła pierwotnego (kryterium nieciągłości). Wreszcie, autentyczne są tradycje odpowiadające kolorytem i klimatem warunkom panującym w Palestynie czasów Jezusa albo też należące do głównego nurtu jego nauczania, które miało wyraźnie charakter mesjański i eschatologiczny (kryterium ciągłości).

Wydarzenie Jezusa Chrystusa jest nierozdzielny spłotem historii i działań zbawczych Boga. Dlatego Jezusa historycznego nie można rozważać w oderwaniu od teologicznej interpretacji postaci Chrystusa, ani ich sobie przeciwstawiać. W biblijnej perspektywie Bóg objawia poprzez zdarzenia samego siebie i swoje zbawcze plany. Z tego powodu historyczne fakty dotyczące życia Jezusa domagają się interpretacji wiary, która przynależy do apostolskiej Tradycji i została następnie spisana pod natchnieniem Ducha Świętego przez ewangelistów. Ich indywidualne spojrzenie wiary, które jest najlepiej widoczne w szeregu tytułów chrystologicznych wykorzystanych w toku spisywania dziejów Jezusa i Kościoła pierwotnego, nie ma swojego źródła w ówczesnej mitologii ani apokaliptyce żydowskiej, lecz jest zakorzenione w słowach i czynach samego Jezusa historycznego. Wykorzystanie określeń chrystologicznych nie zawsze wiązało się ze ściśle historycznym ich użyciem przez samego Jezusa, ale zawsze towarzyszyła im motywacja jak najlepszego oddania tajemnicy Tego, o którym autorzy Ewangelii pisali. Słowa i czyny Jezusa zostały niewątpliwie zinterpretowane w świetle wydarzeń paschalnych, ale nigdy w oderwaniu od jego nauczania. Dlatego syntetyczne przedstawienie wykorzystania tytułów chrystologicznych przez poszczególnych ewangelistów umożliwia uchwycenie w zarysie chrystologii całej tradycji synoptycznej.

II. TYTUŁY CHRYSTOLOGICZNE NA TLE TEOLOGII POSZCZEGÓLNYCH SYNOPTYKÓW

Bogactwo tytułów chrystologicznych i ich szerokie zastosowanie w poszczególnych Ewangeliach pozwala jedynie na ogólny zarys najważniejszych spośród nich i krótkie zaznaczenie pozostałych.

1. Chrystus–Mesjasz

Kluczowym terminem dla chrystologii Ewangelii synoptycznych jest przede wszystkim termin „chrystus” (*christos*), który w Mk, Mt i Łk-Dz pojawia się 61 razy. Ewangeliści stosują je w specyficzny dla siebie sposób, ale we wszystkich przypadkach użycie terminu „Chrystus” odwołuje się do żydowskich korzeni chrześcijaństwa oraz do pewnych chrześcijańskich przekształceń żydowskiej tradycji w pierwotnym Kościele. Wszyscy synoptycy uznają Jezusa za Chrystusa, Mesjasza – nadzieję Izraela. Szczegółem misji Jezusa Mesjasza jest Wydarzenie Paschalne, w którym przechodzi on przez śmierć do życia w chwale.

Termin „chrystus” wywodzi się od greckiego czasownika *chrío* (namaszczać, natłuszczać), stąd jego sens w języku polskim zwykle oddaje się przez „namaszczone”, „pomazaniec”. Greckie słowo jest odpowiednikiem hebrajskiego *mašiah*, od którego wywodzi się polskie określenie „mesjasz”. W tradycji biblijnej zarówno termin hebrajski, jak i grecki stał się terminem technicznym na oznaczenie osoby pełniącej określoną funkcję lub urząd, zwłaszcza kapłana lub króla (1 Sm 9, 15–16; 10, 1 – Saul; 16, 3.12–13 – Dawid; Ex 28, 41 – Aaron; 1 Krn 29, 22 – Sadok i Solomon). Namaszczenie było znakiem, że dana osoba otrzymała szczególne zadanie i będzie działać z nadania Bożego. Określenie *mašiah* nabiera szczególnego znaczenia w kilku tekstach Starego Testamentu, gdzie odnosi się on do króla i oznacza „pomazańca Pańskiego” o wyraźnie religijnym charakterze (1 Sm 24, 6; 2 Sm 1, 14; por. Ps 2:2).

Literatura powygnaniowa zawiera obietnice odnowienia dynastii Dawidowej i wspaniałość czasów mejsańskich (Ag 2, 20–23; Za 9, 9–10; 12, 7–13, 1). Epoka hellenistyczna (331–63 przed Chr.) dała początek wielkim skupiskom Żydów posługujących się językiem greckim, którzy do eschatologicznej postaci Mesjasza – posłańca Bożego zaczęli stosować grecki odpowiednik *christos*. Judaizm ery międzytestamentalnej zna wprawdzie wiele rozmaitych nurtów dotyczących nadziei mesjańskich, wśród których ważne miejsce zajmowały nadzieje o charakterze politycznym i narodowym, ale nurt oczekiwania na Bożą interwencję o charakterze moralno-religijnym był również reprezentowany. Wymiar religijny oczekiwań mesjańskich został bardzo mocno wyakcentowany przez wspólnotę pierwotnego Kościoła.

Ewangelie synoptyczne datowane zwykle na lata 65–80 dzieli od początków chrześcijaństwa kilka dziesięcioleci. Wyśledzenie użycia terminu *christos* w okresie poprzedzającym ich powstanie nie jest sprawą łatwą. Najpewniejszym źródłem są Listy Pawła powstałe ok. 50–60 r. po Chrystusie. Współczesne badania nad tekstami przypisywanymi Pawłowi pokazują, że tytuł *christos* bardzo szybko stał się kluczowym tytułem, którym Kościół pierwotny określał Jezusa. W wielu najstarszych tradycjach Nowego Testamentu termin ten jest niemal zrośnięty z imieniem Jezusa, stanowi jego część w skrótovej formule wiary „Jezus Chrystus” lub „Pan nasz Jezus Chrystus”, zachowując jednocześnie swoje mesjańskie zabarwienie (Rz 3, 23; 9, 5; 1 Kor 15; 5, 6–7; Ga 3, 13).

Termin *christos* należy do kluczowych tytułów chrystologicznych u synoptyków. Jego treść nie ogranicza się do starotestamentowych obietnic, lecz zależna jest od wiary pierwotnego Kościoła, który dokonał reinterpretacji wcześniejszych wyobrażeń o Mesjaszu. Należały do niej opisy męki i śmierci krzyżowej Jezusa, przekonanie o centralnej roli Jezusa Chrystusa w dziejach zbawienia oraz wiara w boską godność Pomazańca. Mimo że nie jest to jeszcze proklamowanie tzw. wysokiej chrystologii obecnej w późniejszy listach *Corpus Paulinum* i w tradycji Janowej, stano-

wi ona istotną część synoptycznej tradycji o Mesjaszu. Zgodnie z nią Jezus jest Chrystusem wszystkich narodów a nie tylko Izraela, chociaż jego tożsamość wyrasta z żydowskich wyobrażeń o Mesjaszu. Jego misja, zgodnie z obietnicami Starego Testamentu, jest ostateczną interwencją Boga na rzecz wszystkich ludzi. Odrzucenie Jezusa przez Izraela jest pomyłką, ponieważ jest On prawdziwym posłanym do ludu przez Boga. Sens tytułu *christos* najbardziej ukazuje więzi pomiędzy chrześcijaństwem a judaizmem, z którego chrześcijaństwo się wywodzi.

Chrystus w tradycji synoptycznej

MAREK

Ewangelia Marka uważana powszechnie za najstarszą, a tym samym za teologicznie słabo jeszcze rozwiniętą, zawiera stosunkowo bogaty wachlarz znaczeń terminu *christos* w odniesieniu do Jezusa. Ewangelista rozpoczyna swoje dzieło od słów „Ewangelia Jezusa Chrystusa”, a następnie wielokrotnie odwołuje się do tego terminu. Nagroda czeka tych, którzy podadzą wodę spragnionemu uczniowi Jezusa, dlatego że należy do Chrystusa (9, 41; por. Mt 10, 42). Ostrzeżenie przed fałszywymi „chrystusami” jednoznacznie identyfikuje ten tytuł z Jezusem (13, 21–22.26–27). Ewangelista związał w tym miejscu tytuł „Chrystusa” z obrazem „Syna Człowieczego” zaczerpniętym z Dn 7, 13–14.

W niektórych perykopach Marek łączy tytuł Chrystusa z tzw. sekretem mesjańskim. W centralnej perykopie pierwszej Ewangelii (8, 29–30), tuż po wyznaniu Piotra, Jezus zakazuje rozgłaszania informacji o Jego mesjańskiej tożsamości (por. Mt 16, 16–20; Łk 9, 20–21). Tego rodzaju postawa była przez niektórych egzegetów interpretowana jako odrzucenie przez Jezusa godności Mesjasza. Bardziej prawdopodobnym rozwiązaniem jest jednak autentyczna strategia misyjna Jezusa, dzięki której przynajmniej do pewnego momentu mógł on uniknąć błędnych wyobrażeń na temat Mesjasza i jego misji, szerzących się wśród wyznawców judaizmu. Przekonanie o królewskim Pomazańcu,

który zbrojnie pokona wszystkich wrogów Izraela było bowiem powszechne wśród ludu i stanowiło realne zagrożenie dla Bożego posłannictwa Jezusa. Według drugiego ewangelisty żadne z wcześniejszych żydowskich wyobrażeń na temat osoby i misji Chrystusa nie przygotowywało właściwie na przyjęcie tego, który przyszedł, w szczególności zaś aspektu cierpienia (8, 31). Tymczasem w tajemnicę Jezusa Chrystusa wpisana jest rzeczywistość krzyża i męczeńskiej śmierci.

Scenę wyznania Piotra o Chrystusie należy rozpatrywać w świetle całej narracji pierwszej Ewangelii, ponieważ Marek przygotowuje czytelnika na odpowiedź udzieloną przez apostoła. W rozdziale 1–6 kilkakrotnie padają pytania o tożsamość Jezusa (1, 27; 2, 7; 4, 41; 6, 2–3) i w komentarzu narratora pojawiają się pewne sugestie (1, 24; 3, 22; 5, 7; 6, 14–16). Odpowiedź Piotra w 8, 27–30 posłużyła także ewangelistcie do przygotowania sceny przed Sanhedrynem w 14, 61nn., gdzie Jezus otwarcie odsłania swoją tożsamość. „Ja jestem” odpowiedzi Jezusa dodatkowo wzmacnia siłę deklaracji (wers 62; por. Mt 26, 64; Łk 22, 70).

W 12, 35–37 (por. Mt 22, 41–45; Łk 20, 41–44) spotykają się dwa tytuły Chrystusa i Syna Dawida. Tradycja chrześcijańska podejmuje w nim polemikę z przedchrześcijańskimi wyobrażeniami o Mesjaszu. Marek uświadamia w nim czytelnikowi, że więź między Dawidem a jego mesjańskim potomkiem lepiej określa termin **Pan** (*kyrios*), ponieważ jasno pokazuje wyższość tego ostatniego nad dawnym założycielem dynastii. Pośrednio tekst ten wprowadza temat bóstwa Chrystusa, który jest szczególnie drogi pierwszemu ewangelistcie (1, 11; 4, 35–41; 9, 7).

Tytuł *christos* pojawia się po raz ostatni w 15, 32 jako element obelgi rzucanej wobec Ukrzyżowanego przez arcykapłanów i uczonych w Piśmie. Posługując się ironią, ewangelista ukazuje czytelnikowi tajemnicę Jezusa Chrystusa nawet poprzez obelżliwe okrzyki Jego przeciwników (por. 15, 9.12.18–20). Podobną funkcję ma napis przybity do krzyża ogłaszający Jezusa „królem Żydów” (15, 26).

Cechą charakterystyczną drugiej Ewangelii jest to, że tytuł *christos* pojawia się przede wszystkim w drugiej jej części, gdzie misja Jezusa coraz bardziej ukazywana jest w kontekście Jego męki i śmierci. Jedynie w 9, 41 *christos* nie nawiązuje bezpośrednio do ostatnich dni Jezusa w Jerozolimie. W pozostałych tekstach pierwszy ewangelista stara się przedstawić obraz Jezusa Chrystusa obecnego w nauczaniu pierwotnego Kościoła 11, 27–12, 40. W 13, 5–37 porusza temat fałszywych mesjaszy w kontekście końca czasów. Sąd Najwyższej Rady i pytania postawione przez arcykapłana, a także prześmiewcze okrzyki i napis na krzyżu dopełniają obrazu chrystologii Marka, który używając wprawdzie rzadko terminu *christos*, korzysta z niego w sposób świadomy i odwołując się krytycznie do nurtów mesjanizmu żydowskiego, przekazuje chrześcijański kerygmat o Jezusie.

MATEUSZ

Sposób ukazania Jezusa jako Chrystusa w pierwszej Ewangelii jest bardzo podobny do obrazu Marka, ponieważ Mateusz wykorzystuje niemal cały materiał drugiej Ewangelii. Pierwsza Ewangelia ma jednak także swoją specyfikę. W przeciwieństwie do Marka, termin *christos* spotkać można także w pierwszej części Ewangelii. Wprowadzenie Mateusza odpowiada spojrzeniu judaizmu, ponieważ mesjańska godność Jezusa została w nim połączona z odwołaniem się do Dawida i Abrahama. Funkcja Mesjasza, dobrze zrozumiała w kontekście religii żydowskiej, występuje u Mateusza samodzielnie (1, 16). Dodatkowo podkreśla ją idealna symetria pokoleń między Abrahamem, Dawidem, czasem przesiedlenia babilońskiego i Chrystusem (podwójna siódemka – 1, 17). Królewski wymiar terminu *christos* podkreślony został w 2, 1–4, gdyż na pytanie Mędrców o „króla Żydowskiego” otrzymują w odpowiedzi przepowiednię prorocką o Chrystusie, który ma się narodzić w Betlejem (wers 5). Następny tekst zawierający tytuł *christos* znajduje się wprawdzie dopiero w 11, 2, gdzie **czynami Chrystusa** interesuje się uwięziony Jan Chrzciel, ale odwołanie się do działań Mesjasza pozwala rozciągnąć Janową perspektywę na całość dotychczasowej aktywności Jezusa (Mt 1–10).

Mateuszowa wersja wyznania Piotra zawiera obok tytułu Chrystusa także specyficznie Mateuszowe określenie: „Syn Boga żywego” (16, 16; par. Mk 8, 29), które mocniej niż u Marka podkreśla wypełnienie mesjańskich nadziei w Chrystusie. Mocniej również zaznaczona jest potrzeba milczenia apostołów w sprawie mesjańskiej godności Jezusa (16, 20; por. Mk 8, 30). Bardzo częste użycie tytułu *christos* charakteryzuje opis wydarzeń ostatnich dni Jezusa w Jerozolimie (22, 41–4). Podobnie jak u Marka, pierwszy ewangelista wykorzystuje teksty chrześcijańskiej tradycji polemizujące z dotychczasowym rozumieniem synostwa Dawidowego (22, 42) i ukazujące wyjątkowość Jezusa jako jedyne Mistrza i Chrystusa (23, 10). Pozostałe teksty wykorzystywane w oparciu o materiał Marka również mocniej podkreślają aspekt chrystologiczny tożsamości Jezusa. W pierwszej Ewangelii nie mówi się już o „fałszywych mesjaszach”, lecz o wielu, którzy będą deklarować: „Ja jestem Mesjaszem” (24, 5; por. wers 23; Mk 13, 6). Uroczyste, dramatyczne pytanie arcykapłana podczas procesu sądowego, gdzie *christos* łączy się z *hyios tou theou* (26, 63–64), Jezus potwierdza równie mocną proklamacją (26, 64). Nieco dalej szyderstwa prześladowców stają się jeszcze jedną deklaracją wiary ewangelisty: „Prorokuj nam Mesjaszu, kto Cię uderzył” (por. Mk 14, 65; Łk 22, 64). Podobną funkcję mają pytania stawiane przez Piłata o Jezusa: „zwanym Mesjaszem” (27, 17.23).

Tytuł *christos* odgrywa ważną rolę w chrystologii pierwszej Ewangelii. Mateusz rozwinął dotychczasowe tradycje i uzupełnił je własnymi źródłami i koncepcjami redakcyjnymi. Wymiar specyficznie Mateuszowym jest związek tytułu Mesjasza z ludem wybranym, co zostało podkreślone zwłaszcza w tzw. Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1–2), a także w scenach końcowych, gdzie Izrael odrzuca Bożego Pomazańca. Ewangelista podtrzymuje natomiast silną tradycję pierwotnego Kościoła o związku tytułu Chrystusa z wydarzeniami męki, chociaż w pierwszej Ewangelii to sam Jezus odsłania tajemnicę swojej mesjańskiej tożsamości.

ŁUKASZ

Wykorzystanie terminu *christos* przez Łukasza wymaga uwzględnienia obydwu tomów jego dzieła (Łk-Dz), przy czym tom drugi wydaje się zawierać tradycje historycznie wcześniejsze.

DZIEJE APOSTOLSKIE

Połowa przypadków zastosowania tytułu *christos* w Dziejach Apostolskich wiąże się z formułą wiary powszechnie używaną w pierwotnym Kościele w trzech formach tylko nieznacznie różniących się od siebie: „Jezus Chrystus” (2, 38; 3, 6; 4, 10; 8, 12; 9, 34; 10, 36, 48; 16, 18), „Chrystus Jezus” (18, 5; 24, 24) i „Pan Jezus Chrystus” (11, 17; 15, 26; 28, 31). Pozostałe przypadki (za wyjątkiem cytatu z Ps 2, 2 = Dz 4, 26) należą do scen narracji, w których chrześcijanie starają się przekonać wyznawców judaizmu, iż Jezus jest Mesjaszem. Ważnym tematem argumentacji są przepowiednie o cierpieniu Bożego Pośłańca (2, 31; 3, 18; 17, 3; 26, 23). Inne teksty uzasadniają ogólnie, dlaczego Jezus winien być uznany za oczekiwanego Mesjasza (2, 36; 3, 20; 5, 42; 8, 5; 9, 22; 18, 28).

Wczesnochrześcijańskie formuły wiary o „uczynieniu” Jezusa „Panem” i „Mesjaszem” (2, 36; por. 3, 20) zainspirowały część egzegetów do przedstawienia koncepcji adopcjonistycznych, w których Jezus, będąc dopiero przeznaczonym do funkcji Mesjasza, pełni mesjańskiej godności otrzyma w czasach ostatecznej odnowy. Taki obraz nie pasuje jednak do teologii Łk-Dz, ponieważ trzeci ewangelista od samego początku odsłania przed czytelnikiem, że Jezus jest Mesjaszem i Zbawicielem (Łk 1–2). Tytuły chrystologiczne, do których odwołuje się Piotr apostoł w dniu Pięćdziesiątnicy, wskazują raczej, że z woli Bożej Jezus był „Panem” i „Mesjaszem” od momentu Wcielenia aż po chwałę Zmartwychwstania. Dla chrześcijan pierwszego wieku tytuł Chrystusa byłłączony z osobą Jezusa przez całą Jego działalność na ziemi. Fakt ten pośrednio wskazywał na Jezusa jako na realizatora starotestamentowych obietnic, z których najważniejszą była zapowiedź zastępczego cierpienia w drodze ku chwale nieba (Dz 17, 3; 26, 23 por. Łk 24, 26).

EWANGELIA ŁUKASZA

W podobny sposób ewangelista posługuje się terminem *christos* w pierwszym tomie swojego dzieła. Niemal wszędzie *christos* staje się tytułem, który wyraża mesjańską godność Jezusa (por. 2, 11) i odwołuje się do znanych ze Starego Testamentu obietnic. W perykopie o Symeonie „pociecha Izraela” (2, 25) jest synonimem „Mesjasza Pańskiego” (wers 26). Jan Chrzciciel pytany, czy nie jest Mesjaszem, wskazuje na „mocniejszego od siebie” (3, 15n), a złe duchy mają pełną świadomość, że Jezus „jest Mesjaszem” (4, 41; por. Mk 1, 34). W Łk 9, 20 autor Łk-Dz posługuje się określeniem „Mesjasza Bożego” (por. Mt 16, 16 i Mk 8, 29). Podobna formuła znajduje się także w Łk 23, 35.

Podobnie jak u pozostałych ewangelistów termin *christos* odgrywa szczególną rolę w ostatnim etapie ziemskiej misji Jezusa. Łukasz mocniej od innych akcentuje konieczność, by wydarzenia te dokonały się w Jeruzalem, ale konteksty występowania tytułu Chrystusa są podobne. Chodzi zatem o tożsamość Mesjasza w kontekście pochodzenia Dawidowego (20, 41), pytanie arcykapłana podczas nocnego posiedzenia Sanhedrynu (22, 67) oraz wypowiedź Piłata, w której wykorzystuje on sformułowanie o Jezusie „podającym się za Mesjasza-Króla” (23, 2). Trzecia Ewangelia nie zawiera natomiast terminu *christos* w wypowiedzi Jezusa o podszywających się pod niego postaciach, pozostając przy formule „ja jestem”, która wydała się Łukaszowi wystarczająco wymowna (21, 8). Specyfiką Łukaszowego dzieła jest także dialog z współskazańcami, w którym pojawia się szydercze pytanie złooczyńcy, dobrze pasujące do drwin zgromadzonych przy krzyżu ludzi i napisu umieszczonego przez Piłata (23, 35–38).

Ostatnie dwie wzmianki o Mesjaszu w trzeciej Ewangelii nadają chrystologii Łukasza wczesnochrześcijański rys męki. Chrystusowe wejście do chwały musiało (*dei*) dokonać się przez cierpienie (24, 26–27.44–47), ponieważ tak zapowiadały to starotestamentowe obietnice. Polityczne nadzieje uwolnienia z opresji rzymskiego okupanta nie spełniły się, ponieważ plan Boga był inny (Dz 1, 6nn.) i wymagał od uczniów Jezusa wiary,

której często brakowało (24, 25). W sposób charakterystyczny dla pozostałych ewangelistów Łukasz nawiązuje do starotestamentowych obietnic, ale jednocześnie przekracza je i osadza w kontekście wydarzeń męki. „Mesjasz” Ewangelii nie jest zatem „Mesjaszem” nadziei wyznawców judaizmu, lecz Jezusem, który zarówno swoją misją, jak i boską tożsamością zrewolucjonizował wcześniejsze wyobrażenia o Bożym Pomazańcu.

2. Syn Boży

Tytuł „Syn Boży” stanowi rdzeń chrystologii całego Nowego Testamentu i kluczowy tytuł przypisywany Jezusowi w Ewangeliach synoptycznych. Synowska więź Jezusa z Bogiem Ojcem jest fundamentem zarówno dla misji Jezusa, jak i Jego wyjątkowej tożsamości jako posłusznego i pełnego mądrości oraz darów posłańca.

Synostwo Boże w Starym Testamencie, judaizmie i hellenizmie

Określenie *hyios tou theou* nie jest zarezerwowane jedynie dla Nowego Testamentu. Stary Testament stosuje je w odniesieniu do aniołów (Rdz 6, 2; Hi 1, 6; Dn 3, 25), społeczności Izraela (Wj 4, 22–23; Oz 11, 1; Ml 2, 10) i króla (2 Sm 7, 14; Ps 2, 7; 89, 26–27). W przypadku ludzi tytuł ten połączony jest z zadaniem i wynikającymi z owego zadania Bożymi przywilejami (wybranie, miłość, opieka). Synostwo Boże króla jest zwykle zakorzenione w obietnicy udzielonej Dawidowi przez Boga za pośrednictwem proroka Natana 2 Sm 7, 4–17 (por. Ps 89, 19–45), co skutecznie ogranicza krąg potencjalnych kandydatów i jednocześnie zakorzenienia ideę synostwa w Przymierzu i obietnicach. Podobne do starotestamentowych obrazy zawiera literatura międzytestamentalna. O aniołach mówią autorzy 1 Hen 69, 4–5; 71, 1; Jub 1, 24–25, a inni wspominają o cudotwórcach [b. Ta’an. 24b; b. Ber. 17b; b. hul. 86a; m. Ta’an. 3, 8], chociaż trudności z rozpoznaniem późniejszych chrześcijańskich interpolacji nie

pozwalają na dokładne studium problematyki. Dyskutuje się także nieliczne przykłady z Qumran (4 QFlor 1, 10–14; 1 QS^a 2, 11–12; 4 QpsDan A” [4 Q246]). Panuje jednak powszechne przekonanie, że wyobrażenia o Mesjaszu w okresie międzytestamentalnym często wiązały się z obrazem idealnego króla z dynastii Dawidowej, którego niekiedy określano mianem syna Bożego, ale związek ten nie był mocno podkreślany.

Z uwagi na liczne przykłady herosów, mędrców i władców w literaturze greckiej, gdzie pojawiało się określenie *hyios tou theou*, źródeł tego chrystologicznego tytułu usiłowano poszukiwać w świecie hellenistycznym i przypisywano go chrześcijanom wywodzącym się z pogaństwa. W tym kontekście tytuł odnoszony do Jezusa nie oznaczałby niczego więcej poza „boskim człowiekiem” (*theios aner*), wspaniałym cudotwórcą. Pogląd ten został jednak odrzucony z uwagi na to, że autorzy Nowego Testamentu świadomie budowali synostwo Boże Jezusa w wyraźnej opozycji do innych, potencjalnych konkurentów. Akcentowali przy tym konieczność doświadczenia męki i śmierci, co sprzeciwia się obrazowi zwycięskiego cudotwórcy obecnego w literaturze hellenistycznej. Poza tym brak jest również bezpośredniej łączności pomiędzy koncepcją *theios aner* a wskazaniem boskiego synostwa.

Synostwo Boże w życiu i działalności historycznego Jezusa

Historyczna perspektywa godności syna Bożego w odniesieniu do Jezusa sprowadza się do pytań o świadomość Jezusa na temat tej godności oraz o treść, jaka się kryła za takim rozumieniem. Ewangelie synoptyczne ukazują Jezusa, który jest świadom swej boskiej tożsamości. Niektórzy uczeni podważają jednak historyczność tego faktu, z uwagi na niemal zupełny brak związku między mesjańskimi oczekiwaniami judaizmu a tytułem Syna Bożego. Inni sądzą, że teksty tradycji popaschalnych przypisujące Jezusowi godność Syna Bożego należy interpretować w duchu adopcjonistycznym (Dz 13, 33; Rom 1, 3–4), tzn. jako dar udzielony przez Boga ludzkiemu pomazańcowi. Do-

piero w wyniku późniejszej refleksji pierwotnego Kościoła Boża interwencja w odniesieniu do Jezusa Chrystusa miałyby zostać przeniesiona aż po preegzystencję Logosu w czwartej Ewangelii. Jezusowe *abba* (Ojcze) kierowane bezpośrednio do Boga, które z pewnością należy do historycznej warstwy przekazu, świadczy jednak o czymś przeciwnym. Podobną perspektywę mają również synoptyczne tradycje, w których Jezus mówi o sobie jako o Synu (13, 32; 12, 6; Mt 11, 27; Łk 10, 22).

Tytuł *abba*, za pomocą którego Jezus zwracał się do Boga, ujawnia się przede wszystkim podczas modlitw (Mk 14, 36). Uчени zwracali od dawna uwagę na wyjątkowość tej formy, która świadczy o bliskim, pełnym czułości związku i może być przetłumaczona na wzór formy używanej w polskich rodzinach żydowskich przez *Tate*. Fenomen ten prowadzi do pytania o moment w życiu Jezusa, kiedy tego rodzaju zwrot i wiążąca się z nim świadomość stała się rzeczywistością. Mimo oczywistych trudności w określeniu takiego momentu, wskazuje się zwykle na wydarzenie chrztu, w którym pojawia się uroczysta deklaracja ze strony Boga: „Tyś jest mój Syn umiłowany” (Mk 1, 11). W każdym razie dla drugiego ewangelisty jest to moment, w którym taka świadomość została jednoznacznie potwierdzona.

Deklaracja Boga w scenie chrztu zawiera także odniesienie do Bożego upodobania, które wynika z całkowitego podporządkowania się Jezusa. Posłuszeństwo Jezusa w kontekście misji Mesjasza, a zwłaszcza wydarzeń męki, odsyła czytelnika Biblii do postaci Sługi Jahwe w Starym Testamencie. Mimo że judaizm nie łączył idei mesjańskich z zastępczą śmiercią Sługi z Iz 53, teksty nowotestamentowe wyraźnie czynią taką paralelę (Mk 14, 32–42).

Należy także podkreślić, że synostwo Boże Jezusa ma dla ewangelistów charakter wyłączny. Ci, którzy zostaną przez niego wprowadzeni w intymną więź z Bogiem, pozostaną synami w Synu. Tylko Jezus mówi do Boga „mój Ojcze”, inni zaś zwracają się do Niego „Ojcze Nasz” (Mt 6, 91).

Synostwo Boże w Ewangeliach

Ewangelie synoptyczne, nie będąc tak bogatym źródłem nauki o synostwie Bożym Jezusa jak czwarta Ewangelia czy Listy Pawłowe, są jednak ważnym świadectwem teologii pierwotnego Kościoła na ten temat.

MAREK

Druga Ewangelia odnotowuje osiem przypadków użycia tytułu „Syn Boży”. Każdy z nich został świadomie umieszczony w istotnym fragmencie narracji, by spełnić swoją ważną chrystologiczną rolę. Wbrew próbom powiązania idei Syna Bożego z hellenistyczną koncepcją *theios aner* nie ma jednoznacznych dowodów na to, że Marek świadomie próbuje je powiązać lub przeciwnie, że otwarcie polemizując z *theios aner*, podporządkowuje boską tożsamość Jezusa tytułowi „Syna Człowieczego”. Prolog Ewangelii wskazuje raczej, że tytuł ten odgrywa w jego koncepcji istotną rolę (Mk 1, 1).

Drugi ewangelista rozwija wątek synostwa Bożego w scenie chrztu, ukazując głęboką więź Ojca, Syna i Ducha Świętego (Mk 1, 9–11). W tym punkcie Ewangelii narracyjnie istotny jest jedynie wymiar trynitarny, dlatego tylko Jezus widzi Ojca i zstępującego Ducha. Deklaracja Boga nie jest przeznaczona dla tłumu świadków, lecz dla Jezusa, który rozpoczyna swoją misję. Teksty Marka 1, 24.34; 3, 11 i 5, 7 informują czytelnika, że demony są świadome godności Jezusa, ale zostają uciszone, podobnie jak ludzie doświadczający uzdrowienia (Mk 1, 43–44; 5, 43; por. 7, 24). Tajemnica Syna Bożego nie może bowiem zostać ujawniona, dopóki misja Mesjasza nie spełni się przez mękę i śmierć na krzyżu. Nawet najbliżsi uczniowie mający możliwość ciągłego, bezpośredniego kontaktu z Jezusem nie są w stanie przeniknąć tajemnicy Syna Bożego przed jej spełnieniem (Mk 9, 7; 9, 9–13). Przypowieść o niegodziwych dzierzawcach sugeruje jednak stopniowe jej odsłanianie (Mk 12, 6), a oskarżenia przed Sanhedrynem podpowiadają pewną świadomość religijnych przeciwników na temat żądań Jezusa (Mk

14, 61; por. 12, 12). Według Marka pełnia objawienia możliwa jest dopiero po zakończeniu Misji Jezusa (Mk 15, 39). Szczytowy moment narracji, w którym setnik wyznaje wiarę w Syna Bożego, świadczy dobitnie o redakcyjnym zamiarze drugiego ewangelisty i dobrze współgra zarówno z prologiem (Mk 1, 1), jak i z epilogiem Ewangelii (Mk 16, 19). Jezus Chrystus, Syn Boży, pokonał śmierć (Mk 12, 10–11; por. 9, 9) i przyjdzie ponownie w chwale (Mk 8, 38; 13, 32).

MATEUSZ

Mateusz przejmując całość Markowej tradycji o synostwie Bożym, uzupełniając ją o nowe teksty, w których Jezus jest nazywany Synem lub Bóg Ojcem. Świadczy to o głębokim zakorzenieniu teologii Mateusza we wczesnochrześcijańskiej wierze w Syna Bożego (Mt 16, 13–17; por. 27, 51–54). Temat synostwa Bożego pojawia się u Mateusza od samego początku, czyli przy opisie cudownego poczęcia (Mt 1, 18–25), ale jego refleksja dotyczy raczej skutków tego synostwa niż jego charakteru. Jezus, będąc Synem Bożym, zachowuje doskonałe posłuszeństwo wobec Ojca, które doprowadzi go ostatecznie aż na krzyż. Posłuszna postawa Jezusa jest widoczna w pierwszej Ewangelii już w scenie Chrztu (Mt 3, 13–17), gdy Jezus zachęca Jana, by obaj wypełnili to, „co sprawiedliwe” (wers 15). Następnie jest ona kontynuowana w opisie kuszenia (Mt 4, 1–11), w której posłuszeństwo Jezusa, a nie znaki, jest dowodem Jego boskiej godności. W podobny sposób zredagowana została scena Jezusa z apostołami, w której Piotr usiłuje odwieść Mistrza od pójścia drogą, która prowadzi go do męczeńskiej śmierci (16, 22–23). Jezus konsekwentnie odrzuca wszelkie pokusy aż po szczytowy przejaw posłuszeństwa w Ogrodzie Oliwnym (Mt 26, 39.42). Nawet na krzyżu doznaje obelg i szyderstw, by objawił swą boską potęgę (Mt 27, 39–44). Jego godność Syna Bożego potwierdzona jest także przez uroczysty dialog z arcykapłanem podczas sądu Najwyższej Rady (Mt 26, 63) i wyznanie setnika kończące scenę śmierci (Mt 27, 54).

Pierwsza Ewangelia zawiera jeszcze trzy inne wymiary synostwa Bożego poza posłuszeństwem. Mateusz zaznacza, że Jezus zna Ojca i Jego wolę (Mt 5, 17–48; 7, 28–29; 11, 25–27). Wyraża także przekonanie, że uczniowie Jezusa przez posłuszeństwo wiary stają się **synami w Synu** i mają prawo modlić się do Boga „Ojcze” (Mt 12,50). Wreszcie, według Mateusza posłuszny Syn Boży otrzymał od Ojca pełnię władzy (Mt 28, 18), która objawi się w całej mocy przy jego powtórnym przyjściu (Mt 16, 27; 25, 31–46).

ŁUKASZ

Przekaz trzeciego ewangelisty o Synu Bożym opiera się przede wszystkim na wcześniejszych tradycjach. Niektóre z nich zostały pominięte (Mk 13, 32; 15, 39), ale temat pozostaje ważnym wątkiem w Ewangelii Łukasza. Zaczynając od sceny zwiastowania (Łk 1, 32–35), ewangelista podkreśla związek Jezusa z Bogiem. Jezus począł się z Ducha Świętego i dlatego Bóg jest z Nim w sposób szczególny (Łk 2, 49; 10, 21–22). Wiąż ta nie ustaje nawet w chwili męki (Łk 23, 34.46). Obiecane Dawidowi dziedzictwo jest królestwem Boga, które podlega władzy Jezusa (Łk 22, 28–30). Misja Syna Bożego polega zaś na przyniesieniu zbawienia wszystkim ludziom (Łk 1, 68–69; 2, 11; 19, 9–10).

Boską godność Jezusa odsłania także genealogia (3, 23–38). Mimo że Łukasz wspomina **domniemane** pochodzenie Jezusa, już wcześniej zaznaczył, kto jest jego prawdziwym Ojcem (Łk 1, 32–35), a samą genealogię kończy na Bogu (3, 38). Synostwo Boże Jezusa jest oczywiste dla świata duchowego. Mówi o nim nie tylko Bóg (Łk 3, 22; 9, 35), ale również szatan i demony (Łk 4, 3.9; 4–41, 8, 28). Natomiast ludzie znają jedynie ziemską tożsamość Jezusa, syna Józefa (Łk 4, 22).

Doskonałe posłuszeństwo Jezusa wobec woli Bożej ukazane w scenie kuszenia (Łk 4,1–13), ujawnia pośrednio godność syna Bożego. Trzeci ewangelista podkreśla ten temat także w innych miejscach Ewangelii (Łk 2, 49; 23, 47). Boska godność Jezusa pozwala mu na niepodzielne rządy nad szatanem i jego poddanyymi (Łk 10, 17–19; 11, 17–23; 13, 11–17).

3. Pan

Tytuł „Pan” stał się dla Kościoła pierwotnego jednym z najważniejszych tytułów określających tożsamość Jezusa (por. Rz 10, 9; 1 Kor 12, 3; Flp 2, 11). Był używany w starożytności na długo przed powstaniem chrześcijaństwa. Z tego powodu omówienie jego występowania w Ewangeliach synoptycznych musi poprzedzić krótki zarys historyczny znaczenia tego określenia pojawiającego się zarówno wśród ludów basenu Morza Śródziemnego w okresie hellenistycznym, jak i specyficznie w zhellenizowanych kręgach żydowskich.

W świecie języka greckiego określenie „Pan” (*kyrios*) miało konotacje religijne i świeckie. W tym pierwszym kontekście terminu *kyrios* używano na Bliskim Wschodzie i w Grecji jako synonimu słowa „bóstwo”, o czym świadczą liczne papirusy egipskie. Od czasów Nerona tytuł ten przypisywano także rzymskim cesarzom, aby podkreślić ich boskość. Jest wielce prawdopodobne, że użycie tego tytułu przez przedstawicieli pierwotnego chrześcijaństwa w odniesieniu do Jezusa Chrystusa wywołane było chęcią polemizowania z autorytetem rzymskiego imperatora (1 Kor 8, 5–6).

Forma wołacza *kyrie* używana w obrządku religijnym często była stosowana w znaczeniu grzecznościowego zwrotu „panie” (zob. Dz 9, 5; 16, 30). Grzecznościowa forma tego rodzaju spotykana jest także w hellenistycznej epistolografii. Ten sam termin odnoszono także do gospodarza, właściciela niewolników lub jakiejś większej posiadłości.

Częstotliwość użycia terminu *kyrios* w judaizmie można prześledzić przede wszystkim na podstawie Septuaginty (LXX), gdzie termin ten występuje ponad 9000 razy, z czego w ponad 6000 przypadków zastępuje święty tetragram imienia Bożego *JHWH*. Mimo pewnych wątpliwości, czy termin *kyrios* zastępował imię Boże w tekstach żydowskich (niektóre rękopisy greckie zawierają lekcję z *YHWH* lub *IAO*), wydaje się, że judaizm hellenistyczny faktycznie zastępował święty tetragram terminem

kyrios, a w środowisku palestyńskim były nim jego aramejskie odpowiedniki *'adon* lub *mare'*. W przypadku greckiego *kyrios* świadectwem mogą być żydowskie księgi biblijne powstałe w języku greckim oraz dzieła Filona i Józefa Flawiusza (Mdr 1, 1.7.9; 2, 13; FlavBJ 7, 10.1). Natomiast wykorzystanie aramejskiego *mare'* lub *mara'* w odniesieniu do Boga można zauważyć już w Dn 2, 47 i 5, 23. Na korzyść takiego użycia świadczy także treść apokryfu do Rdz (1 QapRdz) lub targumu do *Księgi Hioba* (11 QtgHi). Liczne przykłady w literaturze apokryficzej przynoszą także postaci, którym Bóg przyznaje niebiański, niemal boski status (Henoch, Mojżesz, Michał, Melchizedek).

Tłumacze LXX wykorzystują również słowo *kyrios* dla oddania hebrajskiego *'adon*, zawsze w odniesieniu do dowódców lub namiestników (190 razy). Podobne przypadki można spotkać w tekstach aramejskich, gdzie żona do swego męża lub służa do swego pana zwracają się w formie grzecznościowej *mare'*.

W 1 Kor 16, 22 (por. Ap 22, 20) tytuł „Pan” pojawia się w odniesieniu do Jezusa Chrystusa w połączeniu z wczesnochrześcijańską formułą w języku aramejskim *marana tha*. Zwrot ten jest uważany za ślad liturgicznego wezwania wykorzystywanego przez judeochrześcjan prawdopodobnie niemal od samego początku istnienia Kościoła. Formuła musiała być dobrze znana także w gminach posługujących się językiem greckim, skoro apostoł używa jej w liście do uczniów z Koryntu bez jakiegokolwiek komentarza.

Teksty ewangeliczne zawierają ślady jeszcze starszych, bo jak się zdaje ściśle historycznych zastosowań tytułu *kyrios*. W Mk 11, 3 Jezus zwraca się do swoich uczniów, by przyprowadzili mu oślę, a na ewentualne wątpliwości zgłaszane przez właściciela mają odpowiedzieć „Pan go potrzebuje”. Aramejskie *mare'*, którego musiał użyć Jezus wskazuje raczej na grzecznościowy sens wyrażany przez takie określenia jak „nauczyciel” czy „mistrz”, ale kolejny fragment z drugiej Ewangelii (Mk 12, 35–37) niesie już z pewnością wyraźne aluzje do boskiej godności Jezusa. Cytowany Ps 110, 7 zawiera bowiem wyrażenie, w którym sam Dawid

nazywa go *kyrios*. Określenie to jest podstawą do rozszerzenia rozumienia Dawidowego pochodzenia Mesjasza będącego bardziej jego **Panem** niż potomkiem Dawida.

Roszczenia Jezusa, zwłaszcza ze względu na ich zawołowaną formę, nie musiały od razu przyczynić się do spontanicznego uznania jego godności przez chrześcijan. Wiele wskazuje na to, że przełomem w świadomości jego uczniów stało się wydarzenie zmartwychwstania, kiedy aluzyjne wypowiedzi Jezusa nabrały nowego sensu w świetle paschalnego znaku. Zarówno teksty Listów Pawła (Rz 1, 3–4; 1 Kor 15, 5–8; Flp 2, 6–11), jak i wczesnochrześcijańskie tradycje zawarte w Dziejach Apostolskich (Dz 2, 36) wiążą jednoznacznie ten chrystologiczny tytuł z momentem wskrzeszenia go do życia przez Boga, który „uczynił go i Panem i Mesjaszem”. Ślady takiego samego rozumienia treści tytułu *kyrios* zawierają także paschalne opisy czwartej Ewangelii (J 20, 18.28).

Wykorzystanie tytułu *kyrios* w tradycji synoptycznej nie rozkłada się jednakowo. Na 308 przypadków Łukasz odwołuje się do niego aż 210 razy (Łk-Dz), Mateusz 80, a Marek zaledwie 18 razy. Dane statystyczne wskazują więc jednoznacznie, że dzieło Łukaszowe zawiera najbardziej rozwiniętą teologię Jezusa Chrystusa jako Pana.

MAREK I Q

W obydwu najstarszych tradycjach ewangelicznych prawie nie pojawia się termin *kyrios* w odniesieniu do Jezusa. Dwa wyjątki znajdują się w Mk 5, 19 i 13, 20 i w obu przypadkach ich treść nie została wykorzystana przez pozostałych synoptyków (por. Łk 8, 39; Mt 24, 22).

Marek używa termin *kyrios* w sensie grzecznościowym (Mk 7, 28; par. Mt 15, 27). Stosuje go również w odniesieniu do panów lub właścicieli (Mk 11, 3; 12, 9), a także w kontekście władzy nad określonymi instytucjami, np. zwyczajem szabatu (Mk 2, 28). W podobnym duchu wypowiada się autor źródła Q (Łk 10, 2), gdzie Bóg jest określony „Panem żniwa”. Ta sama galilejska tra-

dycja zawiera tekst, w którym tytuł *kyrios* odniesiony do Jezusa oznacza raczej szacunek dla Mistrza niż ściśle chrystologiczną treść (Mt 7, 21; par. Łk 6, 46). Źródło Q odwołuje się do tytułu **Pan**, stosując go jednak do samego Boga (Mt 4, 7).

MATEUSZ

Pierwszy ewangelista zdaje się unikać tytułu *kyrios* w pewnych określonych kontekstach. Zauważono np., że ludzie obcy Jezusowi, a także jego przeciwnicy (włączając Judasza) zwracają się do niego *didaskale* lub *rabbi*, nie używając nigdy zwrotu *kyrie*. Uczniowie Jezusa przeciwnie, zawsze tytułują go *kyrios*. Najczęstszym sposobem wykorzystania terminu *kyrios* jest tworzenie opozycji **pan**-niewolnik (Mt 6, 24; 10, 24n; 13, 27; 18, 27.32; 24, 45–50; 25, 19–26), **właściciel**-robotnik, **ojciec**-syn (Mt 21, 28–30).

Mateusz zna także ściśle chrystologiczne użycia tego tytułu. Idąc za Mk 1, 3 cytuje Iz 40, 3, w którym pojawia się słowo „Pan” wyraźnie odniesione do Jezusa (Mt 3, 3). Wprawdzie tekst z Iz pierwotnie mówił o Bogu Izraela, ale ewangelista proponuje jego nowe odczytanie. W kolejnym tekście z Markowej tradycji rozważane jest Dawidowe pochodzenie Jezusa, które zostaje uznane za niewystarczające w stosunku do tytułu *kyrios*, jakim Dawid obdarzył swojego przyszłego potomka (Mt 22, 44; par. Łk 20, 42). Znamienna jest także przeróbka tradycji Markowej o konieczności czuwania (13, 35), w której wyrażenie „pan domu” zostaje zamienione na „pan wasz” (Mt 24, 42). Tytuł **Pan** w odniesieniu do Jezusa Chrystusa nie jest z pewnością głównym określeniem pierwszej Ewangelii. U Mateusza pełni on raczej funkcję pomocniczą, ponieważ najczęściej pojawia się w obecności innych chrystologicznych określeń.

ŁUKASZ

Trzeci ewangelista jest jedynym przedstawicielem tradycji synoptycznej, który świadomie używa tytułu *kyrios* w ściśle chrystologicznym sensie. Opisuując scenę spotkania Jezusa

z wdową z Nain, używa określenia: „Pan ulitował się nad nią” (Łk 7, 13). W Łk 10, 1–5, gdzie Jezus posyła siedemdziesięciu dwóch uczniów pojawiają się wyrażenia: „Pan wyznaczył jeszcze innych...” (wers 1) i dalej: „proście więc Pana żniwa [...] oto ja was posyłam” (wers 2–3). Pisząc do chrześcijan nawróconych z pogaństwa, Łukasz nie waha się wykorzystywać tytułu *ho kyrios* w specyficznym teologicznym znaczeniu. Czyni to jednak w taki sposób, aby nie sugerować świadomości boskiej godności Jezusa u osób, które w czasie jego widzialnej misji jeszcze jej nie posiadały. Wyjątkiem od tej reguły jest tzw. Ewangelia Dzieciństwa, gdzie zarówno Elżbieta (Łk 1, 43), jak i aniołowie pod Betlejem (Łk 2, 11) nazywają Jezusa **Panem**.

Łukasz najczęściej ze wszystkich synoptyków odwołuje się do tytułu *kyrios*, opisując działalność Jezusa (Łk 7, 19; 10, 1, 39, 41; 11, 39; 12, 42; 16, 8; 17, 5, 6; 18, 6; 19, 8a; 22, 61; 24, 3, 34). Wprawdzie jawne ogłoszenie jego godności dokona się dopiero w drugim tomie Łukaszowego dzieła, ale już w Ewangelii pewne teksty wskazują, że Jezus jest **kyriosem**.

Trzeci ewangelista zdaje się realizować swój redakcyjny plan niezależnie od tradycji Marka. Jedynym przykładem, gdzie materiał z drugiej Ewangelii został uzupełniony o tytuł *kyrios* jest Łk 22, 61 (por. Mk 14, 72). Na tej podstawie można by sądzić, że teologia osnuta wokół tytułu **Pan** ma swoje źródło w tradycjach przedlukaszowych. Analiza materiału ze źródła Q pozwala jednak na stwierdzenie, że **kyriologia** jest dziełem samego Łukasza, ponieważ tytuł *kyrios* w tekstach przejętych z Q najwyraźniej jest dodatkiem trzeciego ewangelisty (Łk 7, 19; 10, 1; 11, 39; 12, 42; 17, 5–6).

DZIEJE APOSTOLSKIE

Drugi tom dzieła Łukaszowego rozwija wątki teologiczne przygotowane w Ewangelii. Różnorodność i bogactwo użycia terminu *kyrios* są nawet większe niż w tomie pierwszym. Popaschalny kontekst narracji sprzyja dalszemu rozwojowi chrystologicznego użycia tytułu *kyrios* w odniesieniu do Jezusa Chrystusa.

Dlatego już na samym początku Dziejów pojawia się wyrażenie wcześniej niespotykane: *ho kyrios Iesous* (Dz 1, 21), do którego często odwołuje się apostoł Paweł (1 Tes 4, 3; 2 Tes 1, 7; 1 Kor 16, 23; 2 Kor 11, 31; por. Dz 15, 11; 20, 35). Modlitwy pierwszych chrześcijan kierowane są do Jezusa nazywanego **Panem** (1, 24). Wiele starotestamentowych tekstów nabiera nowego, chrystologicznego znaczenia, a tytuł *kyrios* odnoszony wcześniej do Boga stosuje się do Jezusa (Dz 2, 25 por. Ps 16, 8–11). Podobnie Ps 110,1 (por. Dz 2,36) wykorzystuje się w kazaniu Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy. Dz 11, 16 zawierają reminiscencję tradycji związanej z początkiem działalności Jezusa, która w Mt 3, 11 przypisywana jest Janowi Chrzcicielowi (por. Jn 1, 26.33). Łukasz kojarzy go jednak z Jezusem–*kyriosem*. W przypadku Dziejów Apostolskich można zatem mówić o dalszym świadomym budowaniu **kyriologii** przez Łukasza, z tym że jest to już kolejny, bardziej rozwinięty etap wykorzystania tego tytułu (por. Dz 11, 21, 23, 24, 15, 35, 40). W całości Łk-Dz *kyrios* pozostaje ulubionym tytułem trzeciego ewangelisty, dla którego Jezus jest przede wszystkim posiadającym władzę od Boga **Panem**, który przez Ducha Świętego sprawuje ją nad wspólnotą Kościoła (Dz 2, 33).

4. Zbawiciel

Tytuł „Zbawiciel” (*soter*) należy do terminów pochodnych od greckiego czasownika *sodzo*, który jest szeroko reprezentowany w tradycji biblijnej i oznacza zwykle Bożą interwencję na rzecz człowieka w potrzebie materialnej bądź duchowej. Ewangelie stosują go jednak przede wszystkim w specyficznie chrześcijańskim, duchowym sensie, który wywodzi się z dziedzictwa Starego Testamentu, swoje właściwe zabarwienie uzyskał dzięki nauczaniu Jezusa i pierwotnego Kościoła.

Pojęcie „zbawienia” i „zbawiciela” funkcjonowało także w świecie grecko-rzymskim w odniesieniu do bóstw, które opiekowały się lokalnymi społecznościami wiernych. Z języka religij-

nego termin ten przedostał się następnie do sfery życia publicznego, gdzie mianem „wybawiciela” określano opatrnościowych mężów stanu zabezpieczających los mieszkańców miasta bądź całego kraju.

MAREK

Druga Ewangelia w ogóle nie używa chrystologicznego tytułu „Zbawiciel” i tylko w niewielkim stopniu korzysta z czasownika *sodzo*. Poza tym czyni to niemal wyłącznie w znaczeniu ratunku materialnego: uzdrowienia z choroby (Mk 5, 23.28.34; 6, 56; 10, 52;), ocalenia z zagłady (Mk 13, 20;) lub wybawienia od śmierci (Mk 8, 35; 15, 30n). Mk 3, 4 (par. Łk 6, 9) jest przykładem tradycji, która nie ma swojego odpowiednika w pierwszej Ewangelii. Mimo że jej pierwszym znaczeniem jest „uzdrowić”, sens tekstu zdaje się wykraczać poza materialną pomoc, ponieważ czasownik *sodzo* został tu zestawiony z „zabijaniem”. Jedynym przykładem duchowego użycia *sodzo* jest Mk 10, 26, gdzie czasownik ten pełni funkcję synonimu dla idei wejścia do królestwa Bożego.

MATEUSZ

W przeciwieństwie do Marka pierwszy ewangelista od samego początku sygnalizuje duchowe rozumienie **zbawienia**, ponieważ będzie ono polegało na uwolnieniu od grzechów (Mt 1, 21). Wątek zbawienia od grzechów będzie następnie kontynuowany przy okazji działalności Jana Chrzciciela (Mt 3, 6) i Jezusa (Mt 9, 2.5.6) oraz w scenie ostatniej wieczerzy, gdzie mówi się o krwi wylanej na „odpuszczenie grzechów” (Mt 26, 28). Prześmiewcza wypowiedź z Mt 27, 42a jest własnością całej tradycji synoptycznej i mimo jej szerszego znaczenia nie ma raczej ściśle duchowego charakteru.

Podobnie jak Marek Mateusz nie korzysta z określeń „Zbawiciel” i „zbawienie”, a wiele z jego form użycia czasownikowego ma charakter uzdrowienia fizycznego (8, 25; 9, 21nn.; 14, 30). Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że granica pomiędzy świa-

tem fizycznym i duchowym nie była ostro zarysowana, a sceny uzdrowienia były traktowane jako element procesu, który dotyczył całego człowieka. Również zapowiedź prześladowań przynosi ze sobą przede wszystkim zagrożenie fizyczne, jednak forma wypowiedzi Jezusa jest otwarta na eschatologię (Mt 10, 22). Tekst o podobnej ambiwalencji między doczesnością a eschatologią znajduje się w Mt 24, 22 (por. Mk 13, 20). Natomiast kontekst Mt 19, 25 jednoznacznie wskazuje na zbawienie w sensie ostatecznym, ponieważ pytanie apostołów „Któż może się zbawić?” zostało postawione w powiązaniu z wejściem do królestwa niebieskiego.

Pierwsza Ewangelia zawiera także teksty dotyczące ocalenia bądź utraty życia (Mt 16, 25), gdzie czasownik *sodzo* użyty został w sensie negatywnym, ponieważ zachowanie życia oznaczać będzie stratę. Sens wypowiedzi Jezusa nie jest do końca jasny, ale z pewnością chodzi w niej o powierzenie swego życia Zbawicielowi, ponieważ tylko on może je ocalić. W tym sensie utrata życia ze względu na Jezusa będzie jego faktycznym ocaleniem. (por. Mt 10, 39, por. Łk 17, 33).

ŁUKASZ I DZIEJE APOSTOLSKIE

Trzeci ewangelista jest głęboko zainteresowany tematem zbawienia i przedstawieniem Jezusa jako Zbawiciela. Jako jedyny spośród synoptyków wykorzystuje rzeczownik *soter* (4 razy) oraz *soteria* (10 razy). Zbawcza perspektywa Łk-Dz jest widoczna od samego początku dzieła. Ewangelia Dzieciństwa zawiera bowiem aż pięć wyraźnych odniesień do tematu zbawienia.

Hymn Maryi jest okazją, by „Zbawicielem” nazwać Boga Izraela, który podejmuje pełne mocy działania na korzyść swojego ludu (Łk 1, 47). Dzięki akcji Zbawiciela dokonuje się historiozbawcza przemiana, w wyniku której pyszni i samowystarczalni doświadczą ucisku i biedy, a pokorni, ubodzy i ufający Bogu znajdą się wśród obdarowanych i zasobnych. Podobna do modlitwy Maryi pieśń Zachariasza jest kolejnym nawiązaniem do tematu zbawienia. „Róg zbawienia”, który wzbudzi

Bóg (Łk 1, 69) jest tym razem wyraźnie utożsamiany z postacią przyszłego Mesjasza. Będzie to **zbawienie**, którym Bóg wyrwie lud z ręki wroga (wers 71), ale Zachariasz wspomina również o „poznaniu zbawienia” (*gnosis soterias*), które dokona się przez: „odpuszczenie grzechów” (Łk 1, 77), a więc w ściśle duchowym sensie. Zwieńczeniem Łukaszej teologii zbawienia w Ewangelii Dzieciństwa są dwie deklaracje na temat nowo narodzonego Jezusa. Aniołowie ogłaszają go wprost „Zbawicielem” (*soter*), zaznaczając, że owoce jego misji przeznaczone są także dla ubogich: „wam się narodził”. Natomiast w hymnie ku czci Boga Symeon nazywa go „zbawieniem (*soteria*) dla wszystkich narodów” (Łk 2, 30–32).

Ilustracją Łukasowego rozumienia zbawienia przyniesionego przez Bożego Pomazańca jest tzw. manifest nazaretański (Łk 4, 18n). Grupy uciśnionych, chorych i potrzebujących doświadczą konkretnego działania łaski (*charis*), a dobra nowina nie będzie się ograniczać tylko do słów (Łk 7, 22). Potwierdzają bowiem liczne wskrzeszenia (Łk 7, 11–17; 8, 49–56), uzdrowienia (4, 38–41; 5, 12–16; 9, 37–43) i uwolnienia (Łk 4, 41; 8, 26–39; 10, 17).

Temat zbawienia – przygotowany mocnym akcentem w pierwszych rozdziałach Ewangelii – jest kontynuowany w dalszej części dzieła. Uzupełniając wątki o zbawieniu znane z materiału Marka i Q, Łukasz dodaje m.in. uwagę o zbawieniu w wyjaśnieniu przypowieści o siewie Łk 8, 5–15. Według trzeciego ewangelisty diabeł wykrada słowo, by słyszący je „nie uwierzyli i nie byli zbawieni” (Łk 8, 12). Sens tej wypowiedzi odpowiada duchowemu rozumieniu zbawienia w pierwotnym Kościele, które dokonywało się na podstawie wiary w ogłaszane słowo (Rz 10, 17). Podobną wymowę ma dialog Jezusa z nieznanym na temat zbawienia (Łk 13, 23), z którego wynika, że dar zbawienia domaga się indywidualnego wysiłku ze strony człowieka (por. Mt 7, 13–14).

Soteriologia trzeciej Ewangelii znajduje kulminację w sentencji Jezusa wypowiedzianej w domu Zacheusza. Syn Czło-

wieczy przyszedł bowiem by „zbawić, to co zginęło” (Łk 19, 10). Misja Jezusa Chrystusa została zatem zdefiniowana w formie troski i ratunku oferowanego każdemu człowiekowi. „Zbawienie” nie tylko „stało się udziałem tego domu”, lecz przyszło do domu Zacheusza w osobie Jezusa Chrystusa (Łk 19, 9). Spotkanie z nim rodzi owoc przemiany życia u każdego człowieka, który jest w potrzebie, i dokonuje się **dziś**. Każdy grzesznik jest zaproszony, aby tak jak Zacheusz przyjąć Jezusa do siebie i doświadczyć przemiany. Jest to możliwe nawet wtedy, gdy zbawcze **dziś** oznacza godzinę śmierci (Łk 23, 43).

Te same wątki „Zbawiciela” i „zbawienia” odnaleźć można w Dziejach Apostolskich. Wezwanie imienia **Pana** skutkować będzie zbawieniem na podstawie obietnicy z Jł 3, 5 (Dz 2, 21), lecz w interpretacji kerygmatu paschalnego **kyriošem**, którego należy wezwać jest Zbawiciel Jezus (Dz 2, 25.36). Ten sam *kyrios* przymnaża Kościołowi tych, którzy dostępują **zbawienia** (Dz 2, 47), a apostołowie głoszą z przekonaniem, że „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Uczniowie wyznają również z wiarą, że wywyższony Zmartwychwstały Pan jest „Władcą i Zbawicielem” przynoszącym odpuszczenie grzechów (Dz 5, 31 por. Łk 24, 47). Apostoł Paweł używa zestawienia „Zbawiciel Jezus” (Dz 13, 23), które wyraża głęboki związek widoczny etymologicznie dopiero na poziomie języka hebrajskiego. W jego usta Łukasz wkłada przekonanie, że istotą głoszenia Dobrej Nowiny jest oferta zbawienia dla wszystkich, którzy zechcą ją przyjąć (Dz 13, 26.47; por. 16, 17).

5. Syn Człowieczy

Określenie „Syn Człowieczy” (*ho hyios tou anthropou*) jest najczęściej stosowanym tytułem chrystologicznym w Ewangeliach i jednocześnie niemal nieobecny poza Ewangeliami (Dz 7, 56; Hbr 2, 6; Ap 1, 13; 14, 14). Ewangelie rezerwują je wyłącznie dla Jezusa i przede wszystkim w formie osobistych wypowiedzi

samego Jezusa. Wczesnochrześcijańskie formuły wiary zawarte w Nowym Testamencie nie korzystają z tego tytułu. W kręgach semickich **Syn Człowieczy** był określeniem często używanym, a oznaczało ono przedstawiciela ludzkiej rasy. Nie jest jednak pewne, czy ludzie wywodzący się z kultury greckiej rozumieli je w podobny sposób.

Mimo pewnych wyraźnych różnic między oczekiwaniami wyznawców judaizmu co do Mesjasza i tożsamością **Syna Człowieczego**, Jezus Ewangelii realizuje prerogatywy reprezentanta ludu Bożego i w nim spotykają się obydwa starotestamentowe wymiary. Synoptycy pokazują, że doczesną działalność Jezusa należy odróżnić od jego przyszłej eschatologicznej aktywności polegającej na sądzie, ale taka dystynkcja nie usprawiedliwia interpretacji, które czynią rozdział między ziemskim Jezusem i eschatologiczną postacią **Syna Człowieczego**. Odrzucenie Jezusa jest równoznaczne z utratą przyjaźni Pana, który przyjdzie (Mk 8, 38 par. Łk 12, 8–9; Mk 14, 62), a identyczność obydwu postaci została najprawdopodobniej zbudowana na podstawie nawiązania do przepowiedni z Dn 7, 13–14. Mimo że możliwe jest wyjaśnienie postaci z wizji Daniela w kategoriach zbiorowości, dużo bardziej prawdopodobną interpretacją jest uznanie jej za mesjańskiego posłańca. W taki sposób o „Synu Człowieczym” zdaje się mówić 1 Hen 37–71 oraz 4 Ezdr 13. Wiele aramejskich tekstów świadczy o tym, że określenie „Syn Człowieczy” może również oznaczać pojedynczego człowieka. W niektórych wypadkach jest on paradygmatycznym modelem, który da się odnieść do wielu ludzi, lub został użyty w celu zdefiniowania jakiejś konkretnej osoby. Niekiedy tytuł ten może odnosić się do pewnej grupy ludzi (np. nauczycieli), która została wyrażona w osobie jednego reprezentanta. Możliwa jest także forma wypowiedzi, w której mówiący pragnie uniknąć konieczności mówienia wprost. Ten ostatni model wydaje się być najbliższy przypadków przedstawionych przez ewangelistów. Jezus często wyraża się w taki sposób w kontekście swojej śmierci. Mimo krytyki niektórych uczonych użycie określenia „Syn Człowieczy”

może łączyć się z Dn 7, a tym samym odnosić się do wymiaru mesjańskiej godności Jezusa. W każdym razie w ten sposób zdaje się rozumieć tożsamość Jezusa Kościół pierwotny.

MAREK

Drugi ewangelista wykorzystuje tytuł **Syna Człowieczy** czternaście razy. Odwołując się do tego określenia, Jezus przypisuje sobie prawo do odpuszczania grzechów (Mk 2, 10) i ustalania warunków zachowywania szabatu (Mk 2 28), czyli spraw, które w powszechnym poczuciu należały do wyłącznej domeny Boga. Wypowiedzi „Syna Człowieczego” u Marka obejmują także cierpienie przewidziane w zapowiedziach starotestamentowych proroków. Charakter posługi „Syna Człowieczego” nawiązuje do misji Sługi Pańskiego: „oddającego życie za wielu” (Mk 10, 45). Konieczność cierpienia „Syna Człowieczego” podkreślana jest kilkakrotnie (Mk 8, 31; 9, 9.12.31; 10, 33.45; 14, 21.41). Marek aż trzykrotnie wspomina zapowiedzi na ten temat, co świadczy o silnym związku tytułu z zastępczym cierpieniem. Trzykrotnie również wzmiankuje powtórne przyjście „Syna Człowieczego” w chwale (Mk 8, 38; 13, 26; 14, 62). Dwa kolejne fragmenty (Mk 13, 26; 14, 62) nawiązują wyraźnie do wizji z Dn 7, 13–14, w której postać „jakby Syna Człowieczego” przybywa „z obłokami” i otrzymuje pełnię władzy i chwały od Przedwiecznego.

Odwołując się do postaci z Księgi Daniela, Marek akcentuje wymiar sądu, którego Boży posłaniec dokona przy końcu czasów. Ziemską misję „Syna Człowieczego” z perspektywy Dn 7 ma swój wymiar odrzucenia i cierpienia. Postać Bożego Posłańca jest bowiem reprezentantem „świętych Najwyższego”, którzy cierpią prześladowania (Dn 7, 21.25). Według Mk 9, 12; 10, 45 Jezus jest również „sprawiedliwym cierpiącym” (Iz 52, 13–53, 12) i „odrzuconym kamieniem” (Ps 22; 69; 118, 22).

Określenie „Syn Człowieczy” można uznać za ulubioną formę drugiego ewangelisty, ponieważ wykorzystuje go w wielu tekstach poruszających mesjańską tożsamość Jezusa (Mk 8, 29–30; 13, 21–22; 14, 61–62).

MATEUSZ

Obraz **Syna Człowieczego** u pierwszego ewangelisty jest bardzo podobny i u Marka, ale częstotliwość użycia tego tytułu jest relatywnie większa (30 razy). Mateusz przejmuje trzynaście tekstów z Marka (Mt 9, 6; 12, 8; 16, 27; 17, 9, 12, 22; 20, 18, 28, 24, 30b; 26, 24 [2 razy], 45, 64), dodając cztery własne wstawki redakcyjne (Mt 16, 13; 16, 28; 24, 30; 26, 2) oraz zachowuje osiem wspólnych z Łukaszem tradycji źródła Q (Mt 8, 20 par. Łk 9, 58; Mt 11, 19 par. Łk 7, 34; Mt 12, 32 par. Łk 12, 10); Mt 12, 40 par. Łk 11, 30; Mt 24, 27, 37, 39, 44 par. Łk 17, 24, 26, 30; 12, 40). Pięć przypadków zastosowania tytułu „Syn Człowieczy” dotyczy przekazów wyłącznie Mateuszowych (Mt 10, 23; 13, 37, 41; 19, 28; 25, 31).

Nowością pierwszej Ewangelii w stosunku do Marka jest obecność tradycji źródeł z Q, w których **Syn Człowieczy** jest przedmiotem pogardy ze względu na kontakty z grzesznikami (Mt 11, 19) i wspomina o ubogim statusie głosiciela Ewangelii pozbawionego dachu nad głową (Mt 8,20). Ewangelista rozwija także Markowe przekazy o niespodziewanym nadejściu „Syna Człowieczego”, które skończy się tragicznie dla ludzi na nie nieprzygotowanych (Mt 24, 27.37.39.44). Każdy gest wobec Jezusa stanie się miarą sądu, który odbędzie się przy końcu czasów (Mk 8, 38 par. Mt 16, 27).

Opisując grzech przeciw Duchowi Świętemu, Mateusz zdaje się łączyć dwie tradycje, z których jedna obecna jest w Mk 3, 28 a druga w Łk 12, 10 (por. Mt 12, 31–32). Opozycja wobec Jezusa podczas Jego ziemskiej misji daje się usprawiedliwić, lecz przeciwstawienie się dziełu Ducha Świętego staje się świadomym aktem buntu przeciwko Bogu.

Mateusz ukazuje również „Syna Człowieczego” jako przychodzącego Zbawiciela i Sędziego (Mt 13,41; 19,28). W Mt 10, 23 odwołuje się do przyjścia „Syna Człowieczego”, rozumiejąc je najprawdopodobniej w kontekście sądu nad świętym miastem. Wymiar eschatologicznego przyjścia jest zatem powiązany z odrzuceniem tej tajemniczej postaci przez ludzi.

ŁUKASZ

Trzecia Ewangelia zna 25 przypadków wykorzystania tytułu „Syn Człowieczy”. Dziewięciokrotnie Łukasz zgadza się z przekazem Marka (Łk 5, 24; 6, 5; 9 22.26.44; 18, 31; 21, 27; 22, 22.69), a dziesięciokrotnie dzieli z Mateuszem wykorzystanie źródła Q (Łk 6, 22; 7, 34; 9, 58; 11, 30; 12, 8.10.40; 17, 24.26.30). Sześć pozostałych przypadków znajduje się w źródłach własnych Łukasza (Łk 17, 22; 18, 8; 19, 10; 21, 36; 22, 48; 24, 7). W tych ostatnich ujawniają się ważne aspekty teologiczne trzeciego ewangelisty. „Syn Człowieczy” wychodzi naprzeciw temu, „co zginęło” (Łk 19, 10), doświadcza zdrady ze strony własnego ucznia (Łk 22, 48), by ostatecznie zwyciężyć, przechodząc przez cierpienie i śmierć ku chwale nieba (Łk 24, 7). Ten sam chwalebny Jezus przyjdzie powtórnie (Łk 17, 22; 18, 8; 21, 36). Ogólny obraz **Syna Człowieczego** w trzeciej Ewangelii dobrze współgra z przekazami pozostałych synoptyków, choć Łukasz unika czasami pewnych sformułowań spotykanych u Mateusza lub Marka.

6. Syn Dawida

Tytuł „Syn Dawida” w odniesieniu do Jezusa nawiązuje do tzw. mesjanizmu królewskiego Starego Testamentu, w którym zapowiadany Pomazaniec miał pochodzić z rodu Dawida. Zgodnie z prorocstwem Natana (2 Sm 7, 12–16) jego panowanie miało być wieczne i przynieść ziemi zbawienie i błogosławieństwo Boże. Ewangelie pokazują jednak, że Jezus nie nawiązał do mesjańskich oczekiwań o charakterze politycznym, które były rozpowszechnione wśród wyznawców judaizmu. Ewangelie synoptyczne rzadko odwołują się do tego chrystologicznego tytułu i w zasadzie zawsze w odniesieniu do okresu ziemskiej misji Jezusa. W pozostałych tekstach Nowego Testamentu motyw ten jest obecny tylko z pominięciem samego tytułu. Ewangelie łączą go ściśle z mesjańską i boską godnością Jezusa.

Nadzieje wygnańców na restaurację dynastii Dawidowej wiązały się ściśle z wcześniejszymi wyobrażeniami ludu wybranego

na temat zbawienia, które były wpisane w monarchiczny system rządów niezależny od wrogów zewnętrznych (2 Sm 7, 10–16; por. Ps 89, 1–4, 19–37; 132, 11–12). Jeremiasz, Ezechiel, Aggeusz i Zachariasz zapowiadali „sprawiedliwą odrośl”, która przywróci Boży ład i odnowi królestwo Izraela. Ludy całej ziemi miały zebrać się w Jeruzalem, by oddać cześć Panu (Jr 23, 5–8; 30, 21–22; Ez 37, 21–23; Za 3, 8–10; 6, 12–15; Ag 2, 21–22). Potomek Dawida miał być ludzkim odnowicielem dynastii, a jego potomstwo miało być gwarantem jej trwałości (Ps 89, 34; Jr 17, 25; 33, 15–18).

Literatura międzytestamentowa widziała w **Synu Dawida** „wojennego mściciela, który oczyści święte Jeruzalem” (PsSal 17, 15.24–25.33); sędziego wszystkich narodów na ziemi (PsSal 17, 4.31.38–39.47), które zostaną poddane jego władzy (PsSal 17, 32); oraz pełnego mądrości i sprawiedliwości króla Izraela (PsSal 17, 23.28.31.35.41n; 18, 8). Za jego sprawą wszyscy obcy zostaną usunięci z kraju wraz z grzesznikami spośród ludu (PsSal 17, 29.31.33. 41), a święci zostaną zgromadzeni (PsSal 17, 28.36; 18,9). W późniejszych tekstach postać Dawidowego potomka zyskuje coraz więcej cech postaci czasów eschatologicznych (1 QM 11, 1–18; 4 QFlor 1, 11–14; 4 QPBless 1–7; 4 QTestim 9–13; 4 Ezd 12, 31–32; TestJud 24, 1–5).

Tradycja synoptyczna poświadcza, że Jezus świadomie przeciwstawiał się nadziejom żydowskiej społeczności na odzyskanie niezależności politycznej (Mk 8, 32–33; Mt 4, 1–11; 27, 32–44). Znany jest tylko jeden przypadek, który można uznać za historyczne odwołanie się Jezusa do Dawidowego pochodzenia Mesjasza (Mk 12, 35–37 i par.). W formie haggady starał się on wyjaśnić swoim słuchaczom, że święte pisma widzą w postaci Mesjasza kogoś więcej niż tylko potomka Dawida, ponieważ sam Dawid „nazwał go Panem” (Ps 110, 1). Skoro Jezus jest kimś więcej niż królem z dynastii Dawida, ustanowione przez niego królestwo nie będzie owocem zwycięskiej walki zbrojnej (Mt 11, 12), a sprawowana przez niego władza będzie daleka od rządów w ludzkim rozumieniu (Mk 10, 42–44). Wezwany przez

Bartymeusza do okazania królewskiej litości, Jezus przywraca niewidomemu miłosiernie wzrok (Mk 10, 46–52). Ostatecznie zaś on, królewski potomek Dawida, umiera za swój lud (Mk 15, 2.9.12.18.26.32). Można z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, że Jezus unikał powoływania się na Dawidowe pochodzenie, głównie ze względu na wynikające z tego tytułu polityczne konotacje (Łk 22, 47–53). W tradycji synoptycznej określenie „Syn Dawida” pojawia się kilkakrotnie u Mk i Łk. Mateusz natomiast wykorzystuje je znacznie częściej.

MAREK

Drugi ewangelista po raz pierwszy korzysta z tytułu „Syn Dawida” w scenie spotkania Jezusa z Bartymeuszem (10, 46–52). Marek dwukrotnie wkłada ten tytuł w usta niewidomego człowieka, który odwołuje się do miłosierdzia Jezusa (wers 47nn.). Pozytywna reakcja Jezusa na błagania Bartymeusza świadczy pośrednio o stosunku Jezusa do samego tytułu. Istotny jest także poziom dialogu ewangelisty z czytelnikiem, w którym stwierdzone zostaje Dawidowe pochodzenie Jezusa oraz Jego skuteczna funkcja króla-uzdrowiciela wobec poddanych, którzy są w potrzebie. Królewska perspektywa widoczna jest także w perykopie stanowiącej najbliższy kontekst spotkania z niewidomym pod Jerychem. Wjeżdżając uroczyście do Jerozolimy, Jezus jest nazywany „Synem Dawida” (11, 1–11). Jego królewski charakter został podkreślony przez nawiązanie do przepowiedni o królu wjeżdżającym do świętego miasta na osiołku (Za 9, 9; por. 2Krl 9, 13). Wyobrażenia ludu stoją jednak w sprzeczności z naturą królestwa Bożego i Króla, który je reprezentuje, dlatego żydowski król zostaje odrzucony (15, 6–15; 25–39).

W Mk 12, 35–37 tytuł „Syn Dawida” pojawia się po raz ostatni. Czytelnik, poinformowany już wcześniej o Dawidowym pochodzeniu Jezusa, zostaje skonfrontowany z tajemnicą Mesjasza, która daleko wykracza poza związki z dawnym królem. Jezus jest bowiem nie tylko królem i potomkiem Dawida, ale również Synem Bożym (1, 1.11; 9, 7; 15, 39).

MATEUSZ

Pierwsza Ewangelia wspomina o „Synu Dawida” czterokrotnie, korzystając z tradycji znanych już Markowi. W dalszych sześciu miejscach Mateusz używa tego określenia, opracowując źródła niezależne od drugiego ewangelisty.

Genealogia świadczy jednoznacznie, że Jezus należy do rodu Dawida (1, 1–17). Opisując pochodzenie Jezusa, Mateusz podkreśla legalny charakter więzi łączącej Józefa z jego Podopiecznym (1, 20–25). W kulturze żydowskiej prawne uznanie dziecka było istotniejsze od jego biologicznego pochodzenia. Według pierwszego ewangelisty Jezus jest **Synem Dawida** poprzez adopcję, ale jego prawdziwą tożsamością jest synostwo Boże (2, 15; 3, 17). Podkreślenie Dawidowego pochodzenia Jezusa wskazuje na Jego mesjańską godność. Jezus jest bowiem z dawna wyczekiwany potomek Dawida – tym, który miał przyjść, aby przynieść uzdrowienie i wybawienie (20, 30–34; 21, 5–9). W pierwszej Ewangelii tytuł chrystologiczny „Syn Dawida” trzykrotnie wiąże się z wołaniem o miłosierdzie (9, 27; 15, 22; 20, 31), które spotyka się z łaskawą odpowiedzią Jezusa. Dwa razy zaś tłumy spontanicznie obwołują Go „Synem Dawida” (12, 23; 21, 15). Sceny te podkreślają, że Jezus jest autentycznym posłańcem Boga, który wypełnia starotestamentowe obietnice, ale jednocześnie poświadczają niewiarę i chwiejność, a niekiedy otwartą wrogość przedstawicieli ludu wybranego (12, 23; 21, 15; 12, 22–32). Określenie „Syn Dawida” pełni zatem u Mateusza funkcję argumentu, którym ewangelista pragnie przekonać czytelnika, że Izrael odrzucił autentycznego Mesjasza i jest winny grzechu „zatwardziałego serca”.

Mimo że Mateusz korzysta częściej z tytułu „Syn Dawida” niż pozostali ewangelisci, nie należy przeceniać znaczenia tego określenia w pierwszej Ewangelii. Od Dawidowego pochodzenia ważniejsza jest niewątpliwie bezpośrednia więź z Bogiem (22, 41–46; por. Mk 12, 35–37). Godność Syna Bożego, który przyszedł na świat, pozostaje centralnym tematem u Mateusza, a wzmianki o Dawidzie są tylko elementem wspomagającym to główne przesłanie (1, 18–25; 3, 17; 16, 16; 27, 54).

ŁUKASZ

Dawidowe pochodzenie Jezusa podkreślane jest przez narodziny w Betlejem, „mieście Dawida” (2, 4.11), z niewiasty poślubionej Józefowi „z domu i rodu Dawida” (2, 4). Tradycje o Dawidzie ograniczają się jednak tylko do tekstów przejętych od Marka. Będąc potomkiem Dawida, Jezus jest prawowitym następcą na tronie w Jeruzalem (1, 32–33), a Boże obietnice odnośnie Dawidowej dynastii znajdują w nim swoje spełnienie (1, 54, 68–75; 4, 16–30; 19, 28–40). Królowanie Boga w osobie Dawidowego Pomazańca będzie dalekie od dotychczasowych polityczno-religijnych wyobrażeń w łonie Izraela, ponieważ będzie polegało głównie na zwycięstwie nad światem zła i grzechu (4, 34–36; 11, 14–23; 18, 35–43) i ustanowieniu wspólnoty wiary, która będzie realizowała wolę Boga (23, 1–15.32–49).

7. Prorok

Tytuł „proroka” nie należy do głównych tytułów chrystologicznych tradycji synoptycznej. Ewangelisci odwołują się jednak do tradycji, w których Jezus ukazywany jest w taki sposób. Obraz Jezusa jako proroka pełni szczególną rolę w dziele Łukasowym.

MAREK I MATEUSZ

Obydwaj synoptycy w bardzo ograniczonym stopniu wykorzystują określenie „prorok” (*profetes*) w stosunku do Jezusa. Można wskazać jedynie na cztery główne teksty, które należą bądź do wspólnej tradycji zachowanej przez Marka, bądź też stanowią materiał źródła Q. Wczesnochrześcijańskie przekazy mówią przede wszystkim o historycznie prawdopodobnej opinii wśród ludu, że Jezus jest Eliaszem lub też jednym z proroków na wzór posłańców Jahwe w ST (Mk 6, 15; par. Mt 21, 11; Łk 9, 8). Tę opinię tłumów, spontanicznie powtarzaną przy okazji spotkań z Jezusem, potwierdzają również sami apostołowie (Mk 8, 28; par. Mt 16, 14; Łk 9, 19).

Najważniejszym tekstem u Mk i Mt, który daje podstawę do wykorzystania terminu „prorok” w funkcji chrystologicznego tytułu, jest wypowiedź samego Jezusa przekazana w ramach tradycji o niepowodzeniu misyjnym w Nazarecie. Jest ona powszechnie uznana za historyczną. Wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne przytaczają tę wypowiedź, chociaż nie ma ona identycznej formy literackiej: „Tylko w swojej ojczyźnie [...] może być prorok lekceważony” (Mk 6, 4; par. Mt 13, 57; Łk 4, 24 por. J 4, 44). Ze stwierdzenia tego jasno wynika, iż Jezus uważał się za proroka. Potwierdzeniem takiego zrozumienia jest inna tradycja pochodząca ze źródła Q o Jeruzalem prześladowającym proroków: „Jeruzalem, Jeruzalem! Ty zabijasz proroków i kamienujesz tych, którzy do ciebie są posłani!” (Mt 23, 37; Łk 13, 34). Ponieważ wypowiedź ta pojawia się w ramach zapowiedzi męki, jasne jest, że Jezus stawia siebie w rzędzie starotestamentowych proroków, którzy kończyli tragicznie swoją misję w Jeruzalem.

Pierwsza Ewangelia posiada jeszcze jeden tekst, który pośrednio może wskazywać na prorocką tożsamość Jezusa. W polemice z faryzeuszami korzysta on bowiem z porównania czasu swojej męki i śmierci do losów proroka Jonasza: „żaden znak nie będzie mu [pokoleniu] dany, prócz znaku proroka Jonasza” (Mt 12, 39). O ile zatem podobieństwo nie jest tylko czysto formalne, wolno w nim widzieć zestawienie dwóch prorockich historii.

ŁUKASZ I DZIEJE APOSTOLSKIE

Łukasz znacznie częściej niż inni synoptycy określa Jezusa tytułem „prorok” i czyni to także w ramach własnych tradycji (4, 24; 7, 16.39; 9, 8.19; 13, 33; 24, 19). Do epizodów, które znajdują się jedynie w trzeciej Ewangelii, należy między innymi wypowiedź Jezusa o konieczności śmierci w Jeruzalem: „rzecz niemożliwa, żeby prorok zginął poza Jerozolimą” (Łk 13, 33). Wprowadza ona wspólną z Mt tradycję przejętą z Q, mówiącą o prorokach zabijanych w świętym mieście (wers 34). Tylko u Łukasza znajduje się także ważna deklaracja uczniów wędrujących do Emaus: „[Jezus] był prorokiem potężnym w czynie i słowie wobec Boga

i całego ludu” (Łk 24, 19). To popaschalne stwierdzenie pełni w trzeciej Ewangelii rodzaj wyznania wiary, które podsumowuje okres widzialnej działalności Jezusa Chrystusa. Łukasz uzupełniał bowiem wcześniejsze tradycje o przekonaniach ludu na temat tożsamości Jezusa własnymi źródłami, z których wynikało, że wątpliwości co do jego prorockiej godności są całkowicie nieuzasadnione (Łk 7, 16.39). Jezus był autentycznym eschatologicznym prorokiem, chociaż nadzieje, jakie ludzie wiązali z jego misją, nie zawsze były spełniane.

Kluczowym tekstem trzeciej Ewangelii w budowaniu prorockiej tożsamości Jezusa jest manifest nazaretański (Łk 4, 16–30) i jego kontekst następujący (wersy 31–44). Lektura *paraszy* z Izajasza w nazaretańskiej synagodze (Łk 4,18n) oraz następująca po niej deklaracja Jezusa (wers 22) są świadectwem, że Jezus dzięki obecności Ducha Świętego wypełnia i realizuje Boży plan zbawienia. Będąc posłańcem Pana, głosi ubogim dobrą nowinę zbawienia, co Łukasz oddaje poprzez swój ulubiony czasownik „ewangelizować”. Jezus ewangelizuje w mocy Ducha (4, 1.14.18; por. 3, 22), a nawiązując do posłannictwa proroka Eliasza (4, 26; 7, 11–17; 8, 42; 9, 39–42), spełnia faktycznie misję eschatologicznego proroka zapowiadanego przez Mojżesza (Pwt 18, 18). Autor Łk-Dz ujawnia w pełni ten aspekt tożsamości Jezusa dopiero w drugim tomie swojego dzieła, ale przygotowuje go jeszcze pod koniec Ewangelii. Dlatego Jezus określony wcześniej przez uczniów jako „prorok potężny w czynie i słowie” (24, 21) jest następnie przyrównany do Mojżesza, który został przedstawiony w identyczny sposób (Dz 7, 22). W *Dziejach Apostolskich* Łukasz dwukrotnie potwierdza, że Jezus jest prorokiem czasów ostatecznych, zapowiedzianym przez Mojżesza (Dz 3, 22; 7, 37).

Jezus jako prorok jest doskonałym interpretatorem Pisma Świętego (4, 16–21; 9, 44–45; 18, 31–34; 24, 27.44.46). Jest on również prorokiem-męczennikiem, który „musi wiele wycierpieć by wejść do swej chwały” (13, 33; 22, 43). Posłuszny woli Bożej aż do śmierci w sposób doskonały zrealizuje zapowiedzi proro-

ków i otworzy nową erę zbawienia. Jest on nosicielem wszelkich atrybutów charakterystycznych dla proroka. Jest posłany przez Boga, aby nieść ludziom objawienie i słowo Boże (4, 31–37).

8. Sługa Jahwe

Odkąd pod koniec XIX w. wyróżniono w Księdze Izajasza cztery pieśni sługi Pańskiego (42, 14; 49, 1–6; 50, 4–9 i 52, 13–53, 12), podejmowano wiele studiów nad ustaleniem tożsamości tej postaci, odwołując się zarówno do potencjalnych postaci historycznych (Jeremiasz, Jozjasz), jak i do interpretacji symbolicznych (Izrael, Hiob). Tradycja chrześcijańska od początku dostrzegała jednak w postaci sługi (zwłaszcza w Iz 53) zapowiedź osoby Jezusa. Wielu egzegetów kwestionowało związek postaci z Izajasza z obrazami obecnymi w Ewangeliach i tradycji Kościoła, ale nie znaleziono dotychczas adekwatnego, alternatywnego źródła, które mogłoby uzasadnić perspektywę zastępczego cierpienia w tekstach ewangelicznych. Spośród ksiąg tradycji synoptycznej jedynie *Dzieje Apostolskie* odwołują się bezpośrednio do terminu „sługa” (*pais*) (Dz 3, 13, 26; 4, 27, 30). Ewangeliści kilkakrotnie cytują jednak pieśni Sługi z Izajasza, komentując z ich pomocą posłannictwo Jezusa.

MAREK

W scenie Chrztu godność Jezusa została odsłonięta przez samego Boga (Mk 1, 11 i par.). Ten sam sposób przedstawiania obowiązuje także przy przemienieniu (Mk 9, 7 i par.). W kilku innych momentach narracji ewangelicznej pojawiają się wyraźne aluzje do Iz 53. Zadaniem ucznia Jezusa jest stać się sługą (Mk 10, 43–44), ponieważ jego Mistrz „przyszedł, aby służyć” (Mk 10, 45). Ewangelista uzupełnia jednak ideę służby wymiarem zastępczej śmierci: „dać swoje życie na okup za wielu”, co wyraźnie wskazuje na związek z Iz 53, 11–12. Do tej samej formuły pierwszy ewangelista odwołuje się w opisie ostatniej wieczerzy (Mk 14, 24).

Sługa, który z pokorą wypełnia wolę Bożą, spotka się z odrzuceniem ze strony ludzi, co zostało przewidziane przez proroków Starego Testamentu (Mk 8, 31; 9, 12, 31; 10, 32–34; 14, 21, itd.). Dn 7, 13–14, gdzie przedstawiona została postać Syna Człowieczego, nie wyczerpuje tła wspomnianych wyżej tekstów, ponieważ wymiar cierpienia jest o wiele bardziej rozwinięty w pieśniach Sługi. Tradycja synoptyczna mogła w przedstawianiu Jezusa jako sługi korzystać z istniejących przykładów zawartych w Za 11–13, ale Iz 53 najszerzej objawia postać Mesjasza jako cierpiącego sługi.

MATEUSZ

Pierwszy ewangelista dwukrotnie skorzystał z bezpośrednich cytatów z pieśni o Słudze Pańskim. Opisując Jezusową posługę uzdrawiania, Mateusz nawiązuje do języka Księgi Izajasza (8, 17; por. Iz 53, 4). Podobnie dzieje się przy opisie działalności Jezusa, gdy bezskutecznie usiłuje się On ukryć przed wszechobecnym tłumem (12, 15–21). Ewangelista traktuje uzdrowicielską działalność Jezusa jako spełnienie zapowiedzi z Iz 42, 14. W żadnym z cytowanych fragmentów ewangelista nie odwołuje się do odkupieńczej roli cierpienia. Posługa uzdrawiania i uwalniania oraz łagodność podkreślana w postawie tajemniczej postaci z Księgi Izajasza są dla Mateusza wystarczającym powodem do skojarzeń ze Sługą Pańskim.

Aluzyjne treści o słudze Pańskim są obecne w Mt 3, 15 (por. Iz 53) poprzez wyrażenie o konieczności wypełnienia „wszystkiego co sprawiedliwe”.

ŁUKASZ

Określenie „Sługa Boży” pojawia się wprawdzie w Łk 1, 54 i 1, 69, ale obydwa przypadki nie odnoszą się do Jezusa lecz odpowiednio do całego Izraela i do Dawida. Trzeci ewangelista pomija także aluzje obecne we wcześniejszej tradycji, które zachowali pozostali synoptycy (Mk 10, 45; 14, 24 i par.). Język służby pojawia się jeszcze w Łk 22, 26–27, ale odniesienie do

pieśni Sługi nie jest zbyt jasne. Można więc odnieść wrażenie, że Łukasz nie jest tak wrażliwy na teologiczne związki Jezusa z postacią Sługi jak pozostali synoptycy. Drugi tom jego dzieła ukazuje jednak szereg ważnych tekstów o **Słudze Bożym**, które odnoszą się do samego Jezusa (Dz 3, 13.26). Nawet jeśli termin „sługa” nie zawsze odnosi się tylko do Jezusa (o Dawidzie – 4, 25), istnieje szereg terminologicznych zbieżności pomiędzy Dz 3 i Iz 52, 13–53, 12 [LXX]: Dz 3, 13; por. Iz 52, 13; Dz 3, 13; por. Iz 53, 6.12; Dz 3, 14; por. Iz 53, 11. Łukasz komentuje także wydarzenia męki cytatem z Iz 53: „policzony został między złoczyńców” (Łk 22, 37), a zatem identyfikuje Jezusa z postacią sługi z Iz 53.

Programowym tekstem, za pomocą którego Łukasz definiuje misję i tożsamość Jezusa Chrystusa jest inny fragment wyjęty z Iz 61, 1–2; 58, 6 = Łk 4, 18 n. Słowa proroctwa spełniły się na Jezusie (*pleroo* – w. 21), a zgromadzeni w synagodze Nazaretanie stali się mimowolnymi świadkami tego faktu (*martyreo* – wers 22). Wprawdzie cytat skomponowany przez Łukasza nie jest częścią żadnej z pieśni z Dz, ale zawiera szereg istotnych treści obecnych w Iz 42, 1–4. Jest zatem prawdopodobne, że trzeci ewangelista widział w Jezusie realizatora misji Sługi Pańskiego.

9. Mądrość

Biblijne pojęcie mądrości charakteryzuje się dużą różnorodnością – od praktycznych zdolności, które zwykle przyjęło się określać mianem talentu, do atrybutu przynależnego wyłącznie Bogu. Mądrość w aspekcie chrystologicznym obecna jest przede wszystkim w Ewangeliach, a zwłaszcza u Mateusza, chociaż pewne jej elementy należą do wspólnego źródła synoptycznego (Q).

MĄDROŚĆ W TRADYCYI Q

Mądrościowe sentencje Jezusa należą w przeważającej części do wspólnego w Mt i Łk materiału z Q. Już na poziomie tej wczesnochrześcijańskiej tradycji Jezus był przedstawiany

zarówno jako nauczyciel mądrości, jak i przekaziciel Mądrości Boga. Pierwszy ewangelista rozwinął następnie istniejące tradycje, czyniąc z Jezusa wcieloną Mądrość Bożą. Wątek ten nie był świadomie rozwijany przez pozostałych synoptyków.

Źródło Q zawiera liczne sentencje i wypowiedzi mądrościowe Jezusa, z których przynajmniej część nawiązuje do zachowań typowych dla wędrownych nauczycieli żydowskich tamtego czasu (Mt 12, 33b par. Łk 6, 44). Ogólność takich wypowiedzi znacząco utrudnia identyfikację właściwego im *Sitz im Leben*. Porównanie synoptyczne pozwala jednak na wyciągnięcie pewnych wniosków. Współczesna egzegeza wyróżnia pięć tekstów, które – należąc do Q – ukazują Jezusa w kontekście mądrości.

W Mt 12, 42 (par. Łk 11, 31) Jezus stwierdza, że jest kimś więcej od Salomona – symbolu mądrości w historii Izraela. Porównanie pojawia się w kontekście sądu nad słuchaczami z powodu ich niewiary, gdyż nie przyjmują oni postawy nawrócenia na wzór Niniwitów wzywanych do zmiany życia przez proroka Jonasza (Mt 12, 41 par. Łk 11, 32). Mądrością większą od Salomonowej jest w tym wypadku dobra nowina przynoszona przez Jezusa, która jest daleko bardziej warta posłuchu niż wiedza króla izraelskiego.

W Mt 11, 16–19 (par. Łk 7, 31–35) Jezus ukazuje siebie i Jana Chrzciciela w kontraście z pokoleniem, do którego został posłany. Obydwaj, spełniając misję otrzymaną od Boga-Mądrości, nie zadowolili oczekiwań „tego pokolenia”. Jednakże ich czyny poświadczają autentyczność ich posługi (Mt), a ci należący do Mądrości przyznają rację Jej posłańcom (Łk).

Tekst w wersji Łukaszej (Łk 11, 49–51; por. Mt 23, 34–36) identyfikuje mówiącego z „Mądrością Boga” (w. 49), co przypomina hymny o osobowej mądrości z Prz 8, 1–9, 6 i Mdr 6, 1–21. Źródło Q mówi jednak o posłańcach Mądrości, którzy spotkali się z odrzuceniem. Ostatnim reprezentantem posłańców Bożych jest Jezus, a Jego odrzucenie stanie się przyczyną sądu dla „tego pokolenia”.

Zabijani posłańcy są żywym oskarżeniem przeciw mieszkańcom Jerozolimy (Mt 23, 34–36 par. Łk 11, 49–51). Wśród nich odrzuconym prorokiem jest także Jezus (Łk 13, 33). Jego przesłanie jest jednak ostatnim orędziem kierowanym do ludu, po którym nastąpi sąd. Tylko uznanie Bożego posłańca może odmienić los mieszkańców (Mt 23, 37–39; par. Łk 13, 34–35).

W duchu wyroczni Iz 55, 8 tradycja Q zdaje się podkreślać dystans między mądrością ludzką i boską (Mt 11, 25–27; par. Łk 10, 21–22). Tylko Jezus może objawić ludziom, co jest prawdziwą mądrością, ponieważ sam Bóg przekazał mu wszystko (wers 26). Wiąż Ojca i Syna okazuje się jedynym kanałem Mądrości. Jest ona udzielana hojnie każdemu, kto zwróci się do Jezusa.

Tak więc źródło Q częściej mówi o mądrości przesłania Jezusa niż o Jezusie-Mądrości i Jego boskiej więzi z Ojcem. Dobra Nowina przyniesiona przez Jezusa należy do Bożego przesłania kierowanego do Izraela przez wieki i jest jego szczytem, lecz podobnie jak wcześniejsze apele Boga zostaje odrzucona. W ten sposób odsłonięta zostaje nie tylko jego prorocka, ale i synowska tożsamość, którą rozwinie pierwszy ewangelista.

MATEUSZ

Specyfika Mateuszowego ujęcia ujawnia się w jego redakcji materiału ze źródła Q. Pierwszy ewangelista co najmniej trzykrotnie uzupełnia wczesnochrześcijańskie tradycje łączące Jezusa i mądrość (Mt 11, 2–19; 23, 34–39; 11, 25–30).

Uwięziony Jan Chrzciciel wysyła uczniów do Jezusa z pytaniem, które prowokuje autodeklarację Jezusa i Jego opinię o Janie (Mt 11, 2–19 par. Łk 7, 18–35). Mateusz akcentuje „czyny Jezusa” (Mt 11, 2; par. Łk 7, 18), podobnie jak w Mt 11, 19b. Obydwa wersety zdają się pełnić funkcję synonimicznego zestawienia, w którym czyny Mesjasza (11, 2) zestawione są z mądrością usprawiedliwioną przez czyny (11, 19b). W ten sposób Mateusz rozwija tradycję Q, ponieważ Jezus zostaje utożsamiony z Bożą Mądrością i z posłańcą Mądrości staje się Mądrością wcieloną.

Płacz Jezusa nad Jerozolimą poprzedza w pierwszej Ewangelii Jego „biada” kierowane do faryzeuszów i uczonych w Piśmie oraz deklarację, w której Jezus okazuje się być tym, który posyła proroków, mędrców i uczonych prześladowanych następnie przez społeczność Izraela (23, 34–39 par. Łk 11, 49–51; 13, 34–35). Porównanie Mt z Łk pozwala stwierdzić, że tylko w pierwszej Ewangelii Jezus wypowiada frazę przypisaną wcześniej Mądrości. Mt daje tym samym do zrozumienia, że sam Jezus jest Mądrością wzmiankowaną we wcześniejszych przekazach.

Połączenie perykopy o Mądrości, którą Bóg darowuje prostaczkom (11, 25–27) z zaproszeniem Jezusa do naśladowania (11, 28–30) jest redakcyjnym sygnałem Mateusza, że Jezus nie tylko objawia Bożą Mądrość, ale zaprasza do uczniowskiej relacji zdobywania mądrości. Dzięki temu znane ze Starego Testamentu powiązania Tora–Mądrość (Sir 24, 23; 51, 26–27) stają się na nowo aktualne w Jezusie Chrystusie, który jest nie tylko Mądrością wcieloną, ale również Nową Torą. Jego słowa stają się Bożym przesłaniem, zestawianym z nakazami Prawa (Mt 5, 18; por. 24, 35), a On jest samą obecnością Bożego Objawienia (1, 21–23).

W ten sposób pierwszy Ewangelista najpełniej wykorzystał wcześniejsze tradycje o mądrości do ukazania obrazu Jezusa daleko wykraczającego poza starotestamentowe intuicje. W pewnym sensie przygotował on późniejsze chrystologiczne wątki obecne w tradycji Janowej.

10. Wypowiedzi „Ja jestem”

Ważnym elementem chrystologii ewangelii są wypowiedzi Jezusa, w których używa on formuły „Ja jestem”. Szczególną wagę przywiązuje do nich czwarty ewangelista. Jednak również w tradycji synoptycznej wielokrotnie spotkać można teksty, w których Jezus mówi o sobie w pierwszej osobie (*ego*). Mateusz korzysta z takiej formy 29 razy, Marek – 17 razy, a Łukasz – 23. Pełna formuła „Ja jestem” pojawia się u synoptyków znacznie rzadziej:

Mateusz pięć razy: Mt 14, 27; 22, 32; 24, 5; 26, 22, 25, Marek – trzy: Mk 6, 50; 13, 6; 14, 62, a Łukasz – cztery: Łk 1, 19; 21, 8; 22, 70; 24, 39.

Język grecki posługuje się zwykle zaimkiem osobowym w celu zaznaczenia kontrastu lub emfazy. Użycie zaimka „ja” w wypowiedziach Jezusa służy zatem podkreśleniu jego autorytetu w zestawieniu z wcześniejszym nauczaniem. Widać to zwłaszcza wyraźnie w Mateuszowym kazaniu na Górze, gdzie wielokrotnie powtarza się formuła: „Powiedziano wam [...], a ja wam powiadam” (Mt 5, 22.28.32.34.39.44 itd.). W kilku przypadkach użycie *ego eimi* nabiera wyjątkowego znaczenia. Jezus przychodzący do uczniów po wodzie zwraca się do nich „ja jestem” (Mk 6, 45–50), co przywodzi na myśl teofanię widzianą przez Mojżesza pod Synajem (Wj 33 LXX) oraz spotkanie z Bogiem proroka Eliasza (1 Krl 19). We wszystkich trzech przypadkach użyto czasownika „przechodzić” (*paralambano*). Do formuły *ego eimi* nawiązuje także Jezus w Mk 13, 6, ostrzegając przed fałszywymi mesjaszami, oraz podczas procesu przed Sanhedrynem (Mk 14, 62). Zmartwychwstały Pan, spotykając się ze swoimi uczniami, wypowiada podobne słowa: „zobaczcie [...], że to ja jestem” (Łk 24, 39). W każdym z tych przypadków głębia wypowiedzi zdaje się wykraczać daleko poza zwykłe „to ja”.

11. Pozostałe tytuły

Tradycja synoptyczna zna jeszcze kilka innych tytułów wykorzystywanych w odniesieniu do Jezusa. Należy do nich m.in. określenie „Nauczyciel” (*didaskalos*), które w środowisku palestyńskim funkcjonowało jako forma grzecznościowa uczniów w stosunku do mistrza. W ten sposób wielu zwracało się także do Jezusa (Mt 8, 19 i par.; 12, 38 i par.; 19, 16 i par.). Według przekazu pierwszego ewangelisty uczniowie Jezusa nie mogli jednak nazywać siebie nauczycielami (Mt 23, 8), ponieważ tylko Jezus jest Nauczycielem nowego Prawa – nowym Mojżeszem.

Kerygmat pierwotnego Kościoła określa Jezusa mianem Świętego i Sprawiedliwego (Dz 3, 14). O **świętości** Jezusa wspominają także synoptycy (Mk 1, 24; Łk 1, 35), a „Sprawiedliwym” tytułuje go Łukasz w drugim tomie swojego dzieła (Dz 7, 52; 22, 14). Nawiązując do boskich atrybutów Jahwe, pierwotne chrześcijaństwo widzi w Jezusie „Sędziego żywych i umarłych” (Dz 10, 42; por. Rz 14, 9; 2 Tm 4, 1; 1 P 4, 5).

Ks. Hubert Ordon SDS

PNEUMATOLOGIA

Pneumatologia nowotestamentowa – podobnie jak wiele innych tematów – tkwi swoimi korzeniami w nauce Starego Testamentu. Stamtąd pochodzi zasadnicza koncepcja rzeczywistości nazywanej w języku hebrajskim *RUACH*, jak też cytaty oraz liczne aluzje odnoszące się do Ducha Świętego i Jego działania obecne w Nowym Testamencie. Dzięki objawieniu Jezusa Chrystusa nastąpił na podstawie przejętych danych dalszy rozwój i pogłębienie rozumienia tej rzeczywistości. Dla właściwego poznania bogatej w treść nauki Nowego Testamentu o Duchu Świętym wydaje się zatem nieodzowne przedstawienie, co mówi na Jego temat Biblia Hebrajska, jakie przypisuje Mu cechy i działania, jaką pełni On rolę w ramach historii zbawienia (1). Na tym tle zostaną rozpatrzone teksty o Duchu Świętym występujące w Ewangelii Dzieciństwa Mt 1–2 i Łk 1–2 (2), następnie te, które dotyczą udzielenia Go Jezusowi po chrzcie Janowym (3) oraz Jego obecności w publicznym życiu i działalności Chrystusa (4), w końcu te, które zapowiadają udzielenie Go nowemu ludowi Bożemu (5) oraz ukazujące spełnienie tych obietnic w Kościele apostołskim (6).

1. Duch Boży w Starym Testamencie

Pojawiający się 378 razy w tekście hebrajskim a 11 razy w tekście aramejskim Biblii termin *RUACH* charakteryzuje się szerokim polem semantycznym. Najczęściej tłumaczy się go wyrazem „duch”. To tłumaczenie, chociaż poprawne, nie oddaje jednak treściowego bogactwa użytego rzeczownika. Podstawowe znaczenie *RUACH* wiąże się z ideą ruchu powietrza, przejawiającego się albo

w postaci wiatru, gwałtownego jak huragan (1 Krl 19, 11; Iz 27, 8; Ez 1, 4; 3, 14; Jon 1, 4; Hi 1, 19) czy spokojnego jak nadmorski powiew (Iz 57, 13) lub też w postaci oddechu, tchnienia, w czym z kolei ujawnia się tajemniczy i zdumiewający pierwiastek vitalności, znamieny dla każdej istoty żywej (Rdz 45, 27; Sdz 15, 19; 1 Sm 30, 12; Ez 37). W takim rozumieniu „ducha” elementem zasadniczym jest zauważalna ogromna energia czy moc, która dynamizuje, porusza, wywiera wpływ na jakąś osobę lub rzecz, jak również nieprzewidywalność i gwałtowność działania⁵⁵.

Obok tej podstawowej treści – wiatr i oddech – omawiany termin służy także na oznaczenie różnorodnych objawów psychicznej aktywności człowieka, jego emocjonalnych stanów, jak np. gniewu (Sdz 8, 3; Iz 25, 4), wielkiej odwagi, nieustraszoneści (Prz 18, 14), zwątpienia (Iz 65, 14), uzdolnień i cnót, zwłaszcza takich, które wykraczają poza normalny bieg rzeczy. Termin *RUACH* stosowano również na określenie najbardziej wewnętrzznego centrum człowieka (Rdz 41, 8; Ps 32, 2; 142, 4), od którego zależy cała jego egzystencja (Ps 143, 4; Iz 19, 3; Ml 2, 15–16), gdzie znajduje się źródło jego myśli czy szczególnej mądrości (Ez 11, 5; Hi 20, 3) i gdzie zapadają akty woli prowadzące do życia zgodnego z prawem Bożym (Ez 11, 19–20; 36, 26–27). Takie ujęcie przypomina wprawdzie rozumienie ducha właściwe dla współczesnej umysłowości, opartej na filozofii greckiej i chrześcijańskiej, w rzeczywistości jest jednak od niej całkowicie różne. Nie chodzi tu bowiem o składową część człowieka (ciało – duch), lecz o zasadę czy możliwość pochodzącą od Boga i uzdalniającą go do podjęcia różnorodnych działań⁵⁶.

⁵⁵ D. BAUMGÄRTEL, *PNEUMA, PNEUMATIKOS*, B, *Geist im AT*, TWNT VI, s. 357–358; R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *Geist*, THAT II, s. 728–737; S. TENGSTRÖM, H.J. FABRY, *RUACH, ruah*, TWAT VIII, s. 393–400; S. PISAREK, *Duch Boży w Piśmie św.*, w: *Vademecum biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 59–60; G. DAUTZENBERG, *Geist*, BThW, s. 205–206.

⁵⁶ R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *op. cit.*, s. 741–742; P. SCHÄFER, *Geist, Heiliger Geist, Geistesgaben*. I. AT. TRE XIII, s. 170; S. TENGSTRÖM, H.J. FABRY, *op. cit.*, s. 396.

Przedstawione powyżej znaczenia omawianego terminu dotyczą relacji *RUACH* do świata przyrody i człowieka, czyli ujmowały go w aspekcie kosmologicznym i antropologicznym. Tymczasem w swej istocie pozostawał on przede wszystkim w ścisłym związku z Bogiem. Wynika to nie tylko ze zwrotów *RUACH JAHWE* (Duch Jahwe – 28 razy), *RUACH ELOHIM* (Duch Boży – 16 razy oraz 5 analogicznych określeń aramejskich), względnie dodanego do *RUACH* odpowiedniego zaimka dzierżawczego, gdy podmiotem („Duch mój”) lub przedmiotem („Duch twój”, „Duch jego”) wypowiedzi jest Jahwe, lecz przede wszystkim z analizy licznych tekstów Starego Testamentu, które wskazują na jego totalną przynależność do Boga.

Przytoczone wyżej zwroty właśnie z racji występującego w nich imienia *JAHWE* czy *ELOHIM* zasługują na szczególną uwagę. W zdecydowanej ilości przypadków posiadają one bowiem treść wyraźnie teologiczną, czyli odnoszą się do rzeczywistości nazywanej Duchem Bożym. Wprawdzie zawierają one jeszcze niejednokrotnie podstawowe znaczenie terminu: wiatr (Rdz 1, 2; Iz 40, 7; Oz 13, 15), oddech, tchnienie (Hi 33, 4; 34, 14; Ps 104, 29–30), stan emocjonalny (Mi 2, 7; Za 6, 8) czy specyficzne umiejętności (Iz 40, 13–14) przypisane Jahwe, to jednak ustępuje ono zdecydowanie na korzyść wymiaru teologicznego.

Pod określeniem Duch Boży rozumiano należącą do Jahwe i pochodzącą do Niego moc, która charakteryzowała się ogromnym dynamizmem, niezwykłością, różnorodnością, a nieraz i tajemniczością działania. Poprzez swoje *RUACH* interweniował On skutecznie w otaczający ludzi świat, w życie jednostek i społeczności oraz w najgłębsze pokłady człowieczego „ja”. Podobnie jak Bożą mądrość traktowano nie jako element autonomiczny, oddzielony od Jahwe, lecz jako specyficzną Jego właściwość, przymiot, tak również Ducha pojmowano jako przejaw udzielającej się na zewnątrz pełni życia i energii – i to w najwyższym stopniu – samego Boga⁵⁷. Temu Duchowi przypisywano zatem – jako dynamicznej zasadzie stwórczej

⁵⁷ H. CAZELLES, *Saint Esprit. I. Ancien Testament et Judaïsme. 1. Terminologie: ruah et pneuma comme signifiant l'Esprit de Dieu*, DBS XI, s. 135.

– powstanie i istnienie świata tak ożywionego, jak i nieożywionego (Rdz 1, 2; Hi 33, 4; Ps 33, 6; 104, 30; Ez 37, 9–14). W szczególności był postrzegany jako wypływająca z Boga moc, którą przekazuje stworzeniom i podtrzymuje w nich życie. Ta związana z vitalnością właściwość Ducha ujawniała się paradoksalnie zwłaszcza w momencie śmierci; wówczas, gdy Bóg Go odbiera – stworzenia tracą życie (Hi 34, 14–15; Ps 104, 29; Koh 12, 7).

Zwroty *RUACH JAHWE*, *RUACH ELOHIM* oraz *RUACH* z odpowiednim zaimkiem, jak też powyższe stwierdzenia uwydatniają prawdę, że Duch stanowi własność Jahwe, że jedynie do Niego należy. W konsekwencji więc prawo dysponowania Nim pozostaje wyłączną domeną Boga. Stąd w Starym Testamencie nikt inny nie może Nim rozporządzać, nawet najwybitniejsze postaci jak przyszły Mesjasz, Mojżesz, prorocy, mimo że są Jego uprzywilejowanymi nosicielami. Innym wyrazem tej samej idei jest wspomniany już fakt, że tylko Jahwe występuje jako podmiot dający (Ez 36, 26–27; 37, 14), posyłający (Ps 104, 30 por. Sdz 9, 23), wylewający (Iz 44, 3; Jl 3, 1–2) swego Ducha.

Przekazany przez Boga wybranym ludziom stawał się zasadą a zarazem pełnym dynamizmem wyposażeniem, uzdalniającym oraz skłaniającym ich do spełniania szczególnych, przede wszystkim historiozbowczych zadań. Opanowani Nim przywódcy Izraela: Mojżesz (Lb 11, 17.25), sędziowie (Sdz 3, 10; 6, 34; 11, 29), królowie (1 Sm 11, 6; por. Iz 11, 1–9;) dokonywali czynów wykraczających poza ludzkie możliwości i przynoszących narodowi wybawienie z różnych zagrożeń. Poddani przemożnemu wpływowi Ducha, niekiedy wbrew samym sobie (Am 7, 14–15; Jr 1, 4–6; 20, 7–9), występowali i działali prorocy (2 Krl 2, 9; Ez 2, 2; 3, 12.24; Mi 3, 8)⁵⁸. Dla tych mężów Bożych stanowił On źródło inspiracji, niepospolitej odwagi i autorytetu

⁵⁸ Z Duchem Jahwe wiązano działalność prorocką w początkowych fazach profetyzmu izraelskiego. W okresie klasycznego prorocstwa natomiast – prawdopodobnie z powodu wcześniejszych nadużyć – elementem inspiracji było Słowo Jahwe. Powrót do pierwotnej koncepcji zauważa się u proroków niewoli i po niewoli babilońskiej, a następnie w okresie judaizmu: J.L. MCKENZIE, *Zarys teologii Starego Testamentu*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, s. 1999–2000; R. ALBERTZ, C. WESTERMANN, *op. cit.*, 748–749.

a także żywiołowej aktywności. To wszystko pozwalało im pouczać o woli i planach Jahwe, z niezwykłą energią domagać się ich realizacji, upominać i karcieć opornych, dokonywać zadziwiających cudów⁵⁹.

Kolejną sferą, gdzie zaznaczało się oddziaływanie Ducha Bożego, było życie moralne. Jego obecność uzdalniała do trwania w wierności przymierzu, zwłaszcza zaś do zachowywania przykazań (Ps 51, 12–14; Mdr 7, 7; 8, 7–10; 9, 17–18), podczas gdy człowiek pozbawiony tej Bożej mocy, czyli zdany na samego siebie, okazywał się słaby i grzeszny. Etyczny aspekt oddziaływania Ducha Bożego pojawił się przede wszystkim dzięki nauczaniu proroków. Oni oraz ich następcy akcentowali, że pod Jego wpływem dokona się przekształcenie Izraela w autentyczny lud Boży, który zamiast „serca kamiennego” będzie miał serce wrażliwe i posłuszne woli Jahwe (Iz 4, 3–4; 44, 3–5; Ez 11, 19; 18, 31; 36, 24–28; Za 12, 10)⁶⁰.

Autorzy Starego Testamentu nie ograniczali dynamicznego i budzącego zdumienie działania Ducha Bożego do przeszłości lub czasów sobie współczesnych, lecz zapowiadali je także na przyszłość. Właśnie w czasach eschatologicznych miała nastąpić niespotykana dotychczas intensyfikacja i niemal eksplozja Jego aktywności. Obdarowanym Duchem Bożym i Jego *par excellence* nosicielem będzie w szczególności oczekiwany Mesjasz (Iz 11, 1–9; 42, 1–8; 59, 21; 61, 1–3). To obdarowanie będzie się przejawiało zwłaszcza w Jego działalności, odznaczającej się niezwykłą, charyzmatyczną mocą, ukierunkowaną na właściwie rozumiane zbawienie człowieka. Jednym z najbardziej charakterystycznych rysów czasów mesjańskich będzie ponadto – zgodnie z zapowiedziami Starego Testamentu – przekazanie przez Boga swego Ducha całemu ludowi Bożemu (Iz 32, 15; 44, 3; 59, 21; Ez 11, 19; 36, 23–28; 37, 6.14; 39, 29; Jl 3, 1–5; Za 12, 10)⁶¹.

⁵⁹ P. VAN IMSCHOOT, *Geist*, BL, s. 537–541; P. VAN IMSCHOOT, F. PROD'HOMME, *Esprit de Dieu*, DEB, s. 435–437.

⁶⁰ D. BAUMGÄRTEL, *op. cit.*, s. 363 i 365.

⁶¹ P. OSTAŃSKI, *Dwa tchnienia, jeden Darwca*, w: *Duch i oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga Pamiątkowa dla O. Prof. A. Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 318–320.

Zakres oddziaływania Ducha Bożego nie był zacieśniony do przedstawionych co dopiero obszarów. Stary Testament znawo również inne dziedziny, gdzie można było zauważyć Jego wpływ oraz towarzyszące mu efekty. Przedstawione jednak przypadki ujawniają najbardziej znamienne rysy teologicznego pojmowania tej tajemniczej rzeczywistości.

2. Duch Boży w Ewangelii Dzieciństwa Mt 1–2 i Łk 1–2

Ewangelie dzieciństwa Mt 1–2 i Łk 1–2 pełnią funkcję swoistego wprowadzenia do narracji o życiu i działalności Jezusa Chrystusa. Za pomocą przejętych ze Starego Testamentu określeń oraz licznych cytatów i aluzji odpowiadają one na podstawowe pytanie o Jego tożsamość: kim On właściwie jest, a także na związane z tym ściśle zagadnienie Jego pochodzenia: w jaki sposób zaistniał jako człowiek. Dzięki temu adresaci Ewangelii otrzymali od razu na początku jasny i pewny przekaz dotyczący osoby Jezusa Chrystusa oraz istoty Jego posłannictwa.

Mimo że obydwie relacje ewangeliczne (Mt 1–2 i Łk 1–2) wywodzą się z niezależnych od siebie tradycji i zawierają różne perykopy, to jednak występuje między nimi daleko idąca zbieżność tak w kwestii użytych w stosunku do Jezusa tytułów chrystologicznych, jak i Bożego wpływu na Jego zaistnienie na ziemi. Nazwanie Go na początku Ewangelii Mateusza „Chrystusem” (Mt 1, 1.17.18) wraz z dodanym bezpośrednio określeniem „Syn Dawida” (Mt 1, 1; por. Łk 1, 32) oraz zawartymi w najbliższym kontekście dalszymi wyjaśnieniami w postaci zastosowanych do Niego starotestamentowych cytatów (Mt 1, 23; 2, 6) pozwalało na jednoznaczną identyfikację poczętego w łonie Maryi i urodzonego w Betlejem dziecka jako zapowiadanego Mesjasza (Łk 2, 11; por. Mt 2, 4). Mesjańską godność Jezusa uwydatnił również Łukasz, przypisując Mu kolejne tytuły: „Syn Boży” (Łk 1, 32.35; por. 2, 49), „Syn Najwyższego” (Łk 1, 32), „Pan” (Łk 1, 43; 2, 11), „Zbawiciel” (Łk 2, 11; por. 2, 30; Mt 1, 21) oraz przez nazwanie Go za prorocstwem Iz 42, 6; 49, 6 „światłością na oświecenie pogan” (Łk 2, 32).

Ten oczekiwany Mesjasz rozpoczyna swoją ziemską egzystencję dzięki nadzwyczajnej interwencji Boga, konkretnie poprzez działanie Ducha Świętego. Obydwie relacje ewangeliczne są w tym względzie całkowicie zgodne co do samego faktu, mimo wielu odrębności w samym przekazie. Ewangelia Mateusza, informując krótko o poczęciu przez Maryję Jezusa, zaznacza, iż stało się to dzięki „Duchowi Świętemu” (Mt 1, 18); tę samą wiadomość przekazuje następnie anioł we śnie jej mężowi Józefowi (Mt 1, 20). Wprawdzie powiadomienie Józefa, pogrążonego w rozterce i zaniepokojonego niezrozumiałą sytuacją, ma na celu wprost i bezpośrednio usunięcie jego osobistych trudności, to jednak w zamyśle ewangelisty chodziło przede wszystkim o pouczenie o dziewiczym poczęciu Jezusa Chrystusa, co oznacza, że ono nastąpiło bez udziału mężczyzny, jedynie wskutek wpływu Ducha Świętego⁶². Identyczną prawdę, chociaż przedstawioną w innych okolicznościach, zawiera Łukaszowa Ewangelia Dzieciństwa. Na pytanie Maryi, w jaki sposób urzeczywistni się zapowiedź anioła, iż stanie się matką Mesjasza, skoro nie prowadzi pożycia małżeńskiego, pada odpowiedź wskazująca na pełną mocy ingerencję Ducha Świętego (Łk 1, 31–35).

Obecna w obydwu tekstach idea o działaniu Ducha jako przyczynie sprawczej zaistnienia Jezusa na ziemi pozostaje w ścisłym związku ze starotestamentowym poglądem, iż to Jego udzielenie przez Boga decyduje o egzystencji człowieka. Wy-suwa się tu zatem na pierwszy plan aspekt kreacyjny wpływu Ducha Bożego, znany z początku stwarzania świata i ożywiania ludzi oraz zwierząt⁶³ jak też z innych wypowiedzi Biblii, gdzie

⁶² Fakt dziewiczego poczęcia przez Maryję pod wpływem Ducha Świętego nie ma analogii ani w Starym Testamencie, ani w literaturze apokryficznej: H. LANGKAMMER, *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998, s. 50.

⁶³ H. LANGKAMMER, *op. cit.*, s. 57 i 70; T. SIUDA, *Motyw Ducha w Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1–2)*, w: *Verbo Domini servire. Opuscula I. C. Pytel septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, T. Siuda, Poznań 2000, s. 116–117; J. ŁACH, *Dziecię się nam narodziło. W kręgu teologii Ewangelii dzieciństwa Jezusa*. Częstochowa 2001, s. 7–39 i 138–139.

jest On przedstawiany jako życiodajny faktor. Kerygmatyczna prawda o poczęciu Syna Maryi z Ducha Świętego wykracza jednak zdecydowanie poza pneumatologię Starego Testamentu: nie była ona tam ani zapowiedziana, ani niczym zainspirowana. Jej oryginalność ma swoje źródło w dokonanej dzięki objawieniu refleksji Kościoła apostołskiego nad całokształtem życia i działalności Jezusa. Dzięki temu stawiała w pełniejszym świetle Jego osoba jako posłanego przez Ojca na świat Syna Bożego.

Obecności Ducha Świętego i Jego oddziaływania nie ogranicza Łukasz w Ewangelii Dzieciństwa jedynie do tak ważnego wydarzenia, jakim było nadprzyrodzone poczęcie Jezusa, lecz wspomina o Nim również w innych przypadkach. Już w pierwszej perykopie zawierającej skierowaną do kapłana Zachariasza zapowiedź anioła Gabriela, iż jego żona Elżbieta urodzi upragnionego syna, pojawia się obietnica, że będzie on jeszcze w łonie matki napełniony Duchem Świętym (Łk 1, 15). W powiązaniu z innymi określeniami skierowanymi pod adresem Jana, syna Zachariasza (Łk 1, 15a.16–17), a zwłaszcza, że wystąpi „w duchu i mocy Eliasza” (Łk 1, 17), obietnica ta charakteryzuje go jako proroka i to jako wyczekiwanego proroka czasów ostatecznych, który pojawi się przed nadejściem Dnia Pańskiego i będzie przygotowywał Izrael na wielkie spotkanie z Jahwe. Zgodnie z przekonaniem panującym w okresie judaizmu osoba powołana na urząd prorocki może skutecznie pełnić swoje posłannictwo tylko wówczas, gdy Bóg udzieli jej swego Ducha.

Ten profetyczny dar nie stał się udziałem Jana dopiero w momencie powołania, czyli na progu jego działalności, jak to miało zazwyczaj miejsce w przypadku innych mężów Bożych, lecz już na początku jego egzystencji, jeszcze w łonie matki. To wyróżnia go zdecydowanie od pozostałych postaci prorockich. Realizacja zaś danej przez anioła obietnicy nastąpiła w momencie, gdy do domu Zachariasza przybyła Maryja. Wskazuje na to poruszenie się wówczas w łonie Elżbiety dziecka, odebrane przez nią jako szczególnie radosne, oraz napełnienie jej samym Duchem Świętym (Łk 1, 40–41.44).

Dzięki otrzymanemu Duchowi żona Zachariasza rozpoznaje w swej krewnej Matkę Mesjasza i z entuzjazmem wysławia Jej wiarę (Łk 1, 41–45). Sposób, w jaki to uczyniła („podniesionym głosem” – 1, 43), przypomina charakterystyczne dla charyzmatyków ekstatyczne uniesienie i tym samym potwierdza obecność oraz działanie w niej przekazanego daru. Kolejnym skutkiem tego obdarowania jest poznanie i odsłonięcie godności Syna Maryi przez nazwanie Go „moim Panem” (Łk 1, 43).

Pod wpływem Ducha Świętego znalazł się także mąż Elżbiety, Zachariasz (Łk 1, 67). Ewangelista, zaznaczając to uprzywilejowanie, dodaje, że przejawilo się ono w profetycznym wystąpieniu natchnionego kapłana w związku z obrzezaniem i nadaniem imienia synowi. Zachariasz w wygłoszonym wówczas hymnie przypomniał rozliczne obietnice zbawcze, jakie Bóg na przestrzeni wieków przekazywał przez patriarchów oraz wybranych mężów Izraelowi, równocześnie uwielbiając Go za wierność w ich wypełnianiu, za doświadczane przez wieki dowody opieki oraz ratunku z zagrożeń (Łk 1, 70–75). W ten ciąg historii zbawienia wpisuje się urodzenie jego syna, który jako prorok ma do spełnienia w planach Boga doniosłe zadanie przygotowania Jego ostatecznego i najważniejszego wkroczenia w dzieje ludzkości (Łk 1, 68–69.76–79).

O działaniu Ducha Świętego i to szczególnie intensywnym wspomina jeszcze ewangelista w perykopie poświęconej ofiarowaniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej. W tej krótkiej scenie mówi o Nim trzykrotnie w związku z postacią starca Symeona i jego oczekiwaniem na spełnienie obietnic mesjańskich. Ten sprawiedliwy i pobożny Izraelita jest przedstawiony najpierw jako nosiciel Ducha Świętego (Łk 2, 25) oraz natchniony odbiorca Jego objawienia (Łk 2, 26). Dzięki wyraźnemu impulsowi Ducha Symeon udaje się do świątyni, rozpoznaje w przyniesionym przez Maryję i Józefa dziecku jego prawdziwą godność, jak też zleconą mu misję i w profetycznym uniesieniu przekazuje ją otoczeniu (Łk 2, 27–28). Podobnie jak czynili to prorocy, autorytatywnie ogłasza on nadejście czasu zbawienia, wskazuje na tego, który będzie je realizował i w nawiązaniu do Iz 42, 6; 49, 6 oznajmia, że ogarnie

ono tak narody pogańskie, jak i Izraela (Łk 2, 30–32)⁶⁴. Oznacza to, że wraz z nadejściem Jezusa rozpoczął się całkowicie nowy rozdział dziejów ludzkości: czas oczekiwania przekształca się w czas mesjańskiego wypełnienia, a prowadzone przez Niego dzieło pojednania z Bogiem będzie miało wymiar uniwersalny.

Kolejna zapowiedź prorocza Symeona dotyczy przyszłych losów tego dzieła, jego promotora – Syna Maryi – oraz Jej samej. Wystąpienie i działalność Jezusa spotkają się niewątpliwie z zainteresowaniem i pozytywnym przyjęciem ze strony wielu odbiorców, ale także sporymi trudnościami. Opór i sprzeciw pojawią się nawet w ramach narodu wybranego; ci jednak, którzy Go odrzucają, muszą się liczyć z tym, że sami skazują się na upadek i jego konsekwencje, jakich doświadczał Izrael, odchodząc od Jahwe (Łk 2, 34–35; por. Iz 8, 14–15; 28, 16)⁶⁵. Zarysowana dramatyczna przyszłość nie będzie też obojętna dla Matki Jezusa, lecz stanie się źródłem również Jej osobistego cierpienia. Opozycja i niewiara wobec orędzia głoszonego przez Syna, a następnie skazanie Go na śmierć krzyżową dotkną boleśnie i Jej osobę (Łk 2, 35).

Świadkiem sceny, jaka rozegrała się w świątyni, stała się pobożna wdowa Anna, określona jako prorokini i reprezentująca tych, którzy z utęsknieniem wyczekiwali mesjańskiego wyzwolenia Izraela (Łk 2, 36–37). Dzięki słowom Symeona i posiadaniem Duchowi rozpoznała doniosłość całego wydarzenia i dała temu wyraz w profetycznym sławieniu Boga oraz głoszeniu spełnienia się Jego zbawczych obietnic (Łk 2, 38).

Jak z powyższego przedstawienia widać, Łukaszowa Ewangelia Dzieciństwa zawiera liczne wypowiedzi o obecności i działaniu Ducha Świętego. Pojawiając się w różnych wydarzeniach i na ustach różnych osób, skupiają się one na dwu postaciach i ich przyszłych zadaniach: Janie, synu Zachariasza i Elżbiecie oraz Jezusie, synu Maryi. Poprzez te osoby Duch Święty objawił

⁶⁴ J. ŁACH, *op. cit.*, s. 171.

⁶⁵ J. ŁACH, *op. cit.*, s. 175.

w rozmaity sposób, że Jan pełni funkcję zapowiadanego proroka eschatologicznego, a Jezus jest oczekiwanym Mesjaszem. Nadeszła więc pełnia czasu i z nią związana era dokonującego się zbawienia. Podobnie jak to miało miejsce w starotestamentowym profetyzmie, Duch i tutaj jest źródłem natchnienia, przekąźnikiem objawienia, autentycznym interpretatorem wydarzeń i także gwarantem Bożego ich pochodzenia. W stosunku do wybranych osób dominujący jest więc profetyczny aspekt Jego oddziaływania.

W sytuacji rozpowszechnionego wówczas przekonania Izraelitów o wygaśnięciu instytucji prorockiej i zamknięciu Ducha aż do momentu pojawienia się Mesjasza⁶⁶, intensywna Jego obecność i wpływ stanowiły dodatkowo widomy znak inauguracji rzeczywistości mesjańskiej i zarazem przygotowanie do oficjalnego wystąpienia Bożego Wysłannika.

3. Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa

Chrzest Jezusa w Jordanie i zstąpienie na Niego Ducha Bożego opisują wszystkie Ewangelie synoptyczne (Mt 3, 13–17; Mk 1, 9–11; Łk 3, 21–22). Porównanie ze sobą tych perykop pozwala dostrzec z jednej strony daleko idącą zbieżność w przedstawieniu historycznego faktu⁶⁷, a z drugiej występujące między nimi różnice, podyktowane własnymi celami teologicznymi autorów⁶⁸. Czwarty ewangelista nie przekazał wprawdzie samego

⁶⁶ P. POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften*, Göttingen 1998, s. 54 i 74.

⁶⁷ Istnieją mocne argumenty przemawiające na korzyść historyczności tego wydarzenia: J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, 3, Freiburg im Br. 1993, s. 83–84; H. MERKLEIN, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart 1994, s. 14.

⁶⁸ Zestawienie redakcyjnych zmian wprowadzonych przez Łukasza zob. J. KUDASIEWICZ, *Problemy teofanii nad Jordanem*, w: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, wyd. 2, Ząbki 1999, s. 95–97; R. BARTNICKI, *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbawczej* (Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Łk 3, 21–22; J 1, 29–34), *Verbum caro factum est*, w: *Księga Pamiątkowa dla Ks. Prof. T. Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 100–102.

przebiegu wydarzenia, jednak krótki tekst J 1, 32–33 potwierdza istotne elementy przesłania jego poprzedników.

W relacjach synoptyków zwraca uwagę oddzielenie samego chrztu dokonanego przez Jana od teofanii, która następuje dopiero po wyjściu Jezusa z Jordanu. Oznacza to, że jest ona niezależna od tamtego aktu. Najprawdopodobniej najstarsza tradycja chciała w ten sposób wskazać, gdzie przebiega linia graniczna między czasem oczekiwania i obietnic, a czasem ich wypełnienia (por. Łk 16, 16). Wprawdzie poszczególne części składowe tej teofanii: wizja otwartego nieba, obdarzenie Duchem Świętym, głos Boży zostały przejęte ze Starego Testamentu, mimo to nigdzie nie występują one razem w tak skondensowanej postaci. Takie ich zestawienie podkreśla niezwykłość wydarzenia, a przede wszystkim Osoby, do której wszystko jest adresowane.

Otwarcie niebios w Piśmie Świętym (Iz 63, 19; Ez 1, 1; J 1, 51; Dz 7, 56; 10, 11; Ap 4, 1; 19, 11) i w literaturze apokaliptycznej oznacza objawienie się Boga, tzn. Jego wkroczenie w świat i zbliżenie do człowieka, aby ten z kolei mógł poznać Jego ukryte idee, plany, zbawczą miłość, a następnie pouczać o tym innych. Użyte w Ewangeliach sformułowanie o otwartym niebie sygnalizuje Jego bliskość oraz zapowiada odsłonięcie niedostępnych dotychczas tajemnic w celu dalszego ich przekazania.

Z otwartego nieba, czyli ze sfery należącej do Boga, zstępuje na Jezusa Duch Święty. Termin „zstępować”, zastosowany przez wszystkich ewangelistów, zawiera – jak tego dowodzą późniejsze teksty – myśl o wewnętrznym i trwałym, a nie tylko jakimś przejściowym przebywaniu tej rzeczywistości w Jezusie. Stąd też zostaje On przedstawiony jako „nosiciel” Ducha pozostający w ścisłej więzi z Bogiem.

Plastycznie, ale i z dużą powściągliwością⁶⁹ potraktowany opis przynosi jeszcze inne przesłanie. Pokazuje on mianowicie

⁶⁹ O tym świadczy użycie przy porównaniu Ducha Świętego do gołębiczy partykuły „jakby”, co nie pozwala na zbyt realistyczne rozumienie opisu: B. GILLIERON, *Le Saint-Esprit actualité du Christ*, Genève 1978, s. 50; A. JANKOWSKI, *Duch dokonawca. NT o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, s. 30.

realizację proroctw Starego Testamentu o charyzmatycznym wyposażeniu Mesjasza. Co wcześniej było zapowiadane słownie czy typicznie, stało się w pełni faktem nad Jordanem w nieznanym dotychczas Jezusie z Nazaretu. W mocy otrzymanego Ducha może On więc przystąpić do spełniania powierzonego sobie dzieła⁷⁰. W tej sytuacji Jego zstąpienie należy rozumieć zarówno jako bezpośrednie przygotowanie, jak i moment posłania Jezusa na misję. Odtąd też łączność między Jezusem a Duchem Świętym będzie istotnym i wyróżniającym elementem Jezusowego życia i posługi.

Taki właśnie sens całego wydarzenia dostrzegł już Kościół apostołski, a znalazł on swój wyraz w mowie Piotra w Cezarei: „Wy wiecie o sprawie, która dokonała się w całej Judei, począwszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan; o Jezusie z Nazaretu, jak Bóg namaścił Go Duchem Świętym i mocą. On to przeszedł, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich opanowanych przez diabła, gdyż Bóg był z nim” (Dz 10, 37–38). Przejęte z Iz 61, 1 sformułowanie o namaszczeniu Duchem podkreśla jedyny i niezwykły charakter przeznaczonego dla Mesjasza daru. Umieszczenie zaś tego sformułowania w kontekście całej działalności Jezusa wskazuje na rolę otrzymanego wyposażenia w realizowaniu mesjańskich zadań.

4. Jezusowa działalność w Duchu Świętym

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa po chrzcie Janowym znalazło wyraźne i trwałe odbicie w Jego dalszym życiu oraz pełnionej misji. Według Ewangelii synoptycznych bezpośrednio po zakończonej teofanii nad Jordanem udał się On, „pełen Ducha Świętego” (Łk 4, 1), tzn. obdarzony szczególną mocą Bożą i pod jej przemożnym wpływem (Mt 4, 1; Mk 1, 12), na pustynię. Tam doszło do pierwszego starcia między Nim a szatanem (Mt 4, 2–10 par.), zakończonego pełnym zwycięstwem nad kusicielem. W po-

⁷⁰ T. SIUDA, *op. cit.*, s. 124–126.

konaniu tego przeciwnika, jak sugerują Ewangelie, swój znaczący udział posiadał otrzymany przez Jezusa Duch Boży – to dzięki Jego obecności i mocy została przełamana potęga zła⁷¹.

Stoczona na progu działalności mesjańskiej walka i jej wynik posiadają jeszcze inny wymiar. Zawierają one nie tylko zapowiedź przyszłych zmagani Bożego Wysłannika oraz ich charakteru, lecz są także znakiem Jego ostatecznego zwycięstwa nad szatanem i płynącej stąd zbawczej nadziei.

Łukasz w 4, 1 wyeksponował jeszcze jeden moment związany z czterdziestodniowym odosobnieniem Jezusa na pustkowiu, zaznaczając, że przebywał tam „w Duchu”. Ten drobny szczegół informuje, że doświadczenie obecności i oddziaływania Jego mocy było czymś stałym, nieograniczonym jedynie do faktu pokonania kusiciela. Trzeci ewangelista powiązał również z wydarzeniem znad Jordanu, tzn. napełnieniem Duchem, Jezusowy powrót do Galilei (4, 14), następnie Jego pojawienie się w rodzinnych Nazarecie i całą mesjańską aktywność (4, 16–21).

Perykopa nazaretańska (Łk 4, 16–21), zajmująca w Łukaszej chrystologii i pneumatologii doniosłe miejsce, przekazuje wystąpienie Jezusa w synagodze ojczystego miasta. Składa się ona z dwu części: cytatu z Iz 61, 1–2 (wg LXX)⁷² „Duch Pana nade mną, ponieważ mnie namaścił, abym przyniósł dobrą nowinę ubogim. Posłał mnie, by [...] ogłosić więźniom wolność a ociem-

⁷¹ Mt 4, 1 stwierdza wyraźnie, że to Duch Święty poprowadził Jezusa do walki z szatanem; Mk i Łk przekazują natomiast tę myśl ogólniej. Mt 12, 28 podkreśla nadto, że w odnoszonych zwycięstwach Jezusa nad demonami swój sprawczy udział ma tenże sam Duch Boży: M.A. CHEVALLIER, *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le NT*, Paris 1978, s. 229; H. LANGKAMMER, *op. cit.*, s. 81–83.

⁷² Szerzej o wprowadzonych przez Łukasza zmianach redakcyjnych w cytowanym Iz 61, 1–2 oraz o ich celu zob. R. ALBERTZ, *Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Grund*, ZNW 74 (1983), s. 182–185 i 190–191; J. KUDASIEWICZ, *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, 6, Lublin 1983, s. 62.

niałym odzyskanie wzroku, aby zapowiedzieć Pański rok łaski”, uzupełnionego o Iz 58, 6 (wg LXX) „by znękanych wypuszczać oswobodzonymi” (od ich cierpień) oraz komentarza (4, 21) poproszonego o głos i cieszącego się już uznaniem Nauczyciela (4, 14–15.23). Istotne w tym komentarzu jest zastosowanie przez Jezusa do siebie proroctwa Izajasza oraz podkreślenie, że jego treść stała się faktem. Momentem zaś realizacji była, jak na to wskazuje cały kontekst, teofania nad Jordanem⁷³.

Zacytowany przez Jezusa tekst posłużył Mu również jako podstawa do oświadczenia, że oto już nadeszła oczekiwana pełnia czasu, oraz do autentycznej interpretacji zstąpienia nań Ducha. To wydarzenie było równocześnie posłaniem i namaszczeniem Go przez Boga na Mesjasza. W ten sposób przemawiający Jezus odsłonił jasno i niedwuznacznie zgromadzonym słuchaczom swoją autentyczną godność Pomazańca Jahwe. To właśnie On jest Chrystusem-Namaszczonym.

Przytoczony tekst Izajasza pozwolił Mu ponadto na bliższe określenie zakresu i celu rozpoczynającej się mesjańskiej działalności⁷⁴. Rozciągnie się ona przede wszystkim na ludzi dotkniętych różnorakim złem i cierpieniem, niezależnie od ich społecznego czy narodowego pochodzenia⁷⁵. Dostrzegalnego w wypowiedzi aspektu powszechności nie ogranicza wyliczenie ubogich, więźniów i niewidomych jako adresatów Jego zbawczej posługi, gdyż stanowią oni jedynie symboliczną reprezentację wszystkich udręczonych, którzy potrzebują i czekają na uwolnienie z różnych nieszczęść.

⁷³ J. GUILLET, *Le Saint-Esprit dans la vie du Christ*, LumV 27 (1972), s. 566; U. BUSSE, *Das Nazareth-anifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4,16–30*, Stuttgart 1978, s. 33 i 75.

⁷⁴ M. ROSIK, V. ONWUKEME, *Function of Isa 61,1–2 and 58,6 in Luke's Programmatic Passage (Lk 4,16–30)*, „The Polish Journal of Biblical Research” 2 (2002) nr 1 (3), s. 73–80.

⁷⁵ Uniwersalny wymiar misji Jezusa uwydatnił Łukasz w omawianym tekście poprzez dokonane zmiany redakcyjne. R. ALBERTZ, *Die „Antrittspredigt“ Jesu...*, *op. cit.*, s. 190–191.

Zgodnie z treścią przejętej wypowiedzi prorockiej zbawcza posługa Jezusa, określona oczekiwaniami i potrzebami ludzi, będzie przebiegała pod znakiem Ducha, tzn. będzie poświadczona pieczęcią Najwyższego Autorytetu. Taki jest bowiem najgłębszy sens zapowiedzi i udzielenia go posłanemu Mesjaszowi. Stąd też synoptycy, chociaż nie za często, lecz ściśle łączą niezwykle czyny i budzące podziw nauczanie Jezusa z obecnością w Nim charyzmatycznej mocy. Ta dynamiczna obecność Ducha sprawia, że dokonuje On licznych uzdrowień (Mt 12, 15–21; por. Łk 5, 17; 6, 19) oraz całkowicie panuje nad szatanem, dając tym dowód, iż nadeszło już królestwo Boże (Mt 12, 28). Obecność Ducha pozostaje także integralnie związana z głoszeniem dobrej nowiny, odsłaniającej pełne miłosierdzia i łaskowości oblicze Boga (Łk 4, 18–19).

Przekonanie Jezusa, iż posiada Ducha i działa Jego mocą, ujawniło się szczególnie wyraźnie, chociaż pośrednio, w logionie na temat grzechu bluźnierstwa (Mk 3, 28–30 par.). Zwraca w nim uwagę Jego stanowcze oświadczenie, że przewinienie to nie może zostać odpuszczone wówczas, gdy zostało popełnione przeciwko Duchowi Świętemu. Taka zaś sytuacja faktycznie zaistniała, jak wskazują najbliższe wiersze Mk 3, 22–27.30, gdyż uczeni w Piśmie niezwykle wydarzenie, jakim było wypędzenie przez Jezusa złych duchów, przypisali interwencji i pomocy samego szatana. Istotą owego bluźnierstwa jest więc przewrotne upatrywanie autorstwa tak oczywistych aktów zbawczych władcy ciemności, a odmawianie go Duchowi Bożemu, chociaż On jest ich właściwym sprawcą poprzez Jezusa⁷⁶.

Znaczącą wskazówką obecności, ale także i wpływu Ducha na posługę Jezusa jest wypowiedź Łukasza w Dz 1, 2. Nie do końca jasny tekst można odnieść albo do wyboru apostołów, albo do przekazania im jakichś poleceń przez Mistrza. W każdym ra-

⁷⁶ R. SPITZ, *La révélation progressive de l'Esprit-Saint*, Paris 1976, s. 63; A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 34; A. FUCHS, *Die Sünde wider den Heiligen Geist* (Mk 3, 28–30 par Mt 12, 31–37 par Lk 12, 10), SNTU 19 (1994), s. 124–125.

zie akt ten pozostawał w związku z ich funkcją ewangelizacyjną i – co bardzo ważne – zaistniał przy udziale Ducha Świętego.

W podobnym kontekście wspomina trzeci ewangelista jeszcze raz o obecności i udziale Ducha Bożego w życiu Chrystusa. Ma to miejsce po powrocie uczniów z pierwszej akcji misyjnej. Ich relacje o skutkach głoszonej przez siebie dobrej nowiny, w tym o wypędzaniu demonów, wywołały głębokie wzruszenie Jezusa, które Łukasz charakteryzuje jako radość w Duchu Świętym (Łk 10, 17). Duch Święty stał się nie tylko źródłem tej radości, ale i natchnieniem dla wypowiedzianego przez Jezusa uwielbienia i wdzięczności dla Ojca za objawienie, które w taki sposób zostało przekazane światu a przede wszystkim ludziom prostym (10, 21)⁷⁷. Ten zdumiewający przejaw radości oraz wysławianie Boga jako rezultat doznanej inspiracji rzuca interesujące światło na Jezusa jako męża Ducha.

Podsumowując powyższe spostrzeżenia, można stwierdzić, że świadectwa Ewangelii o charyzmatycznym obdarowaniu Jezusa oraz o wpływie owego wyposażenia na Jego słowa i czyny są tak jednoznaczne i treściowo bogate, iż pozwalają na wniosek o absolutnej wyjątkowości i niepowtarzalności Jego osoby jako „nosiciela” Ducha. Dane te dowodzą następnie, że złożone przez Boga obietnice o specjalnym obdarowaniu Mesjasza stały się rzeczywistością.

5. Zapowiedzi udzielenia Ducha Świętego

Jedną z cech wyróżniających czasy eschatologiczne, zgodnie z prorocत्वami Starego Testamentu, miało być posiadanie Ducha również przez cały lud Boży (Iz 32, 15; 44, 3; 59, 21; Ez 11, 19; 36, 23–28; 37, 6.14; 39, 29; J 13, 1–5; Za 12, 10). Dotyczące tego obietnice pojawiły się w okresie dramatycznych doświadczeń Izraela, tzn. niewoli babilońskiej i następującego po niej czasu

⁷⁷ J. ERNST, *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983, s. 232; W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin 1988, s. 204.

zmagani narodu z zagrożeniami z zewnątrz oraz problemami wewnętrznymi, wyzwalając pełne napięcia oczekiwania na ich wypełnienie. Do nich nawiązał Jan Chrzciciel w swoim nauczaniu o nadchodzącym Mesjaszu i Jego posłudze. Miał je także na uwadze Jezus, kiedy zapowiadał poślanie Ducha.

Wśród wielu wypowiedzi Jana Chrzciciela, charakteryzujących działalność Jezusa, zasługują na uwagę jego słowa przytoczone przez wszystkie Ewangelie: „Ja chrzciliem was wodą, on zaś będzie was chrzczył Duchem Świętym” (Mk 1, 8; por. Mt 3, 11; Łk 3, 16; J 1, 33; Dz 1, 5; 11, 16)⁷⁸. W pierwszej części tego oświadczenia dokonał on niemal podsumowania swego dotychczasowego działania, które koncentrowało się na przygotowaniu Izraela do zbliżającego się Dnia Pańskiego i mającego po nim nastąpić królestwa Bożego. Podejmując znane z wystąpień prorockich motywy, Jan kierował do zgromadzonych słuchaczy wezwanie do radykalnej przemiany wewnętrznej, zwłaszcza do odwrócenia się od grzechów i całkowitego skierowania się ku uwalniającemu od zła Bogu (Mt 3, 1–3.7–12; Łk 3, 3–14; por. J 1, 23–28). W ścisłym związku z wołaniem o nawrócenie pozostawało przeprowadzane przez niego zanurzanie pokutujących w wodach Jordanu⁷⁹ jako zewnętrzny znak dokonanej w nich metanoi (Mt 3, 6; Mk 1, 4–5; por. Łk 3, 3).

Tej właśnie czynności Jan przeciwstawił mesjański chrzest Duchem jako najbardziej znamienity rys pełni czasu. Użyty

⁷⁸ Mimo występujących różnic w redakcji tekstu zasadnicza treść stwierdzenia Chrystusowego poprzednika pozostaje ta sama; identyczne są też sformułowania, a zwłaszcza przeciwstawienie dokonywanej przez niego czynności chrzczenia przyszłej posłudze Jezusa: J. KREMER, *Die Voraussetzungen des Pfingstgeschehens in Apg 1, 4–5 und 8*, w: *Die Zeit Jesu*, „Festschrift für H. Schlier”, red. G. Bornkamm, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1970, s. 155–156.

⁷⁹ Jan wiązał zanurzenie w wodzie z odpuszczeniem grzechów w takim sensie, że stanowiło ono gwarancję uzyskania od Boga na zbliżającym się sądzie ostatecznym przebaczenia popełnionych wcześniej przewinień, gdyż tylko On ma taką władzę. H. STEGEMANN, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków–Mogilany 2002, s. 256–257.

tutaj termin *baptizein* oznacza dosłownie zanurzenie, całkowite wejście do wody w celu obmycia się, oczyszczenia. W powiązaniu z Duchem Świętym wyraża on ideę zanurzenia człowieka, wprowadzenia go w samo centrum rzeczywistości Bożej, jaką jest Jego Duch. Rezultatem zaistniałej sytuacji będzie wewnętrzne oczyszczenie od zła, pełne uczestnictwo w nadprzyrodzonej, życiodajnej mocy, wreszcie trudna do wyobrażenia, trwała bliskość w stosunku do Stwórcy.

Dokonującym tak rozumianego chrztu w proroczym słowie Jana jest nadchodzący Pomazaniec Pański. To On sam, „namaszczony” Duchem, będzie udzielał nowemu ludowi Bożemu zapowiadanego w Starym Testamencie daru. W ten sposób wypowiedź Jezusowego prekursora nie tylko nawiązywała do wcześniejszych obietnic, lecz również ukazała w pełnym świetle, w jaki sposób i przez kogo będą one wypełnione.

Starotestamentowa wizja nowego ludu Bożego jako charzmatycznego nosiciela Ducha znalazła także wyraz w nauczaniu Jezusa. Na tej linii pozostaje Jego zapewnienie, iż Ojciec niebieski udzieli tego niezwykłego daru wszystkim, którzy modlą się o dobra zbawcze (Łk 11, 13; por. Mt 7, 11). Właśnie Duch Święty jest największym z tych dóbr. Jego obecność i działanie tworzą pełną łączność między człowiekiem a Bogiem, czyli warunkują i stanowią istotę sytuacji zbawienia. Obietnicę specjalnej pomocy Bożej, rozumianej jako obdarzenie Duchem, zapewnił Chrystus w pierwszym rządzie tym ludziom, którzy z tytułu przyjętej Ewangelii będą wystawieni na różnego rodzaju prześladowania (Mt 10, 19–20; Mk 13, 9–11; Łk 12, 11–12). Uzyskany dar umocni ich w wierności do Jezusa i w dawaniu Mu świadectwa. Przede wszystkim jednak umożliwi On stawianym przed sądy odważną i mądrą obronę, gdyż sam będzie przemawiał ich ustami (Mt 10, 20). Mimo iż Jezus nie precyzuje, kto ma być autorem tego wyposażenia, jednak najbliższy kontekst – zwłaszcza użyta strona bierna (*passivum theologicum*) – wskazują, że jest nim sam Bóg.

Zapowiedź posłania Ducha Świętego pojawiła się jeszcze w ramach ostatniego przemówienia zmartwychwstałego Chrystusa do uczniów (Łk 24, 49; Dz 1, 4–8)⁸⁰. Pozostaje ona – podobnie jak miało to miejsce w poprzednich perykopalach – w ścisłym związku z czekającą ich misją ewangelizacyjną⁸¹. Będzie zaś ona polegała na świadczeniu wobec całego świata o życiu, działalności, a zwłaszcza o śmierci i zmartwychwstaniu Mistrza jako dokładnym wypełnieniu zbawczych planów Boga (Łk 24, 44–48; Dz 1, 8). Szczególną rangę tej zapowiedzi nadaje okoliczność, że padła ona z Jego ust w kontekście odniesionego zwycięstwa nad grzechem i śmiercią. Godne podkreślenia jest także nazwanie przyrzeczonego daru „obietnicą Ojca”, jako że użyte sformułowanie, mimo iż pojawia się bardzo rzadko w Nowym Testamencie (Łk 24, 49; Dz 1, 4; por. Dz 2, 33.39; Ga 3, 14; Ef 1, 13), nawiązuje do znanych tekstów starotestamentowych o udzieleniu w przyszłości Ducha i tak podkreśla wierność Boga danym przez siebie przyrzeczeniom. Najbardziej uderzające jest jednak stwierdzenie, że dawcą owej „obietnicy Ojca” ma być sam Chrystus⁸². Jeśli bierze się pod uwagę, że w nauczaniu Starego Testamentu Duch należy jedynie do Boga i tylko On ma prawo Nim dysponować, nawet nie zapowiadany Mesjasz, wówczas taka wypowiedź jest szczególnie doniosła teologicznie, gdyż wyraźnie sugeruje równość w relacji Bóg–Jezus.

⁸⁰ J. KUDASIEWICZ, „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8; Łk 24, 48 n). *Studium z teologii św. Łukasza*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. J. Łachowi*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 187–195.

⁸¹ M. ROSIK, *Funkcja modelu „modlitwa – Duch Święty” w teologii św. Łukasza*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Bpa Prof. M. Gołębińskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 400–401.

⁸² Idea, że to sam Jezus będzie udzielał Ducha Świętego, znalazła także wyraz w omówionej wypowiedzi Jana o chrzcie Duchem.

6. Realizacja obietnic

Dzieje Apostolskie określano już w starożytności „Ewangelią Ducha Świętego”. Zadecydowała o tym wysoka częstotliwość użycia w nich terminu „duch”, co można zauważyć w porównaniu z innymi księgami Nowego Testamentu⁸³, a przede wszystkim obecność i działanie Ducha Świętego w pierwszych wspólnotach kościelnych. Łukasz bowiem w swoim drugim dziele wspomina w wielu miejscach tak o obdarowaniu Nim apostołów, uczniów oraz pierwszych wyznawców Jezusa, jak również ukazuje Jego różnorodne interwencje oraz wpływ na życie Kościoła.

Udzielanie Ducha Świętego

Dane informujące o przekazaniu Ducha Świętego można podzielić na dwie kategorie: te, w których On zstępuje bezpośrednio na wierzących, oraz pozostałe, gdzie obdarzenie Nim wiąże się z modlitwą, włożeniem rąk lub chrztem, czyli użyciem jakiegoś konkretnego rytuału. Do pierwszej grupy należy przede wszystkim zesłanie Ducha Świętego w dniu żydowskiego Święta Pięćdziesiątnicy, przedstawione szeroko przez Łukasza w znanej perykopie Dz 2. Perykopa ta zawiera najpierw opis samego wydarzenia wraz z reakcją świadków (Dz 2, 1–13) a następnie służące jako komentarz przemówienie Piotra (Dz 2, 14–39) zakończone wezwaniem słuchaczy do zmiany życia i przyjęciem przez nich chrztu (Dz 2, 40–41).

Relację rozpoczyna wzmianka o potężnym, pochodzącym z nieba – sfery związanej z Bogiem – szumie jakby gwałtownego wichru, który wypełnił wieczernik oraz o zjawisku przypomi-

⁸³ W Ewangelii Łukasza termin „duch” występuje 36 razy, w Dziejach Apostolskich 70 razy (w odniesieniu do Ducha Świętego w Łk – 17 a w Dz – 56 razy), podczas gdy odpowiednio w Ewangeliach: Mateusza – 19 razy, Marka – 23, Jana – 24; natomiast w Listach Wielkich św. Pawła: do Rzymian – 34, Koryntian – 57, Galatów – 18: H. LANGKAMMER, *op. cit.*, s. 101; J. GUILLET, *Saint Esprit. II. Nouveau Testament. 2. Le Saint Esprit dans les Actes des Apôtres*, DBS XI, s. 182–183.

nającym ogniste języki, które pojawiły się nad zebranymi tam uczniami Jezusa (Dz 2, 2–3). Obydwa fenomeny były dostrzegalnymi znakami udzielenia im w tym momencie daru Ducha Świętego – zapowiedzianej „Obietnicy Ojca” (Dz 2,4)⁸⁴. Zstąpienie na nich Ducha i Jego obecność przejawiały się dodatkowo w budzącym zdumienie otoczenia fackie mówienia różnymi językami⁸⁵. Pod wrażeniem niezwykłości tego, co się stało, zebrani wokół wieczernika żydzi i prozelici, mieszkańcy Jerozolimy oraz przybysze z krajów ówczesnej *oikumene* (Dz 2, 6–12), zaczęli zastanawiać się i dyskutować o jego znaczeniu i pochodzeniu.

Dociekanie a nawet błędne próby wyjaśnienia mówienia językami sprowokowały do pierwszego publicznego wystąpienia Dwunastu na czele z Piotrem (Dz 2, 14). Pod wpływem wewnętrznego impulsu, mającego swe źródło w posiadanym Duchu, przedstawił on w wygłoszonym przemówieniu właściwą interpretację tego, co się stało, wykorzystując proroctwo Joela 3, 1–5 (Dz 2, 17–21). Przez przytoczenie tego cytatu apostoł przypomniał najpierw zamiary Boga, objawione także za pośrednictwem innych proroków, iż udzieli społeczności czasów mesjańskich specjalnego daru Ducha, a następnie z całą mocą

⁸⁴ Podobnie jak podczas chrztu Jezusa nad Jordanem (gołębica), także i tutaj Łukasz akcentuje element doświadczalny, towarzyszący zstąpieniu Ducha Świętego (wicher, języki ognia), chociaż przez dodanie w obydwu scenach partykuły porównawczej „jakby” podkreśla on misteryjność zjawiska, którego istota wykracza poza zmysłowe postrzeganie. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. 1. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, HerdersThK NT V, 1, Freiburg–Basel–Wien 1980, s. 249.

⁸⁵ Charyzmatyczne mówienie przez Dwunastu różnymi językami stało się przedmiotem wielu rozważań i dyskusji, zmierzających do ustalenia, na czym polegała istota tego zjawiska: czy była to autentyczna ksenolalia, czy też znana w pierwotnym Kościele glossolalia, względnie dar rozumienia przez ludzi kogoś przemawiającego w nieznanym im dotąd języku. Zob. na ten temat: E. SZYMANEK, *Zesłanie Ducha Świętego*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 94–95 i 93–99; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (Apg 1–12)*, 3, EKK V. 1–2, Düsseldorf–Zürich–Neukirchen 2005, s. 330–331.

podkreślił, że fenomeny, których świadkami stali się zgromadzeni, dowodzą urzeczywistnienia się danych obietnic. Przemawiający różnymi językami uczniowie Jezusa czynili to bowiem pod wpływem otrzymanego Ducha.

Dalszą część mowy Piotr poświęcił osobie Jezusa i Jego losowi, przypominając cudotwórczą działalność swego Mistrza, a przede wszystkim wydarzenia ostatniego okresu: wydanie na mękę i śmierć, śmierć na krzyżu, wskrzeszenie z martwych, objawienia Zmartwychwstałego⁸⁶ (Dz 2, 23–24.32). Wszystko to, jak świadczą przytoczone przez apostoła cytaty ze Starego Testamentu (Ps 16, 8–11; 110,1), dokonało się zgodnie z planami samego Boga oraz wskutek Jego jedynej w swoim rodzaju, pełnej mocy interwencji. W ten sposób Bóg stanął zdecydowanie po stronie swego Wybrańca przez przywrócenie do życia, uwielbił przez wyniesienie na swoją prawicę oraz potwierdził jako Pana i Mesjasza (Dz 2, 33.36).

Ten właśnie wywyższony Pan i Mesjasz: „przyjawszy obietnicę Ducha Świętego od Ojca, przekazał Go” (Dz 2, 33). Powyższe oświadczenie Piotra zawiera doniosłe przesłanie, gdyż z jednej strony stwierdza, iż najpierw sam Jezus otrzymał Ducha Świętego od Ojca, z drugiej zaś ukazuje tegoż Jezusa jako Jego dawcę.

Odpowiedzi na pytanie o moment obdarowania Jezusa „Obietnicą Ojca” trzeba szukać w Jego przejściu ze śmierci do życia oraz ze stanu poniżenia do chwały⁸⁷. Zauważalna w Jego wskrzeszeniu oraz uwielbieniu przemożna działalność Boga została zinterpretowana w świetle Starego Testamentu jako wyraz specyficznej i dobrze znanej aktywności Ducha. Paschalne spotkania uczniów ze Zmartwychwstałym pozwoliły natomiast

⁸⁶ Wymienione elementy wraz z dołączonymi odniesieniami do Starego Testamentu oraz wezwaniem do pokuty stanowią najstarszy kerygmat chrystologiczny, wykorzystany tutaj przez Łukasza.

⁸⁷ Takie rozumienie wypowiedzi Dz 2, 33 nie jest sprzeczne ze stwierdzeniami Ewangelii, że Jezus w czasie swego ziemskiego życia był szczególnym nosicielem Ducha. A. WEISER, *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1989, s. 60–61.

dostrzec, iż Jego nowa egzystencja różni się zasadniczo od poprzedniej. Charakterystyczną jej cechą było mianowicie swoiste „przesycenie” pneumatyczne, nieosiągalne przez zwyczajne udzielenie Ducha.

Zmartwychwstały Jezus obdarzony i tak ściśle związany z Duchem posiada zatem pełną władzę rozporządzania Nim jako całkowicie sobie przynależnym. Występując w roli dysponującego ową tajemniczą, pełną mocy rzeczywistością⁸⁸, faktycznie udzielił Go też swoim uczniom. W ten sposób zrealizował On złożone wcześniej obietnice, jak również zapowiedź Jana Chrzciciela.

Wprawdzie pierwszymi odbiorcami daru Ducha zostało Dwunasto, to jednak zgodnie ze słowami Piotra jest On przeznaczony dla wszystkich, którzy po nawróceniu, tzn. uznaniu mesjańskiej godności i Bożego posłannictwa Jezusa (Dz 2, 22–24.32–33) przyjmą chrzest (Dz 2, 38–39). Ponieważ w następstwie przemówienia Apostoła i wezwania do zmiany życia (Dz 2, 38.40) decyzję ochrzczenia się powzięło około 3000 słuchaczy (Dz 2, 41), jest oczywiste na podstawie danego zapewnienia, że wszyscy ci neofici, mimo iż tekst o tym nie wspomina, otrzymali Ducha Świętego. W ten sposób w dzień Pięćdziesiątnicy zjednoczyła się pod Jego wpływem nowa wspólnota ludu Bożego – Kościół (Dz 2, 42–47). Początkowo tworzyli ją żydzi i prozelici, z czasem jednak wejdą do niej poganie, gdyż i dla nich, jak to wyraźnie podkreśla Piotr w końcowych słowach swego przemówienia, jest przeznaczony dar Ducha (Dz 2, 39).

Historyczną podstawę przedstawionego przez Łukasza zesłania Ducha Świętego stanowi najprawdopodobniej rzeczywiste wystąpienie po raz pierwszy w gminie jerozolimskiej zjawiska charyzmatów, być może nawet w dzień Pięćdziesiątnicy⁸⁹. To

⁸⁸ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 39; C.F. GOMES, *Jezus a Dar Ducha Świętego*, ComP 8 (1988) nr 43, s. 13.

⁸⁹ E. SCHWEIZER, *PNEUMA, PNEUMATIKOS*, E, *Das Neue Testament. II. Lukas und Apostelgeschichte*, TWNT VI, s. 408; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Berlin 1988, s. 38–39.

wydarzenie powiązał on z innymi tradycjami pochodzącymi z Kościoła apostołskiego, jak: tzw. „listą narodów”, kerygmatem chrystologicznym, konkretnymi danymi o jego początkach, używanymi tam tekstami ze Starego Testamentu⁹⁰, dołączając do nich mowę Piotra jako ważny element interpretacyjny całości. Tak powstała rozbudowana relacja o tym, co się stało w dzień Zielonych Świąt. Jej celem było z jednej strony wykazanie, że zapowiedzi udzielenia Ducha przyszłemu ludowi Bożemu, zawarte w Starym Testamencie oraz przekazane przez Jana Chrzciciela czy samego Chrystusa znalazły już urzeczywistnienie⁹¹, z drugiej strony świadczenie o tym, iż nowa wspólnota wyznawców Jezusa ma swoje źródło w „Obietnicy Ojca” i jest przez Niego kierowana.

Podobnie rozbudowaną literacko i ważną teologicznie konstrukcję stanowi perykopa o przyjęciu do Kościoła pierwszych pogan, zwana „Pięćdziesiątnicą pogan” (Dz 10, 1–11, 18). Składa się ona z następujących części: wizji Korneliusza (Dz 10, 1–8); wizji Piotra (Dz 10, 9–16); zastanawiania się nad nią Piotra i interwencji Ducha Świętego (Dz 10, 17–23a); spotkania Piotra i Korneliusza (Dz 10, 23b–33); mowy Piotra (Dz 10, 34–43); zstąpienia Ducha Świętego na domowników Korneliusza (Dz 10, 44–48); informacji o wydarzeniu złożonej przez Piotra w gminie jerozolimskiej (Dz 11, 1–18)⁹². Przy opracowaniu całego opisu Łukasz wykorzystał różne materiały⁹³, związane

⁹⁰ H. LANGKAMMER, *op. cit.*, s. 102; Dyskusję ostatnich dziesięcioleci na temat historii tradycji Dz 2, 1–13 przedstawił szeroko: G. SCHNEIDER, *op. cit.*, s. 242–247.

⁹¹ J. KUDASIEWICZ, *op. cit.*, s. 81.

⁹² E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 10, Meyer K, Göttingen 1956, s. 309–311; F. BOVON, *Tradition et rédaction en Actes 10, 1–11, 18*, TZBas 26 (1970), s. 26–28.

⁹³ Na temat wykorzystanych przez Łukasza źródeł w Dz 10, 1–11, 18 i ich redakcyjnego opracowania zob. G. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte. 2. Teil: Kommentar zu Kap. 9, 1–28, 31*, HerdersThK NT V, 2, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 61–64; A. WEISER, *op. cit.*, s. 149–154.

zwłaszcza z początkami Kościoła w miejscowościach leżących nad Morzem Śródziemnym: ustne przekazy o działalności uczniów Jezusa, spisane relacje świadków, dokumenty i notatki, elementy katechezy kierowanej do świata pogańskiego itp.

Kunsztownie opracowana kompozycja pozwoliła autorowi na różne sposoby przedstawić zasadniczą ideę, iż dotarcie zbawczego orędzia do świata pogańskiego i włączenie go bezpośrednio w nową wspólnotę ludu Bożego dokonało się dzięki kierownictwu Boga, w tym także dzięki wyraźnemu wpływowi Ducha Świętego.

To działanie ujawniło się najpierw w widzeniu anioła, jakiego doznał „pobożny i bojący się Boga”, tzn. bliski judaizmowi poganin Korneliusz oraz w poleceniu sprowadzenia z Jaffy nieznanego mu Piotra (Dz 10, 2–5). Przebywający w tym mieście apostoł doświadczył również niezwyklego zjawiska. W ekstazy uniesieniu ujrzał opuszczającą się z otwartego nieba jakby wielką chustę wypełnioną czystymi i nieczystymi rytualnie zwierzętami. Towarzyszący wizji, pochodzący z nieba tzn. od Boga, głos wezwał go do przygotowania sobie z nich pokarmu (Dz 10, 9–13). Kiedy Piotr sprzeciwił się temu, uzasadniając, że nigdy dotychczas nie wykroczył przeciw Prawu, usłyszał: „To, co Bóg uznał za czyste, ty (nie uważaj) za nieczyste” (Dz 10, 15). Enigmatyczność całego widzenia a ponadto ogólnikowość otrzymanego wyjaśnienia sprawiły, że zastanawiając się nad tym, nie zwrócił uwagi na wołanie poszukujących go wysłanników Korneliusza. Wówczas apostoł po raz drugi doświadczył działania Bożego, gdy Duch Święty polecił mu spotkać się z nimi oraz udać do Cezarei. Jak bardzo kierował On całokształtem wydarzenia, wynika ze stwierdzenia: „Ja ich wysłałem” (Dz 10, 19–20; 11, 12). W Cezarei Korneliusz poinformował przybyłego Piotra o doznanych przeżyciach oraz zadeklarował we własnym imieniu oraz w imieniu zaproszonych krewnych i bliskich przyjaciół pełną gotowość przyjęcia za jego pośrednictwem Bożego orędzia (Dz 10, 30–33). Wobec takiej postawy Piotr najpierw oświadczył, iż w świetle otrzymanej wizji i późniejszych faktów, szczególnie zaś

wypowiedzi o dokonanym przez Boga oczyszczeniu, zrozumiał, że traktuje On wszystkie narody i każdego człowieka jednakowo, jeśli chodzi o dostęp do zbawienia: „W każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10, 34–35). Następnie przekazał zgromadzonym poganom podstawowe prawdy o osobie i działalności Jezusa Chrystusa oraz zrealizowanym przez Niego dziele zbawczym (Dz 10, 36–43).

W trakcie przemówienia Piotra nieoczekiwanie zstąpił na zebranych pogan Duch Święty. Ten sam dar, który stał się udziałem uczniów Jezusa w dniu Pięćdziesiątnicy, teraz otrzymali wprost i bezpośrednio ci, którzy nie byli ani obrzezani, ani ochrzczeni. Widomym znakiem Jego obecności i działania, podobnie jak to miało miejsce w przypadku Dwunastu, był charyzmat glossolalii i wielbienia Boga, co ze zdumieniem stwierdzali przybyli z Piotrem świadkowie pochodzenia żydowskiego (Dz 10, 44–46). Apostoł natomiast, widząc niezwykle skutki udzielonego poganom daru, polecił ich niezwłocznie ochrzcić, dodając znamienne uzasadnienie: „Czy ktoś może wzbraniać ochrzczenia w wodzie tych, którzy otrzymali Ducha Świętego tak samo jak my?” (Dz 10, 47–48).

Decyzja ta oznaczała oficjalne i bezpośrednie włączenie do Kościoła dawnych pogan bez poddawania ich rytowi obrzezania i zobowiązania do przestrzegania Prawa, jak tego domagała się dotąd gmina jerozolimska. Ich droga do wspólnoty chrześcijańskiej nie będzie więc już musiała prowadzić przez żydowski prozelityzm. Od tego momentu każdy człowiek może stać się prawdziwym wyznawcą Jezusa Chrystusa i uczestniczyć w Jego dziele zbawczym, jeśli tylko uwierzy i przyjmie chrzest. W konsekwencji rozstrzygnięcie Piotra sprawiło, że Kościół stał się rzeczywistością uniwersalną, szeroko otwartą na cały świat i dającą dawnym Izraelitom i poganom równoprawny dostęp do pełni objawienia i zbawienia. W tym też znaczeniu urasta ono do rangi przełomowego wydarzenia-wzorca⁹⁴.

⁹⁴ H. ORDON, *Cezarejska decyzja Piotra. Rozważania literacko-teologiczne nad perykopą o chrzcie Korneliusza* [Dz 10, 1–11, 18], „Summarium” 7/ 27 (1978), s. 61–62.

Słuszności powziętej w Cezarei decyzji apostoł dowodził także wobec zastrzeżeń wysuwanych we wspólnocie jerozolimskiej przez wskazanie na wyraźne Boże kierownictwo widoczne w przebiegu całej historii nawrócenia pogan (Dz 11, 5–10.12.15), a zwłaszcza przez podkreślenie podobieństw⁹⁵ między zesłaniem Ducha Świętego w dzień Zielonych Świąt a tym, które dokonało się w domu Korneliusza (Dz 11, 15.17). Zaznaczył przy tym, że w ten sposób wypełniła się ponownie obietnica Ducha zapowiedziana przez Jana Chrzciciela i Jezusa (Dz 11, 16). Wyrażona ze strony zebranych po przedstawieniu Piotra deklaracja: „I poganom dał Bóg (dar) nawrócenia, aby żyli” (Dz 11, 18) była nie tylko akceptacją jego postępowania, lecz aprobatą ze strony Kościoła apostołskiego nowej drogi przekazywania zbawczego orędzia w świecie pogańskim.

Wewnętrzny impuls, którego źródłem był zesłany w dzień Pięćdziesiątnicy Duch Święty, wpłynął nie tylko na pierwsze publiczne wystąpienie Piotra i Jedenastu (Dz 2, 14–41), ale także na ich dalszą aktywność w nauczaniu i dokonywanych cudach (Dz 3, 1–26). Jej skutki w postaci coraz większego zainteresowania mieszkańców Jerozolimy osobą oraz dziełem Jezusa, przedstawianego jako odrzucony Mesjasz, wzbudziły najpierw zaniepokojenie a później interwencję Sanhedrynu, odpowiedzialnego za życie religijne Izraela. Wynikiem tego było najpierw zatrzymanie i przesłuchanie Piotra oraz Jana, a następnie wydanie im zakazu przemawiania (Dz 4, 1–18). Budząca zdumienie trafność udzielanych przez Piotra odpowiedzi oraz towarzysząca mu odwaga w stosunku do przedstawicieli Wysokiej Rady (Dz 4, 8–20) były wymownym świadectwem realizacji zapewnienia Jezusa, że w takich okolicznościach będą korzystać ze światła i mocy Ducha (Mt 10, 19–20; Mk 13, 9–11; Łk 12, 11–12). Jego obecność i działanie znalazły ponadto wyraźne potwierdzenie po powrocie obydwu apostołów do wspólnoty, przedstawieniu jej przebiegu wydarzenia, dziękczynieniu za ocalenie oraz prośbie

⁹⁵ R. PESCH, *op. cit.*, s. 345–347.

o moc przezwyciężenia przeciwności. Trzęsienie ziemi, jakiego wówczas doświadczyli zebrani, okazało się zewnętrznym znakiem tak przyjęcia przez Boga ich modlitw, jak również napełnienia ich Duchem Świętym – podobnie jak miało to miejsce w dzień Zielonych Świąt⁹⁶. Otrzymany dar wyposażył ich w zdolność męznego głoszenia Ewangelii (Dz 4, 31).

W przedstawionych powyżej perykopach Duch Święty pojawia się wraz z towarzyszącymi temu dostrzegalnymi fenomenami wprost i bezpośrednio, nadto nieoczekiwanie i gwałtownie. Taka prezentacja była podyktowana najprawdopodobniej potrzebą podkreślenia, jak doniosłym dla Kościoła było Jego zstąpienie na uczniów Jezusa w dzień Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie oraz na pogan w Cezarei. W pozostałych relacjach Dziejów Jego udzielanie oraz działanie ma już inny charakter i pozostaje w związku z chrztem lub nałożeniem rąk.

Według zapowiedzi Piotra warunkiem uzyskania „Obietnicy Ojca” ma być nawrócenie, czyli przyjęcie wiary w Jezusa Chrystusa i Jego orędzia oraz chrzest (Dz 2, 38–39). Taka sytuacja zaistniała w Efezie, dokąd przybył Paweł i spotkał uczniów Jana Chrzciciela. Ponieważ otrzymali oni tylko chrzest pokuty od swego Mistrza, apostoł pouczył ich o Jezusie, stosunku Jana do Niego i dokonywanym w Jego imieniu chrzcie, a następnie udzielił im go. Wówczas to po geście nałożenia rąk zstąpił na nich Duch Święty, czego wyraźnym przejawem był charyzmat glossolalii i prorocтва (Dz 19, 1–7). Pewne podobieństwo do powyższego wydarzenia występuje w historii nawrócenia Szawła pod Damaszkim. Pokutujący skutek doznanego objawienia prześladowca Kościoła uzyskuje z ust Ananiasza – po uprzednim nałożeniu na niego rąk – krótkie wyjaśnienie tego, co się wydarzyło pod murami miasta, z czym przybywa oraz zapewnienie, że odzyska możliwość widzenia i zostanie napełniony Duchem Świętym. Ociemniały Szaweł

⁹⁶ G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*. 2, ThHK NT V, Berlin 1984, s. 142.

rzeczywiście przejrzał oraz został ochrzczony, po czym przystąpił do bardzo intensywnej pracy misyjnej w Damaszku (Dz 9, 20–22). Wzmianka o przywróceniu wzroku, czyli wypełnieniu się jednej zapowiedzi, a przede wszystkim informacja o odważnym i żarliwym głoszeniu Jezusa Chrystusa suponuje, że także i druga stała się faktem, tzn. że został mu udzielony przyobiecany Duch Święty.

Więź pomiędzy chrztem a darem Ducha, chociaż nie tak ścisła jak w przypadku uczniów Jana, jest jeszcze widoczna w relacji o działalności diakona Filipa wśród Samarytan oraz w omówionej już historii Korneliusza. Nauczanie Filipa o Jezusie Chrystusie oraz zainaugurowanym przez Niego Królestwie Bożym wraz z dokonywanymi cudami sprawiło, że wielu z nich nawróciło się i przyjęło chrzest (Dz 8, 5–8.12). Dopiero jednak modlitwa oraz nakładanie rąk przez Piotra i Jana wysłanych przez grono apostołskie spowodowało obdarzenie ich Duchem Świętym (Dz 8, 14–17). Z kolei w perykopie o bezpośrednim włączeniu pierwszych pogan do Kościoła Jego zstąpienie na zgromadzonych nastąpiło podczas katechezy Piotra i przed udzieleniem im chrztu (Dz 10, 44.47–48).

W teologicznej wizji Łukasza normalną drogą inicjacji chrześcijańskiej oraz uczestniczenia człowieka w zbawczym dziele Chrystusa jest wiara i przyjęcie chrztu, zaś dopełnieniem i zarazem dowodem pełnej przynależności – otrzymanie Ducha Świętego. Obecne w *Dziejach Apostolskich* modyfikacje tej kolejności mają źródło w różnych doświadczeniach i tradycjach wspólnot chrześcijańskich, jakie wykorzystał on w redakcji swej księgi. Bóg bowiem w niektórych sytuacjach, interweniując bezpośrednio przez zesłanie Ducha Świętego, usuwał przeszkody i ograniczenia utrudniające wejście do Kościoła oraz pełne korzystanie z dóbr zbawczych⁹⁷. Takie przypadki miały jednak charakter szczególny i wyjątkowy.

⁹⁷ J. ROLOFF, *op. cit.*, s. 152; P. POKORNÝ, *op. cit.*, s. 72–73.

Wpływ Ducha Świętego na życie i działalność Kościoła

Uwydatnioną w Ewangelii łączność między Duchem a Jezusem Łukasz zastępuje w *Dziejach* więzią pomiędzy Duchem a wspólnotą wierzących w Chrystusa – Kościołem. W wyniku Jego zstąpienia w Jerozolimie (Dz 2) wspólnota rozpoczęła swoją egzystencję, składając się najpierw z żydów i prozelitów, a wskutek Jego interwencji w Cezarei (Dz 10, 1–11, 18) z nawróconych pogan. Ta nowa społeczność ludu Bożego dzięki obecności i aktywności Ducha będzie się wewnętrznie umacniała i kształtowała, a przez prowadzoną akcję misyjną dynamicznie rozwijała, ogarniając coraz dalsze kręgi ludzkości i umożliwiając każdemu dostęp do pełni dóbr zbawczych.

Wpływ Ducha Świętego uwydatnił się tak w inicjowaniu głoszenia Ewangelii, jak również w wybieraniu odpowiednich do tego ludzi, ich wyposażaniu i następnie w kierowaniu nimi⁹⁸. Poszczególne elementy tego oddziaływania można już było zauważyć w omówionych wystąpieniach Piotra. Pojawiają się one także w apostołskiej posłudze Pawła. Wybranie jego i Barnaby do wyruszenia w pierwszą podróż misyjną dokonało się właśnie z inspiracji Ducha podczas sprawowania liturgii i postu wspólnoty antiocheńskiej, a konkretne wysłanie nastąpiło z Jego polecenia w trakcie modlitwy oraz nałożenia rąk przez tamtejszych „proroków i nauczycieli” (Dz 13, 1–3). W ten sposób z natchnienia Bożego i przy oficjalnej akceptacji Kościoła rozpoczęła się ich praca ewangelizacyjna ukierunkowana na Małą Azję. Podczas drugiej podróży misyjnej na tamtym terenie Paweł wraz z towarzyszącymi mu uczniami doświadczył kolejnej interwencji Ducha, gdy zamierzał udać się w stronę Efezu, a następnie Bitynii. Pochodzący od Niego zakaz przepowiadania w zaplanowanych rejonach i prawdopodobnie dalsze Jego impulsy sprawiły, że

⁹⁸ Łukasz uwydatnił w *Dziejach Apostolskich* rolę Ducha Świętego przede wszystkim w działalności misyjnej Kościoła, stąd Jego interwencje pojawiają się w momentach dla niej zwrotnych. J. GUILLET, *Le Saint-Esprit dans...*, *op. cit.*, s. 187.

apostoł znalazł się w Troadzie (Dz 16, 6–9). Doznane zaś tam nocne widzenie zawierało wezwanie do rozpoczęcia głoszenia Ewangelii w Europie (Dz 16, 10), odsłaniając tym samym Boże plany wobec niego na przyszłość, ale i rzucając światło na wcześniejsze, niezrozumiałe zakazy.

Podobnie wyraźnego prowadzenia przez Ducha doświadczył również diakon Filip, kiedy otrzymał od Niego polecenie nawiązania kontaktu z wysokim urzędnikiem królewskim z Etiopii czytającym w drodze powrotnej z Jerozolimy pieśń o cierpiącym Słudze Jahwe (Iz 53, 7–8). Posłuszny temu wezwaniu wyjaśnił on najpierw Etiopczykowi trudny tekst Izajasza, ukazując jego wypełnienie na osobie Jezusa, po czym przekazał podstawowe prawdy o Nim i udzielił chrztu. Przeniesienie Filipa na inne miejsce, dokonane mocą tego samego Ducha, miało być dodatkowym potwierdzeniem dla Etiopczyka nadprzyrodzonego charakteru całego wydarzenia⁹⁹.

Powzięta pod działaniem Ducha Świętego cezarejska decyzja Piotra, by do Kościoła przyjmować pogan bez poddawania ich obrzezaniu i związanym z tym wymogom Prawa, wywołała w niektórych wspólnotach spore opory. Chrześcijaństwo pochodzenia żydowskiego, pragnąc zachować wierność starotestamentowym przepisom oraz tradycjom rabinackim czystości rytualnej (Kpł 11, 1–23.46–47), unikali kontaktowania się z dawnymi poganami a szczególnie spożywania z nimi wspólnych posiłków. To prowadziło do rozbicia jedności gmin,

⁹⁹ Biorąc pod uwagę, że Łukasz poświęcił dużo miejsca indywidualnemu, na pozór mało znaczącemu przypadkowi nawrócenia Etiopczyka, poza tym wprowadził do samej relacji nieistotne dla niej dane geograficzne: „na południe”, „droga [...] z Jerozolimy do Gazy” (Dz 8, 15), powstaje pytanie, czy nie było zamiarem autora ukazanie w Etiopczyku, nawracającym się i przyjmującym chrzest wskutek działania Ducha Świętego, przedstawiciela ludów Afryki, do których w ten sposób – zgodnie z planem Dz 1, 8 – dociera również Chrystusowe orędzie zbawienia? Podobna interwencja Ducha w Dz 13, 1–4, która decyduje o rozpoczęciu misji w Azji Mniejszej oraz w Dz 16, 6–10, gdzie otwiera drogę do ewangelizacji Europy, wydaje się potwierdzać sugerowany zamiar autora.

zauważalnego przede wszystkim przy sprawowaniu eucharystii¹⁰⁰. Taki problem zaistniał m.in. w Kościele antiocheńskim, gdy pojawili się w nim chrześcijanie z Judei, powołując się w tym względzie na stanowisko Jakuba, brata Pańskiego (Dz 15, 1; Ga 2, 11–16). O autorytatywne rozwiązanie niełatwej sprawy postanowiono więc zwrócić się do apostołów i starszych w Jerozolimie, czyli najwyższego kierowniczego gremium Kościoła. Na tzw. soborze jerozolimskim grono to po przemówieniu Piotra oraz Jakuba (Dz 15, 7–21) rozstrzygnęło drażliwą kwestię, przekazując tzw. dekretem apostolskim przyjęte postanowienia (Dz 15, 22–29). Na powzięcie tej decyzji, mającej doniosłe znaczenie dla egzystencji i jedności Kościoła, zasadniczy wpływ wywarł jednak Duch Święty, jak to wynika ze sformułowania „postanowił Duch Święty i my” (Dz 15, 28)¹⁰¹ użytego w wydanym dekrete.

Prowadzonej działalności misyjnej Kościoła towarzyszyło nie tylko zakładanie nowych wspólnot, ale też troska o ich wewnętrzne życie oraz rozwój. W tym celu apostołowie oraz ich współpracownicy wybierali przełożonych gmin, powierzając im pieczę nad liturgią, nauczaniem i moralną postawą wiernych (1 Tes 5, 12; 1 Tm 4, 14.17–20; Tt 1, 5). Paweł, który tak postępował od samego początku (1 Tes 5, 12), w swoim ostatnim przemówieniu do prezbiterów Efezu przypomniał, że ich powołanie do kierowniczych zadań w Kościele dokonało się z inspiracji Ducha Świętego (Dz 20, 28).

¹⁰⁰ Więcej na ten temat H. ORDON, *Autorytet św. Piotra w świetle tzw. konfliktu antiocheńskiego* (Ga 2, 11–14), w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon, Lublin 2004, s. 129–141.

¹⁰¹ To sformułowanie oraz podobne w Dz 5, 32 („my jesteśmy świadkami tych spraw i Duch Święty”) wskazują na osobowe rozumienie Ducha Świętego przez Łukasza. E.J. JEZIEŃSKA, *Duch Święty w Kościele po Pięćdziesiątnicy. Nauka Dziejów Apostolskich o Duchu Świętym*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Bpa Prof. M. Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 160.

Niezależnie od powyższych tekstów, przekazujących informacje o bezpośrednich interwencjach Ducha, Dzieje Apostolskie zawierają także relacje o Jego stałej obecności i oddziaływaniu. Jego nosicielami są przede wszystkim apostołowie oraz ich współpracownicy: Piotr, Jan (Dz 4, 8; 5, 32), Paweł (Dz 13, 9), Barnaba (Dz 11, 24), diakoni (Dz 6, 3), a wśród nich zwłaszcza Szczepan (Dz 6, 3.5.10.55). Dzięki takiemu wyposażeniu ich nauczanie a przede wszystkim wygłaszane przemówienia wyróżniają się zadziwiającą mądrością w doborze i interpretacji starotestamentowych tekstów, w przytaczanej argumentacji oraz logice wywodów, jak też żarliwością w wezwaniach do nawrócenia (Dz 2, 14–39; 3, 12–26; 4, 8–12; 13, 16–41), a prowadzone z przeciwnikami dyskusje charakteryzuje celność formułowanych wypowiedzi oraz stawianych nieraz zarzutów (Dz 4, 19–20; 7, 2–53; 13, 46–47). Całości obrazu dopełnia w wystąpieniach tych najczęściej prostych ludzi niepospolita odwaga, niecofająca się przed prześladowaniami a nawet męczeńską śmiercią¹⁰².

Posiadaniem Ducha Bożego cieszyły się nie tylko indywidualne osoby, ale i całe wspólnoty (Dz 4, 31; 9, 31; 13, 52), a przejawem tego były wzajemna miłość i radość, gorliwość w spełnianiu obowiązków oraz panujący wśród wiernych pokój. W związku z tym staje się zrozumiałe, że próba oszukania teje wspólnoty ze strony Ananiasza i Safiry, czy też prześladowanie jej przedstawicieli w osobach Piotra i Jana zostały potraktowane jako poważne przewinienie przeciw obecnemu i działającemu tam Duchowi Świętemu (Dz 5, 3.9; 4, 29–31).

Występujące często w Kościele apostolskim zjawisko charyzmatów jako efekt wyposażenia pneumatycznego (Rz 12, 6–8; 1 Kor 12–14; Ga 3, 2–5; 1 Tes 1, 5; 5, 19–20) znalazło również echo w Dziejach. Przedstawione w nich przez Łukasza przypadki takiego obdarowania należą do kategorii prorocstwa i potwier-

¹⁰² W. RAKOCY, *Duch Święty w początkach Kościoła*, w: *Duch i Oblubienica mówią: „Przyjdź”*. Księga Pamiątkowa dla O. Prof. A. Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 385–387.

dzają ciągłe spełnianie się zapowiedzi Joela 3, 1–5, zastosowanej w Dz 2, 17–21 w stosunku do nowej społeczności wierzących. Dla dobra tej społeczności prorok Agabos pod wpływem Ducha ostrzegł Kościół antiocheński przed zbliżającą się klęską głodu, co zmobilizowało go później do pospieszenia z konkretną pomocą cierpiącym chrześcijanom w Judei (Dz 11, 27–30). Ten sam Agabos dzięki otrzymanej z natchnienia wiedzy po wykonaniu symbolicznej czynności związania rąk i nóg poinformował apostoła Pawła o czekającym go w Jerozolimie losie (Dz 21, 10–11). Przekazana przez proroka informacja nie była dla apostoła i jego najbliższego otoczenia nowością (Dz 21, 4), gdyż Duch Święty, jak to stwierdza w mowie do przełożonych Kościoła efeskiego, dał mu poznać cierpienia, jakie go dotkną w Jerozolimie i nakłaniał go, by się mimo wszystko tam udał (Dz 10, 22–23).

Podkreślone przez Łukasza w Ewangelii powiązanie Ducha z Jezusem jako wypełnienie starotestamentowych prorocstw mesjańskich i podobnie uwydatniona w Dziejach Apostolskich łączność Ducha z Kościołem z równoczesnym wskazaniem, że tak realizują się zapowiedzi Starego Testamentu, Jana Chrzciciela oraz samego Jezusa, pozwoliły mu z jednej strony ukazać poszczególne etapy soterycznego planu Boga, z drugiej zaś dać pewność kolejnym generacjom chrześcijan, zwłaszcza pochodzenia pogańskiego, iż znajdują się na drodze prowadzącej faktycznie do zbawienia. To przekonanie, jak i świadomość otrzymania przez chrzest daru Ducha Świętego mobilizowały ich do życia w pełni odpowiadającego tej nowej sytuacji. Budziły one także głęboką nadzieję i wewnętrzny pokój, ponieważ na krytyczny czas prześladowań i różnorodnych trudności została przyobiecana zwycięska moc Ducha.

EKLEZJOLOGIA

Synoptycy przy pisaniu swych Ewangelii, sięgając do źródłowych przekazów tradycji o Jezusie Chrystusie, dokonali jej redakcyjnego i teologicznego opracowania. Dotyczy to również eklezjologii, co zostało już solidnie udokumentowane w licznych badaniach egzegetyczno-teologicznych, zwłaszcza od momentu pojawienia się metody historyczno-krytycznej. Ponieważ każdy z ewangelistów utrwał wspólną wszystkim Kościołom tradycję o proeklezyjnej działalności Jezusa, można w ich dziełach zauważyć to samo – podstawowe przesłanie eklezjologiczne. W niniejszym opracowaniu skoncentrujemy się jednak na tym, co wyróżnia i charakteryzuje eklezjologię każdego z synoptyków. Podstawą ich odrębnych propozycji eklezyjnych był życiowy kontekst każdej Ewangelii, a tym samym inny rodzaj problemów kościelnych jej adresatów. Poprzez ich pryzmat dokonamy pewnej syntezy eklezjologii poszczególnych synoptyków, zwracając uwagę na konkretne jej cechy i elementy składowe. Z tej racji, że Dzieje Apostolskie stanowią drugą część Łukaszwego dzieła, ich eklezjologię należy traktować jako dopełnienie tej Ewangelii. Jednak zaśługą Łukasza jako „eklezjologa” jest stworzenie w Dziejach Apostolskich historyczno-kerygmaticznej monografii o życiu pierwotnych gmin chrześcijańskich. Przy lekturze modeli Kościoła poszczególnych synoptyków należy pamiętać, że nie są to jakieś kompletne i systematyczne wykłady z eklezjologii, ale propozycje uchwycenia ducha, jaki winien ożywiać Chrystusowy Kościół każdego czasu i miejsca aż po zakończenie dziejów zbawienia całego świata.

I. KOŚCIÓŁ WSPÓLNOTĄ UCZNIÓW NAŚLADUJĄCYCH JEZUSA MESJASZA I SYNA BOŻEGO (EWANGELIA WEDŁUG ŚW. MARKA)

We wcześniejszych komentarzach do Markowej Ewangelii, także w teologiach do Nowego Testamentu, a nawet w monografiach bezpośrednio traktujących o Kościele, zauważa się niedoceniając Markowej nauki o Kościele albo zupełne jej niedostrzeganie¹⁰³. Odkrycie bogatej problematyki eklezjalnej najstarszej Ewangelii idzie w parze z rozwojem badań nad tym dziełem, docenionym w pełni dopiero przez współczesną krytykę biblijną. Przez całe wieki jednak, poczynając od starożytności chrześcijańskiej, Ewangelia według św. Marka nie wzbudzała większego zainteresowania zarówno komentatorów, jak i wiernych¹⁰⁴. Sytuacja ta zaczęła się radykalnie zmieniać od połowy XIX wieku, z chwilą akceptacji przez badaczy protestanckich i katolickich teorii dwóch źródeł, a następnie przez zastosowanie w badaniach metody historyczno-krytycznej, a zwłaszcza metody „historii redakcji”. Spośród wielu prac pisanych według założeń tej metody do odkrycia Markowej eklezjologii przyczyniły się zwłaszcza opracowania na temat problematyki uczniów w tej Ewangelii¹⁰⁵. Badania tego tematu metodą „historii redakcji” ostatnio zostały zdominowane przez metody typu synchronicznego, a zwłaszcza analizę narracyjną. Autorzy publikacji, zabierając głos na temat uczniów w drugiej Ewangelii, najczęściej wypowiadają się w trzech kwestiach: niepojętości

¹⁰³ J. FLIS, *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999, s. 138–139.

¹⁰⁴ Na temat poszczególnych historycznych etapów interpretacji dzieła zob. S.P. KEALY, *Mark's Gospel: A History of its Interpretation. From the Beginning until 1979*, New York 1982, nie podano strony.

¹⁰⁵ Dobrym podsumowaniem osiągnięć metody historii redakcji w badaniach tej problematyki jest praca: C.C. BLACK, *The Disciples according to Mark. Markan Redaction in Current Debate*, Sheffield 1989, nie podano strony.

i niezrozumienia uczniów (zwłaszcza w związku z sekretem mesjańskim), relacji uczniów do Dwunastu i na odwrót oraz roli i znaczenia uczniów lub Dwunastu w narracji Mk. Mając na uwadze specyfikę Markowej narracji, na którą składa się formacyjna droga Jezusa i uczniów, S. Haręzga¹⁰⁶ odczytał w niej eklezjalny model chrześcijańskiej formacji. Okazuje się bowiem, że z drogą Jezusa Chrystusa i Syna Bożego zbiega się droga uczniów, którzy sukcesywnie, w dramacie niezrozumienia, otwierają się na tajemnicę Jego osoby¹⁰⁷. W ten sposób Ewangelia staje się zapisem formacyjnej drogi, jaką przeszli uczniowie z inicjatywy i pod kierunkiem Jezusa. To On jest upragnioną dla nich „Formą”, a Jego osoba scala i ożywia cały ich proces formacji, aby nie tylko historycznie w nich się dopełnił, lecz także stał się w Kościele zawsze aktualnym modelem i wzorem do naśladowania. W modelu formacji, którą Marek proponuje na podstawie relacji Jezus–uczniowie, chodzi o formację chrześcijańską. Na takie uogólnienie pozwala przede wszystkim fakt, iż Jezus, powołując i formując pierwszych uczniów, miał już na myśli swój Kościół. Wprawdzie zaczął on istnieć, w sensie oddzielonej od Izraela, specyficznej wspólnoty dopiero jako owoc Paschy Jezusa Chrystusa, ale należy go widzieć w całej Jego proeklezjalnej działalności. Egzegeci i teolodzy¹⁰⁸ zgodnie wyróżniają w niej dwie charakterystyczne cechy: głoszenie i urzeczywistnianie króle-

¹⁰⁶ S. HARĘZGA, *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006, nie podano strony.

¹⁰⁷ Wyczerpująco uzasadnił to w interesującym studium E. MANI-CARDI, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, AnBib 96, Rome 1981, nie podano strony.

¹⁰⁸ Z grona polskich uczonych zob. C. BARTNIK, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 96–97, 189–218; S. NAGY, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, s. 19–52, 73–83; A. NOWICKI, *Kościół w horyzoncie królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*, Wrocław 1995, s. 113–169; H. LANGKAMMER, *Nowy Testament w Kościele*, Wrocław 1995, s. 21–53; tenże, *Pytanie o przedpaschalne powstanie Kościoła*, RT 44 (1997) 1, s. 139–146; J. FLIS, *op. cit.*, s. 19–78; H. SEWERYNIAK, *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999, s. 23–42.

stwa Bożego oraz wynikające z tego powołanie i formowanie grupy uczniów, której centrum stanowiło Dwunastu na czele ze św. Piotrem. Uwzględniając te fakty, Marek nie tylko przekazuje informacje o historycznych zdarzeniach związanych z Jezusem i uczniami, lecz także czyni je paradygmatycznymi pouczeniami dla adresatów swojej Ewangelii¹⁰⁹. W ten sposób, wychodząc od Kościoła, równocześnie do niego dochodzi. Można powiedzieć, że historyczni uczniowie Jezusa identyfikują się z adresatami Markowej Ewangelii i stają się dla nich i wszystkich chrześcijan modelem i wzorem¹¹⁰. Już w okresie powielkanocnym dochodzi bowiem do tego, że tytuł „uczeń” wprost zostaje zastąpiony określeniem „chrześcijanin” (por. Dz 11, 26)¹¹¹.

1. Eklezjalny kierunek formacji uczniów

W Markowej eklezjologii na pierwszy plan wysuwa się postać Mesjasza i Syna Bożego jako jedynego formatora uczniów. Z tą fundamentalną prawdą Ewangelii ściśle łączy się ich postawa jako naśladowców swego Mistrza, naznaczona dramatem ludzkiej słabości i niewiary oraz stopniowego odkrywania Jego tajemnicy¹¹². Jedyne z osobowej i bliskiej więzi uczniów z Nauczycielem rodzi się autentyczna wspólnota Jego Kościoła. Ten eklezjalny zamysł Jezusa ujawnia się zaraz w akcie powołania, w którym choć uczniowie powoływani są indywidualnie, ale – jako rodzeni bracia – po dwóch (Mk 1, 16–20).

¹⁰⁹ J. FLIS, *op. cit.*, s. 147.

¹¹⁰ H.C. KEE, *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, Philadelphia 1977, s. 10–11; V. FUSCO, *La Chiesa in Marco. Piste di lettura*, PV 27 (1982), 93–98; H. LANGKAMMER, *Nowy Testament...*, *op. cit.*, s. 57–58.

¹¹¹ I. DE LA POTTERIE, *Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani*, PSV 2 (1980), s. 195–196; M.J. ALVES, *Od ucznia do chrześcijanina*, ComP 5 (1985), 5, s. 23–28; M. CZAJKOWSKI, *Zdobywanie uczniów*, „Więź” 31 (1988) 6, s. 53–55 i 59–62; H. LANGKAMMER, *Metanoia i pójście za Jezusem w orędziu ewangelicznym*, RT 43 (1996) 1, s. 121.

¹¹² S. HAREŹGA, *Jezus...*, *op. cit.*, s. 375–401.

Tak od początku tworzą wokół Mistrza nową wspólnotę, która w swej strukturze i formie całkowicie zależeć będzie od Niego. W swej narracji Marek traktuje uczniów zawsze jako grupę i nigdy nie używa określenia „uczeń” w liczbie pojedynczej. Świadczy to o wielkiej wadze, jaką przykłada on do opisywania tej grupy jako jednorodnej całości¹¹³. Dla formacji bowiem nie jest najważniejsza indywidualność poszczególnych członków wspólnoty, ale ich jednakowa relacja do Mistrza, który jest jedynym punktem odniesienia i przewodnikiem dla wszystkich. Dlatego od momentu powołania pierwszych uczniów Jezus zawsze występuje w ich towarzystwie¹¹⁴. Marek podkreśla to bezpośrednio, używając terminu „uczniowie”, albo za pomocą czasowników w trzeciej osobie liczby mnogiej (por. 1, 21.29; 5, 1.38; 6, 53; 8, 22). Jeśli nawet w narracji mówi się o jednym z uczniów, to zawsze widziany jest on w relacji do pozostałych (por. 8, 27.29; 9, 38).

Wspólnotowy charakter formacji jeszcze bardziej zostaje uwydatniony przez akt ustanowienia Dwunastu (Mk 3, 13–19). W tym przypadku nie chodzi tylko o zacieśnienie wspólnoty do optymalnej pedagogicznie grupy, ale także o jej głębsze znaczenie z racji symboliczno-teologicznej wymowy liczby dwanaście. W nawiązaniu do całej tradycji religijnej dwunastu pokoleń Izraela, ustanowienie Dwunastu stało się znakiem realizowania się obietnic Boga dotyczących eschatologicznego odnowienia całego ludu Bożego¹¹⁵. Na tej podstawie zasadnicza racja istnienia Dwunastu: „być z Jezusem” (3, 14b), a przez to trwać w nowym przymierzu z Bogiem (por. 2, 18–22), zostaje wpisana w status

¹¹³ Tendencja do pluralizowania występuje też u pozostałych synoptyków. Termin „uczeń” w liczbie pojedynczej spotykamy tylko w Mt 10, 24.25.42 i Łk 6, 40; 14, 26.27.33. W tych miejscach termin ten nie odnosi się jednak do konkretnych osób, ale wskazuje na idealną postać ucznia.

¹¹⁴ Wyjątkiem są sceny, w których Jezus oddala się na modlitwę (1, 35; 6, 46; 14, 35.39) oraz opis Jego męki i śmierci, obejmujący cały rozdział 15.

¹¹⁵ A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne III. Ewangelia według św. Marka*, Tarnów 2002, s. 135.

każdego ucznia, który zawsze winien pamiętać o pozostawaniu w osobowej i bliskiej więzi ze swoim Mistrzem. To samo dotyczy też faktu wspólnotowego funkcjonowania Dwunastu, który przez nich staje się ważną eklezjologiczną zasadą formacji dla wszystkich uczniów Chrystusa. Z tej racji Marka nie interesuje wewnętrzna organizacja Kościoła¹¹⁶. Dla niego czymś najważniejszym jest osobiste bycie z Jezusem, które jednak nigdy nie może się zrealizować poza wspólnotą Kościoła.

Wspólnotę tę bardzo wymownie obrazuje domowa scena, w której wokół Jezusa zgromadzona jest Jego nowa rodzina (Mk 3, 31–35). W przeciwieństwie do naturalnej rodziny, która pozostaje na zewnątrz (por. 3, 20–21), jest to wspólnota Jego uczniów. Tym, co jednoczy ich w jednym domu z Nauczycielem i między sobą, jest słuchanie Jego słowa. Z woli samego Boga staje się ono kryterium pokrewieństwa z Jezusem, a tym samym pokrewieństwa i bliskości ludzi między sobą. Już nie wypełnianie Prawa zgodnie z tradycjami judaizmu, ale słuchanie Jezusowej nauki i wypełnianie jej zgodnie z Jego przykładem staje się pełnieniem woli Bożej (3, 35)¹¹⁷. Tylko dzięki takiej postawie wchodzi się od bycia „na zewnątrz” do wspólnoty Chrystusowego Kościoła, w której ona nigdy nie traci na aktualności (por. 13, 23.31).

Wierność tej eklezjalnej zasadzie formacji wymaga jednak opuszczenia osób i dóbr materialnych, a nawet prowadzi do utraty życia dla Chrystusa i Ewangelii (Mk 8, 35–37; 10, 29–30). Tylko pod tym warunkiem, w prawdziwie ewangelicznej wspólnocie, uczeń może doświadczyć zbawczych skutków nowego życia. Nauczyciel obiecuje go uczniom zarówno w ramach życia doczesnego, jak i wiecznego, na poziomie przyszłego świata

¹¹⁶ J. Kudasiwicz twierdzi, że „Kościół Marka jest w toku strukturyzacji”: J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 118.

¹¹⁷ E. BEST, *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield 1981, s. 227–228; D.M. SWEETLAND, *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Mark*, Wilmington 1987, s. 89–91.

w wiecznej chwale (8, 38; 10, 30)¹¹⁸. Kiedy jednak realizacja zasady bycia z Jezusem w Jego nowej rodzinie napotyka ze strony uczniów na coraz większe trudności i zostaje przekreślona przez „jednego z Dwunastu” (14, 10–11), wówczas On sam jeszcze raz uroczyście ją potwierdza. Ma to miejsce w czasie ostatniej wieczerzy, podczas której na kanwie żydowskiej Paschy Jezus ustanawia Eucharystię, uobecniając w niej dar swojej Paschy dla zbawienia świata (14, 22–25). Możliwość dostępu do tego daru przez sakramentalne spożywanie Jego Ciała i Krwi pod postacią chleba i wina sprawia, że w Eucharystii Kościół nieustannie rozpoznaje się i umacnia jako wspólnota zjednoczona miłością Chrystusa¹¹⁹. Mocą przyjętego daru Eucharystii, trwając w Nowym Przymierzu, każdy uczeń Chrystusa staje się zdolny do ofiarnej odpowiedzi na tę miłość w drodze ku eschatologicznej wspólnocie królestwa Bożego (14, 25).

Eklezjalny kierunek formacji uczniów, który potwierdził Jezus przez ustanowienie Eucharystii, znajduje ostateczne dopełnienie po wydarzeniach paschalnych w orędziu o Jego zmartwychwstaniu (Mk 16, 6–7). Wcześniej pod nieobecność uczniów w opowiadaniu o Jezusowej męce (15, 1–47) Marek ukazuje, jak z Jego krzyża stopniowo rodzi się popaschalna wspólnota Kościoła. Widać to już na przykładzie Szymona z Cyreny, dla którego spotkanie z krzyżem Jezusa stało się początkiem nawrócenia dla niego i jego synów (15, 21). Do grona wierzących w ukrzyżowanego Syna Bożego wchodzi rzymski setnik, który jako poganin pierwszy świadczy o uniwersalnym charakterze nowej wspólnoty (15, 39). Wymownym potwierdzeniem uczniostwa, które nie może być oderwane od Jezusowego krzyża, są kobiety, wierne uczennice Mistrza, aktywnie obecne w tym wydarzeniu (15, 40–41.47). Postać zaś Józefa z Arymatei, znakomitego członka Sanhedrynu, który zajął się godnym

¹¹⁸ H.C. KEE, *op. cit.*, s. 110.

¹¹⁹ R. RUBINKIEWICZ, *Eucharystia źródłem jedności*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 56–60.

pochowaniem ciała Jezusa, dowodzi, że Jego śmierć przynosi już pierwsze owoce również pośród Izraela (15, 43–46).

Dla wszystkich uczniów, którzy dramatycznie przeżyli krzyżową śmierć swego Mistrza, drogą wiary w Niego i odnalezienia się na nowo w popaschalnej wspólnotcie okazać się dopiero spotkania z Nim jako zmartwychwstałym Panem (Mk 14, 28; 16, 7). Dzięki tym doświadczeniom, z miłosierdzia Chrystusa, zrodzi się popaschalna wspólnota uczniów, stając się równocześnie niezbędnym środowiskiem formacji przyszłych chrześcijan, którzy na ich wzór wejdą na drogę radykalnego naśladowania Chrystusa¹²⁰. W ten sposób eklezjalna zasada formacji zawsze pozostaje aktualna, gdyż tylko pośród swego Kościoła, choć dotkniętego ludzką słabością i grzechem, żyje zmartwychwstały Chrystus, prowadząc go mocą swego Ducha i czyniąc znakiem zbawienia dla całego świata (por. 13, 9–13).

2. Pierwszeństwo miłości jako służby bliźniemu

Wraz z absolutnym pierwszeństwem Boga w eklezjalnej wspólnotcie Jezus akcentuje miłość bliźniego. Potwierdzeniem tego jest Jego dialog z uczonym w Piśmie (Mk 12, 28–34) w ramach kontrowersji z autorytetami judaizmu podczas publicznej działalności w Jerozolimie (11, 27–12, 44). Kiedy rozmówca Jezusa zapytał o najważniejsze przykazanie, wówczas Nauczyciel wskazał mu jako pierwsze przykazanie miłości Boga, a jako drugie – przykazanie miłości bliźniego (14, 29–31). Połączenie obu przykazań objawia prawdę, że miłość Boga wyraża się i przynosi owoce w miłości bliźniego, która ma źródło w Bogu. Skoro zaś On miłuje wszystkich ludzi, pojęciem bliźniego należy objąć każdego człowieka¹²¹. Nie

¹²⁰ E. MANICARDI, *op. cit.*, s. 190.

¹²¹ R. SCHNACKENBURG, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 85–86; D.O. VIA, *The Ethics of Mark's Gospel in the Middle of Time*, Philadelphia 1985, s. 85–88; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne III*, *op. cit.*, s. 144–146.

wystarczy jednak tylko teoretycznie uznać tę prawdę (12, 32–33), zapominając o jej aplikacji do życia. Jezus, widząc ten problem w życiu uczonego w Piśmie, stwierdza: „Niedaleko jesteś od królestwa Bożego” (14, 34a). Celem tej korekty jest zaproszenie do przyjęcia Go jako Mesjasza, by naśladować Jego miłość do Boga i wszystkich ludzi, znaleźć się w królestwie Bożym. W narracji służy to mobilizacji uczniów, by zweryfikowali swą relację z Mistrzem i jeszcze bardziej otworzyli się na objawiającą się w Nim Bożą miłość¹²².

Przyjęcie tej miłości wymaga od uczniów szeroko rozumianej postawy miłości. Bowiem w świetle drugiej Ewangelii nie można ograniczać przekazywania miłości bliźniego wyłącznie tylko do wspólnoty naśladowców Jezusa. Miłość ma sięgać tak daleko, jak sięga królestwo Boże, co oznacza, że nie można wyznaczać jej żadnych granic¹²³. Ponieważ uczniowie nie rozumieli mesjańskiej drogi Jezusa do urzeczywistnienia tego królestwa, nie potrafili też otworzyć się na dar Jego miłości. Dlatego w drodze za Mistrzem, ignorując Jego nauczanie o swej śmierci i zmartwychwstaniu (9, 31), spierali się o ziemskie pozycje i role we wspólnotcie Mesjasza-Króla (9, 33–34). Dyskutując o tym, kto z nich jest największy, wykazywali nie tylko brak komunikacji i harmonii z Nauczycielem, ale również brak miłości potrzebnej do budowania wspólnoty zjednoczonej wokół Jego osoby. Marek zwraca na to uwagę, opisując, jak w domu Jezus przywołał do siebie Dwunastu, by przekazać im normę postępowania obowiązującą wszystkich Jego naśladowców (9, 35a). Według niej, każdy Jego uczeń, chcąc „być pierwszym”, winien stać się „ostatnim ze wszystkich” i „sługą wszystkich” (9, 35b). Absolutny ton Jezusowej wypowiedzi akcentuje powszechny charakter chrześcijańskiej miłości, otwartej na każdego człowieka¹²⁴. Uniwersalność miłości bliźniego precyzuje

¹²² G. KEERANKERI, *The Love Commandment in Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 12, 28–34*, AnBib 150, Roma 2003, s. 172–179.

¹²³ A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne III*, *op. cit.*, s. 145.

¹²⁴ K. STOCK, *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, AnBib 70, Rome 1975, s. 118–120.

termin *diakonos* („sługa”), podkreślając jej służebny charakter, wynikający nie z niewolniczej służby, ale z dobrowolnego i osobowego zaangażowania dla ludzkiego dobra¹²⁵.

Eklezjalnym ukonkretnieniem przykazania miłości bliźniego, ogólnie wyrażonego przez służbę wszystkim bez wyjątku, jest dodatkowy, symboliczny gest Jezusa. Polegał on na postawieniu dziecka pośrodku Dwunastu, objęciu go i wyjaśnieniu im sensu tego gestu (Mk 9, 36–37). Ogólnie wybór dziecka równoznaczny jest z wyborem „ostatniego ze wszystkich”, kogoś, kto w społeczności jest najsłabszy i najbardziej potrzebujący pomocy. Wobec wszystkich będących w takiej sytuacji uczniowie mają obowiązek ich przyjęcia, by mogli odnaleźć należne sobie miejsce we wspólnocie Kościoła. Tak radykalna praktyka miłości służebnej wobec „ostatnich” możliwa jest jednak tylko „w imię” Chrystusa, to znaczy w zjednoczeniu z Nim i na Jego wzór (9, 37a). Nagrodą za tak zrealizowaną miłość jest On sam, a z Nim wejście w synowską relację z Bogiem, źródłem prawdziwej miłości (9, 37b)¹²⁶.

Do kluczowej roli służebnej miłości we wspólnocie uczniów ponownie nawiązuje Jezus na prośbę synów Zebedeusza o pierwsze miejsca w chwale Jego królestwa (Mk 10, 35–40) i spowodowanym nią zazdrośnym oburzeniu podobnie myślących pozostałych dziesięciu z grupy Dwunastu (10, 41). Przywołanie do siebie całej grupy nadaje pouczeniu Mistrza uniwersalny charakter dla całej wspólnoty uczniów (10, 42a). Nie odrzuca On ich aspiracji do wielkości lub „bycia pierwszym”, ale łączy je ze służbą dla wszystkich (10, 43–44). Uściślenia w formie „między wami” i „wasz sługa” (*hymōn diakonos*) wskazują na służbę wewnątrz wspólnoty, ale bez wykluczania kogokolwiek z „zewnątrz”, co podkreśla końcowe dopowiedzenie: „niewolnik wszystkich” (*pantōn doulos*)¹²⁷. Uczniowie nie mogą wzorować

¹²⁵ G. KEERANKERI, *op. cit.*, s. 139–140.

¹²⁶ A. STOCK, *The Method and Message of Mark*, Wilmington 1989, s. 256.

¹²⁷ G. KEERANKERI, *op. cit.*, s. 141–142.

się na postępowaniu rządzących narodami, którzy korzystając z faktu sprawowania władzy, absolutnie i despotycznie wykorzystują ją dla swego dobra (10, 42b). Swoim kategorycznym stwierdzeniem „Nie tak będzie między wami” (10, 43a) Jezus przestrzega, by uczniowie nie wzorowali się na władzy świeckiej. O ile w świecie „wielcy” zaznaczają swą obecność przez ucisk i panowanie, o tyle w kościelnej wspólnotcie Jego uczniów obowiązuje tylko autorytet służby¹²⁸.

Najmocniejszym uzasadnieniem miłości bliźniego w charakterze służby jest dla Marka programowy logion Jezusa: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (10, 45). Skoro w Jego Boską misję jako Syna Człowieczego wpisana jest służba, tak też winno być w życiu naśladowców Chrystusa. To na tej drodze zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, całe Jego życie, męka i śmierć, stały się ceną okupu, by mogło dokonać się wyzwolenie i odkupienie wszystkich (por. 14, 24)¹²⁹. Korzystając z tego Daru uobecnionego w Eucharystii i umacniając się nim mocą Ducha Świętego, chrześcijanie najlepiej uczą się ofiarniczego, służebnego wymiaru życia. Tak wokół Zmartwychwstałego Pana żyjącego pośród swoich uczniów tworzy się eschatologiczna wspólnota zbawionych, zjednoczona i pojednana z Bogiem oraz zjednoczona we wzajemnej, ofiarnej miłości.

3. Istotne przejawy nowości życia kościelnego

Stawianie na pierwszeństwo miłości jako służby bliźniemu musi wyrazić się w praktyce życia kościelnego. Ku temu zmierzła Jezusowa formacja uczniów, stając się paradygmatem dla

¹²⁸ H. LANGKAMMER, *Norwy Testament...*, *op. cit.*, s. 56; A. MALINA, „Nie tak ma być wśród was” (Mk 10,43). *Model pierwszeństwa w Kościele*, VV 6 (2004), s. 125–126.

¹²⁹ M. BEDNARZ, *Jezus Sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 109–113; H. WITCZYK, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 256–265.

każdej popaschalnej wspólnoty Jego Kościoła. Zgodnie z tym wzorem Marek odpowiada na konkretne sytuacje życiowe adresatów, akcentując te, które zawsze decydują o absolutnej nowości chrześcijaństwa¹³⁰.

Na pierwsze miejsce wysuwa się braterstwo, równość i wzajemny szacunek we wspólnocie. Wynika to z faktu, że Jezus nie dzielił ludzi, ale powołując do naśladowania siebie, zapraszał ich do nowego życia (Mk 2, 15). Korzystając z daru Jego usprawiedliwienia, nikt nie może gardzić drugim, ale każdy winien poczuwać się do jedności ze wszystkimi na wspólnej drodze zbawienia. Na niej zaś wszyscy winni uważać się za tych, „którzy się źle mają” (2, 17a), by nieustannie otwierać się na obecność Chrystusa – „lekarza” ludzkiego życia. Trwając w takiej postawie, łatwiej jest nie tylko samemu korzystać z Bożego miłosierdzia, ale również okazywać je innym, zwłaszcza pogardzanym, wydziedziczonym i grzesznym¹³¹.

Potwierdzeniem zasady braterstwa i równości w Jezusowej wspólnocie uczniów jest obecność w niej kobiet, co w ówczesnym środowisku było czymś nadzwyczajnym. W nowej, eschatologicznej rodzinie Jezusa nie ma miejsca na jakieś społeczne zależności i podziały, ale liczy się jedynie pełnienie woli Bożej (3, 35). Ono jest zasadniczym kryterium pokrewieństwa z Nim samym i decyduje o braterstwie wszystkich na fundamencie posłuszeństwa Bogu na wzór posłusznego Ojcu Syna Bożego. Od tej strony w Markowej narracji kobiety mają wiele do powiedzenia jako wymowne przykłady: służby (1, 31; 15, 41), wiary i zaufania (5, 25–34; 7, 24–30), wielkoduszności i miłości (12, 41–44; 14, 3–9), wierności i świadectwa (15, 41.47; 16, 1.8)¹³².

Jednym z przejawów braterstwa we wspólnocie Jezusowych uczniów winna być pomoc i troska o ułatwienie i umożliwienie

¹³⁰ V. FUSCO, *op. cit.*, s. 98.

¹³¹ K. STOCK, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Roma 2003, s. 59.

¹³² L. DOOHAN, *Mark. Visionary of Early Christianity*, Santa Fe 1986, s. 108–110.

innym kontaktu z Nauczycielem i Panem Kościoła (10, 13–16). Aby tak było uczniowie muszą wyzbyć się arogancji i poczucia wyższości. W tym też celu winni unikać zgorszenia, by swoim zachowaniem nie doprowadzać współbraci do odejścia od wiary (9, 42). Odpowiedzialność za jakość życia we wspólnocie uczniów przekłada się także na troskę każdego z nich o wewnętrzną dyscyplinę, by nie ulec zgorszeniu samego siebie (9, 43–48). Tylko ten, kto ją podejmuje, może uniknąć zgorszenia samego siebie i skutecznie wspierać potrzebujących braterskiej pomocy¹³³.

Nowy sposób obecności uczniów we wspólnocie dobrze oddają Jezusowe logia oparte na metaforycznym znaczeniu soli (9, 49–50). Wynika z nich, że we wspólnocie należy zachować prawdziwie chrześcijański styl życia, nie tracąc z oczu objawionej w Chrystusie paschalnej logiki krzyża i zmartwychwstania¹³⁴. Ona jest spoiwem jednoczącym wspólnotę i prawdziwą życiową mądrością chrześcijaństwa. Utrata tej wartości przez uczniów Chrystusa sprawia, że Kościół traci rację swego istnienia, tak jak dzieje się to w przypadku soli, która utraciła swój smak (9, 50b). Wierność natomiast chrześcijańskiej mądrości życia umacnia Kościół i zapewnia mu wewnętrzny pokój. Jezusowy apel: „Zachowajcie pokój między sobą” (9, 50d) wyklucza więc wszelkie formy przemocy i absolutyzmu, które niszczą relacje w kościelnej wspólnocie, a odwołuje się do mądrości krzyża, jako najlepszego stylu wprowadzania i utrzymywania w niej jedności i pokoju. Ponieważ w praktyce codziennego życia może jednak dojść do sytuacji braku jedności i zgody we wspólnocie, Jezus zaleca uczniom modlitwę i łączy z nią przebaczenie (11, 25). To dzięki nim chrześcijańska wspólnota może stać się miejscem prawdziwego kultu Bożego i wydawać owoce nowego życia¹³⁵.

¹³³ G.P. PERON, *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1, 17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo*, Roma 2000, s. 158–159.

¹³⁴ S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, Milano 2003, s. 251.

¹³⁵ H.C. KEE, *op. cit.*, s. 158; A. STOCK, *The Method...*, *op. cit.*, s. 300–301.

Za szczególnie wymowny przejaw nowego życia w Kościele Marek uznaje małżeństwo. Dowodem na to jest dysputa Jezusa z faryzeuszami w sprawie rozwodów, połączona z dydaktyczną sceną w domu, bezpośrednio dotyczącą uczniów (10, 2–12). Wynika z niej, że praktyka rozwodów jest dla nich nie do przyjęcia. Skoro mają już udział w królestwie Bożym zaistniałym dzięki Jezusowi Chrystusowi, obowiązuje ich wierność ideałowi jednego nierozzerwalnego małżeństwa (10, 7–9). Za realizację tego ideału odpowiadają zarówno mężczyzna, jak i kobieta na równi odpowiedzialni za świętość i trwałość miłości małżeńskiej (10, 10–12)¹³⁶.

Oprócz jednego nierozzerwalnego małżeństwa, ważnym przejawem nowości życia chrześcijańskiego jest również właściwy stosunek do dóbr doczesnych i materialnych. Na przykładzie powołania pewnego bogatego człowieka Marek ilustruje, jak konieczną rzeczą jest uwolnienie się od niewoli bogactwa (10, 17–22). Jezus wykorzystuje jego odejście, by uświadomić uczniom niebezpieczeństwo bogactwa zniewalającego człowieka (10, 23–25). W takim stanie nie jest on zdolny do radykalnego pójścia za Jezusem. Bowiem bogactwo przemienia go w niewolnika własnych dóbr i prowadzi do zapominania o łaskowości Boga (10, 24–27). Ono też wypacza religijność i może odwieść od prawdziwej służby Bożej (por. 7, 9–13; 12, 38–40). Zachowanie ubogiej wdowy ukazuje, jak w ubóstwie może wyrazić się heroiczna miłość Boga (12, 41–44). Natomiast postawa bogatej kobiety z Betanii uczy, że ponad wszelkie koszty liczy się pełne miłości, osobowe odniesienie do Jezusa (14, 3–9). To dzięki niemu uczniowie mogą być jak On – cali dla drugich, zdolni do ofiarnego i wielkodusznego dzielenia się swoimi dobrami ze wszystkimi potrzebującymi pomocy (por. 6, 34–44; 8, 1–9). We wspólnocie Kościoła jest to najbardziej czytelny znak jej chrześcijańskiego oblicza¹³⁷.

¹³⁶ D.O. VIA, *op. cit.*, s. 101–127; D.M. SWEETLAND, *op. cit.*, s. 120–123.

¹³⁷ S. HAREŹGA, *Jezus...*, *op. cit.*, s. 410–411.

Odczytując eklezjalne ukierunkowanie Jezusowej formacji pierwszych uczniów, zauważyliśmy, jak Marek wpisał go na trwałe w model życia każdej chrześcijańskiej wspólnoty. Jedynie realizacja jego istotnych cech może sprawić, że Chrystusowy Kościół będzie zdolny do ewangelicznego oddziaływania na świat i ludzi, przybliżając nadejście ostatecznego i powszechnego królestwa Bożego.

II. KOŚCIÓŁ BRATERSKĄ WSPÓLNOTĄ NOWEGO LUDU BOŻEGO (EWANGELIA WEDŁUG ŚW. MATEUSZA)

Na miano najbardziej kościelnej Ewangelii w pełni zasłużyła Ewangelia według św. Mateusza. Odnajdujemy w niej nie tylko bardziej rozwiniętą chrystologię, ale również bardziej wyraźną naukę o Kościele. Znamienne jest to, że spośród wszystkich ewangelistów tylko Mateusz określa Kościół jako *ekklēsia* (16, 18; 18, 17 – dwa razy). Genezy tego terminu (od *ekkaleō* – „wzywać, zwoływać, powoływać”) należy szukać w tradycji i literaturze greckiej, gdzie oznaczał on najpierw „zgromadzenie ludu” o charakterze czysto świeckim i politycznym. W Biblii greckiej (LXX) używano go już na oznaczenie „zgromadzenia zwołanego dla celów religijnych i kultycznych”. W Biblii hebrajskiej odpowiednikiem dla niego było słowo *qāhāl*, które w tradycji deuteronomistycznej stosowano na oznaczenie „zgromadzenia ludu” w drodze do Ziemi Obiecanej (por. Pwt 4, 10; 31, 30; Joz 8, 35), a Kronikarz używa go na określenie izraelskiej wspólnoty liturgicznej (por. 1 Krn 28, 8). Poprzez Septuagintę Mateusz odwołuje się do biblijnego i religijnego rozumienia Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego¹³⁸.

¹³⁸ K.L. SCHMIDT, *ekklēsia*, TWNT III, s. 502–539; J. ROLOFF, *ekklēsia*, EWNT I, s. 998–1011; J. SZLAGA, *Ekklesia*, EK IV, s. 768–770.

Przystępując do ukazania właściwego sobie obrazu Kościoła jako nowego ludu Bożego, Mateusz odwołuje się do eklezjologii Marka i ją kontynuuje. W praktyce oznacza to ściśle powiązanie Kościoła z Jezusem, z Jego misją mesjańską i nauczycielską. Widać to chociażby w fakcie, że Kościół w literackiej koncepcji Mateusza pojmowany jest nadal jako wspólnota uczniów, którzy naśladują Jezusa. Nowa *ekklesia* to powszechna wspólnota Jezusowych uczniów, przyznających się do Niego, gromadzących się w Jego imię (Mt 18, 20), trwale z Nim związanych na Piotrowej „opoce” (16, 18) „aż do skończenia świata” (28, 20)¹³⁹. O eklezjalnym charakterze tak rozumianej wspólnoty nowego ludu Bożego zdecydowała jednak popaschalna sytuacja, w jakiej znalazła się konkretna wspólnota „Kościoła Mateusza”, ze swoim dobrze już rozwiniętym i różnorodnym życiem religijnym.¹⁴⁰ Na jego kształt decydujący wpływ miał kryzys w relacjach z Synagogą, która coraz bardziej stawiała się obcą i wroga instytucją religijną. W całym dziele Mateusza odnajdujemy więc ślady zmagania się Kościoła z Synagogą, a jego eklezjologia jest odpowiedzią na pytania o miejsce Kościoła w relacji do Izraela oraz do pogan w perspektywie głoszonej przez Chrystusa Ewangelii królestwa Bożego¹⁴¹. Z Ewangelii Mateusza przebija również obraz Koś-

¹³⁹ U. LUZ, *Die Jünger im Matthäusevangelium*, ZNW 62 (1971), s. 141–171; H. SCHLIER, *Ekklesiologie des NT*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlichen Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. 4, 1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, s. 106–109.

¹⁴⁰ Z bogatej literatury na temat Mateuszowego Kościoła zob. G. KÜNZEL, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums*, Stuttgart 1978, nie podano strony; H. FRANKEMÖLLE, *Evangelist und Gemeinde*, Bib 60 (1979), s. 153–190; J. FLIS, *op. cit.*, s. 166–168; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament I/1, Częstochowa 2005, s. 53–58.

¹⁴¹ W. EGGER, *Krótkie wprowadzenie do Nowego Testamentu*, tłum. M. Jagodziński, Sandomierz 1991, s. 54–55; M. ROSIK, *Marek i Mateusz o Kościele i Synagodze*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 380–381.

cioła, który od wewnątrz przeżywa różne napięcia i kontrasty oraz brakuje mu męstwa i wiary w trudnościach i prześladowaniach. Ewangelista staje się więc „katechetą”¹⁴², który przekazuje pogłębione zrozumienie samej rzeczywistości Kościoła i ewangelicznych zasad, na których winien on budować swoje istnienie i odnajdywać sens swej misji w świecie.

1. Kościół wspólnotą uczniów Jezusa Chrystusa

Zgodnie z przesłaniem Markowej Ewangelii dla Mateusza Kościół jest wspólnotą uczniów Jezusa powołanych przez Niego i będących z Nim w ścisłej relacji. Jej zewnętrznym wyrazem staje się ich radykalne naśladowanie Mistrza zgodnie z Jego nauką i postępowaniem (por. Mt 8, 18–22; 10, 37–39; 16, 24–28). Mateusz, choć w celach pedagogicznych wyraźnie idealizuje Markowy obraz uczniów, nie zapomina jednak o ich słabościach, by podkreślić, że ostoją ich wiary i życia zawsze pozostaje Chrystus¹⁴³. To On jest w centrum gromadzonej przez siebie wspólnoty uczniów jako ich jedyny nauczyciel i przewodnik, i takim zawsze pozostaje nawet w najmniejszej grupie „dwóch albo trzech zebranych w Jego imię” (18, 20). Jako ci, którzy poszli za Jezusem, są Jego uczniami biorącymi na siebie Jego jarzmo i uczącymi się od Niego (11, 29; por. także 10, 24–25). Z tej racji nawet spełniający w Kościele misję nauczania, wypełniają ją jedynie jako słudzy, bo Nauczyciel może być tylko jeden. Nawijając w tym duchu do sytuacji swej wspólnoty, w której pojawił się problem „wielu nauczycieli”, którzy chcieli być nad Mistrza, Mateusz przywołuje Jego słowa, by uczniowie nie pozwalali nazywać się *rabbi* czy „przewodnikami” (23, 8–12). W Kościele Mateusza konkretnie dotyczy to trzech działających w nim grup: „proroków” (*profētai*) jako wędrownych misjonarzy (23, 34;

¹⁴² J. KOCHEL, *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005, nie podano strony.

¹⁴³ J. KUDASIEWICZ, *op. cit.*, s. 197.

por. 7, 15.22; 10, 41), „mędrców” (*sofoi*), których synonimem są „sprawiedliwi” (*dikaioi*) wzorowo wypełniający Boże przykazania (23, 34; por. 10, 41) oraz chrześcijańskich „uczonych w Piśmie” (*grammateis*), którzy mogą być podobni do żydowskich rabinów (23, 34; por. 13, 51–52)¹⁴⁴.

Podobnie jak u Marka w strukturze Mateuszowego Kościoła złożonego z Jezusowych uczniów wyróżnia się grupa Dwunastu, nazwanych „apostołami” (10, 1–4). Ewangelista widzi w nich znak i symbol nowego ludu Bożego. Na czele Dwunastu stoi postać Szymona-Piotra. Jego autorytet w Kościele zarówno w okresie przedpaschalnym, jak i popaschalnym ma swą podstawę w woli samego Jezusa, który na nim zechciał „zbudować swój Kościół”. Zauważył to jedynie Mateusz, który do relacji o wyznaniu przez Piotra pod Cezareą Filipową, że Jezus jest „Mesjaszem, Synem Boga żywego” (16, 13–16), dołączył Jego odpowiedź (16, 17–19). Składa się na nią: nazwanie Szymona „błogosławionym”; słowa o danym mu objawieniu przez Boga – Jezusowego Ojca; określenie Piotra „skałą” z obietnicą zbudowania na niej Kościoła, którego nie pokonają nawet „bramy piekła”, oraz przyznanie mu „władzy kluczy” wyrażonej przez metaforę wiązania i rozwiązywania. Wszystkie te szczegóły potwierdzają autorytet Piotra zapewniający Kościołowi stabilność i trwałość oraz jednoznacznie wskazują na przyznaną mu przez Założyciela władzę w Kościele. Choć ta władza zakłada uprawnienia odnoszące się do dyscypliny i praktyki życia, nie jest władzą czysto jurysdykcyjną, lecz duchową, bardziej doktrynalną, mającą na celu praktyczną interpretację woli Bożej¹⁴⁵. Z podobnych słów skierowanych do uczniów: „Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie,

¹⁴⁴ J. FLIS, *op. cit.*, s. 188–191; A. PACIOREK, *Ewangelia według Świętego Mateusza...*, *op. cit.*, s. 56–57.

¹⁴⁵ J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład – komentarz* (PŚNT III/1), Poznań–Warszawa 1979, s. 250; J. CZERSKI, *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno-literackie i teologiczne*, Opole 2003, s. 209.

a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (18, 18) wynika jednak, że w Kościele istnieje pozostająca w nurcie tradycji Piotrowej władza o charakterze dyscyplinarnym z sankcją wyłączenia ze wspólnoty przy zachowaniu ewangelicznej drogi postępowania (18, 15–17)¹⁴⁶.

Poza tekstem prymatu Piotra w Mateuszowej Ewangelii są inne szczegóły, które w znaczeniu pozytywnym odnoszą się tylko do niego. Od początku narracji występuje pod dwoma imionami Szymon-Piotr (4, 18), a w katalogu apostołów (10, 2) występuje jako „pierwszy” (*prōtos*). To on chodzi po wodzie na słowo Jezusa (14, 28–29), stawia Nauczycielowi pytania i występuje jako Jego główny rozmówca (15, 15; 18, 21). Do Piotra zwracają się poborcy podatku, a on pouczony przez Mistrza znajduje w tym celu statera w złowionej rybie (17, 24–27). Obok pozytywnych szczegółów Mateusz, zgodnie z Markowym źródłem, nie zapomina jednak o negatywnych przymiotach Piotra. W ten sposób jawi się on w konwencji typowej dla ucznia. Świadczy to o tym, że choć nie można kwestionować jego pierwszeństwa w Kościele, to jednak w jego strukturze tak naprawdę pozostaje tylko jednym spośród uczniów, który jako pierwszy winien służyć wszystkim, a każdy może dostrzec w nim siebie ze swoimi słabościami¹⁴⁷.

2. Kościół a Izrael i królestwo Boże

Na redakcję Mateuszowej eklezjologii decydujący wpływ miał kryzys w relacjach między Kościołem Chrystusa a Synagogą. Domagał się on określenia miejsca Kościoła w dziejach zbawienia, a dokładniej w relacji do Izraela jako narodu wybranego. W związku z tym w Mateuszowej Ewangelii dużo miejsca zajmuje dialektyczny związek między Kościołem a Izraelem. Tak

¹⁴⁶ A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza*, Tarnów 2002, s. 112.

¹⁴⁷ E. SCHWEIZER, *Matthäus und seine Gemeinde*, SBS 71, Stuttgart 1974, s. 153–154; P. DSCHULNIGG, *Petrus im NT*, Stuttgart 1996, s. 59.

więc trafne jest stwierdzenie E. Schweizera: „Kto chce mówić o Mateuszowym rozumieniu Kościoła, ten musi rozpocząć od Izraela”¹⁴⁸.

Na pierwszym miejscu należy stwierdzić, że w Jezusie Chrystusie Bóg pozostał wierny Izraelowi jako swemu ludowi. Według Mateusza Jezus jest „synem Dawida, synem Abrahama” (1, 1) i jako Mesjasz przychodzi do Izraela (1, 16–17). Zgodnie ze swoim imieniem przychodzi, aby „zbawić swój lud od jego grzechów” (1, 21) i jak zapowiadał prorok Micheasz – podobnie jak Dawid – będzie „pasterzem Izraela” – ludu Bożego (2, 6). Jednak już od Jego urodzenia swoi go odrzucają, co ujawnia się w perykopie o mędrcach (2, 1–12), a punkt szczytowy osiągnię w procesie przed Piłatem (27, 25). Z kolei Bóg w Jezusie konsekwentnie okazuje wierność swemu ludowi¹⁴⁹. Dlatego rodzice Jezusa razem z Nim mają wrócić z Egiptu do „ziemi Izraela” (2, 20). A kiedy rozpoczyna On mesjańską działalność, Mateusz zauważa, że wypełnia się proroctwo Izajasza o ludzie, „który siedział w ciemności i ujrzał światło wielkie...” (4, 14–16). On sam określa swoją zbawczą misję w słowach: „Jestem posłany tylko do zaginionych owiec domu Izraela” (15, 24). W takim samym celu jeszcze za swojej działalności rozesłał apostołów z misją: „Idźcie raczej do owiec zaginionych z domu Izraela” (10, 6).

Izrael nie rozpoznał jednak znaków czasu i przyjścia Mesjasza. Całą Ewangelię Mateusza przenika polemika z przywódcami i nauczycielami Izraela, co najmocniej uwidacznia się w przypowieści o przewrotnych dzierżawcach winnicy (21, 33–46)¹⁵⁰. Jej przesłanie dobrze wyraża konkluzja: „Dlatego mówię wam, że zostanie odjęte od was królestwo Boże i będzie dane ludowi

¹⁴⁸ E. SCHWEIZER, *op. cit.*, s. 31.

¹⁴⁹ J. FLIS, *op. cit.*, s. 172–173; S. GADECKI, *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gnieźno 1999², s. 84.

¹⁵⁰ J. KUDASIEWICZ, „Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21, 43), RTK 41 (1994)1, s. 72–84; S. MEJDAŁA, „Królestwo Boże będzie wam zabrane” (Mt 21, 43). *Przypowieść o sprzeniewierczych dzierżawcach* (Mk 12, 1–12 i par.), CT 70 (2000) 2, s. 7–34.

wydającemu jego owoce” (21, 43). Należy ją rozumieć w tym sensie, że w miejsce starego ludu nastanie lud nowy, dla którego Jezus będzie „kamieniem węgielnym” (21, 42.44). Odrzucenie i śmierć Jezusa będzie mieć konsekwencje eklezjologiczne polegające na tym, że uprawnienia ludu wybranego przejmie Kościół Syna Bożego zdolny do przynoszenia owoców, jakich oczekuje Bóg¹⁵¹. Na ten moment ponownie wskazuje Mateusz w procesie przed Piłatem, przytaczając słowa „całego ludu” (*pas ho laos*), który zawołał: „Krew Jego na nas i na dzieci nasze” (27, 25). Jest to punkt zwrotny w historii zbawienia, gdyż krew Jezusa wylana na krzyżu przypieczętuje powstanie wspólnoty Nowego Przymierza (por. 26, 28). W tej wspólnotcie zrodzonej przez krew „wylaną za wielu” na odpuszczenie grzechów znajdzie się także miejsce dla Izraela i każdego człowieka wierzącego w zbawczą moc tej przelanej na krzyżu krwi Jezusa Mesjasza, Syna Bożego¹⁵². Oznacza to, że istnieje kontynuacja ludu Bożego, który formuje się na nowym fundamencie – na krwi Jezusa; ogarnia wiernych pochodzących z judaizmu i pogaństwa. Ten nowy lud w pełni zasługuje na miano prawdziwego Izraela¹⁵³.

Dla lepszego zrozumienia sytuacji prawdziwego Izraela, ale również starego ludu Bożego w perspektywie historiozbawczej, Mateusz posługuje się specyficznym dla Biblii wyrażeniem „królestwo Boże”. Jednak w odróżnieniu od pozostałych synoptyków tylko on posługuje się własnym, powszechnie używanym w swoim czasie, sformułowaniem „królestwo niebieskie” (32 razy)¹⁵⁴. W ten sposób Mateusz odwołuje się do znanej

¹⁵¹ M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne*, Tarnów 1992, s. 212–213; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne II...*, *op. cit.*, s. 121–122.

¹⁵² J. HOMERSKI, *op. cit.*, s. 59–60.

¹⁵³ J. KUDASIEWICZ, *Starotestamentalne motywy w eklezjologii Mateusza*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 148.

¹⁵⁴ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Żabki 1999², s. 277–278; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1, Zürich–Düsseldorf–Neukirchen/Vluyn 1997–2002, s. 98–99.

w Starym Testamencie idei królowania Boga w wybraniu i powołaniu historycznego Izraela (por. np. 1Sm 12, 12; Iz 6, 5). Aby w nim, a przez niego w całym świecie, mogła dokonać się pełna realizacja Bożego królestwa, prorocy zapowiadają osobę i dzieło zbawcze Mesjasza Bożego, wiążąc z nim nadejście powszechnego i eschatologicznego królowania Boga pośród nowego, mesjańskiego ludu Bożego¹⁵⁵. Zapowiedzi te stają się rzeczywistością, kiedy Jan Chrzciciel (Mt 3, 2), Jezus (4, 17b) i Jego uczniowie (10, 7) głoszą: „(...) bliskie jest królestwo niebieskie”. Znaczy to, że Bóg będąc już królem Izraela, staje się jedynym i absolutnym Królem nowej społeczności gromadzonej przez Jezusa Mesjasza – Syna Bożego, ochrzczonego przez Jana Chrzciciela i namaszczonego Duchem Świętym. To On w swej osobie, słowach i czynach, objawia i wprowadza już królestwo Boże na świat. Nic więc dziwnego, że Mateusz zmienia Markową wersję słów Jezusa „królestwo Boże przychodzące w mocy” (Mk 9, 1) na stwierdzenie „Syn Człowieczy przychodzący w królestwie swoim” (Mt 16, 28). Jako dowód na to, że sam Jezus miał świadomość, iż jest wcielonym królestwem Bożym, może służyć Jego wypowiedź: „Jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (12, 28)¹⁵⁶.

Obficie korzystając z Jezusowej pedagogii królestwa Bożego wyrażonej w przypowieściach¹⁵⁷, Mateusz ukazuje w nich tajemnicze i niepozorne, ale dynamiczne początki tegoż królestwa, które zaczyna się wraz z ingerencją zbawczą Boga w swoim Synu Jezusie Chrystusie (Mt 13). Założone przez Jezusa królestwo Syna Człowieczego rozwija się pośród świata naznaczonego złem i zmierza ku doskonałości, co ujawni się dopiero na końcu czasów w życiu wiecznym. Ten eschatologiczny aspekt

¹⁵⁵ Na temat genezy i rozwoju idei „królestwa Bożego”, zob. J. HOMERSKI, *op. cit.*, s. 43–49; M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 204–206.

¹⁵⁶ S. GADECKI, *op. cit.*, s. 86.

¹⁵⁷ J. KOCHÉL, *op. cit.*, s. 163–205.

królestwa Bożego całkowicie wypełni się w powtórным przyjsciu Syna Człowieczego i sądzie ostatecznym (24, 32–25, 46), po którym nastanie królestwo Ojca (por. 13, 43; 25, 34). Po między zmartwychwstaniem Jezusa aż po Jego paruzję Mateusz umieszcza pośrednią fazę królestwa niebieskiego, którą jest królestwo Syna Człowieczego. Jego urzeczywistnieniu się i aktualizacji w przejściowym stadium ziemskim służy Kościół jako nowy lud Boży zbudowany przez Jezusa Chrystusa¹⁵⁸. Podobnie jak na etapie Starego Testamentu, kiedy Izraela nie można było utożsamiać z królestwem Bożym, również i na etapie Kościoła nie można go uważać za synonim tegoż królestwa. Przecież ono polega na panowaniu Boga i jako takie jest niezależne od jakichkolwiek ludzkich i ziemskich uwarunkowań. Bóg panuje nad wszystkimi, a więc także nad tymi, którzy nie znajdują się w obrębie Kościoła, chociaż ten jest w Jezusie Chrystusie Jego umiłowanym ludem, odnowionym Izraelem. Królestwo Boże już teraz działa w Kościele, który jest na jego służbie. W nim działają moce królestwa i on je na tyle urzeczywistnia, na ile poddany jest Chrystusowi, spełnia Jego wolę i żyje Ewangelią królestwa¹⁵⁹.

Proces urzeczywistniania się królestwa Bożego, w jaki zaangażowany jest Kościół, dokonuje się jednak w dramatycznym kontekście jego małości (13, 31), niepewności (13, 18–23), kontrastów (13, 37–43), gwałtownych zmagania (11, 12), bardzo trudnego życia (7, 13–14), wymagającego wielkiego zaparcia i wyrzeczeń (10, 37–38; 16, 24). Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze chęć i prowokująca postawa Synagogi nie tylko w stosunku do pogan i grzeszników, ale także do Kościoła¹⁶⁰.

¹⁵⁸ M. BEDNARZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 206–211; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 206–207; A. PACIOREK, *Ewangelie synoptyczne II...*, *op. cit.*, s. 118–121.

¹⁵⁹ S. GADECKI, *op. cit.*, s. 87.

¹⁶⁰ S. MĘDALA, *Ewangelie synoptyczne. Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych*, 8, red. J. Frankowski, Warszawa 2006, s. 239.

Mimo takiej postawy Synagogi Mateusz uświadamia swemu Kościołowi, że Bóg był obecny wśród Izraela dopóki przebywał pośród niego judeochrześcijański Kościół Jezusa. Kiedy po wydarzeniach roku 70 opuszcza on „dom Izraela”, wówczas pozostawia go poza królestwem Boga i Jezusa Syna Bożego. Mateusz chce uświadomić Kościołowi, że tajemnicę królestwa Bożego w pełnej prawdzie ukazuje teraz Jezus – Emmanuel Kościoła (1, 23; 28, 20) za pośrednictwem apostołów na czele z Piotrem oraz ich następców¹⁶¹.

Ewangelista jako uczeń apostolski potwierdza wiarygodność i prawdziwość objawionych przez Jezusa nowych treści tajemnic królestwa Syna Człowieczego, ale równocześnie przestrzega swój Kościół przed popełnianiem błędów Synagogi. Musi on wejść na drogę Jezusa Syna Człowieczego, która jest naznaczona Jego męką i śmiercią; słuchać i naśladować tylko Jego, ponieważ w Nim Bóg chce skutecznie zrealizować swój plan zbawienia całej ludzkości. Kościół musi mieć świadomość, że tylko miłość Boga i bliźniego umożliwia prawdziwe poznanie oraz doświadczenie nieznanych tajemnic królestwa Bożego (12, 34–40)¹⁶². Przez wykorzystanie idei królestwa Bożego Mateusz podpowiada drogę do dialogu i spotkania Synagogi i Kościoła. Przed Synagogą stawiane jest zatem wezwanie do zmiany postawy wobec woli i panowania Boga, realizującego się w królestwie Jezusa Syna Człowieczego i w Jego Kościele (23, 13–28). Natomiast Kościół wzywany jest do głębszego przemyślenia tajemnicy swej obecności w królestwie Bożym w perspektywie jej ostatecznego wypełnienia w paruzji Syna Człowieczego i nastaniu królestwa Boga Ojca (25, 31–46).

¹⁶¹ Z. ŻYWICA, *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006, s. 360–361.

¹⁶² Z. ŻYWICA, *op. cit.*, s. 355–356.

3. Kościół braterską wspólnotą dzieci Bożych dla całego świata

Zrozumienie misji Kościoła w świetle królestwa Bożego dla Mateusza równoznaczne jest z uświadomieniem sobie prawdy o dziecięctwie Bożym wynikającym z synowskiej relacji do Boga Ojca. Dla Kościoła jest to pierwszy i podstawowy element jego struktury, jaki Jezus objawił swoim uczniom¹⁶³. Jego pragnienie: „Bądźcie [...] jak Ojciec wasz niebieski” (5, 48) przenika całe orędzie Mateuszowej Ewangelii, którą można nazwać Ewangelią Boga Ojca¹⁶⁴.

Od jej początku wiadomo, że Bóg jest Ojcem Jezusa Chrystusa (1, 16.20; 2, 15). W formie podniosłej deklaracji: „Ten jest mój syn umiłowany...” potwierdza to „głos z nieba / z obłoku” podczas Jezusowego chrztu w Jordanie (3, 17) i przemienienia na wysokiej górze (17, 5). Dopowiedzenie „w którym mam upodobanie” podkreśla miłość i zażyłą więź między Bogiem Ojcem a Jezusem, Jego „umiłowanym Synem”. To z niej rodzić się będzie Jezusowe nauczanie o Bogu Ojcu i prowadzenie do Niego swoich uczniów. Tematyka ojcostwa Boga dochodzi do głosu zwłaszcza w kazaniu na Górze (Mt 5–7), ale pojawia się również w dalszych opowiadaniach i mowach Mateuszowej Ewangelii¹⁶⁵. Jezus, przekonując słuchaczy, że mają Boga za Ojca, aż 19 razy używa określenia „Ojciec mój” (*patēr mou*), by podkreślić swą tożsamość i jedność z Ojcem, a przez to możliwość bycia pośrednikiem między Nim a ludźmi (por. 10, 32–33; 11, 25–27; 16, 27). Istotą przekazywanej przez Jezusa Ewangelii Kościoła jest orędzie o Bogu, który jako dobry i miłosierny Ojciec zawsze

¹⁶³ W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, StANT 10, München 1964³, s. 121.

¹⁶⁴ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 202–203; S. MĘDALA, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 235.

¹⁶⁵ J. ŁACH, *Określenie Boga Ojcem w Ewangelii św. Mateusza*, w: „Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 72–77.

jest blisko każdego człowieka, gotowy do słuchania, przebaczenia i ratunku (por. 6, 8; 7, 11; 18, 14.23–35).

Z ufnej, dziecięcej relacji uczniów Jezusa do Boga Ojca winny rodzić się ich postawy względem innych oraz właściwy stosunek do rzeczy materialnych. W Mateuszowej teologii można mówić o naśladowaniu Boga Ojca czy postępowaniu na Jego wzór. Podejmując ten rzadko zauważany temat, P. Kosiłowski na podstawie kilku tekstów wskazuje na dobroć, ukrycie, miłosierdzie i wolę Ojca, które należy naśladować¹⁶⁶. Dynamizm bycia dzieckiem Bożym (5, 45), choć pełna manifestacja tej prawdy będzie mieć miejsce dopiero na końcu czasów (5, 9), w pierwszym rządzie polega na naśladowaniu Bożej dobroci. Kontakt z Bogiem, źródłem wszelkiego dobra (por. 6, 25–34), winien pobudzać do całkowitej bezinteresowności w relacjach, czego najbardziej wymownym dowodem będzie zawsze miłość nieprzyjaciół (5, 43–48). Jezus poucza, że nieustanne działanie Boga Ojca względem każdego człowieka, dokonuje się przy jednoczesnym Jego pozostawianiu „w ukryciu”. Podobnie wystrzegając się obłudy (hipokryzji), człowiek ma się troszczyć o innych i zwracać się do Boga (6, 1–18). W sytuacji grzechu i zagubienia się dziecka Bożego Ojciec nie zrywa z nim relacji, ale poszukuje go i okazuje miłosierdzie. W podobny sposób człowiek ma się troszczyć o innych, przebaczać i zaradzać złu, jakie wdarło się do Bożej rodziny (6, 12; 18, 23–35). Największym dobrem dla człowieka zawsze jest wola Ojca, na którą Jezus był szczególnie wyczulony i całkowicie jej posłuszny (26, 36–46; 27, 39–50). Nauczał uczniów, że pytanie o wolę Ojca (21, 28–32), prośba o jej spełnienie (6, 10) i trwanie w niej jako zbawczym planie Boga, nawet w najtrudniejszych momentach życia (18, 14), decyduje o „wejściu do królestwa niebieskiego” (7, 21). Opierając swój Kościół na autorytecie Ojca

¹⁶⁶ P. KOSIŁOWSKI, *„Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). Naśladowanie Ojca w Ewangelii Mateusza*, w: *„Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem” (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Wąrzecha, Warszawa 1999, s. 187–204.

niebieskiego, pełnienie Jego woli uczynił Jezus znakiem przynależności do tej wspólnoty nowego Izraela (12, 50).

W zakładanej przez Jezusa eklezjalnej rodzinie dzieci Bożych pełnienie woli Bożej ostatecznie urzeczywistnia się, jeśli ona żyje jako wspólnota wzajemnie odpowiedzialnych i służących sobie nawzajem braci. W strukturę wewnętrzną Kościoła Mateusz wpisuje ideę braterstwa jako kolejną zasadę strukturalną jego istnienia i misji w świecie. W ślad za tym idzie jego predylekcja do używania słowa „brat” oraz uczynienie z mowy eklezjologicznej Jezusa (Mt 18) lekcji o Kościele, który z racji jednego Ojca w niebie i Jezusa Brata wszystkich jest równocześnie wspólnotą dzieci Bożych i wspólnotą braterską¹⁶⁷. W takiej wspólnocie współbracia są za siebie nawzajem odpowiedzialni. Ewangelista ostrzega przed gniewem wśród braci i wzywa zwaśnionych do pojednania (5, 22–24) i przebaczenia „z serca” (18, 21–22.23–35); przypomina też o obowiązku braterskiego upomnienia i zgodnej modlitwy w potrzebach wspólnoty zebranej „w imię” Chrystusa (18, 19–20). W Mateuszowej Ewangelii szczególnym przejawem braterstwa jest troska o wszystkich „małych” we wspólnocie kościelnej (10, 42; 18, 6.10.14)¹⁶⁸. Są nimi ci uczniowie Chrystusa, którzy są małej wiary, a przez to wchodzą w kryzys, są narażeni na niebezpieczeństwo zwątpienia, pozostają najbardziej bezbronni wobec zła i zgorszenia. Troską braterskiej wspólnoty winna być ochrona tych najsłabszych i wystrzeganie się jakiegokolwiek pogardy w stosunku do nich, gdyż za nimi stoi troska Ojca niebieskiego (8, 14) i wstawiennictwo aniołów (18, 10) oraz zbawcza misja Syna Człowieczego (18, 11).

W tak przedstawionej strukturze Kościoła jako braterskiej wspólnocie dzieci Bożych Mateusz akcentuje ich odpowiedzial-

¹⁶⁷ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 204; J. FLIS, *op. cit.*, s. 181–183; J. KOCHÉL, *op. cit.*, s. 215.

¹⁶⁸ Dokładną analizę czterech Mateuszowych tekstów z wyrażeniem „jeden z tych małych” zob. A. NIECIECKI, *Mali – uczniowie Jezusa*, Kieleckie Studia Teologiczne 1 (2002) 1, s. 186–199.

ność. Stąd też Jezus domaga się od swoich uczniów „większej sprawiedliwości” niż od faryzeuszów (5, 20) i „doskonałości” na wzór Ojca niebieskiego (5, 48). Domaga się tego nie tylko idea braterstwa, ale założenie eklezjologiczne Mateusza, że sama przynależność do Kościoła nie gwarantuje zbawienia (por. 22, 1–14). Dlatego w przypowieściach Kościół jest przedstawiony nie jako zrzeszenie wybranych przeznaczonych do zbawienia, lecz jako organizm złożony z dobrych i złych, których oddzielenie nastąpi dopiero na Sądzie Ostatecznym¹⁶⁹. Dlatego chrześcijanin zawsze winien czuć się „powołanym” a nie „wybranym” (20, 6; 22, 14). Z przynależności do Kościoła wynika jedynie wzrost odpowiedzialności, a nie pewność zbawienia.

Odpowiedzialność Kościoła, w którym i przez którego realizuje się na ziemi królestwo niebieskie, dotyczy nie tylko członków wspólnoty kościelnej, ale Izraela i wszystkich narodów świata. Tak uniwersalną misję pozostawia Kościołowi zmartwychwstały Jezus w swoim ostatnim słowie do uczniów (28, 18–20). Ponieważ on, ocalony z prześladowań w Izraelu, jest w pełni wiarygodnym gwarantem prawdziwości i skutecznego wypełnienia się słów „Ewangelii królestwa niebieskiego”¹⁷⁰. Dlatego po wydarzeniach paschalnych Jezusa Chrystusa pierwszy nakaz misyjny, dotyczący jedynie Izraela (10, 5–6), obejmuje wszystkie narody świata aż do końca czasów. Z trwałej, zbawczej obecności Zmartwychwstałego w swoim Kościele jako „Emmanuela”, to znaczy „Boga z nami”, ma rodzić się misja Jego uczniów, którzy wcześniej uformowani przez Mistrza, mają innych czynić Jego uczniami i uczyć ich radykalizmu Chrystusowej Ewangelii. W tym dziele nie są sami, gdyż zawsze mogą liczyć na opiekę Ojca niebieskiego i wsparcie zmartwychwstałego Pana w uczniowskim naśladowaniu Jego przykładu w radykalnym pełnieniu woli Ojca.

¹⁶⁹ Na temat relacji między eklezjologią i eschatologią zob. S. MĘDAŁA, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 237–238.

¹⁷⁰ Z. ŻYWICA, *op. cit.*, s. 360.

III. KOŚCIÓŁ ŻYCIOWYM ŚRODOWISKIEM DOŚWIADCZANIA W CZASIE OBECNOŚCI KRÓLESTWA BOŻEGO (EWANGELIA WEDŁUG ŚW. ŁUKASZA)

We wszystkich współczesnych opracowaniach teologii trzeciej Ewangelii powtarza się teza, że jej dominującym tematem jest historia zbawienia. Historiozbawcze myślenie Łukasza odkrył H. Conzelmann¹⁷¹, a jego teoria o trójczłonowej historii zbawienia – czas Izraela, okres działalności Jezusa jako „środek czasu” i czas Kościoła – zainspirowała egzegetów do dalszych badań. Wykazały one, że Łukasz, odkrywając rzeczywistość historii, włączył w nią dzieje Jezusa i Kościoła jako jeden czas wypełnienia po wcześniejszym okresie zapowiedzi Starego Testamentu¹⁷². Wraz z takim spojrzeniem na historię zbawienia Łukasz ma świadomość, że Kościół musi odkrywać swą ciągłość ze wspólnotą uczniów zrodzoną z inicjatywy i historycznej misji Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że chcąc zgłębić fenomen Kościoła w trzeciej Ewangelii, należy w pierwszym rzędzie sięgnąć do obecnej w niej problematyki głoszonego przez Jezusa królestwa Bożego¹⁷³. Choć Łukaszowa koncepcja tegoż królestwa ma wiele punktów stycznych z teologią pozostałych Synoptyków, odznacza się nowymi treściami rzutującymi na głębsze rozumienie Kościoła. Konsekwencją dwuczłonowej koncepcji historii zbawienia jest też spojrzenie na Kościół, obecny już w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, jako kontynuację pobożnego Izraela¹⁷⁴.

¹⁷¹ H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHT 17, Tübingen 1964⁵, nie podano strony.

¹⁷² H. FLENDER, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1968, nie podano strony; S. ZEDDA, *Teologia della salvezza nel vangelo di Luca*, StB 18, Bologna 1991, nie podano strony; S. WŁODARCZYK, *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995, nie podano strony.

¹⁷³ L.D. CHRUPCAŁA, *Królestwo Boże w trynitarnej wizji Łukasza*, Kraków 2000, nie podano strony.

¹⁷⁴ G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975, nie podano strony.

Na kształt Łukaszej eklezjologii duży wpływ miała również sytuacja jego Kościoła, w którym chrześcijanie drugiej, a może już trzeciej generacji, pogańskiego i żydowskiego pochodzenia, przeżywali swoje życiowe problemy. Opóźnianie się paruzji Jezusa Chrystusa rodziło pytania o miejsce Kościoła w eschatologii, a równocześnie otwierało przed nim perspektywy instytucjonalne i domagało się odpowiedniej parenezy kościelnej. Łukasz miał świadomość, że po tylu dziesiątkach lat Kościół nie może żyć w wierności przesłaniu ewangelicznemu w ludzkiej historii, jeśli nie odkrywa nieustannie samego siebie, dogłębnie sprawdzając, czy istnieje nadal ciągłość ze wspólnotą pierwotną zrodzoną przez zmartwychwstałego Pana. Pamiętając o tej ciągłości, Łukasz w swej eklezjalnej parenezie uwzględniał aktualną sytuację swego Kościoła: jego konfigurację społeczną z przewagą ludzi ubogich, pierwsze problemy zwiastujące trudną egzystencję chrześcijańską oraz pytania w kwestii, jak wyrazić orędzie Ewangelii w kategoriach kulturowych adresatów. Na wszystkie wymienione problemy zwrócimy większą uwagę przy omawianiu wynikających z nich głównych tematów eklezjologicznych trzeciej Ewangelii.

1. Kościół a eschatologiczne królestwo Boże

Podobnie jak u innych synoptyków również u Łukasza nauka o królestwie Bożym stanowi główny temat orędzia Jezusa. Ale u Łukasza królestwo Boże łączy się ze zbawieniem i ma bardziej eschatologiczny charakter¹⁷⁵. Treścią orędzia o królestwie Bożym jest plan zbawienia, zapowiedziany w Piśmie i ukierunkowany na osobę i dzieło Mesjasza. Jego bliską realizację zapowiedział Jan Chrzciciel, ale początek „głoszenia Dobrej Nowiny o królestwie Bożym” mógł mieć miejsce, o czym przypomina Łukasz, dopiero w misji Jezusa (4, 21.43; 8, 1; 16, 16). On sam wprost oświadcza uczniom: „Nie bój się, mała trzódka, gdyż spodobało się Ojcu

¹⁷⁵ S. MĘDALA, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 278.

waszemu dać wam królestwo” (12, 32). Królestwo jest zatem darem Boga i zawiera w sobie bogactwo dóbr ostatecznych. Dostęp do nich jest możliwy od „dzisiaj”, gdyż w Chrystusie Bóg Ojciec rozpoczął już realizację planu zbawienia. Dlatego obiektem troski Jezusowych uczniów powinny stać się rzeczy duchowe dotyczące Bożego królestwa, a nie te materialne (12, 31). Troska ta winna być znacznie większa, gdyż ich to właśnie upodobał sobie Ojciec i zdecydował o przyznaniu im królestwa¹⁷⁶.

O ile plan zbawienia i decyzja o wprowadzeniu go w życie leżą w gestii Boga Ojca, o tyle historyczna realizacja tego planu wiąże się z misją Jezusa Chrystusa. Wierzący w Niego już teraz mogą rzeczywiście zauważyć i doświadczyć zbawczej obecności królestwa Bożego. Dlatego Jezus pytany o jego przyjście wprost odpowiada: „[...] Królestwo Boże pośród was jest” (17, 20–21). W ten sposób nawiązuje On do bogatego nurtu tradycji biblijnej, który zapowiadał wydarzenia zbawcze związane z przywróceniem panowania Bożego wśród ludzi. Ma to miejsce w zbawczych słowach i czynach Jezusa. Dzięki temu historia zbawienia osiągnęła swój punkt kulminacyjny, ale nie znaczy to, że historia świata przestała istnieć; stała się natomiast historią „ostatnich dni” (por. Dz 2, 17a). W niej królestwo Boże jest już „pośród” ludzi, bo zbawienie w osobie Jezusa Chrystusa objawiło się światu i dosięga odtąd każdego człowieka w jego historii¹⁷⁷.

Królestwo zapoczątkowane przez Jezusa Chrystusa jest nadal obecne „wśród” ludzi po tym, jak On zmartwychwstał i zasiadł jako Pan po prawicy Ojca. Teraz pośrednikiem Jego obecności i działania w świecie jest Duch Święty, podobnie jak to miało miejsce w ziemskich dziejach Jezusa (por. Łk 11, 20; 24, 49)¹⁷⁸. To On wspiera ewangelizacyjną misję Kościoła i wiedzie ludzkość ku ostatecznemu wypełnieniu zbawczego planu Boga Ojca w paruzji Syna Człowieczego. Tak Jezusowe

¹⁷⁶ L.D. CHRUPCAŁA, *op. cit.*, s. 79–80.

¹⁷⁷ *Tamże*, s. 128–129.

¹⁷⁸ *Tamże*, s. 144–149.

nauczanie o królestwie Bożym wprost prowadzi do Kościoła, chociaż tych dwóch rzeczywistości nie można ze sobą identyfikować. Jednak z chwilą, gdy Duch Święty nadal czyni obecnym Chrystusa Pana w Kościele, umożliwia tym samym skuteczny rozwój eschatologicznego królestwa Bożego. Stąd też między historyczną inauguracją tegoż królestwa przez Jezusa Chrystusa, a jego stopniowym rozwojem aż do dnia chwalebnego przyjścia Pana, wspólnota Kościoła musi otwierać się na doświadczenie Ducha Świętego. Według Łukaszej Ewangelii najlepszym sposobem na to jest owocne słuchanie Słowa Bożego. To ono staje się narzędziem zbawienia (4, 22; 8, 11–15), zapewnia przynależność do eklezjalnej rodziny Jezusa (8, 21) i jest źródłem błogosławieństwa (11, 28)¹⁷⁹. Warunkiem jego uzyskania jest jednak postawa słuchania i wypełniania Słowa Bożego. Łukasz ukazuje ją na przykładzie Marii z Betanii (10, 38–42), a zwłaszcza Maryi Matki Jezusa (1, 38; 2, 19.51), widząc w Niej przykład błogosławieństwa już zrealizowanego (1, 42.45.48; 11, 27–28). Jednak to uprzywilejowane miejsce Maryi pozostaje otwarte dla każdego Jezusowego ucznia, który jak Ona słucha Słowa Bożego i wypełnia je¹⁸⁰. Dlatego nie jest przypadkiem, że na końcu Ewangelii zmartwychwstały Jezus zwraca się do uczniów ze słowem o kontynuacji królestwa Bożego przez zrealizowanie „obietnicy Ojca”, czyli dar Ducha (24, 44–49). W ten sposób Łukasz chce uświadomić Kościołowi, że jego zadaniem zawsze będzie słuchanie zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, by mocą Jego Ducha otwierać się na pełną realizację obecnego już królestwa Bożego¹⁸¹.

¹⁷⁹ M. LACONI, *S. Luca e la sua chiesa*, Torino 1986, s. 50–52; S. HAREŹGA, *Maryjny aspekt Jezusowego błogosławieństwa o słuchających i zachowujących Słowo Boże (Łk 11, 27–28)*, TST 13 (1994), s. 200–201.

¹⁸⁰ M. KIEDZIK, *Słowo Boże (Łk 8, 4–21). Studium z teologii św. Łukasza*, Warszawa 1998, s. 181–187.

¹⁸¹ M. LACONI, *Koncepcja duchowości w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Historia duchowości, 2, Duchowość Nowego Testamentu*, red. R. Fabris, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, s. 268–269.

Aktualna obecność królestwa Bożego oraz antycypacja eschatologicznego doświadczenia zbawienia w teraźniejszości, mocą Ducha Świętego poprzez słuchanie i zachowywanie Słowa Bożego, domaga się zawsze trwania na modlitwie. Bowiem ona jest żywą, duchową przestrzenią, w której objawia się moc Ducha, rozbrzmiewa i daje się słyszeć Słowo Boże. Bez tych darów Boga nie sposób włączyć się w realizację Jego zbawczych planów w Jezusie Chrystusie. Szczególnie zwrócił na to uwagę Łukasz, celowo naznaczając życie i mesjańską działalność Jezusa charakterystycznym rysem modlitwy¹⁸². Jednak Jezus trzeciej Ewangelii jest nie tylko wzorem i nauczycielem modlitwy uczniów. Ona zapewnia ciągłość między Nim a eklezjalną wspólnotą i czyni aktualne pośród niej królestwo Boże. Poprzez nacisk na ciągłość i trwałość modlitwy uczniów Chrystusa (18, 1–8) Łukasz chce im równocześnie przypomnieć, kto jest protagonistą powierzonego im królestwa Bożego. Jest nim Bóg, który rozwija historię zbawienia przez Chrystusa i Ducha Świętego. Dlatego Kościół nie może popaść w rezygnację i marazm z racji ograniczonych sił duchowych, trudności i przeciwności ze strony zła i wrogów królestwa Bożego. To przez niego Bóg chce prowadzić dalej „swoją” historię zbawienia. Dlatego Kościół musi pamiętać o modlitwie, co nigdy nie ustaje, wprost utożsamia się z życiem (18, 1). Faktycznie Łukasz sprowadza tę modlitwę do prośby o Ducha (11, 13) i na przykładzie Jezusa ukazuje ją jako oręż do walki o zbawienie (22, 39–46)¹⁸³. To modlitwa pozwala każdemu odnaleźć się w planach Bożych i pozostawać w zasięgu królestwa Bożego, które mimo różnych przeszkód zmierza do pełni zbawienia. Łukasz kończy Ewangelię wzmianką o modlitwie popas-

¹⁸² W. OTT, *Gebet und Heil. Die Bedeutung des Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, München 1965, nie podano strony; F. JÓŹWIĄK, *Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 125–140; L. MONLOUBOU, *La preghiera secondo Luca*, tłum. L. Bianchi, Bologna 1979, nie podano strony; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 272–273.

¹⁸³ M. LACONI, *S. Luca...*, *op. cit.*, s. 80–89.

chalnej wspólnoty jerozolimskiego Kościoła, reprezentowanego przez apostołów, którzy „stale przebywali w świątyni, wielbiąc Boga” (24, 52–53).

2. Historiozbawcza kontynuacja między Kościołem a Izraelem

Łukaszowa periodyzacja historii zbawienia na czas obietnicy oraz jej wypełnienia w czasie Jezusa i Kościoła stawia pytanie o relację Kościoła do Izraela. Dla Łukasza nie było to czysto teoretyczne pytanie, ale żywotny problem, którym żył jego Kościół składający się z chrześcijan pochodzenia żydowskiego i pogańskiego, może już trzeciej generacji¹⁸⁴. Chcąc go rozwiązać ewangelista zwraca uwagę na powiązanie Kościoła z Izraelem jako historiozbawczą kontynuację, w czym wyraźnie różni się od pozostałych Synoptyków.

Potwierdzeniem tej charakterystycznej cechy Łukaszowej eklezjologii jest ciągłość w przejściu od starego do nowego ludu Bożego, co widoczne jest szczególnie w Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1–2). W scenie zwiastowania Maryi pojawia się zapowiedź, że Jezus otrzyma „tron praojca Dawida” (1, 32) i będzie panował „nad domem Jakuba” (1, 33). W Magnificat Maryja potwierdza, że Bóg „ujął się za sługą swoim, Izraelem” (1, 54–55), a Zachariasz wielbi Boga Izraela, że „nawiedził lud swój” zgodnie z zapowiedziami „świętych proroków” (1, 68–70). Jezusa, który narodził się w mieście Dawida – Betlejem (2, 4–7), pierwsi rozpoznali jako „Mesjasza i Pana” prości przedstawiciele ludu – pasterze (2, 8–20). A kiedy zgodnie z Prawem Mojżeszowym przyniesiono Jezusa do Jerozolimy, wówczas w imieniu pobożnego Izraela, który w świątyni oczekiwał „pociechy Izraela”, został pozdrowiony przez Symeona i Annę (2, 22–38). Sprawiedliwy i pobożny Symeon w nawiązaniu do proroka Izajasza odczytał w tym wydarzeniu przejście od czasu obietnicy do czasu wy-

¹⁸⁴ J. FLIS, *op. cit.*, s. 231.

pełnienia, gdyż w Jezusie ujrzał „Boże zbawienie” (2, 29–30). Dodaje jednak, że rozpoczyna się ono od pobożnego Izraela, ale jest „wobec wszystkich narodów”, zarówno dla pogan, jak i dla Izraela (2, 31–32)¹⁸⁵.

Elementem spajającym historiozbawczą kontynuację między Kościołem a Izraelem jest dla Łukasza święte miasto Jeruzalem. Ku niemu zmierzają kroki ziemskiego Jezusa (2, 41–42; 9, 51; 13, 22; 17, 11; 19, 11). W nim znalazła swoje wypełnienie Jego zbawcza działalność zakończona męką, śmiercią i zmartwychwstaniem, by z niej, ale mocą zesłanego Ducha Świętego, mogła rozpocząć się misja Kościoła (24, 46–49; Dz 1, 8)¹⁸⁶. Jej mandat pochodzący od zmartwychwstałego Chrystusa obejmuje wszystkie narody (*eis panta ta ethnē*), ale zawiera Łukaszową klauzulę „począwszy od Jeruzalem” (24, 47). W ten sposób ewangelista, prawdopodobnie zainspirowany tekstem Iz 2, 2–3, podkreśla, że w Jeruzalem będzie mieć miejsce nie tylko początek chrześcijańskiej misji, ale także tutaj powstanie pierwsza wspólnota nowego Izraela. Idei kontynuacji nie narusza wydarzenie zburzenia Jeruzalem, w którym Łukasz nie widzi faktu eschatologicznego, ale jedynie fakt historyczny, po którym muszą wypełnić się „czasy pogan” (21, 24). Dla niego nie oznacza ono końca czasów, ani też końca judaizmu, ale jest to „czas pomsty” Bożej (*ekdikēsis*) i wypełnienia się kar zapowiadanych przez proroków dla niewiernego Izraela (21, 22)¹⁸⁷. W Łukaszowej eklezjologii Jeruzalem nadal pozostanie jednak miejscem realizacji zbawczego planu Boga w odniesieniu do nowego ludu Bożego za sprawą idealnej jerozolimskiej wspólnoty Chrystusowego Kościoła. Do Łukaszowych elementów łączących dawny i nowy Izrael należy też dołączyć Dwunastu. To właściwie w nich, a nie w grupie uczniów, ewangelista widzi motyw preklezalny. Dlatego też

¹⁸⁵ B. PRETE, *L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive*, Torino 1985, s. 365–366.

¹⁸⁶ S. GADECKI, *op. cit.*, s. 147–148.

¹⁸⁷ B. PRETE, *op. cit.*, s. 366–367.

samych tylko Dwunastu aż sześciokrotnie nazywa „apostołami” (6, 13; 9, 10; 11, 49; 17, 5; 22, 14; 24, 10). Można w tym widzieć konsekwencję działalności Jezusa, zmierzającą w kierunku zgromadzenia Izraela, w czym Dwunastu apostołów spełnia wzorcową rolę jako jego reprezentacja¹⁸⁸.

Historiozbawcza kontynuacja między Kościołem a Izraelem nie oznacza jednak, że Łukasz pomija negatywną rolę, jaką oficjalnie Izrael zajął wobec Jezusa. Po optymistycznej wizji powszechności Kościoła – poprzez Izrael – jako wybrany lud Boży (2, 31–32) Symeon dodaje, że Jezus „jest przeznaczony na upadek i na powstanie wielu w Izraelu” (2, 34). W ten sposób już na początku Ewangelii zapowiada się odrzucenie Jezusa, ale tylko przez „wielu”, czyli tylko przez pewną część Izraela. Na początku publicznej działalności Jezus doświadcza tego podczas programowego wystąpienia w synagodze Nazaretu, kiedy odwołuje się do uniwersalizmu zbawczego działania Boga (4, 16–30). Dalej, w trakcie działalności, przeciw Jezusowi buntują się przywódcy Izraela (por. np. 7, 30; 13, 17; 19, 47–48). Kulminację Jego odrzucenia Łukasz widzi w sądzie przed Piłatem (23, 17–25) i Jego śmierci na krzyżu (23, 35–37.39; 24, 21). Jednak to wszystko jest jakby tłem typycznym dla idei zbawienia i jak najbardziej zgodne z wolą Bożą i przez Niego zaplanowane (24, 25–27)¹⁸⁹. Wprawdzie Jezus jako Zbawiciel musiał cierpieć (22, 15; 24, 46), ale dzięki temu oferta zbawienia stała się dostępna dla wszystkich. Stąd odrzucenie Jezusa przez „wielu w Izraelu” po Jego zmartwychwstaniu, w mocy Ducha Świętego, stanie się początkiem gromadzenia nowego, eschatologicznego Izraela (24, 31–32.47–49) aż po Jego ponowne przyjście w chwale (Dz 1, 10–11). Ten prawdziwy Izrael, wyrastając w historycznej kontynuacji z pierwszego, ubogiego

¹⁸⁸ S. HAREŹGA, *Jezus...*, *op. cit.*, s. 17–18.

¹⁸⁹ J. FLIS, *op. cit.*, s. 210–211; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie – wstęp – komentarz – ekskursy*, Radom 2005, s. 411–412.

i pobożnego Izraela, jako Chrystusowy Kościół ma przed sobą otwartą drogę dynamicznego i uniwersalnego rozwoju.

3. Istotne przejawy stawania się Kościoła w czasie

Uświadomienie Kościołowi obecnego w nim królestwa Bożego i widzenie w nim historiozbawczej kontynuacji ku nowemu, eschatologicznemu Izraelowi¹⁹⁰, domagało się bardziej życiowych i praktycznych wniosków. Skoro przed Kościołem zamiast objawienia się oczekiwanego królestwa Bożego otwiera się perspektywa historyczna, a z nią przychodzi czas próby, należy ją podjąć, by osiągnąć zbawienie. Z tej racji Łukasz w wyjątkowy sposób rozwija w swym dziele motyw drogi. Wprawdzie w Ewangelii jest to temat bardziej chrystologiczny, ale równocześnie staje się nagłą propozycją pod adresem Jezusowych uczniów, by naśladowali Mistrza na Jego zbawczej i wzorczej drodze. Na tej podstawie J. Flis słusznie uważa, że Łukasz nie przedstawia Kościoła jako już ukształtowaną i doskonałą wielkość, ale konsekwentnie widzi go „w drodze”. Chodzi o pewien, wyraźnie rozciągnięty w czasie, proces „stawania się” Kościoła¹⁹¹. Zawsze ma on miejsce w drodze za Jezusem, co równoznaczne jest z podjęciem zadania naśladowania Go „co dnia”, biorąc „swoją krzyż” i wydając swoje życie „z Jego powodu” (9, 23–25). Dlatego Łukasz zgodnie z ewangeliczną tradycją ukazuje jak droga Jezusa angażuje uczniów (por. 9, 56–57; 10, 38; 17, 12; 18, 31). Ewangelista łączy z tą drogą eklezjalną katechezę, której wymownym redakcyjnym przykładem jest seria powołań na początku „drogi do Jeruzalem” (9, 57–62) i lek-

¹⁹⁰ J. Kudasiewicz, podsumowując badania egzegetyczne na ten temat, twierdzi, że Łukasz dokonał tego przez tzw. „deeschatologizację sformułowań zbyt skrajnych, jakie spotkał w swoich źródłach, oraz przez wprowadzenie na ich miejsce elementów wyraźnie historycznych”: J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 252.

¹⁹¹ J. FLIS, *op. cit.*, s. 214–215.

cja, jaką Zmartwychwstały daje w drodze uczniom z Emaus (24, 13–35). Sercem tej katechezy pozostaje wezwanie do wierności zbawczym planom Boga na wzór Chrystusa, a równocześnie wielka troska o własną identyczność w świecie, by możliwą i owocną stała się jego ewangelizacja¹⁹².

Dynamizm i autentyczność drogi za Jezusem Chrystusem wymaga od Jego naśladowców ciągłego nawracania się. W trzeciej Ewangelii jest to wyjątkowo natarczywa i bardzo głęboko uzasadniona zachęta. Konieczność takiej eklezyjalnej postawy Łukasz widział, bacznie obserwując życie Kościoła. Dostrzegając w nim osłabienie wiary, przytacza wymowne pytanie Jezusa: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (18, 8). Choć jest to język apokaliptyki, to jednak zdaje się odzwierciedlać aktualną sytuację wiernych. W konfrontacji ze światem chrześcijanie byli niewystarczająco zdecydowani i przewidujący co do królestwa Bożego (16, 8), a nawet zdolni do apostazji (por. 11, 24–26). Ich wierność Ewangelii była powierzchowna i chwiejna (por. 14, 28–32). Nawet u odpowiedzialnych za wspólnotę pojawiła się lekkomyślność i brak zaangażowania (12, 47–48)¹⁹³. W tej sytuacji zrozumiałe jest, że Łukasz, zwracając się Ewangelią do grzesznego Kościoła, borykającego się z trudnościami w życiu, przedkłada mu bogatą Jezusową katechezę o potrzebie nawrócenia. Ujawnia się w niej całe literackie piękno i duchowa głębia Łukaszowej narracji. Wystarczy wspomnieć epizod z bezimienną grzesnicą (7, 36–50), z Zachheuszem (19, 1–10) czy centralne przypowieści z rozdziału 15, który stanowi prawdziwe serce całej Ewangelii. Temat nawrócenia Jezusa pojawia się też w wielu innych przypowieściach (por. 13, 6–9; 16, 19–31; 18, 9–14) czy logiach Jezusa zachowanych tylko u Łukasza (np. 13, 1–5)¹⁹⁴.

¹⁹² M. LACONI, *S. Luca...*, *op. cit.*, s. 64–75.

¹⁹³ *Tamże*, s. 264.

¹⁹⁴ M. LACONI, *Koncepcja duchowości...*, *op. cit.*, s. 262; również: T.M. DĄBEK, „Nawracajcie się!” *Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996, s. 163–183.

Dla Łukasza znamienne jest też to, że nie gorszy się grzesznym Kościołem, ale przedkładając mu wezwanie do nawrócenia, łączy go z obrazem miłosiernego Jezusa, który kocha i szuka grzeszników. Jezus trzeciej Ewangelii jest Zbawicielem wszystkich bez wyjątku, ale nade wszystko biednych, pogardzanych i grzeszników¹⁹⁵. Oni zawsze znajdują w Nim przebaczącą miłość, gdyż „Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (19, 10). Prawda ta staje się jeszcze bardziej widoczna w zbawczej mocy Jezusowej Paschy. Z Jego krzyża rozlewa się miłosierdzie i przebaczenie na Piotra (22, 31–32.61–62), na odpowiedzialnych za śmierć Jezusa (23, 34), na skruszonego łotra (23, 42–43), na tłumy gapiów (23, 48), a nawet na Judasza (22, 48). A zmartwychwstały Jezus doprowadza uczniów z Emaus do wiary i przywraca ich Kościołowi (24, 13–35). Ostatnie Jego słowa do uczniów zapowiadają popaschalną misję Kościoła, której sercem będzie orędzie „o nawróceniu i odpuszczeniu grzechów wszystkim narodom” (24, 47). To z tej prawdy, że Chrystus kocha swój grzeszny Kościół, będzie w nim możliwa do zrealizowania zawsze aktualna potrzeba nawrócenia. Bez niej bowiem nikt o własnych siłach nie byłby zdolny do naśladowania Chrystusa w drodze ku pełnej realizacji królestwa Bożego.

Według Łukasza nawrócenie winno wyrazić się w życiu społecznym, a zwłaszcza we właściwym stosunku do dóbr materialnych i do ludzi ubogich, pokrzywdzonych i nieszczęśliwych¹⁹⁶. W trzeciej Ewangelii wyczuwa się nagły apel skierowany do Kościoła, by docenił ubóstwo jako sposób i styl życia oraz w duchu braterstwa pamiętał o losie swoich ubogich, pokrzywdzonych braci (por. 6, 20.30; 8, 3; 10, 25–37; 14, 13–14). Wiąże się to z radykalnym podejściem Łukasza do dóbr i bogactw materialnych, które winny być narzędziem zbawienia i służyć realizacji królestwa Bożego (por. 12, 16–21; 16, 19–31;

¹⁹⁵ J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 257–259.

¹⁹⁶ J. ERNST, *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1985, s. 74–104.

19, 1–10). W związku z tym ewangelista nie tylko zatroszczył się o zebranie najmocniejszych słów Jezusa o ubóstwie i bogactwie, ale w oparciu o własną redakcyjną refleksję teologiczną nadał im niespotykany gdzie indziej radykalizm (np. 5, 11.28; 12, 33; 14, 33; 18, 22.28; 21, 4). W tym samym duchu należy też umieścić Łukaszową rehabilitację i dowartościowanie kobiety w Kościele, co w ówczesnym świecie było czymś niezwykle i rewolucyjnym¹⁹⁷.

Zwrócenie uwagi na najważniejsze Łukaszowe przejawy stania się Kościoła w historii świadczy o jego wielkim wyczuciu pastoralnym i zrozumieniu znaków czasu. Są też dowodem jego wielkiej odpowiedzialności za Kościół, który jako nowy prawdziwy Izrael winien być dla świata miejscem i znakiem obecności królestwa Bożego.

IV. KOŚCIÓŁ ŚWIADKIEM I KONTYNUATOREM BOŻEGO ZBAWIENIA W CHRYSZCIE OD JERUZALEM „AŻ PO KRAŃCE ZIEMI” (DZ 1, 8)

Oryginalna myśl eklezjologiczna Łukasza została jeszcze bardziej rozwinięta w *Dziejach Apostolskich* pomyślanych po *Ewangelii* jako „druga księga” (Dz 1, 1) tego samego dzieła. Jej zasadniczym celem jest ukazanie rozwoju Kościoła od wniebowstąpienia Chrystusa (Łk 24, 50–53; Dz 1, 9–11) aż po „krańce ziemi” (Dz 1, 8), które ciągle pozostają otwarte (28, 30–31) i będą osiągnięte dopiero z paruzją Chrystusa (1, 11)¹⁹⁸. Na

¹⁹⁷ G. ROUILLER, C. VARONE, *Il vangelo secondo Luca. Testi e teologia*, tłum. H. Cavalieri, Assisi 1983, s. 326–340; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne...*, *op. cit.*, s. 267–270; S. GADECKI, *op. cit.*, s. 143–145.

¹⁹⁸ Z tej racji zakończenie Łukaszowego dzieła pozostaje otwarte, zob. B. PRETE, *op. cit.*, 532–543.

tak wyznaczonej drodze Kościoła Łukasz umieszcza jako wzór i przesłanie dla wszystkich wspólnot chrześcijańskich obraz Kościoła czasów apostołskich. Jawi się on jako „narzędzie” Boga do dalszej realizacji zbawczych obietnic, złożonych ludziom w Starym Testamencie i wypełnionych w Jezusie Chrystusie. To wypełnienie mocą Jego Paschy, ożywione przez Ducha Świętego, staje się dostępne dla wszystkich za pomocą apostołskiego świadectwa o Jezusie Chrystusie, który „przeszedł, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich” (10, 38).

Łukasz wierny swej myśli historyczno-teologicznej rozwija i pogłębia eklezjologię zawartą w *Ewangelii*. Jednak nowe uwarunkowania historiozbawcze, w jakich znalazł się Kościół, przyczyniły się do uwydatnienia trochę innych aspektów w jego obozie. Nie znaczy to, że nie są one częściowo obecne w *Ewangelii*, jednak w *Dziejach Apostolskich* uzyskują swój pełny i wzorcowy wymiar. Zacieśnimy je do trzech szerokich kwestii: uniwersalnego charakteru misji Kościoła w mocy Słowa i Ducha Świętego, organizacji Kościoła i przejawów życia społeczno-religijnego oraz jego roli i postępowania wobec świata pogańskiego i władzy politycznej.

1. Uniwersalizm misji Chrystusowego Kościoła w mocy Słowa i Ducha Świętego

Rozpoczęte w Jezusie Chrystusie gromadzenie prawdziwego Izraela osiąga dopełnienie i perspektywę ostatecznej realizacji w Kościele. Dokonuje się to zgodnie z wolą Boga i przewidziane jest w Jego planach zbawczych, co między innymi przypomina częste użycie słowa *dei*, „trzeba, należy” (por. np. Dz 1, 16.21; 9, 15–16; 19, 21; 23, 11; 27, 24)¹⁹⁹. Podobnie jak to było w działalności historycznego Jezusa, również apostołowie w realizacji woli Bożej koncentrują się na misji zbawczej adresowanej na

¹⁹⁹ F. GRYGLEWICZ, *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. tenże, Poznań 1973, s. 9–43.

pierwszym miejscu do Izraela. Dwunastu z Piotrem, poprzez pierwszą mowę misyjną w dniu Pięćdziesiątnicy, otwiera ponownie całemu Izraelowi możliwość nawrócenia i wiary w Jezusa Pana i Mesjasza (2, 36.41). Pierwsze rozdziały Dziejów konsekwentnie przedstawiają, jak lud z entuzjazmem przyjmuje naukę apostołów (por. 4, 4.21; 5, 13–14.26; 6, 7) i rodzi się wspólnota jerozolimskiego Kościoła, którą Łukasz po raz pierwszy określa terminem *ekklēsia* (5, 11). Jednak od samego początku przywódcy ludu wykazują wrogie nastawienie do apostołów (por. 4, 1–3; 5, 17–18.33), co doprowadza do prześladowania uczniów Chrystusa (4, 5–22; 5, 17–18; 7, 54–60; 12, 1–3), a w konsekwencji do rozdziału między judeochrześcijanami a Żydami (12, 11.17; 15, 14)²⁰⁰.

Mimo tego, że przywódcy Izraela, już wcześniej odrzuciwszy Jezusa, w swej „nieświadomości” (3, 17) odrzucają nową propozycję nawrócenia się, kierowaną do nich przez apostołów, zbawczy plan Boży nieuchronnie realizuje się dalej w misji Kościoła do pogan (por. 14, 27; 15, 14). Na początku judeochrześcijananie nie rozumieli w pełni, w jaki sposób ma się to dokonać. Choć z narracji Dziejów ujawniają się ogromne napięcia z tym związane, jednak z wyraźnego nakazu Boga Kościół zdecydowanie zwraca się w kierunku pogan (por. 9, 15; 10, 45; 11, 18; 13, 46; 15, 7). Nie oznacza to jednak zerwania z Izraelem, ale rozszerzenie propozycji zbawczej w Chrystusie na pogan, bez uzależnienia jej od konieczności przyjęcia Prawa Mojżeszowego, a jedynie od wiary w Jezusa Chrystusa. Tak przed Kościołem otwiera się uniwersalizm jego misji, przy równoczesnym zachowaniu świadomości o konieczności wypełnienia się obietnic Bożych wobec Izraela. Dla podkreślenia tej historiozbawczej zasady Paweł zwykle

²⁰⁰ Stopniowo terminy *Ioudaioi* („Żydzi”) od 9, 23 i *laos tōn Ioudaion* („lud żydowski”) od 12, 11 stają się synonimami tych, którzy sprzeciwiają się Ewangelii i ją odrzucają. Por. W. RAKOCY, „Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8), w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła. Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych*, 9, red. J. Frankowski, S. MĘDALA, Warszawa 1997, s. 34–35.

zaczynał swą apostołską działalność od spotkania z Synagogą (9, 20–23; 13, 13–41; 17, 1–4; 18, 4 itd.), ale później zwracał się do pogan (13, 46–48; 28, 28), a ci, jakby na zasadzie kontrastu, radowali się i przyjmowali proponowaną im ofertę zbawienia. Jednak w ramach zasady o ciągłości historiozbawczej dla Łukasza istotnym argumentem jest to, że jerozolimscy judeochrześcijanie, zachowując Prawo, nadal pozostają rękojmnią ciągłości nowego ludu Bożego z Izraelem²⁰¹.

W zaplanowanej przez Boga w Chrystusie i kontynuowanej przez Kościół realizacji zbawienia „aż po koniecy ziemi” (Dz 1, 8) centralne miejsce w Dziejach zajmuje misja ewangelizacyjna Kościoła. W sensie ścisłym można o niej mówić dopiero od momentu rozproszenia się uczniów Chrystusa po męczeństwie Szczepana (Dz 8). Ostateczny bieg nada ewangelizacji Kościół w Antiochii (11, 19–29; 13, 1–3), inicjując podróże misyjne Pawła i Barnaby, które koncentrują się na przepowiadaniu Dobrej Nowiny Żydom i Grekom, aż po świadectwo Pawła w Rzymie. Dla zrozumienia jego misji, a przez to misji ewangelizacyjnej całego Kościoła, służy w narracji potrójne nawiązywanie do wydarzenia pod Damaszkiem, by podkreślić, że ma ona charakter apostołski (9, 3–19), jest świadectwem dawanym Chrystusowi (22, 3–21) i dokonuje się w stylu prorockim, czyli w imię i za sprawą samego Boga (26, 2–23)²⁰². Podmiotem ewangelizacji jest cały Kościół, co stopniowo ujawnia się na przykładzie: dwunastu apostołów na czele z Piotrem (5, 42; 8, 25); Szczepana (6, 10); uczniów, którzy rozproszyli się z racji prześladowań (8, 4; 11, 20); Filipa (8, 12.35.40; 21, 8); Pawła i Barnaby (13, 32; 14, 7.15.21; 15, 35; 16, 10; 17, 18). Istotą i treścią ewangelizacji zawsze pozostaje żywa osoba Jezusa Chrystusa, Pana i Zbawiciela, oraz całe Jego dzieło zbawcze dokonane w słowach i czynach jako Dobra Nowina dla wszystkich ludzi (por. 5, 42;

²⁰¹ J. FLIS, *op. cit.*, s. 213; J. GNILKA, *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2002, s. 261–264.

²⁰² R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Brescia 1982², s. 86–90.

8, 35; 10, 34–43; 11, 20)²⁰³. Według Łukasza ewangelizacja winna być równocześnie świadectwem dawanym Chrystusowi, czyli publicznym wyznaniem wiary w Niego, aż do przelania krwi (por. 1, 8; 7, 56–60; 10, 42; 28, 23). Z racji jedyne go i niepowtarzalnego doświadczenia Paschy Jezusa Chrystusa, szczególne miejsce w tym świadectwie pierwotnego Kościoła, mają dwunastu apostołów i św. Paweł (por. 1, 21–22; 10, 39–43; 22, 15.20–21). Po nich chrześcijanie będą już świadczyć o swej wierze zbudowanej na fundamencie apostołskiej Tradycji²⁰⁴.

Tak jak w czasie Jezusa, również w czasie Kościoła sercem ewangelizacji pozostaje Słowo Boże. Różnica polega na tym, że w przepowiadaniu Jezusa chodzi o „królestwo Boże”, a w kerygmacie chrześcijańskim jest nim nauczanie o Panu Jezusie Chrystusie, co jest równoznaczne z głoszeniem królestwa Bożego (Dz 28, 31)²⁰⁵. Łukasz podkreśla więc jedność misyjnego nauczania Jezusa i Kościoła – czasu apostołskiego, jak i końca pierwszego wieku. Z trudnej sytuacji ludzkiej egzystencji droga do zbawienia prowadzi poprzez Słowo przepowiadania, które przynosi zbawienie i ocala (por. 11, 14; 13, 47–48; 16, 30–32; 26, 17–18). Stąd wynika nakaz posłuszeństwa Słowu Bożemu, a przez to trwania we wspólnocie Kościoła. Dlatego jest to tak ważne, ponieważ słuchanie Chrystusa stanowi integralną część pojęcia nowego ludu Bożego i jednocześnie kryterium wyłączenia z niego tych, którzy tego słuchania nie podejmują (3, 22–23)²⁰⁶. Dla Łukaszowej eklezjologii ważne jest też zwrócenie uwagi na prawdę, że w misji ewangelizacyjnej słuchaniu Słowa towarzyszą znaki i cuda

²⁰³ C. GHIDELLI, *Evangelizzare» nell'opera lucana*, w: „La parola di Dio cresceva” (At 12, 24). *Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, red. R. Fabris, Bologna 1998, s. 314–316.

²⁰⁴ A. BOTTINO, *La testimonianza nel libro degli Atti*, w: „La parola di Dio cresceva” (At 12, 24). *Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, red. R. Fabris, Bologna 1998, s. 339–342.

²⁰⁵ W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 53–54.

²⁰⁶ S. HAREZGA, *Eklezjotwórcza funkcja Słowa Bożego według Dz 3, 22–23*, CT 54 (1984) 3, s. 35–38.

zdziałane „w imię Jezusa Chrystusa” (por. np. 3, 6; 4, 29–30; 14, 3; 15, 12; 19, 11). Są one znakiem nie tylko wiarygodności Słowa, ale równocześnie zbawieniem już zrealizowanym, potwierdzającym zbawczą wolę Boga względem swego ludu²⁰⁷.

Kontynuację obecności i działalności zbawczej Chrystusa w misji ewangelizacyjnej Kościoła zapewnia Duch Święty jako dynamiczna moc świadectwa. Łukasz mniej widzi Ducha jako rzeczywistość konstytutywną Kościoła, ale jako siłę pobudzającą jego wzrost, moc w dziele misji i ewangelizacji (por. Łk 24, 48–49; Dz 1, 8). Można powiedzieć, że dar Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2) uprawomocnił pierwszych świadków, by mogli zanieść Ewangelię „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8). On też pełni rolę przewodnika misji ewangelizacyjnej Kościoła, o której opowiadają Dzieje Apostolskie²⁰⁸. Duch Święty uczestniczy w wyborze osób i dróg misyjnych, bierze w posiadanie aktorów zbawczej historii, by kierować nimi w aktualizacji planów Bożych (por. np. 8, 39–40; 10, 19; 11, 12; 13, 2–3; 20, 22–23). „Nowe Pięćdziesiątnice” służą podsumowaniu i umocnieniu kolejnych etapów misji (8, 14–17; 10, 44–46; 19, 1–7). W dziele ewangelizacji uświęcająca moc Ducha Świętego ujawnia się też w podtrzymywaniu świadectwa oraz czynieniu go odważnym (*parrësia*), szczególnie w kontekście prześladowań i trudności (por. 2, 29; 4, 13.29.31)²⁰⁹. Obrazem Pawła jako odważnego świadka Chrystusa Łukasz zamyka więc swe dzieło, by na zawsze pozostał dla Kościoła wzorem herolda Ewangelii, który z mocy Ducha Świętego głosi ją wszystkim „z odwagą, bez przeszkód” (28, 31).

²⁰⁷ L. O'REILLY, *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in Lucan Theology*, Roma 1987, s. 212–223.

²⁰⁸ S.A. PANIMOLLE, *Lo Spirito, guida della Chiesa*, PSV 4 (1981), s. 193–201.

²⁰⁹ S. HAREZGA, *Uświęcająca moc Ducha Świętego wewnątrz wspólnoty Kościoła*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*, red. E. Szczotek, A. Liskowacka, Katowice 1997, s. 40–44; T. SIUDA, *Duch Święty w Dziejach Apostolskich*, w: *Nie wstydę się Ewangelii. Księga Dziejów Apostolskich*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 323–333.

2. Organizacja i przejawy życia społeczno-religijnego Kościoła

Coraz dalsze odsuwanie się w czasie paruzji Chrystusa powodowało wykształcenie się w Kościele pewnych form organizacyjnych, co widoczne jest zwłaszcza w *Dziejach*. W pierwszym rzędzie dotyczy to sięgającej Jezusa grupy dwunastu apostołów (por. Łk 6, 13–16), którzy są autentycznymi świadkami i przekazicielami chrześcijańskiej tradycji. Ich autorytet w Kościele potwierdzony został ponownym wymienieniem ich imion również na początku drugiej części Łukasowego dzieła (Dz 1, 13–14). To oni poświęcają się całkowicie „modlitwie i posłudze słowa” (6, 4), nadzorują rozwój misji Kościoła i ją aprobuja (8, 14–17; 11, 22). Ich działalność na zewnątrz i wewnątrz jerozolimskiej gminy towarzyszą potwierdzające cuda i znaki (por. 2, 43; 4, 16.30; 5, 12–16). Trwanie Kościoła „w nauce apostołów” uznawał także św. Paweł, udając się do Jerozolimy, by spotkać się z Piotrem i apostołami (9, 26–28; 11, 30, 15, 1–2.4; 18, 22; 21, 17–18). Po wypełnieniu misji zatwierdzenia warunków, na jakich będą przyjmowani do Kościoła poganie (15, 28), apostołowie znikają z narracji *Dziejów* (16, 4). Dopiero w tym momencie Łukasz przechodzi do ukazywania Pawła jako apostoła pogan, który pozostaje zależny od tradycji apostołskiej, ale jak apostołowie ma takie samo prawo do przepowiadania na podstawie specjalnej misji otrzymanej podczas spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem (9, 15–16; 22, 15.21; 26, 16–18)²¹⁰.

Podobnie jak Łukasowa Ewangelia, również przekaz *Dziejów* kontynuuje wyróżnianie Piotra jako najważniejszego świadka życia i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (1, 15; 2, 14; 3, 1.6.12; 4, 8; 5, 3.8.15.29; 9, 32 itd.). To przez niego dokonuje się przełom w głoszeniu Ewangelii poganom (Dz 10) i on

²¹⁰ J. DUPONT, *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli*, tłum. A.T. Malagutti, Bologna 1984, s. 27–29; W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 58–59; J. FLIS, *op. cit.*, s. 225–226.

zamknął dyskusję na ten temat na tzw. soborze jerozolimskim, oświadczając: „Wiecie, bracia, że Bóg już dawno wybrał mnie spośród was, aby z moich ust poganie usłyszeli słowa Ewangelii i uwierzyli” (15, 7). W ten sposób rola św. Piotra w *Dziejach* osiągnęła jakby rodzaj kulminacji, a jego wystąpienie stało się w Kościele uprawomocnieniem misji Pawła wśród pogan²¹¹.

Z inicjatywy apostołów w Kościele jerozolimskim dochodzi do wyboru i ustanowienia przez włożenie rąk siedmiu apostołskich pomocników (6, 1–7). Ogólnie chodzi o urząd diakonii (diakonia: 6, 1) upoważniający do służby charytatywno-socjalnej w Kościele. Powstałe gremium zajęło się misją wśród Żydów diaspory, służąc nie tylko opieką charytatywną, ale także posługą nauczania i chrztu (6, 10; 8, 4.12.16.38.40; 21, 8), aż po działanie znaków i cudów (8, 6–7.13). Należy przyjąć, że siedmiu pierwszych pomocników apostołskich stało się zaczątkiem diakonatu hierarchicznego w Kościele²¹². Obok diakonów w gminie Jerozolimskiej pojawili się też inni współpracownicy apostołscy nazywani „starszymi” (*presbyteroi*). Oni przyjmują kolektę z Antiochii (11, 30), u boku apostołów aktywnie uczestniczą w soborze jerozolimskim (15, 2.4.6.22–23), Paweł spotyka ich też przy Jakubie w Jerozolimie (21, 18). Raz tylko Łukasz mówi, że Paweł i Barnaba w Kościołach Azji Mniejszej wśród modlitw i postów ustanowili starszych przez nałożenie rąk (14, 23). W mowie pożegnalnej starszych Efezu w Milecie Paweł nazywa ich określeniem *episkopoi* („nadzorcy”), by lepiej wyrazić ich obowiązki pasterskie (20, 17.28). Zamienność terminów *presbyteroi* i *episkopoi* świadczy, że są synonimami i oznaczają przełożonych gmin chrześcijańskich²¹³. W związku z Kościołem antiocheńskim Łukasz mówi ponadto o prorokach i nauczycielach, do

²¹¹ F. JÓŹWIĄK, *Dzieje Apostolskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 296; J. FLIS, *op. cit.*, s. 227.

²¹² P. OSTAŃSKI, *Studzy Ewangelii w Dziejach*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga Dziejów Apostolskich*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 268–270.

²¹³ *Tamże*, s. 273–278.

których zaliczany jest także Szaweł (13, 1; por. 11, 27–28; 15, 32; 21, 9). Podsumowując, można powiedzieć, że Łukasz ma świadomość struktury organizacyjnej Kościoła, ale nie przywiązuje do niej większej wagi, wysuwając na pierwszy plan rolę dwunastu apostołów oraz ich sukcesję, której rękojmiej stanowi szczególnie Paweł²¹⁴.

Bardziej niż od strony organizacyjnej Łukasz patrzy na Kościół poprzez różne przejawy jego życia społeczno-religijnego. W tym temacie najwięcej do powiedzenia mają *summaria*, które w sposób wzorcowy przedstawiają życie pierwotnego Kościoła (1, 12–14; 2, 42–47; 4, 32–37; 5, 12–16). W ich świetle istotną jego cechą jest jedność i harmonijne współżycie chrześcijan we wspólnocie. Konstytutywna dla niej była nie tylko wspólnota dóbr materialnych, ale jednomyślne trwanie w nauce apostołskiej, na modlitwie i „łamaniu chleba”, czyli Eucharystii, sprawowanej po domach i łączonej jeszcze ze zwykłym braterskim posiłkiem²¹⁵. Warunkiem wejścia do wspólnoty kościelnej była wiara w Chrystusa Pana związana z nawróceniem, przypiętowanie chrztem, którego skutkiem było nie tylko odpuszczenie grzechów, ale także udzielenie Ducha Świętego (por. 2, 37–38; 3, 19; 5, 31–32). Dzieje wspominają także o udzielaniu Ducha niezależnie od chrztu przez włożenie rąk (8, 17; 19, 6), co należy uznać za sprawowanie sakramentu bierzmowania²¹⁶.

Wśród przywilejów, jakimi cieszyli się ci, którzy otrzymali chrzest, istotne miejsce zajmowała świadomość przynależności do wspólnoty zbawionych przez Jezusa Chrystusa. Ochrzczeni, stając się członkami Kościoła, nazywali się „wierzącymi” (por. np. 5, 14; 11, 21; 14, 1; 17, 12), „braćmi” (por. np. 9, 30; 10, 23; 11, 1),

²¹⁴ J. GNILKA, *op. cit.*, s. 287.

²¹⁵ W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 56–58; J. FLIS, *op. cit.*, s. 215–217.

²¹⁶ J. SZLAGA, *Problematyka historyczno-literacka i teologiczna Dziejów Apostolskich*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 5, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1982, s. 107–108; F. GRYGLEWICZ, *Teologia Nowego Testamentu*, 3, red. tenże, Lublin 1986, s. 17–18.

„uczniami” (por. np. 6, 1.7; 9, 1.10.25.38; 13, 52) czy „świętymi” (9, 13; 26, 10). W Antiochii po raz pierwszy nazwano ich „chrześcijanami” (11, 26). Terminu *ekklēsia* Łukasz używa zarówno w odniesieniu do wspólnoty lokalnej Kościoła (5, 11; 8, 1.3), jak i do Kościoła uniwersalnego (9, 31), który po raz ostatni nazywany jest „Kościołem Boga” (20, 28)²¹⁷. Miejscem życia religijnego chrześcijańskich wspólnot były Kościoły domowe (por. 16, 15.33; 18, 7–8). W nich odbywała się wspólna modlitwa (1, 13; 12, 12), „łamanie chleba” (2, 42), głoszenie Słowa i katecheza (20, 7–11), zatrzymywali się wędrowni misjonarze (10, 6), występowali prorocy (21, 9–10). Ważną rolę w życiu Kościoła i w działalności misyjnej pełniły też kobiety (12, 12; 16, 15; 17, 34; 18, 2.18.26)²¹⁸. Wszystkie przejawy życia społeczno-religijnego pierwotnego Kościoła były na tak wysokim poziomie, że pierwsi chrześcijanie byli wzorem nie tylko dla siebie współczesnych, ale stali się nimi dla chrześcijan wszystkich czasów.

3. Kościół w kontekście kultury świata pogańskiego i wobec władzy politycznej

Dzieje Apostolskie ukazują ryzyko przekroczenia granic religii i kultury żydowskiej podjęte przez Kościół apostołski, aby Ewangelia mogła dotrzeć na krańce świata (Dz 1, 8). Kiedy apostołowie zaakceptowali taki rozwój Kościoła jako zbawczy plan samego Boga, chrześcijaństwo przekroczyło granice Palestyny, spotykając się z różnymi przejawami pogańskiej kultury i religii oraz z realiami władzy politycznej imperium rzymskiego.

Spotkanie chrześcijaństwa ze światem pogańskim, jego kulturą, religią i władzami naznaczone jest różnymi oskarżeniami i prześladowaniami. Świat pogański, choć z innych motywów, reaguje w podobny sposób jak Żydzi, którzy nie uwierzyli w Je-

²¹⁷ H. LANGKAMMER, *Nowy Testament...*, *op. cit.*, s. 68; W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 35 i 58.

²¹⁸ J. GNILKA, *op. cit.*, s. 288–289.

zusa Chrystusa. Wątek opozycji i prześladowania Kościoła prze-wija się przez całą księgę Dziejów Apostolskich. W ten sposób, zgodnie z zapowiedzią Jezusa (Łk 12 i 21), Łukasz ukazuje, jak przeciwności stają się czynnikiem rozwojowym Ewangelii. Roz-wój Słowa Bożego w świecie nie jest sprawą samych tylko ludzi, ale kierowany jest przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego (por. Dz 8, 29–30; 10, 19; 13, 2.4; 16, 6–10; 20, 22–23). Żadna ludzka opozycja nie może zatrzymać rozwoju Ewangelii (28, 30–31), ale jej głoszenie i dawanie świadectwa nieuchronnie wiąże się z ofia-rami i cierpieniami ewangelizatorów, co zawsze uwierzytelnia Kościół i jego misję w świecie²¹⁹.

Poważną przeszkodą, na jaką napotykała Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie w świecie pogańskim było zjawisko bał-wochwaltwa. Łukasz wyraźnie ukazuje go w związku z ewan-gelizacją Pawła apostoła w Listrze i Atenach. W przypadku Listry po raz pierwszy orędzie chrześcijańskie było głoszone w ścisłym sensie poganom (14, 8–20). Błędne rozumienie natury bóstwa spowodowało, że ich reakcją na dokonany przez Pawła cud uzdrowienia kaleki od urodzenia było okrzyknięcie jego i Barnaby bogami. Chęć złożenia ofiary apostołom była konse-kwencją utożsamienia Barnaby z Zeusem, a Pawła z Hermesem (14, 12–13). Rozdarcie przez nich swych szat było znakiem sprzeciwu wobec bałwochwalczego kultu (14, 14), a mowa Pawła stała się zachętą do wiary w „żywego Boga”, stwórcę wszystkiego i opiekuna wszystkich ludzi (14, 15–17). Krótko zasygnalizowa-na tematyka szerzej została rozwinięta w kerygmaticznej mowie Pawła wygłoszonej na Areopagu w Atenach (17, 22–31). Łukasz nadaje jej szczególną rangę, czyniąc z niej płaszczyznę dialogu z wykształconym światem pogańskim. Wystąpienie Pawła ma na celu ukazanie Boga jako stwórcy wszystkiego (17, 24–29) i sę-dziego świata (17, 30–31). Na tym tle apostoł krytykuje pogańską pobożność, w której przez niezrozumienie prawdziwej natury Boga utożsamia się Go z tym, co stworzone, albo z wytworem

²¹⁹ W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 67–68.

rak czy ludzkiej wyobraźni. Mowa kończy się wezwaniem do nawrócenia, by w zmartwychwstałym Jezusie poznać naturę i oblicze prawdziwego Boga²²⁰.

W konfrontacji chrześcijaństwa ze światem pogańskim Łukasz zwraca też uwagę na niebezpieczeństwo wszechobecnej w nim magii i różnych praktyk magicznych. W związku z tym w Dziejach odwołuje się on aż do czterech przypadków spot-kania się Ewangelii ze światem magii i jej przedstawicielami (8, 9–24; 13, 4–12; 16, 16–21; 19, 11–20)²²¹. W ten sposób Łu-kasz ukazuje, jak Ewangelia – stając się prowokacją – prowadzi do wyzwolenia człowieka, co może wyrazić się przez wiarę i na-wrócenie, usunięcie przeszkód na drodze wiary czy pozbycie się przywiązania do magii. Pierwszym celem ewangelizatorów nie jest sama konfrontacja z magią jako taką, ale głoszenie zbawienia w Jezusie Chrystusie, tak by człowiek wybrał Jego Ewangelię i zaufał Bogu, a nie szukał rozwiązań życiowych problemów na drodze praktyk magicznych²²².

Mimo opozycji, z jaką spotykało się chrześcijaństwo ze strony judaizmu i pogaństwa, jego stosunek do władz rzymskich jest pozytywny. Wielokrotnie w Dziejach prawo rzymskie chroni uczniów Chrystusa fałszywie oskarżanych i atakowanych przez Żydów i pogan (por. 16, 16–24.35–40; 19, 23–40). Na przykła-dzie wydarzeń w Tesalonice i Koryncie Łukasz podkreśla, że źródłem oskarżeń o propagandę antyrzymską czy antyspołecz-ną była zazdrość Żydów spowodowana konkurencją ze strony chrześcijaństwa (17, 5–9; 18, 12–16). Postawa Galliona w Ko-ryncie jest wzorem zachowania się władzy rzymskiej, która nie przywłaszcza sobie prawa do rozstrzygania sporów religijnych. Wobec urzędników rzymskich i samych prokuratorów Feliksa i Festusa oficjalnie stwierdza się niewinność Pawła (21, 30–36;

²²⁰ W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 68–3.

²²¹ R. PINDEL, *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003, s. 279–338.

²²² *Tamże*, s. 342–344.

22, 22–29; 23, 26–30; 25, 8–12.25; 26, 30–32). W jego mowie do Żydów rzymskich Łukasz również akcentuje niewinność Pawła, podkreślając, że „dźwiga kajdany dla nadziei Izraela”, której istotę stanowi zmartwychwstanie umarłych (28, 20). Epilog Dziejów sugeruje fakt uwolnienia Pawła z powodu niestawienia się jego oskarżycieli (28, 30–31). Tym samym Łukasz chce podkreślić niewinność chrześcijaństwa, które nie chce sięgać po jakąkolwiek władzę polityczną, religijną czy kulturalną; zaś władza polityczna nie powinna się kierować religijnymi przesądami czy nienawiścią, ale dobrem obywateli²²³. Propozycja Dziejów w sprawie relacji chrześcijaństwa i władzy politycznej uwarunkowana jest historyczną sytuacją tamtych czasów. Choć w narracji daje się wyczuć podziw wobec władzy rzymskiej, Łukasz nie agituje na rzecz jakiegos jednego systemu politycznego. Najlepszą konkluzją może więc być stwierdzenie, że chrześcijaństwo nie stanowi zagrożenia dla żadnej władzy, która kieruje się rozsądkiem i dobrem obywateli, będąc gwarantem porządku i ładu społecznego.

²²³ R. FABRIS, *op. cit.*, s. 105–107; W. RAKOCY, *op. cit.*, s. 75–77; J. CZERSKI, *op. cit.*, s. 314–315.

Ks. Sławomir Stasiak

ESCHATOLOGIA

Eschatologia jako nauka o rzeczach ostatecznych stanowi istotny element teologii biblijnej, a co za tym idzie również teologii dogmatycznej. W potocznym jednak rozumieniu bywa często pojmowana intuicyjnie. Świadczy o tym choćby mylenie pojęć „apokaliptyka” i „eschatologia”. Stąd też każdy, kto zabiera się choćby do opracowania danych o rzeczach ostatecznych w Biblii, musi najpierw zmierzyć się z takimi zagadnieniami jak wyżej wymienione, a dodatkowo zdefiniować biblijne pojęcie czasu, które zasadniczo różni się od pojmowania go na sposób świecki. Mając świadomość, że eschatologia jest właściwie końcowym etapem soteriologii, należy spojrzeć na naukę Jezusa Chrystusa o królestwie Bożym, jako o istotnym elemencie Bożego działania na rzecz zbawienia człowieka. To z kolei pozwala na pojmowanie eschatologii nie tylko w kategoriach czasowych, ale przede wszystkim w kategoriach jakościowych. Królestwo Boże, owszem, „już jest” (rozumienie czasowe), ale jednocześnie „w nas jest” (rozumienie jakościowe).

Musimy zauważyć, że w ujęciu tak Starego, jak i Nowego Testamentu nie ma właściwie podziału na eschatologię powszechną i indywidualną. Jednak doświadczenie śmierci pokazuje, jak bardzo ta właśnie rzeczywistość wpływa na indywidualne rozumienie rzeczy ostatecznych. Dlatego właśnie w naszym opracowaniu, dokonujemy tego podziału. Zatem konsekwentnie omówimy najpierw tematy eschatologii powszechnej: paruzja, wskrzeszenie umarłych, sąd ostateczny, niebo, piekło i reintegracja kosmosu. Następnie przedstawimy zagadnienia eschatologii jednostkowej: śmierć, sąd jednostkowy, trwanie duszy od śmierci do paruzji oraz czyściec jako stan pośredniego bytowania duszy.

Z pewnością nasze opracowanie nie pretenduje by być jedynym kompletnym i ostatecznie właściwym przedstawieniem nauki o rzeczach ostatecznych. Za takie można by uznać dzieło o. Augustyna Jankowskiego zatytułowane *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, a wydane w Krakowie w 1987 r. Jest to jednak dzieło już dwudziestoletnie i domaga się uzupełnienia i rozszerzenia o nowe hipotezy i tendencje. W miarę opracowywania materiału będziemy to właśnie czynić. Jest jeszcze jeden argument, który zdecydował o podjęciu przeze mnie tego tematu. Jest nim fakt komponowania części większej całości, którą ma być teologia biblijna.

I. USTALENIE POJĘĆ I TŁA

W potocznym rozumieniu i użyciu eschatologia bywa często błędnie rozumiana, a wręcz mylona z innymi terminami. Stąd nasze poszukiwania musimy rozpocząć od doprecyzowania pojęć, temu poświęcimy pierwszą część tego rozdziału. Właściwe rozumienie eschatologii związane jest z biblijnym pojmowaniem czasu. Czym zajmiemy się w kolejnej części. Wreszcie przejdziemy do prezentacji zagadnienia głoszenia przez Chrystusa nadejścia królestwa Bożego, jako podstawowego tematu eschatologicznego Ewangelii synoptycznych.

1. Eschatologia a apokaliptyka

Oba pojęcia bardzo często bywają mylone do tego stopnia, że „apokalipsa” potocznie określa się wydarzenia końca czasów²²⁴, podczas gdy według źródłosłowa to właśnie „eschatologia” jest nauką o rzeczach ostatecznych: *ta eschata* („rzecz ostatnie”) +

²²⁴ Por. np. hasło „apokaliptyczny” w: *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 69.

logos („słowo, nauka”)²²⁵. Różnicę między eschatologią i apokaliptyką przedstawił dość precyzyjnie L. Stachowiak: „Zaczynając od **apokaliptyki**, jako pojęcia bardziej jednoznacznego, należy stwierdzić, że może ona w potocznym języku teologicznym oznaczać zarówno specyficzny kierunek późnego judaizmu i wczesnego chrześcijaństwa, jak i rodzaj literacki właściwy piśmomom tego okresu. Oba znaczenia dotyczą zresztą tego samego zjawiska kulturowego, którego rozkwit przypada na okres literatury międzytestamentalnej. [...] Zajmuje się ona – mówiąc najogólniej – spekulacjami na temat biegu świata i jego historii”²²⁶. Wydaje się więc, że apokaliptyka, to specyficzny sposób pisania historii, a więc rzeczywistość, która bardziej jest ukierunkowana ku przeszłości niż ku przyszłości. Jakkolwiek i eschatologiczne nachylenie apokaliptyki nie jest wykluczone. Chodziłoby, zwłaszcza w ujęciu Nowego Testamentu, o całościowe przedstawienie historii Kościoła, od jego początków aż do końca świata²²⁷.

Przy próbach określenia czym jest **eschatologia** trafiamy na znacznie więcej trudności. Wysiłki dookreślenia tego pojęcia sięgają XIX w. Ciągłe jednak nie ma zgody na ten temat wśród naukowców. „Powszechna zgoda panuje jedynie co do etymologicznego jego związku z greckim słowem *eschatos*, które oznacza „ostatni” lub „ostateczny”²²⁸. Termin ten dość często spotykany

²²⁵ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 9.

²²⁶ L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 77(1971), 59; por. też hasło „Apocalittica” w: *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, red. R. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988, s. 98–106, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. Barböck, K.M. Woschitz, J.B. Bauer, Graz–Wien–Köln 1994⁴, s. 25–33.

²²⁷ R. RUBINKIEWICZ, *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 8, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 141–143.

²²⁸ L. STACHOWIAK, *Co to jest eschatologia biblijna?*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 8, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 7.

jest w Ewangeliach synoptycznych (21 razy). Jednak jego znaczenie nie zawsze jest jednakowe – od dosłownego (Mt 5, 26 / Łk 12, 59; 12, 45 / Łk 11, 26; Mt 20, 8.12.14; 27, 64; Mk 12, 6; 12, 22) po metaforyczne (Mt 19, 34 / 20, 16 / Mk 10, 31 / Łk 13, 30; Mk 9, 35; Łk 14, 9.10). Jednak w żadnym z tych fragmentów nie ma bezpośredniego odniesienia do znaczenia „eschatologii” jako nauki o rzeczach ostatecznych (w sensie węższym) czy stosunku do tych rzeczy (w sensie szerszym). Znaczenie szersze zaczęło dominować w teologii ogólnej i w teologii biblijnej pod koniec XIX i w XX w. Im zaś szerzej rozumie się eschatologię, tym dalej należy doszukiwać się jej początków, aż po pytanie czy cały zbawczy plan ma charakter eschatologiczny. „Etymologicznie wiąże się to pojęcie niewątpliwie z myślą o końcu lub definitywnym okresie. Trudność polega na tym, że myśl ta posiada inną treść i znaczenie w Starym Testamencie, nieco inną w literaturze międzytestamentalnej i inną w Nowym Testamencie; co więcej, w tych trzech środowiskach teologicznych może występować więcej niż jedna koncepcja eschatologii (np. w Nowym Testamencie koncepcja staro- i nowotestamentalna, nie mówiąc już o międzytestamentalnej)”²²⁹. Wobec takiej sytuacji wypada nam przedstawić przynajmniej najważniejsze koncepcje eschatologii Nowego Testamentu. W historii badań problemu pojawiły się następujące propozycje rozumienia eschatologii:

- przyszłościowa – związana z ukierunkowaniem nauki Chrystusa na wypełnienie się idei królestwa Bożego w czasach ostatecznych (J. Weiß, A. Schweizer, M. Werner, E. Grässer),
- zrealizowana – królestwo Boże jest już obecne w życiu Kościoła (C.H. Dodd),
- realizująca się – zbawienie już zostało objawione, ale jego całkowite spełnienie pozostaje wciąż w sferze przyszłości (J. Jeremias),
- napięcia – pomiędzy już zapoczątkowanym królestwem Bożym a jego pełną realizacją (W.G. Kümmel),

²²⁹ L. STACHOWIAK, *Apokaliptyka i eschatologia...*, op. cit., s. 65.

- dialektyczno-teologiczna – przedstawiająca relację pomiędzy przyszłością a zdarzeniami, które już się dokonały dla naszego zbawienia (O. Cullmann),
 - odzwierciedlona w historii Kościoła – Boże panowanie dokonało się w osobie Jezusa Chrystusa, ale dąży ku przyszłemu dopełnieniu (charakterystyczna dla dawniejszej teologii katolickiej),
 - progresywno-historiozbawcza – Kościół, nie do końca identyczny z królestwem Bożym, zyskuje funkcję realizacji orędzia Chrystusa aż do końca czasów (R. Schnackenburg)²³⁰.
- Przy tych różnych koncepcjach rozumienia eschatologii Nowego Testamentu niezwykle ważne jest biblijne pojmowanie czasu. Ma ono wpływ na pojmowanie zarówno rzeczy ostatecznych, jak i ustosunkowania się do nich każdego człowieka.

2. Biblijne rozumienie czasu

Zrozumienie zagadnienia czasu w ujęciu biblijnym pozwoli nam uchwycić, w jaki sposób następują po sobie eschatologia Starego i Nowego Testamentu. Należy pamiętać o tym, że ta druga zakłada i wynika z pierwszej. W wielu kulturach czas był pojmowany cyklicznie – powracające w określonych odstępach czasu te same lub podobne zdarzenia, np. wschody i zachody słońca, dni tygodnia, miesiące czy pory roku. Podobne doświadczenia mieli również Izraelici (por. Rdz 8, 22, Koh 3, 1–8), jednak ich rozumienie czasu miało charakter linearny: czas ludzi nieustannie zmierza naprzód ku nieśmiertelności, która jest udziałem w wieczności samego Boga. Natchnieni autorzy Starego Testamentu wypracowali w tej materii szczególną terminologię. Na określenie celu, ku któremu zmierza czas,

²³⁰ Szerzej na temat różnych koncepcji eschatologii Nowego Testamentu zob. R. SCHACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg–Basel–Wien ²1961, s. 77–79; S.J. STASIAK, *Eschatologia w Listach Pasterskich*, Legnica 1999, s. 31–36.

używają zwrotów: „ów dzień” (por. Iz 2, 11.17; 11, 10–11; Am 8, 3.9.13), „dzień *JHWH*” (por. Am 5, 16–20; Jl 1, 15; 2, 1.11 Ml 3, 23), „koniec dni” (por. Iz 2, 2; Jr 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39; Ez 38, 16; Oz 3, 5; Mi 4, 1; Dn 10, 14)²³¹. Po zdarzeniach w tym dniu nastąpi „czas przyszły” i stworzenie „nowych niebios i nowej ziemi” (por. Iz 65, 17). Starotestamentowa koncepcja czasu przedstawia się więc w następującej sekwencji: przed stworzeniem (czas istnienia Boga); stworzenie (stworcza ingerencja Boga w czasie); między stworzeniem a „dniem *JHWH*”; „dzień *JHWH*” wraz z pojawieniem się Mesjasza i czas po „owym dniu”, który będzie trwał na wieki (*‘ad ‘olām*). Według tej koncepcji szczyt czasu przypada na „dzień *JHWH*”, na końcu czasów²³².

W koncepcji eschatologii **Nowego Testamentu** zachodzi tu dość istotna różnica. Szczyt i środek czasu zostaje przesunięty, a właściwie „rozdzielony” na dwa, zbawcze wydarzenia – wcielenie Jezusa Chrystusa i Jego powtórne przyjście na końcu czasów. Koncepcja czasu przedstawiałaby się więc w następujący sposób: przed stworzeniem; Boża interwencja stworcza zapoczątkowująca istnienie świata i czasu; czas Starego Testamentu (obietnica); pierwsze przyjście Jezusa Chrystusa (pierwsza realizacja); czas Kościoła naznaczony głoszeniem Dobrej Nowiny o pierwszym i drugim przyjściu Zbawiciela; paruzja Jezusa Chrystusa na „końcu czasu” (druga realizacja); wieczność²³³. Również autorzy Nowego Testamentu wypracowali szczególną terminologią dotyczącą tego drugiego przyjścia Chrystusa w chwale:

²³¹ G. VON RAD, *Hemera*. „Der Tag” im AT, TWNT II, s. 945–949. Zwrot „w ostatnich dniach” (*b’abārit hajjāmim*) spotykany jest również w Targumach w formie: *b’sōf jiomajjā*: por. H.L. STRACK, P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 3: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926, s. 658. Por. też S.J. STASIAK, *op. cit.*, s. 89.

²³² A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 14.

²³³ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 15; por. też S.J. STASIAK, *op. cit.*, s. 33–34.

- **dzień Pana** (Dz 2, 20; 1 Kor 1, 8; 5, 5; 2 Kor 1, 14; 1 Tes 5, 2; 2 Tes 2, 2; 2 P 3, 10);
- **dzień Boga** (2 P 3, 12; Ap 16, 14)
- **dzień Chrystusa Jezusa** (Flp 1, 6.10; 2, 16)
- **dzień Syna Człowieczego** (Łk 17, 22.24.26.30)
- **dzień sądu** (Mt 10, 15; 11, 22.24; 12, 36; por. Dz 17, 31; Rz 2, 16; 2 P 2, 9; 3, 7; 1 J 4, 17; por. Jud 1, 6)
- **dzień gniewu** (Rz 2, 5; Ap 6, 17)
- **ów dzień** (Mt 7, 22; 24, 36; 26, 29; Mk 13, 32; 14, 25; Łk 6, 23; 10, 12; 17, 31; 21, 34; J 14, 20; 16, 23.26; 2 Tes 1, 10; 2 Tm 1, 10.12.18; 4, 8);
- **owe dni** (Mt 24, 19.22.29; Mk 13, 17.19.24; Łk 21, 23; Ap 9, 6);
- **dzień ostateczny** (J 6, 19.40.44.54; 11, 24.48);
- **ostateczne dni** (Dz 2, 17; 2 Tm 3, 1; Hbr 1, 2; Jk 5, 3; 2 P 3, 3);
- **ostatnia godzina** (1 J 2, 18);
- **koniec czasu / kairos** (1 P 1, 5);
- **koniec czasu / chronos** (1 P 1, 20; Jud 1, 18);
- **paruzja** (Mt 24, 3.27.37.39; 1 Kor 15, 23; 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1.8.9; Jk 5, 7.8; 2 P 3, 4.12; 1 J 2, 28);
- **epifaneia** (2 Tes 2, 8; 1 Tm 6, 14; 2 Tm 1, 10; 4, 1.8; Tt 2, 13);
- **apokalypsis** (Rz 2, 5; 1 Kor 1, 7; 2 Tes 1, 7; 1 P 1, 7.13; 4, 13).

Zwraca uwagę charakterystyczne użycie liczby pojedynczej („dzień ostateczny”, „ów dzień”) na określenie czasu paruzji Chrystusa. Kiedy zaś spotykamy liczbę mnogą („ostateczne dni”, „owe dni”), wówczas chodzi o czasy poprzedzające powtórne przyjście Zbawiciela, tak zwane prodromy.

Powróćmy jednak jeszcze do zagadnienia „rozdzielenia” tego, co autorzy natchnieni nazywali „dniami ostatecznymi” i tego, co miało się wówczas wydarzyć, czy też już się dokonało. W rozumieniu proroków szczyt dziejów miał przypaść w „dniu *JHWH*” wraz z przyjściem Mesjasza na końcu czasów. Uczniowie Chry-

stusa, rozpoznając w nim Mesjasza, wychowani na nauczaniu proroków, niewątpliwie zachowali ten sposób rozumienia, o czym świadczy wstęp do Listu do Hebrajczyków: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych przez proroków, a w tych ostatecznych dniach (*ep' eschatou tōn hemerōn*) przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1, 1–2). Z jednej strony „nowa i ostateczna era eschatologiczna rozpoczyna się więc w Synu albo inaczej, On kontynuuje to, co było, ale Bóg w Nim inaczej przemówi, definitywne – ostatecznie”²³⁴. Z drugiej jednak strony, te dni nie mogłyby być dosłownie „ostatnimi”, skoro Jezus w nich właśnie dopiero zapowiedział swoje powtórne przyjście – paruzję – jako zapoczątkowanie wieczności. W ten sposób era eschatologiczna, jak i cały mesjanizm zostały przepełnione. „Dwa Chrystusowe przyjścia: pierwsze, gdy «Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14), i powtórne – a ściślej – ostatnie, gdy Chrystus... drugi raz ukaże się nie w związku z grzechem, lecz dla zbawienia tych, którzy go oczekują» (Hbr 9, 28), te dwa przyjścia rozpoczynają odpowiednio dwie fazy ery eschatologicznej”²³⁵. W ten sposób doszliśmy do szerszego („już” zrealizowane wraz z pierwszym pojawieniem się Chrystusa) i węższego pojmowania eschatologii („jeszcze nieobjawione” ostateczne przyjście Zbawiciela w chwale). W odniesieniu do omawianego przez nas zagadnienia eschatologii w Ewangeliach synoptycznych, chodziłoby o to, co Mateusz nazywa **paruzją** czy „dniem sądu”, Łukasz „dniem Syna Człowieczego”, a wszyscy trzej synoptycy „owym dniem” (eschatologia w sensie ścisłym). Natomiast w sensie szerszym o całą rzeczywistość głoszonego przez Chrystusa nadejścia „królestwa Bożego”, które już jest obecne wśród nas (Łk 17, 21).

²³⁴ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii*, Rzeszów 2004, s. 401.

²³⁵ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 16.

3. Nadejście królestwa Bożego

Jezusowe przepowiadanie posiadało charakter eschatologiczny pod wieloma względami. Nie chodziło jednak o podawanie szczegółowych informacji dotyczących wydarzeń, które miały nastąpić w bliższej czy dalszej przyszłości. Raczej o wezwanie do podjęcia radykalnej decyzji w sprawie przyjęcia orędzia o nadejściu królestwa Bożego. Decyzji wobec Jezusa i dzieł, których On dokonuje. Do tak radykalnych działań wzywał sam Jezus: „Pójdź za mną, a zostaw umarłym grzebanie ich umarłych” (Mt 8, 22); „Ktokolwiek przykładą rękę do pługa, wstecz się ogląda, nie nadaje się do królestwa Bożego” (Łk 9, 62)²³⁶. Zatem orędzie o nadejściu królestwa Bożego jest kluczowe w rozumieniu eschatologii Nowego Testamentu, o czym świadczą inne słowa Jezusa zapisane w Ewangelii św. Marka: „Gdy Jan został uwięziony, Jezus przyszedł do Galilei i głosił Ewangelię Bożą. Mówił: «Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię»” (Mk 1, 14–15). Zanim przejdziemy do przedstawienia radykalnych działań, których domaga się nadejście królestwa Bożego, zatrzymajmy się nad samym pojęciem tej eschatologicznej i fundamentalnej dla nauczania Jezusa rzeczywistości.

4. Biblijne pojęcie królestwa Bożego

W Nowym Testamencie najczęściej określeniem „królestwo Boże” posługują się Marek (14 razy) i Łukasz (33 razy). Mateusz zwykle zastępuje je zwrotem „królestwo niebieskie” (30 razy)²³⁷. To sugerowałoby jego przestrzenny charakter. Tak jednak nie jest. Pod względem językowym chodzi o sposób mówienia o rzeczywistości Bożej, bez użycia, ze względu na niezwykły szacunek,

²³⁶ H. SCHWARZ, *Eschatology*, Grand Rapid – Cambridge 2000, s. 69.

²³⁷ Jedynie pięciokrotnie używa określenia „królestwo Boże” (Mt 6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 31.43).

imienia Boga. W takich zwrotach semici posługiwali się zwykłe pojęciami „niebo” lub „niebieski”. Pod względem teologicznym chodzi nie tyle o przestrzeń, stan czy wydarzenie, w którym Bóg rozacza swoje panowanie. Jest to raczej zbawcza rzeczywistość, w której ujawnia się Boża wszechmoc i władza oraz miłosierdzie i miłość²³⁸.

Jezusowe głoszenie nadejścia królestwa Bożego opiera się na starotestamentowym rozumieniu tej rzeczywistości. Było ono pojmowane przede wszystkim w kategoriach doczesności. Obrazuje to dość wyraźnie tekst Psalmu: „Pan króluje: wesel się ziemio, radujcie się, mnogie wyspy! Obłok i ciemność wokół Niego, sprawiedliwość i prawo podstawą Jego tronu” (Ps 97, 1–2). Chodzi więc o panowanie Boga jako króla. O tym często czytamy w wielu miejscach Starego Testamentu (por. Wj 15, 18; 1 Sm 12, 12; Ps 5, 3; 10, 16; 29, 10 itd.). Bóg jest również przedstawiany jako Pan wszechświata i wieków (Ps 10, 16; 146, 10) oraz jako król czasów ostatecznych (Iz 52, 7)²³⁹. Jednak idee „dziedzictwa” (hebr. *nachālāh*) i „reszty” (hebr. *šērit*) wypracowane przez proroków sugerują, że królestwo Boże już w Starym Testamencie posiadało pewne znamiona przekraczające doczesność. W przepowiadaniu Jezusa zyskało ono nowy wymiar – rzeczywistości obecnej pośród wierzących w Niego. Dzięki temu każdy może już teraz uczestniczyć w przyszłych przywilejach królestwa Bożego.

5. Wypełnienie się czasu i bliskość królestwa Bożego

O tych dwóch elementach wspomniał Jezus w swojej wypowiedzi: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 15a). Chodzi o nadejście **czasu** (gr. *kairos*) zbawienia. Nie jest to jakieś przypadkowe zdarzenie. Jest to **czas** przewidziany w planach Bożych, z góry ustalony termin, punkt zwrotny po-

²³⁸ H. LANGKAMMER, *op. cit.*, s. 404–405.

²³⁹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, s. 93.

między tym, co było, i tym, co nastąpiło, i już istnieć nie przestanie²⁴⁰. W ten sposób św. Marek przedstawia koniec ludzkiej winy i Bożego gniewu, poprzedzony długim czasem oczekiwania oraz początek czasu zbawienia. Nadeszły czasy ostatecznie, ale nie jest to ich zakończenie, bowiem królestwo Boże jedynie się przybliżyło (gr. *ēggiken*). „Można je już osiągnąć, gdyż rzeczywistość jest bliska. Nie nadeszło ono jeszcze całkowicie, jakkolwiek stało się już konkretem i realnością”²⁴¹. To wypełnienie się czasu i bliskość królestwa Bożego domaga się **nawrócenia** i **wiary** w Ewangelię.

6. Nawrócenie

Pierwsze wezwanie związane z przybliżeniem się królestwa Bożego, to wołanie Jezusa: „nawracajcie się” (gr. *metanoete*)! (Mk 1, 15b). Chodzi i porzucenie dawnej drogi i obranie zupełnie nowej. Również w działalności Jana Chrzciciela znaczącą rolę odgrywało wezwanie do nawrócenia: „...wystąpił Jan Chrzciciel na pustyni i głosił chrzest nawrócenia (gr. *baptisma metanoias*) na odpuszczenie grzechów” (Mk 1, 4). W przekazie Mateusza i Łukasza jego nauczanie charakteryzują słowa: „Już siekiera jest przyłożona do korzenia drzew. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, zostaje wycięte i w ogień wrzucone” (Mt 3, 10 / Łk 3, 9). W wezwaniu Jezusa Chrystusa jednak chodzi o rzeczywistość odmienną. Owszem podkreślone zostało wezwanie do nawrócenia, ale nie wynika ono z zagrożenia sądem. Zwłaszcza w odniesieniu do indywidualnych osób i sytuacji obserwujemy różnicę pomiędzy wyrokiem skazującym a zbawieniem popartą bardzo stanowczym wezwaniem: „Jeśli zatem twoja ręka jest dla ciebie powodem grzechu, odetnij ją; lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia wiecznego, niż z dwiema

²⁴⁰ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 19; por. też H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka, op. cit.*, s. 92.

²⁴¹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka, op. cit.*, s. 92–93.

rękami pójść do piekła w ogień nieugaszony” (Mk 9, 3). Według nauczania Jezusa już nadszedł czas zbawienia i właśnie dlatego może On ukazywać dobroć Boga wobec grzeszników opartą na Jego łasce. Kiedy czytamy o uzdrowieniach dokonywanych przez Jezusa (por. Łk 7, 22) i dostrzegamy przyjęcie osób odrzuconych przez społeczność Izraela (jawnogrzesznica, Zacheusz itd.), co znaczy, że oczekiwanie na przyszłe zbawienie już się wypełnia. Niekoniecznie w sensie całkowitym i uniwersalnym, lecz obecność tych znaków zbawienia stoi pod znakiem królestwa Bożego²⁴².

7. Wiara w Ewangelię

Kolejne wezwanie dotyczy wiary w Ewangelię: „[...] i wiercie w Ewangelię” / gr. *kai pisteuete en to(i) euaggelio(i)* (Mk 1, 15c). Niewątpliwie zwrot semityzujący, który zamyka w sobie starotestamentowe znaczenie terminów *euaggelia*, *euaggelion* i *euaggelizasthai* (Septuaginta; hebr. odpowiednio *b'šôrāh* i *bāšar*), którymi opisywano przyszłe zbawienie, jakiego Bóg udzieli Syjonowi (por. Iz 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1; Na 2, 1)²⁴³. Pierwotnie w grece klasycznej pojęcia te oznaczały nagrodę za dobrą wiadomość lub ofiarę złożoną bóstwom za dobrą wiadomość. W grece hellenistycznej zaczęły oznaczać samą dobrą nowinę o zwycięstwie lub o narodzinach syna królewskiego. W Nowym Testamencie w ten sposób określana była już nie tylko sama dobra wiadomość, ale również jej treść. Już sam Jezus w Ewangelii Łukasza wskazał na treść tych pojęć. Nawiązując do proroctwa Izajasza (Iz 61, 1–2), wskazuje na sposób działania Bożego – wypowiedziane słowo w tym samym momencie zostaje zrealizowane: „Duch Pański

²⁴² H. SCHWARZ, *op. cit.*, s. 71–72.

²⁴³ M. BEDNARZ, *Ewangelie Synoptyczne*, Tarnów 1994, s. 15. Szerzej na temat znaczenia terminów *euaggelia* i *euaggelion* zob. S.J. STASIAK, „Thriller teologiczno-archeologiczny”: *poszukiwanie kodu czy prawdy*, Wrocław 2007, s. 21–24.

spoczywa na Mnie, ponieważ namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę (*euaggelizasthai*), więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie, abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4, 18–21). W ten sposób Jezus przedstawia siebie jako tego, który realizuje proroctwa mesjańskie. W Nim, w Jego słowach i czynach wyraża się dobra nowina o nadejściu królestwa Bożego²⁴⁴. Po zmartwychwstaniu Jezusa te same terminy oznaczały już niemal w sensie „technicznym” dobrą nowinę o nadejściu i obecności królestwa Bożego. Dla pierwotnej wspólnoty chrześcijan nie był to jednak szereg następujących po sobie ważnych wydarzeń (jak to pojmowano w świecie hellenistycznym), ale jedno, najważniejsze i definitywne wydarzenie: wieść o decydującej i ostatecznej interwencji Boga w Jezusie Chrystusie dla zbawienia²⁴⁵.

Konkluzja

Biorąc pod uwagę nasze dotychczasowe poszukiwania, zauważa się kilka istotnych punktów. Przede wszystkim nie można określić jednoznacznie, z jakiego rodzaju eschatologią mamy do czynienia w Ewangeliach synoptycznych. Może ona mieć charakter szerszy (nauka o rzeczach ostatecznych) lub węższy (stosunek do tych rzeczy). Nie sposób również jednoznacznie określić, czy jest to eschatologia przyszłościowa czy zrealizowana, czy też progresywno-historiozbawcza. Niewątpliwie w nauczaniu Jezusa odnajdujemy cechy wszystkich trzech (i również innych przedstawionych wyżej). Dostrzegamy to na podstawie biblijnego rozumienia czasu. W ujęciu Nowego Testamentu, **dzień Pański** został „rozdzielony” na dwa wydarzenia zbawcze – wcielenie i powtórne przyjście Jezusa Chrystusa. Z tym związane jest

²⁴⁴ S. MĘDALA, *Dobra Nowina*, w: *Ewangelie Synoptyczne*, oprac. S. Mędala, Warszawa 2006, s. 16–17.

²⁴⁵ J. CZERSKI, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996, s. 9.

również ewangeliczne nauczanie o nadejściu królestwa Bożego. Jest to zbawcza rzeczywistość, w której ujawnia się wszechmoc i władza Boga oraz jego miłość i miłosierdzie. Czas ujawnienia się królestwa Bożego został ściśle określony. Nie w sensie podania dokładnej daty, lecz w sensie ustalonego punktu, w którym historia zbawienia dokonuje zwrotu. Pierwszy zwrot dokonał się w momencie wcielenia i narodzenia Zbawiciela. Drugi będzie miał miejsce w chwili Jego przyjścia na końcu czasów. Królestwo Boże przybliżyło się, więc i czasy ostateczne już się rozpoczęły, jednak ciągle oczekują na ostateczne wypełnienie. Taki stan rzeczy domaga się od każdego wierzącego dwóch radykalnych działań – nawrócenia i wiary w Ewangelię. Nie są one spowodowane lękiem przed sądem, lecz raczej koniecznością, której domaga się działanie Bożej miłości i miłosierdzia. Na to wskazuje nowotestamentowe znaczenie pojęcia **Ewangelia**.

II. ESCHATOLOGIA POWSZECHNA

Podział na eschatologię powszechną i indywidualną posiada charakter bardziej filozoficzny niż biblijny. Jakkolwiek również w Nowym Testamencie możemy odnaleźć wskazówki dotyczące losów jednostki po śmierci aż do czasu paruzji Chrystusa. Ta ostatnia stanowi centralny moment eschatologii powszechnej. W tym punkcie zbiegną się oba elementy eschatologii biblijnej²⁴⁶.

²⁴⁶ Szeroko zagadnienie podziału na eschatologię powszechną i indywidualną omawia A. Jankowski w swojej pracy. Zauważa między innymi: „Ta więź między obu częściami eschatologii, to nie jest tylko sam kres czasu, powszechnego czy jednostkowego, lecz coś więcej. Eschatologia bowiem nie jest samą tylko historią końca, lecz należy do misterium Chrystusa – Zbawcy i Sędziego. Dopiero chwalebny Kyrios nadaje wewnętrzną spójność obu częściom tego traktatu, odróżnionym dla celów praktycznych. Eschatologia więc biblijna musi być chrystocentryczna tak w obu swoich częściach – powszechnej i indywidualnej – jak i w poszczególnych tematach”: A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 144.

Jak zauważyliśmy już wyżej jednym z elementów centralnych eschatologii powszechnej jest ponowne przyjście Chrystusa w chwale. Ponieważ przedmiotem naszego opracowania nie są ani chrystologia, ani soteriologia, dlatego nie będziemy omawiali kwestii wcielenia Syna Bożego jako zasadniczego wydarzenia rozpoczynającego czasy ostateczne. Naszą uwagę skoncentrujemy na paruzji oraz na wydarzeniach, które ją poprzedzą (tzw. prodromy) i tych, które po niej będą miały miejsce (niebo – piekło). W tak zwanej Apokalipsie synoptycznej (Mk 13 / Mt 24–25 / Łk 21) Jezus zapowiada znaki końca towarzyszące Jego powtórnemu przyjściu: pojawienie się fałszywych mesjaszy (Mk 13, 6.21–23), wojny ogarniające cały świat (13, 7–8a), trzęsienia ziemi i klęski głodu (13, 8b), prześladowanie chrześcijan (13, 9–13) i powszechny ucisk (13, 19), „ohyda spustoszenia” zalegająca w miejscu świętym (13, 14) oraz katastrofy kosmiczne (13, 24–27)²⁴⁷. Wśród tych znaków możemy zidentyfikować takie, które pozostają w ścisłym związku z elementami znanymi z przepowiedni apokaliptycznych Starego Testamentu: katastrofa kosmiczna (Mk 13, 24–25 / Iz 13, 10; 34, 4), powszechny ucisk (Mk 13, 19 / Dn 12, 1), dzień zaskoczenia (Łk 21, 35 / Iz 24, 17–18; Za 12, 10–12), sąd powszechny (Mt 25, 31–46; por. Dn 7, 10–12; Jl 4, 14) i powstanie z martwych (Mk 13, 27; Mt 24, 31; por. Dn 12, 2–3.13)²⁴⁸. Te elementy pozwalają nam wskazać zasadnicze tematy eschatologii powszechnej w Ewangeliach synoptycznych: paruzja, wskrzeszenie umarłych, sąd ostateczny i los osądzonych (niebo albo piekło)²⁴⁹. Nawet jeżeli w nauczaniu Chrystusa nie znajdujemy zbyt wielu danych na ten ostatni temat.

²⁴⁷ J. RATZINGER, *Eschatologia*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985, s. 215.

²⁴⁸ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 20.

²⁴⁹ Szeroko te zagadnienia omawia H. Langkammer. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do tego opracowania, które ukazuje zarówno naukowe, jak i duszpasterskie podejście do zagadnień eschatologii, H. LANGKAMMER, *Życie człowieka...*, *op. cit.*, s. 418–423.

1. Paruzja

Termin ten, choć grecki, posiada ścisły związek z nauką Starego Testamentu. Grecki rzeczownik *hē parousia* pochodzi od czasownika *pareimi*. Oznacza „przybycie” lub „obecność”. Zwłaszcza w grece hellenistycznej opisywał oficjalne odwiedziny władcy w podległych mu państwach. W sensie religijnym odnosi nas jednak do objawiania się Boga w Starym Testamencie. Jego wkraczanie w historię ludzkości. Wśród takich interwencji Bożych możemy wyliczyć te najważniejsze: Wyjście narodu z Egiptu, Pascha oraz teofania na Synaju. Z czasem zaczęła się kształtować idea dnia **JHWH**, który w Nowym Testamencie staje się dniem Chrystusa, zawsze w sensie eschatologicznym²⁵⁰. Jak już wspomnieliśmy wyżej autorzy Nowego Testamentu w odniesieniu do paruzji (por. Mt 24, 3.27.37.39) posługiwali się również synonimami: „dzień Syna Człowieczego” (Łk 17, 22.24.26.30); „ów dzień” (Mt 7, 22; 24, 36; 26, 29; Mk 14, 25; Łk 6, 23; 10, 12; 17, 31; 21, 34). Z tej różnorodności wynika dla nas wniosek, że przy przedstawianiu „scenariusza” ostatecznego przyjścia Chrystusa musimy zachować dużą ostrożność. Nie chodzi bowiem o rekonstrukcję, nawet hipotetyczną, owego zdarzenia lecz o ukazanie przyszłości naszej obecnej sytuacji w kontekście zbawczego planu Boga.

Podstawowa trudność dotyczy rozumienia wymienionych wyżej pojęć. Mogą one opisywać: historyczne wydarzenie oblężenia Jerozolimy (por. Łk 17, 22–37) lub jej zdobycie i zburzenie Świątyni (por. Mk 13, 1–37 / Mt 24, 1–44 / Łk 21, 5–36). Ale nie jest wykluczone, a nawet bardzo prawdopodobne, że zawierają również informacje o paruzji. Pozostawiając dyskusję

²⁵⁰ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 25; por. także J. RATZINGER, *op. cit.*, s. 220–221; E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, trad. F. Ronchi, Brescia 2001, s. 444–445.

na temat historii tradycji i historii redakcji²⁵¹, przejdziemy do omówienia zasadniczych danych teologicznych dotyczących powtórnego przyjścia Chrystusa. Jako źródło tych informacji potraktujemy wymienione wyżej teksty: tzw. **apokalipsę synoptyczną** (Mk 13, 1–37 / Mt 24, 1–44 / Łk 21, 5–36) oraz tzw. **małą apokalipsę** Łk 17, 22–37. Z przeanalizowanej terminologii, którą synoptycy opisują paruzję oraz z kontekstu omawianych fragmentów, wynika kilka istotnym elementów, które dotyczą tego finalnego wydarzenia. Pierwszym jest pytanie i ewentualne wskazówki dotyczące czasu ponownego przyjścia Chrystusa. Drugie, to wydarzenia towarzyszące mu: wstrząs kosmiczny, ukazanie się Syna Człowieczego, zgromadzenie przez Niego wybranych. Kolejny element, to wskazówki dotyczące sposobu oczekiwania na paruzję.

Pytanie o czas paruzji pojawia się we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych (Mt 24, 3; Mk 13, 3–4; Łk 21, 7), choć jedynie Mateusz używa pojęcia „paruzja” (Mt 24, 3). W swojej wypowiedzi Mateusz dzieli pytanie uczniów na dwie części. „Powiedz nam, kiedy to nastąpi...” nawiązuje do zburzenia Świątyni. Druga część: „...i jaki będzie znak Twego przyjścia (*tēs sēs parousias*) i końca świata”, niewątpliwie odnosi się do ponownego przyjścia Chrystusa. Ewangelista w ten sposób rozdziela **paruzję** od prefiguracji sądu ostatecznego, którą będzie sąd nad Izraelem – zburzenie Świątyni²⁵². W narracji św. Marka na eschatologiczny sens drugiej części pytania („I jaki będzie znak, gdy to wszystko zacznie się spełniać”; 13, 4) wskazuje użycie czasownika *synteleō*. Termin ten zwykle odnosi się do dopełnienia się jakiegoś działania (por. Łk 4, 2.13; Dz 21, 27). Tu jednak odnosi nas do Mateuszowego „końca świata” / *hē synteleia tou*

²⁵¹ Obszernie na ten temat pisali w ostatnich czasach: H. LANGKAMMER, *Paruzja Syna Człowieczego* (Mk 13), RTK 21 (1974), s. 61–74; J. DUPONT, *Le tre apocalissi sinottiche. Marco 13, Matteo 24–25; Luca 21*, trad. R. Tufariello, Bologna 1987, nie podano strony; A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 42–46.

²⁵² E. SCHWEIZER, *op. cit.*, s. 415–416.

aiōnos (Mt 24, 3), technicznego zwrotu, który powraca w charakterystycznych dla eschatologii tekstach (por. Mt 13, 39.40.49; Hbr 9, 26)²⁵³. Inaczej Łukasz, w tekście którego „to” (Łk 21, 7) odnosi się bez wątplenia do zburzenia Świątyni. Temat czasów ostatecznych znajdujemy dopiero od wersu 10²⁵⁴.

Na te pytania Jezus nie udziela odpowiedzi wprost. Raczej wskazuje na znaki, które poprzedzą jego **paruzję** (por. Mt 24, 4–14; Mk 13, 5–13; Łk 21, 8–24). Zanim nastąpi koniec, pojawią się zapowiadające go znaki: pseudomesjasze, wojny, wieści o wojnach, klęski żywiołowe, krwawe prześladowania uczniów Jezusa, zanik miłości u wielu²⁵⁵.

Do czasu nadejścia Syna Człowieczego (**paruzji**) nawiązuje wypowiedź z Ewangelii św. Łukasza: „Do uczniów zaś rzekł: «Przyjdzie czas, kiedy zapragniecie ujrzeć choćby jeden z dni Syna Człowieczego, a nie zobaczycie»” (Łk 17, 22). Pytanie czy zwrot „jeden z dni Syna Człowieczego” (gr. *mian tōn hēmerōn tou hyiou tou anthrōpou*) jest określeniem **paruzji** czy nie? Kontekst wydaje się wskazywać na **paruzję**. Wers 26 zawiera bowiem porównanie „dni Syna Człowieczego” z czasami Noego, w sensie nagłego nadejścia **paruzji**. Dodatkowo wskazuje na to paralelny tekst Mateusza: „A jak było za dni Noego, tak będzie

²⁵³ R.T. FRANCE, *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002, s. 507–508; por. także W. WIEFEL, *Das Evangelium nach Matthäus*, Leipzig 1998, s. 411.

²⁵⁴ Takiej opinii są między innymi: F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, s. 312; E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Luca*, trad. P. Filorioli, Brescia 2000, s. 297; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarz, ekskursy*, Radom 2005, s. 338–339.

²⁵⁵ W tekście Mateusza obserwujemy zestawienia znaków uniwersalnych zwiastujących paruzję i tych, które dotyczą jedynie Judei. Na ten temat zob. J. HOMERSKI, *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1995, s. 135–136; zob. także C.H. GIBLIN, *The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel; A Historical-Topological Moral*, AnBib 107, Roma 1985, s. 80–83.

z przyjściem (*hē parousia*) Syna Człowieczego” (Mt 24, 37)²⁵⁶. Wypowiedź pojawia się w kontekście wcześniejszego pytania faryzeuszów (zob. wers 20–21). Teraz jednak Jezus niepytany podejmuje wobec uczniów dyskurs na temat paruzji. Wskazuje na nagłość, z jaką ona nastąpi. W kilku kolejnych tekstach zostanie to dobitnie podkreślone w odniesieniu do obrazu „błyskawicy” i do wydarzeń za „dni Noego”.

Obraz „błyskawicy” spotykany w dwóch paralelnych tekstach (Mt 24, 27; Łk 17, 24), podkreśla uniwersalny charakter paruzji. Sens tego znaku, zgodnie ze jego starożytnym znaczeniem, to rozświetlenie całego świata, od wschodu po zachód i od północy po południe. Tak będzie z „przyjściem” (*hē parousia*; Mt 24, 27) Syna Człowieczego „w jego dniu” (*en tē hēmera(i) autou*; Łk 17, 24), które ogarnie cały świat. Nie jest pewne, czy ten obraz opisuje również natychmiastowy charakter tego zdarzenia, choć z dużym prawdopodobieństwem tak właśnie należy to rozumieć. W ten sposób odkrywamy dwa elementy charakterystyczne **paruzji**. Pierwszy – Boże panowanie w wyniku ponownego przyjścia Chrystusa, będzie miało charakter uniwersalny. W żadnym razie nie będzie to prywatna sprawa tylko najbardziej pobożniejszych, ponieważ będzie miała charakter kosmiczny i doprowadzi do nowego stworzenia. Drugi – będzie miała charakter nagły, nieoczekiwany. Nie będzie więc możliwości podziwiania tego zdarzenia z „bezpiecznej odległości”. Wręcz przeciwnie, „błyskawicznie” ogarnie cały świat²⁵⁷.

Kolejny obraz został zaczerpnięty z opisu potopu. Również to porównanie odnajdujemy w dwóch tekstach paralelnych (Mt 24, 37–41; Łk 17, 26–30). Odnosi się wrażenie, że mamy tu do czynienia z krótkim midraszem, który wyjaśnia wydarzenia z czasów Noego (Mt i Łk) i Lota (tylko Łk), typy **paruzji** (*hē parousia*; Mt 24, 37) „w dniach Syna Człowieczego” (*en tais*

²⁵⁶ J. ŻMIJEWSKI, *Die Eschatologiereden Lk 21 und Lk 17*, Bible 14 (1973), s. 35–36.

²⁵⁷ E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, op. cit., s. 420–421.

hēmerais tou huiou tou anthrōpou; Łk 17, 26)²⁵⁸. Jak już zauważyliśmy, porównanie ponownego przyjścia Chrystusa z potopem zostało rozszerzone przez Łukasza odniesieniem do dni Lota. To zostawienie przywodzi na myśl kilka elementów, które wiążą wydarzenia z czasów Noego i Lota z wydarzeniami w czasie paruzji. Pierwsze – nieuchronność nadejścia Syna Człowieczego. Drugie – ostrzeżenie dla tych, którzy podobnie jak w czasach Noego i Lota myślą tylko o sobie, o przyziemnych sprawach, a zapomnieli zupełnie o Bogu. Trzecie – konkretyzacja, czyli kara, która spotka tych właśnie ludzi (Mt 24, 39; por. Łk 17, 30). Czwarte – nie będzie to „zwykłe” przyjście, lecz **objawienie**. W ten sposób podkreśla się teofaniczny charakter paruzji – Syn Człowieczy objawi się w Bożym majestacie²⁵⁹.

Nagłość paruzji i niemożliwość przygotowania się do niej w ostatniej chwili podkreśla logion spotykany tym razem u wszystkich trzech synoptyków (Mt 24, 17; Mk 13, 15; Łk 17, 31), z tym że jedynie Łukasz używa charakterystycznego określenia: „W owym dniu (*en ekeinē(i) tē(i) hēmera(i)*) kto będzie na dachu, a jego rzeczy w mieszkaniu, niech nie schodzi, by je zabrać; a kto na polu, niech również nie wraca do siebie”. To decyduje również o tym, że właśnie u tego ewangelisty ten logion odnosi się do powtórnego przyjścia Chrystusa, podczas gdy u Mateusza i Marka zawiera zachętę do szybkiej ucieczki podczas oblężenia Jerozolimy²⁶⁰.

Powróćmy jednak jeszcze do tekstu Mt 24, 36 (par. Mk 13, 32), w którym mowa jest o nieznanym terminie paruzji: „Lecz o dniu owym (*tēs hēmeras ekeinēs*) i godzinie nikt nie wie, nawet aniołowie niebiescy, tylko sam Ojciec” (Marek dodaje „ani

²⁵⁸ W. WIEFEL, *op. cit.*, s. 420.

²⁵⁹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza, op. cit.*, s. 304.

²⁶⁰ F. GRYGLEWICZ, *op. cit.*, s. 278. Jakkolwiek C.A. Evans jest zdania, że oblężenie Jerozolimy nie miało tak nagłego charakteru, żeby prowokowało tak gwałtowną ucieczkę. Wręcz przeciwnie, wojska rzymskie wolno się poruszały, przez co czas na ucieczkę wydłużał się. Por. C.A. EVANS, *Mark 8; 27–16; 20*, WBC 34B, Nashville 2001, s. 321.

Syn”). Zwłaszcza w ujęciu Marka ten logion może zaskakiwać. Oczekiwalibyśmy raczej stwierdzenia, że obok Boga również Syn zna czas paruzji. Tymczasem stwierdza się bardzo radykalnie „nikt nie wie”. Chodzi o wyeliminowanie wszelkiej możliwości kalkulacji czy uwagi w obserwacji znaków zbliżającej się paruzji, na rzecz stałej gotowości na przyjście Chrystusa²⁶¹.

Pytanie o czas paruzji pojawia się we wszystkich trzech Ewangeliach synoptycznych. Jednak Jezus nie udziela odpowiedzi wprost, raczej podaje wskazówki dotyczące czasu poprzedzającego Jego przyjście i sposobu oczekiwania – stałej gotowości. Dzień ów bowiem przyjdzie jak błyskawica, ogarniając cały świat. Jednak czas jego przyjścia jest znany jedynie Bogu. Będzie on jednak miał dość charakterystyczny „scenariusz”, który możemy prześledzić na podstawie tekstów paralelnych: Mt 24, 29–31; Mk 13, 4–27; Łk 21, 25–28²⁶².

Wstrząs kosmiczny. Przytoczony w Mt 24, 29; Mk 13, 24–25; Łk 21, 25–26 obraz ten zawiera cytaty i aluzje do Starego Testamentu, zapożycza elementy charakterystyczne dla **dnia JHWH** i wykazuje szereg paralel stamtąd (zob. Iz 13, 10; 34, 4; 27, 13; Ez 32, 7–8; Jl 2, 10; 4, 15–16; Ag 2, 6–7; por. Jr 4, 23–26). Mateusz i Marek wskazują czas owych zdarzeń: „Zaraz też po ucisku owych dni (*tōn hēmerōn ekeinōn*)” – Mt; „W owe dni (*en ekeinaiis tais hēmerais*), po tym ucisku” – Mk. Inaczej Łukasz, który przechodzi bezpośrednio do przedstawienia znaków. Niewątpliwie znaki te wskazują na charakter pojawienia się Syna Człowieczego. W Starym Testamencie zjawienie się Boga prowokowało poruszenie natury, której jest stwórcą. Paruzja więc będzie miała charakter teofanii²⁶³.

Ukazanie się Syna Człowieczego zostało opisane w Mt 24, 30; Mk 13, 26; Łk 21, 27. Przypomina opis z Księgi Danie-

²⁶¹ R.T. FRANCE, *op. cit.*, s. 543–544.

²⁶² Kolejne trzy punkty naszego opracowania oprzemy na cytowanej już publikacji A. Jankowskiego: A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 46–48.

²⁶³ W. WIEFEL, *op. cit.*, s. 418.

la: „Patrzyłem w nocnych widzeniach: a oto na obłokach nieba przybywa jakby Syn Człowieczy. Podchodzi do Przedwiecznego i wprowadzają Go przed Niego. Powierzono mu panowanie, chwałę i władzę królewską, a służyły Mu wszystkie narody, ludy i języki. Panowanie Jego jest wiecznym panowaniem, które nie przeminie, a Jego królestwo nie ulegnie zagładzie” (Dn 7, 13–14). Przyjście Syna Człowieczego i przyjęcie przez Niego władzy nad całym światem, stanowią zasadnicze elementy paruzji. Wtedy właśnie Chrystus ujawni się jako władca i sędzia, który zgromadzi wiernych wokół siebie²⁶⁴.

O ile wersje Marka i Łukasza są zbliżone, to Mateusz wprowadza nowe motywy. W **owych dniach**, będzie widzialny „znak” (gr. *to sēmeion*) Syna Człowieczego (Mateusz), a nie tylko Jego przyjście (Marek i Łukasz). Przyjdzie On „na” (gr. *epi*) obłokach, a nie jak u Mk i Łk, „w” obłokach (gr. *en*). Nadto Mateusz czyni wspomnianą już aluzję do tekstu Za 12, 10 i w ten sposób podkreśla znaczenie sądu, którego dokona Syn Człowieczy w czasie swego przyjścia. Zastanówmy się więc, co nowego wnoszą zmiany wprowadzone przez Mateusza. „Znak Syna Człowieczego miał niejedną interpretację. Padały w dziejach egzegezy różne odpowiedzi: krzyż, zmartwychwstanie, sam Chrystus (...); a według systemu tzw. apokaliptycznego znakiem tym jest zwycięstwo Chrystusa ukazane w jawnym rozwoju Kościoła od chwili Jego zmartwychwstania”²⁶⁵. Użycie zaś przez Mateusza przyimka „na” (gr. *epi*) tworzy lepsze powiązanie z Dn 7, 13, gdzie został użyty ten sam przyimek (przynajmniej w najbardziej prawdopodobnej wersji Septuaginty)²⁶⁶. Zauważalna jest również różnica, którą wprowadza Łukasz – „w obłoku” (gr. *en nefelē(i)*), podczas gdy

²⁶⁴ Zgromadzenie wiernych jest zasadniczym przesłaniem Marka. Podczas gdy Mateusz zwraca uwagę przede wszystkim na sąd. Czyni to przez aluzję do tekstu Za 12, 10. Por. E. SCHWEIZER, *op. cit.*, s. 422–423.

²⁶⁵ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 48.

²⁶⁶ W. WIEFEL, *op. cit.*, s. 418; por. także E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, *op. cit.*, s. 423.

Marek i Mateusz używają liczby mnogiej. Relacja Łk 21, 27 nawiązuje do opisu wniebowstąpienia Jezusa (Dz 1, 9). Według Dz 1, 11 uczniowie zobaczą Go przychodzącego powtórnie tak, jak widzieli go zabieranego przez obłok, ponieważ paruzja będzie dopełnieniem Jego wywyższenia (por. Mk 14, 62). Poza tym **obłok** (liczba pojedyncza) jest znakiem obecności chwały Boga również w tekstach Starego Testamentu (Wj 19, 16; 24, 16; Lb 11, 25 itd.)²⁶⁷.

Przyjście więc Syna Człowieczego będzie nosiło wszelkie symptomy teofanii opisywanych w Starym Testamencie (obłok, chwała itd.). Będzie również doskonale widoczne dla wszystkich. Jego paruzja pozostaje w ścisłym związku z wniebowzięciem: „Ten Jezus wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1, 11). Będzie również pierwszym aktem sądu i zgromadzenia wiernych.

Zgromadzenie wybranych zostało przedstawione również przez wszystkich trzech synoptyków (Mt 24, 31; Mk 13, 27; Łk 21, 28). Zaczniemy od wersji Marka. „Motyw zgromadzenia wybranych również spotykamy w żydowskiej eschatologii. Stary Testament myśli jednak o złączeniu rozłączonych plemion izraelskich lub też o przyprowadzeniu rozłączonych Izraelitów do niebieskiego Jeruzalem (Pwt 30, 4; Ez 34, 12nn; Iz 27, 12nn.; 43, 5nn.; Za 2, 10; 8, 7nn.). Apokaliptyka rozszerza ten pogląd eschatologiczny na wszystkich wybrańców znajdujących się na całym świecie (*HenEt* 57), a J 11, 52 na wszystkie dzieci Boże”²⁶⁸. Mateusz dodaje charakterystyczny motyw trąby, która według 1 Tes 4, 16 i 1 Kor 15, 52 jest częścią „scenariusza” paruzji Chrystusa, i która już w Iz 27, 13 powiązana jest z dniem *JHWH*²⁶⁹. Łukasz opuszcza motyw aniołów, ale dodaje zachętę do radości:

²⁶⁷ E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Luca*, *op. cit.*, s. 303.

²⁶⁸ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, *op. cit.*, s. 302. Podobną opinię wyraża R.T. FRANCE, *op. cit.*, s. 536.

²⁶⁹ W. WIEFEL, *op. cit.*, s. 418; por. także E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, *op. cit.*, s. 422.

„nabierzcie ducha i podnieście głowy”. Motywem takiego zachowania jest obietnica „wybawienia” (gr. *hē apolytrōsis*) od wszelkiej udręki (por. *HenEt* 51, 2). Pojęcie to można rozumieć jako „zbawienie”, w odróżnieniu od „odkupienia”. To ostatnie dokonane zostało raz na zawsze na krzyżu. Wszystkie jego skutki należą jednak wciąż do eschatologicznej przyszłości. Właśnie ostateczne „zbawienie” zostanie dopełnione przez Chrystusa w czasie Jego paruzji²⁷⁰.

Przestrogi dotyczące stałej czujności odnajdujemy u wszystkich trzech synoptyków (Mt 24, 42–44; Mk 13, 33–37; Łk 21, 34–36), jednak w innym kontekście. Marek zachęca do czujności w przypowieści o człowieku, który udał się w świat i może nagle i niespodziewanie wrócić. Mateusz wprowadza przypowieść o gospodarzu i złodzieju charakterystyczną przestroga: „Czuwajcie, bo nie wiecie, w którym dniu (*hēmera(i)*) Pan (*ho kyrios*) wasz przyjdzie” (Mt 24, 42). Zwróćmy uwagę na dwa terminy. Mateusz mówi o „dniu”, w przeciwieństwie do Marka, który używa kilku pojęć: „wieczór”, „północ”, „pianie kogutów” i „ranek” (Mk 13, 35). W ten sposób ten pierwszy podkreśla nie tylko fakt, że Chrystus może przyjść w każdej chwili, ale przede wszystkim, że każdy musi ciągle ukierunkować swoje życie na **dzień sądu**, niezależnie od tego, jak wiele czasu dzieli go od paruzji Chrystusa. Spotykany w Mt 24, 42 rzeczownik „Pan” stanowi tytuł, którym został określony Chrystus. Na Jego funkcję Pana i Sędziego w dniu ostatecznym wskazuje następująca przypowieść (wersy 43–44)²⁷¹. Łukasz natomiast zachętę do czuwania zamyka w logionie: „Zwłaszcza trzy przyczyny mogą stać się powodem do tragedii i do przespania **tego dnia**”. Są nimi obżarstwo i pijaństwo oraz ogólnie sformułowany powód: „troski doczesne”. To wszystko pociąga za sobą „ociężałość serca” (por.

²⁷⁰ L. MORRIS, *Il Vangelo secondo Luca*, tłum. E. Grosso, Roma 2003, s. 459; por. także H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, op. cit., s. 342.

²⁷¹ E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, op. cit., s. 427.

Wj 7, 14 LXX). Łukasz nieraz już ostrzegał przed tego rodzaju znieczulicą na sprawy Boże, kiedy sprawy doczesne biorą górę (12, 22–31) i rozkosze życia (8, 14; 12, 19nn.45; 17, 26–30). Z 12, 45 wynikałoby, że ta błędna postawa może wynikać z nieodpowiedzialnego nastawienia do paruzji. Skoro jeszcze nie nadchodzi, trzeba korzystać z życia. Ostrzeżenie dane przez Jezusa dotyczy wszystkich mieszkańców ziemi. Żeby uniknąć katastrofy sądu Bożego należy więc czuwać i trwać na modlitwie²⁷².

Konkluzja

Wśród wielu określeń ponownego przyjścia Chrystusa na pierwszy plan wysuwa się **dzień**, tak sensie **dnia Syna Człowieczego** jak i w sensie **owego dnia**, w nawiązaniu do starotestamentowego **dnia JHWH**. W wielu miejscach ewangelisci zwracają uwagę na to ostateczne wydarzenie. Podstawowe jednak teksty to tzw. Apokalipsa synoptyczna (Mk 13, 1–37; Mt 24, 1–44; Łk 21, 5–36) oraz Mała apokalipsa (Łk 17, 22–37). W tych jednostkach pojawia się zasadnicze pytanie o czas paruzji. W odpowiedzi na nie Jezus podaje jedynie informacje dotyczące jej nagłego charakteru, zauważając, że jej termin jest znany jedynie Bogu. W kolejnym bloku tematycznym, stanowiącym zasadniczy opis paruzji Chrystusa przedstawiony został wstrząs kosmiczny, charakterystyczny dla epifanii starotestamentowych. Dalej ma miejsce ukazanie się Syna Człowieczego, które również posiada cechy epifanii (Stary Testament) i pozostaje w ścisłym związku z wydarzeniami zbawczymi (Nowy Testament), chodzi zwłaszcza o wniebowstąpienie Chrystusa. Konsekwencją zaś paruzji jest zgromadzenie wybranych, które prowadzi do dopełnienia zbawczego dzieła Chrystusa i sądu nad światem. Wśród różnego rodzaju wskazówek i przestróg w kontekście powtórnego pojawienia się Chrystusa na pierwszy plan wysuwa się wezwanie do ukierunkowania życia na to ostateczne wydarzenie i wytrwałego czuwania.

²⁷² H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, op. cit., s. 344.

2. Wskrzeszenie umarłych

Dane Ewangelii synoptycznych dotyczące wskrzeszenia zmarłych nawiązują – z jednej strony – do starotestamentowej nauki na ten temat. Z drugiej jednak strony zawierają absolutną nowość. Jest to zmartwychwstanie Chrystusa. Przyjrzyjmy się tym dwóm zagadnieniom przynajmniej w zarysie, aby nie wchodzić w dziedzinę eschatologii Starego Testamentu, która będzie przedmiotem odrębnego opracowania, ani w dziedzinę soteriologii, która również będzie oddzielnie omawiana.

Prawda o zmartwychwstaniu ciała jest obecna w późnym judaizmie. Jej świadectwa znajdują się w księgach natchnionych, w apokryfach i w pismach rabinów. W wyniku długotrwałych poszukiwań pojawiły się przynajmniej dwie koncepcje: zmartwychwstanie powszechne (Iz 26, 19; Ez 37, 1–14; Dn 12, 2) i zmartwychwstanie tylko sprawiedliwych (2 Mch 7, 1–42)²⁷³.

Fundamentem dla nowotestamentowej nauki o powszechnym zmartwychwstaniu jest prawda o zmartwychwstaniu Chrystusa. W wielu miejscach w Ewangeliach synoptycznych Jezus zapowiada je wobec uczniów. Do podstawowych tekstów należą trzy zapowiedzi męki i zmartwychwstania: 1) Mk 8, 31; Mt 16, 21; Łk 9, 22; 2) Mk 9, 31; Mt 17, 23; 3) Mk 10, 34; Mt 20, 19; Łk 18, 33. W innych miejscach upomina uczniów, aby nie rozgłaszali tego, co widzieli w czasie przemienienia, aż do czasu Jego zmartwychwstania (Mk 9, 9.10; Mt 17, 9). Wreszcie zapowiada, że po swoim zmartwychwstaniu poprowadzi uczniów w Galilei (Mk 14, 28; Mt 26, 32). W kolejnych tekstach spotykamy zapewnienie o zmartwychwstaniu Chrystusa w relacji o pustym grobie (Mk 16, 6; Mt 28, 6.7; Łk 24, 6.7) i w narracji o ukazaniu się Chrystusa (Mk 16, 9.14; Mt 27, 52.53; Łk 24, 34.46). Mateusz

²⁷³ Szeroko zagadnienie to omawia A. Jankowski, wskazując teksty biblijne, apokryficzne i rabinackie, w których możemy odnaleźć wskazówki dotyczące zmartwychwstania w świecie judaistycznym. Zob. A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 64–66.

dodatkowo wkłada w usta arcykapłanów i faryzeuszów słowa Chrystusa o zmartwychwstaniu (Mt 27, 63.64)²⁷⁴.

Zanim przejdziemy do przedstawienia danych dotyczących powszechnego zmartwychwstania, musimy wspomnieć jeszcze o tekstach, w których mowa jest o wskrzeszeniu zmarłych w czasach Jezusa. Dzielą się one na trzy grupy: a) opowiadania o wskrzeszeniach (córci Jaira – Mk 5, 41.42²⁷⁵; Mt 9, 25; Łk 8, 54.55; młodzieńca z Naim – Łk 7, 14); b) relacje o wypełnieniu się zapowiedzi czasów mesjańskich (Łk 2, 34; Mt 11, 5; Łk 7, 22); c) wskrzeszenia dotyczące innych osób (Mt 10, 8; Mk 6, 14.16; Mt 14, 2; Łk 9, 7.8.19; 16, 31). Znaczenie cudów wskrzeszenia dobrze zrelacjonował H. Langkammer, dlatego przytoczmy jego opinię: „Wskrzeszenie zmarłych do dalszego ziemskiego życia nie obala Pawłowej tezy o zmartwychwstaniu Jezusa jako praprzyczynie (*pōtotokos ek tōn nekrōn*; Kol 1, 18) naszego **chwalebego** zmartwychwstania, wręcz przeciwnie. Zresztą Marek poprzez tajemnicę mesjańską pragnął także zaznaczyć (por. Mk 9, 9n), że wskrzeszenia za życia Jezusa należy rozpatrywać w kontekście eschatologicznym”²⁷⁶. Na taki właśnie kontekst wskazuje odpowiedź, jakiej mają udzielić uczniowie Janowi: „umarli zmartwychwstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11, 5; Łk 7, 22). Czasy eschatologiczne już zostały zainicjowane pojawieniem się Chrystusa w ludzkiej postaci. Ciągłe jednak oczekują na ostateczne wypełnienie.

Przechodząc do zagadnienia powszechnego wskrzeszenia umarłych, zauważamy, że synoptycy piszą o nim wprost w trzech tekstach: znak Jonasza (Mt 12, 38–42; Łk 11, 29–32), logion o nagrodzie w dniu zmartwychwstania sprawiedliwych (Łk

²⁷⁴ Szerzej na temat wskrzeszenia / zmartwychwstania Chrystusa i relacji o pustym grobie zobacz: M. ROSIK, *Światło dnia trzeciego*, Wrocław 2004, *passim*.

²⁷⁵ W odnośnikach do tekstów biblijnych nie podajemy całych tekstów, o których mowa, lecz jedynie te wersety, w których pojawiają się terminy: *hē anastasis*, *anistēmi* i *egeirō*.

²⁷⁶ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, *op. cit.*, s. 174.

14,14), mowa polemiczna Jezusa w sprawie zmartwychwstania (Mk 12, 18–27; Mt 22, 23–33; Łk 20, 27–40). Odnajdujemy również inne teksty, które implikują wskrzeszenie umarłych: mowa o zgorszeniu (Mk 9, 43–47), mowa o nagrodzie za dobrowolne ubóstwo (Mk 10, 28–31; Mt 19, 27–30; Łk 18, 28–30; 22, 30).

Znak Jonasza (Mt 12, 38–42; Łk 11, 29–32). Dla Jonasza znakiem woli Bożej była nieudana próba uwolnienia się od misji przeznaczonej mu przez Boga. Jezus, w relacji Mateusza i Łukasza, wziął pod uwagę tylko jeden aspekt tej historii – czas pobytu Jonasza we wnętrzu ryby. W interpretacji Jezusa symbolizował on Jego pobyt w grobie. W kontekście **znaku Jonasza**, śmierć i pogrzeb Jezusa jest więc znakiem, że jego misja nie tylko się nie skończyła, ale że dopiero się zacznie, jak zaczęła się misja Jonasza²⁷⁷. Ponieważ Żydzi nie chcą słuchać nauki Jezusa, większego od Salomona i Jonasza, w przeciwieństwie do królowej z południa i Niniwitów, dlatego właśnie oni powstaną (gr. *anastēsontai* – Niniwici; *egerthēsetai* – królowa) przeciw nim na sądzie ostatecznym²⁷⁸. „Nawet jeśli słowom *egeiromai* i *anistamai* nie przypisze się tutaj znaczenia technicznego „zmartwychwstać”, to i tak wystąpienie na sądzie ostatecznym, gdyż powszechnym, suponuje uprzednie wskrzeszenie i to – jak widać – także i złych, potępionych. Oskarżycielami w obu wypadkach są poganie: Niniwici (por. Jon 3, 3–10) i przysłowiowa królowa Saby (por. 1 Krl 10, 1–13; 2 Krl 9, 1–12) względem Izraelitów”²⁷⁹.

Nagroda dla sprawiedliwych (Łk 14, 14). Logion ten zamyka drugą część przypowieści skierowaną do gospodarza uczty: „[...] odpłatę bowiem otrzymasz przy zmartwychwstaniu sprawiedliwych”. Jedyne raz w Nowym Testamencie użyte tu „zmartwychwstanie sprawiedliwych” (gr. *hē anastasis tōn dikaiōn*) mogłoby sugerować ideę zadomowioną w Starym Testamencie, że zostaną wskrzeszeni jedynie sprawiedliwi. Jednak opinia ta została już

skorygowana w Łk 11, 31–32 (por. Mt 12, 41–42; Mk 12, 26)²⁸⁰. Zwrot ten nie przekreśla więc prawdy o powszechnym zmartwychwstaniu na końcu czasów. Sprawiedliwość w oczach Jezusa domaga się całkowitej korekty. Miernikiem sprawiedliwości jest miłosierne traktowanie drugiego człowieka, bez oczekiwania odpłaty czy nagrody²⁸¹. Dlatego możemy wyciągnąć wniosek, że tylko zmartwychwstanie do życia jest w pełni godne tego miana. Stąd mowa o „zmartwychwstaniu sprawiedliwych”.

Polemika w sprawie zmartwychwstania (Mk 12, 18–27; Mt 22, 23–33; Łk 20, 27–40). Wobec Jezusa stają saduceusze, którzy zaprzeczali zmartwychwstaniu i przedstawiają hipotetyczną historię o siedmiu mężach jednej żony. Stawiają pytanie: „Przy zmartwychwstaniu więc, którego z nich będzie żoną?” (Mk 12, 23; Mt 22, 28; Łk 20, 33). Celem ich działania jest chęć ośmieszenia Jezusa, który swoją nauką przyciągał znacznie większą uwagę niż oni. W trzech redakcjach odpowiedzi, której udziela Jezus spotykamy całą gamę terminów, którymi w Nowym Testamencie opisuje się zmartwychwstanie, tak Jezusa, jak i powszechne: „wstać” (gr. *anistēmi*, *egeirō*), „zmartwychwstanie” (gr. *hē anastasis*).

W pierwszej kolejności Jezus mówi o życiu zmartwychwstałych i potwierdza w ten sposób sam jego fakt (Mk 12, 25; Mt 22, 30; Łk 20, 35.36). Zaprzeczając przypuszczeniu o życiu małżeńskim po tym fakcie, wskazuje również na sposób bytowania w tym stanie. Będzie ono zupełnie inne niż to ziemskie. Ci, którzy zmartwychwstaną, nie będą już umierali, więc i przekazywanie życia ani związki małżeńskie nie będą już potrzebne. Ich życie bowiem będzie podobne do życia aniołów²⁸².

W drugiej kolejności Jezus uzasadnia sam fakt zmartwychwstania (Mk 12, 26; Mt 22, 31; Łk 20, 37). Argumentacja jest

²⁷⁷ J. HOMERSKI, *op. cit.*, s. 84.

²⁷⁸ F. GRYGLEWICZ, *op. cit.*, s. 228.

²⁷⁹ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 70.

²⁸⁰ F. GRYGLEWICZ, *op. cit.*, s. 256.

²⁸¹ H. LANGKAMMER, *Evangelia według św. Łukasza*, *op. cit.*, s. 271.

²⁸² To podobieństwo relacjonują wszyscy trzej synoptycy: Mk 12, 25; Mt 22, 30; Łk 20, 25.

typu rabinicznego, gdyż wykracza poza treść Wj 3, 6 („Ja jestem Bogiem ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba”). Jezus wyjaśnia, że Bóg JEST Bogiem żywych, a nie umarłych. Jak otaczał ich troską za ich życia, tak i teraz, kiedy już dawno umarli. Skoro troszczy się o nich i „teraz” znaczy, że są u Niego. Obserwujemy w ten sposób krok naprzód w rozumieniu zmartwychwstania w porównaniu do Starego Testamentu, gdzie *szeol* był miejscem nieświadomego bytowania zmarłych. Tymczasem Jezus stwierdza, że patriarchowie dla Boga są żywi²⁸³. „Nie mogą być na wieki umarli, gdyż wszyscy (ludzie) żyją dla Niego (Łk 20, 38b), można też dodać i przez Niego (por. Rz 6, 10n). Wypowiedzi tej nie można jednak uogólniać i wyjmować z kontekstu. Chodzi bowiem o tych, którzy pomarli. Oni to przeznaczeni są do życia. Stąd do zmartwychwstania”²⁸⁴. W polemice tej mowa jest wprawdzie o zmartwychwstaniu sprawiedliwych (patriarchowie), niemniej inne logia Jezusa akcentują fakt zmartwychwstania także przed potępieniem (por. Mk 9, 43–47; Mt 18, 6–11; Łk 17, 1) – całemu człowiekowi grozi wrzucenie w „ogień wieczny”²⁸⁵.

Nagroda za dobrowolne ubóstwo (Mk 10, 28–31; Mt 19, 27–30; Łk 18, 28–30; 22, 30). Centralny punkt odpowiedzi na pytanie Piotra stanowią słowa Jezusa przytoczone przez Mateusza: „Zaprawdę powiadam wam: Przy odrodzeniu (*en tē(i) paliggenesia(i)*), gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sądzić (*krinontes*) dwanaście szczepów Izraela” (Mt 19, 28). Z pewnością jest tu mowa o paruzji Chrystusa. Wskazuje na to charakterystyczny zwrot – „tron swojej chwały” (gr. *ho thronos doksēs autou*), na którym zasiądzie Syn Człowieczy. Również na innych miejscach Mateusz zauważa, że na sądzie ostatecznym objawi się On „w swojej chwale” (gr. *en*

²⁸³ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 68–69.

²⁸⁴ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza, op. cit.*, s. 333.

²⁸⁵ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 69.

tē(i) doksēs(i) autou; Mt 25, 31) lub „w chwale swojego Ojca” (gr. *en tē(i) doksēs(i) tou patros autou*; Mt 16, 27). W tym właśnie sądzie wezmą udział również uczniowie Chrystusa (Mt 19, 28)²⁸⁶. A więc będą już wówczas zmartwychwstali. Stanie się to „przy odrodzeniu” (gr. *hē paliggenesia*). Termin stoicki, już w pismach Filona i Józefa Flawiusza oznacza nadzieje eschatologiczne judaizmu, wyrażone także w apokryfach, jako rozwinięcie idei eschatologicznych Starego Testamentu. Tutaj uwydatnia fakt, że zmartwychwstanie naprawi skutki grzechu²⁸⁷.

Konkluzja

Z dotychczasowych poszukiwań wynika dość jasno, że nauka Jezusa o powszechnym zmartwychwstaniu opiera się na fakcie Jego zmartwychwstania. Widzimy to zarówno w trzech zapowiedziach tego faktu (a. Mk 8, 31–33; Mt 16, 21–23; Łk 9, 22; b. Mk 9, 30–32; Mt 17, 22–23; c. Mk 10, 32–34; Mt 20, 17–19; Łk 18, 31–34), jak i w opisach teofanii Zmartwychwstałego wobec uczniów (Mk 16, 9–14; Mt 27, 51–56; 28, 9–10; Łk 24, 13–35.44–49). Opierając się na starotestamentowych danych o wskrzeszeniu umarłych, należałoby się spodziewać przekonania, że na końcu czasów powstaną jedynie sprawiedliwi. Z omówionych przez nas tekstów wynika jednak bardzo jasno, że na sąd zostaną wskrzeszeni zarówno sprawiedliwi, jak i niegodziwi. Fakt ten nastąpi nieuchronnie (Mk 12, 26; Mt 22, 31; Łk 20, 37), a stan bytowania wskrzeszonych będzie absolutnie różny od życia ziemskiego (Mk 12, 25; Mt 22, 30; Łk 20, 34–36). Dodatkowym owocem zmartwychwstania (oprócz przeznaczenia do życia wiecznego – por. Łk 14, 14 – lub ku potępieniu – por. Mk 9, 43–47; Mt 18, 6–11; Łk 17, 1) jest współudział uczniów w sądzie, którego Syn Człó-

²⁸⁶ J. ROLOF, *Das Reich des Menschensohnes. Ein Beitrag zur Eschatologie des Matthäus*, w: *Eschatologie und Schöpfung: Festschrift für Erich Grässer*, red. M. Evang, H. Merklein und M. Wolter, Berlin 1997, s. 290.

²⁸⁷ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 70.

wieczy dokona, przychodząc w swojej chwale (Mt 19, 27–30). W nauczaniu synoptyków, swego rodzaju łącznikiem dwóch rzeczywistości (ziemskiego życia i zmartwychwstania w czasach ostatecznych) są wskrzeszenia, których dokonuje Jezus (Mk 5, 41.42; Mt 9, 25; Łk 8, 54.55; Łk 7, 14). Są one znakiem nadejścia królestwa Bożego, a więc czasów ostatecznych. Ciągłe jednak oczekują one na wypełnienie się w czasie paruzji Syna Człowieczego.

3. Sąd ostateczny

Temat od pierwszych wieków obecny w wyznaniu wiary Kościoła. Opiera się na nauczaniu Jezusa Chrystusa, lecz korzeniami sięga orędzia Starego Testamentu. Podstawowym przekonaniem judaizmu był fakt, że jedynym sędzią narodów i jednostek jest Jahwe. Możemy jednak spotkać kilka nurtów rozumienia sądu. Przede wszystkim oczekiwano, że w wyniku sądu kara spotka wszystkich przeciwników narodu wybranego. Prorocy zaś proklamowali sąd nad narodami. W nurcie zaś apokaliptycznym, kara skierowana jest przeciw samemu Izraelowi, który złamał przymierze i przekracza przykazania²⁸⁸. W Nowym Testamencie sąd ostateczny jest nieodłącznie związany ze zbawczym dziełem Boga, którego dokonał przez swojego Syna, Jezusa Chrystusa. Zawsze pozostaje w bezpośrednim związku z Jego paruzją, co zauważyliśmy już w omówionych wyżej zagadnieniach. W naszych poszukiwaniach skoncentrujemy się na odpowiedzi na trzy pytania: 1) Kto będzie podmiotem sądu? 2) Jaki jest jego przedmiot? 3) Jakie aspekty posiada sąd ostateczny w nauczaniu synoptyków?

Podmiot sądu. Zauważyliśmy już wyżej, że w Starym Testamencie jedynym sędzią jest Bóg. W Nowym Testamencie to przekonanie jest oczywiście obecne. Szczególnie dobrze widać to w tzw. **kazaniu na Górze**. W wypowiedziach dotyczących

jałmużny, modlitwy i postu czytamy znamienne słowa potwierdzające rolę Boga na sądzie ostatecznym: „A Ojciec twój, który widzi w ukryciu, odda tobie” (Mt 6, 4.6.18). Obserwujemy jednak znamiennej modyfikację. Oto przede wszystkim Chrystus, Syn Człowieczy dokonuje sądu (Mt 16, 27; por. Mk 8, 38; Łk 9, 26), jakkolwiek w żadnym miejscu nie jest On nazywany tytułem „sędziego” (gr. *ho kritēs*). W obrazach i przypowieściach używane są raczej tytuły: „pan” – *ho kyrios* (14 razy²⁸⁹), „król” – *ho basileus* (Mt 25, 34.40), „pasterz” – *ho poimēn* (Mt 25, 32), „oblubieniec” – *ho nymfios* (Mt 25, 1.5.6.10). Ów sędzia, Jezus Chrystus, będzie miał świadków swojego sądu. Będą nimi aniołowie. Fakt ten nie zaskakuje, bowiem już Starym Testamencie byli oni członkami swego „dworu” Bożego. W Nowym Testamencie jednak są złączeni z Chrystusem: „Albowiem Syn Człowieczy przyjdzie w chwale Ojca swego razem z aniołami swoimi (*meta tōn aggelōn autou*), i wtedy odda każdemu według jego postępowania” (Mt 16, 27; por. Mk 8, 38); „Syn Człowieczy pośle aniołów swoich: ci zbiorą z Jego królestwa wszystkie zgorszenia oraz tych, którzy dopuszczają się nieprawości” (Mt 13, 41). Ten sam przywilej sądu razem z Synem Człowieczym nad Izraelem mają także apostołowie: „Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy posłżście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sądzić (*krinontes*) dwanaście szczepów Izraela” (Mt 19, 28)²⁹⁰; „[...] abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole oraz zasiadali na tronach, sądząc (*krinontes*) dwanaście szczepów Izraela” (Łk 22, 30). Ten udział w sądzie ostatecznym zostanie później rozszerzony przez św. Pawła na wiernych²⁹¹.

Zauważamy więc, że w przekazie synoptyków, sąd będzie miał dwa podmioty: Boga (zgodnie z orędziem Starego Testa-

²⁸⁹ Mt 25, 11 (2 razy).18.19.20.21 (2 razy).22.23 (2 razy).24.26.37.44.

²⁹⁰ Tekst ten został już przez nas omówiony przy okazji powszechnego zmartwychwstania. Zob. również teksty paralelne: Mk 10, 28–31; Łk 18, 28–30.

²⁹¹ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 92–93.

²⁸⁸ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka...*, *op. cit.*, s. 422.

mentu) i Chrystusa. Tak jak w Starym Testamencie aniołowie stanowili swoisty „dwór” Boga, tak w Nowym Testamencie stają się świadkami sądu. Ten sam przywilej posiadają apostołowie – uczniowie Jezusa Chrystusa.

Przedmiot sądu. Sam fakt sądu ostatecznego nie podlegał żadnej dyskusji tak w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Jednak akcent zostaje przeniesiony z faktu samego grzechu, za który oczywiście grozi sąd, na rodzaj popełnianego grzechu. Szczególnie brany będzie pod uwagę stosunek do Jezusa i Jego Ewangelii (Mt 7, 24–27)²⁹². Stosunek ten rozszerza się na praktyczne zastosowanie słów Jezusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40); „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (Mt 25, 45). Tak więc o wyniku sądu będzie decydował stosunek do bliźniego. Dlatego właśnie tak Mateusz, jak i Paweł (Rz 2, 6.13–14) kładą tak duży nacisk na to, że wola Boga nie tylko powinna być słuchana, ale przede wszystkim wypełniana. Nie sposób bowiem kochać Chrystusa, jeśli nie kocha się „najmniejszego” z bliźnich²⁹³.

Kolejnym przedmiotem sądu będzie **postawa obłudy**. W odniesieniu do uczonych w Piśmie czytamy wręcz wyrok Jezusa: „Ci tym surowszy dostaną wyrok” (Mk 12, 40). Co staje się jeszcze bardziej czytelne w redakcji Mateusza: „Węże, plemię żmijowe, jak wy możecie ujść potępienia (*apo tēs kriseōs*) w piekło?” (Mt 23, 33). Tak surowy wyrok spowodowany jest funkcją, jaką pełnili uczeni w Piśmie w społeczeństwie. Jako wodzowie byli zobowiązani do przykładnego życia i wzorowej postawy, tymczasem postępowali obłudnie (por. Mk 12, 38–40a)²⁹⁴. Taka postawa powoduje **odrzućcie**

²⁹² H. LANGKAMMER, *Życie człowieka...*, *op. cit.*, s. 423.

²⁹³ E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, *op. cit.*, s. 442–444.

²⁹⁴ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, *op. cit.*, s. 291.

słowa Chrystusa (Mt 11, 20.23; Łk 10, 13), a w konsekwencji wyrok potępiający „na sądzie” (*en tē(i) krisei*; Mt 12, 41.42; Łk 11, 31.32). Zauważmy, że tymi, którzy dokonają sądu są poganie. Podobną zapowiedź wyroku „w dzień sądu” (*en hēmera(i) kriseōs*; Mt 11, 22.24); „na sądzie” (*en tē(i) krisei*; Łk 10, 14) usłyszeli również mieszkańcy miast Izraela. Również **zamknięcie na słowo apostołów** („A jeśli by was gdzieś nie chciano przyjąć i nie dano posłuchu słowom waszym, wychodząc z takiego domu albo miasta, strząśnijcie proch z nóg waszych”; Mt 10, 14) staje się powodem do surowego wyroku „w dzień sądu” (*en hēmera(i) kriseōs*; Mt 10, 15); „w ów dzień” (*en tē(i) hēmera(i) ekeinē(i)*; Łk 10, 12). Już w symbolicznej czynności „strząśnięcia prochu z nóg” widzimy zapowiedź kary. Fakt ten staje się oczywisty po słowach Jezusa, że miastu (om) całkowicie zniszczonym lżej będzie na sądzie niż tym, którzy odrzucają głoszone im nadejście królestwa Bożego²⁹⁵.

Mateusz w swojej Ewangelii podkreśla jeszcze jeden przedmiot sądu – **brak miłości**. W antytezie dotyczącej piątego przykazania, w interpretacji Mateusza, nie tylko zabójstwo, ale też gniew i obraza bliźniego będą surowo karane: „A kto by mu rzekł: «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego” (Mt 5, 22)²⁹⁶. Podobny wydźwięk ma przypowieść o nielitościwym dłużniku (Mt 18, 32–35).

Znamienne słowa o grzechu przeciwko Duchowi Świętemu (Mt 12, 31–37; Mk 3, 28–30) wprowadzają kolejny przedmiot sądu: „A powiadam wam: Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu (*en hēmera(i) kriseōs*). Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 36–37). **Słowa** są przedmiotem całego fragmentu. One bowiem mogą stać się powodem grzechu tak wobec Syna Człowieczego, jak i wobec

²⁹⁵ F. GRYGLEWICZ, *op. cit.*, s. 211.

²⁹⁶ J. HOMERSKI, *op. cit.*, s. 46.

Ducha Świętego (wers 32). Zatem każde nieuważne słowo może stać się przyczyną wyroku potępiającego na sądzie ostatecznym.

Przedmiot sądu ostatecznego w Nowym Testamencie nie ogranicza się jedynie do ogólnego stwierdzenia, że grzech staje się powodem wyroku potępiającego. Podstawowym kryterium sądu jest stosunek do Jezusa Chrystusa i głoszonego przez niego nadejścia królestwa Bożego. Konsekwencją ma być przyjęcie słowa Jego i tego głoszonego przez apostołów. Postawa obłudy powoduje odrzucenie tych słów i lekceważenie bliźniego, szczególnie w jego podstawowych potrzebach (Mt 25, 31–46), a więc brak miłości.

Aspekty sądu²⁹⁷ wiążą się również ze zbawczym planem Boga. Sąd staje się oczyszczeniem królestwa Bożego ze zła. Wskazuje na to już etymologia greckiego terminu *ho krisis*, który oznacza przede wszystkim „oddzielić”, a w konsekwencji – „sądzić” przez oddzielenie winnych od niewinnych (por. Mt 24, 40–41). W wyjaśnieniu szeregu przypowieści takie rozumienie sądu staje się oczywiste: o chwaście (Mt 13, 41), o sieci (Mt 13, 49), o uczcie królewskiej (Mt 22, 13), o dziesięciu pannach (Mt 25, 12), o talentach (Mt 25, 28–30), o minach (Łk 19, 24) oraz w jedynym opisie sądu (Mt 25, 32.34.41.46).

Skoro paruzja i sąd, który będzie jej wynikiem, będą triumfem Chrystusa nad wrogimi potęgami, stąd w jego wyniku **moce zła muszą być usunięte** (Mt 25, 41). Mt 25, 31–46 opisuje sąd nad narodami, co szczególnie widać w drugiej części (wersy 41–46), która nawiązuje w negatywnej formie do krótkiej zapowiedzi z Mt 24, 30: „[...] wtedy będą narzekać wszystkie narody ziemi; i ujrzą Syna Człowieczego, przychodzącego na obłokach niebieskich”. „Ogień wieczny” (gr. *to pyr to aiōnion*), o którym jest mowa w 25, 41 pozostaje w opozycji do „życia” (*hē dzōē*), o którym była mowa w Mt 18, 8. W kolejnym jednak

²⁹⁷ W tej części opieramy się przede wszystkim na opracowaniu A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 92.

wersecie (18, 9) mowa jest już o wrzuceniu „do piekła ognistego” (gr. *eis tēn geennan tou pyros*). Stąd możemy wyciągnąć wniosek, że tak „ogień wieczny”, jak i „piekło ogniste” obrazują potępienie – stan bytowania diabła i jego aniołów²⁹⁸. W wyniku sądu te moce w sposób ostateczny zostaną zwyciężone.

Istotnym aspektem sądu ostatecznego jest jego **ściśły związek ze zbawczą męką Chrystusa**, ujętą w kategoriach sądu nad grzechem świata. „Podtekst takiej właśnie teologii męki widać tylko w Mateuszowym opisie okoliczności śmierci Jezusa na krzyżu (Mt 27, 45.51–52). Znalazły w nim zastosowanie starotestamentowe barwy opisu Dnia Jahwe: trzęsienie ziemi i powstanie martwych z grobów. W taki właśnie sposób został ukazany w męcie i śmierci Jezusa szczególny aspekt soteriologiczny: zapoczątkowanie sądu nad grzechem świata”²⁹⁹.

Konkluzja

Teologia sądu ostatecznego w nauczaniu synoptyków wykazuje związek z głoszeniem tego faktu przez natchnionych autorów Starego Testamentu. Pozostaje zawsze w ścisłym związku z paruzją, co odzwierciedla powiązanie go z dniem Jahwe w Starym Testamencie. Posiada jednak istotne nowe elementy. Podmiotem sądu, według Synoptyków, jest Chrystus wraz z aniołami i apostołami. Przedmiotem zaś sądu pozostaje stosunek do Jego osoby – wierność Jego słowu i słowu apostołów. Do istotnych zaś aspektów eschatologicznego sądu należą: oddzielenie dobrych od złych, usunięcie mocy zła. Wszystko to pozostaje w ścisłym związku ze zbawczym dziełem Jezusa – męką i śmiercią – które już zapoczątkowało sąd nad grzechem świata.

²⁹⁸ W. WIEFEL, *op. cit.*, s. 436–437.

²⁹⁹ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 93.

4. Niebo

Konsekwencją sądu ostatecznego będą dwie rzeczywistości: niebo lub piekło³⁰⁰. W kolejnych częściach naszego opracowania przedstawimy te zagadnienia w ujęciu Ewangelii synoptycznych. Niewątpliwie pojęcie „nieba” w tej części ksiąg Nowego, jak i Starego Testamentu jest bardzo bogate. Idąc za koncepcją A. Jankowskiego, przyjmujemy, że składają się na nie takie określenia jak: „zbawienie” (gr. *hē sōtēria* i *sō(i)dzō*), „życie wieczne” (gr. *hē dzōē aiōnios*) oraz „radość” (gr. *chara*, *chairō*, *agalliaō*)³⁰¹. Postaramy się przybliżyć czytelnikowi te właśnie pojęcia, aby ukazać cel życia chrześcijanina, do którego ma prowadzić trwanie w Chrystusie³⁰².

Niebo w języku hebrajskim występuje zawsze w liczbie mnogiej: *šāmajim* (pol. „niebiosy”). Natomiast w Septuagincie i w Nowym Testamencie mowa jest o niebie w liczbie pojedynczej. Zakres znaczeniowy tego rzeczownika jest bardzo bogaty, od sklepienia oddzielającego wody górne od wód dolnych (por. Rdz 1,7), poprzez przestrzeń pomiędzy tym sklepieniem a ziemią³⁰³, aż po miejsce bytowania Boga (por. Mt 5, 16.45; 6, 1.9; 7, 11; 10, 32.33; 12, 50; 16, 17; 18, 10.14.19; Mk 11, 25). Niebo jest tronem Boga (por. Mt 5, 34; 23, 22; 24, 36). Otwarte oznacza

³⁰⁰ Dwa pojęcia, które zostały użyte również w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, oznaczają odpowiednio: „niebo” – zjednoczenie na zawsze i podobieństwo do Boga oraz komunii życia i miłości z Trójcą Świętą oraz z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi; „piekło” – stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi; por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 1023–1024 i 1033.

³⁰¹ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 103–108.

³⁰² Tak pojmowane jest niebo w ujęciu teologii dogmatycznej: „Człowiek jest w niebie wtedy i w takiej mierze, kiedy i w jakiej mierze jest z Chrystusem. Przez to znajduje miejsce swego bytu jako człowiek w bycie Bożym”: J. RATZINGER, *op. cit.*, s. 254.

³⁰³ W tym sensie używa się określenia „ptaki niebieskie” (por. np. Mt 6, 26; 8, 20; 13, 32 itd.), które oznacza stworzenia poruszające się pomiędzy sklepieniem a powierzchnią ziemi.

bliskość Boga (por. Mt 3, 16–17; Mk 1, 10–11; Łk 3, 22). Jest ono również mieszkaniem aniołów (Mt 18, 10; 22, 30; Mk 12, 25; 13, 32; Łk 2, 15). Do niego Jezus wróci po ziemskiej działalności (Mk 16, 19; Łk 24, 51) i z niego przyjdzie jako Syn człowieczy, na końcu czasów (Mt 24, 30; 26, 64; Mk 14, 62).

W odniesieniu do tych, którzy uwierzyli w Chrystusa, odnoszą się liczne zachęty do gromadzenia sobie skarbów w niebie (por. Mt 5, 12; 6, 20; 19, 21; Mk 10, 21; Łk 6, 23; 12, 33; 18, 22). Dzięki właśnie takim działaniom, wszyscy, którzy spełniają wolę Ojca, wejdą do królestwa niebieskiego (Mt 7, 21), tam bowiem są zapisane ich imiona (Łk 10, 20). Najlepiej czym jest „niebo”, określają słowa Jezusa do dobrego łotra: „Zaprawdę, powiadam ci: Dziś będziesz ze mną w raju” (Łk 23, 43). Zatem niebo to przede wszystkim przebywanie z Chrystusem³⁰⁴.

Zbawienie w Nowym Testamencie wyrażane jest pojęciami *hē sōtēria* (rzeczownik) i *sō(i)dzō* (czasownik). W Ewangeliach synoptycznych dominują cztery aspekty zbawienia. Z jednej strony w pewien sposób już jest obecne. Jezus mówi o nawróconym Zacheuszu: „Dziś zbawienie stało się udziałem tego domu” (Łk 19, 9). Później to przekonanie zostanie rozwinięte w Listach św. Pawła. Z drugiej jednak strony wyraźnie mówi się o zbawieniu przyszłym. Będzie ono nagrodą za wytrwałość: „Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt 10, 22). Niepewność dotycząca zbawienia podkreśla ten właśnie jego aspekt (por. Mt 19, 25; Mk 10, 26; Łk 13, 23; 18, 26). Warto jeszcze przypomnieć, że inicjatywa zbawienia człowieka pochodzi od Boga. W Ewangelii św. Mateusza znalazło to wyraz w przypowieści o uczcie królewskiej, na którą zostają zwołani zaproszeni (Mt 22, 1–10). Również zapewnienie – w obrazie sądu ostatecznego (Mt 25, 31–46) – o „królestwie przygotowanym od założenia” daje temu wyraz (Mt 25, 34). Dlatego właśnie ludzie wciąż oczekują zbawienia. Nie ma to być jednak bezczynne trwanie w stagnacji. Wręcz przeciwnie, wymaga wolnej i niełatwej de-

³⁰⁴ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka...*, *op. cit.*, s. 420.

cyzji: „Jakże ciasna jest brama i wąska droga, która prowadzi do życia, a mało jest takich, którzy ją znajdują” (Mt 7, 14; por. Łk 13, 24). Punktem kluczowym tej decyzji jest wiara i wynikający z niej chrzest: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16). Dostrzegamy więc ścisłą relację pomiędzy darmością zbawienia ze strony Boga, a wolną decyzją ze strony człowieka. Zbawienie wtedy staje się niemal „zapłatą” (gr. *misthos*) za taką właśnie decyzję (zob. Mt 5, 12; 6, 1; por. Mt 16, 27)³⁰⁵.

Życie wieczne. W Ewangeliach synoptycznych pojęcia „życie” (gr. *hē dzōē*) i „życie wieczne” (gr. *hē dzōē aiōnios*) są synonimiczne. Wyjątek stanowią dwa teksty z Ewangelii św. Łukasza (12, 15 i 16, 25), gdzie termin *hē dzōē* oznacza „życie fizyczne”³⁰⁶. Śledząc występowanie tych zwrotów w Ewangeliach, możemy zauważyć również naukę Jezusa związaną z osiągnięciem **życia (wiecznego)**.

Najpierw należałoby zwrócić uwagę na **pytanie**, które stawiane jest Chrystusowi, a przytoczone przez wszystkich synoptyków niemal w identycznym brzmieniu: „Co mam czynić, aby odziedziczyć życie wieczne?” (Mt 19, 16; Mk 10, 17; Łk 18, 18; por. Łk 10, 25)³⁰⁷. Jedynie Mateusz podaje natychmiastową odpowiedź Jezusa: „A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowuj przykazania” (Mt 19, 17). Dalsza część wypowiedzi jest podobna u wszystkich synoptyków. Przytoczone zostają przykazania i odpowiedź rozmówcy. Wówczas Jezus podaje jeszcze dwa warunki osiągnięcia życia wiecznego: pozbycie się bogactw oraz pójście za Nim. Nawet jeśli warunki te, w tym konkretnym przypadku, nie zostały spełnione („odszedł zasmucony”), to jednak odziedziczenie życia wiecznego wiąże się ze spełnieniem właśnie tych trzech

³⁰⁵ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 103–105.

³⁰⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X–XXIV. Introduction, Translation and Notes*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1985, s. 970.

³⁰⁷ Jedynie Mateusz w miejsce „odziedziczyć” (gr. *klēronomēsō*) ma „otrzymać” (gr. *schō*).

warunków: zachowywania przykazań, wyzbycie się bogactw, które mogą stać się przeszkodą oraz pójście za Jezusem³⁰⁸.

Kolejnym elementem nauki o **życiu wiecznym** są **przeestrogi dotyczące zgorszenia**, przytoczone w Mt 18, 6–11 i Mk 9, 42–50. W obu tekstach dwie z przestróg kończą się podobnym stwierdzeniem: „lepiej jest dla ciebie ułomnym wejść do życia niż zdrowym być wrzuconym do piekła”³⁰⁹. Wydaje się, że deformacja ciała (odcięcie ręki, nogi czy wyłupanie oka) jest lepsza niż danie powodu do zgorszenia. W Starym Testamencie ułomność fizyczna stanowiła zasadniczą przeszkodę na przykład wejścia do Świątyni (por. 2Sm 5, 8; Kpł 21, 18), a więc przebywania w obecności Boga. Tymczasem, zgodnie z przestrogiami Jezusa, to właśnie deformacja ciała może przyczynić się do osiągnięcia **życia wiecznego**, byle tylko nie stać się powodem do zgorszenia, które może skutecznie uniemożliwić osiągnięcie tego celu³¹⁰.

Wreszcie ostatni element obrazujący, czym jest **życie wieczne**. Mateusz w zakończeniu obrazu sądu ostatecznego przytacza słowa Jezusa: „I pójdą ci na wieczną karę, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25, 46). Podkreślone zostało tu oddzielenie dobrych od złych, jak również **odpłata**, jaka czeka jednych („wieczna kara”) i drugich („życie wieczne”). Idea ta jest obecna w jeszcze jednej wypowiedzi Jezusa przytoczonej przez wszystkich synoptyków, choć w odmiennej redakcji każdego z nich. Chodzi o logion, w którym mowa o opuszczeniu najbliższych

³⁰⁸ J.A. FITZMYER, *op. cit.*, s. 1197.

³⁰⁹ Nie przytaczamy tu dosłownego cytatu, podając jedynie ogólny sens wypowiedzi, ponieważ istnieją rozbieżności w tekście pomiędzy Mateuszem a Markiem. Ten pierwszy łączy w jednej wypowiedzi rękę i nogę jako powody do grzechu, a następnie wymienia oko. W zakończeniu obu wypowiedzi mówi o „wejściu do życia” (Mt 18, 8.9). Marek natomiast oddzielnie wymienia rękę, nogę i oko. W odniesieniu do dwóch pierwszych mówi o „wejściu do życia” (Mk 9, 43.45), natomiast w odniesieniu do oka, mówi o „wejściu do królestwa Bożego” (Mk 9, 47).

³¹⁰ J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, tłum. R. Passini, Bologna 1986³, s. 261.

i utracie mienia, za co czeka nagroda w postaci zwielokrotnionego posiadania tych rzeczy i **życia wiecznego** w przyszłym wieku (Mt 19, 29; Mk 10, 30; Łk 18, 30). Biorąc pod uwagę kontekst wypowiedzi, zauważamy, że nie jest to jedynie pociecha dana uczniom, ale raczej obietnica. Zapłata doczesna nie jest pełna i nie może zastąpić życia wiecznego. To ono jest podstawowym celem działań podejmowanych przez uczniów Jezusa³¹¹.

Radość opisywana w Ewangeliach za pomocą słownictwa: *chara*, *chairō* i *agalliaō* stanowi nieodłączny element Dobrej Nowiny. Już tu, na ziemi, Jezus każe radować się nagrodą ostateczną: „Cieszcie się i radujcie, albowiem wielka jest wasza nagroda w niebie” (Mt 5, 12). Nie przestając być radością osobistą każdego, jest udziałem w radości samego Pana, jak to słyszą wierni słudzy w przypowieści o talentach (Mt 25, 21.23). Elementem radości jest również, już od czasów Starego Testamentu (por. Iz 25, 6–9), udział w uczcie weselnej, na którą Bóg zaprasza już teraz (por. Mt 22, 3; Łk 14, 16). Zaś obraz uczty „z Abrahamem, Izaakiem i Jakubem” jest synonimem wiekuistego szczęścia (Łk 13, 28–30). Podczas ostatniej wieczerzy Jezus przekazuje uczniom królestwo ze słowami: „abyście jedni i pili przy moim stole” (Łk 22, 30). Z całego kontekstu tego sprawozdania Łukasowego wynika, że Pascha żydowska dopełni się w królestwie Bożym, gdy Eucharystia, która je dziś oznacza i przygotowuje, zostanie w pełni zrealizowana i zastąpiona przez ucztę w niebie, poza granicami tego eonu i tej ziemskiej rzeczywistości³¹².

Konkluzja

Celem życia ucznia Chrystusa jest **zbawienie**, wyrażane przez synoptyków w różnej terminologii – „niebo”, „życie wieczne” czy „radość”. Niewątpliwie niebo jest przede wszystkim mieszkaniem Boga i aniołów. Do niego powraca Chrystus

³¹¹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, op. cit., s. 249.

³¹² A. JANKOWSKI, op. cit., s. 107.

i z niego przyjdzie na końcu czasów. Jednak również człowiek może mieć w nim udział już tutaj na ziemi – przedsmak obecny w Eucharystii oraz zbawienie, które realizuje się już tu na ziemi (por. Łk 19, 19). Ciągłe jednak pozostaje rzeczywistością przyszłą (por. Mt 10, 22). Zatem zadaniem każdego wierzącego jest podjęcie współpracy (gromadzenie sobie skarbów w niebie; por. Mt 5, 12; 6, 20; 19, 21; Mk 10, 21; Łk 6, 23; 12, 33; 18, 22) z darmo ofiarowaną przez Boga szansą zbawienia. Nawet jeśli trzeba będzie wchodzić „ciasną bramą i wąską drogą” (por. Mt 7, 14). Środkiem do osiągnięcia takiego celu jest zachowywanie przykazań, wyzbycie się bogactw, które mogą stać się przeszkodą oraz pójście za Jezusem (por. Mt 19, 16–22; Mk 10, 17–22; Łk 18, 18–23).

5. Piekło

Stary Testament posługuje się dwoma pojęciami: „szeol” (hebr. *šəʾōl*) i „gehenna” (hebr. *gēʾ ben hinnōm*)³¹³. Pojęcia te jednak nie są równoznaczne. Pierwsze częściej jest wiązane ze śmiercią w ogólności, a z przebywaniem zmarłych po śmierci w szczególności³¹⁴. Jakkolwiek z czasem nauka o szeolu podlegała ewolucji. Pierwotnie, zwłaszcza w tekstach poetyckich i prorockich (Pwt 32, 22; Am 9, 2) oznacza najgłębsze głęby ziemi. Powszechniej jednak rozumiano go jako świat podziemny, do którego odchodzą cienie ludzi (por. Prz 9, 18)³¹⁵. Wydaje się, że wówczas chodziło o wszystkich, którzy umierają. Z czasem jednak, pod wpływem filozofii greckiej i przemyślenia prawdy o sprawiedliwym Bogu, szeol ulega podziałowi na „łono Ab-

³¹³ Odpowiadają one greckiemu *ha(i)dēs*.

³¹⁴ Na ten temat zob. hasło „grób” w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998, s. 233–234.

³¹⁵ M. FISHBANE, „Szeol” w: *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999, s. 1184.

rahama" (por. Łk 16, 23)³¹⁶, zwane także „rajem”³¹⁷ (por. Łk 23, 43) oraz na „gehennę”, jako miejsce kary (por. 2 Mch 6, 26; 7, 36; Mdr 4, 19)³¹⁸.

Pojęcie **gehenny** wiąże się nie tylko ze śmiercią, ale również, jak już zauważyliśmy wyżej, z zagadnieniem kary. Obraz ten łączy się z doliną położoną na południowy wschód od Jerozolimy, która nosi nazwę *gē' ben hinnōm* („dolina syna(ów) Hinnoma”). W miejscu tym Izraelici uprawiający bałwochwalstwo, składali Molochowi i Baalowi swoje dzieci w ofierze (por. 2 Krl 16, 3; 21, 6; 2 Krn 28, 3; 33, 6). Następnie zostało celowo zbeszczeszczone przez króla Jozjasza, „aby już nikt odtąd nie przeprowadzał swego syna lub swojej córki przez ogień na cześć Molocha” (2 Krl 23, 10). Wreszcie zostało przeklęte przez Jeremiasza (por. Jr 7, 31–32; 19, 2–6). Z czasem dolina ta stała się wysypiskiem śmieci, które nieustannie płonęły i być może dlatego w apokryfach II w. przed Chr. (zwłaszcza Księga Henocha) stała się miejscem przyszłego sądu eschatologicznego i kary ognia na grzeszników, na co naprowadzały również księgi kanoniczne (zob. Iz 66, 24; Jdt 16, 17)³¹⁹. Dlatego też termin „gehenna” (gr. *geenna*) w Nowym Testamencie oznacza miejsce wiecznego potępienia (por. Mt 5, 29.30; 18, 9 / Mk 9, 43.45.47; Mt 10, 28 / Łk 12, 5). Również „hades” (gr. *ha(i)dēs*) wydaje się mieć podobną konotację (por. Mt 16, 18; Łk 16, 23)³²⁰.

W Ewangeliach synoptycznych właściwie brak opisu piekła z wyjątkiem krótkiej wzmianki w przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16, 19–31). Bogacz trwa w **hadesie** pogrążony w męczarniach w ogniu. Żadna pomoc nie jest możliwa ze strony Łazarza, bo jedno miejsce od drugiego oddziela wielka przepaść

³¹⁶ Tu nie mamy użytego słowa „szeol” lecz „hades” (gr. *ha(i)dēs*).

³¹⁷ Greckie *ho paradeisos*.

³¹⁸ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 111.

³¹⁹ Por. hasło „piekło” w: *Słownik symboliki biblijnej*, *op. cit.*, s. 680–681.

³²⁰ Jakkolwiek A. Jankowski jest zdania, że „hades” w Nowym Testamencie jest odpowiednikiem „szeolu” Starego Testamentu i oznacza miejsce przebywania wszystkich zmarłych; zob. A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 111.

(gr. *chama mega*; wers 26). Jak się wydaje nie chodzi tu jedynie o różnice co do stopnia, ale o nieprzezwyciężalną przeszkodę w pomocy cierpiącemu w płomieniach bogaczowi.

W pozostałych tekstach natchnieni autorzy, przytaczając słowa Jezusa, koncentrują się raczej na przedstawieniu obawy, kto może wtrącić do piekła. Przedstawiając zaś groźbę wiekui-stego odrzucenia przedstawiają piekło w oparciu o obrazy ognia (gr. *to pyr*), kary (gr. *hē kolasis*), wyrzucenia w ciemności (gr. *hē skotia*) i plastycznego zwrotu „płacz i zgrzytanie zębów” (gr. *ho klauthmos kai ho brygmōs tōn odontōn*).

Kogo należy obawiać się, stojąc w obliczu śmierci? To pytanie sugerują dwa paralelne teksty pochodzące z tak zwanego dokumentu Q: Mt 10, 28 i Łk 12, 4–5. Przytoczmy jeden z nich: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, a potem nic już więcej uczynić nie mogą. Pokażę wam, kogo się macie obawiać: bójcie się Tego, który po zabiciu ma moc wtrącić do piekła (*eis tēn geen-nan*). Tak, mówię wam: Tego się bójcie!” (Łk 12, 4–5). Nie chodzi tu jednak o lęk wobec sądu Syna człowieczego czy diabła albo szatana lub mocy zła. Chodzi o lęk wobec Boga, który ma władzę nad losami człowieka po jego śmierci. Podwójne zaakcentowanie „bojaźni Bożej” nie ma na celu przejąć czytelnika lękiem, lecz zachęcić do należytej czci Boga i wyznawania Jego Syna³²¹.

Groźba wiekui-stego odrzucenia została przedstawiona w tekście o zgorszeniach (Mk 9, 42–50; Mt 5, 27–32; 18, 6–11; por. Łk 17, 1–2). Wydaje się, że Marek przedstawił pełniejszą wersję wypowiedzi Jezusa, trzykrotnie powtarzając, co jest konsekwencją zgorszenia: „[...] pójść do piekła (*eis tēn geennan*) w ogień (*eis to pyr*) nieugaszony” (9, 43); „[...] być wrzuconym do piekła (*eis tēn geennan*)” (9, 45.47). W tekście tym spotykamy kilka przeciwstawień. Pierwsze dotyczy „życia” (gr. *hē dzōē*) i „królestwa Bożego” (*hē basileia tou theou*) w opozycji do „piekła” (*hē geenna*). Ręka i noga symbolizują tu pragnienie podporządkowania sobie

³²¹ J.A. FITZMYER, *op. cit.*, s. 959; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, *op. cit.*, s. 243; J. HOMERSKI, *op. cit.*, s. 73–74.

innych i świata, a oko przedmiot pożądania. Analogicznie przeciwstawione zostało Miasto Święte, Jeruzalem, ze wzgórzem świątynnym w „dolinie syna(ów) Hinnoma (Gehenna)”, w której grzebano zmarłych i w której ogień dzień i noc płonął, pożerając nieczystości. Kolejne przeciwieństwo zostało zaczerpnięte przez Marka ze Starego Testamentu w zakończeniu wypowiedzi: „gdzie robak ich nie ginie i ogień nie gaśnie” (Mk 9, 48). Cytat z Iz 66, 24, który pozostaje w opozycji do wizji nowych niebios i nowej ziemi (por. Iz 66, 22–23; por. też Jdt 16, 21; Syr 7, 17). Te obrazy przedstawiają los tych wszystkich, którzy pozostaną głusi na wezwania Boga i głos Jego Syna. Ich kara to wieczny absurd niemożności zrealizowania siebie i samowyniszczenia³²².

Obrazy **ognia i kary** jako wiekuistej męki wspomniane wyżej i jeszcze wcześniej w Mt 10, 28 pojawiają się również w innych tekstach. W antytezach kazania na Górze, w odniesieniu do piątego przykazania, Jezus mówi o karach związanych z jego przekroczeniem. Podczas gdy dwie pierwsze podlegają sądowi, to trzecia ma już charakter eschatologiczny: „A kto by mu (bratu) rzekł: «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego (*eis tēn geennan tou pyros*)” (Mt 5, 22). Podobne zestawienie piekła (*hē geenna*) z ogniem (*to pyros*) spotykamy w Mateuszowej wersji wypowiedzi o zgorszeniach: „[...] być wrzuconym do piekła ognistego (*eis tēn geennan tou pyros*)” (Mt 18, 9), co pozostaje w analogii do użytego w wersie 8 „ognia wiecznego” (*to pyr to aiōnion*). „Jezus przejmuje ten gotowy zwrot czy przynajmniej zestaw pojęć z apokaliptyki późnego judaizmu. Znają go rabini i pisma Wspólnoty z Qumran, przy czym jest to tam kara na bezbożnych następująca natychmiast po śmierci”³²³.

W tym miejscu warto jeszcze raz powrócić do tekstu Mateusza, który często tytułowany jest „sąd ostateczny” (Mt 25, 31–46). Nie chcemy tu omawiać całego fragmentu, zwrócimy jedynie

³²² J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, tłum. G. Bernabei, Bologna 1987³, s. 234.

³²³ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 114.

uwagę na ostateczny werdykt wydany przez Syna człowieczego, w którym mowa jest o interesujących nas obrazach ognia i kary. Wyrok jest różny dla sprawiedliwych („Pójdźcie, błogosławieni u Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane dla was od założenia świata”; wers 34) i dla niesprawiedliwych („idźcie precz ode Mnie, przekłęci, w ogień wieczny (*eis to pyr aiōnion*), przygotowany diabłu i jego aniołom”; wers 41). Realizacja wyroku została przedstawiona w zakończeniu sceny: „I pójdą ci na wieczną karę (*eis kolasin aiōnion*), sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (wers 46)³²⁴. W odniesieniu do charakteru odpłaty zastanawiające jest dwukrotne użycie imiesłowu „przygotowane(y)” (*hētoimasmēnēn*; wers 34; *hētoimasmēnon*; wers 41). Raz w odniesieniu do „królestwa” a drugi raz w odniesieniu do „ognia wiecznego”. To mogłoby sugerować, że Bóg z góry przeznaczył jednych ludzi do zbawienia, a innych do potępienia. Jednak tak nie jest, co najwyżej możemy wywnioskować, że chodzi o preegzystencję tak królestwa, jak i piekła, jednak nie w taki sam sposób. Sprawiedliwi są z natury rzeczy własnością Boga i są przeznaczeni do „królestwa”. Natomiast „ogień wieczny” jest przeznaczony nie dla ludzi, lecz dla upadłych duchów³²⁵. Człowiek jedynie w konsekwencji wolnego wyboru może stać się winnym „kary” i „ognia wiecznego”.

Inne jeszcze określenie kary, jaka spotka niesprawiedliwych, zostało zawarte w powtarzającym się po wielokroć stwierdzeniu „**tam będzie płacz i zgrzytanie zębów**” (*ekei estai ho klauthmos kai ho brygmōs tōn odontōn*). Ta kara grozi członkom narodu wybranego, to znaczy Izraelitom, którzy nie uznają w Chrystusie Mesjasza (Mt 8, 12; Łk 13, 28)³²⁶. W przypowieściach zaś spada ona na „tych, którzy dopusz-

³²⁴ J. DUPONT, *op. cit.*, s. 89–92.

³²⁵ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 114–115.

³²⁶ W sprawie odrzucenia członków narodu wybranego por. także Mt 23, 25.33, gdzie mowa jest o potępieniu, które czeka uczonych w Piśmie i faryzeuszów za ich naganną postawę.

czają się nieprawości” (Mt 13, 42); na „złych” (Mt 13, 50); na „biesiadnika”, który nie miał szaty weselnej (Mt 22, 13); na „niewiernego sługę” (Mt 24, 51); na „sługę złego i gnuśnego” (Mt 25, 30). Widzimy więc, że jest to formuła stereotypowa, oparta na wzorach ze Starego Testamentu (por. np. Ps 34, 16; 36, 12; 111, 10; Hi 16, 9), wyrażająca spóźniony żal, rozpacz i złość tych, którzy sami pozbawili się szczęścia, a ma zobrazować okropność takiej kary³²⁷. W kilku z tych obrazów zostało wyraźnie wskazane miejsce, gdzie to się dokona: „w ciemność, na zewnątrz (*eis to skotos to eksōteron*)” (Mt 8, 12; 22, 13; 25, 30) lub w wersji skróconej „na zewnątrz (*eksō*)” (Łk 13, 28). Wydaje się, że „miejsce” to oznacza wieczne skazanie na chaos i mrok, usunięcie z przestrzeni doświadczania łaskawej Bożej obecności i Jego dobroci, bo dzieło stworzenia rozpoczęło się od oddzielenia przez Boga światła od ciemności (Rdz 1, 1–3)³²⁸. To zagadnienie wprowadza nas do tematu istoty tego, czym jest piekło.

Odrzucenie potępionych zostało przedstawione w dwóch tekstach w Ewangelii Mateusza, z których jeden posiada paralelę w Ewangelii Łukasza. Przejdźmy do omówienia tych tekstów, cytując wersję Mateusza: „Nie każdy, który mówi Mi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu powie Mi w owym dniu: «Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy mocą Twojego imienia i nie wyrzucaliśmy złych duchów mocą Twojego imienia, i nie czyniliśmy wielu cudów mocą Twego imienia?» Wtedy oświadczę im: «Nigdy was nie znałem. Odejdźcie ode Mnie wy, którzy dopuszczacie się nieprawości»” (Mt 7, 21–23). Wersja Łukasza (Łk 13, 22–30) jest nieco zmieniona i odnosi się do Żydów, podczas gdy Mt wypowiada groźbę wobec charyzmatów Kościoła. Świadczy o tym trzykrotne użycie charakterystycznego

³²⁷ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 115.

³²⁸ Zob. hasło „piekło” w: *Słownik symboliki biblijnej*, *op. cit.*, s. 682.

„mocą Twego imienia”. Jednak obie zostały zakończone wyrokiem sformułowanym na podstawie Ps 6, 9. Łukasz jednak jakby uogólniał, mówiąc o „wszystkich”, którzy dopuszczają się „niesprawiedliwości” (gr. *hē adikia*; Łk 13, 27), w miejsce Mateuszowego „nieprawości” (gr. *hē anomia*; Mt 7, 23)³²⁹.

Bardzo podobną sentencją kończy się dialog w zakończeniu przypowieści o dziesięciu pannach: „Te, które były gotowe, weszły z nim na ucztę weselną, i drzwi zamknięto. Nadchodzą w końcu i pozostałe panny, prosząc: «Panie, panie, otwórz nam!» Lecz on odpowiedział: «Zaprawdę, powiadam wam, nie znam was»” (Mt 25, 10–12). Podobnie wyrok Boży wobec potępionych będzie precyzyjny i nieodwołalny³³⁰. Konieczna jest roztropność i wysilek osobisty sprostania woli Bożej, aby uniknąć groźby potępienia.

Konkluzja

Nowotestamentowa terminologia dotycząca piekła zamyka się w dwóch pojęciach: „gehenna” i „hades”. Pierwszy posiada ściśle związki z geograficzno-historycznymi realiami Jerozolimy. Chodzi o dolinę na południowym wschodzie od miasta, w której lokalizowany był – przez pisma późnego judaizmu – eschatologiczny sąd nad ludźmi. Nauka o piekle zaczyna się od wskazania na Tego, który ma władzę wtrącić do piekła – Boga (Mt 10, 28 i Łk 12, 4–5). Groźba wiekuistego odrzucenia wiąże się z niewłaściwym stosunkiem wobec bliźniego (Mk 9, 42–50; Mt 5, 27–32; 18, 6–11; por. Łk 17, 1–2) – zgorzsenia. Potępienie zostało przez Ewangelistów przedstawione za pomocą obrazów ognia, kary i wyrzucenia w ciemności, na zewnątrz, gdzie „będzie płacz i zgrzytanie zębów”. Istotą zaś kary piekła jest odrzucenie, odsunięcie potępionych od wspólnoty zbawionych.

³²⁹ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, *op. cit.*, s. 265.

³³⁰ E. SCHWEIZER, *Il Vangelo secondo Matteo*, *op. cit.*, s. 433.

6. Reintegracja kosmosu

Jeszcze w połowie XX w. niewielu teologów wiązało odkupieńcze dzieło Chrystusa z kosmosem, ograniczając je jedynie do człowieka czy też ludzkości. Dziś, przynajmniej od lat siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych minionego wieku, coraz częściej mówi się o odkupieniu kosmicznym czy też o eschatologii kosmicznej, której istotą jest nowe stworzenie³³¹. Dlatego też nasze rozważania na temat eschatologii powszechnej chcemy zamknąć tym właśnie tematem.

W Ewangeliach synoptycznych nie mamy zbyt wielu przesłanek na ten temat. Teologię reintegracji kosmosu rozwinął przede wszystkim św. Paweł w swoich Listach (por. np. Rz 8, 19–23). Odnajdujemy jednak pewne nawiązania terminologiczne do tej idei, obecnej już w Starym Testamencie. Chodzi o stworzenie nowych niebios i nowej ziemi (por. Iz 65, 17; 66, 22). W Ewangeliach synoptycznych spotykamy zarówno przymiotnik „nowy, -a, -e” (gr. *kainos*, -ē, -on) jak i zwrot „niebo i ziemia” (gr. *ho ouranos kai hē gē*) w połączeniu z czasownikiem „przemijać” (gr. *parerchomai*). Miejsca, w których te pojęcia występują, pozwolą nam na wskazanie pewnych elementów dotyczących eschatologicznej reintegracji kosmosu.

Przemijalność świata w kontekście ostatecznej przemiany została zobrazowana przez stwierdzenie „niebo i ziemia przemijają”. To sformułowanie powtarza się u synoptyków wielokrotnie: w kazaniu na Górze (Mt 5, 18; por. Łk 16, 17) i w mowie apokaliptycznej (Mt 24, 35; Mk 13, 31; Łk 21, 33). Na eschatologiczny charakter tego zwrotu wskazuje grecki czasownik *parerchomai*, który w pewnych kontekstach nabiera znaczenia ostatecznego przemijania³³². Przemijalność ta pozostaje „zawsze w kontraście

³³¹ R.E. ROGOWSKI, *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986, s. 382; por. także J. RATZINGER, *Nadzieja*, „Communio” 4/22 (1984), s. 12–13.

³³² J. SCHNEIDER, *erchomai ktl.*, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 2, Stuttgart 1950, 680; por. także J.A. FITZMYER, *op. cit.*, s. 1118.

do niezmienności Słowa Bożego w Prawie czy nauczania Jezusa. Taki właśnie akcent jest tu zamierzony: słowo Chrystusa jest trwalsze od materialnego wszechświata. Natomiast wiersze poprzednie o zmianach kosmicznych są oparte na wzorach apokaliptycznych Starego Testamentu, a ten gatunek literacki wymaga ostrożnej interpretacji: jakiś świat przemienie, ale niekoniecznie cały wszechświat w naszym rozumieniu³³³.

W niewielu tekstach mowa jest na temat **nowości**. Wszystkie pozostają w kontekście ustanowienia Eucharystii. Nowe Przymierze zostaje zawarte w krwi Chrystusa (Łk 22, 20), a nowy kielich wina będzie częścią przyszłej uczty w królestwie Ojca (Mt 26, 29; Mk 14, 25). Wszystkie te wypowiedzi pozostają wprawdzie w kontekście eschatologii, lecz niekoniecznie w związku z przemianą kosmosu. Chodzi tu raczej o realizację królestwa Bożego, którego przedsmak uczniowie mają w ustanawianej przez Chrystusa Eucharystii³³⁴.

W opinii A. Jankowskiego jeszcze jeden tekst wskazuje na odnowienie kosmosu w czasach ostatecznych. Chodzi o odpowiedź, jakiej udziela Jezus na pytanie Piotra o odpłatę za apostolskie wyrzeczenia: „Zaprawdę, powiadam wam: przy odrodzeniu (*tē(i) paliggenesia(i)*), gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sądzić dwanaście szczepów Izraela” (Mt 19, 28)³³⁵. Sprawa dotyczy znaczenia terminu *hē paliggenesia*. Z. Abramowiczówna podaje kilka jego znaczeń: „odrodzenie”, o osobach: „rozpoczęcie nowego życia” po śmierci, w filozofii stoickiej „odrodzenie” wszechświata; a w religijnym znaczeniu

³³³ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 125.

³³⁴ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, *op. cit.*, s. 361–362; J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, *op. cit.*, s. 328; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, *op. cit.*, s. 322–323.

³³⁵ O tym tekście mówiliśmy już przy okazji charakteryzowania sądu ostatecznego.

„zmartwychwstanie”, „odrodzenie” przez chrzest³³⁶. Z dużą więc ostrożnością, uwzględniając jednak eschatologiczny sens wypowiedzi Chrystusa (funkcja sędziowska, paruzja i powszechne zmartwychwstanie), możemy wnioskować, że owo „odrodzenie” na końcu czasów dotyczyć będzie również kosmosu³³⁷.

Konkluzja

Z powyższych poszukiwań zauważamy, że na podstawie Ewangelii synoptycznych trudno jest przedstawić całościową naukę o eschatologicznej reintegracji kosmosu. Posiadamy jedynie kilka tekstów, które dość wyrywkowo przedstawiają zagadnienie przemijalności świata, „nowości” i odrodzenia kosmosu na końcu czasów.

III. ESCHATOLOGIA INDYWIDUALNA

Jak zauważyliśmy już we wstępie do poprzedniego rozdziału, podział na eschatologię powszechną i indywidualną ma charakter bardziej akademicki niż biblijny³³⁸. Takie ujęcie dwóch aspektów nauki o „końcu” jest uzasadnione z uwagi na dane porównawczej historii religii dotyczące podziału na „duszę” i „ciało”, „jednostkę” i „społeczność” oraz jasnego rozgraniczenia pojęć „doczesność” i „wieczność”. W tym znaczeniu eschatologia indywidualna traktuje o pośmiertnym losie jednostek, to znaczy po opuszczeniu ciała przez duszę. Ten moment znajduje się na styku doczesności i wieczności³³⁹.

³³⁶ Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, 3, Warszawa 1962, s. 370.

³³⁷ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 125–126.

³³⁸ F.J. NOCKE, *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Sandomierz 2003, s. 17.

³³⁹ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 139.

Biorąc pod uwagę ścisłą łączność eschatologii z końcowym etapem soteriologii, omówiliśmy już zagadnienia, które odnoszą się do losów wszystkich ludzi i kosmosu (eschatologia powszechna). Teraz przechodzimy do przedstawienia losów jednostki w perspektywie śmierci i tego, co dalej będzie się z nią działo. Dlatego też w pierwszym rzędzie przedstawimy kres życia doczesnego – śmierć. Z kolei przejdziemy do omówienia danych biblijnych dotyczących sądu jednostkowego, któremu podlegają wszyscy zaraz po śmierci. Logicznie rozumując, dusze ludzi umarłych żyją i oczekują zmartwychwstania ciał na końcu czasów, dlatego też temu zagadnieniu poświęcimy kolejny punkt. Biorąc pod uwagę, że dopiero sąd ostateczny zdecyduje również o losie jednostek (niebo albo piekło), możemy przypuszczać, że do czasu tego sądu dusze mogą znajdować się w stanie jakościowo pośrednim. Stąd w ostatnim punkcie zatrzymamy się nad zagadnieniem czyśca.

1. Śmierć człowieka³⁴⁰

Wydawałoby się, że w Ewangeliach synoptycznych nie mamy zbyt wielu danych dotyczących śmierci jednostki i jej interpretacji. Tak jednak nie jest, bowiem już w nauczaniu i działalności Jezusa odkrywamy Jego stosunek do śmierci jednostki. Relację pomiędzy śmiercią człowieka a postawą i nauczaniem Chrystusa ukazuje jeszcze bardziej stosunek Jezusa do własnej śmierci (przedstawiony również w ujęciu teologicznym przez poszczególnych ewangelistów). Obserwujemy nadto zachętę ze strony Chrystusa do solidarności wiernych z Jego śmiercią. Przedstawmy więc po kolei te zagadnienia.

³⁴⁰ Pomijamy tutaj zagadnienie stosunku współczesnego świata do śmierci, uciekanie od zmierzania się z jej rzeczywistością bądź upowszechnianie jej obrazu w mediach. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do opracowania: J. RATZINGER, *Eschatologia*, *op. cit.*, s. 84–89; R.E. ROGOWSKI, *op. cit.*, s. 343–344.

Jezus wobec śmierci człowieka

W poprzednim rozdziale zauważyliśmy, że w nauczaniu Jezusa znacznie więcej miejsca zajmują prawdy dotyczące eschatologii powszechnej (paruzja, wskrzeszenie umarłych, sąd, niebo, piekło) niż indywidualnej. Niemniej jednak, w jego wypowiedziach, cudach i przypowieściach możemy dostrzec elementy, które odnoszą się do losu jednostek po śmierci. To prawda, że **przypowieści** wywołujące do czujności odnoszą się przede wszystkim do oczekiwania na paruzję, jednak znamienne jest, że z wielu z nich emanuje przekonanie, iż paruzja nie nastąpi zbyt prędko. „Ów termin niebýt bliski wynika z wypowiedzi Jego o rozwoju królestwa Bożego na ziemi przed paruzją. I tak ziarno gorczycy ma urosnąć do wielkich rozmiarów, a cała masa ciasta ma się zakwasić (Mt 13, 32n), zasiew rośnie samoczynnie w jednostajnym rytmie wielu dni (Mk 4, 26–29), pan młody opóźnia się z przybyciem (Mt 25, 5), właściciel talentów rozlicza się ze sługami „po dłuższym czasie” (Mt 25, 19), a złemu słudze zdaje się, że wręcz „pan się ociąga” (Mt 24, 48). To samo wynika z niektórych prorocत्व eschatologicznych Jezusa: wielka mowa (zwana niekiedy „apokalipsą synoptyczną”) zawiera zapewnienia po opisie zwiastunów paruzji: „jeszcze nie koniec”, „to dopiero początek boleści” (Mk 13, 7n), „ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi, na świadectwo wszystkim narodom” (Mt 24, 14; por. 26, 13). Nakaz misyjny Zmartwychwstałego odnosi się do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, a kończy się zapewnieniem o obecności Chrystusa „przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 19n). Wszystkie te stwierdzenia w odniesieniu do eschatologii indywidualnej zamyka w sobie logion o niedoczekaniu paruzji, co spotyka wielu: „Przyjdzie czas, kiedy zapragniecie ujrzeć choćby jeden z dni Syna Człowieczego, a nie zobaczycie” (Łk 17, 22). Tęsknota wielu uczniów za paruzją nie spełni się za ich życia ziemskiego, a może się stać dla nich – jak dalszy kontekst wskazuje – niebezpieczną okazją do dawania posłuchu samozwańczym, fałszywym mesjaszom”³⁴¹.

³⁴¹ A. JANKOWSKI, *op. cit.*, s. 158.

Stosunek Jezusa do śmierci indywidualnego człowieka obrazują również **cuda wskrzeszenia**, które zostały opisane w Ewangeliach synoptycznych³⁴². Mamy relacje dwóch tego rodzaju cudów: wskrzeszenie córki Jaira (Mk 5, 21–24a; 35–43; par.) i młodzieńca z Nain (Łk 7, 11–17). Nie chodzi tu jednak tylko o stwierdzenie dokonanego przez Jezusa cudu. Każdy z ewangelistów w swoisty sposób przedstawia jego funkcję. Niewątpliwie pierwsze ze wskrzeszeń (córka Jaira) ma funkcję znaku zapowiadającego zmartwychwstania wierzących w Chrystusa³⁴³. Również Mateusz (9, 18–19; 23–26) i Łukasz (8, 40–42a; 49–56) podtrzymują tę właśnie funkcję, choć każdy z nich wprowadza „swoje” korekty. Mateusz podkreśla w związku z tym adorację Mesjasza, która jest jednocześnie wyznaniem wiary: „[...] oto przyszedł do Niego pewien zwierzchnik synagogi i oddając Mu pokłon (*prosekynei*), prosił...” (Mt 9, 18). Łukasz zaś akcentuje „przyjęcie” Jezusa przez tłum: „Gdy Jezus powrócił, tłum przyjął (*apedeksato*) Go z radością, bo wszyscy Go wyczekiwali” (Łk 8, 40). Drugi opis wskrzeszenia (młodzieniec z Nain), zawarty jedynie w Ewangelii Łukasza podkreśla realizację prorocтва Izajasza (Łk 7, 22), a więc nadejście królestwa Bożego w znakach czasów mesjańskich³⁴⁴.

Jeszcze **dwie przypowieści**, przytoczone przez Łukasza wskazują na stosunek Jezusa do śmierci jednostki: o głupim

³⁴² Pomijamy tu kwestię odrębności cudów uzdrowienia i wskrzeszania. Zainteresowanego czytelnika odsyłamy do dość bogatej literatury zagadnienia, również w języku polskim: T. HERGESEL, *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987, s. 77–176; J. KUDASIEWICZ, *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999², s. 123–136; J. CZERSKI, *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opole 2000, s. 211–222; M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, Kielce 2003, s. 160–193.

³⁴³ Jakkolwiek M. Rosik zwraca tu uwagę na zasadniczą różnicę pomiędzy wskrzeszeniem i zmartwychwstaniem. To pierwsze jest przywróceniem do życia ziemskiego, które jednak ponownie zakończy się śmiercią. Drugie natomiast ma charakter nieprzemijający – wieczny. Por. M. ROSIK, *Jezus i Jego misja*, *op. cit.*, s. 219.

³⁴⁴ T. HERGESEL, *op. cit.*, s. 206.

bogaczu (12, 16–21) i o bogaczu i Łazarzu (16, 19–31)³⁴⁵. Obie stanowią napomnienie wobec bliskiej śmierci, jako wydarzenia zaskakującego dla miłośników doczesności, nieodwołalnego w swoich następstwach i połączonego z natychmiastową zmianą losu. „Obie te przypowieści dowodzą, jak bardzo zależało Jezusowi na ukazaniu słuchaczom tzw. napięcia eschatologicznego, tzn. przekonania o podjęciu już teraz decyzji wobec śmierci jako nieodwołalnego zakończenia doczesności”³⁴⁶. Niezależnie od przypowieści Jezus obiecuje skruszonemu łotrowi: „Dziś będziesz ze Mną w raju” (Łk 23, 43).

Jezus wobec własnej śmierci

W opracowaniach z zakresu teologii dogmatycznej, to często jedyne zagadnienie omawiane w związku ze śmiercią jednostki, bądź zagadnienie szczególnie akcentowane na tle Nowego Testamentu³⁴⁷. Tymczasem wiele pozycji z zakresu teologii biblijnej i egzegezy omawia je owszem jako kluczowe, ale jednak jedno z kilku zagadnień dotyczących rozumienia śmierci jednostki w kontekście ostatecznego spotkania z Bogiem w śmierci³⁴⁸. Zagadnienie to zostało również w wielu opracowaniach bardzo szczegółowo omówione³⁴⁹, dlatego też nie będziemy powielali niepotrzebnie treści i odwołamy się

³⁴⁵ Przypowieści te szeroko omawia A. Jankowski w swojej znamienitej monografii, zob. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997, s. 76–87.

³⁴⁶ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, *op. cit.*, s. 159.

³⁴⁷ J. RATZINGER, *Eschatologia*, *op. cit.*, s. 109–118; R.E. ROGOWSKI, *op. cit.*, s. 344–348.

³⁴⁸ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, *op. cit.*, s. 159–162; H. LANGKAMMER, *Życie człowieka...*, *op. cit.*, s. 316–317.

³⁴⁹ Z ważniejszych opracowań w języku polskim na ten temat można wyliczyć: *Męka Jezusa Chrystusa*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1986, nie podano strony; A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, *op. cit.*, s. 159–163; H. LANGKAMMER, *Passio Domini nostri Jesu Christi. Nowy Testament o męce i śmierci Jezusa*, Wrocław 1994, nie podano strony.

jedynie do wniosków, które wysunęli w swoich opracowaniach A. Jankowski i H. Langkammer.

Na podstawie najstarszego dokumentu historycznego dotyczącego osoby Jezusa Chrystusa, Ewangelii Marka, można stwierdzić, że Jezus swoją śmierć:

- a) przewidział i zapowiedział (por. zapowiedzi męki – Mk 8, 31–33; 9, 30–32; 10, 32–34; par.),
- b) świadomie przyjął, nadając jej szczególny sens zbawczy³⁵⁰,
- c) przeżył w szczególny sposób³⁵¹.

Odwołajmy się do wniosków, które przedstawia H. Langkammer. Jezus musiał się liczyć z rychłą śmiercią. Sam zainicjował konflikt z faryzeuszami i uczonymi w Piśmie. Ten konflikt musiał mieć tragiczny koniec. Jednak dane Ewangelii pozwalają powiedzieć więcej o świadomości Jezusa. Nie był to jedynie nieunikniony koniec konfliktu. Jezus widział w swojej śmierci, którą miał ponieść za wszystkich ludzi, zadanie zlecone mu przez Boga. Uważał ją za ofiarę zastępczą i ekspiacyjną. Widać to w Jego wypowiedziach (Łk 22, 19–20; Mk 10, 45; Łk 22, 35–38; Mk 14, 27; Łk 23, 34), w których nawiązuje do tak zwanej czwartej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 52, 13–53, 12). Zwłaszcza cztery momenty wskazują zastępczą i ekspiacyjną śmierć Sługi: jest ona dobrowolna (53, 10), cierpliwie znoszona (53, 7), niewinna (53, 9), zlecona przez Boga (53, 6.10). Wszystkie te cechy śmierci Sługi Jahwe spełniły się w cierpieniu i śmierci Jezusa³⁵².

³⁵⁰ Szereg wypowiedzi Jezusa świadczy o takim Jego przekonaniu. Zob. H. LANGKAMMER, *Passio Domini...*, *op. cit.*, s. 99–100.

³⁵¹ Te przeżycia szczególnie uwydatniają ewangeliczne opisy pojmowania, sądu i śmierci Jezusa. A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, *op. cit.*, s. 161–162.

³⁵² H. LANGKAMMER, *Passio Domini...*, *op. cit.*, s. 101–102.

Solidarność wiernych ze śmiercią Jezusa

Zagadnienie to dość szeroko rozwija św. Paweł w swoich listach. W Ewangeliach synoptycznych posiadamy właściwie jedną tylko wzmiankę. Chodzi mianowicie o logion o niesieniu krzyża (Mt 10,38; Łk 14,27). Wezwanie do „niesienia krzyża” powraca jeszcze innym logionie – o warunkach naśladowania Chrystusa (Mk 8,34-35; Mt 16,24-25; Łk 9,23-24; por. Łk 17,33). We wszystkich tych tekstach kluczowymi zwrotami są „wziąć³⁵³ / nieść³⁵⁴ / podnieść³⁵⁵ krzyż” oraz napomnienie o utracie życia przez tego, kto chce je zachować. Z pewnością w tych logiach nie chodzi jedynie o solidarność z cierpieniami Jezusa lub jedynie o solidarność z Nim, podobną do postawy Szymona z Cyreny³⁵⁶. Chodzi o solidarność w śmierci, na którą mają być gotowi nie tylko apostołowie, lecz wszyscy uczniowie.

Konkluzja

Stosunek Jezusa Chrystusa do śmierci jednostki, człowieka, uwydatnia się już w Jego przekonaniu o niezbyt bliskim terminie Jego paruzji. Sponuje w ten sposób jakiś nieokreślony, ale trwający przez pewien okres, czas pomiędzy śmiercią niektórych a Jego przyjściem. W cudach wskrzeszenia, których dokonał, dostrzegamy zarówno znaki przyszłego zmartwychwstania umarłych (córka Jaira), jak i nadejścia królestwa Bożego (młodzieniec z Nain). Logiony zaś o głupim bogaczu oraz o bogaczu i Łazarzu utwierdzają nas w przekonaniu, że intencją Jezusa było wskazanie na konieczność podejmowania właściwych decyzji w obliczu zbliżającej się śmierci. Oczywiście kluczowym zagadnieniem dla zrozumienia śmierci jednostki

³⁵³ Gr. *lambanō*; Mt 10, 38.

³⁵⁴ Gr. *bastadzō*; Łk 14, 27.

³⁵⁵ Gr. *airō*; Mk 8, 34; Mt 16, 24; Łk 9, 23.

³⁵⁶ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke I-IX. Introduction, Translation and Notes*, New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1981, s. 787.

w ogóle jest śmierć samego Jezusa: przewidziana i zapowiedziana, świadomie przyjęta i mająca sens zbawczy oraz w szczególny sposób przeżyta. Z niej płynie wezwanie dla wierzącego do solidarności nie tylko w życiu, cierpieniu, ale także w śmierci z Chrystusem.

2. Sąd jednostkowy

Jak zauważyliśmy w drugiej części naszego opracowania, zdecydowanie większa część tekstów Ewangelii synoptycznych odnosi się do sądu ostatecznego. Jest jednak pewna ich grupa (zwłaszcza w Ewangelii Łukasza), która pozwala poznać pewne przesłanki dotyczące sądu jednostkowego. Są to fragmenty, które już wcześniej omawialiśmy, więc tutaj wskażemy jedynie te elementy, które bezpośrednio poruszają nasz temat.

Pierwszy tekst, który chcemy omówić, to przypowieść o **bogaczu i Łazarzu** (16, 19-31). Zwłaszcza we wprowadzającym fragmencie dochodzi do głosu prawda o sądzie jednostkowym: „Umarł żebrak i aniołowie zanieśli go na łono Abrahama. Umarł także bogacz i został pogrzebany” (wers 22). W ten sposób zostało przedstawione odwrócenie losów po śmierci. Człowiek może oczekiwać po śmierci rekompensaty za swoje postępowanie za życia. Jakkolwiek niektórzy egzegeci nie widzą tu wskazówki o sądzie, a jedynie informacje o odwróceniu losów³⁵⁷, to jednak taki stan rzeczy wydaje się niemożliwy bez uprzedniej, przynajmniej pewnego rodzaju, oceny. Na takie znaczenie wskazuje zwrot „łono Abrahama” (gr. *ho kolpos Abraam*), który przez wielu egzegetów jest rozumiany jako stan szczęścia, odpoczynku po śmierci³⁵⁸. Czy jednak jest to stan wiecznej szczęśliwości – niebo? Nie ma pewności co do tego faktu. Zwłaszcza, że pośmiertny stan drugiego z bohaterów przypowieści został lakonicznie określony: „i został

³⁵⁷ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, *op. cit.* s. 1128.

³⁵⁸ F. GRYGLEWICZ, *Ewangelia według św. Łukasza*, *op. cit.*, s. 270-271; J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, *op. cit.*, s. 1132.

pogrzebany”. Dalszy jednak kontekst wskazuje na równie jasno określony stan bogacza: „Gdy cierpiąc męki w otchłani (*en tō(i) ha(i)dē(i)*), podniósł oczy...” (wers 23). Można stąd wnioskować, że zaraz po śmierci dokonał się ostateczny sąd – Łazarz trafił do nieba, a bogacz do piekła. Pojawiają się tu jednak pewne wątpliwości, bowiem użyty termin „hades” (gr. *ho ha(i)dēs*) zwykle jest odpowiednikiem starotestamentowego „szeolu”, a stan wiecznego potępienia w Nowym Testamencie oddawany jest raczej pojęciem „gehenna”³⁵⁹. Tak więc stan, w którym znalazł się bogacz jest pośrednim stanem oczekiwania, w którym znalazł się wskutek sądu dokonanego nad nim zaraz po śmierci, a nie ostatecznym potępieniem mogącym mieć miejsce dopiero na końcu czasów. Wskazuje na to jeszcze jedna wzmianka o braciach bogacza (wers 28), którzy wciąż znajdują się przy życiu. Prowadzi to do wniosku, że paruzja jeszcze nie nastąpiła, a sąd, któremu został poddany bogacz, miał charakter jednostkowy.

Podobny wydźwięk posiada kolejna przypowieść – o **głupim bogaczu** (Łk 12, 16–21). Jakkolwiek sens całego tekstu jest skoncentrowany na przestrodze przed chciwością, to jednak ukazane zostały również jej konsekwencje – sąd ze strony Boga. Kluczowe znaczenie mają tu słowa, które bezpośrednio Bóg kieruje do bogacza: „Głupcze, jeszcze tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie; komu więc przypadnie to, coś przygotował?” (wers 20). Najpierw mocny zwrot „Głupcze!” obrazuje bezsensowność postępowania bogacza. Jego głupota polega na tym, że pлавując się w bogactwach, zupełnie nie brał pod uwagę Boga. Teraz na nic zdają się jego plany budowy nowych spichlerzy, bowiem tej nocy umrze. Fakt nieuchronnej śmierci został wyrażony przez ewangelistę zwrotem „tej nocy zażądają twojej duszy od ciebie”. Zwraca uwagę bezosobowa forma czasownika „zażądają” (gr. *apaitousin*). W ocenie uczonych zastępuje ona tak zwane *passivum theologicum* na oznaczenie Bożego działania³⁶⁰. Chodziłoby

więc o to, że Bóg zażąda od bogacza jego duszy. Nie jest to jednak zwykły synonim śmierci, lecz stanowi echo żądania „spłacenia długu duszy” (por. Mdr 15, 8), którą Bóg tylko „wypożycza” człowiekowi³⁶¹. Zatem wydaje się w pełni uzasadnione dostrzeganie w tych słowach aluzji do sądu jednostkowego z elementami zdania sprawy z życia i jego oceny ze strony Boga.

Kolejna przesłanka dotycząca istnienia sądu zaraz po śmierci znajduje się w Łukaszej redakcji logionu „o Tym, kogo należy się bać, bo ma moc wtrącenia do piekła”. Słowa te relacjonują tak Mateusz (10, 28), jak i Łukasz (12, 4–5). Jednak wersja trzeciego ewangelisty została rozszerzona o stwierdzenie „[...] po zabiciu (*to apokteinai*) ma moc wtrącić do piekła” (Łk 12, 5). Owszem chodzi tu o potępienie wieczne, na które wskazuje użycie terminu „gehenna”, jednak zwraca uwagę użycie bezokolicznika w aoryście „po zabiciu (*to apokteinai*)”. Aoryst może wskazywać bądź na chwilę odebrania życia, bądź na samą czynność jako taką. Jakkolwiek by było niewątpliwie chodzi o moment końca doczesnego życia. Zatem w całym zwrocie chodziłoby o potępienie, które ma nastąpić po śmierci w wymiarze eschatologii indywidualnej³⁶².

O sędzie indywidualnym i nagrodzie mówi jeszcze jeden tekst. „**Skruszony łotr**, ukrzyżowany obok Jezusa, gani swego towarzysza zbrodni i kary, samego zaś Jezusa prosi o to, by o nim pamiętał, gdy przyjdzie do swego królestwa. Na tę interpelację, słyszy słowa Jezusa: «Dziś ze Mną będziesz w raju» (Łk 23, 43). Słowa te obiecują więcej, niż tamten prosił. Okazuje się z nich – i to było zaskakującą nowością dla słuchającego – że sąd i nagroda należą do Mesjasza Jezusa już teraz, nie zaś dopiero u progu conu przyszłego”³⁶³.

³⁵⁹ A. JANKOWSKI, *Eschatologia...*, op. cit., s. 176.

³⁶⁰ F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, (ed. it. a cura di G. Pisi), Brescia 1997², § 130, s. 199–200.

³⁶¹ A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże...*, op. cit., s. 79.

³⁶² J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, op. cit., s. 957.

³⁶³ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, op. cit., s. 178.

Konkluzja

Z przeprowadzonych poszukiwań dość jasno wynika, że w Ewangeliach synoptycznych nie została wyłożona doktryna dotycząca sądu indywidualnego po śmierci. W omówionych tekstach możemy odnaleźć jedynie przesłanki dotyczące tego zagadnienia. Nasuwa się tu bardzo ogólny wniosek: po śmierci człowieka będzie miała miejsce jakaś ocena jego życia, której wynik może być trojaki: zbawienie („łono Abrahama”, „raj”), potępienie („gehenna”) i stan pośredni („hades”).

3. Trwanie duszy od śmierci do paruzji

Z wyżej omówionych tekstów – zwłaszcza o głupim bogaczu (Łk 12, 16–21) i o bogaczu i Łazarzu (16, 19–31) – wynika, że dusze zmarłych trwają aż do paruzji w jakimś stanie pośrednim czasowo. Jeden z analizowanych już logionów Łukasza wskazuje na to, jaki jest to stan: „Dziś ze Mną będziesz w raju” (Łk 23, 43). W wypowiedzi tej, w kontekście omawianego przez nas tematu, zwracają uwagę dwa zwroty: „raj” i „będziesz ze Mną”. Zatrzymajmy się nad nimi.

Rzeczownik „raj” (gr. *paradeisos*) spotykamy w Nowym Testamencie jeszcze w 2 Kor 12, 4 i Ap 2, 7. Często jest on rozumiany jako biblijne niebo. Jedno znaczenie jednak jest nieco inne. Do języka greckiego trafił ze staroperskiego, gdzie *pairidaêza* oznaczało „zamknięta przestrzeń, obręb”. W grece jest obecny od czasów Ksenofonta w znaczeniu „zamkniętego parku, ogrodu”. Podobnie w hebrajskim jako *pardēs* (Pnp 4, 13; Koh 2, 5; Neh 2, 8) oznacza „drzewiasty park”. W Septuagincie *paradeisos* jest używane jako tłumaczenie hebrajskiego *gan* – „ogród” (Rdz 2, 8; 13, 10). Znaczenie zapoczątkowane w Księdze Rodzaju podlegało rozwojowi w kierunku eschatologicznym, jako miejsce oczekiwanego szczęścia (por. np. Ez 31, 8), a w literaturze apokryficznej nawet mityczne miejsce przebywania sprawiedliwych po śmierci (T. Lev. 18, 10–11; Ps Sal. 14, 3; 1 Hen 17–19; 60, 8; 61, 12). To ostatnie znaczenie

może być obecne w omawianym przez nas tekście Łukasza (23, 43)³⁶⁴.

Co jednak oznacza ów **raj**? Odpowiedź na to znajdujemy w drugim zwrocie: „**będziesz ze Mną**”. Użyta tu została konstrukcja przyminkowa *meta* + Genetivus w miejsce zwykłego dla greki Koine w takich przypadkach złożenia „syn” + Dativus. Ta pierwsza konstrukcja jest znacznie mocniejsza, a jej pierwotny źródłosłów, jeszcze sprzed greki Koine, łączy się z „byciem w środku, pomiędzy”³⁶⁵. Dlatego zwrot ten mówi nie tyle o zwykłym towarzyszeniu, lecz o udziale w radosnym życiu z Chrystusem. Takie znaczenie potwierdzają jeszcze inne miejsca, w których mowa jest o „wejściu z oblubieńcem (*met’ autou*)” panien roztropnych (Mt 25, 10), o piciu kielicha przez Chrystusa z apostołami (*meth’ hymōn*) w królestwie Ojca (Mt 26, 29)³⁶⁶. Niewątpliwie więc ów czasowy stan pośredni dusz sprawiedliwych łączy się z biblijnym obrazem „ogrodu” – „raju” jako miejsca ich przebywania. Stan ten będzie się charakteryzował radosnym byciem „z” Chrystusem.

4. Czyścić

Każdy egzegeta staje przed niezwykle trudnym zadaniem, kiedy chce wyłożyć precyzyjnie i w sposób pewny naukę Ewangelii synoptycznych dotyczącą czyśćca. O ile bowiem w teologii dogmatycznej zagadnienie to jest prezentowane dość obszernie³⁶⁷, o tyle w Ewangeliach posiadamy jedynie pośrednie informacje na ten temat, a i to nie przez wszystkich egzegetów akceptowane jako takie. O. Augustyn Jankowski z charakterystycznym dla siebie mistrzostwem egzegety prezentuje cztery teksty, które jego

³⁶⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, op. cit., s. 1510–1511.

³⁶⁵ Z. ABRAMOWICZÓWNA, op. cit., s. 114–115.

³⁶⁶ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, op. cit., s. 193–195.

³⁶⁷ J. RATZINGER, *Eschatologia*, op. cit., s. 238–253; J. FINKENZELER, *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Traktat XI, tłum. W. Szymona, Kraków 2000, s. 121–142; F.J. NOCKE, op. cit., s. 107–113.

zdaniem podają pewne przesłanki dotyczące czyśćca. Zamyka je w następujących tematach: sprawa odpuszczenia win w życiu przyszłym (Mt 12, 32 oraz teksty paralelne, które jednak nie posiadają tak wyraźnej wymowy: Mk 3, 29; Łk 12, 12); pośmiertne uiszczenie długu (Mt 5, 25–26; Łk 12, 58–59); sprawa stopniowania kary pozagrobowej (Łk 12, 47–48); konieczność ostatecznego oczyszczenia (Mk 9, 49–50)³⁶⁸. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej tym tekstom, odwołując się również do opinii innych komentatorów Nowego Testamentu.

Grzech (dosł. „słowo”; gr. *ho logos*) przeciwko Duchowi Świętemu w redakcji Mateusza opatrzony został sentencją: „[...] nie będzie mu odpuszczone ani w tym wieku, ani w przyszłym” (Mt 12, 32)³⁶⁹. Kluczowym sformułowaniem jest „ani w tym wieku, ani w przyszłym”, co wydaje się być synonimem „nigdy”, na co zresztą wskazują teksty paralelne. A. Jankowski stawia jednak ważne pytanie: dlaczego zamiast radykalnej i prostej formuły obecnej u Marka i Łukasza, Mateusz posługuje się jej formą rozbudowaną? Wydaje się, że odpowiedź możemy znaleźć w kolorycie palestyńskim jego Ewangelii. Otóż rabini powszechnie głosili, że doczesne cierpienia mogą zgładzić niektóre grzechy, ich jednak konsekwencje miały zostać przeniesione do przyszłego świata³⁷⁰. Jezusowi więc chodziło o absolutne podkreślenie, że grzech przeciwko Duchowi Świętemu, nie może być odpuszczony w przyszłym wieku (to znaczy w czyśćcu, jeśli chcemy użyć tej nomenklatury).

Logion o pogodzeniu się z przeciwnikiem jeszcze w drodze został przytoczony tak przez Mateusza (5, 25–26), jak i przez Łukasza (12, 58–59). Już kontekst w Ewangelii Mateusza (anty-

³⁶⁸ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, op. cit., s. 218–224.

³⁶⁹ Pozostali synoptycy mają: „[...] nigdy nie otrzyma odpuszczenia, lecz winien jest grzechu wiecznego” (Mk 3, 29); „[...] nie będzie odpuszczone” (Łk 12, 10).

³⁷⁰ C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 37.

tezy dotyczące piątego przykazania) wskazuje, że nie chodzi tu o ziemskiego sędziego. Za opisywaną sytuacją procesu jawi się rzeczywistość sądu eschatologicznego. Staje się to jeszcze bardziej ewidentne, jeśli weźmiemy pod uwagę charakterystyczne dla eschatologii słownictwo Mateusza: „zaprawdę” (gr. *amēn*) i „powiadam” (gr. *legō*) (por. np. 5, 20; 6, 2.5.16; 8, 11; 10, 15.42; 11, 22.24; 12, 36; 19, 23.28; 21, 43 itd.)³⁷¹. W redakcji zaś Łukasza, jak zauważa A. Jankowski, oczywista jest nauka moralna o odpowiedzialności przed sądem Bożym. Nadto kontekst rozdziału 12 o charakterze eschatologii³⁷² i to indywidualnej pozwala wysunąć wniosek o – przynajmniej teoretycznej – możliwości wypłacenia się Bogu jako Sędziemu z najmniejszych nawet win chętnie określanych jako długi (por. Mt 6, 12; gr. *ta ofeilēmata*). A taką właśnie możliwość daje rzeczywistość nazywana przez nas czyśćcem.

W kontekście 12 rozdziału Ewangelii Łukasza pozostaje jeszcze jeden logion: „Ów sługa, który poznał wolę swego pana, a nic nie przygotował i nie uczynił zgodnie z jego wolą, otrzyma wielką chłostę. Ten zaś, który nie poznał jego woli i uczynił coś godnego kary, otrzyma małą chłostę. Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie; a komu wiele powierzono, tym więcej od niego żądać będą.” (Łk 12, 47–48). W komentarzu do tych słów zwykle zwraca się uwagę na fakt stopniowania winy uzależniony od różnej świadomości winy u winowajcy³⁷³ oraz na to, do kogo zostały one skierowane³⁷⁴. Zwłaszcza ta pierwsza norma była dość powszechna już w nauczaniu rabinów. Nie wydaje się prawdopodobne, aby Jezus chciał ją tylko powtórzyć. Nadto kontekst Łk 12 (eschatologiczny przecież) pozwala wnioskować,

³⁷¹ A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. I, Częstochowa 2004, s. 223.

³⁷² W formie sygnalizacyjnej opinię taką wyraża H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, op. cit., s. 257.

³⁷³ F. GRYGLEWICZ, op. cit., s. 243.

³⁷⁴ J.A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X–XXIV*, op. cit., s. 992; H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Łukasza*, op. cit., s. 253–254.

że chodzi o eschatologiczną odpowiedzialność jednostek przed Bogiem, przed Jego sądem, którego wynikiem jest, oczywiście rozumiana przenośnie, często wówczas stosowana kara chłosty. Nowym zaś elementem jest jej stopniowanie w wymiarze eschatologicznym. W opinii A. Jankowskiego kara „małej chłosty” to kara, która się skończy, a więc stanowi metaforę czyśca³⁷⁵.

Kolejny logion, tym razem zawarty tylko w Ewangelii Marka, stanowi *crux interpretum*: „Bo każdy ogniem będzie posolony. Dobra jest sól; lecz jeśli sól smak swój utraci, czymże ją przyprawicie? Miejcie sól w sobie i zachowujcie pokój między sobą!” (Mk 9, 49–50). Zwykle komentatorzy wyjaśniają ją dość ostrożnie, nawiązując do starotestamentowych ofiar, które były solone przed spaleniem. Widzą w „ogniu” próbę, której poddany musi być każdy uczeń Chrystusa³⁷⁶, a w „soli” znak posiadania wszystkich walorów ucznia³⁷⁷. A. Jankowski, za P. Benoitem i M.E. Boismardem, wyciąga tu znacznie odważniejsze wnioski. Próba połączenia metafor „ognia” i „soli” z aspektem eschatologicznym przyjmuje następującą formę: „Jeśli uczeń utraci właściwości ‘soli’, tzn. odrzuci mądrość otrzymaną od Jezusa, czym go się osoli? Będzie posolony ogniem eschatologicznym”³⁷⁸. Będzie w ten sposób oczyszczony. Zatem zestawienie pojęć sądu eschatologicznego i oczyszczenia z nim związanego daje w wyniku możliwość szczególnego, pośmiertnego oczyszczenia duszy w ogniu jakiegoś cierpienia. Przy czym ogień rozumiemy tu w sensie metaforycznym³⁷⁹.

Z tych niewątpliwie trudnych w interpretacji tekstów możemy wysunąć ostrożny wniosek o istnieniu stanu jakościowo pośredniego – czyśca. Opiera się on na przekonaniu o możliwości

³⁷⁵ A. JANKOWSKI, *Eschatologia...*, op. cit., s. 221–222.

³⁷⁶ M. ROSIK, *Ku radykalizmowi Ewangelii*, Wrocław 2000, s. 83–84.

³⁷⁷ H. LANGKAMMER, *Ewangelia według św. Marka*, op. cit., s. 234.

³⁷⁸ *Synopse des quatre Évangiles en française: avec parallèles des apocryphes et des Pères*, 2, red. P. Benoit, M.-E. Boismard, Paris 1972, s. 266; A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, s. 223.

³⁷⁹ A. JANKOWSKI, *Eschatologia biblijna...*, s. 224.

odpuszczenia przez Boga win już w życiu przyszłym. Człowiek może już po śmierci wypłacić swoje nawet najmniejsze winy wobec Niego. Kara bowiem, która się z nimi wiąże jest stopniowana i niekoniecznie musi mieć od razu charakter wieczny. Jakkolwiek istnieje konieczność ostatecznego oczyszczenia.

ZAKOŃCZENIE

Zagadnienia dotyczące rzeczy ostatecznych były obecne tak w nauczaniu samego Jezusa, jak i pierwotnego Kościoła. Są przynajmniej dwa powody takiego stanu rzeczy. Po pierwsze – każdy człowiek przeżywa różne momenty swego życia, a zwłaszcza śmierć, jako elementy eschatologii jednostkowej. Po drugie – przekonanie o zbliżaniu się końca czasów było i jest obecne w nauczaniu Jezusa. Te rzeczywistości przełożyły się na dwie części naszego opracowania – eschatologię powszechną i jednostkową. Jakkolwiek akademicki jest ów podział, to jednak ułatwił nam przedstawienie charakterystycznych tematów każdej z nich.

Centralnym zagadnieniem eschatologii powszechnej jest niewątpliwie paruzja – powtórne przyjście Chrystusa – analogiczne do Jego pierwszego pojawienia się – wcielenia i narodzenia. Bardziej jednak niż na jej czas zwraca się uwagę w Ewangeliach synoptycznych na jej nagły charakter oraz na elementy, które będą jej towarzyszyły: wstrząs kosmiczny, ukazanie się Syna Człowieczego i zgromadzenie wybranych. Konsekwencją ostatecznego pojawienia się Chrystusa będzie wskrzeszenie zmarłych, które jednak zyskuje absolutną nowość – w porównaniu do Starego Testamentu – dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa. Ono stanowi zarówno zapowiedź powszechnego wskrzeszenia, jak i jego gwarancję. Ta rzeczywistość pociągnie za sobą nieuchronny sąd ostateczny, którego podmiotami będą Bóg Ojciec i Jezus Chrystus. Jego zaś wynikiem będzie przeznaczenie jednych do nieba, innych do piekła. Przy czym zauważyć należy, że jedynym powszechnym przeznaczeniem jest predestynacja do zbawienia,

życia wiecznego i radości – słowem nieba. Piekło zaś jest jedynie konsekwencją – jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego – samowykluczenia się ze wspólnoty z Bogiem i świętymi. Zagadnienie to zostało w bardzo obrazowy sposób przedstawione przez synoptyków za pomocą pojęć „gehenna”, „ogień i kara” oraz „płacz i zgrzytania zębów”. Reintegracja kosmosu, jako skutek paruzji, szeroko omawiana przez niektórych współczesnych dogmatyków, przez autorów pierwszych trzech Ewangelii została jedynie zasygnalizowana.

Jak zauważyliśmy już wyżej, istnienie eschatologii jednostkowej opiera się przede wszystkim na odczuciach człowieka, który postrzega siebie w perspektywie śmierci i tego, co będzie się z nim działo później. Temat śmierci zajmował nie tylko filozofów. Nad nim zatrzymywali się również autorzy biblijni. Z kart Nowego Testamentu dowiadujemy się, jaką postawę wobec śmierci zajmował Jezus, tak w odniesieniu do śmierci człowieka, jak i swojej własnej. Człowiek od wieków intuicyjnie wyczuwał, że nie wszystkich czeka jednakowy los po śmierci. W nauczaniu Synoptyków zostało to wyraźnie wyartykułowane. Piszą oni o sądzie jednostkowym, który dokona się zaraz po śmierci. Już wówczas jedni osiągną stan zbawienia, a inni znajdą się w stanie pośrednim – tak czasowo, jak i jakościowo. Wszystkie te zjawiska nie zostały jednak w Ewangeliach synoptycznych zaprezentowane w formie zwartego wykładu doktrynalnego. Autorzy raczej starają się przedstawić w swój własny sposób te zagadnienia na tle życia i nauczania Jezusa Chrystusa. Jednym zaś z integralnych elementów Jego nauczania było przesłanie dotyczące czasów ostatecznych tak w sensie powszechnym, jak jednostkowym.

Ks. Mariusz Rosik

MARIOLOGIA

Gdy synoptycy ukazują postać Maryi, dzieje się to zawsze w łączności z osobą Chrystusa, w łączności z grupą Jego uczniów lub w kontekście realizacji Bożego planu zbawienia (co zresztą nie jest oderwane od dwu poprzednich aspektów). Dlatego mariologia z natury rzeczy musi być ukazywana w świetle chrystologicznym, eklezjologicznym i soteriologicznym. W ten ostatni włącza się także pneumatologia, gdyż synoptycy (zwłaszcza Łukasz) ukazują potężne działanie Ducha Świętego w życiu Maryi wybranej na Matkę Bożego Syna. Uciekając się do pewnego schematu, można przyjąć, iż mariologia synoptyków włącza się zasadniczo w dwa, silnie ze sobą powiązane, konteksty: soteriologiczny i eklezjologiczny. Poprzez kontekst soteriologiczny rozumie się tu realizację przez Chrystusa planu Ojca w Duchu Świętym, przez kontekst eklezjologiczny natomiast początki Kościoła, w których Maryja odegrała niebagatelną rolę. W ten sposób pierwszy kontekst ukazuje zasadniczo relację Maryi z każdą z Osób Boskich, kontekst drugi natomiast – relację Maryi do grupy uczniów tworzących wspólnotę chrześcijańską. Na tym planie zostanie przedstawiona w niniejszej prezentacji myśl mariologiczna synoptyków. Warto przy tym zauważyć, że dogmaty maryjne zasadzają się zasadniczo na tekstach synoptycznych z pierwszej grupy, natomiast teksty drugiej grupy wykazują raczej charakter parenetyczny, zachęcając do naśladownictwa postaw Maryi.

I. MARIOLOGIA SYNOPTYKÓW: KLUCZ SOTERIOLOGICZNY

Ukazanie roli Maryi w dziele zbawienia na kartach Ewangelii synoptycznych należy rozpocząć od zasadniczego twierdzenia wyrażonego przez ojców Soboru Watykańskiego II: „Maryja nie została czysto biernie przez Boga użyta, lecz z wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego” (KK 56). Rodząc Chrystusa – Odkupiciela, włącza się w dzieło odkupienia, a tym samym – w dzieło zbawienia (*sotēria*). Stwierdzeniem tym odrzucono stanowisko tych teologów, którzy twierdzili, iż Maryja nie bierze udziału w dziele odkupienia. Maryja brała udział w obiektywnym dziele odkupienia, w jego fazie przygotowawczej – poprzez zrodzenie Syna Bożego, a także poprzez wychowanie Go i moralne wspieranie swą obecnością. Natomiast nie brała udziału w głównej fazie dzieła odkupienia w sensie bezpośrednim, ale jedynie w sensie pośrednim i moralnym³⁸⁰. Maryja brała natomiast i do dziś bierze udział w subiektywnym dziele odkupienia, tzn. jako Pośredniczka wstawia się za tymi, którzy dążą do zbawienia.

Przedstawiając rolę Maryi w dziele zbawienia, synoptycy zasadniczo koncentrują uwagę na kilku zagadnieniach. Wskazują na działanie łaski Bożej w Matce Chrystusa; łaska ta, widziana przez pryzmat działania Ducha Świętego, jest przyczyną sprawczą wolności od grzechu, przywileju Bożego macierzyństwa i dziewictwa Maryi, a także faktu, iż Maryja widziana jest przez synoptyków jako Matka oczekiwanego przez Żydów Mesjasza. Te więc pięć zagadnień: obecność łaski Bożej w Maryi, Jej Boże macierzyństwo i dziewictwo oraz wolność od grzechu, a także spełnienie się w Maryi starotestamentowych proroctw o narodzeniu Mesjasza, wyznaczają zasadniczo (choć nie wyczerpująco) Jej rolę w dziele zbawienia.

³⁸⁰ R. ROGOWSKI, *ABC teologii dogmatycznej*, Oleśnica 1999, s. 245.

1. Maryja *gratia plena*

Spośród wszystkich synoptyków działanie łaski w życiu Maryi najpełniej ukazuje Łukasz. O obecności łaski Bożej w osobie Maryi świadczy zawołanie, jakie kieruje do Niej anioł w scenie zwiastowania: „Nie bój się, Maryjo, znalazłaś bowiem łaskę u Boga” (Łk 1, 30). Prawda ta staje się wyraźniejsza, gdy w słowach anioła pojawia się *hapax legomenon* *kecharitōmenē*. Termin ten niezbyt precyzyjnie tłumaczony jest przez polskie wyrażenie „pełna łaski” (Łk 1, 28), oparte z pewnością na łacińskim *gratia plena*, zaczerpniętym z Wulgaty. Wyrażenie *gratia plena* dostało się do tekstu łacińskiego najprawdopodobniej przez zapożyczenie z tekstów syryjskich, zwłaszcza z *Diatessaronu*. Syryjski nie ma dokładnego odpowiednika greckiego *kecharitōmenē*, podobnie zresztą jak hebrajski. W tym ostatnim języku najbliższe byłoby wyrażenie *eset hen*, czyli „dzieło łaski”³⁸¹. Wydaje się więc, że bardziej odpowiedni termin niż *gratia plena* zapisały niektóre przekłady starołacińskie, które mają lekcję *gratificata*³⁸². Również w dwóch innych kodeksach: Palatyńskim i Q, *kecharitōmenē* oddane zostało jako *gratificata*. Pomimo tego, że forma ta jest wiernym odbiciem gramatycznym imiesłowu greckiego, w terminologii eklezjastycznej nie przyjęła się zapewne z tego powodu, że w starożytnej literaturze łacińskiej, np. u Laktancjusza, Liwiusza czy Cyserona forma ta uwypuklała świeckie aspekty znaczenia: „okazać się uprzejmym”, „wyświadczyć przysługę”, „sprawić przyjemność”. W znaczeniu religijnym używa tego czasownika Augustyn: „być przychylnym”, „być życzliwym”, „obdarzać”.

³⁸¹ J. ŁACH, *Dziecię nam się narodziło. W kręgu teologii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001, s. 125.

³⁸² S. BZOWSKI, „*Gratia plena* czy *gratificata*?”, RBL 1 (1973), s. 48–49; J. KOZYRA, *Modlitwy Maryjne w Nowym Testamencie*, „Scriptura Sacra” 7 (2003), s. 154.

Grecki imiesłów *kecharitōmenē* pochodzi od czasownika *charitoō*, który w całej Biblii występuje zaledwie trzy (niektórzy badacze twierdzą: cztery) razy³⁸³. W Nowym Testamencie czasownik występuje jedynie dwa razy, w Łk 1, 28 i Ef 1, 6. W obydwu przypadkach oznacza tyle, co „przemieniać kogoś przez łaskę”, czyniąc go życzliwym i pełnym wdzięku³⁸⁴. Imiesłów utworzony od tego czasownika wskazuje na jednorazową, dokonaną w przeszłości czynność związaną z udzieleniem łaski i obdarzeniem łaską w taki sposób, że powoduje ona istotową zmianę w przedmiocie działania. W dziele Łukasza rzeczownik „łaska” przyjmuje specyficzne znaczenie: obejmuje całą Ewangelię – Dobrą Nowinę o zbawieniu przyniesionym w Chrystusie³⁸⁵. Można więc wnioskować, że dzieło zbawienia o charakterze uniwersalnym dotknęło wcześniej indywidualnie osobę Maryi jako tę, która była *kecharitōmenē*. Dokładne badania lingwistyczne wskazują, że łaska zadziałała w Maryi „uprzednio” (stąd w teologii mówi się o *praeredemptio*). *Kecharitōmenē* to *participium perfecti passivi*, który można tłumaczyć jako „wypełniona łaską”; natomiast w sformułowaniu „znalazłaś bowiem łaskę u Pana” (Łk 1, 30) użyty został *indicativus aoristi*. Użycie tego czasu wskazuje, że wypełnienie łaską dokonało się jednorazowo

³⁸³ Syr 18, 17; Łk 1, 28; Ef 1, 6.

³⁸⁴ J.H. THAYER, *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996, s. 667. Niekiedy proponuje się znaczenie: „obdarzać łaską” lub „napępniać łaską”; R. POPOWSKI, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 652. Greckie czasowniki kończące się na -oō należą do grupy czasowników sprawczych lub przyczynowych i zawsze wskazują na takie działanie podmiotu, które dokonuje zmiany w przedmiocie działania. Przykładowo: *leukoō* – wybielić, sprawić, by coś stało się białe; *douloō* – uczynić niewolnikiem, sprawić, by ktoś stał się sługą; *eleutereoō* – uczynić wolnym. Zgodnie ze znaczeniem rdzenia danego słowa, od którego tworzy się rzeczownik, w formie czasownikowej termin wskazuje na zmianę w przedmiocie działania.

³⁸⁵ Łk 4, 22; Dz 20, 24.32.

w przeszłości i czynność ta jest definitywnie zakończona³⁸⁶. Maryja uzyskała pełnię łask nie w chwili poczęcia Jezusa, lecz wcześniej³⁸⁷. To właśnie owa pełnia łask stała się podstawą przywileju Bożego macierzyństwa Maryi³⁸⁸.

Oprócz terminu *kecharitōmenē* Łukasz – jak wspomniano wcześniej – opisuje obecność łaski Bożej w Maryi także za pomocą zwrotu „znaleźć łaskę”. Pojawia się on w Starym Testamencie około 40 razy, z czego 13 razy dopełnienie bliższe stanowi Bóg³⁸⁹. Gdy cała ludzkość pogrążała się w nieprawości, „jedynie Noe znalazł łaskę w oczach Pana” (Rdz 6, 8). Łaskawość Boga okazała się w ocaleniu Noe-

³⁸⁶ „Il tema dell'aoristo veicola l'aspetto di un'azione terminata. Al modo indicativo questo aspetto, combinato con altri elementi nel contesto, normalmente significa che l'azione in questione è passata. Ci sono dunque due tempi grammaticali che al modo indicativo veicolano l'idea dell'azione collocata nel tempo cronologico passato: l'imperfetto che veicola l'idea dell'azione continuata o ripetuta nel passato e l'aoristo, che veicola l'idea di un'azione vista nel passato come terminata, vale a dire non continuata né ripetuta”; J. SWETNAM, *Il greco del Nuovo Testamento, I, Morfologia*, tłum. C. Rusconi, Bologna 1995, s. 104.

³⁸⁷ Według J.A. Fitzmyera (*Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991, s. 61) Maryja otrzymała pełnię łask w momencie zwiastowania, ale interpretacja ta nie uwzględnia zasadniczego waloru użytej formy gramatycznej. „Wiadomo, że takie tłumaczenie nie oddaje w pełni precyzyjnie treści wyrażonych imiesłowem *perfecti*. Nie uwzględnia bowiem samej czynności dokonanej w czasie przeszłym, a koncentruje się jedynie na samym skutku”; H. WITCZYK, *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania*, „Salvatoris Mater” 2 (1999) 2, s. 119.

³⁸⁸ „Łaska w Łk 1,28 oznacza miłość i życzliwość Boga wobec Maryi, którą obdarza pełnią dóbr i miłości. Łaska jest tu wyjątkowym darem Boga, którego udziela On ludziom z miłości w swym umiłowanym Synu (Ef 1,30). Oznacza to, że pełną miłości życzliwość Boga Maryja otrzymała od wieków”; J. KOZYRA, *Modlitwy Maryjne w Nowym Testamencie*, s. 153. Por. także: R. LAURENTIN, *Maryja – Matka Odkupiciela*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1988, s. 33.

³⁸⁹ G. GERLEMAN, „*ms'* – finden”, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, II, München 1971, s. 684.

go i całej jego rodziny. Podobnie Abraham znalazł łaskę u Boga, gdyż Ten nie odmówił jego gościny (Rdz 18, 3)³⁹⁰. Lot zwraca się do Boga z prośbą o łaskę: „Jeśli darzysz Twego sługę życzliwością, uczyni większą łaskę niż ta, którą mi wyświadczyłeś, ratując mi życie: bo ja nie mogę szukać schronienia w górach, aby tam nie dosięgło mnie nieszczęście i abym nie zginął” (Rdz 19, 19). Dowodem uzyskania łaski jest jego ocalenie podczas zniszczenia miast Sodomy i Gomory. Mojżesz w rozmowie z Bogiem sam powołuje się na Boże słowa: „Ty sam powiedziałeś: Poznałem cię po imieniu i znalazłeś łaskę w moich oczach” (Wj 12, 12). Bazując na tym zapewnieniu, Mojżesz nie waha się prosić Boga o to, by towarzyszył wędrowce przez pustynię całemu ludowi. Dawid zmuszony był uciekać z Jerozolimy przed Absalomem. Tylko dzięki Bożej łasce mógł tam powrócić: „Król [Dawid] powiedział Sadokowi: «Zanieś z powrotem Arkę Bożą do miasta. Jeżeli Pan będzie darzył mnie życzliwością [jeżeli znajdę łaskę i Pana – M.R.], to przywróci mię, tak że znów będę mógł ją zobaczyć razem z przybytkiem, jeżeli jednak powie – Nie znajduję w tobie upodobania – oto jestem – niech czyni ze mną, co uzna za słuszne»” (2 Sm 15, 25–26). Fakt, że ostatecznie Arka dotarła do Miasta Świętego, świadczy, że rzeczywiście – zgodnie z treścią wyznania Dawida – Pan okazał mu łaskę. Jak pokazują powyższe przykłady, zwrot „znaleźć łaskę” należy do terminologii dworskiej; zawsze przełożony jest tym, który okazuje łaskę podwładnemu. Relacja król–podwładny na kartach Starego Przymierza funkcjonuje w odniesieniu Boga do człowieka. Tylko w przypadku Noego i Mojżesza zdanie o znalezieniu łaski wypowiedziane jest przez samego Boga. Tak samo dzieje się w przypadku Maryi. Matka Zbawiciela została więc po-

³⁹⁰ Według Rdz 7, 15 imię Abraham wywodzić należy od *ab-hamon* („ojciec wielu narodów”), możliwe jest jednak tłumaczenie *abiram* („mój ojciec jest dostojny”) ze wskazaniem na Boga.

stawiona na równi z największymi postaciami historii ludu wybranego³⁹¹.

Wracając do terminu *kecharitōmenē*, należy zwrócić uwagę na fakt, że został on użyty przez Łukasza jako imię własne. Opowiadanie o zwiastowaniu wpisuje się we wzór starotestamentowych opowiadań o powołaniu. Jednym z elementów formalnych opowiadań o powołaniu lub powierzeniu misji jest bezpośrednie zwrócenie się po imieniu do osoby, której powierzana jest misja. Tak było w przypadku Mojżesza, który zbliżał się do płonącego krzewu: „Gdy zaś Pan ujrzał, że [Mojżesz] podchodził, aby się przyjrzeć, zawołał Bóg do niego ze środka krzewu: «Mojżeszu, Mojżeszu»” (Wj 3, 4). Tak było z Samuelem: „Przybył Pan i stanąwszy, zawołał jak poprzednim razem: «Samuelu, Samuelu!». Samuel odpowiedział: «Mów, Panie, bo sługa Twój słucha»” (1 Sm 3, 10). Podobnie rzecz miała się z prorokami. Zestawienie zwiastowania z opowiadaniem o powołaniu i powierzeniu misji nasuwa przypuszczenie, że *kecharitōmenē* użyte zostało przez Łukasza jako imię własne Maryi³⁹². Na takie stwier-

³⁹¹ „W Starym Testamencie łaska Boga względem Noego bądź Mojżesza nie polegała jedynie na przekazaniu im umiejętności potrzebnych do spełnienia misji. Obejmowała ich osoby, określając ich nową tożsamość. Dopiero wewnętrznie umocnione łaską Boga, Jego niezmienną miłością, mogły wypełniać powierzone im funkcje. Nawiązując do tej starotestamentowej tradycji, anioł objawia, że Maryja w wyjątkowy sposób otoczona jest i przeniknięta łaską Boga”; H. WITCZYK, *op. cit.*, s. 125. „Łaska jest emanacją samej natury Bożej, która stworzenie nią obdarzone czyni współuczestnikiem doskonałości Boga. Maryja otrzymała łaskę bez miary, w takiej obfitości, że żadne inne słowo jak *kecharitōmenē* nie potrafiło jej wyrazić, bo oznacza jak najściślej pojętą pełnię z wykluczeniem najmniejszych braków. W Maryi był nieogarniony ogrom łaski, bo została powołana do wydania na świat Dawcę łaski – Syna Bożego”; J. KOZYRA, *op. cit.*, s. 155.

³⁹² „Imię *kecharitōmenē* występuje w pozdrowieniu anioła zamiast imienia Maryi; oznacza to, że pełna miłości życzliwość Boga, zniżająca się do Maryi, w sposób istotny charakteryzuje Jej osobę. Pełna łaski Pana – to imię własne Maryi. Tylko niektóre postacie w historii zbawienia cieszyły się taką życzliwością Boga: Noe (Rdz 6, 8), Mojżesz (Wj 33, 17), Dawid (Dz 7, 46). Do tych największych z dziejów zalicza się również Maryja”; J. KUDASIEWICZ, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991, s. 34.

dzenie pozwalają przede wszystkim wyniki studium porównawczego narracji o zwiastowaniu ze sceną powołania Gedeona (Sdz 6, 11–24)³⁹³. Tam również w miejsce imienia Gedeona pojawia się wezwanie: „dzielny wojowniku”. Bibliści jednym niemal chórem przyznają, że starotestamentowa perykopa dostarczyła Łukaszowi potrzebnego schematu, w który mógł wbudować scenę zwiastowania. Podobieństwa pomiędzy oboma opisami są uderzające; można je zaobserwować, odwołując się do następującego zestawienia:

Gedeon (Sdz 6, 11–24)

objawienie anioła (6, 11)
„Pan jest z tobą” (6, 12)
zamiast imienia:
„dzielny wojowniku” (6, 12)
orędzie anioła (6, 14)
wątpliwość (6, 15)
wyjaśnienia (6, 16–24)

Maryja (Łk 1, 26–38)

objawienie anioła (1, 26)
„Pan jest z Tobą” (1, 28)
zamiast imienia:
kecharitōmenē (1, 28)
orędzie anioła (1, 30–33)
wątpliwość (1, 34)
wyjaśnienia (1, 35–37)

W obydwu opisach mowa jest o zapewnieniu pomocy ze strony Boga oraz o znaku (Sdz 6, 16–17; Łk 1, 35–37). Jeśli więc w obydwu opowiadaniach imię własne zastąpiono innym sformułowaniem, warto przypomnieć hebrajskie rozumienie imienia. W mentalności semickiej imię oznacza osobę, jej

³⁹³ Podobną strukturę przyjmują także inne opisy powołań. Misja Jeremiasza zakonwiczona jest w scenie powołania, którą prorok opisuje u początku swej księgi (1, 4–8). Narracja, przyjmująca formę dialogu Jeremiasza z Bogiem (podobnie Iz 6 i Ez 1–3), jest zwięzła, przez co pełna dramatyzmu. Wydaje się, że jej struktura jest klarowna. Składają się nań trzy elementy: po formule wprowadzającej (w. 4) następuje (1) wybór, powołanie i powierzenie misji (ww. 5–6), dalej (2) obiekcje powołanego (w. 7) oraz zapewnienie Bożej asystencji (w. 8). Według tego samego modelu strukturyzowane są opowiadania o powołaniu innych charyzmatycznych przywódców Izraela: Mojżesza (Wj 3–4), Gedeona (6, 11–17) i Saula (1Sm 9, 17–10, 7).

najgłębszą istotę³⁹⁴. Tak było zresztą w przypadku wszystkich ludów semickich. Egipska legenda opowiada o bogini Izydzie, która, zanim zgodziła się wyleczyć boga Ra ukąszonego przez węży, zażądała od niego wyjawienia swego imienia, które miało być źródłem jego potęgi³⁹⁵. Wierzono, że imię wpływa na los człowieka, w pewien sposób determinuje jego przeznaczenie³⁹⁶. Przez etymologię imienia próbowano niekiedy odgadnąć przyszłość nowo narodzonego. Stary Testament zna imiona, których znaczenie oddaje konkretną sytuację historyczną: Ewa – „urodziłam mężczyznę z pomocą Jahwe” (Rdz 4, 1); Samuel – Bóg wysłuchał (1 Sm 1, 20); Gersom – cudzoziemiec (Wj 2, 22). Konkretną sytuację porodu oddają imiona Ezawa i Jakuba: „Wyszedł pierwszy syn czerwony, cały pokryty owłosieniem, jakby płaszczem. Nazwano go więc Ezaw [kosmaty]. Zaraz potem ukazał się jego brat, trzymający Ezawa za piętę. Dano mu przeto imię Jakub” (Rdz 25, 25–26). Czasem wybierano imię będące nazwą zwierzęcia (Rachel – owca, Debora – pszczoła, Kaleb

³⁹⁴ „Imię jest w czasach biblijnych – jak w ogóle w starożytności – więcej niż tylko „zawołaniem”. Dlatego ma też większe znaczenie niż u nas, a nadanie imienia zakłada obdarzenie osoby (lub rzeczy) pewnymi pełnomocnictwami. Widać to szczególnie wyraźnie w historii stworzenia, gdzie człowiek otrzymuje od Boga zadanie i prawo nazywania zwierząt (Rdz 2, 19–20). Tutaj człowiek wykorzystuje daną mu przez Boga władzę (Rdz 1, 28)”; „Imię”, w: F. RIENECKER, G. MAIER, *Leksykon biblijny*, red. wyd. polskiego W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 284.

³⁹⁵ H. DANIEL-ROPS, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994, s. 97.

³⁹⁶ Midrasz Tanchuma głosi: „Kiedy człowiek został przeznaczony, aby wypełnić liczne polecenia, przybiera dobre imię. Zauważ, że człowiek nosi trzy imiona: jedno, które nadali mu rodzice, drugie nadają mu ludzie, a trzecie zdobywa sam. Najlepsze ze wszystkich jest to imię, które zdobywamy sami” (*Wajigal* 121, 2). P. Kyle McCarter twierdzi, że imiona osobowe patriarchów (i nazwy geograficzne) stanowią klucz do interpretacji wczesnej historii Izraelitów; P. KYLE McCARTER, *Okres patriarchów. Abraham, Izaak i Jakub*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 47.

– pies, Nahasz – wąż) lub rośliny (Tamar – palma, Elon – dąb, Zetan – oliwka). Działo się tak, gdy np. w chwili porodu matka spojrzała na zwierzę czy roślinę lub gdy symbolicznie odnoszono się do niektórych cech zwierząt (np. pszczoła symbolizowała pracowitość). Największe znaczenie miały imiona teoforyczne, w których (często w formie skróconej) pojawiało się imię Boga. Przykłady takich imion to Natan, Jeremiasz, Ezechiel, Jerubbal czy Jezus³⁹⁷. We wcześniejszych epokach historii Izraela dużo częściej stosowano imiona teoforyczne³⁹⁸.

Kolejnego argumentu za tym, że *kecharitōmenē* należy traktować jako imię własne dostarczają prorockie teksty, akcentujące zbawcze działanie Boga, w których mowa jest o powrocie do „wnętrza” Córy Syjony bądź Córy Jeruzalem samego Boga. Przy zestawieniu treści prorockich wyroczni z zapowiedzią Mesjasza w ustach Gabriela, bardzo wyraźnie dostrzec można grecki termin *kecharitōmenē* w miejscu imienia własnego. Podobieństwo Łk 1, 28–33 z Za 9, 9–10 i So 3, 14–17 przedstawia się następująco³⁹⁹:

ZA 9, 9–10

Raduj się wielce [...]
Córo Jeruzalem
Oto król twój idzie
do Ciebie

SO 3, 14–17

Ciesz się i wesel [...]
Córo Jeruzalem
Król Izraela,
Pan jest w tobie

ŁK 1, 28–33

Bądź pozdrowiona
kecharitōmenē
Pan z Tobą

³⁹⁷ U. SZWARC, *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 234–235.

³⁹⁸ Onomastyka biblijna zna np. około czterdziestu imion odwołujących się do idei ojcostwa Bożego, zawierających morfem *ab*. Poza imionami własnymi unikano jednak w Izraelu nazywania Boga Ojcem (wydaje się, że jedyne wyjątki stanowią Ps 2, 7; 89, 27; 1 Krn 28, 6). Na temat teoforyki imion akcentujących ojcostwo Boże zob. A. TRONINA, *Ojcostwo Boga w świetle onomastyki izraelskiej*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 418–427.

³⁹⁹ Zestawienie za: J. KOZYRA, *op. cit.*, s. 152.

Jeśli więc rzeczywiście Łukaszkowy termin *kecharitōmenē* postraktować jako imię własne (a w świetle powyższych rozważań jest to uzasadnione), wówczas jego treść określa istotę osoby, która je nosi. Maryja więc wypełniona jest łaską w całej swej istocie. W tym też znaczeniu jest niepokalanie poczęta, ponieważ pełnia łaski całkowicie wyklucza grzech. Idąc dalej w tych rozważaniach, należy sięgnąć do centralnej idei antropologicznej w soteriologii biblijnej, którą jest „nowy człowiek” (Ef 2, 15; 4, 24; Kol 3, 10). Określenie to oznacza w myśli Pawłowej człowieka wyzwolonego z niewoli grzechu i ukształtowanego na wzór Chrystusa. „Wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27) – powie apostoł narodów. Temu wyznaniu Pawła wtóruje św. Piotr, gdy mówi, że człowiek staje się „uczestnikiem Bożej natury” (2P 1, 4). Maryja już tutaj, w doczesności, zrealizowała ideał nowego, wyzwolonego z niewoli grzechu, człowieka. To Ona jest *kecharitōmenē*, „pełną łaski”. Osiągnęła to, do czego wezwany jest każdy wierzący w Chrystusa i co stanie się jego udziałem dopiero w paruzji. Maryja jest więc dzięki łasce Bożej archetypem człowieka wolnego i zbawionego. Zadaniem wierzących jest taka współpraca z łaską Bożą, aby wzorem Maryi tę pełnię odkupienia osiągnąć⁴⁰⁰. W tym sensie Matka Pana staje się nie tylko wzorem poszczególnych postaw o charakterze etycznym, o których będzie mowa w dalszej części niniejszej prezentacji, ale także wzorem człowieka przemienionego wewnątrz.

Jeśli „pełnia łask” Maryi obejmuje także ideę „nowego człowieka”, to należy podkreślić, że ideał nowego człowieka realizuje się w Kościele – Ciele Chrystusa. Dlatego przez Łukasza Maryja ukazywana jest jako prototyp Kościoła. Doskonale widać

⁴⁰⁰ „Chrześcijanin jako człowiek potencjalnie już wyzwolony przez Pana, obdarzony nieskończonymi możliwościami – ma teraz za zadanie wcielać to potencjalne wyzwolenie w życie, poddawać się wyzwalającej łasce i współpracować z nią, aby – wzorem Maryi – osiągnąć pełnię”; R.E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s. 427.

to przy prześledzeniu paralelnych wątków Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Wydaje się, że ewangelista świadomym zabiegiem redakcyjnym podkreśla analogie pomiędzy zwiastowaniem (Łk 1, 26–38) a Pięćdziesiątnicą (Dz 2, 1–13). Najpierw pojawiają się wyraźnie zbieżności terminologiczne. Duch Święty zstąpił na Maryję (Łk 1, 35) i na rodzący się Kościół (Dz 1, 8; por. Łk 24, 49). „Moc Najwyższego” i „moc z wysoka” to terminy, których zbieżność nie jest z pewnością przypadkowa. Po zstąpieniu Ducha zarówno Maryja, jak i apostołowie „zaczynają mówić” (Łk 1, 46a; Dz 2, 4.6.7). Treść wypowiedziana jest również analogiczna: Maryja wielbi Boga za „wielkie rzeczy” (Łk 1, 46), apostołowie głoszą „wielkie dzieła Boga” (Dz 2, 11). Maryja napełniona Duchem Świętym wyrusza z pośpiechem do Elżbiety, by ogłosić jej „wielkie rzeczy” (Łk 1, 46.49); apostołowie po napełnieniu Duchem Świętym wychodzą z wieczernika, by publicznie głosić dzieła Boga (Dz 2, 4.6.7.11). W przypadku Maryi realizuje się proroctwo Izajasza: „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie, który mówi do Syjonu: «Twój Bóg zaczął królować»” (Iz 52, 7).

W przypadku apostołów spełnia się zapowiedź proroka Joela: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mojego w owych dniach” (Jl 3,1–2). Zwiastowanie staje się więc pośrednio zapowiedzią narodzin Kościoła, a Maryja „pełna łaski” jest jego doskonałą ikoną⁴⁰¹.

⁴⁰¹ „W obydwu tych wydarzeniach zbawczych spotyka się tę samą ekonomię działania Bożego, w obydwu obecna jest Matka Jezusa, która napełniona Duchem Świętym w zwiastowaniu, wychwala wielkie dzieła Pana w Jej życiu i w historii, zapowiadając narodziny Kościoła, który obdarzony mocą z wysoka – Duchem Świętym, będzie głosić w różnych językach wielkie dzieła Boże (Dz 2, 11). Dla Łukasza Maryja jest wyraźnie prototypem Kościoła, jego doskonałą ikoną”; J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998, s. 335.

2. Maryja *Dei Genitrix*

Podstawą wszelkich przywilejów Maryi jest Boże macierzyństwo. Wypływają więc one z faktu, iż Maryja jest *Dei Genitrix* (gr. *Theotokos*). Wybranie Maryi i obdarzenie Jej łaską zaowocowało tym, że stała się Matką Syna Bożego, co znalazło swe odzwierciedlenie w tytule *Theotokos* – Bogurodzica. Choć tytuł ten na kartach Biblii nie występuje, to jednak ma on solidne podstawy biblijne. Posługując się terminologią teologii dogmatycznej, należy stwierdzić, że Maryja jest Matką Osoby Jezusa Chrystusa, a jest to Osoba Boska. W Osobie tej obecne są dwie natury, boska i ludzka; Maryja, rodząc Syna, obdarza Go naturą ludzką⁴⁰². Jako biblijne podstawy dogmatu o Bożym macierzyństwie Maryi przywołuje się zazwyczaj dwa teksty synoptyków: opis zwiastowania i nawiedzenia (Łk 1, 31.39–45) oraz relację z narodzenia Jezusa (Mt 1, 16.25).

Zasadniczy tekst, do którego należy się odwołać, został zapisany przez św. Łukasza, który w usta Gabriela wkłada słowa: „[...] Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Przebadanie formuły „będzie nazwane” w Biblii wskazuje wyraźnie na fakt, że skoro jakaś rzeczywistość będzie nazwana w określony sposób, to jest rzeczywiście tym, na co owo określenie wskazuje. Jeśli Jezus „będzie nazwany” Synem Bożym, to znaczy, że jest Nim rzeczywiście. Już sam ten fakt pozwala przypisać Maryi tytuł *Theotokos*. Nie ulega także wątpliwości, że tytuł „Syn Najwyższego” w zawołaniu Gabriela (Łk 1, 32) wskazuje na ojcostwo Boga wobec Jezusa. Na anielskie zaproszenie, by stać się Matką Syna Bożego, Maryja odpowiada zgodą wyrażoną zawołaniem: *genoito!* – „niech się stanie!”. Czasownik ten użyty jest tu w tzw. trybie życzącym. Dzieje się tak jeden jedyny raz na kartach całej Biblii. W innych miejscach, gdzie autorzy natchnieni sięgają po ten czasownik,

⁴⁰² Prawdę o Bożym macierzyństwie Maryi potwierdziły sobory: Efeski (431 r.), Chalcedoński (451 r.) i Konstantynopolański II (553 r.) i III (681 r.).

występuje on w trybie rozkazującym w stronie biernej; tak jest w przypadku Modlitwy Pańskiej (Mt 6, 10) oraz w modlitwie Jezusa w Ogrodzie Oliwnym (Mt 26, 42). Komentując odpowiedź Maryi na anielskie zaproszenie, Augustyn nie zawaha się powiedzieć: *Beatior Maria est percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi*⁴⁰³.

Istnieją wszakże i inne przesłanki, które uzasadniają taki tytuł. Relacja Łukaszcowa pozwala dostrzec swoistą analogię między opowiadaniem o zwiastowaniu a wydarzeniami z czasów wędrówki Izraelitów przez pustynię; dotyczy ona sformułowania „osłonić” (gr. *episkiadzein*). Ewangelista zauważa odnośnie Maryi: „moc Najwyższego osłoni Cię”. Czasownik w dosłownym tłumaczeniu brzmi: „otoczyć kogoś obłokiem” i zawsze w Starym Testamencie łączy się z działalnością Boga⁴⁰⁴. Łukasz zdaje się czynić świadomą aluzję do Wj 40, 35: „Wtedy to obłok okrył namiot spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek. I nie mógł Mojżesz wejść do namiotu spotkania, bo spoczywał na nim obłok i chwała Pana wypełniała przybytek”. Obłok ten jest znakiem obecności Boga. Obłok osłaniający Maryję wskazuje na obecność w Niej samego Boga. To Ona jest przybytkiem Nowego Przymierza, w którym mieszka Bóg. Zatem również w tym sensie Maryja jest *Theotokos*.

Innym argumentem za tym, iż Maryja jest widziana przez synoptyków jako Matka Syna Bożego jest tytuł użyty przez Elżbietę w scenie nawiedzenia: „A skądże mi to, że Matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1, 43). Cały kontekst sformułowania „Matka mojego Pana” wskazuje, iż termin *Kyrios* należy odnieść do Boga. Wystarczy przytoczyć pojawiający się w najbliższym kontekście hymn *Magnificat*,

⁴⁰³ PL 40, 398. W podobnym tonie wypowie się św. Tomasz z Akwinu: *Prius mens eius de ipso instrueretur quam carne eum conciperet; Summa Theologiae*, III, q. 30, a. 1.

⁴⁰⁴ Wyjątek stanowi wiersz Prz 18, 11 w tłumaczeniu Septuaginty.

który rozpoczyna się słowami: „Wielbi dusza moja Pana (*Kyrios*)” (Łk 1, 46)⁴⁰⁵.

3. Maryja *Mater Christi*

Synoptycy ukazują rolę Maryi w perspektywie realizacji starotestamentowych proroctw o nadejściu Mesjasza. Oczekiwanie mesjańskie Żydów czasów Jezusa były dość zróżnicowane. Nie wszystkie frakcje judaizmu podzielały jednakowe wyobrażenia mesjańskie i nie wszystkie oczekiwały Go z takim samym natężeniem. Zupełną specyfiką wyróżniały się nadzieje mesjańskie qumrańczyków, którzy oczekiwali na przyjście dwu postaci w roli Mesjasza. Wśród starotestamentowych tekstów dotyczących pojawienia się Bożego posłańca na uwagę zasługuje fragment Księgi Micheasza, gdzie mowa jest o Betlejem: „A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, do dni wieczności. Przeto Pan wyda ich aż do czasu, kiedy porodzi mająca porodzić. Wtedy reszta braci Jego powróci do synów Izraela. Powstanie On i paść będzie mocą Pańską” (Mi 5, 1–2). Łukasz ukazuje realizację tego proroctwa w scenie narodzenia Jezusa. Wystarczy wymienić

⁴⁰⁵ Warto w tym kontekście przytoczyć także zdanie z Listu do Galatów wzmiankujące postać Maryi: „Gdy nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg swego Syna, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4). Czas nabiera w wypowiedzi Pawła wymiaru historiozbowczego. W „pełnię czasu” włączona została Maryja; to Ona włączyła Chrystusa w rodzaj ludzki; S. WŁODARCZYK, *Niewiasta – Maryja w 'pełni czasu'* (Ga 4, 4–6); „Salvatoris Mater” 2 (2000) 1, s. 32. Hebrajski zwrot „zrodzić z niewiasty” oznacza tyle, co „stać się człowiekiem”. Sformułowanie to ma więc u Pawła znaczenie antropologiczne i chrystologiczne; A. PACIOREK, „Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty”. *Implikacje mariologiczne Ga 4, 4–5*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) 2, s. 108. Apostoł stwierdza jednocześnie, że zrodzony z Maryi Jezus był i człowiekiem, i Bogiem zarazem.

zasadnicze podobieństwa pomiędzy fragmentem prorockim a opisem Łukasowym, by zauważyć, że nawiązanie jest zupełnie świadomym zabiegiem ewangelisty: „Udał się także Józef z Galilei, z miasta Nazaret, do Judei, do miasta Dawidowego, zwanego Betlejem (...)” (Łk 2, 4); „Kiedy tam przebywali, nadzedł dla Maryi czas rozwiązania. Porodziła swego pierworodnego Syna, owinęła Go w pieluszki i położyła w żłobie (...)” (Łk 2, 6–7); „W tej samej okolicy przebywali w polu pasterze i trzymali straż nocną nad swoją trzodą. Naraz stanął przy nich anioł Pański i chwala Pańska zewsząd ich oświeciła” (Łk 2, 9). Nie ulega więc wątpliwości, że trzeci ewangelista ukazuje Maryję jako Matkę przychodzącego Mesjasza.

Ta sama prawda dotyczy dzieła Mateuszowego. Ewangelista bezpośrednio wskazuje członkom swego narodu, że mesjańskie oczekiwania spełniają się w przychodzącym na świat Dzieciąciu. W opowiadaniu o wizycie u Nowo narodzonego tajemniczych mędrców ze Wschodu Mateusz wkłada w usta Heroda pytanie o to, gdzie narodzić ma się Mesjasz (Mt 2, 4). Również i to wydarzenie umieszcza ewangelista na linii realizacji proroctwa z Mi 5, 1. Stanowi ono kolejny argument za tezą, iż Maryja postrzegana jest przez autorów natchnionych jako Matka Mesjasza, *Mater Christi*.

4. Maryja *virgo*

Judaizm starotestamentalny zna dwa ideały kobiecości: dziewica bądź matka. Za naturalne uważano, że kobieta gotowa do zamążpójścia pozostaje dziewicą. Wyjątkową sytuację stanowi w tym względzie poślubienie wdowy (zwłaszcza przez zastosowanie lewiratu) lub poślubienie kobiety rozwiedzionej. Ponieważ dziewictwo nie wchodziło tu w grę, ślub był zazwyczaj mniej uroczysty. Ideałem kobiety była również matka, w myśl zasady, że zrodzone potomstwo jest oznaką Bożego błogosławieństwa. Jeśli więc zachowanie dziewictwa było swego rodzaju łaską Boga, to również dziewicze macierzyństwo Maryi uważać

należy za szczególny i wyjątkowy przywilej, który włącza się w „pełnię łask” otrzymaną przez Matkę Zbawiciela⁴⁰⁶. Jej macierzyństwo nie koliduje z dziewictwem, a wszystko to dzięki interwencji Boga.

Prawda o dziewictwie Maryi zakotwiczona jest w trzech Jej przywilejach: Bożego macierzyństwa, niepokalanego poczęcia i Jej świętości. Najstarsza Tradycja ukazuje Maryję jako dziewicę przed, w czasie i po urodzeniu Chrystusa. Oczywiście najsolidniejsze podstawy biblijne ma pierwsze przekonanie: *virginitas ante partum*⁴⁰⁷. Dwie odmienne tradycje, nazaretańska i jerozolimską, niezależnie od siebie ukazują Maryję jako dziewicę: Mt 1, 18–25 i Łk 1, 34–35. W pierwszej z nich anioł we śnie oznajmia Józefowi: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1, 20). Ewangelista zapewnia, że to wydarzenie leży na linii realizacji proroctw Starego Testamentu: „A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: Oto Dziewica poczne i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy: «Bóg z nami»” (Mt 1, 22–23). Ewangelista nawiązuje tu wprost do zapowiedzi proroaka: „Dlatego Pan sam da wam znak: Oto Panna poczne i porodzi Syna, i nazwie Go imieniem Emmanuel” (Iz 7, 14). Na uwagę zasługuje w tym kontekście kwestia tłumaczenia hebrajskiego rzeczownika *almah*, który przyjmuje dwa znaczenia:

⁴⁰⁶ L. BOFF zauważa: „Dziewictwo wyraża [...] radykalne oddanie się Maryi Bogu. Bóg jest [Osobą] tak centralną w Jej planie życiowym, że dziewictwo staje się tego żywym potwierdzeniem. To dziewictwo nie oznacza żadnego pomniejszenia miłości ludzkiej czy małżeństwa, które są także formami miłości Boga. Ale dziewictwo objawia radykalizm szczególny; ukazuje takie skoncentrowanie się na Bogu, że wszystkie inne formy miłości będą zawsze miłością, która bierze początek z miłości Boga i [będzie] miłością w Bogu”; cyt. za: G.M. BARTOSIK, *Dziewictwo Maryi wyrazem miłości Ojca*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) 1, s. 111.

⁴⁰⁷ Prawdę tę akcentują Symbol Nicejsko-Konstantynopoliński, Synod Laterański (649 r.) i Sobór Watykański II w *Lumen gentium* 57.

„dziewica” i „młoda kobieta”. Można więc zapowiedź Izajaszową rozumieć dwojako: albo „młoda kobieta” pocznie i porodzi syna, albo uczyni to „dziewica”. Zdaniem niektórych teologów (w tym Hansa Künga) starożytne tłumaczenie greckie Starego Testamentu zwane Septuagintą błędnie oddaje hebrajskie *almah* (młoda kobieta) przez greckie *parthenos* (dziewica). Zdaniem autora Izajaszowa zapowiedź winna brzmieć: „Oto młoda kobieta pocznie i porodzi syna” (Iz 7, 14). Autor zauważa: „W greckim tłumaczeniu Biblii Hebrajskiej *alma* oddano błędnie – przez *parthenos* = ‘dziewica’, i w ten sposób cytat ten przywędrował do Nowego Testamentu jako starotestamentowy dowód na dziewictwo Matki Mesjasza”⁴⁰⁸. Te bezpodstawne twierdzenia tchną ignorancją co do natury Septuaginty, która zapisała przecież długoletnie i szeroko rozpowszechnione tradycje interpretacji tekstu biblijnego⁴⁰⁹. Gdyby Żydzi dokonujący przekładu Biblii Hebrajskiej na język grecki nie byli przekonani co do dziewictwa mającej narodzić kobiety z zapowiedzi Izajasza, wybraliby z pewnością inny termin niż *parthenos*. Jeśli zdecydowali się na rzeczownik „dziewica”, utrwalili tym samym żywe przekonania judaizmu co do interpretacji tej zapowiedzi. Właśnie z tego bogactwa interpretacyjnego korzystał ewangelista Mateusz, argumentując za dziewictwem Matki Zbawiciela.

Nieco inaczej wygląda kwestia przedstawienia dziewictwa Maryi w tekście Łukaszowym. Tu argumentów za dziewictwem ewangelista szuka nie poprzez nawiązanie do Iz 7, 14, ale w analogiach pomiędzy ukazywaniem postaci Jezusa i Jana Chrzciciela. Nie ulega wątpliwości, że Łukasz świadomie analogie takie buduje. Porównanie tych dwu postaci służy jego teologicznym zamiarom; pragnął on mianowicie ukazać Jana jako poprzednika Jezusa. Zwiastowanie narodzin Jana ukazuje na zasadzie kontra-

⁴⁰⁸ H. KÜNG, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludzom współczesnym*, tłum. I. Bokwa, Warszawa 1995, s. 61.

⁴⁰⁹ W. CHROSTOWSKI, *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, s. 46–47.

stu ze zwiastowaniem narodzin Jezusa. W pierwszym przypadku wieść przyniesiona zostaje ojcu mającego się narodzić dziecka, w drugim – Jego matce. Zachariasz nie potrafił z wiarą przyjąć Bożego przesłania, Maryja w pokorze wypowiada „niech mi się stanie”. Matką Jana będzie podeszła już w latach Elżbieta, matką Jezusa młodziutka Maryja. Narodzenie Jana odbywa się w klimacie radosnego oczekiwania, w obecności sąsiadów i krewnych. Narodzenie Jezusa dokonuje się w ubogich warunkach, z dala od miejsca stałego zamieszkania Józefa i Maryi. Zestawiając te przekazy, można usystematyzować je w następującym schemacie:

Narodziny Jana

wieść przyniesiona ojcu
niedowierzanie Zachariasza
matka – podeszła w latach
klimat świętowania podczas narodzin

Narodziny Jezusa

wieść przyniesiona Matce
wiara Maryi
Matka – młoda dziewczyna
klimat ubogiej groty

Ewangelista relacjonuje następnie krótko moment obrzezania. Dokonywane w ósmym dniu po narodzeniu złęczone było z obrzędem nadania imienia. W obydwu przypadkach, Jana i Jezusa, imię zostało wcześniej objawione. Modlitewne hymny, kantyk Zachariasza i Symeona, wypowiedziane zostają pod wpływem Ducha Świętego. Wyższość Jezusa nad Janem Chrzcicielem ukazywana jest przez Łukasza etapami. Jan jest „wielki w oczach Pana” (1, 15a), Jezus jest po prostu „wielki” (1, 32a); Jan jest „napełniony Duchem Świętym już w łonie matki” (1, 15c), a w przypadku Jezusa już same Jego poczęcie wiąże się z zstąpieniem Ducha Świętego (1, 35b); Jan ma „przygotować Panu lud doskonały” (1, 17), Jezus zaś będzie „panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (1, 33). Jeśli ta analogia ma iść dalej, byłoby dziwne, aby Jan miał począć się dzięki Bożej interwencji, natomiast Jezus w sposób naturalny. Zrozumiałe wydaje się natomiast, że jeśli Jan począł się dzięki Bożej interwencji w życie Elżbiety i Zachariasza, tym bardziej

należy oczekiwać, że poczęcie Jezusa dokona się w sposób jeszcze bardziej wyjątkowy⁴¹⁰. Tu właśnie pojawia się przestrzeń na myśl o dziewictwie Maryi. Dziewicze poczęcie dopełnia obrazu analogii pomiędzy ukazywaniem postaci Jana Chrzciciela i Jezusa. Poza tym należy zauważyć, że w przypadku Jana, mowa jest zawsze o dwóch rodzicach. Anioł zwiastuje w świątyni: „Nie bój się, Zachariaszu! Elżbieta urodzi ci syna, któremu nadasz imię Jan” (Łk 1, 13). Zachariasz wysuwa obiekcje: „Po czym to poznam? Bo ja jestem stary i moja żona jest już w podeszłym wieku” (Łk 1, 18). W przypadku Jezusa, mowa jest zawsze tylko o Maryi (Łk 1, 31.35.38). Pytanie, które stawia, dotyczy również tylko niej samej (1, 34). Jeśli więc analogia pomiędzy obiema scenami zwiastowań ma być dokładna, wniosek narzuca się sam: Maryja pocznie syna bez udziału mężczyzny. Na tej samej linii rozumowania mówi się później, iż jedynie „mniemano, że [Jezus] był synem Józefa” (Łk 3, 23). Przy odrzuceniu dziewiczego poczęcia ta wzmianka nie miałaby sensu.

Jest wszakże w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa fragment, który bardziej bezpośrednio odnieść można do kwestii dziewiczego macierzyństwa Maryi: „Na to Maryja rzekła do anioła: «Jakże to się stanie, skoro męża nie znam?» Anioł jej odpowiedział: «Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym»” (Łk 1, 34–35). Obiekcje Maryi dotyczą sposobu

⁴¹⁰ Autor w następujący sposób argumentuje za dziewiczym poczęciem: „Now this build-up of the superiority of Jesus would fail completely if John the Baptist was conceived in an extraordinary manner and Jesus in a natural manner. But it would be continued perfectly if Jesus was virginally conceived, since this would be something completely unattested in previous manifestations of God's power. It is to the virginal conception rather than to a natural conception that Elizabeth refers when she says of Mary: 'Fortunate is she who believed that the Lord's words to her would find fulfillment' (1:45). No belief would really be required if Mary was to conceive as any other young girl would conceive”; R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993, s. 300–301.

poczęcia; czasownik „poznać” (w. 34), stosowany w kontekście małżeńskim, w mentalności semickiej odnosił się do relacji seksualnych. Ponieważ w zwrocie „nie znam męża” brak rodzajnika określonego przed rzeczownikiem, pomimo wcześniejszej wzmianki o poślubieniu Józefowi, można je tłumaczyć jako „nie znam mężczyzny”. Taka interpretacja może służyć tezie podkreślającej intencję Maryi pozostania dziewicą. Niektórzy egzegeci utrzymują, że Łk 1, 34–35 jest późniejszym dodatkiem do sceny zwiastowania⁴¹¹. W tej kwestii istniały dwie hipotezy. Według pierwszej, dodatek miałby pochodzić od po-Łukaszowego redaktora lub kopisty; według drugiej, autorem dodatku miałby być sam Łukasz. Pierwsza hipoteza nie wytrzymuje krytyki wewnętrznej, bowiem język obydwu wierszy jest typowy dla trzeciego ewangelisty. Druga nie wytrzymuje krytyki z tego powodu, że gdyby w pierwotnej wersji opowiadania o zwiastowaniu brakowało ww. 34–35, nie byłby zachowany schemat biblijnych narracji o zwiastowaniu narodzin, a tym samym paralelizm ze zwiastowaniem narodzin Jana nie byłby pełny. Schemat taki pojawia się w Biblii kilkakrotnie zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie i dotyczy kolejno następujących postaci:

1. Izmael (Rdz 16, 7–12)
2. Izaak (Rdz 17, 1–21; 18, 1–15)
3. Samson (13, 3–21)
4. Jan Chrzciciel (Łk 1, 11–20)
5. Jezus (Łk 1, 26–37; Mt 1, 20–21).

Składa się on z pięciu elementów⁴¹²: pojawienie się anioła Pańskiego; strach lub gest proskynyzy osoby, której objawia się

⁴¹¹ Takie propozycje wysuwali np. H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I: *Das Weihnachfest*, Bonn 1889 i J. HILLMANN, *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, „Jahrbuch für Protestantische Theologie” 17 (1891), s. 53–57.

⁴¹² Podobny schemat przedstawia: R.E. BROWN, *op. cit.*, s. 156.

anioł; przesłanie; obiekcje i prośba o znak; zapowiedź znaku mającego potwierdzić objawienie. Najistotniejszy wydaje się element centralny, a mianowicie przesłanie, które zbudowane jest z kilku segmentów: zwrócenie się po imieniu; fraza opisująca osobę, do której skierowano orędzie; zachęta, by porzucić strach; zapowiedź narodzin; objawienie imienia dziecka; interpretacja etymologii imienia; przyszłe zadania mającego się narodzić. Gdyby przyjąć, że ww. 34–35 były dodane przez Łukasza w późniejszym stadium, oznaczałoby to, że pierwotna wersja opowiadania nie zawierała dwóch istotnych elementów całego schematu, obiekcji wyrażonej przez osobę, do której skierowane jest przesłanie oraz zapowiedź znaku, a to wydaje się mało prawdopodobne. Należy przyjąć, że zarówno pytanie Maryi, jak i zapowiedź znaku należały do pierwotnego zrębu perykopy.

Idąc za spostrzeżeniami Ojców Kościoła, należy zauważyć, że samo pytanie Maryi „Jakże się to stanie?” (Łk 1, 34) nie miałoby sensu, gdyby – już poślubiona Józefowi, choć jeszcze z nim niemieszkająca – zamierzała podjąć zwyczajne małżeńskie współżycie. Skoro pytanie to się pojawia, świadczyć może o decyzji Maryi, by pozostać dziewicą. Z tego też powodu wykorzystywano niekiedy ten tekst jako argument za dziewictwem *post partum*. Wczesnochrześcijańskie tradycje, które idą w tym kierunku interpretacyjnym, zmierzają do ukazania Józefa jako człowieka w podeszłym wieku. Autor apokryficznej Protoewangelii Jakuba wkłada w usta Oblubieńca Maryi wyznanie, iż jest on już starcem i ma synów, a Maryja jest jeszcze bardzo młoda (9, 2). Warto zauważyć, że według tego tekstu Józef, zaślubiając Maryję, miał być już wdowcem⁴¹³.

⁴¹³ Niektórzy badacze jako argumentu za dziewiczym poczęciem używali zwyczaj beżzenności w sekcie qumrańskiej. Członkowie sekty mieli bardzo wysoko cenić tak celibat, jak i dziewictwo. Maryja i Józef, dzieląc ich przekonania, mieli świadomie zrezygnować ze współżycia. Utało się przekonanie, że wszyscy zrzeszeni we wspólnocie zobowiązani byli do celibatu. Przekonanie to ma za podstawę trzy przyczyny: esseńczycy trzy razy w ciągu dnia udawali się do domów zgromadzeń, czynili to jednak bez kobiet i dzieci; pozostawali

Niektórzy egzegeci proponują swoistą interpretację zapewnienia anioła skierowanego do Maryi: „Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). Sugerują oni, iż termin „Święte” należy raczej połączyć z czasownikiem „narodzić się”. Przy takim zestawieniu tekst wskazywałby na święte narodziny: „Dlatego też to, co się narodzi święcie [...]”. Przy takiej interpretacji silny argument zyskuje teza o dziewiczym narodzeniu Jezusa, czyli o dziewictwie Maryi *in partu*⁴¹⁴.

Największe trudności w akceptacji napotkała prawda o dziewictwie Maryi po narodzeniu Jezusa, a więc *virginitas post partum*. Prawda ta została zawarta w kanonie Synodu Laterańskiego z 649 roku: „Jeżeli ktoś nie wyznaje według nauki świętych Ojców, że święta zawsze Dziewica (*sanctam semperque virginem*) i niepokalana Maryja jest właściwie i prawdziwie Boga Rodzicielką, ponieważ samego Boga-Słowo zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, a w ostatnich czasach w sposób szczególny i prawdziwy bez nasienia z Ducha Świętego poczętego (*absque semeni concepisse ex Spiritu Sancto*), bez naruszenia dziewictwa porodziła (*in corruptibiliter eam genuisse*) i pozostała

beżzenni przynajmniej do dwudziestego roku życia, podczas gdy ich rówieśnicy od kilku lat posiadali już własne rodziny; mogli posiadać nie tylko jedną, ale jedyną żonę. Biorąc pod uwagę fakt, że mężczyźni poślubiali żony, które miały zaledwie około dwunastu lat, a te w większości co roku rodziły dziecko, zajmowały się domem, pomagały w pracy na roli, łatwo przypuścić dużą śmiertelność wśród kobiet. Rzeczywiście wiele z nich nie dożywało dwudziestego piątego roku życia; powodem śmierci były komplikacje okołoporodowe, choroby zakaźne lub ogólne wyczerpanie organizmu. Jeśli umierała żona członka gminy esseńskiej, ten nie wstępował już w kolejny związek; z tego powodu rzeczywiście większość esseńczyków żyła jako celibatariusze. Poza tym do gmin nie mogły należeć kobiety, natomiast przyjmowano chłopców – dzieci członków wspólnoty. Dokładnie taki obraz rysuje przed czytelnikiem Józef Flawiusz: jego zdaniem esseńczycy nie wyrzekali się małżeństwa (*Bell.* 2, 120–121), ale tylko nieliczni posiadali żony (*Bell.* 2, 160–161), które nie uczestniczyły jednak w liturgicznych zgromadzeniach (*Ant.* 18, 21).

⁴¹⁴ I. DE LA POTTERIE, *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000, s. 64.

także dziewicą po narodzeniu (*post partum eiusdem virginitate*) – niech będzie wyklęty⁴¹⁵. Jako argument przeciwny tezie o dziewictwie Maryi po narodzinach Jezusa przywoływano zazwyczaj ewangeliczne wzmianki o Jego braciach i siostrach⁴¹⁶. Egzegeza proponuje jedno z trzech wyjaśnień tych wzmianek. Według pierwszej, najbardziej rozpowszechnionej hipotezy⁴¹⁷, bracia i siostry Jezusa to Jego kuzyni. Ich ojcem miał być Kleofas, a matką Maria, ale nie tożsama z Matką Jezusa (Mk 3, 18; 15, 40; J 19, 25). Według hipotezy drugiej, „bracia i siostry Jezusa” to Jego rodzeństwo, które po Nim urodziło się Marii i Józefowi⁴¹⁸. Według trzeciego przypuszczenia, Józef jako wdowiec poślubił Maryję, a posiadał już dzieci z pierwszego małżeństwa. Taką tezę proponuje także autor wspomnianej już wyżej apokryficznej Protoewangelii Jakuba: „I rzekł kapłan: «Józefie, Józefie, na ciebie wypadło, byś wziął dziewicę Pańską, by jej strzec dla Niego». I sprzeciwił się Józef i rzekł: «Mam synów, jestem starcem, ona zaś jest młodziutką dziewczeczką. Nie, zaiste, bo stanę się pośmiewiskiem dla synów Izraela». Odrzekł kapłan: «Józefie, bój się Boga, Pana twojego, i pamiętaj na to, co uczynił Pan Datanowi, Abironowi i Koremu, jak rozdzieliła się ziemia i pochłonięła ich wszystkich, ponieważ się sprzeciwiali. Teraz więc przeto i ty, Józefie, lękaj się, by nie przydarzyło się to samo w twoim domu». I Józef zdjęty lękiem Bożym wziął ją pod swoją opiekę” (9, 1–3).

⁴¹⁵ DH 503.

⁴¹⁶ Mateusz na przykład relacjonuje zdumienie mieszkańców stron Jezusa nad Jego mądrością, które łączy się z odwołaniem do Jego krewnych: „A przyszedłszy w swoje ojczyste strony, [Jezus] nauczał w synagodze ich, tak iż się bardzo zdumiewali i mówili: Skąd ma tę mądrość i te cudowne moce? Czyż nie jest to syn cieśli? Czyż matce jego nie jest na imię Maria, a braciom jego Jakub, Józef, Szymon i Juda? A siostry jego, czyż nie są wszystkie u nas?” (Mt 13, 55–56).

⁴¹⁷ Przyjmowana jest przede wszystkim przez teologów o proveniencji katolickiej.

⁴¹⁸ Ta hipoteza przyjmowana jest w niektórych kręgach protestanckich.

Do tezy, że „bracia i siostry” Jezusa to dzieci Józefa z pierwszego małżeństwa, przychylił się żyjący w IV w. Epifaniusz, biskup i apologeta. Na wcześniejsze małżeństwo Józefa mogłyby wskazywać także zwyczaje żydowskie tamtego czasu; długi stan kawalerski był raczej niespotykany. Żydzi sądzili, że posiadanie potomstwa jest znakiem błogosławieństwa Bożego, stąd mężczyźni chętnie zakładali rodziny, by cieszyć się tym błogosławieństwem. Psalmista zapewniał: „oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą” (Ps 127, 3). Bezpłodność była dla Izraelitów znakiem hańby⁴¹⁹; rabini ukuli nawet powiedzenie, że człowieka bezdzietnego uważać można za zmarłego. Gdy oznajmiano ojcu wieść o narodzinach jego dziecka, ten przychodził, by wziąć je na kolana. Gest ten był znakiem potwierdzenia jego prawego pochodzenia. Oczywiście największą radość budziły narodziny chłopca, zwłaszcza, gdy był on *bechor*, „pierworodnym”. Za tym, że Jezus był nie tylko pierworodnym, ale i jedynym synem Maryi przemawia jeszcze jeden argument. Scena opisana przez Jana Ewangelistę, która rozgrywa się pod krzyżem (J 19, 25–27), stanowi swoisty klucz do interpretacji wzmianek o braciach Jezusa. Jezus umierając, przekazuje Janowi opiekę nad swą Matką. Gdyby rzeczywiście miał rodzonego brata, w myśl prawa żydowskiego, właśnie jemu przypadłby obowiązek zatroszczenia się o Maryję; fakt, że Jezus powierza Ją Janowi jest argumentem przeciw tezie o istnieniu braci Jezusa.

Ciekawą interpretację dziewiczego macierzyństwa Maryi przekazują Ojcowie Kościoła. Odwołują się do chrystofanii, kiedy to Chrystus pojawił się w wieczniku pomimo drzwi zamkniętych. Zamknięte drzwi, przez które przechodzi Jezus, stają się figurą Maryi, która pozostała Dziewicą. Oto klasyczny

⁴¹⁹ Niekiedy Izraelici rozumieli ją jako wyraz kary Bożej; tak było w przypadku kobiet z domu Abimeleka (Rdz 20, 18) oraz w przypadku Mikal, której bezpłodność była również wyrazem kary męża nałożonej na krnąbrną żonę; S. SZYMIK, *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 207.

tekst św. Hieronima zawierający taką interpretację: „Drzwi były zamknięte, a Jezus wszedł. O tym, że były one zamknięte, nie ma najmniejszej wątpliwości. Ten, kto wszedł przez te drzwi, nie był zjawą, nie był duchem, lecz był prawdziwym Ciałem. Dlatego mówi: «Popatrzcie na moje ręce i nogi... duch nie ma ciała ani kości, jak widzicie, że Ja mam» (Łk 24, 39). Miał On ciało i kości, a drzwi były zamknięte. W jaki sposób ciało i kości mogły przejść przez drzwi zamknięte? Drzwi były zamknięte, a mimo to wchodził przez nie Ten, którego jednak nie możemy zobaczyć wchodzącego. Jak wszedł? Nie było innego przejścia, a drzwi były pozamykane, a jednak widzimy Go w środku i nie pojmujemy, jak to się stało. Jak to się stało, tego nie wiesz, lecz przypisujesz to potędze Boga”⁴²⁰.

Dziewictwo Maryi służyć ma ukazaniu Jezusa jako drugiego Adama, który jest Głową nowego stworzenia. Jeśli rzeczywiście jest On „drugim Adamem” (Rz 5, 14), to musi być zrodzony z Dziewicy, ponieważ pierwszy Adam jako głowa pierwszego stworzenia został stworzony z dziewiczej ziemi. Wskazuje na to fragment opisu stworzenia: „Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo, nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi ani żadna trawa polna jeszcze nie wzeszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię [...] wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi” (Rdz 2, 4–7). Komentując ten tekst, św. Ireneusz zauważa: „I jak substancja Adama, pierwszego człowieka, była uczyniona z ziemi prostej i jeszcze dziewiczej [...] tak było właściwe to, żeby Słowo Boga otrzymało takie zrodzenie, które odnowiłoby zrodzenie Adama [...] Gdyby pierwszy Adam miał za ojca człowieka i był zrodzony z nasienia męskiego, byłoby rzeczą słuszną twierdzenie, że również drugi Adam został zrodzony z Józefa [...]”⁴²¹.

⁴²⁰ *Homilia do J 1, 1–14*, BCPNT 3, 40.

⁴²¹ *Adv. Haer.* III, 21, 10.

5. Maryja *immaculata*

W Ewangeliach synoptycznych nie została zapisana wprost prawda o Niepokalanym Poczęciu Maryi; zresztą nie pojawia się ona bezpośrednio w ogóle w Piśmie Świętym. Można przytoczyć co najwyżej kilka argumentów pośrednich potwierdzających tę prawdę. Jest ona natomiast mocno zakotwiczona w tradycji kościelnej. Papież Aleksander VII w 1661 r. pisał: „Starodawna już jest pobożność wiernych względem świętej Dziewicy Maryi, utrzymujących, że Jej dusza od pierwszej chwili stworzenia i połączenia z ciałem była wolna od wszelkiej zmyły grzechu pierwotnego mocą szczególnej łaski Boga i przywileju [udzielonego] ze względu na przyszłe zasługi Jezusa Chrystusa, Odkupiciela rodzaju ludzkiego. Wznawiamy konstytucje i dekrety Rzymskich Biskupów wydane na korzyść twierdzenia, że dusza świętej Dziewicy Maryi już w akcie stworzenia i połączenia z ciałem była obdarowana łaską Ducha Świętego i zachowana od grzechu pierwotnego”⁴²². Natomiast Pius IX w bulli *Ineffabilis Deus* w następujący sposób zdefiniował prawdę o Niepokalanym Poczęciu: „W pierwszej chwili swego poczęcia, za szczególną łaską i przywilejem Boga Wszechmogącego, biorąc pod uwagę zasługi Jezusa Chrystusa, Zbawiciela rodzaju ludzkiego, Najświętsza Maryja Panna została zachowana od wszelkiej zmyły grzechu pierwotnego”⁴²³.

Odwołując się do wcześniejszych rozważań na temat „pełni łask” w Maryi, zauważyć trzeba, że jeśli owa pełnia obejmuje także Jej dziewicze macierzyństwo, wówczas przywilej Niepokalanego Poczęcia można rozumieć na zasadzie analogii do przywileju

⁴²² BF VI, 88.

⁴²³ BF VI, 89. W innym miejscu tego samego dokumentu papież stwierdza: „A przeto daleko więcej od kogokolwiek z duchów anielskich i wszystkich innych niebian obsypał Ją obfitością darów zaczerpniętych ze skarbnicy bóstwa w sposób tak cudowny, że Ona sama ustawicznie była wolna od jakiegokolwiek zmyły grzechowej”.

dziewiczego macierzyństwa: skoro Bóg chciał, aby Matka Pana pozostała integralna (nienaruszalna) fizycznie, tak też zapragnął zachować nienaruszalnym przez grzech Jej ducha.

Argumentem wzmacniającym tę tezę jest teologia Pawłowa. Dzieło zbawienia na kartach Nowego Przymierza widziane jest u apostoła narodów jako dzieło nowego stworzenia. W takim kontekście można odczytać słowa Pawła o Bogu, który „wybrał nas przed założeniem świata, byśmy byli święci i niepokalani przed Jego obliczem” (Ef 1, 4). Prawda ta dotyczy wszystkich chrześcijan, a więc i Maryi. Ona również została wybrana przed stworzeniem świata, by stać się świętą i niepokalaną. Również i Ona została „stworzona w Chrystusie”, który jest „Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone” (Kol 1, 15–16). W takiej wizji zbawienia jako nowego stworzenia otwiera się miejsce dla Maryi: jeśli Chrystus poprzedza stworzenie i związany z nim grzech, to nie podlega mu także Jego Matka, z której został zrodzony⁴²⁴.

II. MARIOLOGIA SYNOPTYKÓW: KLUCZ EKLEZJOLOGICZNY

W drugiej części niniejszych rozważań wskazane zostaną postawy Maryi, które należy widzieć jako wzór postępowania

⁴²⁴ J. Bolewski, odwołując się do pism Dunsza Szkota, wyjaśnia: „W tej właśnie głębszej wizji zbawienie w Chrystusie jawi się jako dopełnienie stworzenia, które z góry łączyło się z Nim – nie tylko Boską Osobą, lecz i Jej wcieleniem. A zatem otwiera się tu miejsce także dla Maryi. Znika trudność uniemożliwiająca przyjęcie Jej Niepokalanego Poczęcia w owej ograniczonej wizji zbawienia, gdzie zakładało się powszechność grzechu. Skoro w planie Bożym Chrystus poprzedza pierwszego człowieka i związany z nim grzech, to również Jego Matka nie podlega mu”; J. BOLEWSKI, *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) 1, s. 37.

dla tych, którzy przynależą do Kościoła. O ile Maryja dała fizyczne ciało Chrystusowi, o tyle słusznie przynależy Jej tytuł Matki Kościoła, który w myśli Pawłowej jest mistycznym Ciałem Chrystusa. Zanim jednak postawy te zostaną zaprezentowane, warto zauważyć fakt, że Łukasz ukazuje Maryję jako tę, która stała u początków Kościoła. Przez trzeciego ewangelistę Maryja ukazywana jest jako prototyp Kościoła. Doskonale widać to przy prześledzeniu innej analogii, a mianowicie paralelnych wątków trzeciej Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Wydaje się, że Łukasz świadomym zabiegiem redakcyjnym podkreśla analogie pomiędzy zwiastowaniem (Łk 1, 26–38) a Pięćdziesiątnicą (Dz 2, 1–13). Najpierw pojawiają się wyraźnie zbieżności terminologiczne. Duch Święty zstąpił na Maryję (Łk 1, 35) i na rodzący się Kościół (Dz 1, 8; 2, 4; por. Łk 24, 49). „Moc Najwyższego” i „moc z wysoka” to terminy, których zbieżność nie jest z pewnością przypadkowa. Po zstąpieniu Ducha zarówno Maryja, jak i apostołowie „zaczynają mówić” (Łk 1, 46a; Dz 2, 4.6.7). Wypowiadana treść jest również analogiczna: Maryja wielbi Boga za „wielkie rzeczy” (Łk 1, 46), apostołowie głoszą „wielkie dzieła Boga” (Dz 2, 11). Maryja napełniona Duchem Świętym wyrusza w pośpiechu do Elżbiety, by ogłosić jej „wielkie rzeczy” (Łk 1, 46.49); apostołowie po napełnieniu Duchem Świętym wychodzą z wieczernika, by publicznie głosić dzieła Boga (Dz 2, 4.6.7.11). W przypadku Maryi realizuje się proroctwo Izajasza⁴²⁵; w przypadku apostołów spełnia się zapowiedź proroka Joela⁴²⁶. Zwiastowanie staje się więc zapowiedzią narodzin Kościoła, a Maryja „pełna

⁴²⁵ „O jak są pełne wdzięku na górach nogi zwiastuna radosnej nowiny, który ogłasza pokój, zwiastuje szczęście, który obwieszcza zbawienie, który mówi do Syjonu: «Twój Bóg zaczął królować»” (Iz 52, 7).

⁴²⁶ „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mojego w owych dniach” (Jl 3, 1–2).

łaski” jest jego doskonałą ikoną⁴²⁷. Zbieżności te zestawiać można następująco:

Zwiastowanie

Duch Święty zstępuje na Maryję
(Łk 1, 35)

Maryja przemawia (Łk 1, 46)

Maryja głosi dzieła Boga
(Łk 2, 46)

Spełnia się proroctwo Iz 52, 7

Pięćdziesiątnica

Duch Święty zstępuje na Kościół
(Dz 2, 4)

Apostołowie przemawiają
(Dz 2, 4)

Apostołowie głoszą dzieła Boga
(Dz 2, 11)

Spełnia się proroctwo Jl 3, 1–2

Swoistym prototypem Kościoła jest w Starym Testamencie figura „Córy Syjonu”. W scenie zwiastowania Łukasz ukazuje Maryję jako „Córę Syjonu”, a więc typ Kościoła. Zbieżności terminologiczne pomiędzy fragmentem Księgi Sofoniasza (So 3, 14–17) a słowami Gabriela wypowiedzianymi podczas zwiastowania (Łk 1, 28–31) są zaskakujące⁴²⁸:

Wezwania skierowane do Izraela

Wyśpiewuj, Córo Syjońska!
Podnieś radosny okrzyk, Izraelu!
Ciesz się i wesel z całego serca,
Córo Jeruzalem! (So 3, 14)

Król Izraela, Pan, jest pośród ciebie
(So 3, 15)

Nie bój się, Syjonie! (So 3, 16)

Wezwania skierowane do Maryi

Bądź pozdrowiona, pełna łaski
(dosł. raduj się) (Łk 1, 28)

Pan z Tobą (Łk 1, 28)

Nie bój się, Maryjo (Łk 1, 30)

⁴²⁷ „W obydwu tych wydarzeniach zbawczych spotyka się tę samą ekonomię działania Bożego, w obydwu obecna jest Matka Jezusa, która napełniona Duchem Świętym w zwiastowaniu, wychwala wielkie dzieła Pana w Jej życiu i w historii, zapowiadając narodziny Kościoła, który obdarzony mocą z wysoka – Duchem Świętym, będzie głosić w różnych językach wielkie dzieła Boże (Dz 2, 11). Dla Łukasza Maryja jest wyraźnie prototypem Kościoła, jego doskonałą ikoną”; J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, op. cit., s. 335.

⁴²⁸ Zestawienie za: W. WOŁYNIEC, *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007, s. 23.

Pan, twój Bóg jest pośród ciebie,
Mocarz – On zbawi,
uniesie się weselem
nad tobą, odnowi swą miłość,
wzniesie okrzyk radości (So 3, 17)

Oto poczniesz i porodzisz Syna,
któremu nadasz imię Jezus
(Łk 1, 31)

Starotestamentowa „Córa Syjonu”, czyli Izraela, jest w tym wypadku typem Maryi, a Ta z kolei jest typem Kościoła. Skoro tak, należy teraz nakreślić zasadnicze postawy Maryi ukazane przez synoptyków, aby wskazać w nich wzór postaw, które przyjmować winni członkowie Kościoła, którego Maryja jest typem. Na czoło wysuwają się wśród nich: postawa modlitwy (Maryja *orans*), słuchania słowa Bożego (Maryja *ascoltans*), medytacji (Maryja *meditans*), poszukiwania (Maryja *quaerens*), umiejętności znoszenia cierpienia (Maryja *patiens*), służby człowiekowi (Maryja *serviens*) i samemu Bogu (Maryja *ancilla Domini*).

1. Maryja *orans*

Modlitwę rozumieć należy jako świadomy akt człowieka wierzącego, skierowany ku Bogu, celem nawiązania z Nim dialogu. Należy jednak pamiętać, że zawsze jest ona odpowiedzią na inicjatywę Boga; to On wychodzi naprzeciw człowiekowi poprzez dar objawienia. Tak ujmował modlitwę Stary Testament: Bóg mówi – Izrael słucha, a słowo Boga zamienia się w czyn. Można więc pokusić się o twierdzenie, że modlitwa jest echem inicjatywy Boga. W swej formie może być różnorodna: może wyrażać uwielbienie lub dziękczynienie skierowane ku Stwórcy i Odkupicielowi; może być wołaniem o pomoc bądź błaganie o miłosierdzie; może zawierać krzyk o nadzieję bądź nadzieję tę wyrażać; może wreszcie stanowić lament i błaganie o przebaczenie. Najbardziej powszechna jest chyba modlitwa prośby⁴²⁹.

⁴²⁹ H. LANGKAMMER, *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004, s. 160–199.

W kontekście relacji międzyludzkich na czoło wysuwa się modlitwa za innych⁴³⁰.

Na modlitwę Maryi, o której wzmiankuje Nowy Testament, popatrzeć należy w kluczu chrystologicznym. Choć wyrasta ona z korzeni starotestamentowych, to właśnie „wydarzenie Chrystusa” interpretuje treść Jej modlitwy. Ewangelie kilkakrotnie ukazują Maryję jako *homo orans* – „osobę modlącą się”. Hymn uwielbienia Boga – *Magnificat* – stanowi doskonały przykład modlitwy całkowicie bezinteresownej, a więc w pewnym sensie najczystszej, gdy chodzi o intencje osoby modlącej się⁴³¹. J. Kudasiewicz nazywa modlitwę uwielbienia „najdoskonalszą i najbardziej dojrzałą modlitwą człowieka zafascynowanego wielkością, świętością i miłosierdziem Boga Zbawcy”⁴³². *Magnificat*, kantykt (Łk 1, 46–55) zwany tak od pierwszego słowa tłumaczenia łacińskiego, zbudowany został w myśl zasad konstrukcji psalmu hebrajskiego⁴³³. Zawarto w nim wiele elementów liturgicznych i już przez ten fakt znajduje on swoje przednie miejsce w ramach kultu chrześcijańskiego. Zgodnie z obowiązującym w poezji he-

⁴³⁰ Na kartach Nowego Testamentu wzorem modlitwy jest sam Jezus. Zwyczaje modlitewne Jezusa nie odbiegają od zasadniczych form kontaktu z Bogiem praktykowanych w judaizmie. Za najważniejsze miejsce modlitwy oczywiście uważano świątynię jerozolimską, w której składano również ofiary. Najbardziej pobożni trzykrotnie w ciągu roku spędzali w Jerozolimie *regalim*. W szabat, a często także w dni powszednie, modły odprowadzano w synagogach. Ci, którzy modlili się poza synagogą, czynili to zawsze zwróceniem twarzą w kierunku świątyni. Jezus respektował te zwyczaje (por. J 2, 13; 5, 1; 7, 2.10; Mt 4, 23; 9, 35; 11, 11; Łk 4, 16.31; 13, 10; 19, 45; Mk 1, 21; 6, 2). Biorąc udział w pielgrzymkach do Jerozolimy i uczestnicząc w zgromadzeniach synagogałnych, Jezus musiał być widziany przez ówczesnych jako osoba szanująca tradycje Izraela.

⁴³¹ Paweł VI zauważa: „Maryja jest Dziewicą modlącą się. Uwidacznia się to w Jej nawiedzeniu Matki Poprzednika. Wypowiada tam słowa uwielbienia Boga i słowa pokory oraz wiary i nadziei: to bowiem zawiera kantykt *Magnificat*” (MC 18).

⁴³² J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, op. cit., s. 152.

⁴³³ Bez wątpienia wzorowany został na pieśni Anny (1 Sm 2, 1–10).

brajskiej kanonem hymn został zbudowany z następujących po sobie paralelizmów. Zasadniczym tematem *Magnificat* jest wyzolenie mesjańskie, które osiąga najbardziej potrzebujących: ubogich, głodnych, pokornych. Kantykt rozpoczyna się uwielbieniem Boga przepełnionym radością (Łk 1, 47). Zarówno motyw radości, jak i temat miłosierdzia Bożego okazywanego ubogim należą do zasadniczych idei teologicznych Ewangelii Łukaszej. „Wielkie rzeczy” (Łk 1, 49), za które Maryja wielbi Boga, to wybór na Matkę Mesjasza; motywem uwielbienia jest więc Boże macierzyństwo, które leży u podstaw kultu Najświętszej Maryi Panny. Najsilniej w całym hymnie zarysowują się następujące motywy teologiczne: dziękczynienie i uwielbienie Boga, radość Maryi, Jej pokora, Boża troska o ubogich i miłosierdzie⁴³⁴.

Modlitewny charakter miała także wizyta Maryi w świątyni jerozolimskiej, związana z żydowską praktyką oczyszczenia po porodzie i ofiarowaniem Jezusa. Maryja jawi się tam jako Żydówka skrupulatnie przestrzegająca Prawa i spełniająca zawarte w nim nakazy. Modlitwą Maryi były także inne Jej pielgrzymki do Jerozolimy. Ewangelista Łukasz poświadcza, że uczestniczyła w pielgrzymkach do Świętego Miasta, zgodnie z żydowskim zwyczajem. Trzy spośród świąt należały do grupy tzw. *regalim*, czyli świąt pielgrzymich. Na Święto Paschy, Namiotów i Tygodni Żydzi udawali się do Jerozolimy najczęściej w grupach, tworząc karawany, które zapewniały bezpieczeństwo zarówno osobom, jak i pieniądзом przeznaczonym na podatki świątynne. Do uczestnictwa w tych świątach zobowiązani byli wszyscy mężczyźni (Wj 23, 17; 34, 23; Pwt 16, 16)⁴³⁵. Nie

⁴³⁴ S. Haręzga podkreśla, że hymn Maryi ma charakter na wskroś teocentryczny; S. HAREZGA, *Bóg Maryi w świetle hymnu Magnificat* (Łk 1, 46b–55), „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) 2, s. 137–141.

⁴³⁵ Józef Flawiusz relacjonuje: „Do miasta, w którym ustanowią świątynię, niechaj schodzą się Hebrajczycy trzy razy w roku ze wszystkich krańców zdobytej krainy, by składać Bogu dzięki za doznane dobrodziejstwa, prosić o łaskę na przyszłość i poprzez obcowanie ze sobą na wspólnych ucztach wzmacniać uczucia wzajemnej miłości. Przystoi bowiem, by dobrze znali jedni

ulega wątpliwości, że Maryja, Józef i Jezus brali udział w tych pielgrzymkach, spełniając tym samym nakazy Prawa. Jeśli nie przychodziła z Nazaretu trzykrotnie w ciągu roku do Świętego Miasta (z powodu znacznej odległości), to świadectwa ewangeliczne podkreślają, że przynajmniej na Paschę Maryja pojawiała się w Jerozolimie. Fakt ten uwydatnia pokorną pobożność Maryi, gdyż jako kobieta nie była do owych pielgrzymek zobowiązana. Krótka wzmianka o obecności Maryi w Jerozolimie w czasie święta odkrywa wielkie bogactwo Jej życia modlitewnego. Wzmianka: „Rodzice Jezusa chodzili co roku do Jerozolimy na Święto Paschy”, mówi bardzo wiele. Rozpoczynające się piętnastego dnia miesiąca Nisan i trwające siedem, a w diasporze osiem dni, Święto Paschy, upamiętnia cudowne uwolnienie Izraelitów z Egiptu pod wodzą Mojżesza. Pascha i Przaśniki, które początkowo stanowiły dwa odrębne święta, z biegiem czasu uformowały jedną celebrację⁴³⁶. Przebieg uroczystości paschalnych opierał się na zapisie Wj 12: ofiarowywano baranka paschalnego, skrapiano jego krwią odrzwia domów, używając hizopu, mięso zaś spożywano z przaśnym chlebem (często w postawie stojącej, z kijem podróżnym w rękę, co symbolizować miało gotowość do drogi). Baranka wybierał zazwyczaj ojciec rodziny. Zwierzę musiało być doskonałe, bez skazy, gdyż tego wymagało Prawo. Na terenie świątyni, u wejścia do dziedzińca kapłańskiego, ofiarnicy odbierali wybrane baranki, by na dźwięk trąb zabić zwierzęta zgodnie z rytuałem. Wieczorem rozpoczynano ucztę, na której każdy z domowników miał ściśle określoną rolę. Najmłodszy z uczestników biesiady zadawał rytualne pytanie o znaczenie tak spożywanego posiłku. Praktyka

drugich, skoro należą do tego samego plemienia i żyją według tych samych praw; a osiągnąć to można tylko przez takie wzajemne obcowanie, gdy patrząc na siebie i rozmawiając ze sobą, przypominają sobie o wszystkim, co ich łączy” (*Ant.* 4, 203–204).

⁴³⁶ Pascha była obchodzona w Izraelu już w okresie monarchicznym. Świadczy o tym 2 Krl 23, 22; Joz 5, 10; 2 Krn 8, 13

ta bazuje na Wj 13, 8: „W tym dniu będziesz opowiadał synowi swojemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu”. Odpowiedź ojca rodziny przybierała formę *haggady*, czyli opowiadania o historii święta. Przy wypowiedzianiu pierwszego błogosławieństwa spożywano przaśny chleb maczany w czerwonym sosie zwanym *charosef*⁴³⁷. Przy odmawianiu Psalmu 114, opowiadającego o wyjściu Izraelitów z Egiptu, wypijano łyk słonej wody, na pamiątkę łez wylanych przez przodków w niewoli. Aby przypomnieć ich gorzki los, spożywano mięso baranka z gorzkimi ziołami. Posiłkowi towarzyszył rytuał picia wina, przy czym trzeci kielich, zwany „kielichem błogosławieństwa”, miał najbardziej uroczysty charakter. Tuż po nim rozpoczynał się śpiew pieśni *Hallelu* (Psalmy 112–118)⁴³⁸. Wszystkie te zwyczaje związane ze świętowaniem Paschy pozwalają na wysunięcie tezy, że modlitwa Maryi miała także charakter rodzinny.

W Dziejach Apostolskich Łukasz zamieścił jedynie lapidarną wzmiankę o obecności Maryi w wieczniku, wraz z apostołami, po wniebowstąpieniu: „Wtedy wrócili do Jerozolimy z góry, zwanej Oliwną, która leży blisko Jerozolimy, w odległości drogi szabatowej. Przybywszy tam weszli do sali na górze i przebywali w niej: Piotr i Jan, Jakub i Andrzej, Filip i Tomasz, Bartłomiej i Mateusz, Jakub, syn Alfeusza, i Szymon Gorliwy, i Juda, *brat* Jakuba. Wszyscy oni trwali jednomyślnie na modlitwie razem z niewiastami, Maryją, Matką Jezusa, i braćmi Jego” (Dz 1, 12–14). Właśnie Łukasz najczęściej podejmuje temat kobiet w swoim dwudziele (Łk–Dz), a wśród nich zaznacza obecność Maryi. Ta krótka wzmianka służyć może

⁴³⁷ Nazwa pochodzi od hebrajskiego rzeczownika „cegła”; sok przygotowany z jabłek, orzechów, fig i wina ma przypominać niewolnicze prace Izraelitów w Egipcie; E. ZAWISZEWSKI, *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001, s. 129.

⁴³⁸ M. ROSIK, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Rozprawy Naukowe 46, red. serii: I. Dec, Wrocław 2003, s. 85–90.

podkreślaniu roli Maryi w początkach nowej wspólnoty oraz akcentowaniu modlitewnego charakteru Jej obecności. Jest to jednomyślna, wytrwała, wspólnotowa i skuteczna modlitwa rodzącego się Kościoła. Obecność Maryi w wieczniku ma charakter służebny; wraz z innymi modli się Ona – jak należy przypuszczać – o dar Ducha Świętego. Dar ten został udzielony w dniu Pięćdziesiątnicy, a sama Maryja – tak przynajmniej wnioskować można z tekstu biblijnego – wraz z innymi zaczęła głosić innymi językami wielkie dzieła Boże.

2. Maryja *ascoltans*

Omawiając powyżej scenę zwiastowania, zaakcentowano już posłuszeństwo Maryi wobec przekazanego Jej Bożego orędzia. Obecnie warto podkreślić jeszcze dwie ewangeliczne sceny, w których Matka Chrystusa ukazana zostaje – tym razem pośrednio – jako Ta, która słucha słowa Bożego. Jezus, odpowiadając na wieść, iż Jego krewni (wśród których znajdowała się także Jego Matka) pragną się z Nim zobaczyć, zapewnia: „Moją matką i moimi braćmi są ci, którzy słuchają słowa Bożego i wypełniają je” (Łk 8, 21). Podobnym echem rozbrzmiewa błogosławieństwo, które Jezus wypowiedział po usłyszeniu zawołania pewnej kobiety z tłumu: „Błogosławione łono, które Cię nosiło i piersi, które ssasłeś” (Łk 11, 27). Odpowiadając jej, zapewnia: „Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 12, 28). Obydwa te błogosławieństwa pośrednio podkreślają postawę Maryi, która swym życiem wykazuje posłuszeństwo usłyszанemu słowu Bożemu. Wypowiedzi Jezusa są w istocie pochwałą Jego Matki. Przenosi On pochwałę z płaszczyzny czysto naturalnej na płaszczyznę wiary. Komentując drugi z przytoczonych fragmentów, św. Augustyn parafrazuje słowa Jezusa: „Także moja Matka, którą ty nazywasz błogosławioną, jest właśnie błogosławioną dlatego, że zachowuje słowo Boga, a nie dlatego, że w Niej Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14); [jest błogosławioną] właśnie

z tego względu, że zachowuje Słowo samego Boga, które Ją stworzyło, i które w Niej stało się ciałem”⁴³⁹.

3. Maryja *meditans*

Tę specyficzną postawę Maryi, postawę medytacji, dwukrotnie w swym dziele podkreśla Łukasz ewangelista. Po opisie odwiedzin, które złożyli Nowo narodzonemu Jezusowi pasterze, autor natchniony stwierdza: „Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” (Łk 2, 19). Przedmiotem medytacji Maryi są wydarzenia przed chwilą opisane. Pasterze, rolnicy i rybacy, w oczach religijnych przywódców Izraela są „ludem nieznającym Prawa”, a więc należącym do najniższej warstwy społecznej⁴⁴⁰. Właśnie im, pasterzom uważanym za grzeszników, pozbawionym prawa występowania jako świadkowie w sądzie, objawia się Jezus, prawdziwy Pasterz Izraela, wybierając ich na świadków Jego przyjścia na świat.

Po raz drugi Łukasz odnotowuje postawę medytacji Maryi po odnalezieniu Jezusa zagubionego podczas pielgrzymki do Jerozolimy: „Matka Jego chowała wiernie wszystkie te wspomnienia w swym sercu” (Łk 2, 51)⁴⁴¹. Tym razem przedmiotem refleksji są słowa wypowiedziane przez dwunastoletniego Jezusa, które brzmią niczym wyrzut: „Czemuście Mnie szukali? Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2, 49). Obydwe Łukasze

⁴³⁹ *Homilia do J 10, 3*, BCPNT 3, 281

⁴⁴⁰ T. LOSKA, *Ewangelia według św. Łukasza. Tajemnica Chrystusa pośród nas*, w: *Moja ewangelia. Jezus Chrystus wczoraj, dziś, jutro*, 3, Katowice 1996, s. 111–114.

⁴⁴¹ „Jezus mówi, że na miano Jego najbliższych zasługują ci, którzy słuchają – szczegół pominięty przez Mateusza i Marka – słowa Bożego i wypełniają je. Warto przy okazji zauważyć, że i w tym sensie Maryja była w pełni Matką Jezusa. Dwa razy powie o Niej Łukasz, że zachowywała w sercu słowa Jezusa i strzegła ich (2, 19.51). Ona też wspańałymyślnie oświadczyła, że jest służebnicą Pańską (Łk 1, 38)”; K. ROMANIUK, A. JANKOWSKI, L. STACHOWIAK, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1, Poznań–Kraków 1999, s. 316.

wzmianki ukazują Matkę Chrystusa w postawie kontemplacji zbawczych dzieł dokonywanych przez Boga i realizowanych w Jezusie.

4. Maryja *querens*

Wspomniana powyżej scena zagubienia dwunastoletniego Jezusa w świątyni w Jerozolimie (Łk 2, 41–50) pozwala dostrzec jeszcze jedną istotną postawę Maryi, która – interpretowana na płaszczyźnie wiary – staje się wzorem i wezwaniem do naśladownictwa dla przynależących do Kościoła. Chodzi o postawę poszukiwania Jezusa. Pobyt Maryi, Józefa i Jezusa w Jerozolimie spowodowany był, jak wspomniano już wyżej, zwyczajem udawania się dorosłych (powyżej trzynastu lat) Żydów trzy razy do roku (Pascha, Pięćdziesiątnica i Święto Namiotów) z pielgrzymką do Jerozolimy⁴⁴². Choć kobiety nie były zobowiązane do takiej wizyty, często towarzyszyły swoim mężom. Celebracje paschalne trwały tydzień, natomiast każdy Izraelita winien przebywać w świętym mieście przynajmniej jedną dobę. Cierpienie Maryi jest więc cierpieniem matki z troskanej o losy swego dziecka. Rodzicom Jezusa zdawało się, że Syn ich zaginął bez śladu, tymczasem Jezus zdumiewał swą mądrością nawet nauczycieli.

Odnalezienie Jezusa Łukasz relacjonuje według starotestamentowego schematu epifanii Boga, w którym występują trzy momenty: wstąpienie – objawienie – zstąpienie⁴⁴³. Ewangelista zauważa, że Józef, Maryja i Jezus „wstąpili” do Jerozolimy na Święto Paschy (Łk 2, 41–42), a po skończonych uroczystościach Jezus „zstąpił” z nimi do Nazaretu (Łk 2, 51). Pomiedzy „wstąpieniem” a „zstąpieniem” realizuje się Objawienie⁴⁴⁴.

⁴⁴² Jeśli dystans był zbyt duży, Prawo zezwalało na jedną pielgrzymkę w roku, właśnie na święto Paschy.

⁴⁴³ Podobnie dzieje się przy objawieniu się Boga Mojżeszowi (Wj 3–4 i 33, 18–34) i Eliaszowi (1Krl 19).

⁴⁴⁴ W. WOŁYNIEC, *op. cit.*, s. 57.

Po raz kolejny Jezus poszukiwany jest przez Maryję już w toku swej publicznej działalności. Kiedy ją rozpoczął, niemal bez ustanku otaczany był przez tłumy ludzi. Tzw. „magnetyzm” Jezusa szczególnie często podkreślany jest przez Marka, jednak wszyscy synoptycy zamieścili w swych dziełach scenę, której synopsy biblijne zazwyczaj nadają tytuł „prawdziwi krewni Jezusa” (Mt 12, 46–50; Mk 4, 21–25; Łk 7, 19–21). Jezus daje w relacjonowanej przez synoptyków scenie pierwszeństwo wspólnocie religijnej przed więzami krwi. Taka postawa stanowi *novum* w żydowskim środowisku mentalnościowym⁴⁴⁵. Podobnym echem brzmią zresztą słowa zapisane w mowie misyjnej u Mateusza: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 37).

5. Maryja *patiens*

Ewangelie synoptyczne dostarczają stosunkowo dużo materiału, który rysuje postać Maryi doznającej cierpienia. To prawda, że zapowiedź Symeona o mieczu, który przeniknie Jej duszę najpełniej zrealizowała się pod krzyżem, były jednak także i inne chwile, w których tajemnica cierpienia przepelnia osobę Maryi. Wśród tekstów dotyczących tematyki cierpienia Matki Jezusa wyróżnić należy prorocstwo Symeona (Łk 2, 25–35), ucieczkę do Egiptu (Mt 2, 13–15), poszukiwanie zagubionego w świątyni dwunastoletniego Jezusa (Łk 2, 41–50) oraz trudności w spotkaniu z Jezusem podczas Jego publicznej działalności (Mt 12, 46–50; Mk 4, 21–25; Łk 8, 19–21), a także scenę, w które krewni Jezusa próbują skłonić Go do zaprzestania tej działalności (Mk 6, 1–6).

Zasadniczym tekstem mówiącym o cierpieniu Maryi jest zapowiedź dana przez Symeona w czasie, gdy rodzice Jezusa przyszli

⁴⁴⁵ „[...] w judaizmie nie słyszano o tym, by dawać pierwszeństwo więzom religijnej wspólnoty przed związkami rodzinnymi, z wyjątkiem sytuacji, gdy poganin nawracał się na judaizm i uznawał swoją nową rodzinę za ważniejszą od starej”; C.S. KEENER, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000, s. 142.

z Nowo narodzonym do świątyni, by wypełnić wymogi Prawa: „A Twoją duszę miecz przeniknie, aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2, 35). Proroctwo (taka nomenklatura powszechnie przyjmowana jest w literaturze egzegetycznej) to zawarte zostało w tzw. „cyklu świątynnym”, który w Łukaszej Ewangelii Dzieciństwa obejmuje: ofiarowanie Jezusa w świątyni (Łk 1, 22–24), połączone z narracją o spotkaniu z Symeonem (Łk 2, 25–35) i Anną (Łk 2, 36–38), oraz opowiadanie o odnalezieniu dwunastoletniego Jezusa w świątyni (2, 41–50). Przepis zanotowany w Wj 13, 2.12.15 wymagał, by pierworodnego syna ofiarować Bogu na służbę w świątyni. Od czasów, kiedy służbę tę zaczęli pełnić lewici, dziecko podlegało regulacji wykupu. Przy okazji przedstawienia niemowlęcia w świątyni, składano ofiary. Najubożsi ofiarować winni parę synagorlic lub gołębi (Kpł 5, 7; 12, 8)⁴⁴⁶. Postacie Symeona i Anny reprezentują oczekujących na Mesjasza Izraelitów. Obydwoje wypowiadają prorocze słowa, zapowiadające przyszłą

⁴⁴⁶ Wzmianka Łukasza o „ich oczyszczeniu” (2, 22) budzi pewne niejasności. Prawo Mojżesza mówiło o czterdziestodniowym okresie nieczystości rytualnej kobiety po porodzie; nie ma mowy o takim przepisie dotyczącym mężczyzny. Jeśli więc zaimek dzierżawczy „ich” nie wskazuje na Maryję i Józefa, możliwe, że zamierzeniem teologicznym Łukasza było wskazanie na samego Jezusa. Przy takiej interpretacji nie chodziłoby o oczyszczenie, któremu Jezus miał być poddany, ale którego sam miał dokonać. Skrupulatni egzegeci obliczyli, że od chwili zwiastowania narodzin Jana do narodzenia Jezusa minęło czterysta pięćdziesiąt dni. Suma z czterdziestodniowym okresem oczyszczenia daje czterysta dziewięćdziesiąt dni, a więc dokładnie siedemdziesiąt tygodni, czyli czas zapowiedziany przez Daniela, w którym Bóg położy kres nieprawości (9, 24). W takiej interpretacji przedstawienie Jezusa w świątyni byłoby symboliczną zapowiedzią jej oczyszczenia. „Oba epizody [oczyszczenie i ofiarowanie] z historycznego punktu widzenia wcale nie musiały odbywać się w tym samym miejscu i w tym samym czasie: są to bowiem odrębne momenty religijne w życiu rodziny żydowskiej. Oczyszczenie kobiety, która urodziła dziecko, zwykle miało miejsce w świątyni (Kpł 12, 1–8), ale żadne prawo starotestamentowe nie mówi nic o konieczności ofiarowania w świątyni pierworodnego syna. Ofiarowanie mogło nastąpić w jakimkolwiek miejscu i być przyjęte przez każdego kapłana”; M. MIKOŁAJCZAK, *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa* (Łk 2, 22–24), „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 6 (1998) 2, s. 139; O. DA SPINETOLI, *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986, s. 112–116.

misję Jezusa. Oprócz kantyku *Nunc dimittis*, Symeon zapowiada także sprzeciw, jaki powstanie wobec Jezusa, oraz cierpienia Maryi. Proroctwo to wyraźnie nawiązuje do księgi Izajasza: „On będzie kamieniem obrazu i skałą potknięcia się dla obu domów Izraela; pułapką i sidłem dla mieszkańców Jeruzalem. Wielu z nich się potknie, upadnie i rozbije, będą usidleni i w niewolę wzięci” (Iz 8, 14–15). Słowa Symeona odczytane w tym kontekście sugerują, że dla przyjmujących dzieło Jezusa, On sam stanie się fundamentem zbawienia, dla odrzucających je – kamieniem obrazu. Termin „znak” w wyrażeniu „znak sprzeciwu” ma długą tradycję biblijną. Przywołuje najpierw dzieło stworzenia i cuda dokonywane przez Bożych posłańców; odnosi się także do prób obecności Jahwe podczas pustynnej wędrówki Izraelitów. Z chwilą przyjścia na świat Zbawiciela On sam staje się znakiem, który może być przyjęty lub odrzucony⁴⁴⁷. Również termin „miecz” ma w tradycji biblijnej i pozabiblijnej szerokie pole znaczeniowe. W tradycji greckiej miecz kojarzony był z zemstą władcy: Damokles, pochlebca na dworze tyrana Syrakuz, Dionizosa I Starszego (405–367 r. przed Chr.), został zaproszony przez władcę na ucztę, podczas której miał zakosztować słodczy rządzenia. Posadzono go na miejscu, nad którym na końskim włosiu powieszono obnażony miecz. Miecz stał się symbolem gróźb wciąż zatruwających życie ludzkie⁴⁴⁸. Motyw miecza niejednokrotnie pojawia się na kartach Starego Testamentu jako symbol Bożej kary. W słowach proroctwa przeciw Egipcjowi Jeremiasz obwieszcza: „A dzień ten jest u Pana, Boga Zastępów, dniem odwetu, by się pomścić nad swoimi wrogami. Miecz pochłonie, nasyci się i ugasi pragnienie ich krwią, albowiem rzeź to ofiarna dla Pana, Boga Zastępów w ziemi północy, nad Eufratem” (Jr 46, 10). Miecz – włożony w ręce Babilończyków – służył także jako symbol gniewu Boże-

⁴⁴⁷ M. ROSIK, *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, w: *Studia Biblica* 5, Kielce 2003, s. 53–54.

⁴⁴⁸ W. KOPALIŃSKI, „Damokles”, w: *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996, s. 192.

go nad Izraelem: „Miecz, miecz! Wyostrzono go i wyczyszczono. Na krwawy bój wyostrzono, by lśnił jak błyskawica, wyczyszczono. [...] Dałem go, by wyczyścić, by chwycić w dłoń; miecz wyostrzono i wyczyszczono, aby go podać w rękę tego, co zabija” (Ez 21, 14–16). Nieco ogólniej ujmując, miecz jest symbolem cierpienia. Właśnie w takim znaczeniu termin ten został użyty przez Łukasza. Oznacza on cierpienia Maryi spowodowane mającą nastąpić męką Jezusa.

Sama konieczność ucieczki, by chronić życie ludzkie, jest już swoistą formą cierpienia. Fabuła narracji o ucieczce Świętej Rodziny do Egiptu (Mt 2, 13–15) koncentruje się wokół udania się Świętej Rodziny do Egiptu, celem uniknięcia gniewu Heroda, który postanowił zgładzić nowo narodzonego Jezusa. Opowiadanie to jest echem starożytnego przekazu Księgi Wyjścia o postanowieniu faraona, by zgładzić wszystkie nowo narodzone dzieci hebrajskie. Postanowienie to znalazło swój wyraz w słowach faraona, skierowanych do położnych kobiet hebrajskich: „Jeśli będziecie przy porodach kobiet hebrajskich, to patrzcie na płęć noworodka. Jeśli będzie to chłopiec, to winicie go zabić” (Wj 1, 16).

Rozpoczynając narrację, Mateusz posługuje się typowym dla siebie określeniem: „oto anioł Pański ukazał się we śnie” (Mt 1, 20; 2, 19–20). Sen jest jednym ze sposobów komunikowania się Boga z człowiekiem w Mateuszowej Ewangelii Dzieciństwa. Autor kilkakrotnie podkreśla znaczenie snów. Służą one jako ostrzeżenia skierowane do Józefa i mędrców⁴⁴⁹. Przypuszczalnie ewangelista znał starożytną legendę żydowską, według której za czasów niewoli egipskiej astrologowie ostrzegli faraona, że narodził się Mojżesz, który miał poprowadzić Izraelitów ku wyzwoleniu; ojciec Mojżesza jednak został przez boską interwencję ostrzeżony we śnie o tym, że faraon zamierza zabić wszystkich chłopców hebrajskich, i ratując

⁴⁴⁹ J. MEYER EVERTS, *Dreams in the NT and Greco-Roman Literature. The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedmann (wyd.), II, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1992, s. 231–232.

się ucieczką, ocalił życie syna. O legendzie tej wspomina Flawiusz: „Ulitował się nad nim [Amaramem, ojcem Mojżesza] Bóg, wzruszony jego błaganem, i ukazując mu się we śnie, upomniął go, by nie tracił nadziei na poprawę losu; On bowiem pamięta o ich pobożności i nigdy nie przestanie wynagradzać za nią; przecież to z Jego łaski nieliczni przodkowie Izraelitów rozmnożyli się w plemię tak potężne” (*Ant.* 2, 170–171). Analogia pomiędzy obiema historiami wydaje się ewidentna⁴⁵⁰. Narracja Mateusza nie mówi wprost o cierpieniu Maryi, jednak na zasadzie analogii można do Niej odnieść uczucia każdej matki kochającej swe dziecko. Zagrożenie życia dziecka jest zawsze powodem strachu, czyli cierpienia matki. Można w tym kontekście odczytać także starotestamentowe zapewnienie o Bożej miłości wobec Izraela, w którym Jahwe powołuje się na przykład matki troszczącej się o swe dziecko: „Czy może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu? Ta, która kocha syna swego łona? A nawet gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o Tobie. Oto wyręłem cię na obu mych dłoniach” (Iz 49, 15–16). Anioł poleca Józefowi udać się „do Egiptu”, gdyż kraj ten w tradycji starotestamentowej widziany jest nie tylko przez pryzmat zniewolenia, ale także jako miejsce ucieczki⁴⁵¹. Cel poszukiwania Jezusa przez Heroda określa Mateusz zdaniem celowym: „aby Go zgładzić”. Można tu widzieć zapowiedź wydarzeń związanych ze śmiercią

⁴⁵⁰ J.P. MEIER, *Matthew*, Dublin 1984, s. 13.

⁴⁵¹ Kiedy Salomon poszukiwał Jeroboama, aby go zabić, ten „schronił się do Egiptu, do Szeszonka, króla egipskiego, i został w Egipcie aż do śmierci Salomona” (1Krl 11, 40). Podobnie rzecz miała się w przypadku Uriasza, syna Szemajasza z Kariat-Jearim, którego prorocze słowa nie spodobały się królowi Jojakimowi. Gdy król postanowił zabić proroka, „Uriasz usłyszał o tym, przeraził się i uciekając, przybył do Egiptu” (Jr 26, 21). Tutaj również w czasach Machabeuszów schronił się najwyższy kapłan Oniasz IV. Egipt był jednak przede wszystkim krajem, w którym przez długie lata mieszkali Izraelici. Podróż Jezusa do Egiptu wyobraża wędrówkę Izraela z Kanaanu do Egiptu. Rozszerzeniu takiej interpretacji służy postać Józefa, przybranego ojca Jezusa, który nosi imię patriarchy Józefa, który przyprowadził do Egiptu Jakuba-Izraela; R.E. BROWN, *op. cit.*, s. 216.

Jezusa, ewangelista bowiem posługuje się tym samym określeniem (Mt 27, 20). Tym samym użyta przez ewangelistę terminologia wskazuje na cierpienie Maryi. Już sama mowa o chęci zgładzenia Jezusa jest pierwszą realizacją proroctwa Symeona. Bez wątpienia jednak Mateusz, posługując się analogią Jezus-Mojżesz, nawiązuje w uzasadnieniu nakazu do podwójnej tradycji księgi Wyjścia: do nakazu faraona, by zabijać hebrajskie dzieci (Wj 1, 22)⁴⁵² oraz do usiłowań faraona, by stracić Mojżesza (Wj 2, 15: „faraon [...] usiłował stracić Mojżesza”)⁴⁵³.

Cierpienie Maryi związane z koniecznością ucieczki do Egiptu widzi Mateusz w kontekście realizacji dawnych proroctw. Cytat z Oz 11, 1: „Z Egiptu wezwałem syna mego” wprowadza Mateusz stosowaną przez siebie formułą „tak miało się spełnić słowo, które Pan powiedział przez proroka”⁴⁵⁴. Ozeasz nawią-

⁴⁵² A. LESKE, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: „Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek”, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. pol. W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, s. 1142.

⁴⁵³ O tym wydarzeniu Józef Flawiusz pisał: „Otóż jeden z kapłanów (a są tam [w Egipcie] kapłani bardzo biegli w przepowiadaniu przyszłości) oznajmił królowi, że teraz właśnie ma się narodzić wśród Izraelitów dziecko, które, gdy wyrośnie na męża, ukróci potęgę Egipcjan, a wzmocni Izraelitów, przewyższając wszystkich ludzi męstwem i zdobywając sławę wiecznotrwałą. Uląkł się król i za radą owego kapłana rozkazał, by każde nowo narodzone dziecko płci męskiej z rodziców izraelskich topiono w rzece i pilnowano położów niewiast hebrajskich” (*Ant.* 2, 8,2). Flawiusz nic nie wspomina jednak o podobnym wydarzeniu w Palestynie za czasów Heroda. Brak jakichkolwiek źródeł historycznych poza Ewangelią, które wskazywałyby na rzeź niemowląt, skłania niektórych egzegetów do tezy o legendarnym charakterze opowiadania Mt 2, 16–18.

⁴⁵⁴ Takie zastosowanie starotestamentowego cytatu do opisywanych wydarzeń dzieciństwa Jezusa ukazuje generalną zasadę, jaką przyjmuje Mateusz w korzystaniu z Pisma Świętego: nadaje starożytnym tekstom znaczenie, którego z pewnością nie posiadały w historycznym kontekście, w którym powstały; F. KERMODE, „Matthew”, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, London 1989, s. 338.

zywał w swej wypowiedzi do historycznego wyjścia Izraelitów z Egiptu; nie prorokował o przyszłych wydarzeniach. Mateuszowe „wypełnienie się” proroctwa należy więc rozumieć typologicznie: jak „syn Boga”, Izrael, został wybawiony z niewoli przez cudowną interwencję Jahwe, tak również Jezus, „syn Boży”, zostaje ocalony za przyczyną ingerencji boskiej. Ozeaszowy cytat stanowi kulminację, a jednocześnie teologiczną interpretację historycznego wydarzenia ucieczki Świętej Rodziny do Egiptu. Jezus przedstawiony w dotychczasowych perykopach Ewangelii Dzieciństwa jest synem Maryi i Józefa, synem Dawida i synem Abrahama (Mt 1, 1)⁴⁵⁵, ale jest przede wszystkim „moim Synem”, czyli Synem Bożym. Jak Izrael-Syn Boży, tak Jezus musi wyjść z Egiptu (powrót do Nazaretu: 2, 19–23), przejść przez wody Jordanu (chrzest z rąk Jana Chrzciciela: Mt 3, 13–17) i doświadczyć wędrówki przez pustynię (kuszenie: Mt 4, 1–11)⁴⁵⁶. Mateusz ukazuje więc Jezusa jako Tego, który w swoim życiu „przeżywa” historię swojego narodu. Izrael jest przybrany, kolektywnie rozumianym synem Jahwe; Jezus jest prawdziwym synem Bożym. W tym też kontekście cierpienie Maryi towarzyszy realizacji Bożego planu zbawczego.

Kolejny fragment mówiący o cierpieniu Maryi to opis zagubienia Jezusa podczas jednej z pielgrzymek do Jerozolimy (Łk 2, 41–50). Ewangelista wkłada w usta Matki wprost wzmiankę o Jej bólu: „Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie” (Łk 2, 48). Scena, która rozegrała się w świątyni, kiedy to Jezus

⁴⁵⁵ A. Vögtle sądzi, że sekwencja: syn Dawida – syn Abrahama – syn Boga, nie jest przypadkowa, lecz służy ukazaniu synostwa Bożego Jezusa jako kulminacji stopniowego objawiania Jego tożsamości; A. VÖGTLE, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971, s. 18.

⁴⁵⁶ D.J. Harrington zauważa: „Matthew's emphasis is on Jesus as Son of God. The original context [of Hos 1, 11] is Israel's exodus from Egypt; Israel is thus called the Son of God. Such a background for Jesus' divine sonship stresses the continuity between Jesus and Israel, for Jesus repeats the experience of Israel in the exodus generation”; D.J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew*, Collegeville 1991, s. 44.

zdułmiewał „nauczycieli” (Łk 2, 46), jest na wskroś symboliczna⁴⁵⁷. Już sama terminologia pośrednio jest pasyjna, a więc dotyka cierpienia Jezusa. Termin *dei* („powinieniem”), który pojawia się w Jezusowym stwierdzeniu, iż powinien On być „w sprawach Ojca” (Łk 2, 49), jest typowym czasownikiem zapowiedzi męki i zmartwychwstania (Łk 9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37; 24, 7.44). Przywołując kontekst pasyjny, tym samym perykopa dotyka tematu cierpienia Maryi. Inną więzią łączącą narrację o Jezusie w świątyni z wydarzeniami paschalnymi jest motyw „trzech dni” z wątkiem poszukiwania Jezusa (por. Łk 24, 5). Rodzicom Jezusa zdawało się, że zaginął bez śladu, tymczasem zdułmiewał swą mądrością nawet nauczycieli; wylęknionym uczniom po wydarzeniach wielkopiątkowych wydawało się, że Jezus zginął na zawsze, tymczasem zmartwychwstał, aby kontynuować swą misję nauczania i prowadzenia ku zbawieniu. Analogia pomiędzy zagubieniem Jezusa i Jego śmiercią oraz pomiędzy odnalezieniem Jezusa a Jego zmartwychwstaniem jest może daleka, ale na pewno dostrzegalna. Można mówić o cierpieniu Maryi w podwójnym aspekcie: w wymiarze egzystencjalnym jest to cierpienie matki, której syn się zagubił; w wymiarze teologicznym wydarzenie jest zapowiedzią męki i śmierci Jezusa, których Maryja była świadkiem. Pierwszy wymiar ma charakter bezpośrednio wynikający z tekstu, drugi jest elementem jego interpretacji teologicznej.

Przy omawianiu postawy poszukiwania Jezusa przez Maryję wskazano na perykopy Mt 12, 46–50; Mk 4, 21–25; Łk 8, 19–21. Również i w tej scenie pośrednio zarysowuje się element cierpienia Matki, która ma trudności w spotkaniu z własnym synem. Bardziej jeszcze element ów obecny

⁴⁵⁷ O. da Spinetoli zauważa: „*La scena di Gesù in mezzo ai dottori del tempio, dove rivela una sapienza superiore davanti ai 'maestri' più qualificati della comunità israelitica, è altamente simbolica. Essa indica che egli usufruisce di una particolare comunicazione divina dato che non ha frequentato nessuna scuola. La risposta di Gesù ai genitori conferma questa impressione*”; O. DA SPINETOLI, *op. cit.*, s. 129.

jest w opisie wrogiej postawy mieszkańców Nazaretu wobec Jezusa (Mk 6, 1–6). Trudno wyobrazić sobie, by nie sprawiała ona bólu Jego Matce. Ewangelista nie wspomina bezpośrednio o obecności Maryi przy całym wydarzeniu, jednak uprawnione jest przypuszczenie, że przynajmniej dotarły do Niej wieści o całym zajściu. Scena rozegrała się przecież w synagodze, w Jej rodzinnym mieście. Markowa wzmianka, iż Jezus jest „synem Maryi” (Mk 6, 3), świadczy o klimacie niechęci również wobec Niej.

6. Maryja *serviens*

Kolejny rys postaci Maryi to Jej postawa służebna. Maryja może być ukazywana jako wzór służby w dwojakim aspekcie: służby Bogu i ludziom, zatem jest *ancilla Domini* i *homo serviens*. Najwyraźniej postawa służby człowiekowi zarysowuje się w scenie nawiedzenia Elżbiety (Łk 1, 39–45). Czyn Maryi jest wyrazem ducha służby, tym razem skierowanej ku krewniej. Maryja wybiera się na spotkanie z Elżbietą „z pośpiechem”, który oddaje stan ducha człowieka pragnącego zweryfikować słowa Boże⁴⁵⁸. Zdziwienie owym duchem służby, który prowadził Maryję, wyraża pytanie Elżbiety: „Skądże mi to, że matka mojego Pana przychodzi do mnie?” (Łk 1, 43). Teologia Wschodu określa Maryję mianem *Pneumatophora*, Nosicielka Ducha. Istotne dla pełniejszego odczytania nawiedzenia okazuje się spojrzenie na kontekst; Maryja udaje się do swych podeszłych już w latach krewnych po otrzymaniu Bożego zwiastowania o narodzinach Jezusa. Spotkanie z Bogiem prowadzi do spotkania z człowiekiem. W służbie człowiekowi bowiem weryfikuje się autentyczność spotkania z Bogiem.

⁴⁵⁸ Łukasz ukazuje wizytę Maryi w domu Zachariasza nie tylko jako spotkanie dwóch matek, ale również jako spotkanie Jezusa z Jego poprzednikiem, Janem Chrzcicielem. Tak odczytywano wydarzenie już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

7. Maryja *ancilla Domini*

Przy zwiastowaniu Maryja sama określa siebie jako „służebnicę Pańską”, co powtarza w *Magnificat*, chwając Boga, iż wejrzał „uniżenie służebnicy”. Jej zawołanie „niech mi się stanie” nie jest – jak chcieliby niektórzy egzegeci – naznaczone rezygnacją czy wręcz determinacją. Maryja stawia pytanie: „jakże się to stanie?”, jednak nie jest to pytanie świadczące o braku wiary, zaufania czy powątpiewaniu. Wręcz przeciwnie, jest to poszukiwanie wiary całkowicie świadomej. Co prawda łacińskie *fiat* sugerować może pewien odcień zgody podjętej z rezygnacją w tonie „no dobrze, niech już tak będzie”, jednak grecka forma (a więc oryginalna) jest jak najdalsza od takiego wydźwięku zgody Maryi. Użyta tu przez Łukasza forma *optativus* jest niezwykle rzadka na kartach Nowego Testamentu. Greckie *genoito* (Łk 1, 38) jest radosnym zawołaniem „niech tak będzie!”, „niech się tak stanie!”, a wyraża ochotę przyjęcie woli Bożej, entuzjastyczne wręcz podjęcie współdziałania z nią⁴⁵⁹.

Można u synoptyków wskazać więcej tekstów poświadczających służebną postawę Maryi wobec Boga. Jednym z aspektów tej postawy jest modlitwa, medytacja czy słuchanie słowa Bożego, a więc cechy omówione powyżej. Postawa służebna wobec Boga przejawia się także w scenie ofiarowania w świątyni; Maryja zachowuje Boże prawo, składa przepisane nim ofiary. To właśnie tam między innymi weryfikuje się Jej postawa „służebnicy Pańskiej”. Tym samym realizuje się pośrednio proroctwo Malachiasza: „Przybędzie do swej świątyni Pan, którego wy oczekujecie” (Ml 3, 1).

KONKLUZJA

Zarysowane powyżej zasadnicze linie mariologii synoptyków nie wyczerpują wszystkich jej zagadnień; wskazują co

najwyżej kierunki, w których idą dalsze dociekania teologów. Pełniejszy obraz mariologii zyskuje się w zestawieniu z myślą Janową uzupełnioną o interpretacje niektórych fragmentów listów nowotestamentowych. Warto jednak zaznaczyć po raz kolejny, że mariologia Ewangelii synoptycznych pozostaje zawsze chrystologiczna i eklezjologiczna. Zagubienie któregośkolwiek z tych wymiarów, a więc prezentacja postaci Maryi bez związków z Chrystusem lub Kościołem, jest fałszywym tropem refleksji teologicznej.

⁴⁵⁹ J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego...*, *op. cit.*, s. 133.

ZAGADNIENIA ETYCZNE

W teologii Nowego Testamentu ważną rolę odgrywa rozróżnienie nauk, które wyszły z ust samego Jezusa oraz wiary wczesnego Kościoła. Sformułowania tej wiary rozwinęły się z czasem znacząco, co widać choćby po chrystologii i soteriologii św. Pawła. W przypadku zasad moralnych podanych przez Ewangelie sytuacja jest dość odmienna. Etyka Ewangelii synoptycznych to zasadniczo nauczanie moralne Jezusa powtarzane przez tych, którzy w Niego uwierzyli. Wprawdzie poszczególne nauki Jezusa mogły być i były twórczo adaptowane we wczesnym Kościele, zaś wiara w Jezusa nadała wyjątkową wagę treści jego nauczania, ale trudno w tym przypadku mówić o znaczniejszym rozwoju czy zmianie treści przesłania.

I. PODEJŚCIE EWANGELII DO MORALNOŚCI

1. Jezus i Ewangelie

Niezupełnie da się uchwycić specyfikę moralnego nauczania poszczególnych Ewangelii synoptycznych, choć wielu autorów na tym się skupia. Różnice między nimi polegają głównie na innym doborze wypowiedzi Jezusa na tematy etyczne. Wydaje się, że dla św. Marka najważniejsze jest pójście za Jezusem i nadzieja królestwa Bożego, dla św. Łukasza perspektywa zbawienia, zaś Ewangelia Mateuszowa pokazuje nowy kształt

przykazań i sprawiedliwości. Można by jednak twierdzić inaczej, na przykład wskazując na rolę królestwa niebieskiego u św. Mateusza. Łącznie lepiej przyjąć, że Ewangelie głosząc Jezusa, chcą tym samym przede wszystkim wskazać na jego przesłanie.

W przypadku Dziejów Apostolskich, nauczanie moralne ma charakter mniej centralny niż w Ewangeliach. W ramach dzieła św. Łukasza, jako kontynuacja jego Ewangelii, stanowi ono jednak cenne uzupełnienie, które pokazuje, jakie przedłużenie miały zasady Jezusowe w życiu wczesnego Kościoła.

Następnie, zalecenia moralne Jezusa, choć idą dalej niż Stary Testament i tradycja żydowska, pod wieloma względami do nich nawiązują tak w formie, jak w treści. Poszczególne nauki moralne Jezusa mają na ogół odpowiedniki w ówczesnym judaizmie, choć jako całość znacznie się wyróżniają. Względem Starego Testamentu nauka moralna Jezusa stanowi raczej wzbogacenie, ulepszenie i kontynuację niż rewolucję. Dotyczy to i cech ogólnych etyki, i wielu treści szczegółowych. Etyka Ewangelii wchodzi zatem w sposób harmonijny do etyki biblijnej jako całości – nie tylko do etyki Nowego Testamentu. Z tej racji nie całkiem może być od niej oddzielona i osobno omawiana.

Część autorów podejmujących te tematy rozdziela wprowadzie przesłanie moralne poszczególnych ksiąg i postaci Nowego Testamentu, podobnie jak w przypadku studiów nad jego teologią. Prowadzi to jednak do pewnych powtórzeń i rozdzielania kwestii blisko ze sobą sąsiadujących. Z drugiej strony, wobec mnogości i różnorodności tekstów na tematy moralne, zbudowanie ich syntezy nie do końca jest możliwe.

Ostatnia nieunikniona trudność to omawianie przez Nowy Testament kwestii etycznych wraz z bardziej teologicznymi: zbawienia i postawy człowieka wobec Boga. W pracach na tematy biblijno-moralne pojawiają się więc tematy wiary, królestwa Bożego, powołania itp., które nie są ściśle etyczne.

2. Główne uzasadnienie etyki

Systematyczny wykład etyki wymaga rozpoczęcia od kwestii jej uzasadnienia i cech strukturalnych, a nie od treści szczegółowych. Ogólnie stwierdzić można, że etyka biblijna odwołuje się do relacji człowieka z Bogiem. Co to dokładniej znaczy?

Potocznie uważa się, że ta etyka opiera się na przykazaniach, to znaczy na nakazach i zakazach podanych ludziom przez Boga za pośrednictwem jego wysłanników. Jest to więc, używając języka bardziej filozoficznego, etyka normatywna (wyrażona przez zespół norm) oraz heteronomiczna (człowiek podlega prawu, którego sam nie ustanowił). Można to modyfikować, mówiąc, że taka etyka jest teonomiczna (Tillich), czyli oparta na prawie Bożym.

Nie jest to jednak ściśle. Etyka biblijna i ewangeliczna odwołuje się do Boga nie tylko jako prawodawcy. Bóg jest przede wszystkim źródłem i wzorem zasad moralnych; daje przykazanie miłości, ponieważ sam jest miłością. Zatem lepiej będzie mówić o etyce „teomorficznej”, wzywającej do postępowania na kształt (gr. *morfe*) Boga. Ta etyka wychodzi od wzoru osobowego i naśladowania, z czego dopiero wynikają normy.

Także w Ewangeliach odnajdziemy wyraźne sformułowanie zasady naśladowania Boga, która motywuje moralne postępowanie i normuje je. W Starym Testamencie zasada ta wyraziła się w kilkakrotnie powtórzonym nakazie, skierowanym do Izraela: „Bądźcie święci, bo ja jestem święty, Jahwe Bóg wasz” (Kpł 19, 2; por. 11, 44n; 20, 7; Wj 22, 30; cytowane w 1 P 1, 16). Ewangelia mówi: „Będziecie więc doskonali, jak Ojciec wasz niebieski jest doskonały [gr. *teleios*]” (Mt 5, 48) oraz paralelnie: „Stańcie się litościwi, jak Ojciec wasz niebieski jest litościwy [*oiktirmon*]” (Łk 6, 36). Cechy moralne Boga ujęte są ogólnie jako świętość i doskonałość, a konkretniej jako miłosierdzie; być może Jezus powiedział o świętości Boga, a ewangeliciści użyli terminów dostępniejszych odbiorcom.

Warto tu wspomnieć, że takie pojmowanie źródła moralności nie jest wyłącznie cechą Biblii i chrześcijaństwa. Postulat

naśladowania bóstwa podał Platon i znany on był potem w starożytnej filozofii greckiej.

W Ewangeliach takim Boskim wzorem świętości i miłości okazuje się Jezus Chrystus. Pokazuje swoim życiem ich doskonałą realizację. Wzywa do naśladowania go. Mt 11, 29: „Bierzcie jarzmo me na siebie i uczcie się ode mnie, bo łagodny jestem i uniżony sercem”. Łk 14, 27 (i par.): „Kto nie dźwiga swego krzyża, a idzie za mną, nie może być moim uczniem” (por. J 15, 12.14; 1 P 2, 21).

Gdy Jezus potwierdzał, modyfikował lub zmieniał zasady Starego Testamentu albo też, gdy ogłaszał nowe, opierał się na własnym autorytecie („A ja wam powiadam...”). Słuchacze dostrzegali, że Jezus naucza, jak mający władzę (gr. *exousia*, właściwie „autorytet”, Mt 7, 29, konkluzja kazania na Górze). Kto wierzy w Chrystusa, uznaje też, że właśnie jego nauka jest źródłem prawd moralnych. To uzasadnienie jest kontynuacją poprzedniego: etyka jest zbudowana na prawie Bożym, a to, że Jezus stanowił zasady moralne, wynikało z jego uprawnień Boskiego prawodawcy.

Z drugiej strony, nie można powiedzieć, by etyka biblijna pomijała podmiotowość człowieka w życiu moralnym. Na pewno nie jest to etyka „autonomiczna”, ale uznaje ona możliwość dotarcia umysłem do zasad moralnych, jak też podkreśla rolę sumienia, które w greckim kontekście oznacza przede wszystkim ludzką zdolność do uświadomienia sobie nadrzędnej prawdy moralnej i do samooceny. Ewangelie nie wypuklają jednak tego aspektu, aczkolwiek go wspominają. Jezus powiedział: „Dlaczego sami z siebie nie rozróżniacie tego, co słuszne?” (Łk 12, 57). Serce (czyli w języku biblijnym rozumne wnętrze człowieka) jest źródłem jego myśli i czynów (Mt 15, 18n i par.; Łk 6, 45).

Obok tego głównego, teocentrycznego uzasadnienia występuje też argumentacja odwołująca się do autorytetu wypowiedzi Pisma, jak też bardziej praktyczna, bazująca na obserwacji. Konsekwencje moralnego postępowania, czyli nagroda bądź kara, nie są wprawdzie same w sobie uzasadnieniem etyki, ale są w tym kontekście wymieniane.

Kazanie na Górze mówi mianowicie o zapłacie za dobre czyny (gr. *misthos*, nieściśle tłumaczone „nagroda”, Mt 5, 12.46; 6, 2). „Zapłata” jest tu pewnym obrazem, wziętym z dziedziny stosunków pieniężnych, jak „dług” w modlitwie *Ojcze nasz*. Niemniej jednak jasno wskazuje, że moralne postępowanie wprowadza do królestwa Bożego, że Bóg je wynagrodzi. Nie jest to jednak właściwie motywacja etyki, lecz raczej jej naturalna konsekwencja. Miłosierni, pokorni, wybaczący zostaną zbawieni, ale Jezus nie twierdził, że ludzie mają tacy być ze względu na nadzieję zarobku! O tych kwestiach będzie jeszcze mowa przy odpowiednich tekstach w punktach następnych.

3. Zakres etyki

Uderzającą cechą etyki biblijnej, a zwłaszcza Jezusowej, jest maksymalizm wymagań połączony z przekonaniem, że przykazania Boże określają całe życie człowieka i wymagają pełnego posłuszeństwa. Rodzi to istotną trudność. Czy taka etyka nie przecenia możliwości człowieka? Po co przykazania, które są nieustannie łamane? Jak grzeszny człowiek może upodobnić się do Boga? Czy nie lepsze byłyby zasady mniej ambitne, ale wykonalne?

W historii teologii można wyodrębnić cztery odpowiedzi na to pytanie. Pierwsza uznaje, że etyka ewangeliczna ma charakter katechezy stawiającej wymagania trudne, lecz możliwe do realizacji. Chrześcijanin wsparty łaską może i powinien tak żyć. Za takim rozwiązaniem stoi słuszny argument, że z wymogów moralnych nie należy rezygnować. Następnie, choć część wymagań Jezusa ma charakter maksymalny, inne na pewno są w zasięgu zwykłych ludzi. Z drugiej strony można odnieść wrażenie, że przez takie wyjaśnienie zacierą się niewątpliwą trudność życia po chrześcijańsku.

Drugie stanowisko rozróżnia poziomy wymagań. Wymogi moralne byłyby wówczas dwustopniowe: etyka dla zwykłych ludzi, Dekalog i etyka dla wybranych, na przykład zakonników i zakonnic. Ci mogą podjąć próbę życia według nauk Jezusa, trak-

tując je jako rady ewangeliczne. Jednakże, nawet jeśli świętych jest niewiele, to przecież Jezus nauczał zwykłych ludzi w Galilei, a Ewangelie nie powstały jako lektura dla elity. Każdy człowiek, mamy nadzieję, został wybrany przez Boga.

Te dwa rozwiązania zrodziły się w środowisku katolickim. Tłem dalszych dwóch jest protestantyzm. Luter uznał, że Ewangelie z ich trudnymi wymogami przede wszystkim uświadamiają człowiekowi jego grzeszność. Tym samym liczyć może on tylko na Boże przebaczenie. Ta odpowiedź jest wyraźnie za uboga. Owszem, konfrontacja z przykazaniami Bożymi ujawnia, że grzeszymy, ale jednak ich głównym celem pozostaje poprawienie człowieka, a nie jego zdemaskowanie!

W nowszym protestantyzmie liberalnym twierdzono z kolei, że Jezus w swoim nauczaniu moralnym miał na względzie czasy ostateczne. Jeżeli królestwo Boże ma wkrótce nastać w sposób widoczny, żądanie doskonałości ma sens. Za tą opinią idzie nie raz teza, że skoro czasy ostateczne nie nadeszły, etyka Ewangelii nie odnosi się do życia dzisiejszego, a nam wystarczy jakaś etyka bardziej ziemską.

Owo stanowisko nie jest jednak całkiem błędne. Etyka chrześcijańska istotnie chce ukształtować człowieka tak, żeby był gotów na spotkanie z Bogiem. Jej zrozumienie i przyjęcie wymaga wiary w Boga, w Jego objawienie się w Chrystusie i w życie wieczne. Zatem jest to etyka uwzględniająca eschatologię, niesprowadzająca się do refleksji mądrościowej nad człowiekiem stworzonym – ale niekoniecznie apokaliptyczna, czyli nastawiona na bliski koniec.

W każdym z tych wyjaśnień są więc elementy słuszne, ale żaden z nich nie jest w pełni zadowalający. Skąd to wynika? Wydaje się, że we wszystkich czterech założono, iż etyka chrześcijańska, biblijna, Jezusowa stanowi rodzaj prawa. Tymczasem, jeśli etykę rozumieć jako zespół norm, maksymalizm Ewangelii staje się mniej zrozumiały. Wtedy kazanie na Górze budzi zarazem podziw i sprzeciw, gdyż jawi się jako zbyt trudne. Bardzo dobrze wiemy bowiem o naszej grzeszności.

Uzasadnienie etyki przez odwołanie się do natury Boga i oparcie jej na wzorze danym do naśladowania pozwala jednak ten maksymalizm zrozumieć. Nauka moralna Jezusa nie jest nam dana na sposób kodeksu karnego, lecz jako idealny wzór oraz drogowskaz na szczyt góry, jako trudny i piękny szlak. Uczy maksimum, a nie minimum moralnego, zasad świętości, a nie tylko poprawności.

Początkowy apel Jezusa został w Ewangelii streszczony tak: „Bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię!” (Mk 1, 15). Ta bliskość królestwa – sfery władzy Boga, która już jest nam dostępna, chociaż w pełnej chwale objawi się dopiero w przyszłości – ma wymiar moralny. Potwierdza potrzebę etyki wymagającej, która rzeczywiście przygotowuje do królestwa, do spotkania z Bogiem. Skoro nawrócenie otwiera na królestwo, wyrażnia się zarazem motyw i cel etyki. Etyka ewangeliczna prowadzi do królestwa Bożego, a życie w królestwie jest życiem moralnym.

4. Prezentacja etyki

Jak to pośrednio wynika z powyższych stwierdzeń, zasady moralne przedstawiane są w Ewangeliach na różne sposoby, niekoniecznie wprost. Odpowiada to sposobowi wykładu teologii w całej Biblii. Tak zwana teologia narracyjna polega na tym, że prawdy o Bogu przekazuje poprzez opowiadanie o jego czynach, a nie przez wykład teologiczny. Natomiast imiona Boże i wyznania wiary mówią o Bogu wprost.

Podobnie jest z zasadami moralnymi. Wielokrotnie są one formułowane bezpośrednio, jako przykazania. Częściowo są to powtórzenia i interpretacje przykazań Starego Testamentu, częściowo zasady nowe. Do właściwego postępowania wzywają też maksymy nawiązujące do tradycji mądrościowej, zachęty i napomnienia.

Równie ważne są jednak inne sposoby przekazu. Moralne postępowanie odwołuje się do wzorów osobowych; takim wzo-

rem jest w Nowym Testamencie Jezus Chrystus. Przykłady z życia i przypowieści pokazują dobre albo złe postępowanie. Mowa też o zaletach i wadach ludzkich, czasem są one wyliczane.

Patrząc od strony środków wyrazu, przesłanie moralne przekazywane jest w Ewangeliach i Dziejach Apostolskich w bardzo różnych formach literackich. Należą tu rozmaite opowiadania tak historyczne, jak symboliczne (w tym przypowieści), pareneza, adhortacja, maksymy, przykazania, dyskusje, listy cnót i wad.

II. GŁÓWNA ZASADA

Przesłanie moralne Nowego Testamentu nie jest oczywiście wyłożone na sposób podręcznikowy, w pełni uporządkowany. Za naukami przekazanymi przez jego autorów stoi jednak pewien ład, hierarchia prawd i zasad.

Z apelu o naśladowanie dobrego Boga wynika naczelne przykazanie, przykazanie miłości. Potem stoją przykazania szczegółowe, w zestawieniu ze Starym Testamentem zradykalizowane. Towarzyszyć im mogą rady i apele indywidualne, które nie są adresowane do wszystkich odbiorców Ewangelii, lecz do konkretnych osób czy grup, chociaż dla wszystkich mają jednak przykładowy charakter.

W Ewangeliach synoptycznych głównym przykazaniem jest więc niewątpliwie przykazanie miłości Boga i bliźniego, „Wielkie Przykazanie”. Podano je w Mt 22, 34–40; Mk 12, 28–34; Łk 10, 25–29 w kontekście rozmowy Jezusa z uczonym w Piśmie. U Łukasza ciągiem dalszym perykopy jest przypowieść o miłosiernym Samarytaninie, zapewne umieszczona tam przez ewangelistę jako ilustracja przykazania.

Według św. Mateusza i św. Marka uczony w Piśmie spytał o zdanie na temat dyskutowanej wśród Żydów hierarchii przykazań, według św. Łukasza o sposób osiągnięcia życia wiecznego. To pierwsze ujęcie, odnoszące słowa Jezusa do etyki jako zespołu norm, jest zapewne pierwotne, drugie, umieszczające je w rela-

cji do Boga i królestwa Bożego, stanowić może interpretację chrześcijańską.

W dwóch pierwszych Ewangeliach odpowiedź, jakie jest największe przykazanie, pada z ust Jezusa. Natomiast według św. Łukasza Jezus, jakby metodą Sokratesa, wydobyl z pytającego prawidłową odpowiedź; rozmowa mogła tak przebiegać, niemniej jednak i tym przypadku Jezus pozostaje tym, który podwójne przykazanie miłości potwierdza.

W wersji Markowej brzmi ono tak: „Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz jest jedynym Panem. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” (Mk 12, 29–31).

Przykazanie z Ewangelii łączy w jedno dwa przykazania z Prawa, czyli Tory (Pwt 6, 4nn.; Kpł 19, 18), a więc dobrze znane Żydom. Judaizm je doceniał i akcentował. Jednakże dwa przykazania miłości Boga i bliźniego zostały w Prawie podane osobno, a dopiero w Ewangelii ściśle złączone. Oryginalność nauki Jezusa polega właśnie na tym połączeniu. Nie występuje ono w żadnym źródle wcześniejszym niż czasy Jezusa, chociaż można doszukiwać się pewnej zapowiedzi w stwierdzeniach proroków, że kultowi powinno towarzyszyć prawe postępowanie (Iz 1). Zauważmy też, że gdzie indziej w Nowym Testamencie na plan pierwszy wysunięte jest samo przykazanie miłości bliźniego (Rz 13, 9n; Ga 5, 14; Jk 2, 8). 1 J 4, 20 łączy oba, traktując miłość bliźniego jako sprawdzian miłości do Boga.

Czy miłość Boga jest zasadą moralną? O tyle tak, że Bóg pojęty jest jako osoba, wobec której można postępować dobrze lub źle. Podkreślenie, że Boga trzeba kochać całym sercem (a więc wnętrzem, myślą), całą duszą (życiem i osobą), całą siłą i całym umysłem oznacza, iż miłość Boga ma być absolutna. Znajduje to uzasadnienie w przedstawionej wyżej biblijnej zasadzie, że Bóg jest źródłem i wzorem moralności, że jest sam miłością. Jednocześnie postawa wobec Boga wpływa na postawę wobec ludzi; miłość Boga rzutuje na miłość bliźniego.

Słowo hebrajskie tłumaczone jako „bliźni” (hebr. *re'ah*) oznacza zasadniczo przyjaciela czy sąsiada. Słowo greckie *ple-sion* z kolei, jak i urobione według niego polskie, oznacza kogoś bliskiego. Takie zabarwienie tych terminów oznacza, że miłość bliźniego nie jest życzliwą postawą wobec „człowieka w ogóle” ani też uczuciową przychylnością dla ludzi odległych, lecz przede wszystkim służbą tym, których spotykamy na swej drodze.

Słowa przykazania rodzą jednak pytanie o zasięg pojęcia „bliźni”. Biorąc pod uwagę samo pochodzenie tego wyrazu, skojarzenie z rodakiem było zrozumiałe. W Starym Testamencie słowo „bliźni” oznaczało prawie zawsze członków tego samego ludu, Izraelitów (np. Wj 18, 18; 32, 27).

Jednakże w Septuagincie, greckim przekładzie Starego Testamentu, pojawia się w tych miejscach termin o szerszym zakresie pojęcia, właśnie *plesion*. W moralistyce greckiej epoki hellenistycznej przyjmowano, że oznacza on wszystkich ludzi. W praktyce i przede wszystkim tych, z którymi się stykamy, potencjalnie jednak każdego człowieka. Do takiego samego wniosku co tłumacze Prawa na grecki oraz filozofowie „pogańscy” zmierza i Jezus wbrew partykularyzmowi i ksenofobii części swych rodaków. Mógł tu inspirować się tekstami Starego Testamentu, które miały wydźwięk uniwersalistyczny.

„Jak siebie samego” to dopowiedzenie, które ma w dużej mierze wydźwięk praktyczny. Ludzie bowiem troszczą się o siebie i powinni rozciągnąć to także na otoczenie. Jest to pewnego rodzaju wymóg sprawiedliwości, należy do innych odnosić się tak samo. Jezus potem jeszcze zradycalizował to przykazanie: „To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak ja was umiłowałem. Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 12–13; por. 13, 34).

Takie brzmienie głównego przykazania warto zestawić z innymi możliwymi, związłymi ujęciami moralności. Sam Jezus podaje jeszcze „złotą zasadę” (Mt 7, 12; zob. niżej) nakazującą czynić ludziom to, czego i od nich chcemy. Nie jest to jednak

właściwie przykazanie, lecz reguła wyboru właściwego rozwiązania w kwestiach moralnych. Główne przykazanie w ujęciu Jezusa ma też inny wydźwięk niż grecki ideał moralnej doskonałości i piękna, gdyż Grecy skupiali się na człowieku jako podmiocie moralności, zaś Jezus podkreślił zwrócenie się ku innym, na tym polega doskonałość w miłości.

Już w Kpł 19, 18 przykazanie miłości bliźniego występuje jako konkluzja wyliczenia różnych przykazań, które jest pokrewne Dekalogowi. W całej etyce biblijnej poszczególne przykazania można więc traktować jako uszczegółowienia przykazania miłości. We wskazaniach zawartych w nauczaniu Jezusa chodziłoby więc o to, jak konkretnie kochać bliźniego. Inne nauki oraz czyny Jezusa służyć mogą jako objaśnienia głównego przykazania – na przykład przykazanie miłości nieprzyjaciół (zob. niżej).

Wola Boża wobec ludzi wyraża się nie tylko w przykazaniach adresowanych do wszystkich, lecz również w indywidualnym powołaniu. Jedni rybacy zostali nad jeziorem Genenezaret, inni poszli za Jezusem i zostali apostołami. Jezus nie przemawia tak samo do bogatych i biednych; różną rolę w jego otoczeniu mieli mężczyźni i kobiety. Nie ma w Ewangeliach tak wyraźnego jak u św. Pawła rozróżnienia nakazu i rady (1 Kor 7, 10.25). Niemniej jednak, pewne słowa Jezusa nie musiały mieć waloru powszechnego, lecz dotyczyły poszczególnych ludzi (np. Mk 10, 21 i par.). Do innych mogą być stosowane za zasadzie przykładu czy analogii.

III. PRZESŁANIE KAZANIA NA GÓRZE

Osiem Błogosławieństw (Mt 5, 3–11) wylicza, jacy ludzie są w oczach Jezusa szczęśliwi. Z drugiej strony, zdania te tworzą rozbudowany paralelizm, w którym kolejne określenia są blisko znaczące i dotyczą właściwie jednej i tej samej postawy człowieka. Opis tej postawy ma walor moralny – błogosławieństwa pokazują, jaki człowiek ma być. Od tego zaczyna się kazanie na Górze.

Ideał ewangeliczny obejmuje więc ubóstwo w duchu (czyli duchowo przeżyte), doznawanie cierpień i prześladowań, łagodność, miłosierdzie, czystość serca (to znaczy wnętrza i myśli), troska o pokój (a właściwie hebr. *szalom*, czyli wszelką pomyślność). Drugi człon każdego z błogosławieństw pokazuje zapłatę za taką postawę, czyli królestwo Boże w rozmaitych aspektach. Osiem Błogosławieństw przedstawia portret człowieka królestwa Bożego. Uzupełnieniem tego portretu są zdania o soli ziemi i świetle świata chwilę potem (Mt 5, 13–16), które pokazują funkcję człowieka wiary w świecie.

Następna partia kazania na Górze przedstawia rolę przykazań w etyce Jezusowej. Zakłada ona ważność Prawa Starego Testamentu (Mt 5, 17–20), które jawi się jako jakby naczynie, wypełniane przez Jezusa. Wydaje się, że Prawo nie jest tu pojęte jako po prostu zbiór przepisów, lecz duchowa rzeczywistość w umyśle Bożym zgodnie z tendencją znaną z targumów. Normą moralną jest wola Boża w swej pierwotnej formie. Dlatego Jezus mógł jednocześnie odrzucać formalne wymogi żydowskie, np. w sferze świętowania szabatu.

Po potwierdzeniu ważności Prawa Jezus dokonuje jego własnej interpretacji, która idzie w kierunku poszerzenia i zaostreżenia wymagań. Czyni to na mocy własnego autorytetu: „A ja wam powiadam”. Mówi się z tej racji o antytezach kazania na Górze, przeciwstawiając sobie stare i nowe rozumienie kolejnych przykazań. Takie rozumienie tej partii idzie zbyt daleko, etyka Ewangelii nie przeciwstawia się tu etyce Prawa, lecz interpretuje ją i wznosi na wyższy poziom.

Przykazanie „nie zabijaj” jest rozszerzone na gniew nawet wyrażony w samych słowach (Mt 5, 21–26). Ponieważ obecny sposób prezentacji etyki chrześcijańskiej często opiera się na schemacie Dziesięciu Przykazań, przy czym każdemu z nich przyporządkowana jest cała kategoria pokrewnych grzechów, nie dostrzegamy nowości takiego ujęcia. Pozwala ono wyrażniej niż w Starym Testamencie skupić się na podstawowych przykazaniach oraz rozumieć je szeroko, wraz z mnogimi sytuacjami

podobnymi. Stwarza możliwość lepszego uporządkowania etyki i zwraca uwagę na prawidłowość, że mniejsze grzechy mogą prowadzić do większych.

Przykazanie „nie cudzołóż” rozwinięte jest w podobny sposób (Mt 5, 27–28). Jezus rozszerza je na pożądlive przyglądanie się kobiecie (właściwie mężatce, gr. *gyne*) i wskazuje, że jest ono cudzołóstwem „w sercu” (wewnętrznym). W tym przypadku przykazanie nie jest rozszerzone na grzechy pokrewne, lecz z postępowania na myśl i wyobraźnię, z grzechów zewnętrznych na wewnętrzne.

Zwiększenie wymagań w związku z tym przykazaniem spotkamy w Mt 5, 31–32 (i par.), gdzie Jezus formułuje zakaz rozwodów. Rozwódząc się z żoną, mąż sprawia, że ta cudzołoży (odnotujmy, że część przekładów oddaje to nieściśle, podobnie jak ustęp poprzedni); cudzołóstwem jest też małżeństwo z rozwódką.

Mt 5, 32 opatruje tę zasadę wyjątkiem – „poza przypadkiem nierządu”, podobnie jak paralelny tekst Mt 19, 9. Wyjątku tego brak w Mk 10, 11–12, co może sprawiać wrażenie wyrwy w jednoznacznym zakazie rozwodów i rzeczywiście służy jako furtka dla ich usprawiedliwienia w prawosławiu i protestantyzmie. Ponieważ ów „nierząd”, gr. *porneia*, oznacza właściwie prostytuowanie się, jest to wyjątek wąski. (Tłumaczenie *porneia* jako cudzołóstwa jest jawnie błędne, a jako przyczyny separacji lub nieważności małżeństwa – ahistoryczne, gdyż te instytucje chrześcijaństwo wprowadziło później.) Strukturalnie jest podobny do Pwt 24, 1, gdzie uzasadnieniem rozwodu może być „przypadek odrazy”. Zatem wygląda na interpretację tego przepisu i jego uściślenie.

Pełniejsza wersja tej perykopy w Mt 19, 3–10 pozwala poznać rację, jaką Jezus podał dla tych wymagań. Odniósł się do planu Bożego wyrażonego w akcie stworzenia mężczyzny i kobiety. Uzasadnieniem przykazania jest więc jednocześnie myśl Boża i natura ludzka.

Kluczową nowością moralną kazania na Górze są słowa Jezusa o rezygnacji z zemsty i o miłości nieprzyjaciół (Mt 5, 38–48).

Nawiązują one do starotestamentowego „oko za oko, ząb za ząb”. Wyjaśnienia wymaga najpierw ich dokładne brzmienie. Popularna wersja „nie stawiajcie oporu złemu” nie odpowiada sensowi greckiego *antisthenai*, które oznacza przeciwstawianie się proporcjonalne do napaści. Jezus nie wezwał więc do pacyfizmu, lecz do rezygnacji z zemsty, z rewanzu. Następne słowa, o nadstawieniu drugiego policzka, cechują się obrazową przesadą. Niemniej jednak jest to wezwanie do zerwania z pragnieniem wyrównania rachunków. Lepiej narazić się na ciosy, niż wdać się w bijatykę. Nawet w tej interpretacji jest to wezwanie radykalne i trudne.

Racja tego wezwania ujawnia się w słowach następnych o miłości nieprzyjaciół. Rewanz za zło nie da się bowiem z nią pogodzić. Jezus każe rozciągnąć w ten sposób zacytowane przedtem przykazanie miłości bliźniego. Wprawdzie znajdziemy w Starym Testamencie i u starożytnych moralistów rady, by z wrogami postępować oględnie, ale mają one posmak praktyczny: tak jest korzystniej, w ten sposób ujawni się ich nieprawość.

Jezus uściśla następnie swoje wezwanie. Po pierwsze, za wrogów należy się modlić. Może się komuś wydać, że taka miłość jest tylko werbalna, ale Jezusowi chodzi o postawę wewnętrzną: nie o taktyczną przychylność, lecz o duchową akceptację. Natomiast nie ma powodu, by utożsamiać miłość nieprzyjaciół z pobłażliwością wobec zła. Prawdziwa miłość nie godzi się bowiem ze złem w ludziach kochanych, których poleca Bogu.

Uzasadnienie tej zasady jest podwójne. Pierwsze odwołuje się do zasady naśladowania Boga, do doskonałości na jego wzór (była już o niej mowa). Bóg kocha i złych, co przejawia się w udzieleniu im na równi z dobrymi skarbów życia i przyrody. Choć na płaszczyźnie doczesnej trudno by miłość nieprzyjaciół uzasadnić. Druga racja jest całkiem praktyczna. Przecież życzliwych i bliskich kochają wszyscy, nawet ci grzeszni. Tymczasem uczeń Jezusa winien czynić więcej, niż wymaga etyka potoczna i naturalna.

Kolejna partia kazania na Górze dotyczy uczynków płynących z pobożności: jałmużny, modlitwy i postu (Mt 6, 1–6. 16–18). Obok siebie wyliczono więc pomoc bliźnim, relację do Boga

i wyrzeczenie. Są to ważne składniki moralnej postawy ucznia Jezusowego. Akcent pada jednak na to, by nie nadawać swojej pobożności rozgłosu i nie czerpać z niej doraźnych korzyści. Jezus nie uznaje religijności czysto zewnętrznej (por. Mt 7, 21–23). Etyka nie może więc być utylitarystyczna, choć w ostatecznym rachunku dobrzy zostaną wynagrodzeni przez Boga. Na tej samej zasadzie nie da się pogodzić służby Bogu i mamonie (Mt 6, 24).

W tę partię wpleciona jest nauka o modlitwie *Ojcie nasz* (Mt 6, 7–15). Modlitwa ta, patrząc od strony moralnej, oświecla w pewien sposób postawę człowieka, nastawionego w swoim życiu na Boga i jego królestwo. Zawiera też jedną kluczową wskazówkę moralną (w. 13, tłumaczenie sporne): „i odpuść nam nasze długi, jako i my odpuszczamy naszym dłużnikom”. Dług jest obrazem występku i winy, co potwierdzają ww. 14–15 rozwijające tę myśl. Przebaczenie jest konieczną częścią życia moralnego, bez niego nie ma relacji z Bogiem.

Można by powiedzieć, że przebaczenie jest innym imieniem miłości bliźniego. Z kochania bliźniego „jak siebie” wynika też potrzeba sprawiedliwego osądu siebie i innych, stosowania równej miary (Mt 7, 1–5).

Jezus podał też w kazaniu na Górze pewnego rodzaju podsumowanie etyki w jednym zdaniu, nazwane w czasach nowożytnych „złotą zasadą” (Mt 7, 12): „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie”. Potem Ewangelia dorzuca, że na tym właśnie polegają Prawo i Prorocy, a więc w tym streszcza się etyka Starego Testamentu. Jest to więc inny wariant odpowiedzi na pytanie o najważniejsze przykazanie. Mimo odmienności sformułowania, treść tego zalecenia nie różni się od kochania bliźniego „jak siebie” i stosowania równej miary. Przez takie sformułowanie Jezus zachęca, by jego uczniowie sami odkryli, co jest słuszne. Mianowicie, że miłość jest najlepsza, bo przecież chcemy być kochani przez innych, traktowani sprawiedliwie i miłosiernie.

Nie wiemy, czy „złota reguła” była znana przed czasami Jezusa. Najwcześniejsze źródło poza Ewangelią to pochodzące z III w. Ży-

woty i poglądy sławnych filozofów (5, 21) Diogenesa Laertiosa, który ją przypisał Arystotelesowi, ale nie wiadomo, czy słusznie. Mogła to być maksyma potoczna. Warto odnotować, że inspirowała ona „imperatyw kategoryczny” Kanta (należy postępować według zasady, co do której byśmy chcieli, żeby stała się powszechnym prawem).

Popularne jest natomiast w źródłach negatywne sformułowanie tej samej zasady, w przysłowiu polskim brzmiące: „Nie czyni drugiemu, co tobie niemiło”. Jest to jednak ujęcie uboższe i nie powinno być mylone z pozytywnym sformułowaniem z kazania na Górze. Znane jest ono z Biblii (Tb 4, 15; rękopisy zachodniego tekstu Dz 15, 20.29). Według tradycji zapisanej ok. V w. po Chr. w Talmudzie (*Szabat* 31a) rabbi Hillel (I w. przed Chr.) miał uważać ją za podsumowanie Prawa. Równolegle występuje ona w innych tradycjach (np. Herodot, *Dzieje* 3, 142; Izokrates, *Nikokles* 61b; *Mądrość Achikara* w wersji ormiańskiej 2, 88; Konfucjusz 5, 2; 12, 2). Jest to być może pierwsza próba podania uniwersalnej zasady moralnej, streszczenia etyki naturalnej w jednym zdaniu. Jak widać, nauczanie Jezusa ulepszyło zasadniczo tę maksymę, nadając jej formę pozytywną, przenosząc uwagę z unikania zła na świadczenie dobra.

IV. PRZESŁANIE PRZYPowieści

Przypowieści stanowią bardzo wyrazistą część nauczania Jezusa. Ich przenośny sens po części dotyczy kwestii moralnych – i ogólniejszych, i szczegółowych. To znaczy dają zarówno wskazania, jak podchodzić do kwestii moralnych, jak i pewne konkretne zalecenia.

Duża grupa przypowieści dotyczy dobra i zła oraz dobrych i złych. Przypowieści zakładają wyraźne rozróżnienie dobra od zła, ale przestrzegają, że nasze oceny wartości ludzi mogą nie być trafne. Ta wartość nie ujawnia się od razu. Motyw ten jest uwypuklony u Mateusza.

W bliskim przypowieściom porównaniu z kazania na Górze (Mt 7, 15–20) Jezus każe patrzeć na owoce. Wilk w owczej skórze, czyli fałszywy prorok, jest jak drzewo, które wyda złe owoce. Nie chodzi tu jedynie o ostrzeżenie przed obłudnikami. Nie należy ulegać pozorom, a ocena moralna słów i postępów musi uwzględniać ich następstwa. Pośrednio wynika stąd, że etyki nie da się zbudować na zasadzie kodeksu karnego, klasyfikującego pojedyncze czyny.

Co jest najważniejszym dobrem, pokazuje przypowieść o sądzie (Mt 25, 31–46). Nie przedstawia ona scenariusza sądu ostatecznego, lecz na sposób przypowieści kontrastuje dobro i zło. Dobro to miłosierdzie dla bliźnich. Przykład miłosierdzia i odwagi pokazuje też przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10, 30–37); wynika z niej, że miłość bliźniego powinna objąć również obcych.

Kwestię motywacji i konsekwencji etyki ilustrują przypowieści o czujności: o dziesięciu pannach (Mt 25, 1–13), o czuwających sługach (Mk 13, 33–37 i par.), o dwóch domach (Mt 7, 24–27). Towarzyszą im krótsze porównania (wieża i król na wojnie, Łk 14, 28–32; figa, Łk 21, 29–31; złodziej, Mt 24, 42–44 i par.). Wynika z nich, że człowiek winien być gotowy na spotkanie z Bogiem, co pośrednio wskazuje na potrzebę wytrwałego moralnego postępowania. Dominującym motywem jest tu pedagogiczne ostrzeżenie: kto się zaniedba, ryzykuje nagłą „wizytację”. Nie chodzi więc o próbę umotywowania etyki nadzieją na zapłatę. Przypowieści te pokazują konsekwencje moralnego bądź niemoralnego postępowania – dobro zostanie nagrodzone, a zło ukarane.

Podobny wydźwięk mają przypowieści o talentach (Mt 25, 14–30) i pokrewna jej przypowieść o minach (Łk 19, 11–27). Warunkiem zbawienia jest pomnożenie darów Bożych. Bez tych darów człowiek nic by nie osiągnął, ale otrzymawszy je, ma obowiązek przynieść owoce dzięki własnemu wysiłkowi, owoce w sferze materialnej, moralnej i duchowej. Potrzebna jest postawa czynna i twórcza.

Właściwe ocenienie człowieka wymaga czasu. W przypowieści o sieci (Mt 13, 47–50) ryby dopiero po wyłowieniu są sortowane na te dobre i te do wyrzucenia. Jest to obraz końcowego sądu nad ludźmi. Założono jednak, że do czasu połowu woda mieści wszelkie rodzaje ryb. Bardziej rozwinięta przypowieść o chwaście (Mt 13, 24–30; 36–43) przedstawia zboże i bardzo do niego podobny chwast, życię. Mają one rosnąć razem aż do żniwa, kiedy zostaną precyzyjnie rozdzielone. Przypowieść o dwóch synach (Mt 21, 28–32) pokazuje tego, który powiedział ojcu (Bogu) „tak”, ale nie spełnił jego woli, i drugiego, który powiedziawszy „nie”, zrobił, co ojciec kazał.

Płyną stąd ogólniejsze wnioski: że chociaż różnica między dobrem a złem jest jasna, należy osąd zostawić Bogu. Żli mogą się jeszcze zmienić albo okazać dobrymi, bo bywają do nich podobni, a na tym świecie trzeba przyjąć sąsiedztwo złych, bez prób wyrwania ich z korzeniami, ponieważ Bóg, gospodarz z przypowieści, zabronił tego. Są to pewne praktyczne konsekwencje przykazania miłości.

Przypowieści, zwłaszcza te z Ewangelii św. Łukasza, wielokrotnie podejmują problem ludzi pozornie dobrych i sprawiedliwych. Prowadzi to do ich zdemaskowania. Poprawny starszy brat z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11–32) nie chce mieć nic wspólnego z żałującym grzesznikiem. Nie chce wejść z nim na ucztę. Odnajdujemy tu znany z modlitwy *Ojcze nasz* warunek zbawienia – wybaczenie. Jeszcze mocniej mówi o konieczności przebaczenia przypowieść o niemiłosiernym dłużniku (Mt 18, 23–35). Skoro Bóg nam przebaczył, my też, jak On, musimy przebaczać.

Krytyka obejmuje ludzi zaliczanych wówczas do warstw wyższych. Przypowieść o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 9–14) pokazuje, że pogardzany i nieuczciwy poborca podatkowy stoi wyżej niż przekonany o swojej bezgrzeszności faryzeusz, członek elitarnego ruchu religijnego. Podobną myśl niesie ironiczna konkluzja przypowieści o zgubionej owcy (Łk 15, 4–7; Mt 18, 12–14), że w niebie więcej jest radości z jednego nawróconego grzesznika, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy pokuty nie potrzebują.

Na tych przykładach widać, że droga do poprawy życia prowadzi przez żal za grzechy. To samo wynika z przypowieści o synu marnotrawnym. Obrazowe ostrzeżenie przed skutkami trwania w grzechu i wezwanie do nawrócenia znajdziemy też w Łk 13, 1–5, gdzie Jezus komentuje śmierć ofiar tragicznych zdarzeń. Wypadek nie jest karą Bożą, ale jest ostrzeżeniem.

Źle ukazywani są w przypowieściach bogaci. Majątek prowadzi głupiego bogacza do zapomnienia o własnej śmiertelności (Łk 16, 19–31). Na pokutę po luksusowo spędzonym życiu może być za późno (bogacz i Łazarz, Łk 16, 19–31). Taki sam jest sens pouczenia o pozornych skarbach z Mt 6, 19–20. Przywiązanie do rzeczy materialnych okazuje się niszczącą wadą moralną.

Niektóre przypowieści budzą zaniepokojenie przez to, że jako przykład do naśladowania pokazują zachowania skądinąd naganne. Jest to przypowieść o nieuczciwym włodarzu (Łk 16, 1–8), który tracąc pracę, fałszuje kwity dłużników swego pana. W dwóch przypowieściach – o sędzim i wdowie (Łk 18, 18) i natrętnym przyjacielu (Łk 11, 5–8) – agresywne naleganie odnosi sukces. Problem jest tu pozorny, gdyż te zachowania mają znaczenie przenośne: włodarz darujący długiego pana jest obrazem człowieka, który powinien przebaczać, gdyż dobra, jakimi obraca pochodzą od Boga. Jeżeli naleganie przekonuje niechętnych ludzi, to tym bardziej przychylnego Boga.

W licznych przypowieściach przewija się motyw pracy. Jest ona traktowana jako zjawisko naturalne i pozytywne. O docenieniu pracy świadczy też porównywanie uczniów Jezusa do ludzi pracujących (Mk 1, 17; Łk 10, 2 i par.).

W przypowieściach rysują się więc następujące główne wątki. Ocena dobra i zła w ludziach wymaga czasu oraz wzięcia pod uwagę następstw ich czynów i słów; z wyrokowaniem trzeba poczekać. Czołowe niebezpieczeństwa moralne to zadufanie w sobie, swojej pozycji i majątku oraz obłuda. Na drodze życia moralnego trzeba żałować za grzechy, przebaczać, czynnie służyć bliźnim, pracować, dzielić się dobrami otrzymanymi od Boga i je pomnażać. Takie postępowanie prowadzi do zbawienia.

V. INNE NAUKI I PRZYKAZANIA JEZUSA

Ewangelie przekazują jeszcze wiele innych pouczeń moralnych Jezusa. Mają one najczęściej formę zachęt, pouczeń mądrościowych oraz odpowiedzi na pytania.

Mk 1, 14–15 (i par.) streszcza początkowe nauczanie Jezusa. Wieści o królestwie Bożym towarzyszy apel o wiarę w Dobrą Nowinę i o nawrócenie. To ostatnie słowo występuje skądinąd w Ewangeliach w związku z nauczaniem Jana Chrzciciela. Sugeruje to, iż nawrócenie jest pierwszym, początkowym etapem drogi, na którą wprowadza Jezus. Semickie pojęcie nawrócenia przywołuje obraz człowieka, który idzie w złą stronę, a w pewnym momencie zawraca, zmienia postępowanie. W przekładzie na grecki użyto jednak pojęcia *metanoia*, które oznacza przemianę umysłową, wewnętrzną. Te dwa aspekty się uzupełniają.

Pójście za Jezusem i przemiana życia wymagają zmiany radykalnej, która będzie miała dotkliwe konsekwencje. Apostołowie na jego wezwanie porzucili swoje sprawy (Mk 1, 16–20 i par.). Sam Jezus przedłożył troskę o królestwo Boże i więź ze swoimi słuchaczami nad naturalne więzy rodzinne i dom, to samo zalecając innym (Mk 3, 31–35 i par.; Łk 9, 57–62 i par.). Pójście za Jezusem wystawia na trudy, wymaga wzięcia swojego krzyża, zaparcia się siebie i wystawienia życia na szwank (Mt 10, 37–39 i par.; Mt 16, 24–26 i par.). Naraża też na prześladowania (Mk 13, 9–13).

Przedstawiając swoje maksymalne wymagania, Jezus często posługiwał się obrazową przesadą. Nie musimy rozumieć dosłownie zaleceń obciąć sobie grzesznej ręki (Mt 18, 6–9 i par.) czy nadstawienia drugiego policzka (Mt 5, 39), niemniej jednak niosą one wezwanie do stanowczego zerwania ze złem i do pokory. W Mt 18, 21–22 na pytanie Piotra, czy należy przebaczać siedem razy (czyli wiele), Jezus odparł, że aż siedemdziesiąt siedem (czyli bez ograniczeń). Łk 17, 3–4 mówi o siedmiu razach dziennie, ale podkreśla, że przebacza się temu, który żałuje.

W tym samym duchu wobec swoich uczniów Jezus podkreślał potrzebę pokornej służby. Wobec sporu uczniów o pierwszeństwo nakazał im służbę i pokazał jako wzór dziecko (Mk 9, 33–37 i par.). Kazał patrzeć na swoje osiągnięcia jako na spełnienie oczywistych obowiązków (Łk 17, 7–10). Na roszczenia synów Zebedeusza do zaszczytów w królestwie mesjańskim odpowiedział zawołowaną zapowiedzią ich męczeństwa (Mk 10, 35–40 i par.). Wobec wywołanego tym sporu uczniów wyjaśnił, że przełożenstwo jest służbą, że ważniejszy z nich ma służyć pozostałym, gdyż on sam nie przyszedł, by być obsługiwany, lecz by służyć (Mk 10, 41–45 i par.).

Jednakże Ewangelia krytykuje też wymagania sztuczne i przesadne. Wobec wymogów rytualnych wprowadzonych przez uczonych w Piśmie Jezus odwołuje się do podstawowych przykazań Bożych i stwierdza, że to nie rzeczy zewnętrzne zanieczyszczają człowieka, lecz zło, które pochodzi z jego wnętrza, z serca (Mk 7, 1–20 i par.). Również praktyka postu jest podporządkowana radości królestwa, czemu towarzyszy obrazowa zapowiedź zmiany starych form, szat i bukłaków (Mk 2, 18–22).

Potem następuje uwaga, stanowiąca zapewne komentarz Markowy, z wyliczeniem ciężkich grzechów, których pochodzenie jest właśnie wewnętrzne i które człowieka zanieczyszczają (Mk 7, 21–23). Są to złe myśli, rozpusta, kradzieże, zabójstwa, zdrady małżeńskie, zachłanność, złośliwość, podstęp, rozpasanie, zawiść, bluźnierstwo, wyniosłość, bezmyślność. Jest to jedyny taki spis w Ewangeliach. Na uwagę zasługuje ostatnia pozycja, przecząca popularnemu przekonaniu, że głupota nie jest grzechem.

Wskazywanie grzechów nie jest w Ewangeliach zbyt częste, ale jak widać występuje. Wady krytykowane w przypowieściach bywają też wymieniane przez Jezusa wprost. Tyrada przeciwko faryzeuszom (Mt 23 i par.) wymierzona jest przeciwko obłudzie i formalizmowi w praktykowaniu religii, przeciwko kryteriom

zewnątrznym i pokrętnym argumentom. Te wady są zaraźliwe, deformują całe życie Izraela, stąd porównanie do kwasu, drożdży (Mk 8, 15 i par.).

Jezus potwierdza wypowiedzianą w przypowieściach krytykę bogactwa jako przeszkody do zbawienia (Mk 10, 17–31 i par.). Gdy zamożny młodzieniec uchylił się od pójścia za Jezusem, ten zauważył, że bogatemu trudno jest wejść do królestwa Bożego – aczkolwiek dla Boga wszystko jest możliwe.

Krótkie, lecz ważne pouczenie w obrazowy sposób potępia sprawców zgorszenia, czyli upadku innych ludzi (Mk 9, 42 i par.). Przypomnijmy, że mąż porzucający żonę jest winny jej cudzołóstwa (Mt 5, 32, tekst grecki). Mamy tu pewną zapowiedź kategorii „grzechów cudzych”.

Jezus rzadko odnosił się do życia publicznego i politycznego. Mamy jednak na ten temat kluczową ogólną wskazówkę, wypowiedzianą przy okazji pytania, czy należy płacić podatek cesarzowi (Mk 12, 13–17). Jezus odpowiedział, że należy cesarzowi oddać, co cesarskie, ale co Bożego – Bogu! Akcent pada na to drugie. Owszem, należy płacić wspomniany podatek (dość niewielkie pogłównne, gr. *kensos*), ale Bogu przecież należy się wszystko. Wymogi życia społecznego nie usuwają obowiązków wobec Boga.

Warto tu przypomnieć, że przytoczone przedtem Jezusowe krytyki ówczesnych elit Izraela, politycznych, religijnych czy majątkowych, świadczą o jego krytycyzmie wobec władzy. Jej odstępstwa od zasad moralnych i religijnych zasługują na najsurowszą krytykę.

Jak Ewangelia zaczyna się Jezusowym apelem o nawrócenie, tak kończy wezwaniem do strzeżenia jego nauki (Mt 28, 20). Został on wcześniej zapowiedziany w słowach błogosławieństwa dla tych, którzy słuchają i strzegą słowa Bożego (Łk 11, 28). Wyznacza to przejście od nauki Jezusa, nauki nowej, do jej kontynuacji w Kościele.

VI. PRZYKŁADY POSTĘPOWANIA

Ewangelie przedstawiają wiele postaci, których postępowanie może być wzorem właściwego postępowania moralnego. Czasami pokazują też postaci i postęпки, które są „antywzorem”, których należy unikać. Kazania i katecheza od starożytności szeroko wykorzystują te przykłady, natomiast dość mało jest mowy o tej metodzie przedstawiania etyki w literaturze egzegetycznej.

Jednak niesłusznie. W czasach powstawania Ewangelii zachęcanie do dobra przez wzory postępowania było metodą szerzej praktykowaną, a tym samym zrozumiałą dla odbiorców. Wystarczy wspomnieć nieco późniejsze dydaktyczne *Żywoty sławnych mężów* Plutarcha (oraz jego zbiór przykładów heroicznego postępowania kobiet). W świecie żydowskim taką metodę można dostrzec w prezentacji bohaterów Ksiąg Machabejskich. Taki wzorcowy wymiar należy też uwzględnić w Ewangeliach synoptycznych. Prezentacja postaci ma w nich między innymi wymiar dydaktyczny, przykładowy, moralizujący, który trafnie dostrzegła tradycja kaznodziejska.

Jak już wskazano w pierwszym punkcie tego rozdziału, takim naczelnym wzorem jest sam Jezus. Wprawdzie jego osoba pozostaje jedyna w swoim rodzaju (a jego czyny zbawcze nie mogą być powtórzone przez chrześcijan, lecz jedynie przypominane i uobecnianie), ale wiele czynów Jezusa jako człowieka stanowi dla ludzi czytelny przykład religijny i moralny. Świadczą o tym także jego własne słowa.

Wobec wezwania Jezusa do naśladowania go, można całe jego życie traktować jako taki przykład. Pewne postawy i sytuacje mają taki charakter wzorcowy w sposób szczególny. Można tu wymienić choćby jego wolność od grzechu, oddanie misji głoszenia królestwa, jego odwagę i poświęcenie, jego miłosierdzie i litość wielokrotnie wspomniane w Ewangeliach i wielokrotnie manifestowane przy licznych uzdrowieniach osób cierpiących. Z konkretnych sytuacji zasługuje na uwagę odparcie pokus szatana (Mt 4, 1–11 i par.), miłosierdzie wobec grzeszników

połączone z pragnieniem ich zbawienia i nawrócenia, okazane w scenie uczty z celnikami-poborcami (Mk 2, 13–17 i par.), stawianie wyżej troski o bliźnich niż zewnętrznej pobożności, wyrażanej w obchodzeniu szabatu (Mk 2, 23–3, 6 i par.; Łk 13, 10–17; 14, 1–6).

Przykładem postępowania mogą też być i inne postaci z Ewangelii. Wiara łączy się u nich z właściwym postępowaniem. Maryja daje przykład posłuszeństwa woli Bożej (Łk 1, 38). Józef też okazuje posłuszeństwo w trudnej sytuacji (Mt 1, 18–25) oraz troskę o rodzinę (Mt 2, 13–21). Jan Chrzciciel głosi wezwanie do pokuty (Mk 1, 4) i prowadzi surowe życie (Mk 1, 6). Apostołowie porzucają wszystko (Mk 1, 16–20 i par.) i pełnią wolę Jezusa. Kobiety wiernie towarzyszą Jezusowi aż pod krzyż.

Część postaci dających przykład postępowania występuje epizodycznie albo nawet anonimowo. Tacy są pokutnicy przyjmujący apel Jana Chrzciciela (Mk 1, 5 i par.). Taka jest nawrócona grzesznica (Łk 7, 26–50). Taka jest wdowa, dająca ostatni grosz na świątynię (Mk 12, 41–4 i par.). Taki jest Zacheusz, podatkowy zdzierca, zwracający, co zabrał, i dzielący się z biednymi (Łk 19, 1–10).

Bardzo wyraziste są też w Ewangeliach przykłady złego postępowania. Niektóre z nich, paradoksalnie, dotyczą uczniów Jezusa. Judasz okazał się zdrajcą. Piotr tchórzliwie i kłamliwie zaparł się Jezusa (Mk 14, 66–72 i par.). Niektórzy w służbie Jezusa chcieli zrobić karierę... (Mk 10, 35–40 i par.).

Czym jest zło, pokazują przede wszystkim wrogowie Jezusa. Lekceważenie i wrogość spotkało go w rodzinnej miejscowości, w Nazarecie (Mk 6, 1–6 i par.), przy czym niedowiarstwo cechowało także bliskich Jezusa (Mk 3, 21). Upór w złu przejawiają przeciwnicy Jezusa, przypisujący cuda Belzebubowi (Mt 12, 22–30 i par.). Okazuje się to „grzechem przeciwko Duchowi Świętemu” (Mt 12, 31–37 i par.). Polega on na przewrotnym nazywaniu dobra złem; taki człowiek całkowicie zrywa z etyką i sumieniem. W dalszym komentarzu Jezus przestrzega przed grzeszeniem ustami. Oczywiście jest także zło popełniane przez

wrogów Jezusa: Kajfasz z Sanhedrynem knuje spisek przeciw niewinnemu, Piłat świadomie wydaje niesprawiedliwy wyrok, szyderycy kpią z ukrzyżowanego. Spotykamy tu przykład zbrodni sądowej.

VII. WNIOSKI MORALNE Z DZIEJÓW APOSTOLSKICH

W Dziejach Apostolskich idee moralne są przekazywane przede wszystkim pośrednio. Z tego względu nie przyciągnęły zbyt dużej uwagi badaczy. Są w nich jednak obecne i nauki, i przykłady moralne, chociaż pouczenia i przykłady dotyczące wiary są daleko częstsze.

Już podczas pierwszej mowy św. Piotra pada apel o nawrócenie (Dz 2, 38), podobnie jak na początku nauczania Jezusa. Św. Paweł w Dz 26, 20 streszcza swój apel do Żydów i pogan jako wezwanie do nawrócenia i pełnienia uczynków stąd wynikłych. Jak widać, księga zakłada, że wiadomo, jakie postępowanie jest moralne; autor, św. Łukasz, przedstawił przedtem w Ewangelii nauki moralne Jezusa.

Przykładem wskazań szczegółowych jest dekret z Dz 15, 29 przeznaczony dla chrześcijan pochodzenia pogańskiego, który wymienia cztery zakazy: „Powstrzymajcie się od ofiar składanych bożkom” (nie stwarzać nawet pozorów czczenia ich), „od krwi” (zabójstwa), „od tego, co uduszone, i od nierządu”. Osobne miejsce zajmują znane tylko z tej księgi słowa Jezusa: „Więcej szczęścia jest w dawaniu, aniżeli w braniu” (Dz 20, 35).

Moralne pouczenie kryje się w księdze zwłaszcza w sposobie przedstawienia czynów chrześcijan. Nawróceni żyją we wspólnocie i dzielą się dobrami (Dz 2, 42–47; 4, 34–35). Ich życie zostało przemienione przez Ducha Świętego, a więc zostali uświęceni. Szczególnie wyraziste jest życie tych, którzy apostołują.

Dwunastu to apostołowie (wysłannicy) i świadkowie Jezusa, ich zadaniem jest posługa (gr. *diakonia*; Dz 1, 17.25; 6, 1–4). Cechuje ich wytrwałość i odwaga mimo prześladowań (Dz 4–5; 8, 1 i in.). Troszczą się o potrzeby materialne wspólnoty; ich cuda są aktami miłosierdzia (Dz 3, 1–8; 9, 36–43). Najwięcej dowiadujemy się o św. Piotrze. Spośród apostołów spoza grona Dwunastu wyróżniają się Barnaba, życzliwy i hojny (Dz 4, 36; 9, 27; 11, 24 itd.) i oczywiście św. Paweł z uczniami. Całe jego życie po gwałtownym nawróceniu jest świadectwem gorliwości, ofiarności, odwagi i wytrwałości (Dz 9, 27–29; 11, 26; 14, 6.20 itd.). Godne uwagi są wreszcie świadectwa o życzliwości niektórych pogan: setnika Juliusza (Dz 27, 3.43) i Maltańczyków (Dz 28, 1.10).

Dzieje Apostolskie wskazują również wady, których należy unikać. We wspólnocie chrześcijańskiej dochodzi do konfliktu o dobra materialne (Dz 6, 1–6). Niepotrzebny konflikt spowodowali też rzecznicy Prawa Mojżeszowego (Dz 15, 1nn). Indywidualne winy również są wspominane: kłamstwo Ananiasza i Safiry (Dz 5) oraz niekonsekwencja Jana Marka (Dz 15, 38).

Obfitości przykładów negatywnych dostarczają jednak przede wszystkim wrogowie chrześcijaństwa. W opisie pierwszych prześladowań i represji (Dz 4–8; 21–23) zwraca uwagę nie tylko nienawiść przeciwników, posunięta aż do zabójstwa św. Szczepana, lecz także uporczywa zła wola, sprzeciwianie się jawnej prawdzie (Dz 4, 16) i wręcz zatykanie na nią uszu (Dz 7, 37; 22, 22). Nikczemnie postępował król Herod Agrypa I, gotów do mordowania chrześcijan dla zyskania popularności (Dz 12, 2) i w swojej pysze przyjmujący hołdy na podobieństwo jakiegoś boga (Dz 12, 22). Spotyka go za to przykładna kara. Do intryg, napaści i oszczerstw posuwali się żydowscy wrogowie misji św. Pawła (Dz 9, 29; 13, 50; 14, 5; 14, 19; 17, 5.13). Wcale nie lepszy był organizator rozruchów antychrześcijańskich, Demetriusz (Dz 19, 24–29), oraz właściciele opętanej z Filippi (Dz 16, 19nn). Księga odnotowuje też kręactwo i niesprawiedliwość urzędników rzymskich, pretorów w Filippi (16, 22.35–39), Lizjasza (23, 30), a zwłaszcza prefektów (Dz 24, 26n; 25, 9), którzy więzili św. Pawła.

KONKLUZJA

Spośród możliwych metod przedstawiania etyki Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie najczęściej odwołują się do dwóch: do norm i do przykładów, pokazujących ich realizację bądź odrzucenie. Mimo dużego urozmaicenia pouczeń i sytuacji, system etyczny Ewangelii jest konsekwentny, gdyż odzwierciedla spójne poglądy Jezusa.

Jest to etyka opierająca się na więzi człowieka z Bogiem. Bóg i Chrystus są wzorem postępowania. Od nich pochodzą normy moralne. Ich kształt jest maksymalistyczny, ponieważ mają Boga za wzór i źródło. Prowadzą do doskonałości, a tym samym do teraźniejszego i przyszłego królestwa Bożego. Najważniejszą normą jest przykazanie miłości Boga i bliźniego. Miłość bliźniego posuwa się aż do miłości nieprzyjaciół. Ewangelia wzywa do nawrócenia i przyjęcia postawy miłosierdzia, przebaczenia, wytrwałości, łagodności. Wymaga postawy czynnej, miłości aktywnej.

Wśród wad kłócących się z wiarą wytykane są szczególnie obłudność, pozory zewnętrzne, zadufanie w sobie z racji bogactwa czy pozycji oraz oczywiście nienawiść i przemoc ze strony wrogów Jezusa i chrześcijaństwa. Przykazania są rozumiane radykalnie, czego przykładem jest wezwanie do miłości nieprzyjaciół i zakaz rozwodów.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAMOWICZÓWNA Z., *Słownik grecko-polski*, 3, Warszawa 1962.
- ALBERTZ R., *Die „Antrittspredigt“ Jesu im Lukasevangelium auf ihrem alttestamentlichen Grund*, ZNW 74 (1983), s. 182–205.
- ALBERTZ R., WESTERMANN C., *Geist*, THAT II (1976), s. 726–753.
- ALVES M.J., *Od ucznia do chrześcijanina*, ComP 5 (1985), 5, s. 23–28.
- BARTNIK CZ., *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.
- BARTNICKI R., *Chrzest Jezusa w Jordanie w perspektywie historiozbowczej (Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Łk 3, 21–22; J 1, 29–34)*, w: *Verbum caro factum est. Księga Pamiątkowa dla Ks. Prof. T. Jelonka w 70. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 99–109.
- BARTOSIK G.M., *Dziewictwo Maryi wyrazem miłości Ojca*, „Salvatoris Mater” 1 (1999) 1, s. 96–116.
- BAUMGÄRTEL D., *PNEUMA, PNEUMATIKOS*, B, *Geist im AT*, TWNT VI, s. 357–358.
- BEDNARZ M., *Ewangelie Synoptyczne*, Tarnów 1994.
- BEDNARZ M., *Jezus sługą Pańskim według Nowego Testamentu*, Tarnów 2001, s. 109–113.
- BEST E., *Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark*, Sheffield 1981.
- BIANCHI E., *La nuova famiglia di Gesù*, „Parola Spirito e Vita” 14 (1986), s. 179–192.
- Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J. Barböck, K.M. Woschitz, J.B. Bauer, Graz–Wien–Köln 1994⁴.
- Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 8, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987.

- BIGUZZI G., „*Io distruggerò questo tempio*”. *Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco*, Roma 1987.
- BLACK C.C., *The Disciples according to Mark. Markan Redaction in Current Debate*, Sheffield 1989.
- BLASS F., DEBRUNNER A., REHKOPF F., *Grammatica del greco del Nuovo Testamento* (ed. it. a cura di G. Pisi), Brescia 1997².
- BOLEWSKI J., *Stworzenie w świetle Niepokalanego Poczęcia*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) 1, s. 23–46.
- BORNKAMM G., *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1980¹².
- BOTTINO A., *La testimonianza nel libro degli Atti*, w: „*La parola di Dio cresceva*” (At 12, 24). *Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno*, red. R. Fabris, Bologna 1998, s. 339–342.
- BOUSSET W., *Kyrios Christos*, Nashville 1970.
- BOVON F., *Tradition et rédaction en Actes 10, 1–11, 18*, TZBas 26 (1970), s. 22–45.
- BRACHT W., *Jüngerschaft und Nachfolge. Zur Gemeindesituation im Markusevangelium*, w: *Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, red. J. Haiz, München 1976, s. 143–165.
- BREYTENBACH C., *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus*, Zürich 1984.
- BROWN R.E., *The Birth of the Messiah*, Garden City 1977.
- BROWN R.E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1993.
- BUCKWALTER H.D., *The character and purpose of Luke's christology*, Cambridge 1996.
- BURGER C., *Jesus als Davidsohn*, FRLANT 98, Göttingen 1967.
- BURNETT F.W., *The Testament of Jesus–Sophia, A Redaction–Critical Study of the Eschatological Discourse in Matthew*, Lanham 1981.
- BUSSE U., *Das Nazareth – Manifest Jesu. Eine Einführung in das lukanische Jesusbild nach Lk 4, 16–30*, Stuttgart 1978.
- BZOWSKI S., „*Gratia plena*” czy „*gratificata*”? RBL 1 (1973), s. 48–49.
- CASEY M., *Son of Man*, London 1979.

- CAZELLES H., *Saint Esprit. I. Ancien Testament et Judaïsme. I. Terminologie: ruah et pneuma comme signifiant l'Esprit de Dieu*, DBS XI, s. 135.
- CAZELLES H., KUNTZMANN R., GILBERT M., COTHENET É., MENARD J.E., GUILLET J., LÉMON J.P., VANHOYE A., CANTINAT J., *Saint Esprit*, DBS XI (1986), s. 126–398.
- CHEVALLIER M.A., *Souffle de Dieu. Le Saint–Esprit dans le NT*, Paris 1978.
- CHROSTOWSKI W., *Żydowskie tradycje interpretacyjne pomocą w zrozumieniu Biblii*, CT 66 (1996) 1, s. 39–54.
- CHRUPCAŁA L.D., *Królestwo Boże w trynitarnej wizji Łukasza*, Kraków 2000.
- CONZELMANN H., *Geschichte und Eschaton nach Mc 13*, ZNW 50 (1959), s. 210–221.
- CONZELMANN H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1964⁵.
- CONZELMANN H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, BHT 17, Tübingen 1977⁶.
- CULLMANN O., *Christus und die Zeit*, Zürich 1962³.
- CULLMANN O., *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965.
- CZAJKOWSKI M., *Zdobywanie uczniów*, „*Więź*” 31 (1988) 6, s. 53–62.
- CZERSKI J., *Jezus Chrystus w świetle Ewangelii synoptycznych*, Opole 2000.
- CZERSKI J., *Księgi narracyjne Nowego Testamentu. Wprowadzenie historyczno–literackie i teologiczne*, Opole 2003, s. 205–315.
- CZERSKI J., *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Opole 1996.
- DANIEL-ROPS H., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, tłum. J. Lasocka, Warszawa 1994.
- DA SPINETOLI O., *Luca. Il Vangelo dei poveri*, Assisi 1986.
- DAUTZENBERG G., *Geist*, BThW (1994), s. 205–220.
- DĄBEK T.M., „*Nawracajcie się!*” *Metanoia w Nowym Testamencie*, Katowice 1996.
- DERRETT J.D.M., *No Stone upon Another: Leprosy and the Temple*, JSNT 30 (1987), s. 3–20.

- DOOHAN L., *Mark. Visionary of Early Christianity*, Santa Fe 1986.
- DORMEYER D., *Das Markusevangelium*, Darmstadt 2005.
- DORMEYER D., *Mt 1, 1 als Überschrift zur Gattung und Christologie des Matthäus-Evangeliums*, w: *The Four Gospels. Festschrift Frans Neirynck*, Leuven 1992, II, s. 1361–1383.
- DRURY J., *Tradition and Design in Luke's Gospel. A Study in Early Christian Historiography*, London 1976.
- DUNN J.D.G., *Christology in the Making*, Philadelphia 1980.
- DUPONT J., *Teologia della chiesa negli Atti degli apostoli*, tłum. A.T. Malagutti, Bologna 1984.
- DUPONT J., *Le tre apocalissi sinottiche. Marco 13, Matteo 24–25, Luca 21*, Bologna 1981.
- EGGER W., *Krótkie wprowadzenie do Nowego Testamentu*, tłum. M. Jagodziński, Sandomierz 1991.
- Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, tłum. E. Szymula, Warszawa 1999.
- ERNST J., *Das Evangelium nach Lukas*, Leipzig 1983.
- ERNST J., *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1985.
- EVANS C.A., *Mark 8; 27–16; 20*, WBC 34B, Nashville 2001.
- FABRIS R., *Atti degli Apostoli*, Brescia 1982².
- FINKENZELLER J., *Eschatologia. Podręcznik teologii dogmatycznej*, Traktat XI, tłum. W. Szymon, Kraków 2000.
- FITZMYER A., *Luca teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Brescia 1991.
- FITZMYER J.A., *New Testament Kyrios and Maranatha and Their Aramaic Background*, w: *To Advance the Gospel*, New York 1981, s. 218–235.
- FITZMYER J.A., *The Gospel according to Luke. Introduction, Translation and Notes*, vol. I–II, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1981–1985.
- FITZMYER J.A., *The Semitic Background of the New Testament Kyrios-Title*, w: *A Wandering Aramean*, Missoula 1979, s. 115–142.
- FLENDER H., *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1968.

- FLIS J., *Modele Kościoła w pismach narracyjnych Nowego Testamentu*, Lublin 1999.
- FLÜCKIGER D., *Die Redaktion der Zukunftsrede in Mark. 13*, ThZ 26 (1970), s. 395–409.
- FRANCE R.T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids 2002.
- FRANKEMÖLLE H., *Evangelist und Gemeinde*, Bib 60 (1979), s. 153–190.
- FUCHS A., *Die Sünde wider den Heiligen Geist (Mk 3, 28–30 par Mt 12, 31–37 par Lk 12, 10)*, SNTU 19 (1994), s. 113–130.
- FUSCO V., *La Chiesa in Marco. Piste di lettura*, „Parole di Vita” 27 (1982), s. 92–100.
- GALOT J., *Découvrir le Père. Esquisse d'une théologie du Père*, Louvain 1985.
- GADECKI S., *Wstęp do Ewangelii synoptycznych*, Gniezno 1999².
- GEIGER R., *Die lukanisch Endzeitsreden. Studien zur Eschatologie des Lukas-Evangeliums*, Bern–Frankfurt 1973.
- GERLEMAN G., „ms’ – finden”, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, II, München 1971, s. 682–684.
- GHIDELLI C., „Evangelizzare» nell'opera lucana, w: „La parola di Dio cresceva” (At 12, 24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno, red. R. Fabris, Bologna 1998, s. 314–316.
- GIBLIN C.H., *The Destruction of Jerusalem according to Luke's Gospel; A Historical-Topological Moral*, AnBib 107, Roma 1985.
- GILLIERON B., *Le Saint-Esprit actualité du Christ*, Genève 1978.
- GNILKA J., *Jesus von Nazaret*, Freiburg 1993³.
- GNILKA J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, 3, Freiburg im Br., 1993.
- GNILKA J., *Teologia Nowego Testamentu*, tłum. W. Szymon, Kraków 2002.
- GOMES C.F., *Jezus a Dar Ducha Świętego*, ComP 8 (1988), nr 43, s. 3–13.

- GRÄSSER E., *Das Problem der Parousieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, BZNW 22, Berlin 1957.
- GREEN J.B., *The Death of Jesus, God's Servant*, w: *Reimaging the Death of the Lukan Jesus*, red. D.D. Sylva, Frankfurt am Main 1990, s. 1–173.
- GRELOT P., *Le Nouveau Testament. Evangiles et histoire*, 6, Paris 1985.
- GRYGLEWICZ F., *Bóg i Jego plan zbawienia w ujęciu św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. tenże, Poznań 1973, s. 9–43.
- GRYGLEWICZ F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań – Warszawa 1974.
- GRYGLEWICZ F., *Teologia Nowego Testamentu*, 3, Lublin 1986.
- GUILLET J., *Le Saint-Esprit dans la vie du Christ*, Lum V 27 (1972), s. 561–571.
- GUILLET J., *Saint Esprit. II. Nouveau Testament. 2. Le Saint Esprit dans les Actes des Apôtres*, DBS XI, s. 182–183.
- HAENCHEN E., *Die Apostelgeschichte*, 10, MeyersK, Göttingen 1956.
- HAHN F., *Christologische Hobeitstitel: Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Göttingen 1963.
- Handbuch der Dogmatik*, red. T. Schneider, Düsseldorf 1995².
- HAREŹGA S., *Bóg Maryi w świetle hymnu Magnificat (Łk 1, 46b–55), „Salvatoris Mater” 1 (1999) 2*, s. 137–141.
- HAREŹGA S., *Eklezjotwórcza funkcja Słowa Bożego według Dz 3, 22–23, CT 54 (1984) 3*, s. 35–38.
- HAREŹGA S., *Jezus i Jego uczniowie. Model chrześcijańskiej formacji w Ewangelii według św. Marka*, Lublin 2006.
- HAREŹGA S., *Maryjny aspekt Jezusowego błogosławieństwa o słuchających i zachowujących Słowo Boże (Łk 11, 27–28)*, TST 13 (1994), s. 200–201.
- HAREŹGA S., *Uświęcająca moc Ducha Świętego wewnątrz wspólnoty Kościoła*, w: *Duch Święty i Jego obecność w Kościele*, red. E. Szczotek, A. Liskowacka, Katowice 1997, s. 33–50.
- HARRINGTON D.J., *The Gospel of Matthew*, Collegeville 1991.
- HEAD P.M., *Christology and the synoptic problem*, Cambridge 1997.
- HERGESEL T., *Jezus cudotwórca*, Katowice 1987.

- HILLMANN J., *Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch untersucht*, „Jahrbuch für Protestantische Theologie” 17 (1891), s. 53–57.
- HOMERSKI J., *Ewangelia według św. Mateusza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 1995.
- HOMERSKI J., *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład – komentarz* (PŚNT III/1), Poznań–Warszawa 1979, s. 250.
- HURTADO L.W., *One God, One Lord, Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988.
- VAN IMSCHOOT P., *Geist*, BL 534–544, (1968).
- VAN IMSCHOOT P., PROD’HOMME F., *Esprit de Dieu*, DEB, s. 435–439, (1987).
- JANKOWSKI A., *Duch dokonawca. NT o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983.
- JANKOWSKI A., *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987.
- JEREMIAS J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- JEZIERSKA E.J., *Duch Święty w Kościele po Pięćdziesiątnicy. Nauka Dziejów Apostolskich o Duchu Świętym*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora M. Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 152–161.
- JONES D., *The Title christos in Luke-Acts*, CBQ 32 (1970), s. 69–76.
- DE JONGE M., *Christology in Context*, Philadelphia 1988.
- JÓŹWIĄK F., *Dzieje Apostolskie*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 295–298.
- JÓŹWIĄK F., *Znaczenie modlitwy w dziełach św. Łukasza*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 125–140.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
- Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001.
- KEALY S.P., *Mark's Gospel: A History of its Interpretation. From the Beginning until 1979*, New York 1982.
- KEE H.C., *Community of the New Age. Studies in Mark's Gospel*, Philadelphia 1977.

- KEENER C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2000.
- KEERANKERI G., *The Love Commandment in Mark. An Exegetico-Theological Study of Mk 12, 28–34*, AnBib 150, Roma 2003, s. 172–179.
- KEMPA J., *Układ programu nauczania dogmatyki*, w: *Dydaktyka teologii*, red. K. Sosna, Katowice 2006, s. 58–67.
- MCKENZIE J.L., *Zarys teologii Starego Testamentu*, w: *Katolicki Komentarz Biblijny*, red. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Warszawa 2001, 1990–2034.
- KERMODE F., „Matthew”, w: *The Literary Guide to the Bible*, red. R. Alter, F. Kermode, London 1989, s. 387–401.
- KIEDZIK M., *Słowo Boże (Łk 8, 4–21). Studium z teologii św. Łukasza*, Warszawa 1998, s. 181–187.
- KIM S., *The Son of Man As the Son of God*, Grand Rapids 1983.
- KINGSBURY J.D., *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983.
- KINGSBURY J.D., *Matthew, Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia 1975.
- KINMAN B.R., *Lucan Eschatology and the Missing Fig Tree*, JBL (1994), s. 669–678.
- KINMAN B.R., *The stones will cry out (Luke 19, 40) – Joy or Judgement?*, Bib 113 (1994), s. 232–235.
- KLEINKNECHT H., BAUMGÄRTEL D., BIEDER W., SJÖBERG E., SCHWEIZER E., *PNEUMA, PNEUMATIKOS, TWNT VI* (1959), s. 330–453.
- KOCHEL J., *Katecheza królestwa niebieskiego. Studium biblijno-katechetyczne Ewangelii Mateusza*, Opole 2005.
- KOPALIŃSKI W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Kraków 1996.
- KOSIŁOWSKI P., „Bądźcie doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5, 48). *Naśladowanie Ojca w Ewangelii Mateusza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mićkiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 187–204.
- KOZYRA J., *Modlitwy Maryjne w Nowym Testamencie*, „Scriptura Sacra” 7 (2003), s. 149–170.

- KREMER J., *Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg 1,4–5 und 8*, w: *Die Zeit Jesu*, Festschrift für H. Schlier, red. G. Bornkamm, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1970, s. 145–168.
- DE KRUIJF T.C., *Der Sohn des lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums*, Roma 1962.
- KUDASIEWICZ J., *Dawne a współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, AK 72 (1969), s. 427–444.
- KUDASIEWICZ J., *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Poznań 1996, s. 40–273.
- KUDASIEWICZ J., *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, Ząbki 1999².
- KUDASIEWICZ J., „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8; Łk 24, 48 n). *Studium z teologii św. Łukasza*, w: *Miłość jest z Boga. Wokół zagadnień biblijno-moralnych. Studium ofiarowane ks. prof. dr. hab. J. Łachowi*, red. M. Wojciechowski, Warszawa 1997, s. 187–209.
- KUDASIEWICZ J., „Królestwo Boże będzie wam zabrane, a dane narodowi, który wyda jego owoce” (Mt 21, 43), RTK 41 (1994)1, s. 72–84.
- KUDASIEWICZ J., *Łukasz – Ewangelista historii zbawienia*, RTK 32 (1985) z. 1, s. 75–98.
- KUDASIEWICZ J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1991.
- KUDASIEWICZ J., *Odkrywanie Ducha Świętego. Medytacje biblijne*, Kielce 1998.
- KUDASIEWICZ J., *Problemy teofanii nad Jordanem*, w: *Ewangelie synoptyczne dzisiaj*, wyd. 2, Ząbki 1999, s. 94–104.
- KUDASIEWICZ J., *Rola Ducha Świętego w dziejach zbawienia*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, 6, Lublin 1983, s. 45–80.
- KUDASIEWICZ J., *Starotestamentalne motywy w eklezjologii Mateusza*, w: *Światła Prawdy Bożej. Księdzu Profesorowi Lechowi Stachowiakowi w 70. rocznicę urodzin*, red. E. Szewc, Łódź 1996, s. 148.
- KÜMMEL W.G., *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus*, SBT 23, Allenson–Naperville, IL 1957.
- KÜNG H., *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśnione ludziom współczesnym*, tłum. I. Bokwa, Warszawa 1995.

- KÜNZEL G., *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangelium*, Stuttgart 1978.
- KYLE MCCARTER P., *Okres patriarchów. Abraham, Izaak i Jakub*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, tłum. W. Chrostowski, Warszawa 1994, s. 41–58.
- LACONI M., *S. Luca e la sua chiesa*, Torino 1986.
- LACONI M., *Koncepcja duchowości w Ewangeliach synoptycznych*, w: *Historia duchowości, 2. Duchowość Nowego Testamentu*, red. R. Fabris, tłum. K. Stopa, Kraków 2003, s. 268–269.
- LAMBRECHT J., *Die Redaktion der Marcus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung*, Roma 1967.
- LANGKAMMER H., *Bóg jako Ojciec w świetle Nowego Testamentu*, Radom 1999.
- LANGKAMMER H., *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp, komentarz, ekskursy*, Radom 2005.
- LANGKAMMER H., *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977.
- LANGKAMMER H., *Metanoia i pójście za Jezusem w orędziu ewangelicznym*, RT 43 (1996) 1, s. 121.
- LANGKAMMER H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- LANGKAMMER H., *Paruzja Syna Człowieczego (Mk 13)*, RTK 21 (1974), s. 61–74.
- LANGKAMMER H., *Pneumatologia biblijna (ruach – pneuma)*, Opole 1998.
- LANGKAMMER H., *Pytanie o przedpaschalne powstanie Kościoła*, RT 44 (1997) 1, s. 139–146.
- LANGKAMMER H., *Teologia Nowego Testamentu, cz. 1: Ewangelie – Dzieje Apostolskie – Listy Katolickie – Apokalipsa*, Wrocław 1985, s. 109–224.
- LANGKAMMER H., *Życie człowieka w świetle Biblii. Antropologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Rzeszów 2004.
- LAURENTIN R., *Maryja – Matka Odkupiciela*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 1988.

- LESKE A., *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, S. McEvenue, A.J. Levoratti, D.L. Dungan, red. wyd. pol. W. Chrostowski, T. Mieszkowski, P. Pachciarek, tłum. B. Widła, Warszawa 2001, s. 1133–1205.
- LINDARS B., *Jesus Son of Man*, Grand Rapids 1983.
- LOHFINK G., *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie*, München 1975.
- LONGENECKER R.N., *Contours of Christology in the New Testament*, Grand Rapids 2005.
- LOSKA T., *Ewangelia według św. Łukasza. Tajemnica Chrystusa pośród nas, Moja ewangelia. Jezus Chrystus wczoraj, dziś, jutro*, 3, Katowice 1996.
- LUZ U., *Die Jünger im Matthäusevangelium*, ZNW 62 (1971), s. 141–171.
- ŁACH J., *Bóg, Ojciec niebieski, wzorem ludzkich zachowań w świetle pism Nowego Testamentu*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 216–229.
- ŁACH J., *Dziecię nam się narodziło. W kregu teologii dzieciństwa Jezusa*, Częstochowa 2001.
- ŁACH J., *Określanie Boga Ojcem w Ewangelii według św. Mateusza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 70–80.
- MALINA A., *„Nie tak ma być wśród was” (Mk 10, 43). Model pierwszeństwa w Kościele*, VV 6 (2004), s. 125–126.
- MANICARDI E., *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico*, AnBib 96, Rome 1981.
- MATERA F.J., *New Testament Christology*, Louisville 1999.
- MARCHEL W., *Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens*, Roma 1963.
- MARSHALL I.H., *The Origins of New Testament Christology*, Downers Grove 1990.
- MÄRZ C.P., *Das Wort Gottes bei Lukas*, Leipzig 1974.
- MEIER J.P., *Matthew*, Dublin 1984.

- MEIER J.P., *A Marginal Jew. Rethinking of Historical Jesus*, vol. 1: *The Roots of the Problem and Person*, New York 1991.
- MERKLEIN H., *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*, Stuttgart 1994.
- MEYER EVERTS J., „*Dreams in the NT and Greco-Roman Literature*”. *The Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedmann wyd. II, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1992.
- MĘDALA S., *Dobra Nowina*, w: *Ewangelie Synoptyczne*, oprac. S. Mędala, Warszawa 2006, s. 16–17.
- MĘDALA S., *Ewangelie synoptyczne. Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych*, 8, red. J. Frankowski, Warszawa 2006, s. 235–240.
- MĘDALA S., „*Królestwo Boże będzie wam zabrane*” (Mt 21, 43). *Przypowieść o sprzeniewierczym dzierżawcy* (Mk 12, 1–12 i par.), CT 70 (2000) 2, s. 7–34.
- MĘDALA S., „*Pewien człowiek miał dwóch synów*” (Łk 15, 11). *Bóg jako Ojciec w Ewangelii św. Łukasza*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem* (Iz 64, 7). *Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1999, s. 81–113.
- MIELCAREK K., *Jezus – Ewangelizator ubogich*, Lublin 1994.
- MIKOŁAJCZAK M., *Świątynia jerozolimska a ofiarowanie Jezusa* (Łk 2, 22–24), „*Wrocławski Przegląd Teologiczny*” 6 (1998) 2, s. 139–148.
- MONLOUBOU L., *La preghiera secondo Luca*, tłum. L. Bianchi, Bologna 1979.
- MORRIS L., *Il Vangelo secondo Luca*, tłum. E. Grosso, Roma 2003.
- MOULE C.F.D., *The Christology of Acts*, w: *Studies in Luke-Acts*, red. L.E. Keck, R. Bauckham, „*The Sonship of the Historical Jesus in Christology*”, SJT 31 (1978), s. 245–260.
- MÜLLER G.L., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg 1998².
- NAGY S., *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982.
- O’NEILL J.C., *The Theology of Acts in its Historical Setting*, London 1970.
- NIECIECKI A., *Mali – uczniowie Jezusa*, Kieleckie Studia Teologiczne 1 (2002) 1, s. 186–199.

- Nie wstydzę się Ewangelii. Księga Dziejów Apostolskich*, red. J.K. PYTEL, Szczecin 1999.
- NOCKE F.J., *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Sandomierz 2003.
- NOWICKI A., *Kościół w horyzoncie królestwa Bożego. Studium eklezjologiczno-biblijne*, Wrocław 1995.
- Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, red. R. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988.
- OGAWA A., *L’histoire de Jésus chez Matthieu*, Frankfurt 1979.
- ORDON H., *Autorytet św. Piotra w świetle tzw. konfliktu antiocheńskiego* (Ga 2, 11–14), w: *Opoka Kościoła Chrystusowego. Bibliści KUL w 25. rocznicę pontyfikatu Jana Pawła II*, red. S. Szymik, H. Ordon, Lublin 2004, s. 129–141.
- ORDON H., *Cezarejska decyzja Piotra. Rozważania literacko-teologiczne nad perykopą o chrzcie Korneliusza* [Dz 10, 1–11, 18], „*Summarium*” 7/27 (1978), s. 51–62.
- OSTAŃSKI P., *Dwa tchnienia, jeden Dawca*, w: *Duch i oblubienica mówią: „Przyjdź”*, w: *Księga Pamiątkowa dla O. Prof. A. Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 309–325.
- OSTAŃSKI P., *Śludzy Ewangelii w Dziejach*, w: *Nie wstydzę się Ewangelii. Księga Dziejów Apostolskich*, red. J.K. Pytel, Szczecin 1999, s. 268–270.
- OTT W., *Gebet und Heil. Die Bedeutung des Gebetsparänese in der lukanischen Theologie*, München 1965.
- PACIOREK A., *’Bóg zesłał Syna swego narodzonego z niewiasty’*. *Implikacje mariologiczne Ga 4, 4–5*, „*Salvatoris Mater*” 1 (1999) 2, s. 94–112.
- PACIOREK A., *Ewangelia według świętego Mateusza*, cz. 1, Częstochowa 2004.
- PACIOREK A., *Ewangelia według Świętego Mateusza. Rozdziały 1–13. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz. Nowy komentarz biblijny. Nowy Testament I/1*, Częstochowa 2005.
- PACIOREK A., *Ewangelie synoptyczne II. Ewangelia według św. Mateusza*, Tarnów 2002.

- PACIOREK A., *Ewangelie synoptyczne III. Ewangelia według św. Marka*, Tarnów 2002.
- PACIOREK A., *Q – Ewangelia Galilejska*, Lublin 2001.
- PANIMOLLE S.A., *Lo Spirito, guida della Chiesa*, PSV 4 (1981), s. 193–201.
- PERON G.P., *Seguitemi! Vi farò diventare pescatori di uomini (Mc 1, 17). Gli imperativi ed esortativi di Gesù ai discepoli come elementi di un loro cammino formativo*, Roma 2000, s. 158–159.
- PESCH R., *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband (Apg 1–12)*, 3, EKK V. 1–2, Düsseldorf–Zürich–Neukirchen 2005.
- PINDEL R., *Magia czy Ewangelia? Konfrontacja głosicieli Ewangelii ze światem magicznym w ujęciu Dziejów Apostolskich*, Kraków 2003.
- PIPER R.A., *Wisdom in the Q Tradition, The Aphoristic Teaching of Jesus* (SNTSMS 6), Cambridge 1989.
- PISAREK S., *Duch Boży w Piśmie św.*, w: *Vademecum biblijne*, cz. 4, red. S. Grzybek, Kraków 1991, s. 59–70.
- POKORNÝ P., *Theologie der lukanischen Schriften*, Göttingen 1998.
- POPOWSKI R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- DE LA POTTERIE I., *Maryja w tajemnicy przymierza*, tłum. A. Tronina, Częstochowa 2000.
- DE LA POTTERIE I., *Dalla sequela dei primi discepoli alla sequela dei cristiani*, PSV 2 (1980), s. 195–196.
- DE LA POTTERIE I., *Le titre KYRIOS appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc*, w: *Melanges Bibliques en hommage au R.P. Rigaux*, red. A. Descamps, A. de Halleux, Gembloux 1970, s. 117–146.
- PRETE B., *L'opera di Luca. Contenuti e Prospettive*, Torino 1985.
- RAD G. von, *Hemera. „Der Tag” im AT, TWNT II*, s. 945–949.
- RADERMAKERS J., *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, tłum. G. Bernabei, Bologna 1987³.
- RADERMAKERS J., *Lettura pastorale del Vangelo di Matteo*, tłum. R. Pardini, Bologna 1986³.
- RAKOCY W., *„Będziecie moimi świadkami...” (Dz 1, 8)*, w: *Dzieje Apostolskie. Listy św. Pawła. Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie*

- Ksiąg Biblijnych*, 9, red. J. Frankowski, S. Mędala, Warszawa 1997, s. 28–81.
- RAKOCY W., *Duch Święty w początkach Kościoła*, w: *Duch i Oblubienica mówi: „Przyjdź”*. Księga Pamiątkowa dla O. Prof. A. Jankowskiego OSB w 85. rocznicę urodzin, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 383–393.
- RAKOCY W., *Paweł apostoł Żydów i pogan. Łukaszczy obraz powstania i rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997.
- RATZINGER J., *Eschatologia*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1985.
- RATZINGER J., *Nadzieja*, „Communio” 4/22 (1984), s. 3–15.
- O'REILLY L., *Word and Sign in the Acts of the Apostles. A Study in the Lucan Theology*, Roma 1987.
- REPLOCH K., *Markus-Lehrer der Gemeinde. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Jüngerperikopen des Markus-Evangeliums*, SBM 9, Stuttgart 1969.
- RIENECKER F., MAIER G., *Leksykon biblijny*, red. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001.
- ROBINSON J.M., *«Jesus as Sophos and Sophia, Wisdom Tradition and the Gospels»*, w: *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, red. R.L. Wilken, Notre Dame 1975, s. 1–15.
- ROGOWSKI R.E., *ABC teologii dogmatycznej*, Oleśnica 1999.
- ROGOWSKI R.E., *Światłość i tajemnica*, Katowice 1986.
- ROGOWSKI R.E., *Wicher i myśl*, Katowice 1999.
- ROLOFF J., *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Berlin 1988.
- ROLOFF J., *Das Reich des Menschensohnes* w: *Eschatologie und Schöpfung: Festschrift für Erich Grässer*, red. M. Evang, H. Merklein und M. Wolter, Berlin 1997, s. 275–292.
- ROMANIUK K., *Być ojcem według Biblii*, Warszawa 1998.
- ROMANIUK K., JANKOWSKI A., STACHOWIAK L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, 1, Poznań–Kraków 1999.
- ROSIK M., *Funkcja modelu „modlitwa – Duch Święty” w teologii św. Łukasza*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora M. Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 395–404.

- ROSIK M., *Jezus i Jego misja. W kręgu orędzia Ewangelii synoptycznych*, w: „Studia Biblica” 5, Kielce 2003.
- ROSIK M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Rozprawy Naukowe 46, red. serii: I. Dec, Wrocław 2003.
- ROSIK M., *Ku radykalizmowi Ewangelii*, Wrocław 2000.
- ROSIK M., *Marek i Mateusz o Kościele i Synagodze*, w: *Miłość wytrwa do końca. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Stanisława Pisarka w 50. rocznicę święceń kapłańskich i 75. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2004, s. 380–381.
- ROSIK M., *Światło dnia trzeciego*, Wrocław 2004.
- ROSIK M., ONWUKEME V., *Function of Isa 61, 1–2 and 58, 6 in Luke's Programmatic Passage (Lk 4, 16–30)*, „The Polish Journal of Biblical Research” 2 (2002), nr 1, s. 67–81.
- Nouvo Dizionario di Teologia biblica*, red. R. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, Torino 1988.
- ROUILLETR G., VARONE C., *Il vangelo secondo Luca. Testi e teologia*, tłum. H. Cavalieri, Assisi 1983.
- RUBINKIEWICZ R., *Eschatologia Księgi Apokalipsy*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 8, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 141–143.
- RUBINKIEWICZ R., *Eucharystia źródłem jedności*, w: *Biblia o Eucharystii*, red. S. Szymik, Lublin 1997, s. 56–60.
- RYKEN L., WILHOIT J.C., LONGMAN T. III, *Słownik symboliki biblijnej*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1998.
- SCHACKENBURG R., *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg–Basel–Wien 1961².
- SCHÄFER P., *Geist, Heiliger Geist, Geistesgaben*, I. AT. TRE XIII, s. 170.
- SCHILLE G., *Die Apostelgeschichte des Lukas*. 2, ThHK NT V, Berlin 1984.
- SCHLIER H., *Ekklesiologie des NT*, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlichen Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, t. 4, 1, Einsiedeln–Zürich–Köln 1972, s. 106–109.
- SCHMIDT W.H., SCHÄFER P., *Geist, Heiliger Geist, Geistesgaben*, TRE XIII (1984), s. 170–178.

- SCHNACKENBURG R., *Nauka moralna Nowego Testamentu*, tłum. F. Dylewski, Warszawa 1983, s. 85–86.
- SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte. 1. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap. 1, 1–8, 40*, HerdersThK NT V, 1, Freiburg, Basel, Wien 1980.
- SCHNEIDER G., *Die Apostelgeschichte. 2. Teil: Kommentar zu Kap. 9, 1–28, 31*, HerdersThK NT V, 2, Freiburg, Basel, Wien 1982.
- SCHWARZ H., *Eschatology*, Grand Rapid–Cambridge 2000.
- SCHWEIZER E., *Matthäus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974.
- SCHWEIZER E., *PNEUMA, PNEUMATIKOS. E, Das Neue Testament. II. Lukas und Apostelgeschichte*, TWNT VI, s. 408.
- SCHWEIZER E., *Il Vangelo secondo Luca*, trad. P. Filorioli, Brescia 2000.
- SCHWEIZER E., *Il Vangelo secondo Matteo*, trad. F. Ronchi, Brescia 2001.
- SEWERYNIAK H., *Święty Kościół powszedni*, Warszawa 1999.
- SIUDA T., *Motyw Ducha w Ewangelii Dzieciństwa (Łk 1–2)*, w: *Verbo Domini servire. Opuscula I.C. Pytel septuagenario dedicata*, red. F. Lenort, T. Siuda, Poznań 2000, s. 113–128.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 69.
- SPITZ R., *La révélation progressive de l'Esprit-Saint*, Paris 1976.
- STACHOWIAK L., *Apokaliptyka i eschatologia u progu ery chrześcijańskiej*, AK 77 (1971), s. 57–68.
- STACHOWIAK L., *Co to jest eschatologia biblijna?*, w: *Biblia o przyszłości. Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 8, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1987, s. 7.
- STASIAK S.J., *Eschatologia w Listach Pasterskich*, Legnica 1999.
- STASIAK S.J., „Thriller teologiczno–archeologiczny”: *poszukiwanie kodu czy prawdy*, Wrocław 2007.
- STEGEMANN H., *Esseńcy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków–Mogilany 2002.
- STEIN R.H., *The Proper Methodology for Ascertaining a Markan Redaction History*, w: *The Composition of Mark of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum*, red. D.E. Orton, Leiden–Boston–Köln 1999, s. 39–40.

- STOCK A., *The Method and Message of Mark*, Wilmington 1989, s. 256.
- STOCK K., *Boten aus dem Mit-Ihm-Sein. Das Verhältnis zwischen Jesus und den Zwölf nach Markus*, AnBib 70, Rome 1975, s. 118–120.
- STOCK K., *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Roma 2003, s. 59.
- STOCK K., *Poznanie osoby Jezusa jako cel egzegezy biblijnej*, w: *Interpretacja (w) dialogu. Tożsamość egzegezy biblijnej*, red. A. Kucz, A. Malina, Kielce 2005, s. 28–39.
- STRACK H.L., BILLERBECK P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 3: Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, München 1926.
- Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gyglewicz, Poznań 1973.
- SWEETLAND D.M., *Our Journey with Jesus. Discipleship according to Mark*, Wilmington 1987.
- SWETNAM J., *Il greco del Nuovo Testamento, 1, Morfologia*, tłum. C. Rusconi, Bologna 1995.
- Synopse des quatre Évangiles en française: avec parallèles des apocryphes et des Pères*, 2, red. P. Benoit, M.E. Boismard, Paris 1972.
- SZCZUREK J.D., *Bóg Ojciec w tajemnicy Trójcy Świętej. Elementy patrylogii*, Kraków 2003.
- SZLAGA J., *Problematyka historyczno-literacka i teologiczna Dziejów Apostolskich*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, 5, red. L. Stachowiak, R. Rubinkiewicz, Lublin 1982, s. 107–108.
- SZWARC U., *Dzieci i ich wychowanie w Starym Testamencie*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 227–247.
- SZYMANEK E., *Zesłanie Ducha Świętego*, w: *Chrystus i Kościół. Wybrane teksty Nowego Testamentu*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 93–99.
- SZYMIK J., *Traktat o Bogu Jedynym*, w: *Dogmatyka*, 3, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2006, s. 177.
- SZYMIK S., *Matżeństwo i rodzina w Biblii*, w: *Życie społeczne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1998, s. 203–226.
- TANNEHILL R.C., *The Narrative Unity of Luke–Acts. A Literary Interpretation*, vol. 1: *The Gospel According Luke*, Philadelphia 1986.

- TENGSTRÖM S., FABRY H.J., *RUACH, ruah*, TWAT VIII (1990), s. 385–425.
- THAYER J.H., *Thayer's Greek–English Lexicon of the New Testament. Coded with Strong's Concordance Numbers*, Peabody 1996.
- TODT H.E., *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, Philadelphia 1965.
- TRILLING W., *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, München 1964³.
- TRONINA A., *Ojcostwo Boga w świetle onomastyki izraelskiej*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz. Księga Pamiątkowa dla Biskupa Profesora Mariana Gołębiewskiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 418–427.
- USEBER H., *Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1: Das Weihnachfest*, Bonn 1889.
- VIA D.O., *The Ethics of Mark's Gospel in the Middle of Time*, Philadelphia 1985, s. 85–88.
- VÖGTLE A., *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf 1971.
- WALTER N., *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse*, ZNW 57 (1966), s. 38–49.
- WARZECHA J., *Bóg jako ojciec u sąsiadów biblijnego Izraela*, w: *Ty, Panie, jesteś naszym Ojcem (Iz 64, 7). Biblia o Bogu Ojcu*, red. F. Mickiewicz, J. Warzecha, Warszawa 1980, s. 15–26.
- WEBER K., *The Image of the Sheep and Goats in Matthew 25:31–46*, CBQ 59 (4, 1997), s. 657–678.
- WEISER A., *Die Apostelgeschichte*, Leipzig 1989.
- WIEFEL W., *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK NT III, Berlin 1988.
- WIEFEL W., *Das Evangelium nach Matthäus*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1998.
- WITCZYK H., *Bóg Ojciec a Maryja w tajemnicy zwiastowania*, „Salvatoris Mater” 2 (1999) 2, s. 113–131.
- WITCZYK H., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara ekspiacji i nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 256–265.
- WITHERINGTON B., *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990.

- WŁODARCZYK S., *Niewiasta–Maryja w ‘pełni czasu’ (Ga 4, 4–6); „Salvatoris Mater”* 2 (2000) 1, s. 30–41.
- WŁODARCZYK S., *Święty Łukasz. Teolog historii zbawienia*, Częstochowa 1995.
- WOŁYNIEC W., *Maryja w pełni Objawienia*, Wrocław 2007.
- ZAWISZEWSKI E., *Instytucje biblijne*, Pelplin 2001.
- ZEDDA S., *Teologia della salvezza nel vangelo di Luca*, StB 18, Bologna 1991.
- ZIMMERMANN H., *Das absolute ‘ego eimi’ als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, BZ 4 (1960), s. 54–69 i 266–276.
- ŻMIJEWSKI J., *Die Eschatologiereden Lk 21 und Lk 17*, BibLe 14 (1973), s. 30–40.
- ŻYWICA Z., *Kościół Jezusa a judaizm i poganie według ewangelisty Mateusza. Teologia narratywna*, Olsztyn 2006.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne	5
Wprowadzenie	7
Ks. Artur Malina	
OBRAZ BOGA OJCA	11
I. Kwestie wstępne	12
1. Konieczność nauki o Bogu Ojcu i przyczyny jej braku . . .	13
2. Metoda	17
II. W Ewangelii Mateusza	25
1. Terminologia nauki o Bogu Ojcu	25
2. Przed rozpoczęciem działalności publicznej (1, 1–4, 12) . . .	27
3. Bóg Ojciec w nauczaniu Jezusa	34
III. W Ewangelii Marka	51
1. Terminologia nauki o Bogu Ojcu	52
2. Markowa charakterystyka obrazu Boga jako Ojca Jezusa . .	55
3. Markowa charakterystyka obrazu Boga jako Ojca ludzi . . .	62
IV. W Ewangelii Łukasza i w Dziejach Apostolskich	64
1. Terminologia nauki o Bogu Ojcu	65
2. Przed rozpoczęciem publicznej działalności (Łk 1, 1–4, 13)	66
3. Obraz Boga Ojca w nauczaniu Jezusa	69
Konkluzja	77

Krzysztof Mielcarek

CHRYSTOLOGIA EWANGELII SYNOPTYCZNYCH ... 81

- I. Badania nad Jezusem historycznym 82
- II. Tytuły Chrystologiczne na tle teologii poszczególnych synoptyków 87
 - 1. Chrystus–Mesjasz 87
 - 2. Syn Boży 95
 - 3. Pan 101
 - 4. Zbawiciel 106
 - 5. Syn Człowieczy 110
 - 6. Syn Dawida 114
 - 7. Prorok 118
 - 8. Sługa Jahwe 121
 - 9. Mądrość 123
 - 10. Wypowiedzi „Ja jestem” 126
 - 11. Pozostałe tytuły 127

Ks. Hubert Ordon SDS

PNEUMATOLOGIA 129

- 1. Duch Boży w Starym Testamencie 129
- 2. Duch Boży w Ewangelii Dzieciństwa Mt 1–2 i Łk 1–2 ... 134
- 3. Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa 139
- 4. Jezusowa działalność w Duchu Świętym 141
- 5. Zapowiedzi udzielenia Ducha Świętego 145
- 6. Realizacja obietnic 149

Ks. Stanisław Haręzga

EKLEZJOLOGIA 165

- I. Kościół wspólnotą uczniów naśladowujących Jezusa Mesjasza i Syna Bożego (Ewangelia według św. Marka) 166
 - 1. Eklezjalny kierunek formacji uczniów 168

- 2. Pierwszeństwo miłości jako służby bliźniemu 172
- 3. Istotne przejawy nowości życia kościelnego 175
- II. Kościół braterską wspólnotą nowego ludu Bożego (Ewangelia według św. Mateusza) 179
 - 1. Kościół wspólnotą uczniów Jezusa Chrystusa 181
 - 2. Kościół a Izrael i królestwo Boże 183
 - 3. Kościół braterską wspólnotą dzieci Bożych dla całego świata 189
- III. Kościół życiowym środowiskiem doświadczania w czasie obecności królestwa Bożego (Ewangelia według św. Łukasza) .. 193
 - 1. Kościół a eschatologiczne królestwo Boże 194
 - 2. Historiozbawcza kontynuacja między Kościołem a Izraelem 198
 - 3. Istotne przejawy stawiania się Kościoła w czasie 201
- IV. Kościół świadkiem i kontynuatorem bożego zbawienia w Chrystusie od Jeruzalem „aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8) 204
 - 1. Uniwersalizm misji Chrystusowego Kościoła w mocy Słowa i Ducha Świętego 205
 - 2. Organizacja i przejawy życia społeczno-religijnego Kościoła 210
 - 3. Kościół w kontekście kultury świata pogańskiego i wobec władzy politycznej 213

Ks. Sławomir Stasiak

ESCHATOLOGIA 217

- I. Ustalenie pojęć i tła 218
 - 1. Eschatologia a apokaliptyka 218
 - 2. Biblijne rozumienie czasu 221
 - 3. Nadejście królestwa Bożego 225
 - 4. Biblijne pojęcie królestwa Bożego 225
 - 5. Wypełnienie się czasu i bliskość królestwa Bożego 226
 - 6. Nawrócenie 227
 - 7. Wiara w Ewangelię 228
 - Konkluzja 229
- II. Eschatologia powszechna 230

1. Paruzja	232
2. Wskrzeszenie umarłych	242
3. Sąd ostateczny	248
4. Niebo	254
5. Piekło	259
6. Reintegracja kosmosu	266
III. Eschatologia indywidualna	268
1. Śmierć człowieka	269
2. Sąd jednostkowy	275
3. Trwanie duszy od śmierci do paruzji	278
4. Czyściec	279
Zakończenie	283
Ks. Mariusz Rosik	
MARIOLOGIA	285
I. Mariologia synoptyków: klucz soteriologiczny	286
1. Maryja <i>gratia plena</i>	287
2. Maryja <i>Dei Genitrix</i>	297
3. Maryja <i>Mater Christi</i>	299
4. Maryja <i>virgo</i>	300
5. Maryja <i>immaculata</i>	311
II. Mariologia synoptyków: klucz eklezjologiczny	312
1. Maryja <i>orans</i>	315
2. Maryja <i>ascoltans</i>	320
3. Maryja <i>meditans</i>	321
4. Maryja <i>querens</i>	322
5. Maryja <i>patiens</i>	323
6. Maryja <i>serviens</i>	331
7. Maryja <i>ancilla Domini</i>	332
Konkluzja	332

Michał Wojciechowski

ZAGADNIENIA ETYCZNE	335
I. Podejście Ewangelii do moralności	335
1. Jezus i Ewangelie	335
2. Główne uzasadnienie etyki	337
3. Zakres etyki	339
4. Prezentacja etyki	341
II. Główna zasada	342
III. Przesłanie kazania na Górze	345
IV. Przesłanie przypowieści	350
V. Inne nauki i przykazania Jezusa	354
VI. Przykłady postępowania	357
VII. Wnioski moralne z Dziejów Apostolskich	359
Konkluzja	361
Bibliografia	363

