

BIBLIA PODSTAWĄ JEDNOŚCI

Redaktor

O. Adam Ryszard Sikora OFM

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
LUBLIN 1996

PRZEDMOWA

W ostatnim tygodniu listopada 1995 r. Instytut Nauk Biblijnych KUL po raz kolejny zorganizował Tydzień Biblijny, w ramach którego wygłoszono cykl wykładów tematycznie nawiązujących do aktualnego nauczania Ojca świętego Jana Pawła II. Przedmiotem zainteresowania autorów tegorocznych referatów była problematyka ekumeniczna zainspirowana encykliką papieską *Ut unum sint*.

Tydzień Biblijny na temat: „Biblia o ekumenizmie” stanowił okazję do biblijnej refleksji nad zagadnieniem jedności chrześcijan w oparciu o Pismo św., które wielokrotnie, choć nie w sposób systematyczny, porusza ten temat. Zakres zainteresowań autorów opracowań biblijnych objął jednak kwestie szersze niż tylko zagadnienie jedności chrześcijan. Ich rozważania teologiczne dotyczyły bowiem także problematyki jedności wierzących w Boga, jedności nie ograniczonej wyłącznie do świata chrześcijańskiego.

Zamieszczone w niniejszej książce materiały stanowią pokłosie wygłoszonych w ramach wspomnianego *Tygodnia Biblijnego* referatów, a także szerszej dyskusji, w którą włączyli się także inni bibliści KUL-u. Stąd ogólny tytuł zebranych materiałów: „Biblia podstawą jedności”.

Z samego założenia zebrane materiały zawierają jedynie wybiórczo opracowane zagadnienia. Wydaje się jednak, że nawet w zaprezentowanej postaci mogą one stanowić cenną pomoc dla tych wszystkich, którzy swą refleksję teologiczną na określony temat rozpoczynają od Słowa Bożego.

Ks. Ryszard Rubinkiewicz SDB

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

NIEUDANE PRÓBY EKUMENICZNE

(RELACJE MATEUSZOWEJ EWANGELII)

Oprócz św. Pawła nikt z autorów Nowego Testamentu tak obszernie nie mówi o odłączeniu się Izraela od Chrystusa jak czyni to Mateuszowa Ewangelia. Jest to jednak stwierdzenie żałosne, tym bardziej że za czasów powstania Ewangelii Mateusza nie było wielkiej nadziei na nawrócenie się Izraela. Żale swoje autor Mt wyraża w różny sposób(1). W takich jednak okolicznościach Jezus już za swojego życia zakłada nowe fundamenty(2). Kim jest założyciel nowej społeczności nowego Izraela(3). Żeby ta nowa społeczność, ten nowy Lud Boży mógł być wiarygodny i stanowić bazę misyjną dla nie należących jeszcze do Chrystusa dzieci Bożych, Jezus daje swojemu ludowi, który Mt na trzech miejscach nazywa Kościołem (ekklēsia), wyraźny program etyczny(4). Zdaje się, że w takich podstawowych punktach ująć można relacje Mateusza o nieudanej próbie ekumenicznej odnośnie do „starego Izraela” oraz pozytywnym staraniu wyraźnego określenia „nowego Izraela”.

1. PAMIĘĆ O KORZENIACH

W kanonie Ewangelia św. Mateusza jest pierwsza – według współczesnych badań powstała w latach 80-100, a autorem jest ktoś,

kto pochodzi z kręgów Piotrowych; pisze obszerne dzieło dla Kościoła, z którego się wywodzi¹. Zależność od Mk jest bezsprzeczna, czy od jakiegoś Pra-Marka – dyskusyjna. Mt umieścił również źródło Mów Pańskich podobnie jak Łk. Stąd to Mt jest obszerniejszy (28 rozdziałów) od Mk (16 rozdziałów). Celem Mt jest wskazanie parenetyczne. Pragnie zresztą, podobnie jak każdy z ewangelistów, na podstawie kerygmatycznej biografii o Jezusie wskazać jak należy postępować w Kościele Chrystusowym; Kościół ten właśnie u Mt stał się niemalże tematem naczelnym. Stąd też wywodzi się tematyka poruszana w monograficznych opracowaniach, ze szczególnym uwzględnieniem metody historii redakcji (*Redaktionsgeschichtliche Methode*), jak np. w rozprawie W. Trillinga *Das wahre Israel* (München³ 1964).

Na podstawie kryteriów tekstowych można śmiało twierdzić, że Kościół reprezentowany przez Mt i gmina kościelna, dla której przeznaczona jest Ewangelia, odłączyła się od synagogi i społeczności żydowskiej i jest autonomicznie chrześcijańska². Niemniej jednak Mt odnosi się do Starego Testamentu i do Narodu Wybranego z wielkim szacunkiem. Przecież z niego wywodzi się Mesjasz (np. 2, 4; 16, 16; 16, 20, 26, 63.68). Jezus także deklaruje, że został w pierwszym rzędzie posłany do Izraela (10, 6; 15, 24). Podobnie jak Jezus gromadził wokół siebie uczniów i tworzył nową rodzinę Bożą z członków Narodu Wybranego, tak też uczniowie jego mają głosić Dobrą Nowinę o królestwie niebieskim w „miastach Izraela” mimo oporów i prześladowań (10, 23; 23, 34). Z obranej grupy uczniów Jezusa wylania się Dwunastu, nazwanych Apostołami (10, 1n), którzy mają w eschatologicznym dniu sądu zasiąść na dwunastu tronach i sądzić „dwanaście plemion Izraela”. (19, 28). W ten sposób Jezus zmanifestował swoje roszczenia i prawa jako „król Izraela” nad całym Izraelem (27, 42). Korzenie Kościoła sięgają ludu Bożego Starego Testamentu. Nie może zaprzeczyć, że wywodzi się z Izraela i że będzie także nadal ko-

¹ Por. W. Schenk, *Das „Matthäusevangelium als Petrus-evangelium”*, BZ 27(1983)58-80.

² Por. E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974, 9-13.

rzystał z obietnic i nauk, zwłaszcza proroków³. Kościół kontynuuje zbawczy plan Boga, mający swój początek i swoje poszczególne etapy w ST. Jako ostatni z wielkich charyzmatyków Starego Przymierza zjawia się Jan Chrzciciel, będąc również pomostem do eschatologicznego etapu historii zbawienia, do Nowego Przymierza (11, 11-14). Izrael jednak nie przyjął Mesjasza. Stąd też tytuł „Król Żydów” nie posiada w Mt pozytywnego wydźwięku (2, 2; 27, 11.29.37). „Żydzi” w aktualnym ujęciu Mateuszowym to żyjący za czasów Jezusa potomkowie i spadkobiercy praojców Izraela, którzy odrzucili Jezusa (28, 15). Reprezentują ich zwłaszcza faryzeusze (29 razy), obok „uczonych w Piśmie”. Mimo, że od końcowej redakcji Mt do czasów Jezusa minęło około 50 lat, postawa faryzeuszy i uczonych w Piśmie nie zmieniła się. Owszem, Mt poprzez retrospekcję na historyczny konflikt Jezusa z przywódcami ówczesnego judaizmu kreśli także aktualną konfrontację gminy chrześcijańskiej z synagoga⁴.

Już wspomniano, że z Synoptyków tylko Mt 16, 18 oraz 18, 17 społeczność chrześcijańską nazywa *ekklēsia*. Mt powstanie tego Kościoła łączy jak najściślej z Jezusem. Kościół – społeczność wiernych – to Jego dzieło. Jezus, obiecany w ST Mesjasz, jest obecny w swoim Kościele, w pośrodku nawet najmniejszej grupy wiernych (18, 20) i pozostaje z Kościołem aż do skończenia świata (28, 20). Aby to dzieło Jezusowe rozwijało się i trwało, Jezus polecił je Apostołom (28, 16-20) oraz Piotrowi (18, 18), wyposażając ich w pełnomocnictwo kierowania, a Piotra obdarowując swoistym mandatem.

2. BUDOWA NOWYCH FUNDAMENTÓW

Jakie jest pełnomocnictwo Piotra w Mt. Mówiliśmy już o zależności Mt od Mk. W Mt widać wyraźnie korekty względnie nawet

³ Mt 10,41; 23,34 świadczy o tym, że w gminie kościelnej Mt obok innych grup misjonarskich istnieli także prorocy, jako głosiciele Ewangelii i charyzmatycy.

⁴ Zob. R. H u m m e l, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1963.

uzupełnienia w konkretnych tekstach Mk. Uzupełnienie a dla NT jednorazowe miejsce w ogóle to tzw. obietnica prymacjalna w Mt 16, 13-19. Do wyznania mesjańskości Jezusa przez Piotra, którą relacjonuje także Mk, Mt dodaje wyznanie Synostwa Bożego.

Nadto w scenie chodzenia Jezusa na morzu Piotr staje się przykładem wątpliwości i wiary zarazem (14, 28-31). Wreszcie tylko w Mt 17, 24-27 Piotr występuje w dialogu z Jezusem w sprawie podatku świątynnego. Jako korektę do Mk można zaliczyć specjalne podkreślenie Piotra jako „pierwszego” Apostoła oraz to, że częściej niż w Mk występuje w imieniu grona apostołskiego względnie uczniów (15, 15; 18, 21). Natomiast podpadające jest, że Mt nie prezentuje Piotra jako pierwszego, któremu Chrystus zmartwychwstały się objawił, co właśnie czyni Mk 16, 7 oraz Paweł w przejętym przez niego Credo pierwotnego Kościoła w 1 Kor 15, 3b-5.

Nie ulega wątpliwości, że Piotr w Mt jest tym Apostołem, któremu Jezus powierzył w sposób szczególny Kościół, uczynił go opoką. Piotr jest dla Mt kontynuatorem Ewangelii a równocześnie decyduje o życiu chrześcijańskim, o jego kierunkach i normach w Kościele.

W nowszych badaniach nad Mt pojawia się nawet opinia, że obecna Ewangelia według św. Mateusza znana była pierwotnie pod nazwą Ewangelii Piotra.

3. CHRYSTOCENTRYZM ŚWIADOMEJ WIARY

Niezależnie od roli Piotra w Kościele Mt nie ukrywa jego słabości i porażek. Nie zdołały one jednak osłabić autorytetu Piotra, który Jezusowi w pełni zaufał i w Niego uwierzył. Ta wiara Piotra znajduje swój punkt kulminacyjny w wyznaniu Piotra pod Cezareą Filipową: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”. (16, 16). W Mk 8, 29 kończy się wyznanie Piotra stwierdzeniem „Ty jesteś Chrystus (Mesjasz)”. A przecież Mk wie o synostwie Bożym Jezusa, ono stało się tematem naczelnym chrystologii tej Ewangelii (Mk 1, 1.11; 9, 7; 15, 39). Mt prowadzi wyznanie o mesjaństwie Jezusa do wyznania wiary w Jego

bóstwo. (por. 14, 13; 27, 40.43). Syn, który narodził się z dziewicy Maryi, poczęty został z Ducha Świętego i jest obiecany Mesjaszem i „Bogiem z nami”, jak to przepowiedział Iz 7, 14 (Mt 1, 20-23). Ucieczka do Egiptu przypomina historię Mojżesza, wodza Izraela, i objęta jest planem Bożym: „Z Egiptu przywołałem Syna mojego” (2, 15). Cały szereg cytatów ze ST, tzw. cytaty refleksyjne lub lepiej cytaty „zrealizowanej obietnicy” (np. 1, 22; 2, 15.17.21) mają gminie uzmysłwić, że wierzą w obiecanego Mesjasza, który jest prawdziwym Synem Bożym, potomkiem Dawida (1, 1-17; 1, 20; 9, 27; 20, 30n; 12, 33; 15, 22; 21, 9; 21, 15; 22, 42) a równocześnie Cierpiącym Sługą Bożym (12, 17-21) z Pieśni Deutero-Izajasza. W Synu Bożym gmina Mateusza widzi swojego Pana (7, 21n; 14, 28.30; 17, 4.15; 25, 11 i in.) i Jemu tylko służyć będzie. Gmina Mateusza wie także o tym, że ich Kyrios, nazwany Synem Człowieczym, był prawdziwym człowiekiem (13, 37; 16, 13), który cierpiał i zmartwychwstał. Z jego mocy żyje Kościół (por 28, 18) i oczekuje Jego przyjścia przy paruzji. Wtedy okaże się dla wiernych sprawiedliwym sędzią, ale także zbawicielem. (13, 41; 15, 28; 19, 28; 24, 39; 25, 31).

4. ETOS CHRZEŚCIJAŃSKI

Kościół Mateusza żyje więc w tej świadomości, że jest odpowiedzialny za swoje powołanie i że będzie rozliczany ze swojego postępowania (7, 23; 13, 42n. 50; 18, 35; 22, 13; 24, 51). Nie jest to jednak pesymistyczna wizja, gdyż sprawiedliwym zagwarantowany jest udział w życiu wiecznym (7, 14; 18, 8n; 19, 29; 25, 46) i wstęp do królestwa Ojca (13, 43). Gmina, która postępuje według nauki Jezusa może być pewna Jego wstawiennictwa „aż do skończenia świata” (28, 20), wtedy kiedy nastąpi eschatologiczny dzień żniwa i kąkol zostanie oddzielony od pszenicy (13, 30).

Wprawdzie Mt głosi niezaprzeczone przyjście Jezusa, ale nie kładzie akcentu na czasowo rychłej paruzji. Zachęca natomiast do stałej czujności (24, 42.44; 25, 10.13), gdyż „Syn Człowieczy” może

nadejść o nieoczekiwanej godzinie (24, 50). Dla wierzących dzień sądu powinien stać się dniem zbawczym, gdyż chodzi przecież o okazanie zbawczej mocy Bożej, o eschatologiczną odnowę (19, 28), ku której skierowany jest Kościół. Nie jest on na swojej drodze „do doskonałości” wolny od przeciwności i zła (13, 24-30.36-43). Jest to unaocznione i realnie obecne nawet w historii Jezusa, Mesjasza i Syna Bożego (21, 33-43) i znajdzie swój wydzźwięk w dziejach Kościoła (22, 1-14). Kościół ten może przewyciężyć zło, gdy wstąpi na drogę pełnienia woli Bożej (7, 21.24-27). Szukanie głoszonego przez Jezusa królestwa niebieskiego ma być dla gminy pierwszoplanowym zadaniem (6, 33). Jak Mt to szukanie pojmuje, przedstawia w Jezusowym „Kazaniu na górze”. Dla Kościoła Chrystusowego nie wystarczy już pobożność kazuistyczna oparta o Torę, lecz o „większą”, zgoła inną sprawiedliwość, niż tę, którą głosili faryzeusze i uczeni w Piśmie (5, 20). Jej istotę stanowi oparty o miłość Bożą etos, przewyciężający wyrachowaną i obliczoną na korzyść moralność faryzejską; etos miłości, rozpoczynającej się od najbliższego a kończąc na największym wrogu (5, 43-48). Kościół Chrystusowy cechować ma przebaczenie i pojednanie (5, 23n; 6, 14n; 18, 31-35), uczynki miłosierdzia (25, 31-46) oraz autentyczna postawa modlitewna (6, 1-18). Taka „sprawiedliwość” sięga korzeniami postawy miłości i ufności Jezusa do Ojca i jest darem Ojca niebieskiego dla Kościoła. Stąd nie jest to sprawiedliwość „przed ludźmi” i „dla świata”, ale postawa wdzięczności, ufności i miłości względem Ojca w niebie.

Sam Chrystus wpoił Kościołowi świadomość „soli ziemi” i „świata dla świata” (5, 13-16). Tę świadomość Kościół miał i ma także dzisiaj obrócić w czyn. Taki był nakaz Chrystusa Zmartwychwstałego. (28, 16-20). Mt zdaje sobie sprawę z trudności, jakie Kościół czekają. Niemniej Chrystus dając Kościołowi Piotra twierdzi, że „bramy piekielne go nie zwyciężą”.

Takie przekonanie posiada Mateuszowy Kościół. Czy taką otuchę dodała sobie gmina, względnie gminie ewangelista, czy sam Chrystus Kościołowi dał taką obietnicę i związał ją z Piotrem? Na to pytanie staraliśmy się już odpowiedzieć.

PODSUMOWANIE

Postarajmy się w kilku punktach podsumować powyższe refleksje:

1. Kościół, który Mt wyraźnie nazywa „ekklēsia”, jest powszechnym zrzeszeniem uczniów Jezusa, Kościołem wszystkich narodów.

2. Kościół jest „prawdziwym Izraelem”, „nowym ludem Bożym”, który zastąpił Izrael „zagubionych owiec”.

3. Kościół jest dziełem Jezusa, obiecanego Mesjasza, prawdziwego Syna Bożego i wywyższonego Pana, który w pełni mocy jako „Syn Człowieczy” będzie sądził świat przy paruzji.

4. Praojcami nowego Izraela – Kościoła jest wybrane z uczniów grono Dwunastu, zwanych Apostołami. Oni razem z Piotrem – Skałą na czele mają kontynuować dzieło Jezusa Chrystusa.

5. Nowy Izrael – Kościół posiada swój nowy program etyczny – pełnej miłości Boga i każdego człowieka.

6. Kościół – pierwotnie stworzony w zrzeszeniu uczniów ziemskiego Jezusa – ma za zadanie realizować Królestwo Boże, które Jezus głosił i które z Nim nadeszło.

O. HUGOLIN LANGKAMMER OFM

IZRAEL A KOŚCIÓŁ

PAWŁOWA EKLEZJOLOGIA EKUMENICZNA

UWAGI WSTĘPNE

W encyklopediach spotykamy się w zasadzie z dwoma określeniami: ekumenizm (gr. oikomene od oikos i menō) oraz „ruch ekumeniczny”. Jak wiadomo, pierwszego określenia użył II. Sobór Watykański w dekrecie o ekumenizmie „unitatis reintegratio”. Na ogół uważa się pierwsze określenie za bardziej abstrakcyjne i stąd mniej trafnie. Niezależnie od tego grecki czasownik menein w formach nieprzechodnich oznacza: pozostawać, przebywać, mieszkać, trwać, a w łączności z oikos – pozostać w domu. W ścisłym znaczeniu ruch ekumeniczny powinien iść w kierunku zachęty do trwania w tym domu, który Jezus Chrystus za życia swojego organizował i założył. Tym domem jest według niezaprzeczalnego świadectwa Nowego Testamentu jeden, jedyny Kościół Chrystusowy, słusznie nazywany apostołskim, gdyż założony na fundamencie apostołów z Piotrem – skałą na czele.

Jednakże fakt rozłamów i odejścia od tego jedynego domu sprawił, że ruch ekumeniczny oznacza naukowo uzasadniającą działalność zmierzającą do przywrócenia jedności wszystkich chrześcijan w jednym Kościele Jezusa Chrystusa. Nas w tej chwili nie interesują dzieje tego ruchu, ani to co osiągnięto i jakie istnieją przeszkody czy powody, że wciąż modlimy się o to, aby „nastąpiła jedna owczarnia i jeden pasterz”.

Temat referatu brzmi bowiem: Izrael a Kościół – z podtytułem: Pawłowa eklezjologia ekumeniczna. Stawiamy więc pytanie nie o to, czy Paweł i w jaki sposób mówi, czy nawołuje do jedności w Kościele względnie Kościoła, lecz w jakiej relacji widzi Izrael do jedyne Kościoła Chrystusowego, którego jest członkiem, apostołem, misjonarzem i gorliwym obrońcą. Za czasów Pawła Kościół, ten uniwersalny i lokalny, nie był podzielony. Więc Pawłowa logika jedności posiada inne wymiary i cele. Zwalcza rozłamy, niesnaski, nieporozumienia w ramach samego Kościoła, a ściślej w ramach konkretnego Kościoła lokalnego. Za wymowny przykład mogą służyć pierwsze trzy rozdziały 1 Kor, w których Apostoł jedność w Kościele (a nie jedność Kościoła) uzasadnia teologicznie, nawołując równocześnie do przemyślenia tej sprawy i zachowania odpowiedniej postawy, godnej powołania do jedyne Kościoła, który jest świątynią Boga. Chrystus jest jeden, niepodzielny i nie podzielony, jeden jest chrzest, jeden jest Duch Święty, który rozdzielając różne dary, jednoczy wszystkich w Chrystusie – fundamencie. Ten Duch Święty mieszka w każdym z wiernych.

Kończąc te wywody Paweł euforycznie podkreśla najważniejszy przywilej płynący z jedności w jednym Kościele Chrystusa: „Niech się przeto nie chełpi nikt z powodu ludzi. Wszystko bowiem jest wasze: czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas; czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przyszłe; wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga”(1 Kor 3, 21-23).

I. RELACJA IZRAEL – KOŚCIÓŁ

PREZENTOWANA PRZEZ TYTULARNIE OKREŚLONĄ RZECZYWISTOŚĆ

Można śmiało powiedzieć, że podstawową i najważniejszą nazwą Kościoła w Listach św. Pawła jest rzeczownik *hē ekklēsia*. Brak tego określenia w ogóle w Mk, Łk, J, 2 Tm, Tt, 1 P, 2 P, 1 J, 2 J, Jd. Łukasz używa tego terminu tylko w Dz. Tak nazywa w 8, 1 pragminę jerozolimską. Natomiast w 7, 38 nazwany jest w ten sposób Izrael podczas

swojej wędrówki po pustyni. Jest to wyraźnie nawiązanie do Pwt, gdzie LXX oddaje hebr. kahal (rodz. m.) przez ekklēsia. Sam termin wywodzi się od czasownika złożonego ek-kalein – wywołać. Rzeczownik nie jest obcy klasycznej grece, gdzie oznacza: (zwołanie), zgromadzenie ludzi. W LXX występuje około 100 razy. 70 razy oddaje hebr. kahal, czasem z bliższym określeniem jako kahal Jahwe = ekklēsia kyriou (Pwt 23, 1-3; 1 Krn 28, 3; por. Lb 16- 3; 20, 4; synagogē Kyriou) lub jako ekklēsia Theou (Neh 13, 1). Zarówno hebr. kahal, jak i gr. ekklēsia zawiera trzy elementy:

1. kompetentny podmiot zwołujący (często ukryty, ale domyślny);
2. „zwołane zgromadzenie”;
3. określoną grupę zwołanych.

W ST podmiotem zwołującym, a właściwie powołującym konstytutywnie przez przymierze i prawo był Jahwe. Przedmiotem zwołanym był lud Boży – Izrael, który stał się własnością i dziedzictwem nachala – klēronomia Jahwe.

W NT elementy te otrzymują nową treść. Rodzaj definicji Kościoła zawierającej właśnie te uwarunkowania konstytutywne zawiera mowa pożegnalna św. Pawła w Milecie: „Troszczcie się więc o całą trzodę, wśród której was Duch Święty ustanowił biskupami, abyście kierowali Kościołem Bożym, który sobie (Chrystus) zdobył swoją własną krew”.

Kościół zwołał Bóg, a powstał on dzięki krwi Jezusowej. Jest przyrównany do trzody, którą mają kierować przez Ducha Świętego powołani mężowie, nazwani episkopoi.

Zaakcentowanie powstania Kościoła przez Krew Chrystusa powtarza się w Listach św. Pawła w różnej formie. Wyraża w zasadzie jedną wspólną myśl. W nowej ekonomii zbawczej zamierzonej przez Boga w „pełni czasów” nie ma innego locum zbawienia, które mogłoby skuteczniej zastąpić dokonane przez Jezusa Chrystusa odkupienie, usprawiedliwienie, uświęcenie, jak Jego Kościół. W dialektyce z Izraelem staje się to oczywiste przez alternatywę: Prawo – usprawiedliwienie: „οὐκ ἐκ τῶν ἔργων τοῦ νόμου – ἀλλὰ ἐκ τοῦ πίστεως εἰς τὸν Ἰησοῦν Χριστόν” – nie przez uczynki Prawa – lecz przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Prawo zdążyło do Chrystusa – Finis legis est Christus.

Rzeczownik Kościół, którym Paweł określa zarówno Kościoły lokalne, jak i Kościół uniwersalny jest więc w relacji do kahal Jahwe – nowym zgromadzeniem Bożym. Stąd przysługuje mu także nazwa „ekklēsia tou Theou”, ale w Jezusie Chrystusie: „Przecież jesteście naśladowcami Kościołów Bożych (chodzi o inne lokalne gminy kościelne), tych w Judei w Jezusie Chrystusie” (1 Tes 2, 14). Nie znaczy to, że Kościół jest separatystyczną instytucją, przecież składa się z Żydów i pogan. Sam Paweł rozpoczyna swoją katechezę w synagogach. Stary Izrael także dla apostołów, jak i dla Jezusa stanowił początek misji. Ale ekumeniczna dewiza Pawła brzmi: „Nie ma już Greka, nie ma już Żyda, nie ma już niewolnika i wolnego, nie ma kobiety i mężczyzny, wszyscy jesteście jedno w Jezusie Chrystusie” (Ga 3, 28).

Jak na owe czasy było to hasło przekraczające bariery ówczesnego myślenia w ogóle i to w trojakim wymiarze: ekumenicznym (Grek – Żyd), socjalno-narodowym (wolny – niewolnik), płciowo-zawodowo-równouprawnieniowym (mężczyzna – niewiasta). Dla Pawła tym nowym wspólnym domem „oikos” – jest Jezus Chrystus – Jego Kościół, w którym nie tylko miejsce mają dążenia do jedności wyznaniowej, ale jedności wszechwymiarowej, gdzie człowiek człowiekowi jest siostrą, bratem, matką, ojcem, dokładnie według autentycznych słów samego Jezusa o nowej rodzinie Bożej (por. Łk 8, 19-21).

II. KOŚCIÓŁ JAKO LUD BOŻY

Przejdźmy do drugiego określenia rzeczywistości jaką jest „lud Boży”, preferowanego przez II Sobór Watykański.

Podobnie jak rzeczownik ekklēsia nie jest terminem tylko nowotestamentalnym – zna go przecież gr. LXX – tak też określenie lud Boży sięga korzeniami ST. W ST Izrael, jako lud, został wybrany spośród innych narodów i stał się własnością Jahwe (Wj 19, 5; 23, 22 [LXX]; Pwt 7, 6; 14, 2; 26, 18), związany z Bogiem przez przymierze (Jr 32, 38n). Myśl: „Ja będę wam Bogiem – wy będziecie mi naro-

dem” – stała się osnową prorockich pouczeń (por. Jr 24, 7; 30, 22; 31, 1.31; Ez 11, 20; 14, 11; 36, 28; 37, 23.37; Oz 2, 3.25), a NT często ją przytacza, odnosząc ją oczywiście do eschatologicznego ludu Bożego. Kościół NT czuje się nowym ludem Bożym. Jakby podsumowaniem NT w tym względzie jest 1 P 2, 9n, gdzie znajdujemy zestaw prerogatyw starotestamentalnego ludu Bożego, jak: „wybrane plemię, królewskie kapłaństwo, święty naród, własność Boga” (por. szczeg. Iz 43, 20n; Wj 19, 6 [LXX]; Oz 2, 3.25).

Wprawdzie Kościół u św. Pawła nie jest zwany wyraźnie „nowym ludem Bożym”, niemniej taka charakterystyka przysługuje mu na podstawie „Nowego Przymierza”, dokonanego w krwi Jezusa na krzyżu (Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6; Hbr 8, 13; por. 6-12; 9, 15; 12-24). Szczególnym znamieniem nowego ludu Bożego jest chrzest („obrzezanie w Chrystusie” – Kol 2, 11) złączony z wiarą w Jezusa Chrystusa, bez różnic rasowych i narodowościowych. Lud ten jest spadkobiercą obietnic danych Izraelowi, ale jest ludem – kata pneuma („według Ducha”) w nowej, eschatologicznej ekonomii zbawczej. W ST lud Boży laos różni się od pogan, których nazywano ’am gojim – ethnē, w eklezjologii św. Pawła nowy lud Boży obejmuje wszystkie narody.

Ten nowy lud Boży nosi także nazwę „świętych”. W ST Izrael był „święty” z tej racji, że Bóg wybrał go ze wszystkich narodów i zawarł z nim przymierze, i nazwał go swoją własnością – swoim dziedzictwem : nahalāh – klēronomia (Wj 19, 6).

Pierwotnie prawdopodobnie hoi hagioi – święci – było określeniem tożsamościowym pragminy jerozolimskiej, później rozszerzono go na wszystkich chrześcijan (1 Kor 6, 1n; 14, 33; Ap 20, 9; 22, 23).

Treściowo z tytułem „święci” pokrywa się nazwa „powołani: – klētoi, znajdująca się w Rz 1, 7 i 1 Kor 1, 2 obok „świętych” (por. także Rz 1, 6; 1 Kor 1, 24) lub przymiot wybraństwa – eklektoi Theou (Rz 8, 33; Kol 3, 12; 2 Tm 2, 10; Tt 1, 1; 2, 14).

Do rzędu konkretnych określeń chrześcijańskiego nowego ludu Bożego należy także rzeczownik „bracia”. Obejmuje on u św. Pawła także „siostry”. Ma szczególnie świadczyć o więzi, która łączy Apostoła z chrześcijanami różnych gmin kościelnych, ale także o więzi braci między sobą w Kościele, co wymaga odpowiedniej postawy chrześcijańskiej (por. 1 Kor 6, 8 z Ga 6, 10). Taka koncepcja obca

jest ST. A gdy weźmiemy pod uwagę, że w 1 Kor 8, 11 św. Paweł wyraźnie podkreśla, że dla „brata” umarł Chrystus, to ponad wszelką wątpliwość ma na uwadze nową i niezwykłą więź wszystkich wiernych z Chrystusem (por. także Rz 14, 15).

W sumie należy powiedzieć, że określenie „lud Boży” dla Kościoła nie jest preferowanym określeniem Pawłowym. Właściwie znajduje się tylko w cytatach ST (1 Kor 10, 7 = Wj 32, 6; 1 Kor 14, 21 = Iz 65, 2; 2 Kor 6, 16 = Kpł 26, 11n; Rz 9, 25 = Oz 2, 25.21; Rz 10, 21 = Iz 65, 2; Rz 11, 1n = Ps 94, 14). Tylko w Rz 9, 25n cytaty z Oz 2, 1.25 doznały eklezjologicznej aplikacji. Nie chodzi jednak o kontynuację ludu Bożego ST, lecz o suwerenność Boga, który do Kościoła powołuje także pogan.

Z Rz 9-11 dowiadujemy się jednak, jak bardzo Apostołowi zależy na tym, aby „cały Izrael” – lud Boży ST był zbawiony.

Spróbujmy wychodząc z Rz 9-11 określić relację całościowo pojętego Izraela z Kościołem.

III. IZRAEL A KOŚCIÓŁ

Wgłębiając się w tekst Rz 9-11 należy stwierdzić, że pierwsza część tej wypowiedzi jest negatywno-pesymistyczna: Izrael odrzucił Jezusa Chrystusa. Radosna wieść leży w wybraństwie Izraela i w przywilejach danych narodowi Przymierza. Ogniwem łączącym Izraela z tym, co się dokonało, gdy nadeszła pełnia czasu, jest Jezus Chrystus. Z Nim wiąże św. Paweł Kościół.

Jeśli tedy w ST słusznie można ujrzeć skierowanie chrystologiczne, inaczej mówiąc, ST posiada charakter chrystoperspektywiczny, to również Kościół, w jakiś sposób znajduje w ST pewne podłoże protologiczne. Izrael pozostał Narodem Wybranym i nośnikiem tego, co dokonało się w Chrystusie i poprzez Chrystusa w nowej ekonomii zbawczej. Św. Paweł powie Kościołowi w Rzymie w obrazie o drzewie oliwnym: „Nie ty niesiesz korzeń, lecz korzeń niesie ciebie” (Rz 11, 18).

Zarówno Izrael, jak i Kościół mają świadczyć o Bożym działaniu w świecie, w historii, dla zbawienia ludzkości. Zarówno Izrael, jak i Kościół czerpią żywotność z wierności i obietnic Bożych. Wiara w Boga oraz posłuch Słowu Bożemu, objawionemu w ST jak i w NT, to przysłowiowe pełnienie zbawczej woli Boga, są podstawą powstania i egzystencji zarówno Izraela, jak i Kościoła.

Jak w szczegółach prezentuje się starotestamentalna typologia preeklezyjalna? Według Ef 5, 31n misterium Kościoła sięga do czasów izraelskich Patriarchów, a nawet aż do rajy w obrazie symbiozy prarodziców ludzkości. Starotestamentalne przymierze Boga z Izraelem, lub z poszczególnymi reprezentantami Narodu Wybranego, przygotowały Nowe Przymierze zawarte przez Jezusa Chrystusa w Jego Krwi, przymierze doskonałe, niepowtarzalne i trwałe (Hbr). W sposób szczególny Izrael w swojej wędrówce po pustyni pod egidą Mojżesza staje się typem (typos – 1 Kor 10, 6; por. 10, 1-11) nowego ludu Bożego, „Izraela Bożego”, eschatologicznej rzeczywistości zbawczej (Ga 6, 16; Rz 9, 6). Nowy lud Boży został odkupiony przez śmierć Jezusa, pojednany z Bogiem dzięki krwi Chrystusowej, uwolniony z niewoli grzechu i śmierci. Poprzez chrzest dokonano się nowe narodzenie w Duchu Świętym. Toteż św. Paweł nazywa Naród Wybrany Starego Przymierza „Izraelem według ciała – kata sarka” (1 Kor 10, 18), a nowy lud Boży „Izraelem według Ducha – kata pneuma” (por. Ef 2, 12; Hbr 8, 8-10; Ap 7, 4; 21, 12). Nadto, Naród Wybrany stanowił „politeia tou Israel – społeczności Izraela” przeznaczoną wyłącznie dla członków ludu Bożego Starego Przymierza. Kościół natomiast otwiera swoje podwoje dla wszystkich i stanowi „synpoliteia tōn hagiōn” – wspólnotę świętych, gdzie razem (syn) żyją zespoleni w Chrystusie Żydzi i poganie, wszyscy, którzy zdecydowali się przyjąć Chrystusa i Jego Ewangelię. Oni po prostu są oikēioi tou Theou – mieszkańcami (obywatelami) Boga przyjętymi do nowej, wielkiej rodziny Bożej (Ef 2, 12-19).

Łączność Narodu Wybranego z Bogiem ST często jest przedstawiana w obrazie pasterza i trzody (Ps 80, 1; Iz 40, 11; Jr 13, 17; 23, 1-4; 31, 10; Ez 34; Mi 7, 14; Za 10, 2n). W tym obrazie może być zawarte pewne zawężenie do świętej „Reszty”, czyli do idealnego Izraela (np. Mi 2, 12), z drugiej strony hiperbola ta, z racji na pojęcie

Boga Stworzyciela i Opiekuna wszechświata, dopuszcza interpretację uniwersalistyczną. W NT napotykamy również na dwie wersje. Zawężenie dotyczy wyznawców Chrystusa. Stąd to J 10, 11-16 mówi o „jednej” owczarni. Powszechność dotyczy barier rasowych i narodowościowych, a według św. Pawła nawet płciowych (Ga 3, 26-29).

Niemniej ani zawężenie, ani powszechność nie są nadrzędnymi motywami w alegorii Jahwe – Pasterz – Naród Wybrany, lecz troska Pasterza o owczarnię i łączność z nią. Ten motyw jest także pierwszoplanowy w analogiach NT (Mt 26, 31; Łk 12, 32; Dz 20, 28n; 1 P 5, 2n; J 10, 1-16; por. 21, 15-17). Idea jedności pasterza z owcami oraz jedności owczarni zaostrza się tam, gdzie Chrystus stoi na czele swojej owczarni (J 10, 11-16; Hbr 13, 20; 1 P 2, 25; 5, 4) jako Mesjasz (Jr 23, 4; Ez 34, 23n; por. Mt 25, 32; 26, 31). Św. Paweł wyraża tę troskę Jezusa nad swoimi przez pojęcie synostwa Bożego, wysłużonego przez Chrystusa (por. szczeg. Ga 4, 4-7) oraz przez ogólną koncepcję Kościoła jako Ciała Chrystusowego.

Św. Paweł wykorzystał także eklezjologicznie miasto Boże – Syjon – Jeruzalem – jako prefigurację dla górnego Syjonu, które nie jest już niewolnicą, lecz matką i panią wolnych, wolnych dzięki odkupieńczej śmierci Chrystusa (Ga 4, 21-31; Iz 54, 1; por. Iz 26, 1nn; 27, 13; 40, 1n.9-11; 51, 17; 52, 1-10; 60; 62, 10-13).

Obraz miasta znów łączy się z symbolem budowli w ogóle, a szczególnie „domu Bożego”, który jest „Kościołem Boga żywego” (1 Tm 3, 15; por. Hbr 3, 6; 8, 8 = Jr 31, 31n; 10, 21; 1 P 4, 17). ST mówi o „domu Jakuba” (Iz 2, 2-6), o „domu Izraela” (Iz 5, 7), a księgi mądrościowe znają zwrot „dom mądrości” (Prz 9, 1). Chrystologiczny akcent otrzymuje ten obraz przez to, że fundamentem Kościoła, kamieniem węgielnym jest Chrystus (Ef 2, 20). Wierni są „żywymi kamieniami” tej budowli (Ef 2, 19-22). Z racji na trwały fundament, którym jest Chrystus, Kościół jest „filarem i ostoją prawdy” (1 Tm 3, 15), w nim przekazuje się „zdrową” naukę (Tt 1, 9). Skoro najwspanialszym domem Bożym w Izraelu i w Jerozolimie, w świętym mieście, była świątynia, nic więc dziwnego, że Kościołowi przysługuje miano naos. Wierni stanowią teraz żywą świątynię pneumatyczną, gdyż „w nich mieszka Duch Boży” (1 Kor 3, 16n; por. 2 Kor 6, 16m; Ap 11, 1nn; 21, 3).

IV. PREROGATYWY IZRAELA I BAZA DLA ICH KONTYNUACJI W KOŚCIELE

W czwartej części artykułu zwrócimy uwagę na prerogatywy Izraela, które tworzą podstawę łączności Narodu Wybranego z Kościołem. Te przywileje ujrzy się wyraźniej, gdy uwzględnimy w omówionych już wyżej preeklezjalnych obrazach ST najważniejsze ich aspekty:

1. Forma tych symboli, uwarunkowana specyficzną treścią;
2. Stosunek Izraela jako preeklezjalnego obrazu do Jahwe;
3. Świadomość tożsamościowa oraz misyjna Izraela;
4. Jednostka w społeczeństwie.

1. Pod pierwszym aspektem (można go też nazwać strukturalnym) ukazują się różne formy, dla których formą nadrzędną jest Izrael jako lud Boży. Powstaje on ze zrzeszonych dwunastu plemion. Przetrwa on jako „święta reszta”, mimo rozproszenia w diasporze. Ten lud Boży po niewoli babilońskiej będzie się gromadził jako gmina kultyczna w Jeruzalem, którego centrum jest świątynia.

2. Dla drugiego aspektu, który można określić jako aspekt relacji, decydujące jest przymierze Boga z Izraelem. Na tej właściwie podstawie Izrael stał się ludem Bożym, Narodem Wybranym, własnością i dziedzictwem Jahwe oraz świątynią Boga.

3. Dla trzeciego aspektu elementem podstawowym jest wybraństwo. Izrael stał się Narodem Wybranym spośród innych narodów, stał się pośrednikiem dla narodów w przeróżny sposób:

a) ma świadczyć o istnieniu jedyne Boga, Jego wszechmocy i władzy (Ez 37, 27; Iz 43, 10n; 49, 26nn; nadto Wj 7, 5; 18, 10n; Joz 2, 9nn; 9, 9nn; 1 Sm 4, 7n);

b) od niego mają płynąć błogosławieństwo i łaska dla innych narodów (Rdz 12, 2nn);

c) Izrael jest „sługą” (ebed Jahwe), narzędziem w powszechnym planie zbawczym Boga (np. Iz 41, 8n; 42, 19; 10, 44nn);

d) wreszcie w Izraelu ma się dokonać liturgia chwały, adoracji i prośby dla narodów (szczególnie Iz 43, 42; nadto Tb 13, 3n), cały

świat ma oddać hołd jednemu Bogu (Ps 47, 2; 66, 2.9; 67, 4nn; por. Rz 15, 9n).

4. Czwarty aspekt łączy się z horyzontalną i wertykalną solidarnością Izraela, która wywodzi się od Boga przymierza. Bóg obrał sobie naród jako swoją własność wśród innych narodów, czyniąc równocześnie każdego człowieka odpowiedzialnym za drugiego i za całość. Wystarczy wskazać na „przykazania” tzw. drugiej tablicy. Równocześnie naród jako całość jest odpowiedzialny za dotrzymanie przymierza, czyli wierności Jahwe, jak i każdy z osobna. Ta odpowiedzialność sięga od pokolenia do pokolenia (np. Ps 105, 8nn; por. Ps 106, 45; Łk 1, 72nn), podobnie jak błogosławieństwo Jahwe trwa na zawsze.

Obraz eklezjalnego ciała Chrystusa u św. Pawła oddaje dokładnie tę solidarność dwuszczejkową, solidarność wywodzącą się od Chrystusa jako „Głowy”. Znów w paraleli Adam – Chrystus, która przechodzi w antytezę: śmierć w Adamie – życie w Chrystusie, odzwierciedla się starotestamentalna koncepcja o korporatywnej osobowości – *corporative personality*: „w Adamie wszyscy umieramy – w Chrystusie wszyscy zostaniemy ożywieni” (1 Kor 15, 22).

WNIOSKI

Jakie z tych dociekań można wyprowadzić wnioski. Otóż niewątpliwie relacja Izrael – Kościół istnieje. Nie jest ona jednak warunkująca, tzn. gdyby nie było Izraela – nie byłoby Kościoła. Takiej myśli nie można się dopatrzeć u św. Pawła. Izrael nie jest także fundamentem, na którym Kościół został zbudowany, gdyż jest nim Jezus Chrystus. Jest to więc relacja prefiguracyjna, wstępna, przygotowawcza, chrysto i eklezjologia – perspektywiczna. Można jednak mówić w pewnym sensie o relacji kontynuacji. Jednakże w samej kontynuacji św. Paweł stawia cezurę – nie rozdzielającą, nie odłączającą, ale kwalifikacyjną. W tej kwalifikacji, którą nazwać można eklezjalne Ciało Chrystusa, mają miejsce wszyscy, którzy uwierzą w Jezusa Chrystusa

jako jedynego Zbawiciela, Syna Bożego i jedynego Pana. Kościół po prostu jest czymś innym, niż stary Izrael Boży.

Oryginalność Pawłowej eklezjologii, a równocześnie ta inność Kościoła polega na wyjątkowej, trzymiarowej precyzji, jakby odpowiadającej na trzy pytania:

1. Co to jest Kościół? – Jest to (eklezjalne) Ciało (uwielbionego) Chrystusa (który był za nas ukrzyżowany);

2. Co to znaczy Ciało Chrystusa? – Jest to Chrystus i wierni, złączeni w jeden organizm, realny, żywy, przepojony Duchem Świętym (por. 1 Kor 10, 16n),

3. Jaka jest relacja Chrystusa do wiernych i wiernych między sobą? – Chrystus jest Głową (por. Kol 1, 18), wierni członkami, o różnorodnych darach osobistych i społecznych (charyzmatach 1 Kor 12-13), ale i obowiązkach (np. 2 Kor 13, 11-12), wzajemnie się uzupełniającymi i odpowiedzialnymi za siebie, za współczłonków oraz za cały organizm eklezjalny (por. Rz 12, 4n; Ef 4, 16).

Myśl o Chrystusie jako Głowie została szczególnie rozwinięta w Ef, w piśmie papawowym.

Przez obraz ciała św. Paweł wyraża potrójną rzeczywistość Kościoła:

1. Jednorazowo-jednostkowo-wspólnotową (Chrystus i my);

2. Przyczynową (Chrystus jako Głowa – my jako członkowie również łańcuchowo – przyczynowo związani między sobą, ale w Chrystusie poprzez Ducha Świętego);

3. Mistyczną. Współdział w ciele Chrystusa (koinonia tou sōmatos tou Christou). Mimo realności i faktyczności Kościół pozostaje tajemnicą. Tak zresztą Ef 3, 4 nazywa Kościół: misterion.

Myśl ekumeniczna Pawła jest więc ewidentna. Zasada się na jednym, jedynym, odkupieńczym dziele zbawczym Jezusa Chrystusa raz na zawsze dokonanym o zasięgu uniwersalnym. To zbawienie realizuje się w czasie aż do paruzji w Chrystusowym Ciele eklezjalnym.

KS. RYSZARD RUBINKIEWICZ

TEOLOGICZNE PODSTAWY DIALOGU KATOLICKO-ŻYDOWSKIEGO

Opublikowany w październiku 1992 r. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wzbudził w świecie ogromne zainteresowanie. Przełożony z języka włoskiego na język angielski, francuski, niemiecki, holenderski, hiszpański oraz wiele innych, a także w ubiegłym roku na język polski stał się – można powiedzieć – światowym bestsellerem dającym podstawowe wiadomości na temat katolickiego Credo ujętego we współczesny język teologiczny. Dla dialogu katolicko-żydowskiego jest rzeczą interesującą jak w nim wykorzystano naukę Soboru Watykańskiego II, a w szczególności tekst deklaracji soborowej *Nostra aetate* w stosunku do Żydów i judaizmu. Okazuje się, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* cytuje wspomnianą deklarację osiem razy, w tym trzy razy przytacza dosłownie jej tekst¹, a pięć razy nawiązuje do jej treści². Jednak nie tyle częstotliwość cytowania tego dokumentu jest tutaj ważna, ale duch, w jakim zostały sformułowane te wypowiedzi *Katechizmu*, które odnoszą się do szeroko pojętych relacji Kościół Katolicki a Żydzi. Tych natomiast jest o wiele więcej i w niniejszym artykule postaramy się je do pewnego stopnia tematycznie uporządkować.

¹ Nr 597, 842, 2104.

² Nr 360, 839, 841, 843, 2793.

1. STOSUNEK KOŚCIOŁA DO NARODU ŻYDOWSKIEGO

Ten temat został nakreślony w 839 i 840 numerze *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Czytamy w nich:

„Kościół, Lud Boży Nowego Przymierza, zgłębiając swoją tajemnicę, odkrywa swoją więź z narodem żydowskim, »do którego przodków Pan Bóg przemawiał«. W odróżnieniu od innych religii niechrześcijańskich wiara żydowska jest już odpowiedzią na Objawienie Boże w Starym Przymierzu. To do narodu żydowskiego »należą przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadanie Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała« (Rz 9, 4-5), ponieważ »dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne« (Rz 11, 29). Ponadto, gdy rozważa się przyszłość, lud Boży Starego Przymierza i nowy Lud Boży dążą do analogicznych celów: oczekują przyjścia (lub powrotu) Mesjasza. Oczekiwanie jednak z jednej strony dotyczy powrotu Mesjasza, który umarł i zmartwychwstał, został uznany za Pana i Syna Bożego, a z drugiej – przyjścia Mesjasza, którego rysy pozostają ukryte, na końcu czasów; oczekiwanie to jest związane z dramatem niewiedzy lub nieuznawania Chrystusa Jezusa” (839, 840).

W zacytowanym wyżej tekście mamy dwa bardzo ważne stwierdzenia: wiara żydowska jest odpowiedzią na Objawienie Boże oraz że lud Boży Starego Przymierza i nowy Lud Boży dążą do analogicznych celów, gdyż oczekują przyjścia (lub powrotu) Mesjasza. *Katechizm* powołuje się równocześnie na tekst Listu św. Pawła do Rzymian, w którym apostoł stwierdza, że w odniesieniu do Izraela „dary łaski i wezwania Boże są nieodwołalne” (Rz 11, 29). Oznacza to, że przymierze z Bogiem, które zawarł Izrael nie utraciło swej wartości i zawsze jest aktualne. Izrael, jako wspólnota religijna Pierwszego Przymierza jest nadal Ludem Bożym. Izrael nie jest narodem odrzuconym przez Boga. Tę myśl rozwija *Katechizm* w punkcie dotyczącym chwalebego przyjścia Chrystusa, jako nadziei Izraela:

„Przyjście Mesjasza w chwale jest zatrzymane w każdej chwili historii do momentu uznania Go przez «całego Izraela» (Rz 11, 26; Mt 23, 39), którego część została dotknięta «zatwardziałością» (Rz 11, 25) w «niewierze» (Rz 11, 20) w Jezusa. Św. Piotr mówi do Żydów w Jerozolimie po Pięćdziesiątnicy: «Pokutujcie więc i nawróćcie się, aby grzechy wasze zostały zgładzone, aby nadeszły od Pana dni ochłody, aby też posłał wam zapowiedzianego Mesjasza, Jezusa, którego niebo musi zatrzymać aż do czasu odnowienia wszystkich rzeczy, co od wieków przepowiedział Bóg przez usta swoich świętych proroków» (Dz 3, 19-21). Św. Paweł kontynuuje za nim: «Jeżeli ich odrzucenie przyniosło światu pojednanie, to czymże będzie ich przyjęcie, jeżeli nie powstaniem ze śmierci do życia?» (Rz 11, 15). Wejście «całości» Izraela (Rz 11, 12) do zbawienia mesjańskiego, w ślad za wejściem «pełni pogan» (Rz 11, 25), pozwoli Ludowi Bożemu zrealizować «miarę wielkości według Pełni Chrystusa» (Ef 4, 13), gdy Bóg będzie «wszystkim we wszystkich» (1 Kor 15, 28)».

Warto też zwrócić uwagę, jak *Katechizm* określa naród izraelski. Otóż „Izrael jest kapłańskim Ludem Bożym, tym, którym „nosi imię Pana” (Pwt 28, 10). Jest to lud tych, „do których przodków Pan Bóg przemawiał”, lud „starszych braci” w wierze Abrahama (63).

Katechizm Kościoła Katolickiego wskazując na wspólne korzenie wiary Izraela i Kościoła zwraca też uwagę na fakt, że liturgia żydowska i liturgia chrześcijańska mają bardzo wiele wspólnych elementów.

„Głębsza znajomość wiary i życia religijnego narodu żydowskiego, tak jak są jeszcze dzisiaj wyznawane i przeżywane, może pomóc lepiej zrozumieć pewne aspekty liturgii chrześcijańskiej. Dla Żydów i dla chrześcijan Pismo święte jest istotną częścią ich liturgii: przez głoszenie słowa Bożego, odpowiedź na to słowo, modlitwę uwielbienia i modlitwę wstawienniczą za żywych i umarłych, uciekanie się do Bożego miłosierdzia. Liturgia słowa w sobie właściwej strukturze znajduje swoje źródło w modlitwie żydowskiej. Modlitwa Godzin oraz inne teksty i formularze liturgiczne mają w niej swoje odpowiedniki, podobnie jak nawet najbardziej czcigodne formuły naszych

modlitw, między innymi «Ojcze nasz». Także modlitwy eucharystyczne inspirują się wzorami zaczerpniętymi z tradycji żydowskiej. Związek między liturgią żydowską i liturgią chrześcijańską, a także różnice w ich treści są szczególnie widoczne w wielkich świątach roku liturgicznego, takich jak Pascha. Chrześcijanie i żydzi celebrują Paschę; Pascha historii u żydów jest zwrócona ku przyszłości, natomiast u chrześcijan Pascha wypełnia się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, chociaż oczekują oni jeszcze na jej ostateczne spełnienie” (1096).

Naród izraelski jest narodem wybranym. Wprawdzie „w każdym czasie i w każdym narodzie miły jest Bogu, ktokolwiek się Go lęka i postępuje sprawiedliwie; podobało się jednak Bogu uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z nich lud, który by Go poznawał w prawdzie i zbożnie Mu służył. Przeto wybrał sobie Bóg na lud naród izraelski, z którym zawarł przymierze i który stopniowo pouczał... (781). Ten naród izraelski zawarł na Synaju przymierze z Bogiem i przez Mojżesza otrzymał swoje Prawo, „by uznał (Boga) i służył Mu jako jednemu prawdziwemu i żywemu Bogu, opatrnościowemu Ojcu i sprawiedliwemu Sędziemu, oraz by oczekiwał obiecanego Zbawiciela” (62). Izrael, jako naród wybrany jest świadkiem wiary w Jedynego Boga: „Bóg objawił się Izraelowi, swemu narodowi wybranemu, jako Jedyny: „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. Będzie miłował, Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił” (Pwt 6, 4-5). (201).

Izrael, jako Lud Boży jest przedmiotem Bożej miłości: „W ciągu swej historii Izrael mógł odkryć, że Bóg miał tylko jeden powód, aby mu się objawić i wybrać go spośród wszystkich ludów, by był Jego ludem; tym powodem była Jego darmo dana miłość. Dzięki prorokom zrozumiał też Izrael, że Bóg z miłości nie przestał go zbawiać oraz przebaczać mu jego niewierności i grzechów” (218). „Miłość Boga do Izraela jest porównana do miłości ojca do syna. Ta Boża miłość jest mocniejsza niż miłość matki do dzieci. Bóg miłuje swój lud bardziej niż oblubieniec swoją oblubienicę; miłość ta będzie zwyciężać nawet największe niewierności, aż do udzielania najcenniejszego

daru: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 3, 16) (219).

2. „ŻYDZI NIE PONOSZĄ ZBIOROWEJ ODPOWIEDZIALNOŚCI ZA ŚMIERĆ JEZUSA”

Taki śródtytuł nosi drugi paragraf rozdziału II *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Kontrastuje on bardzo z tym, co czytamy w trzecim wydaniu *Biblii Tysiąclecia* w odniesieniu do Mt 27, 15-26. W tym wydaniu perykopa ta została nazwana: Jezus odrzucony przez swój naród. Taka nazwa oparta została o tekst Mt 27, 25 „Cały lud zawołał: ‘Krew Jego na nas i na dzieci nasze’”. Zła i mijająca się z prawdą interpretacja tego tekstu doprowadziła do rozpowszechnienia się opinii, że naród żydowski został odrzucony przez Boga, że na całym narodzie spoczywa odpowiedzialność za śmierć Jezusa. Tymczasem nic bardziej błędnego i krzywdzącego. Współczesny czytelnik mając przed oczyma tekst Mt 27, 25 stawia sobie pytanie, czy mamy tutaj do czynienia z faktem historycznym? Czy w procesie Jezusa brał rzeczywiście udział cały naród żydowski? Dzisiejsza egzegeza daje na to jednoznaczna odpowiedź. Obecni w procesie przeciwnicy Jezusa nie byli reprezentantami całego narodu izraelskiego³, ani tego współczesnego Jezusowi, ani tego, który dożył naszych czasów. A ponadto historyczność tej wypowiedzi wydaje się bardzo wątpliwa. Tylko Mateusz ją przytacza. Nie zna jej Marek, Łukasz i Jan. A gdyby nawet wypowiedź ta nie była wymysłem Mateusza, lecz opierała się na bliżej nie sprecyzowanym fakcie historycznym, to jak ewangelista „mógł to przenieść na rachunek całego narodu żydowskiego, skoro nie wiadomo jak wielki to był tłum, jacy to byli ludzie, kogo reprezentowali?”⁴. Niektórzy widzą w tej wypowiedzi legendarny dodatek, który zrzuca

³ Zob. na ten temat L. Volken, *Jesus der Jude*, Düsseldorf 1983.

⁴ V. Mora, *Le refus d'Israël. Matthieu 27, 25*, Paris 1986, s. 152.

całą odpowiedzialność za śmierć Jezusa na Żydów⁵. Jednakże jak słusznie zauważa Vincent Mora⁶ wypowiedź podana przez Mateusza ma swoje podstawy historyczne. Wywodzi się ona z pierwotnej tradycji chrześcijańskiej. Jej ślady odnaleźć można zarówno w Dziejach Apostolskich, jak i w listach św. Pawła. Nie oznacza to jednak, że naród żydowski jako taki odpowiedzialny jest za śmierć Jezusa. Tego rodzaju interpretacja jest nie do przyjęcia ani przez samych Żydów, ani przez Kościół Katolicki. Przedstawiciel strony żydowskiej J. Isaac wypowiadając się na ten temat napisał: „Sanhedryn wydał Jezusa rzymskiej policji, prokuratorowi Piłatowi, ale to nic nie świadczy o odpowiedzialności narodu żydowskiego... Nie można w żaden sposób utożsamiać narodu żydowskiego z tamtą oligarchią kapłańską i laicką”⁷, „Nie tylko naród nie brał udziału w knowaniach przeciwko Jezusowi, ale ewangeliści poświadczają, że kręgi kierownicze działały w tajemnicy przed ludem, wbrew niemu i z obawy przed nim”⁸. Tenże żydowski autor domagał się od Kościoła Katolickiego, aby ten publicznie uznał, że „naród izraelski jest niewinny, całkowicie niewinny przestępstw, o które go oskarża tradycja chrześcijańska: nie odrzucił on Jezusa, nie ukrzyżował go”⁹. Na tle tego protestu może łatwiej przyjdzie zrozumieć deklarację Soboru Watykańskiego *Nostra aetate* 4, w której czytamy: „To, co popełniono podczas męki (Chrystusa), nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym... Nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego”. Ten zacytowany przed chwilą tekst wszedł w całości do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, który rozumie go w ten sposób:

⁵ E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1927, s. 221. Podobną opinię wyraża A. H. Mc Neile, *The Gospel according to St Matthew*, London 1955. Zdaniem R. Bultmanna mamy tutaj do czynienia z czystą legendą. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, s. 305n.

⁶ Dz. cyt., s. 154n.

⁷ J. Issac, *Jesus et Israel*, Paris 1959, s. 415. Cyt. za V. Mora, dz. cyt., s. 155.

⁸ J. Isaac, dz. cyt., s. 456.

⁹ J. Isaac, *L'antisemitisme a-t-il des racines chretiennes?* Paris 1950, s. 54-55.

„Biorąc pod uwagę historyczną złożoność procesu Jezusa widoczną w opowiadaniach ewangelicznych oraz nie wiedząc, jaki jest, znany tylko Bogu, grzech osobisty uczestników procesu (Judasza, Sanhedrynu, Piłata), nie można przypisać odpowiedzialności za śmierć Jezusa wszystkim Żydom w Jerozolimie mimo okrzyków manipulowanego tłumu i zbiorowych oskarżeń zawartych w wezwaniach do nawrócenia po Pięćdziesiątnicy. Sam Jezus przebacząc z krzyża, a za Nim Piotr, przyznał prawo do ‘nieświadomości’ (Dz 3, 17) Żydom z Jerozolimy, a nawet ich przywódcom. Tym bardziej nie można rozciągać odpowiedzialności na innych Żydów w czasie i przestrzeni, opierając się na krzyku ludu: «Krew Jego na nas i na dzieci nasze» (Mt 27, 25), który oznacza formułę zatwierdzającą wyrok” (598).

Stwierdzenia deklaracji soborowej, jak również ich interpretacja w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* nie pozostawiają cienia wątpliwości, że naród żydowski nie jest odpowiedzialny za śmierć Jezusa i że trzeba skończyć raz na zawsze z mylną interpretacją tekstu Mt 27, 25, która w długiej historii relacji Kościół–Judaizm przyniosła tyle nieporozumień i stała się przyczyną cierpień milionów niewinnych ludzi.

Tymczasem Kościół w nauczaniu swojej wiary i w świadectwie swoich świętych nigdy nie zapomniał, „że to właśnie grzesznicy byli sprawcami i jakby narzędziami wszystkich mąk, które wycierpiał Boski Odkupiciel”. Uwzględniając fakt, że nasze grzechy dotyczą samego Chrystusa, Kościół nie waha się przypisać chrześcijanom największej odpowiedzialności za mękę Jezusa, którą zbyt często obciążali jedynie Żydów:

„Musimy uznać za winnych tej strasznej nieprawości tych, którzy nadal popadają w grzechy. To nasze przestępstwa sprowadziły na Pana naszego Jezusa Chrystusa mękę krzyża; z pewnością więc Ci, którzy pogrążają się w nieładzie moralnym i złu, «krzyżują... w sobie Syna Bożego i wystawiają go na pośmiewisko» (Hbr 6, 6). Trzeba uznać, że nasza wina jest w tym przypadku większa niż Żydów. Oni bowiem, według świadectwa Apostoła, «nie ukrzyżowali Pana

chwały» (1 Kor 2, 8), gdyby Go poznali. My przeciwnie, wyznajemy, że Go znamy. Gdy więc zapieramy się Go przez nasze uczynki, podnosimy na Niego w jakiś sposób zbrodnicze ręce (Katechizm Rzymski 1, 5, 11). To nie złe duchy ukrzyżowały Go, lecz to ty wraz z nimi Go ukrzyżowałeś i krzyżujesz nadal przez upodobanie w wadach i grzechach” (598).

Są to bardzo ważne stwierdzenia, które daj Boże aby wprowadziły klimat przebaczenia i pojednania społeczności żydowskiej i chrześcijańskiej.

3. RELACJA STARY I NOWY TESTAMENT

Ważnym krokiem naprzód w porównaniu z przeszłością jest ukazanie nauki, że cała Biblia, a więc tak Stary jak i Nowy Testament, zawiera Boże objawienie i obu częściom Biblii należy się taka sama cześć i szacunek. Stąd w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy, że „Stary Testament jest nieodłączną częścią Pisma Świętego. Jego księgi są natchnione przez Boga i zachowują trwałą wartość, ponieważ Stare Przymierze nigdy nie zostało odwołane” (121). Autorzy katechizmu powołują się tutaj na Konstytucję Soboru Watykańskiego II *Dei Verbum* 14, jak również do pewnego stopnia nawiązują do deklaracji *Nostra aetate*, w której czytamy: „Kościół bowiem Chrystusowy uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u Patriarchów, Mojżesza i Proroków. Wyznaje, że w powołaniu Abrahama zawarte jest również powołanie wszystkich wyznawców Chrystusa, synów owego Patriarchy według wiary, i że wyjście ludu wybranego z ziemi niewoli jest mistyczną zapowiedzią i znakiem zbawienia Kościoła” (4). Znajomość Starego Testamentu pojmowanego raczej jako Pierwsze Przymierze, które przecież – używając słów *Katechizmu* – „nigdy nie zostało odwołane” pozwala na dogłębne zrozumienie tajemnicy Nowego Przymierza zawartego w Chrystusie. Stąd też dalszy tekst *Katechizmu*: „Chrześcija-

nie czczą Stary Testament jako prawdziwe słowo Boże. Kościół zawsze z mocą przeciwstawiał się idei odrzucenia Starego Testamentu pod pretekstem, że Nowy Testament doprowadził do jego przedawania (marcjonizm)” (123). Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, przytoczony przez autorów *Katechizmu*, że Jezus w Kazaniu na Górze powiedział, że nie przyszedł znieść Prawa albo Proroków (Mt 5, 17):

„Jezus, Mesjasz Izraela, a więc największy w Królestwie niebieskim, powinien był wypełnić Prawo, przyjmując je w jego integralności, aż do najmniejszych przepisów, zgodnie z własnymi słowami. On sam tylko mógł wypełnić Prawa w jego integralności, nie naruszając najmniejszych przepisów. Z tego względu corocznie w czasie święta Prześlągania dzieci Izraela proszą Boga o przebaczenie z powodu przekraczania przez nich Prawa. Istotnie, Prawo stanowi pewną całość i, jak przypomina św. Jakub ‘Choćby ktoś przestrzegał całego Prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie’” (Jk 2, 10). (578).

Z nauki o trwałej wartości Pierwszego Przymierza, które nigdy nie zostało odwołane płynie często po Soborze Watykańskim podkreślana prawda, że naród żydowski, jako naród Przymierza nigdy nie został przez Boga odrzucony.

4. FARYZEUSZE

Któż z nas nie zna słowa „faryzeusz”. W sensie metaforycznym oznacza ono „człowiek obłudny, fałszywy, udający wielką pobożność; bigot, świętoszek, hipokryta”¹⁰. Podobnie rzecz się ma ze słowem „faryzeizm”, które w przenośni oznacza „obłudę, fałszywą pobożność, świętoszkowatość, faryzeuszostwo”¹¹. Tak właśnie postrzegany jest faryzeusz w obiegowym języku polskim. Tymczasem z punktu

¹⁰ *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1978, s. 575.

widzenia historycznego „faryzeusz” to członek stronnictwa religijno-politycznego powstałego w II w. przed Chr. Sam w sobie nie był czymś złym. Pielęgnował religijne tradycje przodków, charakteryzował się wielkim przywiązaniem do Prawa Mojżeszowego i szczerą chęcią zachowywania jego nawet drobiazgowych przepisów. W tym też duchu wypowiada się *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy: „zasada integralności zachowywania Prawa, nie tylko co do litery, lecz także co do ducha, była droga faryzeuszom. Ukazując ją Izraelowi, doprowadzili oni wielu Żydów w czasach Jezusa do najwyższej gorliwości religijnej (por. Rz 10, 2)” [579]. Wśród zwolenników Jezusa był faryzeusz Nikodem oraz Józef z Arymatei (595), a według Dz 6, 7 „bardzo wielu kapłanów przyjmowało wiarę” i wśród pierwszych chrześcijan byli też „niektórzy nawróceni ze stronnictwa faryzeuszów” (Dz 15, 5) i rzecz istotna: wcale im to nie przeszkadzało w gorliwym wypełnianiu Prawa (Dz 21, 20).

Nie ulega wątpliwości, że wiele wypowiedzi Jezusa skierowanych było do faryzeuszów jako znak sprzeciwu. Ale jak zauważa *Katechizm Kościoła Katolickiego* „stosunki Jezusa z faryzeuszami nie ograniczały się tylko do sporów. To właśnie faryzeusze uprzedzają Go o grożącym Mu niebezpieczeństwie. Jezus pochwała niektórych z nich, jak na przykład uczonego w Piśmie, wymienionego w Ewangelii św. Marka (12, 34); wiele razy jada u faryzeuszów. Potwierdza naukę głoszoną przez tę elitę religijną ludu Bożego na temat zmartwychwstania umarłych, pewnych form pobożności (jałmużna, post i modlitwa), zwyczaju zwracania się do Boga jako do Ojca, centralnego charakteru przykazania miłości Boga i bliźniego” (575). Zwróćmy uwagę na fakt, że *Katechizm* nazywa faryzeuszy elitą religijną ludu Bożego. Jest to bardzo ważne stwierdzenie, gdyż faktycznie faryzeusze byli artystami życia duchowego. I nie byli takimi formalistami, jak to powszechnie można sądzić. „Zasada integralności zachowywania Prawa, nie tylko co do litery, lecz także co do ducha, była droga faryzeuszom. Ukazując ją Izraelowi, doprowadzili oni wielu Żydów w czasach Jezusa do najwyższej gorliwości religijnej” (579).

W wypowiedziach *Katechizmu Kościoła Katolickiego* nie brak też akcentów polemicznych pod adresem faryzeuszy. W Nr 579, a więc

w dalszej części tekstu przed chwilą zacytowanego, czytamy również i takie słowa:

„Gdyby owa gorliwość (faryzeuszy) nie zmieniła się w «obłudną» kazuistykę, mogłaby przygotować lud na tę zdumiewającą interwencję Bożą, którą będzie doskonale wypełnienie Prawa przez jedynie Sprawiedliwego w miejsce wszystkich grzeszników” (579).

Słowo „obłudną” *Katechizm* podaje w cudzysłowie, niejako mitygując zbyt ostre określenie. Faktycznie powołuje się w tym miejscu na teksty Mt 15, 3-7 i Łk 11, 39-54.

W dalszej części *Katechizmu* czytamy:

„Doskonale wypełnienie Prawa mogło być jedynie dziełem Boskiego Prawodawcy, narodzonego pod Prawem w osobie Syna. W Jezusie Prawo ukazuje się już nie jako wypisane na kamiennych tablicach, ale jako wyryte «w głębi jestestwa... w sercu» (Jr 31, 33) Sługi, który, ponieważ «niezachwianie przynosi Prawo» (Iz 42, 3), staje się «Przymierzem dla ludzi» (Iz 42, 6). Jezus do tego stopnia wypełnia Prawo, że bierze na siebie «przekleństwo Prawa» (Ga 3, 13) ciążące nad tymi, którzy nie wypełniają «wytrwale wszystkiego, co nakazuje wykonać Księga Prawa» (Ga 3, 10), ponieważ poniósł śmierć «dla odkupienia przestępstw, popełnionych za pierwszego przymierza» (Hbr 9, 15).

Kontrowersje, jakie zaistniały pomiędzy członkami stronnictwa faryzeuszy a Jezusem można zrozumieć na tle kontrowersji jednej grupy społecznej. Była to kontrowersja można powiedzieć w obrębie tej samej rodziny. Chodziło w niej o wypełnienie zobowiązań wpływających z uprzednio przyjętych zasad. Przecież również i dzisiaj zdarza się, że rekolekcjonista zwracając się do grupy zakonnej czy kapłańskiej używa mocnych słów, aby poruszyć sumienia i wywołać pożądany skutek nawrócenia i pokuty. Nie oznacza to, że dany kapłan – rekolekcjonista stoi w całkowitej opozycji do grupy, do której głosi słowo Boże.

ZAKOŃCZENIE

Dokonałiśmy przeglądu zasadniczych tekstów *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w odniesieniu do Żydów i judaizmu. Możemy powiedzieć, że od Soboru Watykańskiego II, którego 30. rocznicę zakończenia obchodziliśmy w tych dniach dokonał się zasadniczy zwrot w spojrzeniu na judaizm i Żydów. Deklaracja soborowa *Nostra aetate* stała się impulsem do głębokich przemyśleń oraz podstawą dialogu katolicko-żydowskiego. Może najważniejszym elementem tych przemyśleń jest uznanie, że Żydzi jako naród nie ponoszą winy za śmierć Jezusa. Drugim zaś, nie mniej ważnym, stwierdzeniem jest fakt, że naród izraelski jest przedmiotem Bożej miłości i że jest to naród Przymierza z Bogiem, które nigdy nie zostało odwołane. Uznając te dwa fakty za bazę dialogu pomiędzy Żydami a chrześcijanami można mieć nadzieję, że w przyszłości zostaną przezwyciężone wszelkie obawy i lęki, które płyną z niezbyt chlubnej historii stosunków żydowsko-chrześcijańskich.

KS. GABRIEL WITASZEK CSSR

UNIWERSALIZM RELIGIJNY W KSIĘDZE RUT

1. DZISIEJSZE WEZWANIA

Po upadku rządów komunistycznych, największe zagrożenia dla chrześcijaństwa pochodzą zarówno od religii niechrześcijańskich, jak i od nowych sekt, od strony ateizmu teoretycznego i praktycznego, a także od strony sekularyzmu czy konsumizmu. W obecnym szczególnym momencie historycznym, wraz z rozkwitem potrzeb religijnych i „powrotem zmysłu religijnego”, religie stanowią największe wezwanie rzucone chrześcijaństwu głównie ze względu na potęgę polityczną, jaka stoi za nimi. Religie podobają się, rodzą ciekawość, wydają się być owocem nowego otwarcia kulturalnego, dla niektórych stają się okazją do nawrócenia a niejednokrotnie przyczyniają się do zaniedbania wiary chrześcijańskiej. Obecnie religie wydają się być jeszcze bardziej atrakcyjne, zwłaszcza gdy są ukazywane w nowej formie. Każda nowość przyciąga i wzbudza zainteresowanie. Pojawiają się tendencje, nawet wśród chrześcijan, aby gdzie indziej szukać prawdy. Taka przygoda połączona z poszukiwaniem prowadzi do nikąd, ponieważ nie wnosi nic nowego do wspólnoty chrześcijańskiej. Chodzi tu raczej o ucieczkę i renegeację samego siebie a nie o prawdziwe otwarcie się i ubogacenie treściami wierzącej wspólnoty.

Bardzo często atrakcyjność religii tłumaczy się tym, że bogata treść chrześcijaństwa nie została prawdziwie poznana i podkreślona przez samych chrześcijan i nie jest ukazywana w atrakcyjnej formie.

I stąd niektórzy szukają daleko tego co od zawsze było w zasięgu ich ręki, ale na co nie patrzyli, lub czego nie chcieli znaleźć. Może to doprowadzić do punktu, w którym chrześcijanie sami nie otwierają Biblii i jej nie czytają. Być może w tym przypadku zapoznanie się z autorami biblijnymi, którzy interesują się religiami ich czasów może przedstawić Biblię w nowym świetle. Autorzy biblijni zbliżyli się do religii ich czasów wraz z kulturą i kryteriami, jakimi wtedy dysponowali. Nie tworzyli „historii religii” ani nie zamierzali pisać „traktatów dotyczących historii religii”. Żyli wiarą ich czasów i mówili o niej pod natchnieniem. Przebywanie wśród narodów innych religii wpłynęło na ich sposób wyrażania swojej wiary, ale w kontakcie z wyznawcami innych religii nie stracili oni swojej specyficzności i identyczności oraz nie pozwolili się zasymilować.

Obcując z wyznawcami innych religii, można formułować wiarę w świecie, w którym tak dużo i w różnorodny sposób mówi się o Bogu i człowieku. Aby wyjść naprzeciw religiom, sekularyzmowi i nowym sektom, należy znaleźć w Biblii matrycę języka dyskusji. Biblia można przedstawić prawdę naszej wiary w stosunku do obcych religii bez żadnych obaw i strachu. Prawda, w którą wierzymy, pomimo całego bogactwa, występującego również w innych religiach, jest ponad nimi. To czego poszukujemy w innych religiach znajduje się w objawieniu chrześcijańskim i w nas samych. Aby odnaleźć prawdę, wystarczy powrócić do źródeł wiary i poddać je wnikliwej analizie. Uzyskane rezultaty będą wynikiem wolności i osobistego zaangażowania każdego człowieka.

Głównym celem tego artykułu jest wykazanie w Biblii tych treści, które mogłyby posłużyć do dialogu międzyreligijnego. Na podstawie Biblii spróbujemy zastanowić się nad rzeczywistością innych religii. Na przykład ojcowie Kościoła uprawiający teologię z jednej strony mieli Pismo Święte a z drugiej problemy im współczesne i usiłowali powiązać te dwie rzeczywistości w jedno. We współczesnych czasach należy uczynić podobnie, tzn. powrócić do Biblii, nie zapominając o konieczności aktualizacji Słowa Bożego. W ten sposób można pozostać wiernym własnej tradycji wiary.

Na podstawie wybranych tekstów Starego Testamentu spróbujemy zrozumieć w jaki sposób autorzy natchnieni oceniali religie swo-

ich czasów i jakie stanowisko zajmowali wobec nich. W tym miejscu warto sobie uzmysłowić, że czasy w których żyjemy charakteryzują się dialogiem ze wszystkimi religiami.

Aby uniknąć zamieszania językowego, należy uściślić użycie pewnych terminów i sprecyzować pojęcia, o których poniżej będzie mowa. Przede wszystkim należy odróżnić dialog międzyreligijny od ekumenizmu. Termin „ekumenizm” odnosi się do relacji pomiędzy chrześcijanami podzielonymi, tzn. pomiędzy członkami różnych konfesji chrześcijańskich, związanymi w taki czy inny sposób z Kościołem. W przypadku Starego Testamentu chodziłoby o relacje pomiędzy Żydami Królestwa Północnego a Żydami Królestwa Południowego, a nieco później pomiędzy Żydami a Samarytanami. Natomiast „dialog międzyreligijny” powinien być zarezerwowany dla dialogu z innymi religiami. Słowo „ekumenizm” oznacza relacje zorientowane na aktywność chrześcijan „do wewnątrz”. „Dialog międzyreligijny” oznacza relacje, orientujące aktywność „na zewnątrz”.

Celem tej analizy jest ukazanie postawy autorów biblijnych w relacji do innych religii, którzy uniknęli synkretyzmu i zachowali własną odrębność. Nasze studium rozpoczniemy od Księgi Rut¹, gdzie ma miejsce szczęśliwy przypadek małżeństwa mieszanego i pięknego spotkania międzyosobowego, które jednocześnie jest spotkaniem międzyreligijnym.

2. RUT – ULUBIONA CUDZOZIEMKA

Księga Rut przedstawia historię cudzoziemki moabickiej, która stała się autentyczną praprzodkinią Dawida². W czasach Sędziów, w

¹ Obecność Księgi Rut w kanonie Starego Testamentu jest znakiem zorientowania pisarzy biblijnych w kierunku bardziej radykalnych zmian i ukazuje właściwą antropologię opartą na prawdziwej wierze.

² Księga Rut, jedna z krótszych ksiąg Starego Testamentu, jest jednomyślnie uznawana za arcydzieło. Większość uczonych uważa ją za nowelę z epoki po wygna-

Betlejem Judzkim, panował głód, który niejako zmusił rodzinę Elimeleka do emigracji. Elimelek wraz z żoną Noemi i dwoma synami znajduje schronienie w moabickiej wiosce. Umiera on dosyć szybko a jego synowie, którzy pobrali za żony kobiety Moabu, także umierają przedwcześnie. W dziesiątym roku emigracji, w rodzinie Elimeleka, przy życiu pozostają trzy wdowy. Noemi dowiedziawszy się, że skończył się głód w Judzie postanowiła wrócić do swojego kraju (1, 6)³. Decyduje się powrócić do kraju, z którego wyszła i dlatego próbuje oddalić się od swoich synowych, którym proponuje, aby udały się do siebie i odpoczęły. Miłość Noemi względem Rut przejawia się w całym opowiadaniu. W dialogu z Rut, Noemi próbuje ją przekonać, aby pozostała w swoim kraju, ale Rut odrzuca propozycję Noemi i ogłasza jej, że pójdzie za nią, gdziekolwiek się ona uda. Jest gotowa towarzyszyć jej za wszelką cenę (Rt 1, 16-17). Obiecuje opuścić własną ojczyznę i własnych bogów, aby dzielić życie i wiarę swojej teściowej. Rut kocha swoją teściową do tego stopnia, że prosi Boga Noemi o schronienie. Wyznanie wiary Rut jest kierowane nie tyle miłością do swojej teściowej, ile miłością do Jahwe, którego ona przyjmuje jako swojego Boga, i który jest w rzeczywistości „reżyserem” całej akcji. Noemi akceptuje jej towarzystwo i wraz z Rut wraca do Betlejem.

niu (V-IV), zawierającą elementy historyczne, wyrażone przez krótką genealogię w 4, 17, która posłużyła za podstawę do narracji. Ta genealogia, która widzi w Obedzie dziadka Dawida nie została nigdy wynaleziona przez jakiegoś Izraelitę, ponieważ wspomina o kobiecie pochodzącej ze znenawidzonego Moabu. Tradycja, która przydziela Dawidowi babkę Moabitkę, potwierdza wiarygodność informacji zawartej w 1Sm 22, 3-4, która mówi, iż Dawid towarzyszył swoim rodzicom do Miszpa Moabu, aby ich uczynić bezpiecznymi przed zagrożeniem ze strony Saula. Elementy historyczne, zostały zawarte w tej noweli według hebrajskiego rodzaju literackiego zwanego midraszem. Księga Rut zwraca szczególną uwagę na relacje pomiędzy kobietą moabicką, a kobietą żydowską, na poziomie religijnym i na poziomie kulturalnym. W innym aspekcie lektury, można zobaczyć tekst jako historię nawrócenia kobiety nieżydowskiej na wiarę żydowską.

³ Noemi jawi się jako główna protagonistka a jej problem można porównać z sytuacją sprawiedliwego cierpiącego Joba: cała seria nieszczęść zwała się na nią bez żadnego oczywistego motywu. Jak to możliwe, że Bóg w swojej sprawiedliwości pozwala na takie nieszczęścia?

Noemi i Rut przybywają do Betlejem w okresie zbioru jęczmienia. Rut, aby zaopatrzyć teściową i siebie w żywność idzie na pole i zbiera kłosa, korzystając z prawa hebrajskiego, które w ten sposób chroniło ubogich (Kpł 19, 9-10; 23, 22; Pwt 24, 19-22). Opatrzność kieruje jej kroki na pole Booz, bogatego krewnego Elimeleka. Z zainteresowaniem zauważa on młodą kobietę zbierającą pokłosie, przyjmuje ją z uprzejmością i proponuje, aby pozostała na jego polu wydając jednocześnie polecenie swoim służącym, aby jej nie molestowali (Rt 2, 5-9). Booz zna szlachetność Rut względem teściowej i prosi Jahwe o łaskawość dla niej. Zdumienie ogarnęło młodą wdowę, która jako obca, czuła się mniejsza od służących Booz (Rt 2, 13). Uprzejma gościnność rolnika napędza ją nadzieją (Rt 2, 14-16). Wieczorem Rut obciążona jęczmieniem wraca do swojej teściowej (Rt 2, 18), która nie omieszkła jej przypomnieć, że właściciel pola, gdzie zbierała kłosa jest ścisłym krewnym, którego obowiązuje przepis wykupu, jako opiekuna dóbr rodzinnych (Kpł 25, 25. 47-49; Jr 32, 6n). Booz powinien kupić pole Elimeleka, aby pomóc Noemi i Rut a według prawa lewiratu, powinien poślubić Rut, aby dać potomka zmarłemu mężowi. Noemi, która chce zapewnić przyszłość synowej, sugeruje jej pewną inicjatywę, aby Booz dopełnił obowiązku lewiratu i poślubił ją. Gdy Booz przesiewał wieczorem zboże na klepisku, Rut wyperfumowana i przyozdobiona jak na spotkanie poszła do niego w środku nocy i położyła się u stóp jego, gdy on zasnął, obok dużej ilości jęczmienia. Booz wzruszony postawą Rut, poślubił ją. Starsi miasta wypowiedzieli nad Rut i Boozem błogosławieństwo Jahwe i życzyli młodej parze potomstwa (Rt 4, 11-12). Ze związku Rut z Boozem urodziło się dziecko, które zostało nazwane Obed. Noemi jest pocieszona i ma utrzymanie do końca swojej starości. To ona nadaje dziecku imię i go wychowuje, gdyż Obed według prawa został jej przydzielony jako syn: jest to przypadek lewiratu w szerokim sensie (Rt 4, 17a). Będzie on dziadkiem Dawida (Rt 4, 17). Poprzez narodziny dziecka, opowiadanie osiągnęło swój pozytywny finał. Rodzina, która wycierpiała tak dużo, ponownie znalazła na ziemi Izraela swoją nadzieję. Historia tej rodziny nabiera wartości modelowej dla innych rodzin.

3. UNIWERSALISTYCZNE POSŁANIE RELIGIJNE

Przez całą historię judaizmu przewija się walka pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem. Izrael wyznaje wiarę w Boga – stwórcy wszystkich ludzi i króla narodów, którego królestwo rozszerzy się na całą ziemię. Izraelici mają świadomość bycia ludem wybranym i chronionym przez Boga od wszelkich nieprzyjaciół, w imię przymierza synajskiego. W Izraelu ma miejsce szerokie otwarcie się na pogan wezwanych do oddawania czci jednemu Bogu, jak również zwracanie uwagi na siebie samych, co powoduje separację od pogan. Przewaga jednego uczucia nad drugim zależała w dużej mierze od sytuacji polityczno-religijnej narodu wybranego. W chwili zagrożenia ze strony potężnych nieprzyjaciół, którzy nie godzili się na niepodległość polityczną i identyczność religijną Izraela, w narodzie pojawiał się zmysł samoobrony, antypatii i zemsty na poganach. Natomiast gdy Izraelowi nie zagrażało żadne niebezpieczeństwo, naród żył w pokoju i przeważała wtedy uniwersalistyczna koncepcja zbawienia.

Posłanie religijne zawarte w Księdze Rut było rozumiane na różne sposoby. Jedną z koncepcji zwraca uwagę na aspekt uniwersalistyczny księgi. Autor podkreśla cudzoziemskie pochodzenie Rut, która jest określana jako Moabitka (Rt 1, 4. 22; 2, 6: 4, 5. 10) we wszystkich znaczących tekstach od samego początku swojego pojawienia się (Rt 1, 4). W Izraelu patrzono z pewną pogardą na ludzi nie należących do narodu wybranego. Rut posiadała głęboką świadomość swego cudzoziemskiego pochodzenia (Rt 2, 10) i wynikających z tego konsekwencji w postaci odepchnięcia jej na margines (Rt 2, 13). Moabici, podobnie jak Ammonici, byli uważani za nieprzyjaciół Izraela, za wrogów Jahwe, których On zniszczy (Iz 15-16; Jr 48; Ez 25, 8-11; Am 2, 1-3; So 2, 8-11; Ps 83)⁴. Nie mieli wolnego przystępu do wspólnoty Izraela, ponieważ nie pomogli Ludowi Bo-

żemu przy jego wyjściu z Egiptu (Pwt 23, 1-5). Szczególnie były wzgardzane Moabitki, ponieważ przywiodły Izraelitów do idolatrii (Lb 25, 1-3). Rut na pewno była świadoma przynależności do znie-nawidzonego narodu (Rdz 19, 37: 30-38) i skupiania w swojej osobie wszystkich jego negatywnych wartości.

Księga Rut ukazuje, że miłość Jahwe nie ogranicza się tylko do Izraelitów, ale jest otwarta dla wszystkich. Miłość, która towarzyszy człowiekowi w jego małej codziennej historii, ma swoje źródło w Bogu. Nieprzypadkowo Księga Rut jest pełna błogosławieństw i zwołań do Boga. Noemi błogosławi swoje synowe, dziękując im za wszystko co uczyniły dla jej zmarłych synów i dla niej samej (Rt 1, 8). Powierza je opiece Jahwe. Jest to przejaw uniwersalizmu wiary Izraela. Żniwiarze proszą Boga o błogosławieństwo dla Booza, który powitał ich religijnym zawołaniem (Rt 2, 4). Booz życzy Rut zadośćuczynienia od Boga, Pana Izraela, za wszystko, co uczyniła dla swojej teściowej (Rt 2, 12). Z kolei Noemi błogosławi Booza, który interesuje się Rut, i prosi Boga o błogosławieństwo dla niego (Rt 2, 19-20). To samo czyni Booz w stosunku do Rut (Rt 3, 10) i w imię Pana przyrzeka ją poślubić (Rt 3, 13). Kobiety z Betlejem błogosławią Pana, który dał Noemi, wdowie bez dziedziców, wsparcie w osobie Obeda, który wyprowadził ją z kłopotliwej sytuacji (Rt 4, 14). Bóg Izraela, który przede wszystkim troszczy się o ubogich i małych, wdowy, obcych i odrzuconych, jest w rzeczywistości jedynym panem historii Rut. Jahwe, Bóg życia, który daje chleb swojemu ludowi i potomstwo cudzoziemce jest źródłem dobrobytu i radości dla wszystkich: głód (Rt 1, 1) zmienia się w bogactwo narodzonego syna Noemi (Rt 4, 17), który zostanie dziadkiem Dawida i Chrystusa. Jahwe przygarnął Rut jak córkę Izraela, dzięki czemu zrównała się ona z wielkimi kobietami narodu wybranego, matkami w szerszym sensie niż macierzyńskość fizyczna, przez umieszczenie w genealogii Dawida.

Księga Rut jest ostrym protestem przeciwko integrizmowi izolacyjnemu, który zagrażał Izraelowi tym, że straci z pola widzenia wielkie wizje uniwersalistyczne oznajmione przez proroków (Iz 19,

⁴ Prorocy wygnania, Jeremiasz i Ezechiel, przepowiadali ukaranie Babilonii, Tyru, Amonu, Moabu i Edomu (Iz 47; Jr 48, 1-49, 22; Ez 25, 1-7: 8-11: 12: 26-27).

25). Izajasz przewidywał nawrócenie wielkich potęg Egiptu czy Asyrii na monoteizm hebrajski. We wspólnocie powygnaniowej podnosiły się także głosy przeciwne partykularyzmowi i ekskluzywizmowi. Już podczas wygnania Deuteroizajasz podkreślał misyjny charakter ludu izraelskiego w stosunku do pogan. Tradycja P akcentowała w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju celowość stworzenia wszystkich ludzi.

Uniwersalizm Izraela nie zagraża jego wierze, ani nie prowadzi do synkretyzmu religijnego. Rut spotyka Boga Izraela, który ukazuje się w jej życiu i dociera do jej świadomości poprzez oznajmienie Bo-oza (Rt 2, 12). Booz jest rzeczywiście wybawicielem Rut i Noemi, która dostrzega w nim miłosierdzie Jahwe wobec żywych i zmarłych (Rt 1, 8: 2, 20). Relacja pomiędzy teściową a jej synową jest godna uwagi. Rut chce z nią dzielić wszystko i dlatego opuszcza swoją ojczyznę, swoją rodzinę i swoje bóstwa. W ten sposób Rut nawraca się, akceptuje Boga Noemi i uznaje Go za swojego. Mogła tego nie uczynić, jak druga synowa Noemi – Orpa, i pozostać w swoim kraju. Dobrodziejstwem, którym Bóg obdarzył Rut jest Izrael, ziemia obiecana. Cudzoziemiec, aby móc korzystać z obfitości ziemi obiecanej powinien być związany z Izraelem i znajdować się na jego terenie. Adaptacja Rut do nowego środowiska nie jest łatwa: pozostanie ona na zawsze „Rut Moabitką” i tak będzie nazywana, nawet gdy zostanie babcią Dawida.

Głównymi bohaterkami Księgi Rut są dwie kobiety Izraelitka i Moabitka, co stanowi dosyć rzadki fakt w Biblii, między którymi doszło do wspianiałego spotkania. Izraelitka pomaga wejść Moabitce (tradycyjnej nieprzyjaciółce) do narodu izraelskiego i jego tradycji. I to właśnie Moabitka wyda wspianiałe potomstwo rodzinie izraelskiej. Dzięki Izraelitce Noemi, Rut staje się częścią Izraela. Znajdujemy się wobec rzadkiego przypadku „inteligentnego” prozelityzmu. Świat żydowski tak bardzo zamknięty w sobie, pozwolił się otworzyć, ale jest to przypadek indywidualny. Na poziomie społecznym świat ten pozostał nadal zamknięty. Rut, cudzoziemka, zbliżyła się do tego świata i zasymilowała się z nim.

Być może, Księga Rut chce ukazać, że nie można stosować co do litery zasad Ezdrasza i Nehemiasza dotyczących małżeństw miesza-

nych. Izraelici, zanim zaczęli stosować twarde przepisy Ezdrasza i Nehemiasza, mieli w pamięci poprzedni sławny przypadek szczęśliwego małżeństwa mieszanego w rodzinie Dawida (Rut i Booza).

Na pewno zadawano sobie pytanie: skąd te obawy przed poganami? Być może z powodu wygnania? Dlaczego ciągle myśleć, że obce kobiety stanowią niebezpieczeństwo dla Izraela? Przecież istnieje możliwość ich nawrócenia. Przeciwnie, mogły także wnieść dobro do swoich nowych rodzin.

Historia Rut zawiera prawdę o wierze Izraela: Bóg jest jedyny, i aby Go rozpoznać trzeba przyłączyć się do Jego ludu. Księga Rut kieruje zaproszenie do wszystkich obcych narodów, aby przyszły i oddawały cześć Bogu pośrodku Jego ludu. To zaproszenie było aktualne, dopóki Izrael pozostawał większością i był w stanie narzucić swoje warunki.

Na przykładzie Księgi Rut widać otwarcie się Izraela w kierunku obcych narodów. W tym otwarciu Bóg jawi się jako ten, który trzyma wszystko w swoich rękach. Bóg otwiera drogę i zaprasza, aby ją przejść z Jego pomocą. Łączność z Bogiem wprowadza w prawdziwą wspólnotę, także pogan. Podczas, gdy po Moabie i jego religii zaniknął wszelki ślad, to po Rut, córce Moabu, która stała się wierzącą, pozostaje wspomnienie, gdyż uczyniła słuszny krok przystając do wiary w jedyne Boga. Należy także przypomnieć, że obok jej imienia pozostaje imię Noemi, która miała odwagę wprowadzić Rut do wspólnoty narodu wybranego.

Teksty biblijne Starego Testamentu są czytane nie tylko po to, aby podkreślić formuły dogmatyczne odnoszące się do Boga, człowieka i świata, ale po to, aby zaakcentować lepiej dynamizm ich stwierdzeń (np. historia Rut). Biblia nie zatrzymuje się na abstrakcyjnych rozważaniach teoretycznych o systemach religijnych czy filozoficznych, ale łączy idee religijne z konkretnymi osobami lub z określoną sytuacją. Zawsze znajdują się osoby, które mogą posłużyć za temat lektury ułatwiającej zbliżenie międzyreligijne.

Księga Rut widzi cudzoziemców w pozytywnym świetle, i dlatego pozostaje w silnym kontraście z tendencją judaizmu powygnaniowego. Stanowi wyraźną opozycję w odniesieniu do nakazów Ezdrasza i Nehemiasza dotyczących wykluczenia obcych kobiet z narodu izraelskiego (Ezd 9-10).

4. BÓG KOCHA POGAN

Bóg jest miłosierny, łaskawy, nieskory do gniewu i wielki w miłości, gdy ludzie wracają do Niego. Nieprzyjaciele narodu wybranego, nawracając się i pokutując mogą otrzymać przebaczenie. Miłosierdzie Boże rozciąga się na wszystkich ludzi i na wszystkie narody. Nie uznaje różnic rasowych, nie zna przywilejów faworyzujących wyłącznie jeden naród. Izrael nie może żądać tylko dla siebie Bożej łaskowości. Bóg, stwórca i pan wszystkiego, troszczy się o wszystkich ludzi.

Obecność Jahwe, Boga wszystkich, w tym także Boga nieprzyjaciół Izraela, jest znana w literaturze biblijnej. Już prorocy podkreślali, że Bóg nie zna granic terytorialnych i etnicznych, aby pokazać swoją dobroć wobec tych wszystkich, którzy się nawracają. Nowością w Księdze Rut jest siła, z jaką została ukazana uniwersalność zbawienia. Księga Rut przedstawia uniwersalną wizję miłosierdzia Bożego i antycypację posłania ewangelicznego przeznaczonego dla wszystkich ludów ziemi. Nauka Księgi Rut harmonizuje z nauczaniem świętego Pawła, który mówi, że Bóg pragnie, „by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4).

Dla każdego kto jest otwarty na miłość i pozostawienie wszystkiego ze względów ludzkich, Bóg Izraela rezerwuje spotkanie ze swoją dobrocią. Autor Księgi Rut pragnie pokazać, że Jahwe nie faworyzuje nikogo, a jego miłosierdzie jest dla wszystkich. Warunkiem miłosierdzia jest wiara, która uprzedza zgodę człowieka.

Jahwe kieruje historią ludzką w tajemniczej i ukrytej akcji, posługuje się swoimi świadkami, aby dotrzeć do ludzi i otworzyć ich na wiarę w Niego i na świadectwo o Nim. Rut jest świadkiem, który przychodzi z najdalszych zakątków ziemi, gdyż pochodzi od ludzi i z ziemi dalekiej od Jahwe. Poprzez swoje świadectwo uczestniczy ona w przygotowaniu uniwersalnego zbawienia.

KS. GABRIEL WITASZEK CSSR

MĄDROŚĆ STAROTESTAMENTOWA „MIEJSCEM” DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

1. MĄDROŚĆ JAKO KATEGORIA TEOLOGICZNA

Mając na uwadze złożoność fenomenu mądrości, trudno jest podać jej pełne określenie. W tym miejscu można się posłużyć definicją mądrości wypracowaną przez G. von Rada, który uważa, że: „Mądrość jest praktycznym poznaniem praw życia i świata, bazującym na doświadczeniu”¹. Chcąc przybliżyć koncepcję mądrości podaną przez G. von Rada w aspekcie teologiczno-filozoficznym należy odnieść się do trzech tekstów ze Starego Testamentu: Prz 8, 22-36; Syr 24 i Mdr 7. Według Księgi Przysłów 8, 22-36 mądrość jest rzeczywistością wynikającą z natury Boga. Posiada ona dwie charakterystyczne cechy: jest poznaniem tego wszystkiego co już istnieje i co się dopiero zdarzy, nawet gdy jest głęboko ukryte w człowieku i w naturze; ma także zdolność kierowania zarówno dziełem stworzenia, jak i człowiekiem. Jest ona obecna w człowieku jako stworzeniu Bożym. Człowiek przywłaszcza sobie minerały ukryte wewnątrz ziemi (Job 28, 1-11), gromadzi niezliczone bogactwa, opanowuje narody, przemierza świat dla nabrania doświadczeń, nigdy jednak nie osiągnie pełni mądrości Bożej, która mieszka w niebie, kieruje historią i zapewnia zbawienie (Mdr 10, 1-11, 4). Ludzie uczestniczą w niej na

¹ G. von Rad, *Teologia dell' Antico Testamento*, t. I, Brescia 1972, s. 470.

tyle, na ile Bóg im pozwala. Natomiast według Księgi Syracha 24 mądrość znajduje się w Prawie, które jest odbiciem przymierza Boga z człowiekiem. Prawo zawiera Słowo Boga, Jego wolę i historyczne gesty zbawienia. Zasadnicze przepisy Prawa zostały ogłoszone ludowi przez Mojżesza w czasie zawarcia Przymierza (Wj 19nn). W nim także znajduje się odpowiedź człowieka, wyrażająca się w akceptacji i zachowywaniu przykazań Dekalogu. W Prawie bowiem mieści się mądrość, wiedza i karność, czyli podstawowe elementy wchodzące w skład mądrościowej formacji człowieka. Jak pisze S. Potocki: „w pochwalę samej mądrości, utożsamianej z Prawem, Syrach podkreśla niezgłębione bogactwo jej myśli i rad, służących życiu ludzkiemu”². W Księdze Mądrości w rozdziale siódmym, mądrości przypisuje się wartości mediacyjne, otwierając w ten sposób drogę nauce Trójcy Świętej. Prolog Ewangelii Jana (rozdz. 1), hymny chrystologiczne (Ef 1-3 i Kol 1) oraz teologia patrystyczna ukazują w Chrystusie dwa zjednoczone aspekty: boski i ludzki. W ten sposób Chrystus ukrzyżowany staje się „mądrością chrześcijańską” (1Kor 1, 17-2, 16). Zarówno święty Jan, jak i święty Paweł ukazują Chrystusa jako mądrość Bożą. Chrystus jako pełnia mądrości Bożej, Syn pierworodny Ojca, jest mediatorem w dziele stworzenia i zbawienia. Chrystus, w swojej ludzkiej naturze objawia, że Bóg jest Jego Ojcem. Aby naprawdę poznać człowieka, należy w pełni poznać ludzką naturę Chrystusa. Z drugiej strony, aby poznać Chrystusa, trzeba dobrze poznać człowieka. W tym kluczu powinno się czytać literaturę mądrościową. W księgach mądrościowych, jeszcze przed Wcieleniem, została ukazana ludzka strona Boga. Także Duch Święty będzie czczony jako Duch Mądrości, ponieważ został posłany przez Chrystusa. Dlatego jest On obecny w Kościele i w świadectwie apostołskim (J 16, 5-15; Dz 2). Liturgia, idąc po tej linii, ukaże Maryję jako „Sedes Sapientiae” i poświęci jej kościół pod wezwaniem Haghia Sophia.

Do mądrości dochodzi się głównie poprzez poznanie, które według ksiąg mądrościowych jest dziełem całego człowieka. Praktyczną

² S. Potocki, *Mądrość Syracha*, w: *Stary Testament*, t. II, Poznań 1992, s. 586; por. tenże, *Rady Mądrości*, Lublin 1993, s. 255-259.

metodą poznania mądrości jest doświadczenie i refleksja. Nie należy ich jednak mylić z eksperymentem czy też spekulacją. Doświadczenie i refleksja są uprzednie w stosunku do eksperymentu i spekulacji. Doświadczenie pochodzi z życia, natomiast refleksja jest owocem głębokości myślenia. Doświadczenie i refleksja są właściwościami dynamicznymi, które powinny się ciągle rozwijać. Dynamizm doświadczenia i refleksji pomnaża ich bogactwo i przekazuje je dalej. Dlatego mądrość idzie w parze z nauczaniem i z sięganiem do tradycji. Człowiek mądry chce i może wiedzieć więcej. Aby osiągnąć mądrość i moc w niej wzrastać, trzeba o nią prosić Boga, który nie zastępuje człowieka w jego wysiłku szukania mądrości, ale błogosławi go i powoduje, że ten wysiłek owocuje. Mądrość może być przekazywana jednemu narodowi przez drugi naród i dlatego posiada międzynarodowy charakter. Mądrość izraelska korzysta także z dorobku mądrościowego innych narodów, często biorąc od nich formę i tematykę.

Wielki szacunek dla dóbr kultury czyni z mędrców autentycznych interpretatorów znaków czasu (Syr 27, 4-7). Wierzący, którzy podczas Liturgii słuchają mądrości biblijnej zostają zaproszeni do pójścia w świat, wcielając mądrość w społeczeństwo, w którym żyją i w kulturę, którą tworzą. Są zaproszeni do dialogu: „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28). Jest to prawie antycypacja entuzjazmu Pawłowego, otwierającego bramy tym, którzy „Do czasu przyjścia wiary byliśmy poddani pod straż Prawa i trzymaliśmy w zamknięciu aż do objawienia się wiary” (Ga 3, 23). Święty Paweł w Liście do Efezjan (2, 14) mówi: „On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość”. I dlatego Apostoł Narodów pisze w Liście do Galatów (3, 28): „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”.

2. DIASPORA ŻYDOWSKA PO NIEWOLI BABILOŃSKIEJ

Po zdobyciu Babilonu w roku 539 przed Chr. Cyrus, król perski, wydał dekret, na mocy którego Żydzi mogli powrócić do swego kraju. Wielu Żydów postanowiło skorzystać z tego niezwykłego przywileju. To dwuwiekowe panowanie perskie, kończy się błyskawicznym podbojem Aleksandra Wielkiego (340-326 przed Chr.), który oprócz tego, że przyniósł wolność Palestynie, w ciągu dziesięciu lat wstrząsnął ówczesnym światem i nadał mu nowe oblicze³. W chwili jego śmierci (323 przed Chr.) królestwo zostaje podzielone między jego dwóch naczelnych wodzów. Egiptem zawładnął Ptolomeusz, syn Lagosa, dając początek dynastii ptolomejskiej (Lagidów). Drugi natomiast wódz Aleksandra, Seleukos, stał się władcą Syrii i Mezopotamii. Między tymi państwami często dochodziło do zatargów, a głównym przedmiotem sporu między Lagidami a Seleucydami były Fenicja i Palestyna. Palestyna z początku pozostaje pod panowaniem Egiptu, lecz staje się przedmiotem targów i po wieku spokojnych rządów egipskich przechodzi pod panowanie syryjskiej dynastii Seleucydów. Podboje Aleksandra radykalnie zniosły dawne polityczne i kulturalne granice. Zderzenie się kultury greckiej ze światem Wschodnim zapoczątkowało epokę hellenizmu – z jego różnicowanymi odcieniami, zależnymi od tradycji rodzinnej. W tym właśnie momencie następuje punkt kulminacyjny spotkania niewielkiej wspólnoty żydowskiej z kulturą grecką, spotkania, które było nieuniknione już od czasów Aleksandra Wielkiego, kiedy owa kultura podbiła świat cywilizowany. Ponieważ Żydzi nie mogli uniknąć kontaktów ze swymi zhellenizowanymi sąsiadami, a tym bardziej z własnymi braćmi poza krajem, przyswajanie greckiej kultury i greckiego sposobu myślenia stało się nieuchronne. Myśl grecka tworzyła swoisty klimat i oddziaływała na umysły myślicieli żydowskich, borykających się z nowymi problemami, które niosła ze sobą ich epoka. Już sam fakt życia w okresie hellenistycznym powodował wchłanianie kultury greckiej. Ponadto rozpowszechnienie się hellenizmu przy-

³ J. Bright, *Historia Izraela*, tłum. pol. J. Radożycki, Warszawa 1994, s. 428-430

czyniało się do powstawania nowych idei i nowych sposobów myślenia, które bezwzględnie musiały wycisnąć piętno na mentalności Żydów. Skłoniło ich to do badania nietkniętych dotąd dziedzin i zapożyczania pojęć pochodzenia greckiego. Nie znane przedtem idee znalazły swoje miejsce w religijnej myśli żydowskiej. W ten sposób dochodzi do napięcia pomiędzy mądrością innych narodów, a mądrością narodu wybranego, pojętą w sensie mądrości Słowa Bożego (Pwt 4, 6). Mądrość Boża przeciwstawia się zwykłej mądrości świeckiej. Słowo Boże sądzi i odrzuca humanizm bez Boga. Stąd współczesne wysiłki o zachowanie humanizmu, kultury, etyki i moralności z Bogiem. Słowo Boże rozrastało się, przybrawszy w końcu formę stabilną w postaci ksiąg kanonicznych. Czytelnik Słowa, ze swoją refleksją mądrościową, łączy dwie rzeczywistości: Boską i ludzką. Rozwiązuje on napięcie, tworząc nową mądrość, jedyną i na wysokim poziomie. Z dbałością o Prawo łączyła się troska o dobre postępowanie w życiu, czego najlepszym przykładem jest literatura mądrościowa. Prawo było głęboko etyczne, przyjmując i zachowując moralny aspekt, który od początku miał w wierze Izraela zasadnicze znaczenie.

Od III wieku przed Chr. znaczna liczba Żydów znalazła się w diasporze w różnych krajach Morza Śródziemnego. Największa koncentracja Żydów miała miejsce w Egipcie, a zwłaszcza w Aleksandrii, która w I wieku przed Chr. osiągała prawie jeden milion mieszkańców i była stolicą kulturalną świata znajdującą się pod wpływem hellenizmu. Aleksandria, będąca miastem portowym z bardzo rozwiniętym handlem, ściągała przedsiębiorcze elementy z całego świata. Żydzi mogli się tu osiedlać na równych prawach z Grekami. Dlatego do nowej, handlowej metropolii przybywało coraz więcej Żydów z Egiptu a nawet z Palestyny. Aleksandria była obok Jerozolimy drugą stolicą judaizmu w hellenistycznym, a potem w rzymskim świecie. W takiej światowej metropolii judaizm musiał się przystosować do nowych warunków, gdyż w przeciwnym przypadku musiałby zginąć. Żydzi musieli się zmierzyć ze światem pogańskim, który mógł ich wchłonąć. Głównym warunkiem przeżycia i pokonania trudności była konieczność używania wspólnego języka i zaadoptowanie się do bieżących prądów kulturowych. W owym czasie, w kra-

jach podbitych przez Aleksandra Wielkiego, język grecki stawał się jedynym językiem mówionym i pisanym, także dla ludzi należących do niższych warstw społecznych. Żydzi osiedleni w Aleksandrii przyjęli język grecki i dlatego hebrajskie teksty ksiąg świętych stały się dla ludu niezrozumiałe. Stąd odczuwano praktyczną potrzebę tłumaczenia Biblii na języki mówione i jej upowszechnienia w świecie hellenistycznym. Tolerancyjne rządy Ptolemeusza wzbudziły sympatię Izraelitów do kultury greckiej. W takim kontekście społecznym i kulturowym przystąpiono do realizacji tłumaczenia Biblii na język grecki. Przez ten fakt orędzie biblijne zyskuje nowe możliwości przekazu. Dzięki przekładowi Biblii powstało nowe narzędzie duchowego spotkania pomiędzy judaizmem i otaczającym go hellenistyczno-pogańskim światem. Pismo Święte wyszło z kręgu żydowskiej izolacji na szeroki świat, opanowany przez język grecki. Księgi mądrościowe oddychają co prawda powietrzem hellenistycznym, ale zrodziły się z wewnętrznego ducha Starego Testamentu. Izraelici uważali, że greckie tłumaczenie Biblii stawało się drogocennym i nieodłącznym narzędziem rozprzestrzeniania się ich wiary. Sama atmosfera kulturalna środowiska aleksandryjskiego stanowiła wyzwanie do perswazji religijnych. Izrael czuł się powołany do ukazania swojego posłania. Ten sposób myślenia jest znakiem nowego dynamicznego środowiska. Respekt dla wartości z przeszłości nie wyklucza energicznego otwarcia się na teraźniejszość i przyszłość. Teksty, które wydawały się trudne do zrozumienia, nie tyle są zachowywane biernie, ale zmieniane. Naród wybrany w najlepszych chwilach swojej egzystencji zawsze czuł obowiązek powiedzenia religiom pogańskim czegoś o swoim Bogu.

3. WSPÓLNOTA ŻYDOWSKA A POGANIE

Sytuacja religijno-społeczna, w jakiej znaleźli się Żydzi po podbojach Aleksandra Wielkiego, wywoływała nowe problemy, które przedtem nie były tak wyraźnie odczuwalne. Jednym z nich była postawa

wspólnoty żydowskiej wobec świata pogańskiego. Judaizm miał tendencje do izolowania się od świata i zasklepienia się w sobie, zajmując postawę nietolerancyjną. Nie brakowało też przejawów żywej troski o zbawienie narodów, co bliskie jest prawdziwemu duchowi misyjnemu, jakiego na próżno by szukać w przedwygnaniowym Izraelu. Napięcie, które istniało między jedną a drugą postawą, nigdy nie zostało rozwiązane w sposób zadowalający, ponieważ tkwiło ono korzeniami w strukturze wiary Izraela. Było to napięcie między wiarą monoteistyczną a pojęciem wyboru. Izrael zawsze uważał się za naród wyjątkowy, wybrany przez Jahwe. Równocześnie przyznawał swojemu Bogu rzeczywisty i uniwersalny zakres władzy. Co więcej, Izrael wierzył, że jego celem ostatecznym jest triumfalne ustanowienie swego panowania na ziemi. Fakt ten oznaczał w Bożej ekonomii problem stosunku Izraela do świata. Zamknięcie się Izraela lub odrzucenie przez niego innych, jeżeli nawet chciane przez niektórych w teorii, nie było w rzeczywistości praktykowane, a wprost przeciwnie było niemożliwe, gdyż Izraelici żyli pośród pogan, mniej czy bardziej negatywnie nastawionych do nich. Pobożni Izraelici przestrzegali ściśle swoich zasad religijnych, ale byli też inni, którzy ulegali zupełnej demoralizacji, pod wpływem kultury greckiej, do tego stopnia, że rodzime prawa i zwyczaje wydawały im się żenujące.

Wygnanie i okres diaspory zmusiły Izraelitów do reinterpretacji wiary i wyjaśnienia swojej pozycji w stosunku do narodów świata i ich bogów. W ówczesnej literaturze można spotkać się z tendencją do refleksji teologicznej i do pewnego stopnia, z sofistyką myśli, nie znaną wcześniej w Izraelu. Sytuacja wspólnoty izraelskiej, a także osobiste doświadczenie wielu jednostek, były tego rodzaju, że musiały wyłonić się problemy, których myślący Izraelici nie mogli uniknąć. Mimo iż Izrael nie wyobrażał sobie, że mógłby utracić swą pozycję narodu wybranego, jego orędzie pozostawiało miejsce dla pogan pośród ludu Jahwe i miało zdecydowanie misyjny charakter. Wspólnota izraelska zaczęła walczyć o swoją tożsamość w stosunku do innych mieszkańców Aleksandrii. Początki tej walki można już dostrzec w okresie hellenistycznym.

W środowisku żydowsko-hellenistycznym najbardziej uwidacznia się nie zawsze łatwa relacja pomiędzy judaizmem a poganizmem,

często cechująca się niezrozumieniem i nietolerancją. Odrzucenie upodobnienia się do rytuałów pogańskich ze strony „zazdrosnego” monoteizmu hebrajskiego jednocześnie przyciągało i stwarzało respekt, sprzeciwiając się dominującemu klimatowi synkretyzmu religijnego. Polemika z idolatrią pogańską czasami konkretyzowała się w sporze pomiędzy hebrajczykami a poganami, co wydawało się negować wszelkie wzajemne relacje. Przejawiał się on w codziennej postawie braku bezpośredniej akceptacji, jak odrzucenie wspólnego spożywania posiłku lub w zakazie zawierania małżeństw mieszanych. Nie przeszkodziło to w wyłonieniu aktywnego prozelityzmu, który nie negując zasad polemicznej opozycji, wprost przeciwnie od niej właśnie wychodził i szukał sposobów przyciągnięcia pogan do wspólnoty hebrajskiej. Uważał za możliwe ich zbawienia pod warunkiem, że się nawrócą. Nawrócony poganin staje się hebrajczykiem korzystając w pełni ze wszystkich praw i przywilejów narodu wybranego. Nawrócenie, które jest personalnym doświadczeniem Boga powoduje całkowite zerwanie z przeszłością, odrzucenie własnych związków rodzinnych i społecznych, przejawia się w postawie pokuty i zadośćuczynienia za grzechy.

4. OTWARTOŚĆ LITERATURY MĄDROŚCIOWEJ

Literatura mądrościowa otwiera szerokie horyzonty⁴ i nie ogranicza się tylko do myśli narody wybranego, ale apeluje do całej ludzkości. Życie ludzkie, jako takie, znajduje się w centrum dociekania mądrościowego. Szczególne zainteresowanie jest skierowane na relacje, ich analizę i ocenę w świetle wiary. Wśród różnych relacji, szczególne znaczenie ma jedna, występująca zawsze w kulturze reli-

⁴ Księgi Mądrościowe Starego Testamentu określa się też mianem ksiąg dydaktycznych. Wszystkie są utworami poetyckimi, a ich celem jest przekazanie czytelnikom określonych treści filozoficznych.

gijnej, a nigdy w kulturze świeckiej. Jest to relacja Bóg-człowiek. Każda religia musi się zająć tą relacją, z dozą niebezpieczeństwa panteizmu czy też dualizmu. Księgi mądrościowe zajmują się całą aktywnością człowieka oraz jej jakością (Prz 1, 1-7). Swoim zasięgiem obejmuje wszystkie sektory życia prywatnego i publicznego, osobistego i wspólnotowego, świeckiego i religijnego. Mądrość jest więc równoznaczna z „kulturą praktyczną”, która pomaga w osiągnięciu życiowego sukcesu i zmierza do ukształtowania „zrealizowanego człowieka”. Mądrym jest ten, który wciela w życie wszystkie środki pozwalające człowiekowi na realizację samego siebie. Zatem można powiedzieć, że mądrość jest to humanizm religijny oparty na Bogu, a więc moralnie odpowiedzialny. Przez humanizm rozumiemy tutaj postawy intelektualne, moralne, światopoglądowe i wszelkie inne aspekty związane z życiem ludzkim. Humanizm ten jest karmiony wiarą jahwistyczną w Boga-stwórcę i zbawiciela. Zwolennicy humanizmu nie uprawiają czystej filozofii agnostycznej, ale medytują nad egzystencją ludzką posługując się środkami rozumowymi w granicach wiary jahwistycznej.

Poszukiwanie prawdziwej mądrości jest także poszukiwaniem Boga i ma charakter antropologiczny. Mądrość ma charakter medytacji, która wychodzi od człowieka w jego różnorodnych relacjach. Stąd można wyróżnić trzy rodzaje mądrości: mądrość kosmiczną: człowiek w relacji do rzeczy; mądrość „polityczną”: relacje międzyludzkie; mądrość teologiczną: człowiek w relacji do Boga.

Autorów dzieł mądrościowych uważa się nieraz za filozofów, a ich dzieła za wytwór starożytnej filozofii izraelskiej. Hebrajczycy w przeciwieństwie do Greków nie interesowali się rozważaniami teoretycznymi i spekulatywnymi. Byli przede wszystkim ludem praktycznym, a idee abstrakcyjne nie znalazły większego odbicia w ich języku. Nie znaczy to, że starożytni Hebrajczycy całkowicie stronili od problemów ogólnych. Jeśli jednak się nimi zajmowali, to mniej interesowały ich ostateczne przyczyny rzeczywistości, a bardziej zajmowała ich sama istota mądrości, która tę rzeczywistość pozwalała przybliżyć i wyjaśnić. Mniej np. interesowali się charakterem istoty boskiego bytu, a bardziej pociągały ich formy jego przejawiania się w świecie i dlatego więcej uwagi poświęcali rozważaniom nad określe-

niem dobrego życia człowieka niż sprawom ludzkiego przeznaczenia. Mimo tak praktycznego nastawienia, spekulatywna myśl hebrajska rozwijała się w ramach dominującego w ówczesnym życiu światopoglądu religijnego.

Celem działania i nauczania mędrców było raczej pragnienie godnego życia, pomyślnego i szczęśliwego, które osiąga się przez zachowanie zdrowych zasad moralnych i uczciwe spełnianie obowiązków obywatelskich. Podobnie jak prorocy i kapłani, mędrcy ci uważali, że godne życie osiąga się przez zachowanie zasad religijnych będących jego podstawą. W starożytnych cywilizacjach bycie mędrcem oznaczało życie według praw natury w celu ich opanowania i udostępnienia człowiekowi. Tematem centralnym mądrości jest życie ludzkie we wszystkich jego aspektach, które bardzo często konkretyzuje się, w opozycji dobra do zła. Rezultatem walki dobra ze złem jest odpowiednia zapłata. Mądrość jest więc sztuką życia, sztuką kierowania sobą i innymi.

Mądrość zawiera w sobie głęboki optymizm, który opiera się na zasadzie retribucji, czyli wynagrodzenia w zależności od czynów: za czyny dobre wynagradzano, a za złe karano. Reguła ta była akceptowana przez tradycyjną mądrość Księgi Przysłów, oraz w Księdze Joba przez przyjaciół Joba. Dwubiegunowość negatywna: grzech – kara, i dwubiegunowość pozytywna: sprawiedliwość – nagroda, były możliwe do weryfikacji na ziemi. Z biegiem czasu, przepis ten nie mógł się oprzeć wezwaniu samej rzeczywistości, wołaniu niewinnego, cierpiącego i biednego człowieka. Job pochodził z Us, spoza regionu Ziemi Obiecanej (Job 1, 1) i był określany jako człowiek Wschodu (Job 1, 3). Jego doświadczenie nie było więc typowo izraelskie, ale uniwersalne. Księga Joba podkreśla takie wartości, jak: równość, sprawiedliwość, zaangażowanie na rzecz ubogich, walkę z korupcją (Prz 11, 14: 15, 2: 20, 18: 24, 6). Są to wartości dobre dla każdego narodu i nie stanowią one wyjątkowego dorobku Izraelitów.

Otwartość umysłowa literatury mądrościowej czyni ją podatną na współpracę z kulturami świeckimi. Ta zdolność do dialogu znajduje swoje odbicie w Księdze Mądrości, usiłującej przedstawić pogąnom żyjącym w diasporze aleksandryjskiej stałe walory judaizmu.

Księga Mądrości⁵ w rozdziale dziewiątym proklamuje konieczność mądrości dla każdego dobrego rządu i dla każdej dobrej działalności ludzkiej. Autor Mądrości Salomona, podobnie jak hellenistyczni filozofowie, próbował przekazać swoim słuchaczom ostateczną orientację, opierając się jednak na dorobku biblijnym a nie hellenistycznym. Jest on człowiekiem przełomu religijno-kulturalnego, który przemawia do współczesnych sobie Izraelitów, a jego słowo przekracza barierę oddzielającą ich od pogan. Stąd też jego księga staje się pismem poprzedzającym kerygmę chrześcijańską. Księgę Mądrości można by nazwać teologią spotkania, a jej autor jest mistrzem mądrości, który mówi o Bogu o jego działaniu w świecie i w historii, o losach poszczególnych ludzi, o narodzie Izraela i o całej ludzkości. Fakt, że on jako wierzący Izraelita pisze w otoczeniu świata hellenistycznego sprawia, że jego słowa, obrazy oraz idee nie brzmią obco myśli greckiej. Jako mędrzec umiał wydobyć to co stare i to co nowe, oraz przekazać te wartości światu greckiemu.

Mądrość w wyjątkowy sposób działała w narodzie izraelskim (Mdr 15, 1-6), który otrzymał szczególne zadanie pośród innych narodów. Przez Izrael miało się zapalić w ciemnościach nieprzemijające światło Boże (Mdr 18, 4), które wiodło go poprzez zmienność czasów. Mądrość działała od początku historii zbawienia i poprzez nią Jahwe wyzwolił oraz odkupił Izrael. W ten sposób wyłoniła się wizja przyszłości nadchodzącego królestwa mądrości, które nie ma żadnych granic narodowościowych ani geograficznych, bo jest królestwem samego Boga.

Z uważnej lektury Księgi Mądrości wynika, że autor był pod wpływem myśli greckiej, rozpowszechnionej w środowisku kulturalnym Aleksandrii. Terminologia i odniesienie się do idei filozofii greckiej pozwoliły mu wyrazić w sposób adekwatny nauczanie biblijne o Bogu, człowieku i świecie, o sensie życia i cierpienia.

W ten sposób, na linii dawnej szkoły laickiej, reprezentowanej przez Babilonię, Egipt i Kanaan, powstaje mądrość, którą można

⁵ W Księdze Mądrości, napisanej bezpośrednio w języku greckim, w środowisku przesiąkniętym ideami filozoficznymi-hellenistycznymi, widać nie tylko wpływ literatury żydowskiej, ale także greckiej.

umownie zdefiniować „mądrością nieortodoksyjną”. Ta nowa mądrość próbuje zrozumieć i wyjaśnić z większą odwagą i autonomią tajemnicę relacji zachodzącej między Bogiem a człowiekiem. Poddała ona w wątpliwość zasadę retribucji. Klasycznymi przedstawicielami tej nowej mądrości i wolności myśli biblijnej są Job i Kohelet. Potrzeba rewizji zbyt uproszczonych schematów pojawiła się także w Księdze Syracha, która pomimo iż uznawała „świętość” rzeczywistości ziemskich, to jednak np. bogactwo, rozumiała już skutek wyzysku (Syr 5, 1-8; Ps 49; 73).

Judaizm powygnaniowy, korzystając z języka, mentalności i filozofii greckiej przenikał do szerokiej rzeszy pogan. W tym okresie bez wątpienia najważniejszym faktem było przetłumaczenie Biblii hebrajskiej na język grecki, zwane Septuagintą. Ewangelizacja, która nie dosięga serca kultury jest powierzchowna i pusta, wiara, która nie przenika kultury nie jest wiarą w pełni otrzymaną, właściwie rozumianą, ani życiowo przyjętą. Słowo Boże powinno wzmocnić się we wszystkich kulturach a nie pozostać więźniem sformułowań jednego narodu, czy jednego kontynentu⁶.

Okazało się, że myśl grecka stała się właściwym środkiem w rozwiązywaniu pewnych zagadnień, które Izrael formułował, ale na które nie miał zadowalających odpowiedzi. Najważniejszym z nich był problem odpowiedzialności (retribucji). Dzięki greckiej nauce o duszy i ciele, można było stwierdzić, że nagroda urzeczywistni się w życiu pozaziemskim.

⁶ W przyszłości kiedy świat grecki ulegnie Rzymowi, trzeba będzie dokonać następnego tłumaczenia Biblii. Stopniowo będą powstawały łacińskie tłumaczenia poszczególnych ksiąg, a najważniejszym z nich stanie się przekład zwany Wulgatą, dokonany przez świętego Hieronima.

KS. JERZY SUCHY

JEDNOŚĆ W STARYM TESTAMENCIE

Współczesny ruch ekumeniczny zmierza do jedności chrześcijan. Jej podstawy widzi on w: Słowie Bożym, życiu w łasce, nadziei dziedzictwa życia wiecznego oraz miłości. Drogami do niej prowadzącymi są: dialog, reforma społeczności kościelnej, modlitwa. Takie określenie ekumenizmu znajduje z całą pewnością swe podłoże w NT. Apostołowie bowiem i ich uczniowie interweniowali w młodych gminach, w których dochodziło do różnego rodzaju tarć (1 J 2, 18-19; 1 Kor 1, 11-13; 11, 18-19; 12-14; Ga 1, 6-9)¹.

W kontekście powyższego określenia pytanie o jedność w ST jest właściwie nieuzasadnione, znajduje się bowiem w nim szereg tekstów, które zdają się wskazywać raczej na skrajny nacjonalizm, ekskluzywizm religijny, czy też silne tendencje separatystyczne Izraela. Można dostrzec w nich fragmenty mocno podkreślające dążenie do jedności samego Izraela, także mówiące o integracji „przybyszów” z ludem Jahwe, oraz wskazujące na przyszłe zjednoczenie narodów pogańskich z narodem wybranym w jednej służbie Bogu. Ponieważ w tekstach tych nie ma jakiejś jednoznacznej „terminologii jedności”, dlatego też najpierw zwrócimy uwagę na zwroty, wyrażenia i obrazy ją wyrażające (I), następnie na jedność Izraela i narodów, biorąc

¹ Dekret o Ekumenizmie, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967; Także S. C. Napiórkowski, S. Kozła, *Ekumenizm*, W: *Być chrześcijaninem dziś. Teologia dla szkół średnich*, red. M. Rusecki, Lublin 1992, 662-641, oraz W. Hanc, *Ekumenizm*, EK IV, 853-855.

pod uwagę „Sitz im Leben” autorów, czy też redaktorów ksiąg zawierających teksty dotyczące jedności (II).

I. TERMINOLOGIA JEDNOŚCI

W księgach ST występują teksty, które wprost lub też za pomocą porównań traktują o jedności ludu Bożego, Izraela i narodów obcych. Do terminologii wprost odnoszącej się do kwestii jedności należą między innymi wyrażenia ukazujące Izrael jako pewną całość: „cały lud Izraela”², „cały Izrael”³, „cały dom Izraela” (Wj 40, 38; Kpł 10, 6; 1 Sm 7, 20.35; 1 Krl 12, 21; 2 Krl 25, 9; Ne 4, 10; Jr 35, 3; 52, 13; Ez 3, 7; 5, 4; 20, 40; 36, 10; 37, 11; 39, 25), „Juda i Izrael” (1 Krl 4, 20; 5, 5; 2 Krn 25, 26; 28, 26; 32, 32; 35, 18; Jr 23, 6), „całe zgromadzenie Izraela” (Wj 12, 3.47; 16, 1-10; 17, 1; 35, 1.1.4.20; Kpł 4, 13; 19, 2; Lb 1, 2; 8, 9; 13, 26; 14, 7; 15, 25; 17, 6; 25, 6; 26, 2; 27, 20; Joz 18, 1; 22, 12, 18.20; 2 Sm 7, 23; 1 Krn 17, 21), „wszyscy synowie Izraela / synowie Izraela” – w sensie narodu⁴, „dwanaście pokoleń Izraela” (Wj 24, 4; Joz 4, 5.8; 1 Krl 18, 31; Ezd 6, 17; Ez 47, 13; 48, 31), „pokolenia Izraela” (Rdz 49, 18; Pwt 29, 20; 33, 5; Joz 24, 1; Sdz

² Określenie to występuje w ST ok. 71 razy: Wj (10x); Kpł (6x); Pwt (6x); Joz (8x); Sdz (2x); Rt (1x); 1 Sam (13x); 2 Sam (27x); 1 Krl (8x); 2 Krl (4x); 1 Krn (3x); 2 Krn (4x); Ezd (1x); Ne (6x); Ps (1x); Jr (21x).

³ To określenie Izraela spotyka się często w 1-2 Sm i 1-2 Krl. Statystyczne zestawienie przedstawia się następująco: Pwt (10x); Joz (5x); 1 Sam (10x); 2 Sam (26x); 1 Krl (16x); 2 Krl (1x); 1 Krn (14x); 2 Krn (8x); Ezd (2x); Ne (1x); Ml (1x).

⁴ To określenie nader często występuje w ST: Rdz (3x); Wj (72x); Kpł (36x); Lb (117x); Pwt (13x); Joz (36x); Sdz (15x); 1 Sm (5x); 2 Sm (4x); 1 Krl (10x); 2 Krl (6x); Iz (4x); Jr (1x); Ez (8x); Oz (2x); Jl (1x); Am (4x); Ab (1x); Mi (1x); Dn (1x); Ezd (1x); Ne (3x); 1 Krn (3x); 2 Krn (12x).

Jako podmiot działania: Wj (23x); Kpł (4x); Lb (34x); Pwt (4x); Joz (24x); Sdz (39x); 1 Sm (6x); 2 Sm (1x); 1 Krl (14x); Iz (1x); Jr (4x); Ez (1x); Oz (3x); Am (1x); Ezd (2x); Ne (5x); 1 Krn (1x); 2 Krn (10x).

Jako obiekt działania: Wj (17x); Kpł (4x); Lb (10x); Pwt (4x); Joz (4x); Sdz (3x); 1 Sm (1x); 2 Sm (1x); Jr (3x); Ez (2x); Oz (1x); Ne (1x); 2 Krn (1x).

18, 1; 20, 2.10; 21, 5; 1 Sm 2, 28; 9, 21; 10, 20; 15, 17; 2 Sm 5, 1; 7, 7; 15, 2.10; 19, 10; 20, 14; 24, 2; 1 Krl 8, 16; 11, 32; 14, 21; 2 Krl 21, 7; 1 Krn 27, 16.22; 29, 6; 2 Krn 6, 5; 11, 16; 12, 13; 33, 7; Ps 78, 55; 122, 4; Iz 49, 6; 63, 17; Ez 47, 22; 48, 19; Za 9, 1). W kontekście tych wyrażen występują inne, które bądź to umacniają ideę jedności, bądź stanowią dla niej punkt odniesienia⁵.

W księgach ST występują także obrazy i porównania, które wyrażają ideę jedności Izraela jako ludu Bożego. Należą do nich: winnica (Iz 1, 8; 3, 14; 5, 1-10; 27, 2-5; Jr 12, 10), oblubienica (Iz 49, 18; 61, 10; 62, 5; Jr 2, 32), żona (Iz 49, 18; 54, 6; Jr 3, 1.3.20; 13, 21; Ez 16, 30-41; 23, 2.10.44.48; Oz 1, 2; 2, 4; 3, 1), Izrael jako dziecko Boga (Oz 11, 1; Wj 24, 5), Izrael jako syn pierworodny Boga (Wj 4, 22; Jr 31, 9), trzoda (Ps 44, 12.23; 74, 1; 77, 21; 78, 52; 79, 13; 80, 2; 103, 3; 107, 41; Iz 53, 6; 63, 11; 65, 10; Jr 12, 3; 13, 20; 23, 1-3; 25, 34-36; 50, 6.8; Ez 34; 36, 37-38; Mi 2, 12; 5, 7; 7, 14; Za 9, 16; 10, 2; 11, 4-17; 13, 7), szczególnie własność, królewskie kapłaństwo i lud święty (Wj 19, 5-6; por. Pwt 7, 6; 14, 2.21; 26, 19; 28, 9; 33, 3; 1 Krn 29, 3; Dn 8, 24; Ml 3, 17), reszta (Iz 10, 20-22; 11, 11-16; Mi 3, 3).

„Terminologia jedności” występuje w zapowiedziach prorockich odnoszących się do przyszłej odnowy Izraela. Ich treścią jest uczynienie zeń ponownie jednego ludu i jednego królestwa (Ez 37, 22), złączenia się synów Judy z synami Izraela (Oz 2, 2), stania się na powrót Ludem i dziećmi żyjącego Boga (Oz 2, 1; por. także 2, 3.25).

Przyglądając się księgom, w których występują wyrażenia i obrazy dotyczące jedności Izraela, można zauważyć, że większość z nich została użyta w Pięcioksięgu, księgach ukazujących tzw. historię deuteronomistyczną, oraz prorockich, przy czym teksty Pięcioksięgu i tradycji deuteronomistycznej, wychodząc z terażniejszości (brak jedności narodu), zwracają się ku przeszłości, natomiast prorockie kierują się ku przyszłości.

Nie bez znaczenia dla „idei jedności” są teksty zawierające wskazania odnośnie do traktowania obcoplemieńca. Znajdują się one głównie w Pięcioksięgu (Wj 12, 48.49; 20, 10; 22, 21; 23, 9.12; Kpł

⁵ Do tych należą: imiona Boga (Jahwe, Adonaj, Elohim), przymierze, Prawo, świątynia, dom Dawida, Jerozolima i ziemia Izraela.

16, 29; 17, 8-15; 18, 26; 19, 10.33-34; 20, 2; 22, 18; 24, 16.22; 25, 35.47; Lb 9, 14; 15, 14-30; 19, 10; 35, 15; Pwt 10, 18-19; 14, 22.29; 16, 11-14; 23, 8; 24, 17-21; 26, 11-13; 27, 19; 28, 43) oraz u Ezechiela (14, 7; 22, 7; 47, 22.23). Przez ich pryzmat można dostrzec troskę prawodawstwa Izraela jeśli nie o narody obce, to z całą pewnością o obcokrajowców mieszkających pośród niego.

„Terminologia jedności” występuje także w tekstach, których podmiotem są narody pogańskie. W jej zakres wchodzi wyrażenia użyte w kontekście eschatologicznym, mówiące o zgromadzeniu wszystkich narodów w Jerozolimie dla sądu oraz uczestnictwa wraz z Izraelem w zbawieniu dokonanym przez Boga⁶. Narody pogańskie – jak wynika z tekstów – najczęściej są wrogo usposobione do narodu Jahwe, choć nie brak fragmentów wskazujących, że są one także obserwatorami relacji Jahwe – Izrael. W związku z tym godne podkreślenia są fragmenty, które zawierają dla nich zapowiedzi zbawienia: ujrzą zbawienie (Iz 52, 10), przyjdą do Jerozolimy (Iz 60, 5.6; Jr 16, 19; 17, 19; Zach 6, 15; 8, 20), bramy Jerozolimy będą ciągle otwarte dla narodów, które przyjdą, by oddać pokłon Jahwe niosąc swe dary (Iz 60, 11), działalność proroków odnosi się także do narodów (Jr 1, 10; Jon).

Statystyczne zestawienie tekstów, odnoszących się do eschatologicznej jedności odnowionego Izraela i narodów pogańskich, pozwala zauważyć, że w większości wypadków pochodzą one z czasów niewoli i po niewoli babilońskiej. To wskazuje na to, że zetknięcie się wygnańców z narodami pogańskimi, doświadczenia niewoli, a zwłaszcza daleko idąca tolerancja czasów perskich przyczyniły się do ukształtowania się w religii żydowskiej idei uniwersalistycznych.

Dokonując przeglądu powyżej zaprezentowanej terminologii, można zauważyć dwie linie jedności. Pierwsza z nich – wertykalna ukazuje, że jedność Izraela i zjednoczenie z nim narodów będzie ostatecznie możliwe dzięki zbawczej interwencji Jahwe. Natomiast druga – horyzontalna – pokazuje wzajemne relacje panujące w Izra-

⁶ W tym kontekście najczęściej używanymi czasownikami są: *qbs* i *sp*. Pierwszy występuje zwykle w Pi, a drugi w Qal (Zob. E. J e n n i, *qbs – sammeln*, W: THAT II, s. 586).

elu, między jego mieszkańcami, między Izraelitami a przybyszami, którzy przebywali wśród Izraela, względnie narodami obcymi a diasporą żydowską.

II. JEDNOŚĆ NARODU WYBRANEGO I NARODÓW

Hagiografowie bardzo ubolewali nad brakiem zarówno jedności Izraela z Bogiem (brak wierności przymierzu), jak i w samym narodzie (rozbiecie na dwa królestwa), wskazując na grzech, jako przyczynę zerwania owej jedności. W celu ukazania ideału jedności odnosili się tak do przeszłości, jak i do przyszłości. Przyglądając się uważnie tekstom zawierającym „terminologię jedności” Izraela jako narodu, można zauważyć trzy projekcje rzeczywistości ludu Bożego: idealną – wskazującą na jedność narodu w początkach jego egzystencji, realną – ukazującą rzeczywistość rozbitcia, klęsk i nieopowodzeń, idealną – wyrażającą się w oczekiwaniu ponownego zjednoczenia Izraela w eschatologicznej przyszłości.

Schematycznie projekcje te można ująć następująco:

RETROPROJEKCJA FUTOROPROJEKCJA

POCZĄTKI NARODU < == TERAŹNIEJSZOŚĆ == > PRZYSZŁOŚĆ

Pierwsza projekcja jest widoczna w Pięcioksięgu, dziele deuteronomistycznym i dziele kronikarza. Deuteronomista w czasach restauracji po niewoli babilońskiej, redaktor kapłański – odpowiedzialny za ostateczną redakcję Pięcioksięgu – już po odbudowie świątyni (po 515 r. przed Chr.), oraz Kronikarz (ok. 300 r. przed Chr.), dokonując refleksji nad historią Izraela⁷, budzą na nowo

⁷ A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart 1993 s. 216-219. 222-229. 230-234.

⁸ H. W. Wolff, *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks*, W: H. W. Wolff, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (ThB 22), München 1973², s. 308-324.

nadzieję w gminie żydowskiej⁸, uczą ją identyfikacji z „prawdziwym Izraelem”⁹ i wskazują na nadejście nowego czasu zbawczego, charakteryzującego się nastaniem teokracji. Druga projekcja – realna – ukazuje faktyczny stan jedności. Jest zakorzeniona w „Sitz im Leben” autorów i redaktorów poszczególnych ksiąg. Można ją dostrzec w księgach historycznych i prorockich, gdzie dominują negatywne oceny postępowania opisywanych postaci i tzw. wyrocznie karcące. Wreszcie trzecia projekcja – widoczna przede wszystkim w tekstach eschatologicznych proroków z czasów niewoli i po niewoli babilońskiej – dotyczy przyszłego ponownego zjednoczenia narodu. W takim ujęciu staje się jasne, że zamierzona jedność narodu, której obecnie brak, zrealizuje się w całej pełni w czasach eschatologicznych.

1. RETROPROJEKCJA

Punktem krańcowym retrospekcji historii narodu Izraelskiego jest wskazanie, że wywodzące się od Izraela (Jakuba) potomstwo rozmnożyło się bardzo w kraju Goszen, który był dla nich ziemią obcą (Rdz 47, 27). Nie bez znaczenia wydaje się także błogosławieństwo, którego udzielił Jakub przed śmiercią swym synom (Rdz 49, 1-28) i zaakcentowanie zbawczej opieki Boga nad „wielkim narodem” w wypowiedzi Józefa przed śmiercią (Rdz 50, 19-20)¹⁰.

Przez podanie na początku Księgi Wyjścia imion synów Jakuba i ich wzrostu liczebnego (Wj 1, 1-7) został przerzucony niejako po-

⁹ N. Lohfink, *Die Prierschrift und die Geschichte* (VT. S 29), Leiden 1978 s. 195-225. Trzeba sobie jednak zdawać sprawę z tego, że redaktor kapłański przedstawiając swą historię, dokonując teologicznej retroprojekcji, prezentuje raczej „Sitz im Leben” gminy po niewoli babilońskiej, w której istotnymi elementami były: świątynia, kapłani, lewici, Izrael jako społeczność wierzących niezależna od państwa i wreszcie diaspora.

¹⁰ L. Ruppert, *Das Buch Genesis*, Teil: Kap. 25,19-50,26, (GS I/2), Leipzig 1984, s. 376.418.430-441. Także: S. Wypych, *Pięcioksiąg (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych. TI)*, Warszawa 1987, s. 80-81.

most od historii narodu do patriarchów. Ten zabieg sygnalizuje, że dzieje narodu złożonego z dwunastu pokoleń są kontynuacją historii patriarchów, a tym samym realizacji Bożych obietnic¹¹. Naród jako całość został wzmiankowany przy okazji powołania Mojżesza, który na polecenie JAHWE, Boga ojców, miał pójść do starszych społeczności Izraela, by im oznajmić, że On wejrzał na ich niedolę w Egipcie (Wj 3, 13-16). Przy okazji zapowiedzi ostatniej plagi Mojżesz stwierdził, że Egipcjanie sami od siebie przyjdą i będą prosili, by wyszedł cały ten lud (Wj 11, 8). W noc paschalną zgromadzenie Izraela będzie spożywało baranka (Wj 12, 3nn), a ten, kto by spożył coś kwaszonego, winien być z tego zgromadzenia wyłączony (Wj 12, 19). Zapowiedź ta dotyczyła całego narodu w liczbie około 600 tys. mężów pieszych, za wyjątkiem dzieci (12, 37)¹².

Niezwykle istotne w retrospektywnym spojrzeniu na początki narodu, a tym samym dla starotestamentalnego credo, wydaje się być podkreślenie faktu, że tak jak cały naród doznał ratunku nad morzem (Wj 14), tak doznaje go nieustannie przez całą swą historię do Ziemi Obiecanej (Wj 15)¹³. Uderza też fakt zgodności poszczególnych tradycji w podkreślaniu, że cały naród dotarł do Synaju, odbywając podróż przez pustynię nie tylko w sensie fizycznym – żywiąc się po drodze manną, jedząc mięso przepiórek i szemrząc przeciw Mojeżeszowi i Aaronowi (Wj 16), pijąc wodę ze skały (17, 1-7), walcząc z Amalekitami (Wj 17, 8-16), lecz przede wszystkim – duchowo.

¹¹ R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1988³, s. 148-149.

¹² Powszechnie uważa się, że jest to liczba zawyżona. Trudno podać dokładną liczbę narodu, który wyszedł z Egiptu. Wydaje się, że podana w Wj 12,37 odnosi się do liczby narodu, który w późniejszym okresie, obchodząc Paschę, uobecnił wydarzenia wyjścia.

¹³ N. Lohfink, *Pieśń zwycięstwa nad Morzem Czerwonym (Wj 15,1-18)*, W: N. Lohfink, *Pieśń chwały. Chrześcijanin a Stary Testament*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1982, s. 69-87.

¹⁴ Szerzej zob. E. Testa, *Dall'Egitto a Canaan – le chiamate di Dio alla liberta*, Assisi 1975; H. Schmid, *Exodus, Sinai und Moses* (Erträge der Forschung 191), Darmstadt 1990².

wym. ucząc się wolności ofiarowanej mu przez Boga Zbawiciela i Stworzyciela¹⁴.

W centrum zainteresowania treści Księgi Wyjścia jest tzw. perykopa o pobycie Izraela na Synaju. Późniejszy Izrael, jako związek dwunastu pokoleń, swą „teologiczną etiologię” przerzucił na Synaj (objawienie się Jahwe, zawarcie przymierza i nadanie prawa), który stał się dlań nie tylko miejscem geograficznym, ale przede wszystkim punktem zaczepienia tradycji religijnej¹⁵. Dlatego akcent z jednej strony został położony na tym, że cały lud bierze udział w zawarciu przymierza na Synaju, doświadczając teofanii i oznajmiając jednocześnie, że uczyni wszystko, co Pan nakazał (Wj 19, 8.18), z drugiej zaś – na niedojrzałości wiary narodu, który przez zwrócenie się ku złotemu cielcowi (Wj 32-34) postawił pod znakiem zapytania zbawcze dzieło Boga, a tym samym sens swej wiary¹⁶. Tymczasem wszystkie dziedziny życia narodu winne być przeniknięte duchem wiary: Izrael ma być święty, gdyż Jahwe jest święty¹⁷.

Obraz zorganizowanej społeczności Izraela w ramach jednego wielkiego obozu, którego punktem centralnym był Przybytek, w czasie pobytu na Synaju i przemarszu aż do granic Ziemi Obiecanej, przedstawia Księga Liczb. Obóz ten – według opisu – ma charakter obszaru świętego, na którym mieszka Jahwe, i dlatego też wszystko, co nieświęte, musi być z niego wydalone¹⁸. Także Księga Powtórzonego Prawa, która prezentuje całościowe ujęcie wiary Izraela, stawia przed czytelnikiem obraz jednego ludu. Izrael winien służyć jednemu Bogu w jednym sanktuarium (Pwt 12-29). Ten wymóg prawny znalazł swe uzasadnienie w idei wybrania narodu jako jedności, która najpełniej wyrażała się w zgromadzeniu wokół jednego sanktuarium¹⁹.

¹⁵ L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchen-Vluyn 1970, s. 235.

¹⁶ A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testament*, s. 69.

¹⁷ Świętość narodu, wyrażająca się w kulcie i postępowaniu, jest ideą przewodnią Księgi Kapłańskiej.

¹⁸ R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, s. 156-157.

¹⁹ S. Łach, *Księga Powtórzonego Prawa* (PST II/3), Poznań 1971, s. 44-86.

W analizie retrospekcyjnego obrazu Izraela w Pięcioksięgu należy zwrócić uwagę na rolę Mojżesza. Jest on ogniwem jedności Izraela. Tradycja biblijna widzi w nim człowieka, który w imieniu Jahwe wyprowadził naród z Egiptu, twórcę Prawa, organizatora kultu, przewodnika i pośrednika przymierza²⁰.

Cechą charakterystyczną retroprojekcji w treści Księgi Jozuego jest obraz dwunastopokoleniowego Izraela, który w procesji wiernie kroczy za swoim Bogiem – symbolizowanym przez Arkę Przymierza²¹. Wielce znamienita jest w związku z tym wzmianka, że zarówno Izrael, który służył wiernie Panu, dopóki żył Jozue, jak i pokolenie dobrze znające wszystko, co Pan uczynił dla niego (24, 31), partycypuje w wypełnianiu obietnic²².

Od podkreślenia jedności narodu, mimo zaakcentowania poszczególnych pokoleń, nie odstępuje także redaktor Księgi Sędziów. Jego ingerencję widać zwłaszcza we wstępie (1, 1-3,6) oraz w komentarzu, że po doznanym ratunku (wyzwoleniu przez sędziego) Izraelici znów czynili to, co złe w oczach Pana. Cechą charakterystyczną zdaje się być amfiktonia²³. Jedność związkowi dwunastu pokoleń zapewniała przede wszystkim wiara w Jahwe. On to przez sędziów wybawiał z opresji poszczególne pokolenia²⁴. Byli oni charyzmatycznymi przywódcami, którzy mimo ograniczonego zakresu działania (ich władza odnosiła się niejednokrotnie do jednego pokolenia) mieli wielki wpływ moralny i niepodważalny autorytet. Postulat jedności narodu w płaszczyźnie horyzontalnej jest nader żywy.

²⁰ Szerzej na temat Mojżesza zob. M. Filipiak, *Mojżesz – pośrednik przymierza*, HD 37 (1968) s. 49-55.

²¹ M. Ribl, A. Stiglmair, *Kleine Bibelkunde zum Alten Testament*, Innsbruck-Wien 1987⁴, s. 61-62.

²² R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, s. 177.

²³ Mimo, że hipoteza amfiktonii M. Notha (*Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930; = Darmstadt 1980) była wielokrotnie podważana, to jednak pytanie o schemat narodu dwunastopokoleniowego jest nadal aktualne.

²⁴ Współcześnie przypuszcza się, że „przedpaństwowy” Izrael był związkiem religijno-sakralnym utrzymywany w jedności dzięki wierze w Boga El, który był Bogiem ojców. Ponieważ Jahwe, który wyprowadził Izraela z Egiptu, był Bogiem ojców, dlatego w późniejszym czasie nastąpiła identyfikacja El i Jahwe (A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testament*, s. 86-97).

Dochodzi on do głosu szczególnie w 5, 15-17, gdzie są krytykowane pokolenia, które nie wzięły solidarnie udziału z pokoleniami Zabulona i Neftalego w wojnie przeciw Jabinowi. Warto przy tej okazji zwrócić uwagę, że prezentowana w rozdz. 4-5 lista pokoleń północnych sugeruje pewne napięcia między nimi²⁵.

Idealna jedność narodu – pokoleń południowych i północnych – następuje za panowania Dawida i trwa jeszcze przez okres rządów Salomona (1-2 Sm). Dawid, po śmierci Saula, był najpierw królem w Judzie. Po siedmiu latach przedstawiciele wszystkich pokoleń północnych poddali się pod jego panowanie. Dlatego – jak podkreśla deuteronomista – stał się on królem nad całym Izraelem i Judą (2 Sm 5, 4-5)²⁶, zapewniając jedność pokoleniom mieszkającym na obszarze od Dan do Beer Szeby. Innym ośrodkiem jedności stała się zdobyta przez Dawida Jerozolima. Dzięki centralnemu położeniu i niezależności (nie należała do żadnego pokolenia) uczynił ją stolicą polityczną i religijną z uwagi na sprowadzenie do niej Arki²⁷. Jedność w płaszczyźnie religijnej zapewniała tej społeczności świątynia wybudowana za panowania Salomona według planów Dawida²⁸.

Mimo, że po śmierci Salomona nastąpiło odłączenie się pokoleń północnych od Judy (1 Krl 12, 1-19)²⁹, to jednak myśl o jedności w 1-2 Krl nie zaginęła. Polityczny podział prorok Achiasz z Szilo wyjaśnia wprost w sensie woli Bożej (1 Krl 11, 29-39). Redaktor deuteronomistyczny z punktu widzenia późniejszej tendencji do centralizacji

²⁵ J. A. Soggin, *Judges*, London 1987², s. 71-75. 89-90.

²⁶ Tekst 1 Krl 2,10-11 z kolei podaje, że czas panowania Dawida nad (całym) Izraelem wynosił czterdzieści lat.

²⁷ A. Alt, *Jerusalems Aufstieg*, „Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft” 79(1925) s. 1-19.

²⁸ To stwierdzenie nie przeczy hipotezom sugerującym, że Salomon zaadoptował do potrzeb kultu Jahwe istniejącą już świątynię Jebuzytów (K. Rupprecht, *Der Tempel von Jerusalem – Gründung Salomons oder jebusitisches Erbe?* (BZAW 144), Berlin 1977).

²⁹ Mimo, że w 1-2 Krl rozróżnia się między królestwem Judy i królestwem Izraela, to jednak nazwa Izrael pozostała i jest używana jako zaszczytne określenie całego ludu Bożego.

³⁰ E. Würthwein, *Das Erste Buch der Könige. Kapitel 1-16* (ATD XI/1), Göttingen 1977 s. 161-166.

kultu dostrzega „grzech” w sferze kultu (1 Krl 12, 30)³⁰. Jednak mimo tendencyjności przedstawiania dziejów obu królestw i ostrości oceny poszczególnych władców w perspektywie „grzechu Jeroboama” ukazuje on paralelnie ich dzieje. Ten sposób przedstawiania sugeruje, że mimo granic i podziałów wspólna pozostaje tradycja teologiczna i religijna³¹. Na bazie tego dziedzictwa np. Amos pełnił swą misję na terenie królestwa Północnego, mimo że pochodził z terenów królestwa południowego, występując głównie przeciw stosunkom społecznym tam panującym³². Dla podkreślenia tożsamości tej tradycji oraz dla wyrażenia jedności połączono również tradycje J i E – być może za panowania Ezechiasza – kiedy to uciekinierzy z Samarii, po jej upadku, uciekli do Jerozolimy³³.

Idealnej retroprojekcji jedności dokonuje również Kronikarz, naśladując w tym Deuteronomistę³⁴. Widzi on naród jako idealną jedność obejmującą dwanaście pokoleń³⁵. W swej prezentacji historii pozostawia jednak w cieniu królestwo Północne³⁶. Oś jedności narodu widzi w szczególnym wybraniu linii Dawidowej, kulcie i świątyni. Nie wspomina przy tym o współwinie Judy w schizmie (2 Krn 12, 1-16) oraz o czynnikach, które bezpośrednio go spowodowały. Wyraża to słowami Abiasza, następcy Roboama: „Czyż nie wiecie, że Pan, Bóg Izraela, dał panowanie nad Izraelem, i to na wieki, Dawidowi, jemu i jego potomkom nierozzerwalnym przymierzem? Tymczasem powstał Jeroboam, syn Nebata, a sługa Salomona, syna Dawida, i zbuntował się przeciw swemu panu [...]. A oto z nami na czele Bóg i Jego kapłani oraz trąby sygnałowe, by grzmiały przeciwko wam,

³¹ S. Herrmann, *Autonome Entwicklungen in den Königreichen Israel und Juda* (VT S 17), Leiden 1969, s. 139-158.

³² G. Witaszek, *Amos. Prorok sprawiedliwości społecznej*, Lublin 1996, s. 25-44.

³³ S. Wypych, *Pięcioksiąg*, s. 34.

³⁴ T. Willi, *Die Chronik als Auslegung. Untersuchun zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels* (FRLANT 106), Göttingen 1972, s. 192.

³⁵ Szerzej na temat obrazu Izraela w księgach Kronik zob. H. G. M. Williams, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge 1977.

³⁶ Tego rodzaju przedstawienie nie jest wymierzone przeciw królestwu Północnemu – jak dawniej sądzono. Wszystko bowiem wskazuje na to, że Kronikarz ma na uwadze także Izraela (T. Willi, *Die Chronik als Auslegung*, s. 190-192).

Izraelici. Nie walczcie z Panem, Bogiem waszych ojców, albowiem nie powiecie się wam” (2 Krn 13, 5-6.12). Podobnie autor ksiąg Ezdrasza-Nehemiasza ukazuje Izraela, jako zwartą społeczność dwunastu powracających pokoleń upoważnionych – w przeciwieństwie do Samarytan – do odbudowy świątyni³⁷. Czynnikiem jednoczącą tę społeczność upatruje on w Bogu jedynym (Ne 9, 6) i Prawie. Wymowne przy tym jest wielokrotne użycie wyrażenia „cały naród” przy okazji czytania księgi Prawa (Ne 8, 1-19)³⁸. Gmina jerozolimska, choć zależna od imperium perskiego, jest wolna w sprawach religijnych. Prawo zaś stanowi jej normę absolutną, gdyż w nim objawia się wola Boża.

W przedstawionej, w bardzo ogólnych rysach, retroprojekcji jedności narodu można dostrzec elementy stałe. Należą do nich: doświadczenie Boga, ukonkretnione w wyjściu z Egiptu i powrocie z niewoli babilońskiej, świadomość pochodzenia od patriarchów, dziedzictwa obietnic, szczególnej relacji z Bogiem poprzez przymierze, przyjęcia na siebie zobowiązań przekazanych im przez pośrednictwo Mojżesza. Nadto punktem jedności była ziemia Obiecana, Jerozolima i świątynia ze złożoną w niej arką (wpierw przybytek), dynastia Dawidowa, a także święte księgi zawierające tradycje Izraela. Utrata królestwa, zniszczenie Jerozolimy, doświadczenie wygnania, a zwłaszcza kryzysy z nim związane, sprawiły, że do głosu doszły nowe elementy religijności, a na stare spojrzano w innym świetle. Jerozolima stała się emocjonalnym punktem odniesienia dla wygnańców (np. Ps 137, a także księgi Ezd-Ne). Nadto w pryzmacie obczyzny nie do utrzymania była zasada etnicznej separacji i terytorialności. Reinterpretacja tradycji w świetle ciągle to nowych doświadczeń sprawiła, że mimo utraty ziemi i rozproszenia Izrael zdołał utrzymać wspólne dziedzictwo.

³⁷ H. Langkammer, *Powrót Judejczyków z niewoli babilońskiej w świetle archeologii*, RBL 23(1970) s. 72-76.

³⁸ Kodeks prawniczy Ezdrasza składał się zapewne z podstawowych części prawniczych Pięcioksięgu (H. Langkammer, *Księga Ezdrasza-Nehemiasza* (PST VI/2), Poznań 1971, s. 101).

2. „SITZ IM LEBEN” – FAKTYCZNY STAN JEDNOŚCI IZRAELA

Przedstawiona powyżej projekcja jedności narodu nie odpowiada rzeczywistości historycznej. Dokładniejsza bowiem analiza tekstów ksiąg ST pozwala zauważyć, że wielce problematyczna jest kwestia narodu dwunastopokoleniowego, już choćby z racji na samą liczbę: pokolenie Józefa zostało zastąpione przez pokolenia Manasesa i Efraima. Nadto można zauważyć, że w niektórych tekstach do grona pokoleń jest zaliczane pokolenie Lewiego (Rdz 49; Pwt 33) a w innych zostało opuszczone (Lb 1).

Enigmatyczna jest również sprawa terytoriów, które przypadły w udziale poszczególnym pokoleniom. Specyficzny podział ziemi został przedstawiony w Joz 13-19³⁹. Pozwala on przypuszczać, że proces zdobywania ziemi w rzeczywistości wyglądał inaczej i nie do utrzymania jest schemat dwunastopokoleniowego narodu⁴⁰, uderza zatem w kurczowe trzymanie się przez tradycję liczby dwanaście. Dzięki tej jedności pokolenia semickie były w stanie oprzeć się naciskom kananejskich władców, a wiara w Boga była ponad podziałami i partykularnymi interesami pokoleń. Niewierność przymierzu – łączenie się z resztą ludów – mogło w konsekwencji spowodować utratę ziemi (Joz 23, 12-13). Partykularne interesy poszczególnych pokoleń doszły także do głosu w tzw. dodatkach w Księdze Sędziów (17-18; 19-21). Pierwszy z nich ukazuje genezę ośrodka kultu w pokoleniu Dana (17-18), który od Deuteronomisty otrzymał jednoznacznie negatywną ocenę, ponieważ sprawowano w nim kult w sposób nieprawidłowy⁴¹. Drugi zaś traktuje o napięciach między pokoleniami w związku z przestrzeganiem Prawa (19-21). Z jednej strony autor wskazuje na konieczność utrzymania monarchii, gdyż każdy czynił to, co chciał (21, 25). Z drugiej zaś – na zgromadzenie przełożonych ludu w Mizpa (20, 1; 21, 1), będące organem czuwającym nad prze-

³⁹ Problemem tym zajął się szerzej H. J. Zobel (*Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammesprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände des damaligen „Israel“* (BZAW 95), Berlin 1965).

⁴⁰ R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, s. 25-26.

⁴¹ J. A. Soggin, *Judges*, s. 264-278.

strzeganiem prawa, które na jego polecenie wprowadzano nawet siłą, jeśli to było konieczne⁴².

Tego rodzaju napięcie w samej tradycji deuteronomistycznej sugeruje istnienie w niej dwóch nurtów: wcześniejszego promonarchicznego i późniejszego antymonarchicznego⁴³. Dochodzi ono do głosu z całą ostrością przy okazji ustanowienia Saula na króla (1 Sm 8). Z politycznego punktu widzenia monarchia, ze względu na zagrożenie Filistynów, była rzeczą konieczną, jednak nie była ona przyjęta jednoznacznie przez cały naród. Argumenty opozycji doszły szczególnie mocno do głosu w prezentacji tzw. prawa królewskiego (1 Sm 8, 11-17)⁴⁴. Nadto pokolenia obawiały się utraty szeroko pojętej autonomii. Szczególny opór budził także sam tytuł „król”. Był on bowiem używany także przez przywódców. Kręgi uważające się za wierne Jahwe obawiały się, że Izrael przez przyjęcie tego tytułu utraci swą wyjątkowość, którą zawdzięcza wybraniu przez Jahwe – jedyne go króla Izraela, i przez to zrówna się z pogańskim środowiskiem. Ta tendencja została przez tradycję deuteronomistyczną teologicznie podbudowana. Mimo tendencyjnej interpretacji deuteronomisty można zauważyć, że społeczność Izraela w początkowym okresie monarchii nie była monolitem tak w płaszczyźnie politycznej, jak i religijnej⁴⁵.

Izrael nie był monolitem także w okresie zjednoczonego królestwa. Świadczą o tym bunty: Abszaloma (2 Sm 15-19), Szeby (2 Sm 20), Jeroboama (1 Krl 11, 26-28) i wreszcie napięcia między pokoleniami północnymi i południowymi za panowania Salomona (1 Krl 12, 4). Polityka Roboama, następcy Salomona, doprowadziła ostatecznie do rozbitcia narodu na dwa królestwa (1 Krl 12, 1-19). Przy-

⁴² Tamże, s. 279-305.

⁴³ F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat* (WMANT 49), Neukirchen 1978, 155-157.

⁴⁴ Argumenty te odzwierciedlają głównie stosunek warstwy chłopskiej do monarchii. Z punktu widzenia jej interesów, powstanie królestwa niosło ze sobą niekorzystne następstwa ekonomiczne.

⁴⁵ V. Fritz, *Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung 1 Sam 9-11*, ZAW 88 (1976) s. 340-362.

czynę schizmy deuteronomista upatrywał w grzechach Dawida (2 Sm 12, 10-12), a zwłaszcza Salomona (1 Krl 11, 9-13). Boleśniejsza jednakże dla niego była schizma religijna. Jeroboam, po ogłoszeniu niezależności państwowej, był zmuszony także do separacji od państwowego sanktuarium w Jerozolimie. Dlatego ustanowił sanktuaria państwowe w Dan i Betel, gdzie postawił dwa złote cielce. Ten fakt oraz ustanowienie kapłanów, tolerowanie kultu na wyżynach oraz zmiana daty Święta Szafasów są określane przez Deuteronomistę jako „grzech Jeroboama”⁴⁶. Krótkie wzmianki o poszczególnych królach pozwalają na stwierdzenie, że początkowo panował stan wojny między oboma królestwami (1 Krl 14, 30; 15, 7.16). O pokoju można mówić dopiero za Achaba i Jozafata (1 Krl 22, 45). W państwie Achaba nie było jednak pokoju religijnego, gdyż m.in. jego żona Jezabel otwarcie prześladowała wyznawców jahwizmu, wprowadzając kult Baala (1 Krl 18, 4; 19, 2). Stan wewnętrznego rozdarcia religijnego trwał także w czasach panowania jego następców. Położyła temu kres – przynajmniej na pewien czas – rewolucja Jehu, który wymordował w Samarii wszystkich wyznawców Baala, zniszczył ich świątynię i symbole kultu (2 Krl 10:18-28). Ostatni konflikt zbrojny między Judą a Izraelem miał miejsce w 733 r. przed Chr. (tzw. wojna syro-efraimska). W sumie brak jedności wewnętrznej i zewnętrznej doprowadził w 722 r. przed Chr. do upadku królestwa Izraela. Ten sam los spotkał w około sto czterdzieści lat później królestwo Południowe. Ostatni jego okres również wskazuje na pewne tarcia wewnętrzne, zwłaszcza w związku z reformami religijnymi Ezechiassa i Jozjasza. Choć tekst biblijny milczy na ten temat, to można tak wnioskować z opisów panowania Manassesza (2 Krl 21, 1-18) i Amo-

⁴⁶ Na fakt ustanowienia sanktuariów oraz sporządzenie dwóch cielców należy spojrzeć przez pryzmat krytyki Deuteronomisty. Jeroboam bowiem przywrócił obu sanktuariom ich dawne znaczenie, a polemika ze złotymi cielcami wydaje się być raczej karykaturalnym ujęciem tego, co on zamierzał uczynić i w rzeczywistości uczynił. Tak jak w Jerozolimie znajdowała się Arka Przymierza, tak w Betel był posąg cielca, który był widzialnym symbolem Jahwe (Zob. A. H. J. G u n n e w e g, *Biblisches Theologie des Alten Testament*, s. 145; Szerzej J. D e b u s, *Die Sünde Jerobeams* (FRLANT 93), Göttingen 1967).

na (2 Krl 21, 19-26), którzy zniweczyli owoce reformy⁴⁷. Podobnie było z reformą Jozjasza (2 Krl 22, 1-23,30). Mimo czynionych wysiłków nie zdołał on wykorzenić synkretyzmu i bałwochwalstwa, a jego następcy powrócili do „starych praktyk”. Brak jedności w Judzie uwidacznia się także w konkurowaniu z sobą partii filoegipskich i filobabilońskich. Wszystkie te czynniki doprowadziły ostatecznie do katastrofy, jaką była utrata państwa, zburzenie Jerozolimy i świątyni oraz niewola babilońska w 586 r. przed Chr. To bolesne doświadczenie nie oznaczało wcale końca napięć w narodzie. Po zamordowaniu przez Izmaela jednego z dowódców wojskowych Godoliasza, przyjaciela proroka Jeremiasza, który został wyznaczony na rządcę kraju, wybuchła wojna domowa. W jej wyniku znaczna część ludności, w tym prorok Jeremiasz, udała się do Egiptu (2 Krl 25, 22-26; Jr 40-43). Nadto pewne napięcie można dostrzec między ludnością, pozostawioną przez Babilończyków na terenie Judy, a deportowanymi do Babilonii. Jego przyczyną był problem religijny, która z tych grup jest prawdziwym Izraelem, świętą Resztą, a więc nośnikiem obietnic i tradycji. Rozstrzygnął go prorok Jeremiasz, wskazując na wprowadzonych do Babilonii (Jr 29). W sumie jeden naród został rozbity na ludność pozostawioną na terenie Judy, na diasporę babilońską i egipską, przy czym istotną z religijnego punktu widzenia była babilońska. Trudno wywnioskować, jak przedstawiała się w niej kwestia jedności. Można jedynie przypuszczać, że istotny dla wygnańców był problem kontynuacji tradycji i przynależności do narodu. Niektórzy bowiem z nich dorobili się majątków i zasymilowali się z ludnością miejscową. Inni z kolei trzymali się mocno tradycji ojców. Zatem o przynależności do prawdziwego Izraela decydowała osobista decyzja

⁴⁷ Zdaniem G. Hentschala, Manasses jako wasal Asyrii był zobowiązany do wprowadzania kultu synkretycznego w Judzie. Jego wina polegała na tym, że pozwolił na niekontrolowany bieg wypadków. Wyraźny ślad rozdarcia widać tam w opisie panowania Amona. Za jego panowania istniały dwie partie. Pierwsza składała się głównie z urzędników dworskich, a druga z „ludu ziemi”. Członkowie pierwszej dokonali rewolucji pałacowej, zabijając króla, lecz „lud ziemi” dla zabezpieczenia ciągłości dynastii Dawida ustanowił królem Jozjasza, syna Amona (*1 Könige 2 Könige (Entnommen aus: Die Neue Echter Bibe. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung)*, Leipzig 1985, s. 238-240).

a nie urodzenie, które *eo ipso* włączało do społeczności wyznawców jahwizmu⁴⁸. Ogniwami jedności w niej był kult synagogałny i działalność proroków Ezechiela i Deutero-Izajasza.

Konfliktów i tarć nie brakowało również po powrocie z niewoli babilońskiej. Ich przyczyną była najpierw niechęć – pozostającej w Palestynie – ludności do przybyszów z wygnania, zajmowała ona bowiem najlepsze tereny opuszczone przez wygnańców, którzy utracili do nich prawa na podstawie przedawnienia. Szczególnie do ostrych spięć między tymi dwoma grupami doszło przy okazji odbudowy świątyni (Ezd 4-6) oraz murów Jerozolimy (Ne 3, 33-4,17)⁴⁹. Nie brakowało ich także w łonie samej gminy żydowskiej. Wiązały się one głównie z ubóstwem. Dlatego ociągano się z odbudową świątyni (Ag). Powstawały poważne konflikty społeczne: maltretowanie dłużników (58, 3), kłótnie w związku z prowadzeniem interesów (58, 4), wszelki ucisk bliźniego (58, 6), brak sprawiedliwości w prowadzeniu spraw sądowych (59, 4)⁵⁰. Prawdziwym problemem były nadużycia związane z zadłużeniem. Wielu repatriantów musiało pożyczać od rodaków, którzy wzbogacili się w Babilonii, pieniądze na przeżycie i podatki. Ci jednak, wbrew Prawu, domagali się pod zastaw pól, domów, winnic lub dzieci. Rozwiązaniem tej trudności było darowanie przez Nehemiasza długu (Ne 5)⁵¹. Przy omawianiu kwestii jedności społeczności Izraela po niewoli babilońskiej nie można pominąć kwestii relacji między „społecznością kultową” w Jerozolimie a diasporą. Dość pokaźna grupa z różnych motywów pozostała nad brzegiem Eufratu. Czuła się ona jednak odpowiedzialna za to, co działo się w kraju. Od niej też wyszły istotne impulsy dla kierunku restauracji społeczności wierzących w Jerozolimie w okresie perskim⁵².

⁴⁸ A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testament*, s. 205-206.

⁴⁹ W tym stwierdzeniu wyraża się troska Kronikarza o czystość religii judaistycznej (R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, s. 65).

⁵⁰ L. Stachowiak, *Księga Izajasza* (Biblia Lubelska), Lublin 1991, s. 258-263.

⁵¹ J. Homerski, *Nehemiasz – świecki reformator religijny*, RTK XXXVI (1989) z. 1 s. 23-24.

⁵² R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, s. 66-67.

3. JEDNOŚĆ NARODU I NARODÓW W ESCHATOLOGICZNEJ PRZYSZŁOŚCI – PROJEKCJA FUTUROLOGICZNA

Retrospektywne ukazywanie idealnej jedności narodu z punktu widzenia jej braku w terażniejszości jest niczym innym jak tęsknotą za nią. Jednakże autorzy ksiąg ST nie zadowolają się analizą przeszłości w celu wskazania drogi postępowania sobie współczesnym. Można u nich dostrzec nastawienie na przyszłość, swoistego rodzaju ukierunkowanie na nową jednośc Izraela oraz na nowość relacji Izrael – narody obce. Kwestia przyszłego zjednoczenia Judy i Izraela doszła do głosu szczególnie wyraźnie w zapowiedziach prorockich. Prorocy wychodzą z faktu istnienia dwóch narodów: „domów Izraela” (Iz 8, 14), „dwóch sióstr” (Jr 3, 7-10; Ez 23; 16, 46.51.55), które ponoszą jednakową winę za rozdarcie. Jednak dzięki interwencji Boga ostatecznie znów będą tworzyły jeden naród.

Dla proroka Ozeasza moment zjednoczenia synów Judy z synami Izraela pod przywództwem „jednej głowy” nastąpi w „wielkim dniu w Jizreel” (2, 1-3). W dniu tym zniknie wszelki rozdźwięk między Bogiem a jego ludem („Lud nie mój”). Wszyscy będą „dziećmi żyjącego Boga”, nazywając siebie dzięki przymierz z Bogiem „braćmi” i „siostrami”⁵³.

Prorok Izajasz przedstawia wspaniały obraz przyszłego zjednoczonego królestwa, w którym będzie panował Książę Pokoju wywodzący się z rodu Dawida (8, 23b-9, 6). Zapowiedź ta posiada sens mesjański, na co wskazują tytuły, które przekraczają rzeczywistość historyczną. Zapowiedziany władca otrzymuje w tej zapowiedzi wyraźnie prerogatywy Boże („Bóg pełen mocy”, „Ojciec na wieki”). Jego rządy będzie cechowało to, że kraj zjednoczy się, uwolni się od klęsk i różnego rodzaju niepokojów i nastanie w nim dobrobyt⁵⁴.

Również prorok Micheasz zapowiada przyszłe zjednoczenie odrodzonego ludu Bożego. Zaistnieje ono dzięki władcy z rodu Dawida, który będzie pochodził z Betlejem (5, 1-5). Podobnie jak Da-

⁵³ W. Rudolph, *Hosea* (KAT XIII/1), Gütersloh 1966, s. 59.

⁵⁴ L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, s. 49-50.

wid będzie on „pasł” swój lud przy użyciu władzy, która będzie sięgać aż po krańce ziemi, i pomocy Boga. Jako Władca – Pasterz, który stanie na czele swego ludu, będzie źródłem i gwarancją pokoju⁵⁵. Słowo „pokój” nabiera tu charakteru tych wszystkich dóbr, które wiążą się z osobą i misją tego Wybrańca Bożego⁵⁶.

Natomiast prorok Jeremiasz zestawia nowych pasterzy, świadomych swych obowiązków (23, 4), ze sprawiedliwym potomkiem Dawida. Pod jego panowaniem Juda dostąpi zbawienia, a Izrael będzie mieszkał bezpiecznie (23, 6). Redaktor deuteronomistyczny, nawiązując do tej ostatniej zapowiedzi, wskazuje na: jedność ludu, respektowanie prawa i sprawiedliwości, szczególnie w odniesieniu do „słabych socjalnie” (31, 7-9), powrót do ojczyzny (30, 18-21), oraz nowe, wewnętrzne przymierze (31, 31-34)⁵⁷.

Także prorok Ezechiel zapowiada powrót wygnańców, ustanowienie nad nimi nowego Dawida, nowe przymierze (34, 23-28) oraz jedność narodu. Jej idea dochodzi do głosu w czynności symbolicznej złączenia dwóch kawałków drewna z napisami „Juda i Izraelici jego sprzymierzeńcami” i „Józef i cały dom Izraela jego sprzymierzeńcami” oraz w użyciu liczebnika „jeden” (37, 15-28). Bóg pozbiera rozproszonych Izraelitów z wszystkich stron, sprowadzi ich do ich ziemi i uczyni jeden lud na górach Izraela. Nie będą już więcej tworzyć dwóch narodów i nie będą już podzieleni na królestwa. Kolejną czynnością Boga, tworzącą nowy, jeden lud, będzie jego oczyszczenie (37, 21-23). W przekonaniu Ezechiela, aby mogła urzeczywistnić się jedność, trzeba wpierw odstąpić od tego, co stare, dzieli i różni. Ponieważ to stare tkwi głęboko w człowieku, dlatego też zjednoczenie jest możliwe za sprawą Boga. Ustanowiony przez Boga król będzie znakiem jedności „nowego ludu” (37, 24). Wymienienie imienia Dawida wcale nie oznacza powrotu do tego, co dawne. Jest to bowiem imię „pomazańca Jahwe”, wokół którego będą gromadzić

⁵⁵ J. Homerski, „Panujący” z Betlejem. *Interpretacja perykopy Mich 5,1-5*, RTK XXIII (1976) z. 1, s. 5-16.

⁵⁶ J. Homerski, *Pokój Boży w pismach natchnionych Starego Testamentu*, RTK XXXVIII-XXIX (1991/1992) z. 1 s. 8.

⁵⁷ W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41), Neukirchen 1973, s. 83-91.

się wyznawcy Boga. Izrael dzięki swej postawie będzie pewnego rodzaju misjonarzem Boga. W ten sposób Ezechiel, jeszcze w dniach niewoli, budzi u wygnańców nadzieję na powrót i odwagę do znoszenia ucisków teraźniejszości⁵⁸.

Podobny obraz przedstawia prorok Zachariasz (11, 4-17), choć nie wiadomo, czy ma na względzie fakty historyczne czy też przepowiednię mesjańską. Nadto występuje tu pewna sprzeczność w porównaniu z Ez 34. Wyraża się ona w zaniechaniu łaskowości i złamaniu jedności narodu. Złamanie laski („łaskawość”) zdaje się symbolicznie wskazywać na złamanie przymierza z „wszystkimi ludami” (11, 10). Nie wiadomo jednak, czy prorok ma na myśli przymierze wzmiankowane w Ez 34, 25 i 37, 26-28⁵⁹. Złamanie drugiej laski („zjednoczenie”) oznacza zerwanie braterstwa między Judą i Izraelem (11, 14). Ostrość wymowy tego czynu została zrelatywizowana przez wypowiedź zawartą w 13, 8-9. Z jej treści wynika, że trzecia część ludności ocaleje i będzie wzywać imienia Boga, a Ten ją wysłucha⁶⁰.

W sumie prorocy zapowiadają ponowne zjednoczenie Izraela w eschatologicznej przyszłości. Jego sprawcą i gwarantem będzie sam Bóg. On pozbiera, sprowadzi, oczyści i zawrze nowe przymierze, które będzie wyryte w sercach ludzi. Jedność narodu nastąpi po usunięciu tego, co w przeszłości różniło, a więc przede wszystkim zła i grzechu. Elementami konstytutywnymi tej jedności staną się: potomek Dawida, kult, zamieszkanie Boga ze swoim ludem, a celem dawanie świadectwa o Bogu innym narodom.

Poza cyklem wypowiedzi odnoszących się do eschatologicznej przyszłości Izraela, głównie w księgach prorockich pojawiają się wypowiedzi, których przedmiotem jest przeszłość narodów wymienio-

⁵⁸ W. Zimmerli, *Ezechiel*, II. Teilband Kapitel Ez 25-48 (BK XIII/2), Neukirchen 1969, s. 903-920.

⁵⁹ A. Cody, *Haggai, Zechariah, Malachi*, w: *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy, Englewood Cliffs 1990, s. 357-358.

⁶⁰ J. Gamberoni, *Die Einheit des Volkes Gottes und der Kirche nach dem Zeugnis der Schrift. Altes Testament*, W: *Handbuch der Ökumenik*, hrsg H. J. Urban, H. Wagner, Bd. I, Paderborn 1985, s. 44-45.

nych i nie wymienionych z imienia. Ich istotą jest relacja Jahwe – narody. Stanowi ona równocześnie punkt odniesienia porównawczego relacji Jahwe-Izrael.

Punktem wyjścia wyroczni o narodach jest stwierdzenie, że Jahwe jest Bogiem wszystkich narodów. Prorocy jednak tylko okazjnie wskazują na ich przestępstwa (Mi 4, 5a; Jr 10, 2-3; Iz 63, 18; Za 1, 15). Dotyczą one głównie bałwochwalstwa i przekroczenia uprawnień, wynikających z funkcji narzędzia gniewu Jahwe nad Jego ludem, oraz złych odniesień do innych ludów. Dlatego pojawia się dla narodów zapowiedź sądu Bożego i kary w postaci najazdu wrogów. Jahwe przeprowadzi je dniu swego gniewu. Kary będą stanowiły dla narodu lekcję, gdyż Bóg nie toleruje żadnych wykroczeń przeciwko Jego decyzjom. W tej sytuacji narody będą świadkami sporu Jahwe ze swoim narodem, który obrażając Go postępował gorzej niż obce narody (Am 9, 7; Oz 9, 1; Iz 2, 6; Jr 2, 10-11; Ez 5, 5-6; 11, 12; 16, 3.26-29.45). Zawierając z nimi przymierza polityczne, niszczył swe życie religijne (Oz 5, 13; 7, 8-9.11; 8, 9-10. 13; 122; Iz 30, 1-5; 31, 1; Jr 2, 18.25; Ez 17, 15-18). Ściągając na siebie kary Jahwe, stał się zgorszeniem i pośmiewiskiem dla narodów. Obecność narodów miała decydujący wpływ na intensywność relacji Jahwe-Izrael poprzez wywołanie strachu, wstydu, czy obawy pogardy u Izraela lub też budząc w nim chęć dawania przykładu i potrzyumując w nim świadomość szczególnej pozycji przed Bogiem. Funkcja narodów obcych w zamiarze Bożym nie polegała jedynie na biernym przyglądaniu się i skrzętnym notowaniu jego uchybień. Były one także narzędziem gniewu Jahwe, który obrażony grzechami swego ludu postanowił go ukarać. Wyrazem kary były najazdy, a przede wszystkim niewola. Ta funkcja niesie z sobą szansę poznania Boga Izraela, Jego sprawiedliwości, ojcowskiego i wychowawczego podejścia do swego narodu⁶¹.

Z tej perspektywy można zauważyć, że wypowiedzi proroków zawierają również obietnice dla narodów. Jahwe od da im sprawiedliwość, pobłogostawi, obdarzy pokojem i światłem⁶². Według zapowie-

⁶¹ J. Homerski, *Rola narodów w religijnej formacji Izraela*, RTK XXII (1975) z.1, s. 16-18.

⁶² Tamże, s. 21.

dzi proroka Izajasza Jahwe sprawi, że nawrócą się Egipt i Asyria (19, 16-25). Ta myśl uniwersalna łączy się w 19, 23 z wizją pokoju. Zbawienie tych narodów będzie możliwe dzięki Izraelowi – ludowi Jahwe⁶³. Zdaniem proroka Amosa, każdy naród ma swoją historię zbawienia: „Czyż Izraela nie wyprowadziłem z ziemi egipskiej jak Filistynów z Kaftor, a z Kir – Aramejczyków?” (Am 9, 7)⁶⁴. Efektem nawrócenia i zbawienia narodów będzie pragnienie nauki dróg Bożych, przy czym istotną rolę odegra tu Izrael, którego przywództwu narody się poddadzą, oraz chwalenie imienia Pańskiego. Wyraźną zmianę orientacji do cudzoziemców można zauważyć w wypowiedziach proroków po niewoli babilońskiej⁶⁵. Tritoizajasz stwierdza, że cudzoziemcy, którzy całym sercem przyłączyli się do Jahwe i wykazują się autentyczną postawą religijną, są pełnoprawnymi członkami społeczności ludu Bożego (56, 3-8)⁶⁶.

Wypowiedzi ksiąg ST nie ograniczają się jedynie do udziału prozelitów w społeczności Izraela, obejmują bowiem wszystkie narody. Wypowiedzi (szczególnie proroków) w tym względzie należy widzieć w perspektywie relacji Jahwe – Izrael. Dzięki jej odnowie Izrael stanie się ponownie Ludem Jahwe. Bóg uczyni zeń naród potężny, który stanie się deszczem i rosą dla narodów: „wówczas będzie Reszta Jakuba wśród wielu ludów jak rosa [zesłana] przez Pana, jak obfity deszcz na trawę, które nie pokładają nadziei w człowieku ani się na synów ludzkich nie oglądają” (Mi 5, 6-7), i stanie się dla nich błogosławieństwem: „I tak byliście, narodzie judzki i narodzie izraelski, przekleństwem wśród narodów, tak [gdy] was wybawię, będziecie błogosławieństwem” (Zach 8, 13). Bycie rosą i deszczem oraz błogosławieństwem miało się wyrażać w składaniu świadectwa o wielkości i potędze Jahwe. Poprzez tego rodzaju świadectwo, które znajduje

⁶³ L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, s. 92-93.

⁶⁴ H. Rusche, *Der Prophet Amos* (GS 16/1), Leipzig 1974, s. 116-118.

⁶⁵ Tego rodzaju stanowisko jest wyrazem rozwoju myśli uniwersalistycznej, mimo jednoczesnego wzrostu ekskluzywizmu po niewoli babilońskiej (L. Stachowiak, *Akcenty uniwersalistyczne w księgach Jonasza i Rut*, RT XLII (1995) z. 1, s. 17-25).

⁶⁶ L. Stachowiak, *Spoleczność Boża po powrocie z niewoli*, RTK XXXIV (1987) z. 1, s. 7-11.

swój wyraz w postępowaniu, Izrael pociągnie narody do Jahwe. Poznają one bowiem Jego wielkość, dobroć i miłosierdzie poprzez obdarowanie Izraela różnymi darami (Iz 12, 1-6; 40, 1-8). Obowiązek składania świadectwa o Bogu przez postawę religijną świadczy o tym, że prorocy Jego zbawcze plany rozumieli w sposób uniwersalny. W kontekście tego stwierdzenia warto zauważyć, że prorocy stosunkowo rzadko wzmiankują o aktywnym zaangażowaniu się Ludu Bożego w akcję misjonarską w celu pozyskiwania narodów obcych⁶⁷. Jedność „nowego Ludu Bożego” będzie się wyrażać w nowym kulcie, który będzie miał charakter kultu izraelskiego (Ez 40-48). Narody będą pielgrzymować na Syjon (Iz 2, 2-4; Mi 4, 1-5; Za 2, 15; 6, 8.15; 8, 20-22), aby oddać pokłon Królowi – Panu Zastępów i obchodzić Święto Namiotów, które było związane z dziękczynieniem za zbiory i prośbą o deszcz a także – jak się wydaje – ze szczególną czcią Jahwe Króla (Zach 14, 16-21). Wspólny kult będzie możliwy dzięki temu, że Bóg oczyści wargi wszystkich narodów, a każdy z nich będzie mógł Go chwalić w swej własnej mowie (Sf 3, 9). Zdaniem proroka Malachiasza, na każdym miejscu imieniu Pańskiemu, które stanie się wielkie między narodami, będzie składany dar kadzielnny i ofiara czysta (1, 11)⁶⁸. W zgromadzeniu oglądającym chwałę Boga znikną wszelkie podziały językowe i narodowościowe, a wiara stanie się czynnikiem jednoczącym narody (Iz 66, 18-24)⁶⁹.

Patrząc całościowo na projekcje starotestamentalnej jedności, można zauważyć w nich dwie linie. Pierwsza z nich – wertykalna – ukazuje relację Bóg – Izrael/narody. Druga zaś skupia się na relacjach wewnątrz samego Izraela oraz na relacji Izrael – narody obce.

W retroprojekcji Bóg jest czynnikiem tworzącym, jednoczącym i zapewniającym narodowi jedność przez wybranie narodu, zbawcze ingerencje, zawarcie przymierza, obietnice, nadanie Prawa. Naród natomiast ze swej strony winien trwać z Nim w jedności, odpowiadając wiarą na Jego dobrodziejstwa. Odpowiedź tę ukonkretniają różnego rodzaju przepisy prawne. Od jej jakości zależy także jakość

⁶⁷ J. Homerski, *Rola narodów w religijnej formacji Izraela*, s. 21-22.

⁶⁸ T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, Tarnów 1995, cz. I, s. 251-255.

⁶⁹ L. Stachowiak, *Księga Izajasza*, 292-293.

drugiej linii. Wierność Bogu zapewnia jedność narodowi w sferze religijnej, politycznej i społecznej, a odstępstwo od Niego powoduje rozdarcia.

W futuroprojekcji Bóg przez odnowę narodu doprowadzi do ponownego jego zjednoczenia. Nowy Izrael – stojąc na wysokości zadania ludu Bożego – będzie spełniał swą misjonarską rolę w świecie tak, że narody pogańskie złączą się z nim w wychwalaniu Boga Izraela.

KS. HENRYK WITCZYK

**„ABY BYLI JEDNO”
SENS MODLITWY JEZUSA W J 17, 1-26**

Do niedawna prawie powszechnie sądzono, że w J 17 Jezus modli się o jedność podzielonych chrześcijan. Motyw przewodni modlitwy Jezusa: „aby byli jedno” stał się wręcz hasłem ruchu ekumenicznego, dążącego do pojednania Kościołów i Wspólnot chrześcijańskich. Odczytywany był bowiem jako wezwanie do miłości braterskiej i do odbudowania więzów zerwanej jedności.

Uważna lektura J 17 nasuwa jednak pewne wątpliwości, czy taka interpretacja zdania „aby byli jedno” oddaje podstawowy sens modlitwy Jezusa. Można wyliczyć następujące zastrzeżenia:

Po pierwsze, Jezus wypowiada tę modlitwę w najważniejszym momencie swego życia – „gdy nadeszła godzina”. Jest to czas Jego męki, śmierci i zmartwychwstania, poprzez które dokonał zbawienia świata. Czy jedność chrześcijan stawałby na jednej płaszczyźnie ze swoją Paschą? Przecież w całej Czwartej Ewangelii nie wspomina się o jakichkolwiek rozłamach bądź zagrożeniu jedności wewnątrz wspólnoty uczniów.

Po drugie, jeżeli Jezus miał na myśli jedność podzielonych chrześcijan, to Jego modlitwa przez pierwsze wieki Kościoła była nieaktualna.

Po trzecie, o miłości braterskiej, jej potrzebie i wymogach uczył Jezus w licznych swoich wypowiedziach i dawał przykład swoim postępowaniem: umywa nogi uczniom oraz daje im nowe przykazanie: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali. Po

tym poznają, żeście uczniami moimi, jeżeli będziecie się wzajemnie miłowali” (13, 34n).

„Ut unum sint” – to motyw przewodni encykliki Jana Pawła II o działalności ekumenicznej Kościoła. Słowa pochodzące z J 17, 21 powracają w niej często i są podstawą refleksji. Papież odwołując się do tego wersetu, wzywa chrześcijan najpierw do nawrócenia się do Boga, a następnie do praktykowania miłości braterskiej, czyli do dialogu w wymiarze wertykalnym i do dialogu w wymiarze horyzontalnym. Dużą nowością tej encykliki jest przyznanie pierwszeństwa dialogowi w wymiarze wertykalnym. W pogłębieniu tego dialogu Jan Paweł II widzi w ogóle przyszłość ruchu ekumenicznego.

W kontekście tego wyraźnego zróżnicowania interpretacji Chrystusowego wezwania-modlitwy „aby wszyscy byli jedno” warto przyjrzeć się bliżej tekstowi J 17, by zobaczyć o co naprawdę modli się Jezus w godzinie swej męki, śmierci i zmartwychwstania. Jaka „jedność”, jaką wspólnotę ma na myśli.

By znaleźć poprawną odpowiedź na to pytanie, trzeba najpierw określić gatunek literacki i strukturę perykopy, z której tekst ten pochodzi. Następnie analiza egzegetyczna poszczególnych wyrażen, użytych w najbliższym kontekście pozwoli trafnie odczytać, o jaką jedność modlił się Jezus.

1. GATUNEK LITERACKI J 17

Perykopa rozpoczyna się charakterystycznym zwrotem: „to powiedział Jezus; następnie podniósłszy oczy ku niebu rzekł”: Ojciec,...” (w.1). Wyrażenie „to powiedział Jezus” występuje w zakończeniu opisu publicznej działalności Jezusa (12, 36); tam oznacza ono, że Jezus zmienia adresata swoich mów – „ukrył się przed Żydami”, a zwraca się do uczniów. Tu natomiast oznacza, że Jezus zakończył swe mowy skierowane do uczniów, a zwraca się do Ojca. Czyni to jednak w obecności uczniów, choć nie podejmuje dialogu z nimi. Ich obecność sugeruje w.13.

Mowa Jezusa będąca treścią J 17 charakteryzuje się tym, że Jezus odwołuje się w niej do przeszłości, a zarazem sięga myślą ku przyszłości. To wszystko, co uczynił w ramach dotychczasowej działalności wyrażają czasowniki w aoryście lub perfectum (w. 1.2.4.6.7.8.9.12.14.18.21.22.23.24.25). Przyszłość, która się otwiera przed Nim i przed Jego uczniami, opisują zdania celowe lub wyrażenia w imperatywie (w. 1.2.5.11.13.15.19.20.21.22.23.24.26). Wyjątkowe nagromadzenie w tej mowie spójnika zdań celowo-skutkowych „hina” wskazuje, że w gruncie rzeczy ta właśnie przyszłość jest tu najważniejsza.

Występujące w mowie Jezusa odniesienie do przeszłości przy równoczesnym ukierunkowaniu na przyszłość jest typowe dla modlitw, znanych ze Starego Testamentu. Lud przymierza często odwołuje się w swych błaganiach do interwencji zbawczych Boga, doświadczonych w przeszłości, by z tym większą siłą prosić Go o nowe działanie dla swego dobra (por. Ne 1, 5-11). Dlatego słusznie mowę tę nazywa się modlitwą¹.

Modlitwa Jezusa będąca treścią J 17 ma jednak wyjątkowy charakter. Właściwe określenie go pozwoli lepiej zrozumieć, o co naprawdę Jezus się modli. Otóż w modlitwie tej nie używa się czasownika „aiteo”, oznaczającego błaganie, skierowane do Boga (por. 14,

¹ L. Stachowiak, *Modlitwa arcykapłańska (J 17). Refleksje egzegetyczne*, RTK 21(1974), z.1, s. 85-94, nazywa rozdz. 17 Czwartej Ewangelii „modlitwą arcykapłańską”. Powszechnie przyjmowane dotąd w egzegezie określenie modlitwy Jezusa w J 17 terminem „modlitwa arcykapłańska” zasadza się na rozumieniu wyrażenia z w. 19: „za nich ja poświęcam samego siebie” w sensie ofiarniczym: „za nich składam siebie w ofierze”. Por. G.M. Behier, *Les paroles du Seigneur*, Paris 1960, s. 247n.

Pogląd ten poddawany jest ostatnio surowej krytyce. Po pierwsze dlatego, że czasownik „hagiazō” oprócz „oddzielać, przeznaczać do jakiegoś zadania, do złożenia na ofiarę” ma jeszcze znaczenie „uświęcić, napełnić świętością pochodzącą od Boga”. Po drugie, łączący się z nim przyimek „hyper” rzadko występuje w znaczeniu „za, w miejsce kogoś” wskazując na ideę zastępstwa, częściej wyraża idee odkupienia; w J 10,11.15; 11,51n ma on znaczenie: „dla, na korzyść kogoś” i wskazuje, że działanie wyrażone w czasowniku przynosi pozytywne skutki dla podmiotów, które określa rzeczownik łączący się z „hyper”. Por. X. Leon-Dufour, *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, Torino 1982, s. 157-162; t e n ż e, *Condividere il pane eucaristico*, Torino 1982, 122-125.

13.14; 15, 7.16; 16, 23.24.26), lecz „erotaō” (dosł. – pytać, wypytywać, dowiadywać się; por. 1, 19.21.25; 4, 31; 5, 12; 9, 15.19.23; 16, 5.19.23.30), który dopiero w drugiej kolejności znaczy „prosić kogoś o coś lub błagać kogoś za kimś” (por. 4, 40.47; 12, 21; 19, 31.38)². Niektórzy egzegeci tłumaczą go nawet jako „orędownać”, „wstawiać się za kimś”, mając dużą pewność co do wysłuchania przedkładanej prośby. Przy czym **prośba ta ma charakter jakby pewnego pytania-propozycji, i jest otwarta na ostateczną decyzję jej adresata**. Modlitwa Jezusa ma taki właśnie charakter – Jezus nieustannie odwołuje się w niej do woli i planu Ojca, który Go posłał na świat. Podkreśla, że wypełnił wszystko, co zostało mu polecone: objawił imię Ojca tym, którzy zostali Mu dani. Wracając do Ojca prosi, by rozpoczęte przez Niego dzieło, które w istocie ma swój początek w Ojcu, zostało doprowadzone do końca. Jezus jest do tego stopnia pewien, że Jego modlitwa zostanie wysłuchana, iż Jego słowa są bardziej uwielbieniem Ojca niż prośbą³.

Aby dobrze zrozumieć o co Jezus prosi Ojca, należy następnie uwzględnić jeszcze dwa fakty. Po pierwsze, Jezus **wypowiada tę modlitwę na głos**. Oznacza to, że swoją najgłębszą więź z Ojcem, do której w tej modlitwie niesutannie się odwołuje, przeżywa w obecności uczniów. Rodzi się pytanie o to, dlaczego tak czyni? Czyżby chciał, aby uczniowie znali tę Jego osobową więź z Ojcem i w niej w jakiś sposób uczestniczyli?

Po drugie, podobieństwo istniejące między modlitwą Jezusa (J 17) i modlitwą umierającego Mojżesza (Pwt 32). Zbliżając się do momentu swej śmierci Mojżesz wzywa na świadków swej mowy niebios i ziemię (w.1); następnie wysławia Boga, który czuwa nad Izraelem i opiekuje się nim:

² Por. „erotaō”, w: *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t.II, Warszawa 1960, s. 314; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t.I, Klincksieck 1968, s. 370; H. Greeven, „erotaō”, w: GLNT 3(1967), s. 962-969.

³ Modlitwa Jezusa, w której On wielbi Ojca za miłość, której doświadczał jeszcze przed założeniem świata, a następnie mógł ją objawiać wszystkim ludziom, ma wiele wspólnego z Prologiem, w którym wspólnota wierzących oddaje cześć Jednorodzonemu Synowi, który jako Słowo istniał „na początku u Boga”, a który w określonym momencie objawił się jako „Słowo, które stało się ciałem” (1,14).

„Kiedy Najwyższy rozgraniczał narody,
rozdzielał synów człowieczych,
wtedy ludom granice wytyczał
według liczby synów Izraela;
bo Jego lud jest własnością Pana,
dziedzictwem Jego wydzielonym jest Jakub.
Na pustej ziemi go znalazł,
na pustkowiu, wśród dzikiego wycia,
opiekował się nim i pouczał,
strzegł jak źrenicy oka.
Jak orzeł, co gniazdo swoje ożywia,
nad piskletami swoimi krąży,
rozwija swe skrzydła i bierze je,
na sobie samym je nosi –
tak Pan sam go prowadził,
nie było z nim obcego boga” (32, 10-12).

Mojżesz odchodząc z tego świata przypomina, że Izrael należy do Boga. Pragnie też, by dalej pozostawał pod troskliwą opieką swego Boga. Można powiedzieć, że modlitwa ta ma **wymiar wertykalny** – i to zarówno w sensie wstępującym (Izrael należy do Boga), jak i zstępującym (Bóg opiekuje się Izraelem).

W modlitwie Jezusa dostrzec można tę samą ideę przynależności uczniów do Ojca i do Jezusa. Jezus „idzie do Ojca” (w.11a), ale zarazem prosi Ojca, „aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją”(w. 24). Widoczny od pierwszych słów wertykalny-wstępujący dynamizm modlitwy Jezusa znajduje swe apogeum w przytoczonym wyżej zdaniu: „aby... byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem”.

W modlitwie Jezusa obecny jest również dynamizm wertykalny-zstępujący. Jezus wylicza wszystkie dary, które otrzymał od Ojca, aby je przekazać ludziom jako zadatek życia wiecznego. W zdaniu kończącym całą modlitwę zapowiada największy dar Ojca dla wierzących: „aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (w. 26).

W modlitwie Mojżesza i w modlitwie Jezusa można również odkryć dynamizm w **wymiarze horyzontalnym**. Mojżesz, który opuszcza Izarela, każe mu jednak wspomnieć sobie początek swych dziejów, lata poprzednich pokoleń, czasy ojców i starszych (Pwt 32, 6n), by pokładał nadzieję tylko w Bogu, który nigdy nie przestanie działać dla jego dobra:

„Bo Pan swój naród obroni,
litość okaże swym sługom;
gdy ujrzy, że ręka omdlała,
że niewolników już nie ma, ni wolnych. (...)
Patrzcie teraz, że Ja jestem, Ja jeden,
i nie ma ze mną żadnego boga” (Pwt 32, 36.39).

Podobnie Jezus, zostawiając uczniów „na świecie”, zapewnia ich, że nie będą pozbawieni opieki ze strony Ojca; sam Jezus modli się o nią dla nich i dla wszystkich, którzy na przestrzeni całej historii świata dzięki ich słowu będą wierzyć w Niego. Wyrazem tej stałej troski Jezusa i Ojca o uczniów i wierzących jest przekazany im już przez Jezusa dar w postaci „słów Ojca”; natomiast po odejściu Jezusa z tego świata będą „strzeżeni od Złego”, „zachowywani w imieniu” Ojca oraz „uświęceni w prawdzie”.

Można więc powiedzieć, że Jezus obejmuje swoją modlitwą uwielbienia całe dzieło zbawcze, zamierzone przez Ojca – tak w jego wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym.

Linie pionową wyznaczają dary udzielone przez Ojca („słowa” – w. 8.14; „chwała” – w. 22) oraz misja Syna, który zstępuje z nieba, by je przynieść ludziom.

W wymiarze horyzontalnym dzieło to bierze swój początek w działalności Jezusa na ziemi w stosunku do tych, których dał Mu Ojciec (w. 4), a jest prowadzone dalej w odniesieniu do tych, którzy dzięki słowu uczniów będą wierzyć w Chrystusa (w. 20).

2. STRUKTURA LITERACKA MODLITWY JEZUSA

W celu poprawnego odczytania sensu wyrażień, zdań lub fragmentów Czwartej Ewangelii należy koniecznie uwzględnić ich miejsce i rolę w strukturze perykopy, w której występują. Podobnie chcąc dobrze zrozumieć sens wyrażenia „aby byli jedno” oraz poprawnie odczytać orędzie ww. 20-23 trzeba zobaczyć całą sieć powiązań między nimi a pozostałymi wyrażeniami i częściami modlitwy.

Struktura wewnętrzna modlitwy Jezusa od dawna stanowi przedmiot licznych dyskusji⁴. Często podziału perykopy dokonuje się uwzględniając jej treść. Stosując to kryterium niektórzy egzegeci dzielą modlitwę Jezusa w następujący sposób:

- Jezus mówi o sobie samym (w. 1-5);
- Jezus modli się za swoich uczniów (w. 6-19);
- Jezus modli się za przyszłych wierzących w Niego (20-26)⁵.

Taki podział jednak nie zadowala. Wersety 6-8 należałoby raczej zaliczyć do pierwszej części; niesłusznie też ww. 24-26 włącza się do trzeciej części (ww. 20-23). Pozy tym bardzo wątpliwy jest podział na wierzących w Jezusa w czasie teraźniejszym i wierzących w przyszłości.

Inni jeszcze dzielą tę perykopę stosując jako kryterium podziału miejsca występowania charakterystycznych imperatywów:

- „otocz swego Syna chwałą!” (ww. 1-5);
- „zachowaj ich od złego!” (ww. 6-16);
- „uświęć ich!” (ww. 17-19);
- „oby byli jedno!” (ww. 20-26)⁶.

⁴ Por. J. Becker, *Aufbau, Schichtung und theologisgeschichtliche Stellung des Gebetes in Joh 17*, ZNW 60 (1969), s. 56-83; E. Malatesta, *The Literary Structure of John 17*, Bb 52 (1971), s. 190-214.

⁵ Ostatnio tę strukturą J 17 za większością komentarzy Czwartej Ewangelii przyjmuje T. L. Brodie, *The Gospel according to John. A Literary and Theological Commentary*, New York 1993, s. 508.

⁶ Do przyjęcia takiej struktury prowadzą analizy R. Schnackenburga, *Strukturanalyse von Joh 17*, BZ NF 17 (1973), s. 67-78, 196-202; por. także F. Gryglewicz, *Modlitwa arcykapłańska*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Lublin 1992, s. 113-146.

Również ta struktura nie może być przyjęta bez poważnych zastrzeżeń. Najpierw należy zauważyć, że drugi i czwarty imperatyw zawarte są już w w. 11b. Następnie, trudno się zgodzić z tym, że ww. 6-11a, gdzie jest mowa o relacji między Jezusem i uczniami, łączą się w jakiś sposób z imperatywem „zachowaj ich od złego”. Wreszcie, w ww. 24-26 Jezus mówi o końcowej fazie historii wierzących, która będzie miała miejsce w niebie; nie sposób tych wersetów łączyć z ww. 20-23, gdzie jest mowa o wierzących, którzy na ziemi słuchają słów uczniów Jezusa; wersety te bowiem ściśle związane są z początkiem modlitwy Jezusa (ww. 1-5)⁷.

Strukturę, która najlepiej odzwierciedla dynamizm modlitwy Jezusa, wyznacza występowanie wołacza: „Ojcze”. Rzeczownik ten, określający zarazem główną postać całej modlitwy, występuje znacząco w trzech miejscach: w. 1.11b.24, i dzieli perykopę na trzy następujące części:

– Jezus staje w obecności Ojca: zwraca się do Ojca z zapewnieniem: „objawiłem imię Twoje ludziom” (w. 6) i wynikającą z tego prośbą: „otocz swego Syna chwałą” (w. 1); tę część stanowią ww. 1-11a, z wyraźną inkluzją w postaci ww. 1 i 10;

– Jezus wstawia się u Ojca za uczniami, którzy „są jeszcze na świecie”: „zachowaj ich w Twoim imieniu.... aby byli jedno”(w. 11b); część ta obejmuje ww. 11b-23, z inkluzją w pierwszym i ostatnim wersecie;

– Jezus wypowiada swą wolę dotyczącą przyszłości uczniów, gdy będą tam, gdzie jest Jezus (por. w. 24): „aby widzieli chwałę moją” (w. 24), a także zapewnia: imię Ojca „nadal będę im objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich” (w. 26). Tę część stanowią ww. 24-26⁸; zdania: „aby byli tam gdzie Ja jestem” (w. 24) oraz „abym Ja (był) w nich” (w. 26) pełnią funkcję inkluzji.

Struktura ta oprócz tego, że odzwierciedla naturalny bieg modlitwy Jezusa, dobrze pokazuje wertykalny i horyzontalny dynamizm

⁷ Wszystko to zauważa zresztą sam R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, t.III, Freiburg 1986⁵, s. 191.

⁸ Taką strukturę J 17 proponuje X. Leon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, t.III, Cinisello Balsamo 1995, s. 355.

dzieła zbawczego: rodzi się ono we wspólnocie Ojca i Syna (część I), wypełnia na ziemi poprzez działalność Jezusa i Jego uczniów (część II), a swój finał ma znów we wspólnocie Ojca i Syna, w której jednak mają uczestniczyć wierzący, którzy przyjęli słowa Jezusa i posłanych przez Niego uczniów (część III).

Poza tym, jak we wszystkich strukturach tego typu, zachodzi w niej ważny znaczeniowo paralelizm między częścią I i III. Wskazuje nań inkluzja złożona z ww. 1-3 oraz ww. 25-26: zwrot „Ojcze” z w.1 znajduje swe odbicie w wyrażeniu „Ojcze sprawiedliwy” w w. 25; a zdanie „aby znali Ciebie” (w. 3) w stwierdzeniu „świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali” (w. 25).

By móc posłużyć się analizą struktury literackiej w celu lepszego odczytania przesłania, zawartego w ww. 20-23 należy zbadać szczegółowo budowę części środkowej perykopy. W pierwszej części swej modlitwy Jezus wyjawiał uczniom, że odchodzi z tego świata; w części drugiej natomiast określa sytuację uczniów, którzy pozostają „na świecie”, choć do tego świata już nie należą. Podobnie jak w pierwszej części tak i tu imperatywy i zdania skutkowo-celowe przeplatają się ze zdaniami opisującymi działanie Jezusa dokonane w przeszłości; ważne jest to, że działanie Jezusa miało skutek lub zmierzało do takiego celu, o którym mówią wspomniane wyżej zdania skutkowo-celowe. Najczęściej wymienianym skutkiem bądź celem działania Jezusa względem uczniów jest: „aby byli jedno”.

Część druga perykopy ma następującą budowę:

– wstęp (w. 11b), złożony ze zdania mającego charakter wezwania: „Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś”, i ze zdania celowego: „aby tak jak My byli jedno”. W wersecie tym pokazane jest zatem określone działanie Ojca i wskazany jego cel;

– rozwinięcie pierwszego zdania wstępu (ww. 12-19); dominuje tu temat „zachowywania w imieniu” Ojca, ustrzeżenia od złego i uświęcenia w prawdzie uczniów, którzy już „nie są ze świata” (w. 14).

– rozwinięcie drugiego członu wersetu wstępnego, czyli zdania celowego (ww. 20-23); wszystko skoncentrowane jest tu na celu i skutku zarazem wielorakich działań Chrystusa, w odniesieniu do uczniów i wierzących – „aby wszyscy byli jedno” (zdanie to występuje aż 4 razy).

Z powyższej analizy części środkowej struktury literackiej rozdz. 17 wynika, że w wyrażeniu „aby byli jedno”, użytym w w. 11b określony jest cel wieloaspektowego działania Ojca wobec uczniów, którzy pozostają „na świecie”. Cel ten jednak jest równoznaczny z celem, który przyświecał działaniu Jezusa „dopóki był” z uczniami. Działanie Ojca będzie kontynuacją działań Chrystusa; Jezus prosi, by Ojciec ocalił i utrwalił to, co On już osiągnął wypełniając dzieło, które Ojciec dał Mu do wykonania na ziemi (w. 4).

A zatem struktura literacka J 17 wyznacza odpowiednią kolejność analizy egzegetycznej, która ma pomóc w odczytaniu sensu wyrażenia „aby byli jedno”.

Najpierw należy dokonać analizy pojęć opisujących owoc działania Jezusa, „dopóki był” z uczniami. Oznacza to, że trzeba będzie zbadać znaczenie następujących zwrotów: „Słowa, które Mi powierzyłeś, im przekazałem” (w. 8). „Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy **dzięki ich słowu** będą wierzyć we Mnie, **na skutek czego wszyscy będą jedno**”; „**chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, tak że są jedno**”. Powstają tutaj dwa pytania:

– co to znaczy, że uczniowie Jezusa na skutek Jego działania już „są jedno”?

– jakimi środkami Jezus osiąga ten skutek?

Następnie wypadnie przeanalizować treść najważniejszych zwrotów, które opisują działanie Ojca względem wierzących w Chrystusa, którzy już „są jedno”. Chodzi tu o następujące zdania: „zachowaj ich w Twoim imieniu”, „proszę, byś ich ustrzegł od Złego”, „uświęć ich w prawdzie”. To właśnie działając w ten sposób Ojciec ocali i utrwali skutki dzieła, które Jezus wypełnił (por. w. 4).

Nie można jednak poprzestać na analizie części II modlitwy Jezusa, w której mowa o „byciu jedno” wierzących, którzy „są na świecie”. Trzeba zbadać również treść części III, w której jest mowa o kolejnym sposobie bycia wierzących: „chcę – mówi Jezus do Ojca – **aby także ci, których mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem**” (w. 24). Ten pozadoczesny sposób bycia uczniów cechują natomiast takie czynności, jak: oglądanie chwały Jezusa i poznawanie imienia Ojca.

3. INTERPRETACJA WYBRANYCH SFORMUŁOWAŃ MODLITWY JEZUSA W J 17

O jaką jedność wierzących modlił się Jezus? Odpowiedź na to pytanie może przynieść analiza zwrotów i zdań, wybranych na podstawie ustaleń płynących z przeprowadzonych wcześniej badań nad gatunkiem literackim i strukturą perykopy. Dlatego też najpierw zostanie omówione to, na czym polega fakt „bycia jedno” uczniów Jezusa pozostających na świecie. Następnie określone zostaną środki, stosowane przez Jezusa i prowadzące do tego celu, jakim jest „bycie jedno” wierzących. Z kolei zostanie przeanalizowane działanie Ojca, które również zmierza do tego, „aby byli jedno”. W końcu wypadnie zobaczyć, jaką ostateczną formę przyjmuje „bycie jedno” wierzących w Chrystusa.

A. ISTOTA „BYCIA JEDNO” WIERZĄCYCH W JEZUSA I POZOSTAJĄCYCH „NA ŚWIECIE”

Z lektury ww. 20-23 wynika, że wyrażenie „aby byli jedno” określa upragniony przez Jezusa owoc Jego troski o uczniów. Termin „jedno” (*hen*) występuje często w IV. Przede wszystkim tym pojęciem Jezus określa swą więź z Ojcem: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (10, 30). Kontynuując swój dialog z Żydami, którzy z powodu tego stwierdzenia chcą Go ukamienować, Jezus wyjaśnia, czym jest owo „jedno” – „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (10, 38).

Jeszcze więcej na ten temat mówi Jezus w rozmowie z Filipem, który prosi: „Panie, pokaż nam Ojca” (14, 8). Na tę prośbę Jezus odpowiada słowami: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca. Dlaczego więc mówisz, pokaż nam Ojca? Czy nie wierzysz, że **Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie**? Słów tych, które wam mówię, nie wypowiadam od siebie. **Ojciec, który trwa we Mnie**, On sam dokonuje tych dzieł. **Wierzcie Mi, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie**” (14, 9-11).

Również w modlitwie, w której Jezus prosi o to, by uczniowie „byli jedno”, definiuje to pojęcie, mówiąc: „Ponieważ Ty, Ojczy, (je-

steś) we Mnie, a Ja w Tobie, niech i oni będą w nas jedno”; chodzi Mu o tę więź, którą określa słowami: „Ty, Ojciec, we Mnie, a Ja w Tobie” (w. 21).

Z powyższych wypowiedzi wynika, że Jezusowe „jesteśmy jedno” oznacza Jego udział w dynamizmie relacji Ojciec-Syn: „Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie”. Dlatego też tylko Jezus jako Jednorodzony Syn „widział Ojca” – On po prostu „jest jedno” z Ojcem.

Uczeń natomiast może „widzieć Ojca”, czyli de facto „być jedno”, uczestniczyć w relacji Ojciec-Syn, tylko „widząc Jezusa”, pozostając w ścisłej więzi z Jezusem. A to jest możliwe wtedy, gdy uczeń „trwa w Jezusie a Jezus w nim” (15, 5: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity”).

Kiedy więc Jezus modli się, „aby byli jedno”, to ma na myśli tę **więź, która zaistniała i trwa między Nim a tymi, którzy w Niego uwierzyli** i nie przestają wierzyć. Przy czym jest to więź szczególnego rodzaju, podobna raczej do stałego przebywania w tej przestrzeni duchowej, jaką jest Osoba i działanie Jezusa.

Na takie rozumienie wyrażenia „być jedno” w odniesieniu do uczniów wskazuje tekst będący komentarzem ewangelisty do proroctwa Kajfasza: „Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale, jako najwyższy kapłan w owym roku, wypowiedział proroctwo, że Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także, **by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno**” (11, 51).

Tą przestrzenią, w której mają być zebrane rozproszone dzieci Boże, będzie sam Jezus w swej pełnej dynamizmie relacji do Ojca. Wyjaśnia to Jezus mówiąc: „Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (12, 32)⁹.

Wypełni w ten sposób proroctwo dotyczące cierpiącego Sługi Bożego:

„Oto się powiedzie mojemu Słudze,
wybije się, wywyższy i wyrośnie bardzo...

Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy” (Iz 52, 13; 53, 12).

⁹ Por. L. Cilia, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini* (Gv 11, 47-53; 12, 32). *Contributo allo studio della soteriologia giovannea*, Bologna 1992, s. 89.

Ten sam obraz „zjednoczenia” bądź „zebrania” wierzących w Chrystusie, w Synu zwróconym ku Ojcu, da się zauważyć w analizowanym tu rozdz.17. W ww. 22n Jezus mówi: „aby byli jedno, tak jak My jedno (jesteśmy): Ja w nich, a Ty we Mnie” (ww. 22n). Wyrażenie „**Ja w nich**” jest równoznaczne wyrażeniu: „oni we Mnie” (por. 15, 4: „Wytrwajcie we Mnie, a Ja w was”; 15, 5: „Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity”). Przy czym użycie formuły „Ja w nich”, zamiast „oni we Mnie” wskazuje, że względem wierzących, którzy „są na świecie”, Jezus jest tą stroną, która będzie nieustannie wychodziła z inicjatywą umacniania i pogłębiania więzi jednoczącej.

Należy teraz wyraźnie powiedzieć, że to „jedno”, jakim są Ojciec i Syn, ma nie tyle stanowić wzór dla uczniów, co raczej ma być meta, ku której winni zmierzać. Inaczej mówiąc, owa więź między Ojcem i Synem ma być dla nich nie tyle natchnieniem, by troszczyli się o jedność między sobą, co przede wszystkim pewną przestrzenią otwartą, w której mają się znaleźć, relacją, w której mają uczestniczyć.

Jezus modląc się za uczniów nie stawia przed nimi wzoru – „jedno” Ojca i Syna”, a wyrażenia „być jedno” nie rozumie najpierw w sensie horyzontalnym (miłość braterska), lecz w sensie wertykalnym, jako wytyczenie im zasadniczego kierunku drogi, którą rozpoczęli idąc za Nim (uczestnictwo w życiu Bożym)¹⁰.

Czwarta Ewangelia nie pozostawia żadnych wątpliwości co do tego, że największym pragnieniem Jezusa, Jednorodzonego Syna, jest „aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale w Nim miał życie wieczne”(3, 16). Pragnienie to wyrazi Jezus jeszcze dobitniej w pierwszych zdaniach swej modlitwy za wierzącymi: „Ojcze, nadeszła godzina. Otocz swego Syna chwałą, aby Syn Ciebie nią otoczył i aby władzą udzieloną Mu nad każdym człowiekiem dał *życie wieczne* wszystkim tym, których Mu dałeś. A to jest życie wieczne: aby *znali* Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś. Jezusa Chrystusa” (ww. 1-3).

¹⁰ Odwrotną kolejność dostrzega w J 17,20-26 F. Gryglewicz (art. cyt., 143) pisząc: „W zakończeniu modlitwy arcykapłańskiej (17, 20-26) Jezus skoncentrował się głównie na prośbach o jedność wiernych, przykładem zaś dla niej powinna być ta jedność, która łączy ze sobą Boga Ojca i Jezusa Chrystusa”.

W języku Janowym „znać” to tyle samo co być we wspólnocie, czyli „być jedno”. Tylko ten, kto utrzymuje żywą więź z Ojcem, może powiedzieć: „znam Go”. Osobą taką jest jedynie Jezus (por. 7, 28-29; 8, 55). Jednakże celem Jego misji było objawienie Ojca ludziom – aby ci, którzy poznają i uwierzą, „byli jedno”¹¹.

B. „SŁOWO” I „CHWAŁA” JEZUSA JAKO MIEJSCA „BYCIA JEDNO” WIERZĄCYCH „NA ŚWIECIE”

W swej modlitwie Jezus pokazuje, że wierzący w Niego jako Wyśłannika Ojca „są jedno”, ponieważ w wieloraki sposób są już zjednoczeni z Nim, a poprzez Niego także z Ojcem. Elementami, które jednoczą wierzących z Jezusem, a w Jezusie z Ojcem, są „słowo” i „chwała”. Są to bowiem dary, które Jezus otrzymuje od Ojca, ale daje je ludziom, którzy „są na świecie”. Ci, którzy dzięki wierze przyjmują te dary, jednoczą się z Jezusem.

Pierwszym i podstawowym darem, który Jezus otrzymuje od Ojca i daje ludziom, jest słowo. Ludzie, „których mi dałeś ze świata – mówi Jezus do Ojca – zachowali słowo Twoje. Teraz poznali, że cokolwiek Mi dałeś, pochodzi od Ciebie. **Słowa bowiem, które Mi powierzyłeś, dałem im, a oni je przyjęli** i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem oraz uwierzyli, żeś Ty Mnie posłał” (ww. 6-8). Jezus wszystko otrzymuje od Ojca¹², ale w Nim wszystko to staje się darem dla ludzi¹³.

¹¹ Komentując tekst J 17,3 I. de La Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1986, 312, pisze: „poznanie utożsamia się tu z posiadaniem życia wiecznego; nie dokonuje się ono jedynie w myśli, nie jest też rezultatem zgodności naszego postępowania z wolą Boga; jest to poznanie jednoczące, które jest możliwe jedynie we wspólnocie z Bogiem i w takiej mierze, w jakiej się nim żyje; ono zakłada udział w życiu Boga. Poznanie takie jest życiem wiecznym. Św. Jan opisuje je przede wszystkim w jego wymiarze ziemskim, w wierzących, i dowodzi zarazem, że jest ono dziedzictwem tych, którzy „trwają” w słowie Jezusa”.

¹² Por. w.10 – jakkolwiek „wszystko” oznacza tu w pierwszej kolejności uczniów, wierzących.

¹³ Warto tu odnotować fakt, że we wszystkich tych zdaniach użyty jest czasownik *didomi* in perfectum (*dedoka*). BT tłumaczy zawsze „przekazałem”. Traci się w

Ponieważ słowo Ojca jest tym najbardziej podstawowym elementem sprawiającym jedność między człowiekiem a Jezusem, a przez Niego z Ojcem, dlatego uczniowie zostają posłani na świat, aby je dalej przekazywać. „Ja im dałem (dedoka) Twoje słowo. (...). Słowo Twoje jest prawdą. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. (...). Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie, na skutek czego wszyscy będą jedno” (ww. 14.17-18.20). W ten sposób aż do końca świata coraz to nowi ludzie będą mogli „być jedno”, czyli przez wiarę w słowo Jezusa jednoczyć się z nim. Ten bowiem, kto przyjmuje słowa Jezusa, trwa w Nim (por. 15, 7: „Jeżeli we Mnie trwać będziecie, a słowa moje w was...”).

Drugim darem, który Jezus otrzymuje od Ojca i równocześnie „daje” (dedoka) wierzącym, jest chwała. „Także chwałę, którą Mi dałeś, dałem im, tak że są jedno”(w. 22). Chodzi o tę chwałę, którą Jezus miał u Ojca, zanim świat powstał (w. 5). Sami wierzący, wyznają w Prologu, że oglądali chwałę Jezusa:

„Zaiste, Słowo stało się ciałem
i zamieszkało wśród nas.
I oglądaliśmy Jego chwałę,
chwałę Jednorodzonego od Ojca,
pełnego daru prawdy” (1, 14)¹⁴.

Jezus w swej modlitwie mówi, że chwałę, którą otrzymał w darze od Ojca, nie tylko pozwolił oglądać, ale *dał* wierzącym w Niego. Jaką chwałę ma więc na myśli? Najprawdopodobniej Jezus mówi tu o *Duchu*. Przemawia za tym paralelizm między wypowiedziami Czwartej Ewangelii na temat „chwały” Jezusa i tym, co Duchu Świętym spo-

ten sposób to, co najistotniejsze – wymiar daru. Cała działalność Jezusa – jak Jego osoba – jest darem dla ludzi. Jezus jest Darem Ojca dla wszystkich ludzi na świecie (por. 3,16); dzieła i słowa Jezusa są z jednej strony darem Ojca, który dał Mu je do wykonania i do objawienia ludziom, ale są też darem Jezusa, który nie tyle je przekazuje, co „daje” również od siebie.

¹⁴ I. de La Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, Rome 1977, s. 117-241.

czywającym na Chrystusie mówi Jan Chrzciciel w swoim świadectwie. A oto odpowiednie teksty:

– „chwała” związana jest z Jezusem jako Jednorodzonem Ojca (1, 14);

– Jezus miał ją będąc u Ojca, zanim świat powstał (w. 5; por. 1, 1);

– „chwała” ta ma swe źródło w Ojcu („chwała Jednorodzonego od Ojca” – *para patros*; 1, 14);

– sprawia ona, że Jezus i Ojciec są jedno (w. 22)¹⁵;

– „chwała”, którą Jezus miał u Ojca zanim świat powstał, bardzo ściśle łączy się z miłością: „Ojcze, chcę, (...) aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata” (w. 24);

– Jan Chrzciciel, który mówi o Jezusie w słowach „był wcześniej ode mnie” (1, 15), daje świadectwo, że „ujrzał Ducha, który jak gołębicą zstępował z nieba i spoczął na Nim” (1, 32). Poza tym usłyszał od Boga, który go posłał chrzcić wodą: „Ten, nad którym ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest Tym, który chrzci Duchem Świętym” (1, 33). Kończąc Jan Chrzciciel dodaje: „Ja to ujrzałem i daję świadectwo, że On jest Synem Bożym” (1, 34).

Łatwo zauważyć, że cytowane wcześniej wypowiedzi o „chwale” Jezusa i świadectwo Jana Chrzciciela, który oglądał Ducha Świętego spoczywającego nad Jezusem, mają aż cztery elementy paralelne synonimicznie: „był wcześniej ode mnie” i „u Ciebie, zanim świat powstał”; „ujrzałem” i „oglądaliśmy”; „On jest Synem Bożym” i „chwała Jednorodzonego od Ojca”; „chrzci Duchem Świętym” i „chwałę, którą Mi dałeś, dałem im”. Dlatego też można sądzić, że tą chwałą, którą Jezus daje wierzącym, aby byli jedno, jest Duch Święty.

Tak więc, wierzący, którzy „są na świecie”, mogą „być jedno”, gdy przyjmują dar w postaci słów i Ducha Jezusowego. Słowa i Duch bowiem ściśle łączą wierzących z osobą Jezusa, a przez Niego z Ojcem. „Jeżeli we Mnie trwać będziecie, a słowa moje w was...” (15, 7).

¹⁵ Na związek między „chwałą” i „byciem jedno” wskazuje synonimiczny paralelizm koncentryczny, według którego zbudowany jest w. 22. Obydwa te wyrażenia odpowiadają sobie, a zatem ściśle ze sobą się łączą.

„Pocieszyciel, Duch Święty, (...) On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem” (14, 26).

C. TROSKA OJCA O UCZNIÓW JEZUSA POZOSTAJĄCYCH „NA ŚWIECIE”

Działanie Ojca wobec uczniów, które ma sprawić, „aby byli jedno”, opisuje syntetycznie wezwanie: „Ojcze Święty, zachowaj ich w Twoim imieniu”. Otwiera ono drugą część modlitwy Jezusa. By odczytać na czym to działanie Ojca będzie polegać, trzeba najpierw wyjaśnić sens poszczególnych wyrażen, użytych w tej prośbie.

„Ojcze Święty” – określenie Boga złożone z dwóch terminów, które wyrażają dwa różne aspekty Jego Osoby. „Święty” to nie określenie jakiejś cechy Boga, ale jedno z Jego imion; oznacza ono Boga jako Osobę transcendentną, nieskończenie wyższą niż wszelkie stworzenia, przewyższającą wszystko i wszystkich doskonałością swej istoty, potęgą i chwałą, przekraczającą możliwości poznawcze człowieka i dla niego niedostępną¹⁶. „Ojciec” to z kolei określenie pokazujące maksymalną bliskość Boga względem człowieka, Jego stwórcze działanie w życiu wspólnoty i jednostki¹⁷. Łącząc te dwa pojęcia Jezus chce powiedzieć, że Bóg nieskończenie wielki i daleki staje się oto kimś tak bliskim i dostrzegalnym jak Ojciec. A czyni tak po to, by człowiek mógł całkowicie wypełnić postawione mu już w Starym Testamencie wezwanie: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty” (Kpł 19, 2)¹⁸. Na czym ma polegać działanie Boga, który – jak wskazuje już samo Jego określenie – zmierza do uświęcenia uczniów Jezusa?

„Zachowaj ich w Twoim imieniu”

Odpowiedź podana jest w wyrażeniu: „zachowaj ich w Twoim imieniu”. Użyty tu czasownik *tereō* ma wiele znaczeń – „pilnować ja-

¹⁶ Por. Iz 5,16; 6,3; Oz 11,9; Ps 99,5; Ap 6,10.

¹⁷ Por. Pwt 32,6; Ps 2,7; Iz 63,15n; 64,7; Jr 3,4nn; 31,9; Oz 11,1nn; 1 J 2,14nn; 3,1.

¹⁸ Por. Kpł 11,44; Wj 22,20; 1 P 1,15n.

kiegoś miejsca” (Dz 12, 5), „przechowywać jakąś rzecz” (J 2, 10; 12, 7), „czuwać” (Ap 16, 15), „strzec” (1 Kor 7, 37), „pilnować, by ustrzec przed niepożądanym działaniem” (Ap 3, 10), „zachowywać jakiś nakaz, przestrzegać jakiejś nauki” (Mt 28, 20; J 8, 51, 55; 14, 15; 15.10). W połączeniu z przyimkiem *en* oznacza „zachowywać, przechowywać w jakimś miejscu”, podczas gdy występując z przyimkiem *ek* znaczy „strzec od, zachować od czegoś” (por. w.15)¹⁹. Spośród tych wszystkich znaczeń czasownika *tere ō* najbardziej harmonizuje z kontekstem znaczenie „zachowaj ich w Twoim imieniu”; przyimek *en* zachowuje tutaj swe zasadnicze znaczenie wskazując na „miejsce”, w którym uczniowie mają być zachowywani. A zatem, „imię” należy rozumieć jako swoistą *przestrzeń duchową*, w której uczeń będzie mógł istnieć jako wierzący w Chrystusa²⁰. „Imię” jest pewnego rodzaju środowiskiem duchowym, w którym rozwija się i kształtuje doświadczenie chrześcijańskiego życia (por. 15, 4.9.10; 8, 31; 1 J 1, 6; 2, 9-11; 2 J 4, 6.9)²¹.

W Czwartej Ewangelii zwrot „imię Ojca” zawsze odnosi się do obecności Boga-Ojca na świecie poprzez różnorodne działania (10, 25: „Czyny, których dokonuję w imię mojego Ojca, świadczą o Mnie”). Najczęściej działanie to ma na celu ochronę życia (5, 40.43: „Nie chcecie przyjść do Mnie, aby mieć życie. (...). Przyszedłem w imieniu Ojca, a nie przyjęliście Mnie”; por. 12, 28). A zatem Jezus prosi, by ta właśnie dynamiczna obecność Ojca w świecie, gwarantująca pełnię życia, stała się dla uczniów przestrzenią, w której będą mogli dalej być obecni. Jezus pragnie, by Ojciec zachował uczniów w obrębie swego działania na świecie, a tym samym włączył ich w dynamizm tego działania i w przestrzeń swego życia. Niedoścignionym wzorem takiego włączenia uczniów w przestrzeń działania i życia samego Ojca jest Jezus. „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. (...). Ojciec bowiem miłuje Syna i

¹⁹ Por. F. Zorell, *Lexicon grecum Novi Testamenti*, Parisiis 1961, s. 1316n.

²⁰ D. Mollat, *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*, w: *Studia evangelica*, t. I, Berlin 1959, s. 321-328, jest tym egzegetą, który zwraca uwagę na istnienie w Ewangelii według św. Jana swoistej kategorii „przestrzeni Janowej”.

²¹ Por. I. de La Potterie, *La Vérité*, 755.

ukazuje Mu to wszystko, co sam czyni...” (5, 19n). Jezusowi też jako Synowi Jednorodzonemu Ojciec dał pełnię swego życia: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym” (5, 26). Uczniowie Jezusa już zostali przez Niego wprowadzeni w tę przestrzeń obecności i działania Ojca, którą określa wyrażenie „imię”. Jezus bowiem wyznaje: „objawiłem imię Twoje ludziom, których Mi dałeś ze świata” (w. 6). Dopóki Jezus był z nimi, zachowywał ich „w imieniu” Ojca (w. 12). Odchodząc z tego świata, prosi Ojca, „zachowaj ich w Twoim imieniu, (...) aby byli jedno” (w. 11b).

Powyższa prośba Jezusa suponuje dwa kolejne wezwania: „Nie proszę, abys ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od Złego” (w. 15) oraz „uświęć ich w prawdzie” (w. 17). Należy zatem określić, o co modli się Jezus, kierując te prośby do Ojca.

„Proszę, byś ich ustrzegł od Złego”

W zdaniu tym występuje ten sam co w w. 11 czasownik *tereō*, jednak w połączeniu z przyimkiem *ek* i określa czynność pilnowania kogoś przed niepożądanym wpływem lub działaniem innej osoby bądź wrogiej potęgi. Więcej światła na rozumienie tego zwrotu rzuca w. 12; Jezus mówi: „Dopóki z nimi byłem, zachowywałem (*eteroun*) ich w Twoim imieniu, które mi dałeś, i ustrzegłem (*ephylaksa*) ich, a nikt z nich nie zginął z wyjątkiem syna zatracenia, aby się spełniło Pismo”. Użyty tu czasownik (*phylassō* – czuwać, strzec) ściśle łączy się z poprzedzającym go „zachowałem” (*eteroun*) ich i przywołuje na pamięć działalność Jezusa jako Dobrego Pasterza czuwającego nad swoją owczarnią (por. Łk 2, 8). Zgodnie z tym co mówi Jezus o swej owczarni w rozdz. 10, „owce” przeżywają zagrożenie ze strony uzurpatora, który pragnie wyrwać je z ręki Ojca (por. 10, 29), i dąży do ich zguby (por. 10, 10)²². W swojej modlitwie Jezus zapewnia, że nikt z Jego uczniów nie zginął (*oudeis apoletō*), czyli nikt nie wyłączył się z owej przestrzeni, w której przeżywa się więź z Ojcem. Wyjątek sta-

²² Użyty w J 10,10 czasownik „apollymi” oznacza „stracić” (Łk 15,8); stąd też jego znaczenie „zabić” (Mt 2,13), i w sensie duchowym definitywna „zguba”, „zatracenie” (Mt 7,13; 10,28.39; J 12,25). Por. X. L e o n - D u f o u r, *Lettura*, t.II, 457n.

nowi „syn zatracenia” (w. 12c)²³, czyli ten, który ulegając wpływowi Złego, poszedł na zatracenie: „Czyż nie wybrałem was dwunastu? A jeden z was jest diabłem” (6, 70). Poszedł służyć „ojcu kłamstwa”, temu, który jest zabójcą. W ten sposób sam wyłączył się z grona uczniów, których Jezus strzeże aż do końca (por. 18,8-9). Dopóki Jezus był na świecie „ustrzegł” wszystkich pozostałych przed działaniem Złego. Gdy natomiast opuszcza świat (w. 11.13), prosi Ojca, by roztoczył nad nimi swoją opiekę, broniąc ich przed wpływami Złego.

Prośba ta w pewnym sensie przypomina modlitwę kapłanów z Drugiej Księgi Machabejskiej, którzy bojąc się Nikanora, grożącego zburzeniem świątyni Boga i wybudowaniem w jej miejsce świątyni Dionizosa, wołali:

„Teraz więc, Święty, od którego pochodzi wszelka
świętość,
 Panie, ustrzeż (diatereon) na wieki od jakiegokolwiek
 zbezczeszczenia ten dom,
 który dopiero co został oczyszczony” (2 Mch 14, 36;
por. 15, 34).

Kapłani modlili się o ustrzeżenie dopiero co oczyszczonej świątyni przed zbezczeszczeniem przez syryjskiego najeźdźcę. Jezus modli się o ustrzeżenie od Złego uczniów, którzy są „czyści, dzięki słowu”, które wypowiedział do nich (15, 3).

W swej modlitwie Jezus prosi Ojca: „ustrzeż ich od Złego”, ponieważ uczniowie zostają na świecie, ale nie „są ze świata”. Między nimi a „światem” pozostającym w mocy Złego (por. 1 J 5, 19) będzie

²³ Hebrajskie wyrażenie „syn zatracenia” wskazuje na relację, jaka istnieje między człowiekiem a sferą, którą określa rzeczownik w dopełniaczu. Tutaj chodzi o wpływ, jaki na Judasza wywiera przestrzeń duchowa, którą w NT określają terminy „apoleia-apollesthai”, będąca w J przeciwieństwem „życia wiecznego” i „zbawienia”. Podobne znaczenie mają wyrażenia: „syn śmierci” (2 Sm 12,5) – czyli ten, który musi umrzeć. W Księdze Jubileuszy (10,3) „synami zatracenia” są bezbożni, którzy zginęli w czasie potopu. Szerzej o innych jeszcze przykładach występowania zwrotu „syn, plus rzeczownik określający w dopełniaczu” zob. R. Fabris, *Giovanni*, Roma 1992, 873.

trwały konflikt. A to dlatego, że Jezus przekazał im „słowo” Ojca: „Ja im przekazałem Twoje słowo, a świat ich znienawidził za to, że nie są ze świata, jak i Ja nie jestem ze świata” (w.14; por. 15, 18-19). W sytuacji wrogości i prześladowań ze strony świata uczniowie zawsze będą mogli liczyć na skuteczne działanie Ojca. Dlatego też z podobną prośbą mają zwracać się do Ojca również sami uczniowie: „ale nas zbaw ode Złego” (apo tou poneru – Mt 6, 13 par.).

Jezus pokonał już „władcę tego świata” (por. 12, 31; 14, 30; 16, 11.33). Teraz jednak prosi Ojca, by w tym Jego zwycięstwie mieli udział również wierzący w Niego i aby definitywnie byli wolni od wpływów i działania Złego.

Modląc się o to w obecności uczniów, Jezus daje im poznać, że jednym z wymiarów ich egzystencji chrześcijańskiej będzie walka z powodu różnorodnych prób i doświadczeń, na jakie będą narażeni żyjąc „na świecie”, a nie będąc „ze świata”. Zapewnia ich jednak, że w owym zmaganiu się z siłami Złego, które zawładną światem ludzi niewierzących w Chrystusa i wrogim wobec Niego²⁴, nie będą pozostawieni samym sobie. Już prorok Izajasz głosił, że Bóg będzie bronił tych, którzy pozostaną żywi i będą nazwani „świętymi” na Syjonie:

„Ten, kto pozostał żywy na Syjonie,
i który się ostał w Jeruzalem,
każdy będzie nazwany świętym
i wpisany do Księgi Życia w Jeruzalem. (...).
Nad wszystkim Chwała Pańska będzie osłoną i namiotem,
by za dnia dać cień przed skwarem,
ucieczkę zaś i schronienie przed nawałnicą i ulewą” (Iz 4,

3.5-6).

Proroctwo to ostatecznie wypełnia się w działaniu Ojca, który wraz z Synem strzeże od Złego wszystkich wierzących:

²⁴ Por. 12,31 – „władca tego świata”; „świat” oznacza w tym zwrocie tych, którzy na przestrzeni dziejów kontynuują niewiarę „żydów”, trwają w niewierze i sprzeciwiają się Jezusowi i Jego objawieniu o miłości Ojca. Zły jest swego rodzaju „przywódcą” tej warstwy ludzi, uosobieniem siły sprzeciwiającej się objawieniu i oddziaływającej na ludzi.

„Wiemy, że każdy, kto się narodził z Boga, nie grzeszy, lecz Narodzony z Boga (Syn Boży) strzeże (*terei*) go, a Zły go nie dotyka”(1 J 5, 18).

„*Uświęć ich w prawdzie*”

W prośbie tej chodzi o kolejne działanie Ojca względem uczniów, którzy mają być „zachowani w Jego imieniu”. Podobnie jak poprzednie – „ustrzeż ich od Złego – działanie to związane jest z faktem, że uczniowie „są jeszcze na świecie”. Co więcej, zostali przez Jezusa „posłani na świat” (w. 18).

Czym jednak jest owo „uświęcenie w prawdzie”?

Jedynym przykładem osoby „uświęconej” i zarazem posłanej z misją objawicielską na świat jest Jezus. Odpierając zarzuty Żydów, że niesłusznie uważa siebie za Syna Bożego, Jezus mówi o sobie, że jest Tym, którego „Ojciec uświęcił (nie „poświęcił” jak tłumaczy BT) i posłał na świat” (10, 36). W ten sposób wykazuje swoim polemikom, że dlatego jest posłany na świat i nazywa siebie „Synem Bożym”, ponieważ jest „uświęcony” przez Ojca. Piotr natomiast wyzna, że Jezus jest „Świętym Boga” (6, 69). Tak więc „uświęcenie” Jezusa to takie działanie Ojca, które sprawia, że Jezus zostaje posłany na świat oraz jest „Świętym Boga”.

Tak też należy rozumieć czasownik *hagiazō* w odniesieniu do ludzi. Kiedy Bóg jest jego podmiotem²⁵, wtedy może on mieć dwa znaczenia:

– Bóg wybiera jakąś osobę do spełnienia pewnej misji bądź do wykonania określonej czynności; oddziela ją wówczas od innych. Wyraźnie mówi o tym Pismo Święte w przypadku Mojżesza (Syr 45, 4 – „poświęcił go przez wierność i łagodność i wybrał spośród wszystkich żyjących”) i Jeremiasza (Jr 1, 5 – „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię”). Czasownik *hagiazō* oznacza tu tak oddzielenie, wybranie danego człowieka spośród wszystkich innych, jak i przeznaczenie go do wypełnienia zadania, wyznaczonego przez Boga. Najlepiej oddaje tę treść polski czasownik „poświęcić”.

²⁵ Por. Wj 31,13: „Ja jestem JHWH, który was uświęca”.

– Często jednak czasownik *hagiazō* oznacza takie działanie, które sprawia w człowieku pewną więź z Bogiem. Przykładem może być wezwanie: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz” (Kpł 19, 2). Słowa te są zrozumiałe tylko wtedy, gdy uwzględni się kontekst przymierza, które kreowało więź między Bogiem i ludem Izraela. Bóg, który zaoferował Izraelowi przymierze, pragnie obdarować swój lud także swoją świętością; zaprasza lud do życia we wspólnocie ze sobą. Oznacza to dla ludu potrzebę przejścia na inny poziom życia – ten właściwy samemu Bogu. Czynność tę najlepiej określa czasownik „uświęcić”.

Można jednak powiedzieć, że „uświęcenie” nie wyklucza „poświęcenia”, ale je dopełnia. Człowiek nie tylko zostaje oddzielony (wybrany) od innych i przeznaczony do jakiejś misji, ale zostaje przemieniony od wewnątrz lub poddany nieustającemu procesowi wewnętrznej transformacji²⁶.

Kiedy Jezus modli się, by Ojciec „uświęcił ich w prawdzie”, to prosi o ten drugi rodzaj działania Boga względem uczniów. Oni zresztą już są przez Jezusa powołani, oddzieleni od świata i przeznaczeni do określonego zadania. Pragnie jednak, by byli „uświęceni w prawdzie”. Prosi Ojca, by zapoczątkował w nich proces transformacji i dokonał wewnętrznej przemiany; narzędziem tej przemiany ma być prawda, którą jest słowo Jezusa²⁷. Kresem tej przemiany – jak każdego „uświęcenia” – ma być włączenie ich do wspólnoty życia z Ojcem.

By ułatwić uczniom przeżycie tego procesu transformacji, mimo że są posłani na świat, Jezus „uświęca samego siebie”. Może się to wydawać mało zrozumiałe – jaki związek istnieje między „uświęceniem się” Jezusa a „uświęceniem” uczniów, którego ma dokonać Ojciec. Związek ten staje się jednak widoczny wtedy, gdy właściwie rozumiemy zwrot: „*hyper autōn egō hagiazō emauton*” (w. 19). Zdanie to nie oznacza w pierwszej kolejności faktu „poświęcenia siebie w

²⁶ Por. I. de La Potterie, *Consécration ou sanctification du chrétien*, w: *Le Sacré*, (red. E. Castelli), Aubier 1974, s. 333-349; tenże, *La Vérité*, s. 702-787.

²⁷ W wielu tekstach Czwartej Ewangelii zachodzi paralelizm synonimiczny między „słowem” Jezusa i „prawdą” (por. 8,31n. 46n; 18,37).

ofierze” (oddanie życia za uczniów), lecz w kontekście „godziny”, która już „nadeszła” (w. 1), opisuje ono *wolne i doskonale posłuszeństwo Jezusa Ojcu*; Jezus jawi się tutaj jako „uświęcający się”, czyli całkowicie zgodny w swym działaniu wewnętrznym i zewnętrznym z Ojcem, którego nazywa „Świętym”. Tak rozumiane „uświęcenie się” Jezusa okaże się pożyteczne dla uczniów (*hyper autōn*)²⁸. Poprzez to doskonale posłuszeństwo względem Ojca, które oczywiście zakłada oddanie życia²⁹, Jezus otwiera uczniom drogę do Boga, który jest Święty (w. 11). Wyjaśnił to im już wcześniej mówiąc, że idzie do Ojca, aby przygotować im miejsce w Jego domu (por. 14, 2). „Nikt – bowiem – nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” – stwierdza Jezus (14, 6).

Uczniowie „uświęceni w prawdzie” to tacy, którzy będą trwali w doskonałej więzi posłuszeństwa Ojcu. Jezusowe posłuszeństwo („uświęcenie”) będzie ich w tym całkowitym oddaniu się Ojcu podtrzymywać i umacniać. Taki sens ma formuła „dla nich ja uświęcam samego siebie”. Jezus prosi w niej Ojca, by z Jego doskonałego posłuszeństwa płynęły dla uczniów łaski „uświęcenia”. Pragnie bowiem, by dokonała się w nich taka przemiany wewnętrzna, dzięki której ich jedynym pokarmem – jak to miało miejsce w przypadku Jezusa – będzie pełnienie woli Ojca i zarazem wykonanie Jego dzieła (por. 4, 34).

D. JEZUS UWIELBIONY OSTATECZNYM MIEJSCEM „BYCIA JEDNO” WIERZĄCYCH

Trzecia część modlitwy (ww. 24-26) rozpoczyna się charakterystycznym objawieniem woli Jezusa na temat ostatecznej przyszłości

²⁸ Przyimek *hyper* ma wiele znaczeń; rzadko jednak wyraża ideę działania w czymś zastępstwie. W J 10,11.15; 11,51n ma znaczenie: „na korzyść”, „dla”. Por. X. L e o n - D u f o u r, *Condividere il pane eucaristico*, s. 122-125.

²⁹ Por. J 10,17-18 – tekst ten podkreśla *wolną decyzję* Jezusa w sprawie ofiarowania swojego życia; „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je potem znów odzyskać. Nikt mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję”; por. także 2,19-21.

uczniów. „Ojcie, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem” (w. 24).

Metą, ku której zmierzają uczniowie, którzy „na świecie” „są jedno”, jest owa przestrzeń, gdzie jest Jezus: „chcę, aby ... byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem”. Wyrażenie „tam, gdzie Ja jestem” oznacza tyle samo co „u Ojca”. Wskazują na to inne wypowiedzi Jezusa, dotyczące przyszłego losu uczniów: „A kto by chciał Mi służyć, niech idzie za Mną, a gdzie Ja jestem, tam będzie i mój sługa. A jeśli ktoś Mi służy, uczci go mój Ojciec” (12, 26); „W domu Ojca mego jest mieszkań wiele. Idę przygotować wam miejsce (*topos*). A gdy odejdę i przygotuję wam miejsce, przyjdę powtórnie i zabiorę was do siebie, abyście i wy byli tam, gdzie Ja jestem” (14, 3). Tym miejscem, które Jezus idzie przygotować dla uczniów, jest Jego zmartwychwstałe ciało. W ST domem Boga, miejscem Jego zamieszkania na ziemi, była świątynia. W Czwartej Ewangelii Jezus objawia, że to On jest miejscem, w którym przebywa Ojciec; a Jego zmartwychwstałe ciało będzie pełniło taką funkcję jak świątynia jerozolimska. Po to zostaje wywyższony nad ziemię, aby wszystkie dzieci Boże zgromadzić „w jedno”³⁰. Jego uwielbione ciało staje się owym „jedno”, w którym zgromadzą się rozproszone dzieci Boże (11,52). Prorocy w Starym Testamencie tę funkcję „gromadzenia” ciągnących ze wszystkich stron synów Izraela i nawróconych pogan łączą z nową świątynią, która po niewoli zostanie zbudowana na Syjonie (por. Iz 2, 2-3; 54, 1-3; 55, 5; 60, 3; 62, 12; 66, 8; Ez 37, 28; Ps 67; 72; 82, 8; 87, 5; 102, 16).

W Jezusie Zmartwychwstałym ostatecznie spełnia się modlitwa, którą niejaki Jonatan zanosił do Boga w czasie uroczystości oczyszczenia świątyni jerozolimskiej, zbezczeszczonej przez Antiocha IV Epifanesa. Jak piszą Żydzi z Jerozolimy do Żydów w Egipcie, Jonatan modlił się do Boga w następujący sposób:

„Sprowadź rozproszonych spomiędzy nas! Uwolnij tych, którzy są w niewoli u pogan. Na wyśmiewanych i wzgardzonych spojrzij łaskawie, aby poganie poznali, że Ty jesteś Bogiem naszym. Ukarz

³⁰ Por. J. Mc Caffrey, *The house with many rooms. The temple theme of Jn. 14,2-3*, AnBib 114, Rome 1988, s. 237.

tych, którzy uciskają nas i w pysze swojej nas znieważają. **Zaszczep lud Twój na Twoim świętym miejscu**, jak powiedział Mojżesz” (1 Mch 1, 27-29). Kończąc swój list dodają: „...w tym Bogu nadzieję pokładamy, że niedługo nad nami się zmiłuje i że **zgromadzi nas na święte miejsce z całej ziemi**, która jest pod niebem. Uwolnił nas bowiem z wielkich nieszczęść i oczyścił miejsce (święte)” (1 Mch 2, 18).

Fakt „bycia jedno” wierzących w pełni zrealizuje się we wspólnocie z Jezusem, która nastąpi poza czasem doczesnym; wtedy to wierzący w Jezusa będą mogli wejść całkowicie do Świątyni, którą jest ciało Jezusa zmartwychwstałego (por. 2, 21). Werset 24 modlitwy Jezusa bez wątplenia mówi o zjednoczeniu wierzących z Jezusem w niebie. Wprawdzie w całej modlitwie nie ma żadnej wzmianki o powtórny przyjsciu Chrystusa na końcu czasów, to jednak w trzeciej jej części mowa jest o wierzących, którzy już nie są na świecie, lecz tam gdzie Jezus; przeszli już przez doświadczenie śmierci i mogą „być z Chrystusem” (por. Łk 23, 43; Fil 1, 23).

„Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem”. Słowami „ci, których mi dałeś” (gr. rodzaj nijaki – ho dedōkas moi) Jezus określa wierzących, którzy już na ziemi stanowią wspólnotę, w której działa *zasada jedności, jaką jest Jego obecność*³¹. Odchodząc ze świata prosi Ojca, by wspólnota ta była z Nim tam, gdzie On idzie, czyli u Ojca.

W tym kontekście można zrozumieć dlaczego Jezus modlił się: „aby byli jedno, ponieważ³² my jedno jesteśmy” (w. 22). Prosi miarowicie Ojca o to, by do wspólnoty życia istniejącej nieprzerwanie między Ojcem i Synem, określonej przez Jezusa terminem „jedno” (płaszczyzna teologiczno-chrystologiczna – por. 10,30.38), zostali przyjęci również wierzący, którzy już „na świecie” są „zgromadzeni” wokół Niego jako „wywyższonego nad ziemię”, czyli są „zgromadze-

³¹ Por. J. Matteos – J. Barreto, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, 726.

³² Użyty w w. 22 (jak i w innych wersetach tego rozdziału, jak też rozdz. 15) spójnik *kathos* nie wprowadza zdania podrzędnego pokazującego podobieństwo, ale pochodzenie, czyli najczęściej przyczynę sprawczą tego, o czym mówi zdanie główne. Por. X. L e o n - D u f o u r, *Lettura*, t.III, 106n.

ni w jedno” albo inaczej mówiąc „są jedno” (płaszczyzna historyczno-eklezjologiczna – por. 11, 52; 12, 32; 17, 22).

Ta prośba Jezusa z w. 22 staje się w w. 24 przedmiotem Jego boskiej woli. Tę swoją wolę wyraża używając charakterystycznej formy „chcę” (*thelō*). Posługuje się nią jako Ten, który ma władzę równą władzy Ojca. Jezusowe „chcę”, wypowiedziane w w. 24 modlitwy, ma bowiem swą paralelę w Jego innej wypowiedzi, w której dostrzec można, że wola Jezusa w niczym nie różni się od woli Ojca: „Jak Ojciec wskrzesza umarłych i ożywia, tak również i Syn ożywia tych, których chce” (5, 21; por. 4, 34).

E. „ABY BYLI TAM, GDZIE JA JESTEM” I DYNAMIZM OSTATECZNEGO SPOSOBU BYCIA WIERZĄCYCH

Ostateczne i definitywne zjednoczenie z Jezusem wprowadza wierzącego w dynamiczną przestrzeń nowej Świątyni. Wejście wierzącego do tej Świątyni, którą jest uwielbione ciało Jezusa, nie oznacza przejścia do stanu bezczynnego spoczynku, który byłby odpoczynieniem od trudów życia na świecie.

Przeciwnie, w nowej Świątyni wierzący będą przeżywali w doskonały i pełny sposób to, co zaczęli doświadczać już „na świecie”: będą „ogłądać chwałę” i poznawać imię Ojca, które Jezus objawia (por. ww. 4.6 oraz 24.26).

„Aby oglądali chwałę moją”

Występujące w w. 24, gdzie jest mowa o wspólnocie wierzących z Jezusem, wyrażenie „ogłądać chwałę” (dosł. kontemplować chwałę) oznacza w gruncie rzeczy tyle, co: „uczestniczyć”, „doświadczać”. Czasownik *theoreō* bowiem może mieć znaczenie: „doświadczać czegoś”, zwłaszcza gdy jest użyty w zwrotach pochodzenia semickiego; w 8, 51 Jezus mówi, że wierzący w Niego nigdy „nie ujrzy śmierci”³³; oznacza to, że wierzący w Chrystusa nie doznają śmierci wiecznej.

³³ Przykłady semickich zwrotów z czasownikiem „ujrzeć” w sensie „doświadczyć” znajdują się w Hen 38,4; 62,16; 2 Ba 51,5.8. Por. SB, t.I, s. 206-215.

Często czasownik ten określa taką czynność „oglądania”, w wyniku której osoba oglądająca upodabnia się do tego, co jest przedmiotem wizji. Przykładem takiego rozumienia czynności „widzenia czegoś” – jakkolwiek określonej innym czasownikiem (*horaō*) – może być tekst 1 J 3, 2:

„Umiłowani, obecnie jesteście dziećmi Bożymi,
ale jeszcze się nie ujawniło,
czym będziemy.
Wiemy, że gdy się objawi (Chrystus),
będziemy do Niego podobni,
bo ujrzemy Go takim, jakim jest”.

Oznacza to, że wierzący, którzy będą tam, gdzie jest Jezus, będą uczestniczyli w Jego chwale. Jest to „chwała Jednorodzonego od Ojca” (1, 14); „chwała, którą – jak mówi sam Jezus – miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (17, 5). Udział wierzących w chwale Jezusa, Syna Jednorodzonego, będzie dopełnieniem ich doświadczenia ziemskiego: wszyscy bowiem, którzy „przyjmowali” (por. 1, 12) Jezusa jako „Słowo, które stało się ciałem”, oczami wiary oglądali (kontemplowali) Jego „chwałę” (1, 14). Czwarta Ewangelia akcentuje przede wszystkim dwa takie momenty: pierwszy znak w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus „objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (2, 11), oraz ostatni znak, wskrzeszenie Łazarza (11, 4-40). W ten sposób ewangelista mówi, że całe życie publiczne Jezusa było procesem objawiania się Jego chwały³⁴. Odnosząc się do tych przeżyć uczniów Jezus mówi w swej modlitwie: „w nich zostałem otoczony chwałą” (w. 10) – oni po prostu oczami wiary ją dostrzegli i poddali się jej działaniu, objawiającemu się w znakach³⁵.

³⁴ Por. H. Van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'evangile spirituel*, Paris 1967, s. 150.

³⁵ „Chwała” oznacza „moc zbawczą” Boga. W. 10 należy rozumieć w świetle ww. 7-8. Uczniowie przyjęli słowa Jezusa jako pochodzące od Ojca. Jako takie są one pełne „chwały”, czyli mocy zbawczej. Tym samym uznali więź Syna z Ojcem. Jej istotę stanowi udział Syna w chwale, którą otrzymuje od Ojca. Por. G. Segalla, *Giovanni*, s. 369, 417.

W ten sposób droga ucznia staje się analogiczna do drogi Jezusa: Jezus bowiem będąc na świecie otoczył Ojca chwałą (uznał ją i pozwolił jej działać w swoich czynach), idąc natomiast do Ojca zostanie otoczony chwałą³⁶; uczniowie będąc na świecie mogli poprzez wiarę „otoczyć Jezusa chwałą” (czyli dostrzec Jego „chwałę” i być otwartymi na jej działanie), z kolei gdy znajdą się tam, gdzie jest Jezus, będą oglądać Jego „chwałę”, zostaną nią napełnieni. Tak więc, „oglądanie chwały” Jezusa dokonuje się w dwóch etapach: przez wiarę „na świecie” i w bezpośrednim doświadczeniu w nowej Świątyni.

„Dałem im poznać Twoje imię i nadal będę dawał poznać”

Drugim wymiarem dynamicznego „bycia jedno” wierzących, zgromadzonych w nowej Świątyni, jest dalsze poznawanie imienia Ojca. Łączy się ono z poznaniem faktu, że Jezus został posłany przez Ojca (w. 25).

Również „poznawanie imienia” Ojca dokonuje się w dwóch etapach: doczesnym („na świecie”), o którym Jezus mówi: „dałem poznać”, i wiecznym („tam, gdzie Ja jestem”), co z kolei zapowiada słowami: „nadal będę dawał poznać”. Występujący tu czasownik „dać poznać” (*gnorizō*) oznacza proces przekazywania uczniom tego, co Jezus zna, czyli ma jako Syn. Są to przede wszystkim słowa Ojca: „dałem wam poznać wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (15, 15); jako takie objawiają Ojca (por. 17, 6.8.14). Dzięki temu uczniowie stają się mocniej związani z Jezusem: nie są już sługami, ale przyjaciółmi. W końcowym zdaniu modlitwy Jezus wyznaje, że „dał poznać”, czyli „przekazał” uczniom również imię Ojca; objawił im bowiem, że Jego Ojciec jest także ich Ojcem. Zaiste, poprzez śmierć i zmartwychwstanie sprawił, że również oni mogą w Jego Ojcu mieć

³⁶ X. Leon-Dufour, *Lettura*, t.III, 364-367, rozróżnia między „chwałą” ad extra i „chwałą” ad intra. O pierwszej jest mowa w J 17,1-2; dzięki niej uwielbiony jest Ojciec, ponieważ w znakach Jezusa, a zwłaszcza w Jego śmierci i zmartwychwstaniu objawi się moc zbawcza Boga. O drugiej jest mowa w J 17,5. Chodzi tu o moc Bożą Słowa, Logosu, niewidzialną dla ludzi. „Chwała” ad extra łączy się z posłannictwem zbawczym Chrystusa; „chwała” ad intra z tajemnicą Jego egzystencji w Bogu.

swojego Ojca. Rozmawiając z Marią Magdaleną po zmartwychwstaniu mówi: „Nie zatrzymuj Mnie, jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca. Natomiast udaj się do moich braci i powiedz im: „Wstępuję do Ojca mego i do Ojca waszego oraz do Boga mego i do Boga waszego” (20, 17). Uczniowie stali się tak bliscy Jezusowi, że nazywa ich swoimi „braćmi”. Ofiarowane przez Jezusa uczniom poznanie imienia Ojca nie jest jednak faktem jednorazowym i zamkniętym. Przeciwnie, rozpoczyna proces poznawania imienia Ojca, który będzie trwał nie tylko „na świecie”, ale również tam, gdzie jest Jezus uwielbiony.

Poznanie imienia Ojca jest równoznaczne z poznawaniem Jego Osoby. „Imię” znaczy bowiem tyle samo co „osoba”. Uczniowie poznali już co w Osobie Ojca jest najistotniejsze. Gdy mianowicie zdali sobie sprawę z tego, że Jezus jest posłany przez Ojca, zrozumieli, że jest to Miłość: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (3, 16; por. 17, 23).

Ostatecznie, działanie Jezusa Uwielbionego, który nadal będzie dawał poznać uczniom imię Ojca, oznacza udzielenie im daru życia wiecznego. O tym mówił Jezus na początku swej modlitwy: „Ojczy, otocz swego Syna chwałą (...), aby dał życie wieczne wszystkim tym, których Mu dałeś. A to jest życie wieczne: aby *znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga*, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (ww. 2-3).

W ten sposób zarysowany przez Jezusa na początku modlitwy cel – „życie wieczne” (ww. 1-3) – zostaje w końcowej jej części pokazany jako możliwy do osiągnięcia przez wierzących w Niego (ww. 24-26). To właśnie o tę możliwość osiągnięcia życia wiecznego przez wierzących, którzy są na świecie, modli się Jezus idąc do Ojca. Używając formuły „aby byli jedno” na określenie tego celu, pragnie wskazać na wieloaspektową troskę Ojca i Jego samego, dzięki której owo „bycie jedno” staje się możliwe już „na świecie”, a swą pełnię osiągnie tam, gdzie jest Jezus, w niebie.

Nadto pozwala zobaczyć bogactwo „bycia tam, gdzie Ja jestem”; polega ono bowiem na wejściu wierzących do nowej Świątyni, w której Jezus Uwielbiony pozwala oglądać swoją chwałę i daje poznać imię swojego Ojca – Boga, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8).

Interpretując J 17, 21 Ojciec Święty pisze: „Ta jedność, którą Pan dał swojemu Kościołowi i którą pragnie ogarnąć wszystkich, nie jest czymś mało istotnym, ale stanowi centralny element Jego dzieła. Nie jest też drugorzędnym przymiotem wspólnoty Jego uczniów, lecz należy do jej najgłębszej istoty (...).

Wierni stanowią jedno, ponieważ w Duchu trwają w *komunii* Syna, w Nim zaś – w Jego komunii z Ojcem: „mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem Jezusem Chrystusem” (1 J 1, 3). Tak więc dla Kościoła katolickiego *komunia* chrześcijan nie jest niczym innym, jak objawieniem się w nich łaski, poprzez którą Bóg czyni ich uczestnikami własnej komunii, to znaczy swojego życia wiecznego” (*Ut unum sint*, n.9).

Dowodem na to, że – wspomniany na początku – dialog horyzontalny winien być poprzedzony przez dialog wertykalny (inaczej: dialog nawrócenia się na Ewangelię i na posłuszeństwo Duchowi Świętemu) są według Jana Pawła II święci, męczennicy. „My – chrześcijanie – mamy już wspólne *Martyrologium*. Obejmuje ono także męczenników naszego stulecia, liczniejszych niż się na ogół uważa, i jest świadectwem, że na pewnym poziomie Bóg utrzymuje między ochrzczonymi komunie w wierności najwyższemu nakazowi wiary, jaka się objawia w ofierze z życia. (...) Stwierdzam, że *komunia* jest już doskonała w tym, co wszyscy uważamy za szczyt łaski: w męczeństwie (martyria) aż do śmierci, w tej najprawdziwszej realistycznej komunii z Chrystusem, który rozlewa własną krew i przez tę ofiarę przybliża ku sobie tych, którzy niegdyś byli daleko (por. Ef 2,13)”.

KS. STEFAN SZYMIK MSF

BIBLIA PODSTAWĄ NIETOLERANCJI, AGRESJI ..?

POKUSA FUNDAMENTALIZMU W ŻYCIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

Czy Biblia może być podstawą podziałów wewnątrz chrześcijaństwa, a nawet uzasadnieniem nietolerancji? Na tak postawione pytanie trzeba by odpowiedzieć twierdząco. Po wiekach trudnych doświadczeń, kiedy to Biblia służyła za podstawę do podziałów wewnątrz chrześcijaństwa, wydawało się, iż XX wiek przyniósł radykalne i definitywne zmiany na rzecz postaw ekumenicznych. Wielką zasługą mają na tym polu bibliści różnych konfesji, którzy odrzucili postawę nieufności i konfrontacji na rzecz współpracy, wspólnych inicjatyw biblijnych i badań egzegetyczno-teologicznych. Okazuje się jednak, iż Biblia, a przede wszystkim sposób jej interpretacji, może stać się źródłem wyraźnych podziałów wewnątrz chrześcijaństwa, a nawet postaw nietolerancyjnych, wręcz agresji. Charakterystyczne, iż taki podział ma miejsce pomiędzy krytycznym i niekrytycznym podejściem do Biblii¹.

Jedną z postaw niekrytycznych i nietolerancyjnych reprezentuje fundamentalizm, będący dla wielu wierzących poważną alternatywą religijną. Chociaż w swych skrajnych przejawach fundamentalizm

¹ Por. L. Stachowiak. *Stary Testament w świetle ostatnich badań krytycznych*, RBL 42(1989) s. 2: „Bibliistyka dzieli się nie tyle na ewangelicką, katolicką czy żydowską, ale na krytyczną i bezkrytyczną, na otwartą na osiągnięcia współczesnej wiedzy historycznej i literackiej oraz na egzegezę uważaną nadal jeszcze za podporę założeń własnej teologii, światopoglądu czy nawet narzędzie apologetyki.”

jest w Polsce nieznanym, to jednak niektóre przejawy naszej pobożności trzeba uznać za pośredni rezultat oddziaływania zachodnich, a zwłaszcza amerykańskich form pobożności. W artykule zostaną przedstawione: fundamentalizm jako ruch religijny (1), główne elementy pobożności fundamentalistycznej (2), a wreszcie zdrowe fundamenty chrześcijańskiej wiary (3).

1. WIELORAKIE OBLCZE FUNDAMENTALIZMU

Każda teoria naukowa, każdy system filozoficzny, także systemy religijne są w swych założeniach fundamentalistyczne, tzn. suponują istnienie jakichś apriorycznych założeń, będących punktem wyjścia, odniesienia, wartościowania².

Termin fundamentalizm wiąże się z Amerykańskim Kongresem Biblijnym w Niagara, stan New York (1895), na którym egzegeci protestanczy sformułowali pięć „fundamentów” wiary: o wyrazowej bezbłędności Pisma Świętego, o bóstwie Chrystusa, o Jego dziewiczym poczęciu, o ekspiacji zastępczej, oraz o zmartwychwstaniu ciała³. Jednak wielu autorów ujmuje genezę terminu inaczej, wiążąc go z tytułem opublikowanej w latach 1910-1915 w USA serii „The Fundamentals. A Testimony to the Truth [Podstawy. Świadcstwo o prawdzie]”, w której zostały przedstawione główne założenia funda-

² Fundamentalizm pojawia się nie tylko na obszarze religii, lecz jest także charakterystyczny dla badań naukowych (fundamentalizm scjentyistyczny) czy na terenie filozofii (fundamentalizm filozoficzny), posiada jednak inną treść. Zob. A. Bronk. *Fundamentalizm i antyfundamentalizm*. W: *Filozofować dzisiaj. Z badań nad najnowszą filozofią*, red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 39-73.

³ Zob. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica*. Collana Documenti Vaticani, Città del Vaticano 1993, s. 63. Podobnie: W. Palaver. *Amerikanischer Fundamentalismus: Zur Problematik der Vermischung von Religion und Politik*. W: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft* (Theologische Trends, Bd. 1), Innsbruck² 1988, s. 42-45.

mentalizmu⁴. Geneza terminu, kwestia mogąca stać się przedmiotem osobnej analizy⁵, uzmysławia intencje animatorów ruchu fundamentalistycznego, którym chodziło o obronę zasadniczych, niepodważalnych podstaw – fundamentów wiary chrześcijańskiej.

Początki ruchów fundamentalistycznych, nazywanych wtedy ortodoksją, można obserwować już w epoce Reformacji i później. Historycznie patrząc, fundamentalizm jest jednak ruchem religijnym, jaki pojawił się pod koniec XIX wieku w USA w kościołach chrześcijańskich wywodzących się z Reformacji. Jest to amerykański wariant postawy antymodernistycznej w teologii na przełomie XIX i XX wieku, która w innej formie pojawiła się także w Kościele katolickim. Fundamentalizm był rezultatem reakcji obronnej wewnątrz Kościołów protestanckich w USA na twierdzenia i uzurpacje egzegezy liberalnej. Ruch występował przeciw krytycznemu i historycznemu traktowaniu chrześcijańskich dokumentów wiary, mając powodzenie głównie wśród odłamów konserwatywnych i pietystycznych. W krótkim czasie fundamentalizm stał się w USA ważnym fenomenem religijnym i społecznym. Wyrazny rozkwit fundamentalizmu religijnego i zachowań fundamentalistycznych nastąpił ponownie w latach siedemdziesiątych naszego stulecia i następnych dziesięcioleciach, zagrażając wręcz życiu publicznemu w USA, a jako przykład podaje się polityczny alians fundamentalistów z politykami administracji R. Reagana⁶.

⁴ Zob. A. Schmidt, *Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart*, w: *Der Neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion*, Hrsg. von K. Kienzler, Düsseldorf 1990, s. 11; podobnie W. Hasler, *Bibelglaube und biblischer Glaube. Erwägungen zum evangelikalischen Fundamentalismus*, TZBas 47(1991) s. 137.

⁵ Jeszcze inną genezę terminu przedstawia K. Kienzler. *Religiöser Fundamentalismus - Rettung oder Gefahr?* „Lebendiges Zeugnis” 45(1990) s. 56. Zob. dalej: A. Bronk, *Fundamentalizm*, s. 40, przypis 3.

⁶ Zob. M. Stöhr, *Denken in Beton. Protestantischer Fundamentalismus in USA, in Südafrika und bei uns*. W: „Gottes einzige Antwort ...” *Christlicher Fundamentalismus als Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Hrsg. U. Birnstein, Wuppertal 1990, s. 106-117; W. Raberger, *Der Fundamentalismus – Eine Illusion?* ThPQ 134(1986) Hf. 2, s. 160nn, przypis 1; L. Caplan, *Popular Conceptions of Fundamentalism*. W: *Studies in Religious Fundamentalism*, Edited by L. Caplan, London 1987, s. 1n.

W badaniach naukowych ostatnich lat, zwłaszcza w analizach socjologicznych w Europie Zachodniej, fundamentalizm religijny zaczęto traktować jako zjawisko wielopostaciowe, stąd trudne do zdefiniowania, u którego początków znajduje się podobny zespół poglądów i zachowań. Jako fundamentalistyczne traktuje się postawy i grupy religijne wewnątrz chrześcijaństwa, takie jak tradycjonalizm, integryzm, pietyzm, ortodoksja i neoortodoksja, a nawet ruchy charyzmatyczne czy *Opus Dei*. Chodzi zatem o te nurty w chrześcijaństwie, które mają charakter konserwatywny lub/i restauracyjny. Określanie wymienionych nurtów w chrześcijaństwie jednym przymiotnikiem „fundamentalistyczne” jest mylące i nieuzasadnione, a czasem wydaje się być poddyktowane doraźną polemiką. Jako fundamentalistyczne określa się dalej pewne grupy wewnątrz pozostałych wielkich religii monoteistycznych, nazywanych religiami „jednej Księgi”. Chodzi o fundamentalistyczne grupy skrajnie ortodoksyjnych Żydów oraz o grupy fundamentalistów islamskich⁷. Na tym tle dziewiętnastowieczny i współczesny fundamentalizm amerykański staje się tylko jednym z fundamentalizmów, dla odróżnienia nazywany też „biblicyzmem”.

2. POSTAWA FUNDAMENTALISTYCZNA

Czym jest wspomniany fundamentalizm, co należy przez ten termin rozumieć? Niniejsza prezentacja fundamentalizmu musi niestety przyjąć charakter uproszczony, niejako plakatowy⁸.

⁷ Zob. W. Beinert, *Christentum und Fundamentalismus*, Nettetal 1992; *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft* (Theologische Trends, Bd. 1), Innsbruck 1988; K. Deinzer, *Sicherheit um jeden Preis? Fundamentalistische Strömungen in Religion, Gesellschaft und theologischer Ethik* (Dissertationen. Theologische Reihe, Band 39), St. Ottilien 1990; St. H. Pfürtner, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale* (Herder Spektrum 4031), Freiburg-Basel-Wien 1991; G. Keipel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München, Zürich 1991.

⁸ Zob. dalej: M. Czajkowski, *Egzystencjalna lektura Biblii. Jak rozumieć Pismo święte*, t. 6, Lublin 1993, s. 95-99; J. Barr, *Fundamentalismus. Mit einer*

Fundamentalizm funkcjonuje w pewnym koniecznym kontekście religijnym, charakterystycznym nie tylko dla tego ruchu. Ów kontekst religijny cechuje szczególny rodzaj pobożności (ang. „religion”), opierającej się na tradycji wewnątrz Kościołów protestanckich, według której przeżycie „ewangelicznego nawrócenia” na płaszczyźnie osobistej i wewnętrznej jest najważniejsze, i decyduje o zbawieniu. Chrześcijanin, który wyrósł jako członek Kościoła, dochodzi w pewnym momencie do przekonania, iż jego dotychczasowe chrześcijaństwo było powierzchowne i nieautentyczne, było chrześcijaństwem pozorów. Była to wiara „kościelna”, wiara oziębła i mar-twa. Zetknięcie się z żywą, biblijną „Dobrą Nowiną” doprowadza do wcześniej nieznanego doświadczenia – osobistego przeżycia wiary. Następuje nawrócenie i powtórne zrodzenie, ewangeliczny powrót do życia (ang. „evangelical revivals”) i bezpośrednie poddanie się Duchowi Świętemu. Zbawienia dostępuje się nie poprzez przynależność do Kościoła i uczęszczanie na nabożeństwa, lecz przez osobiste wsłuchanie się w orędzie Ewangelii i jego wewnętrzne przyjęcie. Z tą chwilą rozpoczyna się nowe, szczęśliwe życie we wspólnocie zbawionych. Natomiast wszyscy inni są chrześcijanami tylko z imienia, nie są prawdziwymi wyznawcami Chrystusa, podobnie zresztą Kościół⁹.

Miejsce centralne w życiu fundamentalisty zajmuje Biblia, a podstawą lektury, nadrzędną zasadą i fundamentem wszelkich innych rozważań jest twierdzenie o jej absolutnej bezbłędności i nie-

Einführung in die deutsche Ausgabe von G. Sauter, München 1981, s. 24, szerzej o fundamentalizmie religijnym s. 38-69. J. Barr wskazuje na trzy elementy, pozwalające w zasadzie na rozpoznanie postawy fundamentalistycznej. Są nimi: bardzo silne podkreślenie nieomyślności Pisma św., a zwłaszcza faktu, iż Pismo św. jest bez błędu; niechętna postawa w stosunku do współczesnej teologii, jej metod i wyników, zwłaszcza zastosowania w badaniach nad Biblią metody historyczno-krytycznej; przekonanie, iż wszyscy ci, którzy nie podzielają fundamentalistycznego punktu widzenia, nie mogą być „prawdziwymi chrześcijanami”.

⁹ Ów ponowny, „ewangeliczny powrót do życia” dokonuje się w atmosferze napięcia, oczekiwania, śpiewów, muzyki i modlitw. Nie można jednak tego typu pobożności, w tym również fundamentalizmu, rozumieć jedynie w kategoriach płytkiej, niezdrowej uczuciowości. Zob. W. Hasler, *Bibelglaube*, s. 140, 142-143.

omyślności, we wszystkich szczegółach i kwestiach, także geograficznych, naukowych, historycznych¹⁰.

Biblia jest przez fundamentalistów cytowana i przytaczana, fundamentaliści uczą się na pamięć całych jej fragmentów, korzystają z jej wyrażen i fraz. Jednak dla fundamentalisty Biblia jest czymś więcej niż jedynie źródłem cytatów. Biblia jest ważna, gdyż jest zapisem słów, za pomocą których Bóg objawił się człowiekowi; posiada rangę dzieła, nad którego powstaniem w każdym szczególe Bóg czuwał osobiście¹¹. Dzięki temu człowiek wierzący posiada przez Biblię bezpośredni dostęp do prawdy objawionej i do zbawienia, gdyż według fundamentalistów Pismo św. nie tyle zawiera prawdę utrwaloną dla naszego zbawienia (por. *Dei Verbum* 11), co samo jest zespołem prawd objawionych, jest dyktatem Boga¹².

Stąd Biblia jest rozumiana przez fundamentalistów dosłownie, literalnie we wszystkich szczegółach, a opisane w niej zdarzenia traktowane są jako rzeczywiste fakty historyczne. W nowszych analizach przechodzi się czasami od interpretacji dosłownej do interpretacji symbolicznej i na odwrót, przy czym interpretacja „nie dosłowna” jest potrzebna fundamentalistom do ratowania twierdzenia o absolutnej bezbłędności Biblii i sięgają do niej, jeśli zachodzi tego konieczność. Jest to widoczne w przypadku biblijnych danych liczbowych czy genealogii biblijnych: jedne traktuje się dosłownie, jako odpowiadające rzeczywistości historycznej, inne posiadają z tą rzeczywistością luźny związek.

Lektorzy o nastawieniu fundamentalistycznym lekceważą historycznie uwarunkowaną postać tekstu biblijnego: jego frazeologię,

¹⁰ W sposób skrajny daje temu wyraz: J. Falwell, *Listen America*. Garden City, New York 1980, s. 63: „The Bible is absolutely infallible, without error in all matters pertaining to faith and practice, as well as in areas such as geography, science, history, etc.”

¹¹ Zob. Dokument PKB *L'interpretazione della Bibbia*, s. 64: „podyktowanego słowa po słowie przez Ducha Świętego” (*dettato parola per parola dallo Spirito*).

¹² Zob. W. Beinert, *Christentum und Fundamentalismus*, s. 30; U. Birnstein, *Glaube als Gesetz. Die Versuchung des christlichen Fundamentalismus*, w: „Gottes einzige Antwort ...”, s. 14; E. Noort, *Fundamentalismus in Exegese und Archäologie. Eine Problemanzeige*, w: *Altes Testament und christlicher Glaube*, „Jahrbuch für biblische Theologie” 6 (1991) s. 318-319.

możliwość zaistnienia sensu symbolicznego lub metaforycznego; lekceważą obecne w tekście biblijnym formy literackie, utrwalone w nim ówczesne sposoby myślenia, fakt istnienia *relektur*; nie uwzględniają także ograniczonych możliwości intelektualnych i poznawczych hagiografów. Nadto fundamentalizm wiąże się niewolniczo z jakimś jednym tylko tłumaczeniem¹³.

Tak np. fundamentalizm nie bierze pod uwagę faktu, iż tradycja ewangeliczna podlegała rozwojowi. Według lektora o nastawieniu fundamentalistycznym ewangelie przekazują wiernie historyczne czyny i słowa Jezusa. Kiedy kilka różnych tekstów ewangelijnych opowiada o tych samych wydarzeniach, jak np. ewangelie, lektorzy fundamentalistyczni sięgają do harmonizacji tekstów tam, gdzie jest to możliwe, albo szukają innych rozwiązań (dane wydarzenie miało miejsce dwukrotnie, jak np. wypędzenie przez Jezusa przekupniów ze świątyni, itd.) Fundamentalisci pomijają fakt, iż ewangelie są świadectwem i wyrazem wiary gmin chrześcijańskich i nie przywiązują wagi do sposobu, w jaki pierwsze gminy chrześcijańskie patrzyły na osobę Jezusa i rozumiały Jego naukę. Trzeba mówić o wynaturzeniu przez fundamentalistów przesłania ewangelicznego¹⁴.

Wspomnieliśmy już, że ruch fundamentalistyczny posiadał charakter defensywny, przeciw modernizmowi i liberalizmowi, a współcześnie skierowany jest przeciw neomodernizmowi. Nie zawsze argumenty przytaczane przez egzegetów o nastawieniu fundamentalistycznym były i są pozbawione racji, o czym świadczy historia teologii chrześcijańskiej oraz badań biblijnych w XX wieku. Fundamentalistyczna krytyka metody historyczno-krytycznej posiada swoje uzasadnienie¹⁵. W praktyce jednak postawa a- i anty-krytyczna prowadzi egzegetów opcji fundamentalistycznej do sytuacji absurdalnych. Tak np. broniąc historycznego charakteru przekazów biblijnych i odrzucając naukowe studium Biblii, fundamentalisci – w skrajnych przypadkach – bronią nadal nauki o rzeczywistych sześciu

¹³ Zob. M. Scherer-Emonds, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster 1989, s. 94.

¹⁴ Zob. Dokument PKB *L'interpretazione della Bibbia*, s. 64-65.

¹⁵ Zob. W. Künneth, H. Schwarz, A. Köberlin, *Fundamentalismus?* Neuendettelsau 1990, zwłaszcza s. 65nn.

dniach stworzenia świata¹⁶, czy przyjmują ściśle historyczny wymiar zapowiedzi prorockich i wizji apokaliptycznych, i oczekują ich realizacji w przyszłości. Jest to skok w okres poprzedzający czasy najnowsze, jest to powrót w okres przedkrytyczny badań biblijnych¹⁷.

W końcu należy wspomnieć o autorytarnym charakterze fundamentalizmu, nie dopuszczającego postawy i badań krytycznych, a nawet ich możliwości. Innymi słowy, fundamentalizm nie przyjmuje żadnej innej opcji, jest niezmienny, co wiąże się z fundamentalistycznym podejściem do Biblii. Fundamentalizm pozostaje przy swoim punkcie widzenia, uznając jego wyłączność i jedyność, i narzucając go innym. Jednak problemem nie jest fakt przyjmowania fundamentów, co czynią przecież wszyscy. Prawdziwy problem polega na tym, iż fundamentaliści uznają swój punkt widzenia za ostateczny i wiążący wszystkich: nie może istnieć żadna inna prawda. Każdy kto patrzy lub myśli inaczej staje się zdrajcą i przestaje być chrześcijaninem. W ten sposób Biblia staje się, i jest to paradoksem, podstawą postaw nietolerancyjnych, a niekiedy także agresji. Nietolerancyjność, o której mowa przenosi się na różne płaszczyzny życia społecznego¹⁸.

Przypomnijmy niektóre charakterystyczne elementy postawy fundamentalistycznej: suponowane ewangeliczne zrodzenie do życia w Duchu, absolutyzacja Biblii jako fundamentu chrześcijańskiej wiary i życia, odrzucenie naukowego studium Biblii, w tym zwłaszcza

¹⁶ Zob. S. Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts* (Biblia et Symbiotica Band 1), Bonn 1993, s. 326-372. Zob. dalej: M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids (Michigan) 1991, s. 153nn; U. Birnstein, *Glaube als Gesetz*, s. 10-11.

¹⁷ Zob. M. Scherer-Emunds, *Die letzte Schlacht* s. 96nn; S. Holthaus, *Fundamentalismus*, s. 373-451; W. Palaver, *Amerikanischer Fundamentalismus*, s. 48-49.

¹⁸ Zob. E. Simons, *Toleranz und Wahrheit. Die Provokation des Fundamentalismus*, „Una sancta” 45(1990), s. 4-5; J. Werbick, *Einleitung. Der Streit um den „Begriff” Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie*, w: *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (Quaestiones disputatae 129)*, Hrsg. von J. Werbick, Freiburg-Basel-Wien 1991, s. 12, zwłaszcza 21n. „Kritik ist ausgeschlossen, wenn Gott in der Offenbarung das Gesetz seines fordernden wie seines Heils-Willens definitiv promulgiert und in Geltung gesetzt hat”.

badania historyczno-krytycznych, wreszcie immunizacja na krytykę. Dzięki swej niezwyklej relacji do Biblii fundamentalizm otrzymuje rys szczególny, pozwalający na jego natychmiastowe rozpoznanie. Korzystanie w kazaniach czy rozmowach z tekstów biblijnych nie oznacza jednak, iż fundamentalista przebadał i poznał rzeczywiste znaczenie tekstu. Ludzie, którzy nieustannie mówią o centralnym znaczeniu Biblii i jej bezbłędności, i są o tych prawdach przekonani, posiadają nieraz bardzo wątpliwą wiedzę biblijną, a często także słabą znajomość samej Biblii. Tym niemniej fundamentalistów uważa się za poważnych znawców Biblii. Więcej, można bowiem twierdzić, iż fundamentaliści, negując historyczny i ludzki wymiar Biblii, a nadto fałszywie ujmując natchnienie i bezbłędność Biblii, czyli jej Boski charakter, nie rozumieją w rezultacie samego orędzia Biblii, nie docierają do zawartej w niej prawdy zbawczej¹⁹.

3. PRZEZWYCIĘŻENIE FUNDAMENTALIZMU

Postawa fundamentalistyczna rodzi się z lęku przed światem i zachodzącymi w nim ciągłymi zmianami, rodzi się z lęku przed niepewnością. Fundamentalizm jest przede wszystkim poszukiwaniem pewności i bezpieczeństwa. Człowiek niepewny mocniej przywiera do swoich zasad, a nawet staje się agresywny w ich obronie. W przypadku osób bardziej świadomych fundamentalizm jest też ruchem protestu, jednakże walczy nie przeciw przeszłości, lecz o jej zachowanie. Bardzo uproszczony obraz świata i rzeczywistości wartościowanych przez pryzmat dosłownie rozumianej Biblii, przekonanie o posiadaniu jedynie słusznej prawdy, oraz przekonanie o przynależ-

¹⁹ Dodać należy, iż egzegeci fundamentalistyczni nie posiadają żadnej naczelnej zasady interpretacyjnej, ale, kierując się prawdami przez siebie wyznawanymi, im podporządkowują interpretację Biblii. Zob. J. B a r r, *Fundamentalismus*, s. 79.

ności do wspólnoty zbawionych – to wszystko staje się bardzo atrakcyjne dla wielu ludzi, staje się pokusą²⁰.

Większość wierzących nie jest świadoma takiego stanu rzeczy. Poglądy i zapatrywania fundamentalistyczne są łatwe w odbiorze i kuszące, na pewno łatwiejsze od żmudnych, nieefektywnych i skomplikowanych analiz biblijnych, zresztą dla większości odbiorców niezrozumiałych. Odpowiedzi podsuwane przez fundamentalizm są też na pewno łatwiejsze od odpowiedzialnego podmiotowego podejścia do chrześcijańskiej wiary. Rodzi się pokusa pójścia tam, gdzie świat wiary wydaje się być bliższy człowiekowi, bardziej zrozumiały, gdzie na pewno spotka się Boga. Jest to pokusa uproszczonych schematów myślenia, pokusa powierzchownego traktowania Biblii i chrześcijaństwa, także pokusa apodyktyzmu i autorytaryzmu, wreszcie zamknięcia się w twierdzy.

W ten sposób fundamentalizm staje się jednak poważnym zagrożeniem dla człowieka i dla społeczności wierzących, i zaczyna dzielić wspólnotę Kościoła. Przyciągając ludzi borykających się z życiowymi problemami, fundamentalizm podaje im wyjaśnienia i odpowiedzi iluzoryczne, chociażby nawet ubrane w słowa Biblii. Tymczasem Biblia nie jest zestawem gotowych odpowiedzi na pytania o charakterze egzystencjalnym. Przyjęcie postawy fundamentalistycznej nie tylko że uniemożliwia chrześcijaninowi rozumne czytanie i refleksowanie Biblii, lecz również uniemożliwia mu godne człowieka szukanie odpowiedzi na życiowe pytania. Fundamentalizm religijny może doprowadzić ludzi do swoistego „samobójstwa myślowego”²¹.

Trzeba jasno stwierdzić, iż taki lub inny fundamentalizm zagraża każdemu z nas. Więcej, wszyscy jesteśmy fundamentalistami, w

²⁰ Zob. W. Beinert, *Christentum und Fundamentalismus*, s. 26; K. Kienzler, *Fundamentalismus und Modernismus im Christentum*, w: *Der Neue Fundamentalismus*, s. 80.

²¹ „Una forma di suicidio del pensiero”, jak określa to Dokument PKB *L'interpretazione della Bibbia*, s. 65. Zob. dalej: E. Simons, *Toleranz und Wahrheit*, s. 7; K. Kienzler, *Religiöser Fundamentalismus*, s. 61; W. Hasler, *Bibelglaube*, s. 147. Na temat zagrożeń egzystencjalnych, jakie stwarza fundamentalizm, obszernie wypowiada się: J. S. Spong, *Rescuing the Bible from Fundamentalism*, London 1991, s. 1-25.

mniejszym lub większym stopniu, i – paradoksalnie – jest to normalna sytuacja chrześcijanina: odkryj fundamentalistę w sobie samym. Jednakże teologia, także teologia biblijna, jako refleksyjne upostaciowanie wiary ponosi odpowiedzialność za to, aby ta nie zmierzała, nie została wymanewrowana w irracjonalizm lub ideologię. Nasze „tak” winno oznaczać „tak” dla fundamentów, dla chrześcijańskich zasad i prawd, ale winno być zdecydowanym „nie” dla fundamentalistycznych ideologii²².

Należy zwrócić uwagę na kilka istotnych momentów, pozwalających przewyciężyć pokusę fundamentalizmu i stanowiących wspólnie podstawę ekumenizmu, jak zostało to zaznaczone na początku. Ogólnie ujmując, chodzi o krytyczną, naukową lekturę Biblii, co oczywiście nie pozbawia prawa do osobistego spotkania z Pismem św. W przemówieniu będącym wprowadzeniem do dokumentu PKB „Interpretacja Biblii w Kościele”, Ojciec Święty zawarł następujące słowa: „Jeszcze ważniejsze, aby egzegeza katolicka nie zwracała swej uwagi jedynie na aspekty ludzkie objawienia biblijnego, co jest czasem winą metody historyczno-krytycznej, niech też nie zwraca uwagi jedynie na aspekty Boskie, czego chce fundamentalizm; egzegeza katolicka winna uwzględniać to, co ludzkie, i to, co Boskie, połączone w Boskim „zniżeniu się” (*Dei Verbum* 13), będącym podstawą całego Pisma”²³. W słowach Ojca św. odnajdujemy kwintesencję tego, co jest podstawą do katolickiego rozumienia Pisma św.: „słowa Boże, językami ludzkimi wyrażone, upodobniły się do mowy ludzkiej” (*Dei Verbum* 13). Stąd Biblia posiada rangę wyjątkową, jest *Biblia interpretans et interpretata*. Człowiek wierzący winien sobie jasno uświadomić czym Biblia jest i jaki jest jej charakter: Biblia jest równocześnie dziełem Boga i dziełem człowieka, i jako taka posiada charakter normatywny (*interpretans*), ale zarazem winna być studiowana (*interpretata*), dodajmy, pod kątem prawd zbawczych w niej zawartych (*Dei Verbum* 11).

²² „Fundamente – ja, Fundamentalismus – nein: das ist der Weg der Kirche. Um ihn zu gehen bedarf man der Gabe der Unterscheidung”. Zob. W. Beinert, *Christentum und Fundamentalismus* s. 15.

²³ Przemówienie Ojca św. wprowadzające Dokument PKB *L'interpretazione della Bibbia*, s. 14, nr 14.

W tym kontekście warto podkreślić uprzywilejowaną sytuację Kościoła rzymskokatolickiego, który nigdy nie zrezygnował z dyskusji nad natchnieniem, nieomylnością i bezbłądnością Pisma św., a rezultatem tego jest między innymi nauka Soboru Watykańskiego II zawarta w „Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym” (*Dei Verbum*). Postawa radykalnych egzegetów protestanckich, ignorujących teoretyczne kwestie związane z objawieniem i natchnieniem Pisma św., zaowocowała w efekcie skrajnością poglądów fundamentalistycznych. Jest charakterystyczne, iż w Kościele katolickim brak tak skrajnych postaw fundamentalistycznych i biblicystycznych, jak ma to miejsce w Kościołach protestanckich, postaw o wiele groźniejszych niż tylekroć krytykowany tzw. „katolicki konserwatyzm”²⁴.

Drugi moment posiada charakter antropologiczny i podmiotowy, i można go wyrazić za pomocą znanej formuły *fides quaerens intellectum*. Albowiem nie wolno zapomnieć, kim jest czytelnik Biblii – kim jest człowiek wierzący. W świetle antropologii biblijnej człowiek jest partnerem Boga i samodzielnym podmiotem, któremu wszystko zostało poddane (Rdz 1, 28; 2, 15). Nie oznacza to wolności całkowitej, nie kontrolowanej, lecz oznacza odpowiedzialność człowieka za rodzinę ludzką i za świat stworzony. Czy wiara człowieka i jego przekonania religijne zostały wyłączone z tego władania, czy nie podlegają człowiekowi? Biblia daje świadectwo o tym, iż wiara była i jest czymś dynamicznym, wielkością otwartą na nowe doświadczenia i podlegającą nieustannej reinterpretacji, że jest w niej także element racjonalności.

Biblia zawiera wiele przykładów podmiotowości człowieka wierzącego i jego odpowiedzialności za wiarę. Przypomnijmy tylko kilka z nich. W czasie drugiej podróży misyjnej św. Paweł, zmuszony przez Żydów do opuszczenia Tesalonik, zawędrował do Berei. Tamtejsi Żydzi – jak pisze św. Łukasz – „byli szlachetniejsi od Tesaloniczan, przyjęli słowo z całą gorliwością i codziennie badali Pisma, czy istotnie tak jest. Wielu też z nich uwierzyło...” (Dz 17, 11-12). Tenże Pa-

²⁴ Zob. J. Barr, *Fundamentalismus*, s. 216-218; M. Hasitschka, *Fundamentalistische und kirchliche Bibelauslegung, w: Eindeutige Antworten?* s. 125-132.

węł wolał powiedzieć w Kościele pięć słów według rozeznania, niż dziesięć tysięcy wyrazów według daru języków (1 Kor 14, 19), powiedzieć ku zbudowaniu Kościoła: Bóg nie jest bowiem Bogiem zamieszania, lecz pokoju (1 Kor 14, 33). Z kolei w Liście do Rzymian Apostoł Narodów pisze: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej (*hē logike latreia*). Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 1-2). Wiersze te wprowadzają część parenetyczną listu do Rzymian, gdzie św. Paweł podaje zasady nowego życia. Nasza służba Bogu, nieustanna liturgia, winna być rozumna, a ta „rozumność” ofiar jest wyrazem refleksyjności i zastanowienia się chrześcijanina, co różni ofiarę chrześcijańską od zrutynizowanych i zmechanizowanych ofiar starotesta-mentalnych²⁵. Powyższe przykłady można mnożyć, jednak sumując te krótkie odniesienia biblijne należałoby powiedzieć, iż nikt nie zdejmie z człowieka wierzącego krzyża wiary – zmagañ, poszukiwań, błędzenia. Tkwi w tym tajemnica i paradoks, ale chrześcijańska wiara ze swej natury jest podmiotowa, żąda całego człowieka w jego wolności, żąda jego woli i umysłu. Natomiast fundamentalizm odbiera człowiekowi jego podmiotowość.

* * * * *

Biblia, jeśli traktować ją z całym należnym jej szacunkiem, jest pierwszą podstawą jedności chrześcijan. Albowiem rozpoznanie i uznanie, czym jest Biblia jako dzieło bosko-ludzkie, musi w konsekwencji prowadzić do dialogu i do ekumenii. Liczne wspólne inicjatywy biblijne i badania egzegetyczno-teologiczne, podejmowane

²⁵ Zob. E.J. Jezierska, *Zasady nowego życia według Rz 12,1-2*, w: *Żywe jest słowo Boże. Metody biblijno-pastoralne. Sympozja 10*, Opole 1995, s. 109-118.

przez egzegetów różnych konfesji w mijającym XX wieku, przyczyniły się definitywnych zmian w Kościele chrześcijańskim na rzecz postaw ekumenicznych i są dowodem na słusność powyższego stwierdzenia. Pojawiają się jednak postawy niekrytyczne i nienaukowe, a nadto zdecydowanie nietolerancyjne, reprezentowane między innymi przez ruch fundamentalistyczny, który opiera swoje stanowisko na lekturze i interpretacji Biblii rozumianej literalnie. Tymczasem Biblia nie powinna być podstawą podziałów. Czymże bowiem jest Biblia? Biblia jest świadectwem miłości Boga do człowieka i człowieka do Boga, a stąd i podstawą jedności ludu Bożego. Naturalnie, nie wyklucza to wielości i zróżnicowania chrześcijańskich postaw.

O. ADAM R. SIKORA OFM

TUNIKA JEZUSA – SYMBOL JEDNOŚCI KOŚCIOŁA?

W tekstach mówiących o wydarzeniu na Golgocie wszyscy czterej ewangeliści wspominają o szatach (τὰ ἱμάτια) Jezusa. Każdy z nich¹ również przytacza relację o τὰ ἱμάτια, które podzielili między sobą żołnierze rzymscy. Jedyne w czwartej Ewangelii mowa jest o jeszcze innej szacie, o tunice (ὁ χιτῶν), która „nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu” (J 19, 23), a której nie podzielono. W stosunku do Synoptyków relacja Janowa jest dłuższa i zawiera więcej szczegółów.

Jezusowa tunika, o której wspomina Jan, stała się w historii egzegezy przedmiotem szczególnego zainteresowania². Oprócz postrzegania jej w sensie dosłownym, dopatrywano się w niej głębszego znaczenia symbolicznego. Część starożytnych komentatorów³, a także niektórzy ze współczesnych egzegetów⁴ widzą w niej symbol jed-

¹ Mk 15, 24b; Mt 27, 35b; Łk 23, 34b; J 19, 23-34.

² Zob. R. E. Brown, *The Death of Messiah*, New York 1994, v. II, s. 952-958; R. Schnackenburg, *The Gospel according to St John*, New York 1990, v. 3, s. 272-274.

³ Np. św. Cyprian, *De Ecclesiae Catholicae Unitate* 7; św. Augustyn, *Homilia* 118, 4.

⁴ Głównym rzecznikiem takiej interpretacji jest M. Aubineau, *La tunique sans couture du Christ. Exegese patristique de Jean 19, 13-24*, w: *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), I, Munster 1970, s. 100-127 oraz I. de la Potterie, *La tunique non divisee de Jesus, symbole de l' unite messianique*, w: *The New testament Age*, Macon 1984, s. 127-138; *Passione di Gesu secondo il vangelo di Giovanni*, Milano 1988, s. 109 nn

ności Kościoła. Takiej interpretacji sprzeciwiają się uczeni, wskazujący bądź na inną możliwą symbolikę tuniki Jezusa⁵, bądź też odmawiający jej w ogóle jakiegokolwiek znaczenia symbolicznego⁶. W niniejszym artykule postaramy się przybliżyć zagadnienie dotyczące Jezusowej tuniki w J 19, 23-24 oraz ocenić wzmiankowane wyżej stanowiska egzegetów.

Tekst o szatach w Janowym opisie męki Jezusa znajduje się w jego czwartej części⁷ przedstawiającej wydarzenia dokonujące się na Golgocie (19, 16-37). Ta część dzieli się z kolei na pięć mniejszych jednostek⁸ ukazujących różne epizody, a wśród nich także ten, który dotyczy tuniki bez szwów (19, 23-24). Pełny tekst w tłumaczeniu przedstawia się następująco:

„Żołnierze zaś, gdy ukrzyżowali Jezusa, wzięli Jego szaty (τὰ ἱμάτια) i podzielili na cztery części, dla każdego żołnierza po części; wzięli także tunikę (τὸν χιτῶνα). Tunika (ὁ χιτῶν) nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu. Mówili więc między sobą: „Nie rozdzierajmy jej, ale rzućmy o nią losy, do kogo ma należeć. Tak miały

⁵ Np. W. Barclay, *The Gospel of John*, Philadelphia 1975, v. 2, 253; J. N. Sanders, *A Commentary on the Gospel according to St John*, London 1968, s. 407. Interesującą, choć dyskusyjną interpretację przedstawił S. Mędala, przeprowadzając analizę semiotyczną tekstu, kierując swą uwagę na sens chrystologiczny. W konkluzji autor ten stwierdza: „Losowanie o tunikę stanowi wypełnienie Pisma, czyli napelnienie go nową treścią. Tą nową treścią jest podmiotowość Jezusa. Od tego momentu Pismo wyraża osobistą wartość Jezusa. Wynika z tego, że tunika symbolizuje Pismo Święte w aspekcie chrystologicznym. Jezus jednoczy sens obiektywny dany przez Mojżesza (Prawo) i sens dostosowany do sytuacji (Prorocy). Od śmierci Jezusa Pismo Święte ma jedność sensu, bo podmiotem wypowiadającym się w nim jest sam Jezus”, zob. *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 272 n.

⁶ Np. N. J. Schneider, *Das Evangelium nach Johannes*, Berlin 1978, s. 311; L. Stachowiak, *Ewangelia wg św. Jana. Wstęp. Przekład. Komentarz*, Poznań 1975, s. 373.

⁷ Podział w oparciu o kryterium miejsca toczącej się akcji w opisie pasyjnym u Jana przyjmujemy za I. de la Potterie, *La Passione di Gesu*, Milano 1988, s. 35.

⁸ Poza wprowadzeniem: *via crucis* (J 19, 16-18) są to następujące fragmenty: J 19, 19-22 mówiący o napisie na krzyżu, J 19, 23-24 o tunice całodzianej, J 19, 25-27 o duchowym macierzyństwie Maryi, J 19, 28-30 o pragnieniu Jezusa oraz J 19, 31-37 o krwi i wodzie; zob. I. de la Potterie, *La Passione*, s. 102.

się wypełnić słowa Pisma: „Podzielili między siebie szaty (τὰ ἱμάτια), a los rzucili o moją suknię (ἱμάτισμόν)”.

Z tekstu wynika, że Jan wyraźnie rozróżnia dwa rodzaje szat: τὰ ἱμάτια i ὁ χιτῶν. U Synoptyków, jak już wspomniano, mowa jest jednym rodzaju. W relacji Marka spotykamy się z lakonicznym stwierdzeniem: „Ukrzyżowali Go i rozdzielili między siebie Jego szaty (τὰ ἱμάτια), rzucając o nie losy, co który miał zabrać” (15, 24). Jeszcze bardziej zwięzła jest wypowiedź Mateusza: „Gdy Go ukrzyżowali, rozdzielili między siebie jego szaty (τὰ ἱμάτια), rzucając o nie losy” (27, 35) i Łukasza: „Potem rozdzielili między siebie Jego szaty (τὰ ἱμάτια), rzucając losy” (23, 34b). Opis ten jest uderzająco zgodny w każdej z czterech relacji. Z pewnością wiąże się to z inspiracją Ps 22, 19: „Podzielili między siebie moje szaty (τὰ ἱμάτια), a o moją suknię (τὸν ἱμάτισμόν) los rzucili”. Jest jednak rzeczą interesującą, że chociaż Jan jako jedyny przytacza dosłownie za LXX te słowa wspomnianego wyżej psalmu, to cały opis tego, co żołnierze uczynili z szatami cechuje się najmniejszą spośród wszystkich ewangelistów zależnością terminologiczną od tego starotestamentowego cytatu. Niemniej, nie przejmując słownictwa psalmu, pragnie w oparciu o niego wykazać, że jego treść wypełniła się w szczegółach na Golgocie. Chociaż w psalmie kwestia podziału szaty i rzucenia o nią losu dotyczy raczej tego samego przedmiotu, to Jan dokonuje rozróżnienia na dwie oddzielne czynności dotyczące dwóch różnych ubrań: na podzielenie szat i na zachowanie w całości tuniki całodzianej. Niektórzy uczeni⁹ sądzili, że Jan źle rozumiał sens poezji hebrajskiej, nie dostrzegając paralelizmu w tym wierszu psalmu, ale większość uważa, że ewangelista doskonale go rozumiejąc, zrobił to celowo, by wyeksponować znaczenie tuniki (ὁ χιτῶν) Jezusa¹⁰. Wszyscy ewangeliści są zgodni, że szaty (τὰ ἱμάτια) Jezusa zostały podzielone między żołnierzy rzymskich. Autor czwartej ewangelii podaje dokładniejszą informację, że τὰ ἱμάτια zostały podzielone na cztery części. Jest to bardzo prawdopodobne, gdyż

⁹ Por. J. N. Sanders, *A Commentary on the Gospel According to St John*, London 1968, s. 407.

¹⁰ B. Linders, *New Testament Apologetic*, b.m.w. 1961, 91: s. 267n.

oddział egzekucyjny składał się zasadniczo z czterech żołnierzy¹¹. Posiadali oni prawo do konfiskaty rzeczy stanowiących ubiór skażoną, przed samą egzekucją. Przez τὰ ἱμάτια być może należy rozumieć tu nie tylko szatę zewnętrzną w rodzaju płaszcz, który przykrywał całe ciało, ale nieco szerzej, włączając w to także sandały, przepaskę na głowę, pas oraz gruby płaszcz¹². W szerszym znaczeniu używano tego słowa również na oznaczenie całości odzienia, tj. płaszcz i tuniki (por. Ap 3, 5), ale mając na uwadze płaszcz jako główną jego część¹³. Tego terminu nigdzie jednak nie używa się na określenie tuniki (χιτῶν).

Synoptycy nic nie wspominają o tunice (ὁ χιτῶν), której czwartego ewangelista poświęca nieco więcej uwagi. Jedynie autor czwartej Ewangelii tunikę identyfikuje z ἱμάτισμος (suknią) z Ps 22, 19¹⁴. Χιτῶν zasadniczo oznaczał długą lnianą szatę, zakładaną bezpośrednio na gołe ciało¹⁵. Była ona prawdopodobnie odpowiednikiem hebrajskiego כִּתְוֹן¹⁶. Jan mówi ὁ χιτῶν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου – „tunice bez szwu od góry tkanej do dołu (dosł.: przez całe)”¹⁷. Nie ma zgody wśród uczonych w poglądzie na charakter tej szaty – czy był to jakiś wyjątkowy strój, czy też zwyczajne odzienie noszone przez ówczesnych mieszkańców Palestyny. Zdaniem H. Th. Brauna¹⁸ tunika bez szwów nie była wyrazem jakiegoś przepychu i mogła być wykonywana nawet przez osobę nie odznaczającą się szczególną zręcznością w jej wykonaniu. Izydor z

¹¹ Por. Dz 12, 4: שָׁנַיִם*.

¹² A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus Messiah*, New York 1897, v. I, s. 625.

¹³ B. Żołnierczyk, *Symbolika szaty Chrystusowej (Łk 23, 11)*, w: *Studia z Teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań 1973, s. 174.

¹⁴ R. E. Brown, *The Death*, s. 955.

¹⁵ J. Repond, *Le costume du Christ*, *Biblica* 3 (1922), s. 3-14.

¹⁶ Kpł 16, 4: קָרַשׁ יִלְבַּשׁ בְּדָתוֹ; LXX: χιτῶνα λινοῦν ἡγιασμένον ἐνδύεται.

¹⁷ Zdaniem Nestle, który łączy słowa „od góry” z „tkanej”, a nie tak jak większość uczonych z „bez szwu”, Jan opisuje szatę bez szwu jedynie na górze lub w górnej części. Opiera się on na łacińskim kodeksie c i na syryjskich świadkach tekstu.

¹⁸ *Fleur Bleu, Revue des industries du lin* (1951), s. 21-28; 45-53.

¹⁹ *List* 1.74.

Pelusium (ok. 400)¹⁹ twierdził, że taki rodzaj tuniki był charakterystyczny dla ubogich Galilejczyków. Nie jest wykluczone, że zaczerpnął on informacje na ten temat z jakiejś starszej tradycji. Natomiast zdaniem M. Aubineau²⁰, większość Ojców Kościoła, na podstawie strojów im współczesnych, uważała całodzianą tunikę Jezusa za szatę niezwykłą, ukazującą zarówno Jego majestat, jak i ubóstwo.

W oparciu o myśl o niezwykłym charakterze tuniki, w historii egzegezy przywiązywano wiele wagi do jej znaczenia symbolicznego i teologicznego. Niektórzy²¹ uważali, że szata ta miała charakter sakralny i z tego powodu zabobonni żołnierze rzymscy nie odważyli się podrzeć jej na części²². Część uczonych²³ widziała w niej aluzję do szaty Józefa (Rdz 37, 3), inni²⁴ do tekstów pogańskich, a jeszcze inni²⁵ wskazywali na tekst z Talmudu Babilońskiego²⁶ mówiącego o całodzianej szacie Mojżesza.

Spośród wszystkich interpretacji symbolicznych jedynie dwie posiadają większe znaczenie i do dziś mają swoich zwolenników.

Zwolennicy pierwszej z nich uważają, że χιτῶν Jezusa jest symbolem szaty arcykapłańskiej. Uczeni ci, począwszy od Grotiusa²⁷, bazują na tekście Józefa Flawiusza *Antiquitates Judaice* III, 7, 4, mówiącego o szacie arcykapłana. Józef Flawiusz opisuje szatę arcykapłana jako tkaną w całości. Szata Jezusa, również bez szwów byłaby nawiązaniem do szaty arcykapłańskiej, a tym samym do godności arcykapłana. Tekst Józefa Flawiusza opisuje ją następująco: „tunika (ὁ χιτῶν) ta nie składa się z dwóch części, tak, by była zszywana (ῥαπτος) wokół ramion i na boku, ale jest utkana (ὀφασμένον) z

¹⁹ M. Aubineau, *La tunique*, s. 105.

²¹ Wzmiankuje, nie wyliczając ich jednak imiennie R.E. Brown, *The Death*, s. 956.

²² R. E. Brown, *The Death*, s. 956.

²³ Np. E. Nestle, *Der ungenahte Rock Jesu und der bunte Rock Josefs*, ZNW 3 (1902), s. 169.

²⁴ Np. P. Saintyves, *Deux theme de la Passion et leur signification symbolique*, RArch Ser. V, 6 (1917B), s. 235-236.

²⁵ G. Klein, *Zur Erlauterung der Evangelien aus Talmud und Midrash*, ZNW 5 (1904), s. 144-53.

²⁶ *Ta 'anit* 11b.

²⁷ Zob. R.E. Brown, *The Death*, s. 956.

jednej długiej nici”. Choć treść opisu jest podobna do opisu Janowego, to jednak słownictwo wykorzystane przez obu autorów jest zupełnie inne. Jedynym bowiem wspólnym słowem jest ó χιτῶν. Jak zaznacza wielu autorów²⁸. Józef Flawiusz mówiąc ó χιτῶν w odniesieniu do arcykapłana, ma też raczej na uwadze jego szatę zewnętrzną – odświętny płaszcz, noszony tylko z okazji wielkich świąt niż tunikę, na którą wskazuje tekst Jana. Jeśli autor czwartej Ewangelii rzeczywiście pragnął złączyć z tuniką Jezusa myśl o Jego godności arcykapłańskiej, to nie można wykluczyć możliwości, że zarówno Jan, jak i Flawiusz, niezależnie od siebie inspirowali się tekstami Wj 39, 27 i Wj 36, 34 (LXX) mówiącymi o „tunice tkanej z bisioru”. Niektórzy pisarze greccy porównywali Jezusa do arcykapłana z Kpł 21, 10, który „nie będzie rozdierał swych szat”. Przeciwnicy tej interpretacji, poza zastrzeżeniami wskazanymi wyżej, podkreślają przede wszystkim fakt, że czwarty ewangelista nie podejmuje tematyki kapłańskiej w swej Ewangelii. Wskazywane paralele z Ap 1, 13 czy Hbr 8-10 wydają się tu zbyt odległe²⁹. Pamiętać także należy, że pogląd dopatrujący się w tunice Jezusa szat arcykapłańskich jest stosunkowo nowy³⁰.

Zwolennicy drugiej interpretacji utrzymują, że Jezusowa tunika jest symbolem jedności wśród naśladowców Chrystusa. Zaznaczyć należy, że ta interpretacja nie wyklucza poprzedniej. Część uczonych dostrzega tunikę zarówno jako symbol godności arcykapłańskiej, jak i jedności Kościoła. Głównym, współczesnym przedstawicielem tej interpretacji jest I. de la Potterie. Jego argumentacja opiera się zarówno na analizie samego tekstu Jana i na danych tradycji. Punktem wyjścia jest zatem J 19, 23b-24a: ... ó χιτῶν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὕφαντός δι' ὄλου. εἶπαν οὖν πρὸς ἀλλήλους, Μὴ

²⁸ Tamże, s. 957.

²⁹ Za takie także należy uznać zapatrywania tych uczonych, którzy w spekulacjach Filona z Aleksandrii na temat szat arcykapłańskich interpretowanych jako części świata, utrzymywanych w jedności przez logos (np. w Fuga 110-12; Spec. Leg. I, 84-96), dopatrywali się możliwych źródeł inspiracji autora czwartej ewangelii. Por. C.K. Barret, *The Gospel*, s. 457.

³⁰ Wśród podtrzymujących go autorów wymienia się m.in. C. K. Barret'a, W. Bauera, E. Haenchena, Ligfoot'a i A. Loise'go.

σχίσωμεν ἀλλὰ λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνοσ ἔσται. Zwraca on najpierw uwagę na czasownik σχίζω, który często tłumaczony jako „rozdziarać”, znaczy również „rozrywać”, „rozłupywać”, „rozłączać”, „odłączając”, „oddziarać”, „odrywać”³¹. Poza omawianym tekstem, występuje on jeszcze w J 21, 11³², w którym mowa jest o sieci, która się nie rozdarła (οὐκ ἐσχίσθη), mimo, że wypełniona była wielkimi rybami. Nie można wykluczyć, że sieć ta posiada to samo znaczenie symboliczne co tunika Jezusa. Uczeni są zasadniczo zgodni, że nie rozerwana sieć jest symbolem jedności Kościoła³³. Rzeczownik σχίσμα występuje w czwartej Ewangelii trzykrotnie, jedynie w jej części centralnej (rozd. J 7-10). Na przykład w J 7, 43 czytamy: „I powstało w tłumie rozdwojenie (σχίσμα) z Jego powodu”. W J 9, 16 myśl jest identyczna: „I powstało wśród nich rozdwojenie (σχίσμα)”. Także w J 10, 19 pojawia się ta sama myśl: „I znowu powstało wśród Żydów rozdwojenie (σχίσμα) z powodu tych słów”. Z tekstów tych wynika, że termin σχίσμα został tu użyty na określenie rzeczywistego podziału, jaki dokonał się wśród ludzi. Aplikując to znaczenie do omawianego tekstu pojawia się myśl, że żołnierze rzymscy, których obecność jest podkreślona na początku i końcu opisu całego wydarzenia, nie rozdarli tego, co należało do Jezusa³⁴. Zdaniem I. de la Potterie³⁵ Jan miał tu na myśli jedność mesjańskiego Ludu Bożego. Egzegeta ten powołuje się także na tekst 1Krl 11, 29, aby wskazać, że rozdarcie szat na części miało znaczenie symboliczne już w ST. Zanim doszło, po śmierci króla Salomona, do schizmy między pokoleniami północnymi i południowymi, fakt ten, w sposób symboliczny, zapowiedział prorok Achiasz: „Gdy pewnego razu Jeroboam wyszedł z Jerozolimy, spotkał go na drodze prorok Achiasz z Szilo, odziany w nowy płaszcz. Sami tylko obydwoj byli na polu.

³¹ R. Popowski, *Wielki Słownik Grecko-Polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 589n.

³² J 21, 11: ἀνέβη οὖν Σίμων Πέτρος καὶ εἵλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πενήτηνκα τριῶν: καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.

³³ I. de la Potterie, *La Passione*, s. 112.

³⁴ R. E. Brown, *The Death*, s. 957.

³⁵ I. de la Potterie, *La tunique*, s. 136-137.

Wtedy Achiasz zdjął nowy płaszcz, który miał na sobie, porozdzierał go na dwanaście części i powiedział Jeroboamowi: «Weź sobie dziesięć części, bo tak rzekł Jahwe Bóg Izraela: Oto wyrwę królestwo z ręki Salomona, a tobie dam dziesięć pokoleń». Symboliczne rozdarcie szat stało się zapowiedzią rzeczywistego podziału wśród ludu.

Należy także pamiętać, że idea jedności jest z pewnością Janowi bliższa niż idea kapłaństwa. Zainteresowanie tą kwestią zaznacza on w swej Ewangelii kilkakrotnie. W J 10, 16 mówi o „jednej owczarni i jednym Pasterzu”; w 11, 52 mówiąc o celowości śmierci Jezusa wskazuje, że jest to śmierć nie tylko za naród, ale także „by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno”; a w 17, 21-21 przytacza słowa modlitwy Jezusa proszącego Ojca, „aby wszyscy stanowili jedno”.

Wszystkie powyższe argumenty na rzecz interpretacji dopatrującej się w tunice symbolu jedności Kościoła zostają wzmocnione także świadectwami z tradycji. W Kościele zachodnim wczesnym jej rzecznikiem jest św. Cyprian. Pisze on, że „Sakrament jedności, węzeł jedności niepodzielnej jest ukazany w Ewangelii: tunika naszego Pana Jezusa Chrystusa nie została podzielona ani porozrywana na kawałki, ale rzucili o nią los, by wiedzieć kto będzie mógł wdziać Chrystusa. Szata powinna być przyjęta w całości, nietknięta; powinna być posiadana jako dobro osobiste”³⁶. Cyprian widzi więc w tunice bez szwów, całej tkaney od góry do dołu” symbol niepodzielonego Kościoła. Nieco później na Wschodzie Aleksander z Aleksandrii krytykuje arian za to, że porozdzierali całodzianą tunikę Jezusa³⁷. Do J 19, 23-24 nawiązuje też św. Augustyn. Komentując ten tekst mówi on, że „szaty Pana Jezusa Chrystusa, podzielone na cztery części przedstawiają Jego Kościół rozszerzający się na cztery strony, to znaczy rozprzestrzeniony na całym świecie (...) stopniowo rozszerza swoją obecność w pojedynczych częściach (...). Co do tuniki, o którą rzucono los, to ona oznacza jedność wszystkich części, utrzymywaną razem węzłem miłości”³⁸.

³⁶ *De Ecclesiae Catholicae Unitate* 7.

³⁷ Theodoret, *Hist. Eccl.* 1.4.3-5.

³⁸ *Homilia 118*, 4.

³⁹ Np. 1J 2, 19.

Myśli o jedności Kościoła nie przeczy fakt, że rzeczywiście, już w czasach Janowych³⁹, a jak ukazuje historia, także wielokrotnie potem, dochodziło we wspólnotach chrześcijańskich do podziałów. Zdaniem I. de la Potterie⁴⁰ czwarty ewangelista pragnie ukazać, że podzielony wobec Jezusa Lud Izraela, jak wynika to z przytoczonych wyżej tekstów, w godzinie śmierci Jezusa realizuje zapowiedź o tym, że „...Jezus miał umrzeć (...), by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno” (J 11, 51). Jan wskazując na tunikę, nie mówi tu zatem o przyszłości Kościoła, ale o tym, jaki on jest w momencie swego początku. Na Golgocie więc zostaje ukazany ideał jedności Kościoła, Ludu Bożego, który przychodzi z rozproszenia, by w godzinie mejsjańskiej zjednoczyć się wokół Tego, który zapowiadał: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32). Jezus, wywyższony na krzyżu, pociąga wszystkich ludzi. Taka myśl pojawia się już w prorocztwie Jeremiasza (31, 3-14), w którym Bóg zaprasza swój lud do powrotu. Pociąga go ku górze Syjon, ku „dziewicy Syjonu”, która jak matka zaprasza swe dzieci, by powróciły z niewoli i zgromadziły się wokół niej. Następną sceną (J 19, 25-27) w opisie Męki Jezusa w czwartej Ewangelii, przedstawiająca „Matkę” i „ucznię, którego (Jezus) miłował” ukazuje tę myśl na płaszczyźnie symbolicznej. Matka i uczeń reprezentują nowy Lud Boży, który powstaje na Golgocie pod krzyżem Jezusa.

Zapoznanie się z podstawami argumentacji przemawiającej na rzecz dostrzegania w tunice Jezusa symbolu jedności nowego Ludu Bożego – Kościoła, pozwala z pewnością stwierdzić, że ma ona o wiele poważniejsze oparcie w tekście niż pogląd tych uczonych, którzy widzą w tunice symbol godności arcykapłańskiej. Niemniej także i to zapatrywanie pozostawia wątpliwości, które jako poważne zastrzeżenia wysuwają przeciwnicy⁴¹ symboliki Jezusowej tuniki. Jednym z najpoważniejszych jest fakt, że tunika ta na Golgocie została zabrana Jezusowi. Nastąpiła zatem jakby separacja Jezusa i tuniki (Kościół?). Ta sama uwaga dotyczy zresztą także poglądu dopatrującego się w tunice symbolu godności arcykapłańskiej. Innym

⁴⁰ I. de la Potterie, *La Passione*, s. 114.

⁴¹ Np. R. Schnackenburg, *The Gospel*, s. 274.

zastrzeżeniem jest, jak twierdzą niektórzy uczeni, brak jakiegokolwiek śladu wskazującego, że Jan istotnie pragnął nadać tunice znaczenie symboliczne. Jeszcze inni⁴² uważają, że wzmianka o tunice została wprowadzona przez Jana jako element służący do wyjaśnienia treści przytoczonego psalmu 22, 19.

Jak się wydaje, szczególne znaczenie symboliki zawartej w czwartej Ewangelii nie pozwala wykluczyć, iż wyeksponowana tylko przez Jana tunika Jezusa może posiadać jakieś ściśle określone znaczenie teologiczne. Przyjmując za możliwe takie znaczenie, najwięcej racji przemawia za tym, by widzieć w tunice symbol jedności Kościoła. Wydaje się, iż także zarzut odseparowania szaty od Jezusa niekoniecznie musi stanowić trudność polegającą na interpretacji tego faktu jako rozdzielenia Kościoła od Jezusa. Gdy bowiem wydarzenie z tuniką ujmie się w perspektywie słów cytowanego Ps 22, 19, to wówczas w rzuconym „losie” można dostrzec wyraz woli Bożej względem przeznaczenia szaty⁴³. Przydzielenie losem tuniki jednemu z żołnierzy rzymskich wcale nie oznaczało, że Jezus przestał być jej właścicielem, ale jedynie, że zdał całkowicie jej przyszłość na Boga. W Jego bowiem ręku spoczywa los. Przekazanie tuniki stanowiło więc realizację planu Bożego. Podkreślił to zresztą sam ewangelista, mówiąc, że rzucenie losu o tunikę Jezusa było wypełnieniem Pisma: „aby się wypełniło Pismo”.

Formuując ostrożnie wnioski o teologicznej wymowie sceny z tuniką Jezusa na Golgocie wydaje się, że można powiedzieć, iż scena ta zdaje się wyrażać przede wszystkim ideę zjednoczonego – dzięki męce i zbawczej śmierci Jezusa – ludu mesjańskiego, którego losy spoczywają niezmiennie w ręku Boga.

⁴² Np. W. Barclay, *The Gospel*, s. 253.

⁴³ Por. S. Mędała, *Chrystologia*, s. 273.

O. ADAM R. SIKORA OFM

ZAGROŻENIA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA WEDŁUG AP 2-3

W drugim i trzecim rozdziale Apokalipsy św. Jana znajdują się tzw. *Listy do siedmiu Kościołów*. Ukazują one konkretną rzeczywistość lokalnych chrześcijańskich wspólnot w Efezie, Smyrnie, Pergamonie, Tiatyrze, Sardes, Filadelfii i Laodycei u schyłku pierwszego wieku.

Z jednej strony wyłania się z nich obraz Kościoła, który żyje obecnością Chrystusa i jest karmiony Jego słowem, a z drugiej Kościoła, który naznaczony jest różnymi słabościami, niewiernościami, a nawet herezjami¹. Trudności, które zakłócają rytm życia Kościołów mają zarówno swe źródła zewnętrzne, jak i pochodzą z samej wspólnoty. Autor Ap, znający prawdopodobnie sytuację każdego z Kościołów dzięki osobistym kontaktom, zwraca uwagę zarówno na zagrożenia pochodzące spoza wspólnot, ze strony tego wszystkiego, co łączyło się z pogańskim środowiskiem Azji Mniejszej, zdeterminowanym przez kulty synkretyczne, czy działanie samego szatana (Ap 2, 10.13), jak i na te, które wynikają z destrukcyjnej działalności fałszywych nauczycieli wewnątrz wspólnot (Ap 2, 2.14n.20). Problemy zewnętrzne są w pewnym stopniu ceną, jaką zawsze płaci Kościół za konfrontację ze światem. Nie one jednak są najpoważniejszą przyczyną rozłamów wewnątrz wspólnot chrześcijańskich. Owszem, niejednokrotnie mogą przyczyniać się do ich konsolidacji. Największe

¹ E. Schüssler Fiorenza, *Revelation. Vision of a Just World*, Minneapolis 1991, 53.

zagrożenie dla jedności wiernych i egzystencji samych Kościołów stanowią ci, którzy od wewnątrz wskutek swych błędnych nauk doprowadzają do podziałów, a nieraz i do całkowitego zniszczenia wspólnoty. Praktycznie nie należą oni już do Kościoła. W sposób pośredni zagrożeniem jedności jest też poziom życia duchowego chrześcijan w poszczególnych wspólnotach. Niektórzy z nich ustają w wierze. Kościół w Efezie odszedł od swej pierwotnej miłości (2, 3), Kościół w Sardach tylko na pozór wydaje się być wierzący, podczas gdy faktycznie jest martwy (3, 1), a wspólnota chrześcijańska w Laodycei cechuje się ospałością i obojętnością, którym towarzyszy poczucie samowystarczalności (3, 15-17).

W niniejszym artykule pragniemy przyjrzeć się sytuacji tych Kościołów, wewnątrz których istnieje realne zagrożenie jedności.

A. KOŚCIÓŁ W EFEZIE

Listę Kościołów otwiera List do Kościoła w Efezie. Skierowany jest do wspólnoty chrześcijańskiej, której początki należy wiązać z postacią św. Pawła. Przybył on do Efezu po raz pierwszy wraz z małżeństwem Pryscyllą i Akwila. Właściwą jednak, trwającą prawie trzy (54-57) lata działalność apostołską w tym mieście podjął on podczas swej trzeciej podróży. Efez był wówczas jednym z pięciu największych miast Imperium Rzymskiego – w czasach Augusta liczył ok. 200000 mieszkańców. W Efezie mieszkała dość znaczna diaspora żydowska, ciesząca się wieloma przywilejami. Od 25 roku przed Chr. był on także stolicą prowincji *Asia proconsularis*. Oprócz bogactwa i kultury słynął przede wszystkim ze świątyni Artemidy – jednego z siedmiu starożytnych cudów świata. W Artemizjonie pielęgnowany był również kult cesarzy. Za czasów Domicjana Efez stał się centrum tego kultu. Miasto słynęło również z magicznych papirusów i dość rozpowszechnionych praktyk magicznych. Apostoł prowadził początkowo swą działalność apostołską na terenie synagogi (Dz 19, 8), a następnie w szkole Tyrannosa. Incydent z Demetriuszem, sprzedawcą statuetek Artemi-

dy, zmusił Pawła do opuszczenia miasta. Według Euzebiusza z Ceza-rei² około roku 70., do Efezu przybył św. Jan, który po powrocie z Pat-mos „zarządzał tamtejszymi kościołami”. Pierwszy z siedmiu listów w Apokalipsie skierowany jest właśnie do Kościoła w Efezie. Kościół ten, który zasadniczo zostaje pochwalony przez Chrystusa, pamięta o zagrożeniach ze strony fałszywych apostołów oraz nikolaitów. Na te dwie kategorie błędnowierców wskazuje Chrystus jako na realne nie-bezpieczeństwo dla miejscowej wspólnoty chrześcijańskiej.

Pierwszą kategorią osób, w których wiarygodność Kościoła efeski wątpi, są ci, „którzy samych siebie nazywają apostołami, a nimi nie są” (2, 2b). W tym samym wierszu zostali oni określani jeszcze bardziej ogólnym terminem – „źli”, których tamtejsza gmina nie może znieść (2, 2a), oraz „kłamcami”, którzy właśnie jako tacy zostali rozpoznani.

Zjawisko fałszywych apostołów czy nauczycieli prowadzących swą destruktywną działalność w pierwotnym Kościele poświadczane jest zarówno tekstami biblijnymi, jak i pozabiblijnymi. Pisz o nich wielokrotnie św. Paweł. Na przykład w 2 Kor mamy ostrzeżenia przed ich wpływami. Nazywając ich być może ironicznie „wielkimi apostołami” (2 Kor 11, 9), pisze: „Ci fałszywi apostołowie to podstępni działacze, udających apostołów Chrystusa” (2Kor 11, 13). Przestrzeżenie przed nimi znajdujemy także w 1Tm 4, 1-3: „Duch zaś otwarcie mówi, że w czasach ostatnich niektórzy odpadną od wiary, skłaniając się ku duchom zwodniczym i ku naukom demonów. [Stanie się to] przez takich, którzy obłudnie kłamią, mają własne sumienie napiętnowane. Zabraniają oni wchodzić w związki małżeńskie, [nakazują] powstrzymywać się od pokarmów, które Bóg stworzył, aby je przyjmowali z dziękczynieniem wierzący i ci, którzy poznali prawdę”. Autor 2 Tm poucza natomiast Tymoteusza: „Przyjdzie bowiem chwila, kiedy zdrowej nauki nie będą znosili, ale według własnych pożądań – ponieważ ich uszy świerzbią – będą sobie mnożyli nauczycieli”. O niebezpieczeństwie krążących błędnych nauk mówi także autor natchniony w 2P 2, 1: „Znaleźli się jednak fałszywi prorocy wśród ludu tak samo, jak wśród was będą fałszywi

² *Historia* III, 23, 1

nauczyciele, którzy wprowadzą wśród was zgubne herezje. Wyprą się oni Władcy, który ich nabył, a sprowadzą na siebie rychłą zgubę”. Także św. Jan w J 4, 1 pragnie uchronić swych adresatów przed szkodzącymi błędami fałszywych głosicieli ewangelii: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga, gdyż wielu fałszywych proroków pojawiło się na świecie”.

Obecność fałszywych nauczycieli w Efezie potwierdza także św. Ignacy Antiocheński w swym Liście do Kościoła w Efezie. Podobnie jak autor Apokalipsy chwali wiernych za ich jednoznaczną postawę wobec błędnowierców w kontekście wypowiedzi o zagrożeniach wynikających ze strony głosicieli fałszywej nauki: „Dowiedziałem się też, że odwiedzili was pewni przybysze stamtąd głoszący fałszywą naukę, lecz nie pozwoliliście im siać u was i zatkaliście sobie uszy, by nie przyjmować tego, co siali”³

Jak zaświadcniają jednak teksty Pisma Świętego i wczesnochrześcijańskie pisma pozakanoniczne, Kościół broniąc się przed fałszywymi nauczycielami wypracował dość szybko kryteria pozwalające rozpoznać fałszerzy Ewangelii. W swoim Pierwszym Liście św. Jan poucza, że nie głosi prawdziwej nauki ten, który zaprzecza nauce otrzymanej przez gminę „od początku”: „Wy zaś zachowujecie w sobie to, co słyszeliście od początku. Jeżeli będzie trwało w was to, co słyszeliście od początku, to i wy będziecie trwać w Synu i w Ojcu. A obietnicą tą, daną przez Niego samego, jest życie wieczne. To wszystko napisałem wam o tych, którzy wprowadzają was w błąd. Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem. Toteż trwajcie w nim tak, jak was nauczył. Teraz właśnie trwajcie w Nim, dzieci, abyśmy, gdy się zjawi, mieli w Nim ufność i w dniu Jego przyjścia nie doznali wstydu” (1J 2, 18-28). Podobne stwierdzenia, wskazujące nawet na konkretne przykłady fałszywych nauczycieli, znajdujemy w 2Tm 2, 14-19: „To wszystko przypominaj, dając świadectwo w obliczu Boga, byś nie walczył o same słowa, bo to się na nic nie przyda, [wyjdzie tylko] na zgubę słuchaczy. Dołóż starania, byś

³ List do Kościoła w Efezie 9, 1.

sam stanął przed Bogiem jako godny uznania pracownik, który nie przynosi wstydu, trzyma się prostej linii prawdy. Unikaj zaś światowej gadaniny; albowiem uprawiający ją coraz bardziej będą się zbliżać ku bezbożności, a ich nauka jak gangrena będzie się szerzyć wokoło. Do nich należą Hymenajos i Filetos, którzy odpadli od prawdy, mówiąc, że zmartwychwstanie już nastąpiło, i wywracają wiarę niektórych”.

Oprócz zgodności z otrzymaną od Apostołów nauką, innym kryterium było samo życie głosicieli, ukazujące relacje między głoszoną nauką, a postępowaniem. Szczególnie wyraźnie objawiało się to w ich podejściu do spraw materialnych i stosunku do pieniędzy. Pragnienie bogacenia się na Ewangelii nakazywało powątpiewać w wiarygodność głosiciela. Świadectwo na to, że zwracano uwagę i na ten aspekt w Kościele pierwszych dziesiątków lat, znajdujemy w 1 Tm 6, 3-10): „Mając natomiast żywność i odzienie, i dach nad głową, bądźmy z tego zadowoleni! A ci, którzy chcą się bogacić, wpadają w pokusę i w zasadzkę oraz w liczne nierozumne i szkodliwe pożądania. One to pogrążają ludzi w zgubę i zatracenie. Albowiem korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy. Za nimi to uganiając się, niektórzy zablakali się z dala od wiary i siebie samych przeszli wielu boleściami”.

Interesujące dowody ukazujące bardzo szczegółowe kryteria pozwalające odróżnić prawdziwego nauczyciela Ewangelii od fałszywego znajdują się w Didache 11: „Jeśli ktoś przyjdzie do was i nauczać was będzie tego wszystkiego, co powiedzieliśmy wyżej, przyjmijcie go. Jeśli przewrotny nauczyciel głosić wam będzie inną naukę, zaprzeczającą naszej, nie słuchajcie go. Jeśli natomiast nauczający będzie się starał jeszcze pomnożyć w was sprawiedliwość i wiedzę Pańską, przyjmijcie go jak samego Pana. Zachowujcie się wobec apostołów i proroków zgodnie z nakazem Ewangelii, w następujący sposób: Każdego apostoła, który do was przybywa, przyjmijcie jak samego Pana, ale niech nie pozostaje u was dłużej niż jeden dzień, w razie potrzeby jeszcze drugi; gdyby pozostawał trzy dni, jest to prorok fałszywy. Odchodząc zaś niech prorok nie zabiera niczego oprócz chleba do następnego postoju; gdyby żądał pieniędzy, jest to prorok fałszywy. Kiedy prorok przemawia w ekstazie nie krytykujcie go i nie

sądźcie, ponieważ każdy inny grzech będzie odpuszczony, tylko ten odpuszczony nie będzie. Nie każdy jednak kto przemawia w ekstazie jest prorokiem, lecz kto zachowuje również obyczaje Pana; po obyczajach odróżnicie proroka fałszywego od prawdziwego...”⁴.

Z pewnością do takich fałszywych nauczycieli należeli również wspomniani przez autora Apokalipsy fałszywi apostołowie. Na podstawie samego tekstu Listu do Efezjan w Ap, a także uwzględniając dane z innych Listów zawartych w Ap 2-3, wydaje się, że można pokusić się o bliższą identyfikację tych właśnie głosicieli, którzy stanowili zagrożenie dla życia wspólnoty chrześcijańskiej w Efezie.

Należy zwrócić uwagę przede wszystkim na sformułowanie „ci, którzy zwą samych siebie”. Wskazuje ono jednoznacznie na uzurpowanie sobie przez niektóre jednostki czy grupy tytułów i praw, co do których autentyczności miejscowa gmina wyrażała poważne wątpliwości. Sformułowanie takie znajduje się także w Liście do Kościoła w Tiatyrze, w odniesieniu do prorokini Jezabel, która, jak pisze autor natchniony, „nazywa siebie” prorokinią. Niemalże identyczne zwroty znajdujemy też w Listach do Kościołów w Smyrnie i Filadelfii, gdzie mowa jest tych, „co samych siebie zowią Żydami” (2, 9) czy też „mówią o sobie, że są Żydami – a nimi nie są” (3, 9).

Być może to charakterystyczne wyrażenie roszczenia sobie pretensji do utożsamiania siebie z kimś cieszącym się właściwym sobie autorytetem, bez faktycznych podstaw („nimi nie są”), jest wskazówką, by w osobach tych widzieć pewne ogólne określenie tych, którzy oddziaływali poprzez głoszenie fałszywej nauki we wspólnotach chrześcijan w Azji, a konkretnie wspomnianym przez Jana adresatom siedmiu Listów. Mając na uwadze wzmiankę o Jezabel oraz ogólnie o Żydach, być może należy łączyć także i z tymi, „którzy zwą siebie apostołami” z fałszywymi nauczycielami wywodzącymi się z judaizmu. Trudno jednak powiedzieć o nich coś bardziej konkretnego. Nie można wykluczyć, że druga wzmianka w tym Liście, odnosząca się do rozpoznanych przez efeskich chrześcijan jako ludzi, których czyny są godne nienawiści – nikolaitów, może odnosić się do

⁴ Za: M. Michalski, *Antologia Literatury Patrystycznej*, t.1, z. 1, Warszawa 1969, 20. Por. też Hermas, *Mand.* 11, 11-15.

tych samych fałszywych apostołów, o których jest mowa wcześniej. Także i w tym przypadku trudno o jednoznaczną opinię.

Druga wypowiedź na temat zagrożeń, z którymi szczęśliwie uporała się gmina efeska dotyczy wyraźnie określonej grupy, nazwanej nikolaitami: „Ale masz tę (zaletę), że nienawidzisz czynów nikolaitów, których to czynów i ja nienawidzę” (2, 6). Mówiąc na ich temat, autor natchniony w omawianym tekście zwraca bardziej uwagę na postawę Kościoła w Efezie wobec ich „czynów” niż wobec ich nauczania. Oczywiście czyny te wypływają z określonej nauki, o której wyraźnie wspomni autor w Liście do Kościoła w Pergamonie (2, 15). Nikolaitów „znienawidził” Kościół w Efezie ze względu na ich postępowanie i zachowanie. Dane biblijne nie pozwalają na szerszą charakterystykę tego stronnictwa, czy sekty siejącej zamęt w Efezie i Pergamonie. Także pierwsi Ojcowie⁵, gdy wzmiankują nikolaitów, nie podają szerszych informacji na temat kim są ci ludzie, chociaż wydają się być pewni, że jest to sekta skażona gnozą⁶. Nic pewnego nie da się też powiedzieć o ich nazwie i początkach. Tradycja chrześcijańska wiązała powstanie sekty z osobą „Mikołaja, prozelity antiocheńskiego” (Dz 6, 5). Niektórzy⁷ do tego ruchu włączali samego Mikołaja. Inni⁸ natomiast uważali, że nikolaitaici to część zwolenników Mikołaja, która fałszywie interpretowała jego nauczanie. W XVIII wieku C. A. Heumann⁹ przedstawił propozycję interpretowania nazwy w sposób symboliczny. Νικό-λαος miałoby być według niego przekładem hebr. bala'am (= „pożeracz ludu”) zamiast Bile'am. Takie wyjaśnienie jest nie do przyjęcia, zwłaszcza w Apokalipsie¹⁰. Gdy bowiem taka gra słów jest prawdopodobna w tradycji rabinistycznej¹¹, to jest ona jeszcze zupełnie nieznaną w pierwszym wieku¹². Poza tym, inne określenia, które pojawiają się w opisie Janowym –

⁵ Ireneusz, *Adv. haer.* 1, 26, 3; 3, 11, 1; Hipolit, *Philos.* 7, 36.

⁶ A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, Poznań 1959, 148.

⁷ Ireneusz, *Adv. haer.* 1, 26, 3; 3, 11, 1; Hipolit, *Philos.* 7, 36.

⁸ Klemens Aleksandryjski, *Const. Apost.*; Wiktoryn.

⁹ *Act. Erudit.*, 1712, 179.

¹⁰ R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, v.I, Edinburgh 1985, 52n.

¹¹ T. B. Sanhedryn 105a.

¹² Por. Filon, *De cherubin* 32.

Jezabel i Balaam – posiadają swe własne znaczenie symboliczne. Jedynie co dzisiaj można na ten temat powiedzieć to to, że najprawdopodobniej sekta wzięła nazwę od jakiegoś Nikolaosa, o którym jednak nic nie wiemy.

Nikolaici, jako zwolennicy dualizmu uważali, że sposób w jaki przebiega życie ziemskie na tym świecie nie ma żadnego znaczenia dla zbawienia. Dążyli oni do zatarcia różnic między zasadami życia chrześcijańskiego, a etosem pogańskim. Ich zdaniem można wchodzić w układy ze „światem”, praktykować idolatrię i brać udział w pogańskich praktykach religijnych i rytach magicznych. Uważali, że głupotą byłoby ryzykowanie więzieniem, prześladowaniami i śmiercią z motywów religijnych. To bowiem, co dzieje się na ziemi jest godne pogardy i nie dotyka prawdziwego ja. Nie warto więc ryzykować trudnościami, bólem czy jakimkolwiek zagrożeniem¹³. Według Hipolita, nikolaici twierdzili, że zmartwychwstanie już nastąpiło. Rozumieli je jako zmartwychwstanie duchowe. Chrystus, ich zdaniem, nie wcielił się w prawdziwe ciało, siłą rzeczy złe, ale przyjął tylko jego wygląd. Konsekwentnie, wszystkie konkretne zadania, które podejmuje chrześcijanin, włączając w nie swoje ciało są zupełnie obojętne. A zatem można spożywać pokarmy składane bożkom, czy też uczestniczyć w kultach pogańskich. Nikolaici wprost zachęcali do brania udziału w uctach odbywanych w świątyniach pogańskich i do nierządu, zapewne sakralnego. Ich zdaniem nie warto w tym zepsutym świecie cierpieć z motywów wierności. Błądzą według nich ci, którzy swoje życie kształtują na wzorce Męki Chrystusa¹⁴.

Zdaniem W. M. Ramsey'a¹⁵, który starał się ukazać ich w jak najlepszym świetle, byli oni chrześcijanami przekonanymi o słuszności własnej nauki i sposobu życia, którzy zrobili niewielkie ustępstwa, aby włączyć się w obywatelskie i ekonomiczne życie społeczności hellenistycznej. T. L. Donaldson¹⁶ uważa, że ich postawa libertyńska,

¹³ P. Prigent, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Roma 1985, 73n.

¹⁴ Tamże, s.74.

¹⁵ Por. T. L. Donaldson, *Nicolaitans*, w: *The International Standard Bible Encyclopedia*, v.3, Grand Rapids 1986, 534.

¹⁶ Tamże.

antynomistyczna może mieć o wiele głębsze podłoże, na które wskazywał już św. Ireneusz, a mianowicie na ich proto-gnostycki charakter. Potwierdzają to dane patrystyczne. Stwierdzają one istnienie w końcu drugiego wieku libertyńskich, gnostyckich grup, znanych pod nazwą nikolaici¹⁷. Chociaż wiele informacji jest niejasnych, to co najmniej zdanie Klemensa¹⁸ zdaje się mieć mocne podstawy. Klemens zna współczesną sobie grupę, która powołuje się na Mikołaja z Antiochii jako na swego założyciela. Współcześni uczeni¹⁹ raczej wątpią, by istniał rzeczywisty związek pomiędzy tą grupą, a grupą znaną Janowi. Uważają oni, że bardziej prawdopodobne jest, że jakaś grupa gnostycka z II wieku przejęła nazwę, którą wprowadził wcześniej Jan.

B. SMYRNA

Smyrna należała do najpiękniejszych miast Azji Mniejszej. Była drugim co do wielkości portem po Efezie. Zasłynęła z wierności wobec Rzymu już w czasach Seleucydów, a szczególnym tego wyrazem było wzniesienia tam w 26 roku po Chr. *Augusteum*²⁰. Początki chrześcijaństwa w tym mieście należy wiązać z Apostołem Pawłem, któremu Dzieje Apostolskie (19, 10) przypisują głoszenie ewangelii w tym rejonie²¹. Pod koniec pierwszego wieku Kościół w Smyrnie pozostawał pod wpływem Apostoła Jana. Z Listu do Kościoła w Smyrnie (Ap 2, 8-11) wynika, że Kościół ten składał się w większości z ludzi ubogich, borykających się z różnymi trudnościami (Ap 2, 9). Znamiennym rysem Smyrny była duża liczba zamieszkujących ją Żydów. Kolonia żydowska zawiązała się w tym mieście dopiero po

¹⁷ Ireneusz, *Adv. haer.* 1, 26, 3; Tertulian, *Adv. Marc* 1, 29; *De praescr. haer.* 33; Hipolit, *Ref.* 7, 24;; 3, 4; Euzebiusz z Cezarei, *Hist. Ecc.*, 3, 29.

¹⁸ Klemens Aleksandryjski, *Misc.* 2, 20

¹⁹ T. L. Donaldson, *Nicolaitans*, art. cyt., 534.

²⁰ Tacyt, *Annales* 4, 15.

²¹ Por. też *Vita Polycarpi*, 2.

upadku Jerozolimy w roku 70 po Chr.²² Byli oni często osobami bardzo wpływowymi i bogatymi. Wobec chrześcijan byli oni usposobieni szczególnie wrogo (2, 9). Ta wrogość ukaże się szczególnie wyraźnie w połowie II wieku przy okazji męczeństwa św. Polikarpa. Zanim złożył swe świadectwo wierze św. Polikarp, przejazdem w Smyrnie znalazł się inny późniejszy męczennik, św. Ignacy z Antiochii. Zdaniem Euzebiusza z Cezarei²³, Ignacy miał być drugim następcą po Apostole Piotrze w Kościele Antiocheńskim. W drodze na śmierć, którą poniesie w Rzymie w 107 roku wysłał siedem listów, z tego jeden do Kościoła w Smyrnie. Z listu tego wynika, że w Smyrnie pojawili się fałszywi nauczyciele, stanowiący poważne niebezpieczeństwo dla wierzących w Chrystusa. Tamtejsi chrześcijanie znosili obelgi ze strony wrogich im oponentów, którzy zostali określani jako ci, „*co samych siebie zowią Żydami, a nie są nimi, lecz synagogą szatana*” (2, 9b). Zwrócono już uwagę na sformułowanie „*co samych siebie zowią*”, wskazujące na przywłaszczenie sobie nazwy, która komuś nie przysługuje. Niewątpliwie treść Listu odzwierciedla faktycznie istniejące bardzo ostre napięcie między miejscowym Kościołem i grupą, która została określona jako *synagoga szatana*. Wskazuje na to zarówno język wypowiedzi, jak i rzeczywisty ucisk Kościoła w Smyrnie i znoszone przez niego prześladowania.. Współczesna egzegeza próbując odpowiedzieć na pytanie kto kryje się za określeniem *synagoga szatana*, wskazuje na dwa możliwe rozwiązania. Mając na uwadze wspomnianą wrogość ze strony środowisk żydowskich wobec chrześcijan, która trwać będzie jeszcze przez cały II wiek, większość autorów²⁴ dopatruje się w *synagodze szatana* żydowskiej diaspory w Smyrnie. Zdaniem tych uczonych zwrot ten jest świadomą trawestacją tytułu *qāhāl Jahwe* z Lb 16, 3; 20, 4; 26, 9; 31, 16²⁵. Żydzi nie zasługivaliby już na tę nazwę, gdyż teraz Kościół jest prawdziwym

²² R. Rubinkiewicz, *Nawrócenie i pokuta w księdze Apokalipsy św. Jana*, RT t. 45 (1996), 150.

²³ *Historia Eccl.* 3, 22.36

²⁴ Np. C. H. Charles, *A Critical*, 57n; A. Jankowski, *Apokalipsa*, 150; W. Barclay, *Objawienie św. Jana*, t. I, Warszawa 1981, 103; U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica. Egesi. Teologia*, Bologna 1988, 299.

²⁵ A. Jankowski, *Apokalipsa*, 150.

„Izraelem Bożym” (Ga 6, 16). Obelgi znoszone przez chrześcijan, o których mówi autor natchniony, być może są nie tylko zwyczajnym wyrazem dezaprobaty chrześcijan ze strony Żydów, ale formalną częścią przekleństw i wyroków ekskomunik wypowiedzianych w synagogach pod adresem chrześcijan, znanych św. Justynowi²⁶.

Nie można jednak nie brać pod uwagę opinii innych autorów²⁷, którzy w *synagodze szatana* widzą przedstawicieli chrześcijan skażonych gnozą. Ich obelgami byłyby w tym przypadku wypowiedzi chrystopologiczne, których nie dałoby się pogodzić z ortodoksją (por. Dz 13, 45). Biorąc pod uwagę cały *corpus* Listów do siedmiu Kościołów, a także Listy św. Ignacego z Antiochii, uczeni ci wskazują, że chodziłoby o zwolenników doketyzmu, którzy zaprzeczali prawdziwości śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Ich samookreślanie się jako „Żydów” być może należałoby w tym ujęciu tłumaczyć inspirowaniem się w głoszonych przez nich poglądów tradycją ezoteryczną wywodzącą się z pewnych form judaizmu. Mielibyśmy zatem do czynienia raczej z pewnym odłamem chrześcijan, którzy poprzez błędowierstwo już doprowadzili do rozbicia jedności we wspólnocie i ciągle jeszcze stanowią dla miejscowego Kościoła poważne zagrożenie. Poglądy tej sekty umożliwiły jej uniknięcie prześladowań, które groziły chrześcijanom. Nie byli oni bowiem wyznawcami Chrystusa gotowymi oddać dla Niego nawet własne życie, ale tymi, którzy z pogąństwem szli na dość daleko posunięty kompromis.

Gdy przyjmie się tę opinię, to bardziej zrozumiały staje się ostry osąd wyrażony poprzez wyrażenie *synagoga szatana*. Nie sprawia również wówczas trudności zrozumienie wypowiedzi, że „samych siebie zwą Żydami, a nimi nie są”. Pogląd ten wydaje się w bardziej harmonizować z najbliższym kontekstem i lepiej wyjaśniać radykalny ton wypowiedzi Listu.

²⁶ *Dialog z Żydem Tryfonem* 16, 4; 47, 5; 96, 2.

C. KOŚCIÓŁ W PERGAMONIE

Pergamon, dawna stolica Attalidów był znany w starożytności ze słynnej szkoły lekarskiej, której materialnym pomnikiem był Asklepiejon. Szkoła ta znajdowała się przy świątyni Eskulapa, boga – lekarza, czczonego pod postacią węża. Od II w. przed Chr. w mieście znajdował się też jeden z cudów świata – gigantyczny ołtarz ku czci Zeusa – Sotera. Od czasów cesarza Augusta Pergamon cieszył się pomyślnością trwającą przez kilka wieków. Od tego samego okresu był miejscem szczególnego kultu cesarzy. Już z okazji wizyty Augusta w tym mieście wybudowano świątynię ku jego czci, a na placu Ateny ustawiono wspaniały posąg cesarza²⁸.

W Liście do chrześcijan Kościoła w Pergamonie znajdują się również wypowiedzi wskazujące na źródła zagrożenia jedności miejscowej wspólnoty. Zagrożenia te zdają się być dwójakiego rodzaju. Pierwsza wypowiedź dotyczy bowiem zagrożeń pochodzących spoza samej wspólnoty, a więc zagrożeń zewnętrznych. Chrystus zwracający się do Kościoła w Pergamonie mówi: „Wiem, gdzie mieszkasz: tam, gdzie jest tron szatana” (2, 13a). Drugi rodzaj niebezpieczeństw pochodzi natomiast z łona samego Kościoła pergamońskiego. Dalszy ciąg orędzia Jezusa jest wyrzutem pod jego adresem: „... masz tam takich, co się trzymają nauki Balaama” (2, 14a) oraz „...ty także masz tych, co się trzymają podobnie nauki nikolaitów!” (2, 15).

Ta ostatnia grupa – „ci, co trzymają się nauki nikolaitów” – wspomniana w Liście do Kościoła w Efezie, została omówiona już wcześniej. Wyjaśnić natomiast należy kim są ci, którzy w sposób pośredni czy bezpośredni zagrażają jedności Kościoła w Pergamonie.

Niewątpliwie zwrot „tron szatana” jest określeniem wskazującym na rzeczywistość negatywnie, wrogo usposobioną wobec chrześcijan. Sam tekst Listu nie podaje bardziej szczegółowych wska-

²⁷ Np. P. Prigent, *L'Apocalisse*, 91n.

²⁸ R. Pindel, *Turcja. Śladami Apostoła Pawła i chrześcijaństwa pierwszych wieków*, Kraków 1994, 14.

zówek pozwalających na jednoznaczne wyjaśnienie tego zwrotu. Z danych pozabiblijnych o Pergamonie wynika, że autor natchniony mógł robić w tym miejscu aluzję bądź to do gigantycznego ołtarza Zeusa-Sotera, górującego nad miastem i sprawiającego wrażenie tronu, bądź do głęboko zakorzenionego w Pergamonie kultu Asklepiosa, którego symbolem był wąż, bądź do równie silnego w tym mieście kultu cesarzy. Pamiętać jednak należy, że każda z tych interpretacji, znanych z historii egzegezy, ma jedynie charakter hipotezy. Nie wykracza także poza stan hipotezy przypuszczenie, że samo położenie miasta kojarzono z władzą królewską, z tronem, co w połączeniu z faktem rozpowszechnionych tam kultów bałwochwalczych skłaniało do nadania Pergamonowi określenia miasta, „gdzie znajduje się tron szatana”²⁹. Nie wydaje się, by można dziś w sposób jednoznaczny ustalić, co autor Apokalipsy miał na myśli pisząc o „tronie szatana”, niemniej uwzględniając aluzję do tronu, który w Ap jest symbolem sprawowanej władzy, jak i do szatana – symbolu odwiecznego wroga Ludu Bożego, można stwierdzić, że chodzi tu o realny wpływ na życie mieszkańców Pergamonu, rzeczywistości o charakterze demonicznym, kryjących się za różnymi religijnymi i politycznymi strukturami cywilizacji grecko – rzymskiej zagrażającymi egzystencji wspólnoty chrześcijańskiej³⁰. Najogólniej mówiąc chodzi o oddziaływanie wszelkich form idolatrii, którym zdecydowanie przeciwstawia się chrześcijańska wspólnota w Pergamonie, gotowa nawet składać swe życie w ofierze, by dać świadectwo swej wierności Chrystusowi (2, 13).

O wiele poważniejszym wrogiem dla jedności Kościoła pergamońskiego są ci, którzy wewnątrz niego „trzymają się nauki Balaama” (2, 14a). Autor księgi wyjaśnia dalej, że Balaam był tym, „który pouczył Balaka, jak rzucić sposobność do grzechu przed synów Izraela przez spożycie ofiar dla bożków i uprawianie rozpusty” (2, 14b). Balaam był wprawdzie według Lb 22-24 prorokiem zdolnym do wygłaszania jedynie błogosławieństw dla Izraela, zamiast nakazanych mu przez Balaka przekleństw, ale już w tradycji kapłańskiej zauwa-

²⁹ A. Jankowski, *Apokalipsa*, 151.

³⁰ R. Rubinkiewicz, *Nawrócenie*, 152.

żyć można ukazanie jego działalności jako jednoznacznie negatywnej. Według bowiem Lb 31, 36 Balaam zachęcał kobiety madianickie, aby odwodziły Izraelitów od wierności Jahwe. Z tą wzmianką harmonizuje informacja, że Izraelici oddawali się rozpuście z córkami Moabu, oraz, że pod ich wpływem brali udział w ucztach ofiarnych i kulcie bóstw pogańskich. Taki obraz Balaama dominował w późnym judaizmie i wczesnym chrześcijaństwie³¹. Także w omawianym tekście Balaam przedstawiony jest jako ten, który szuka sposobności, by przywieść do grzechu Izraelitów poprzez spożywanie ofiar dla bożków i uprawianie rozpusty. Zdaniem niektórych uczonych³² mamy tu aluzję nie tyle do Lb 25, 1-3, ile do dekretu apostołskiego z Dz 15, 29; 21, 25. Gdyby przyjąć tę opinię, to problem w Kościele w Pergamonie dotyczyłby wcześniejszej już kwestii odmienionych zapatrywań chrześcijan pochodzących z pogaństwa i judeo-chrześcijan na sprawę spożywania pokarmów pochodzących z kultu pogańskiego. Z jednej strony byłoby ci, którzy pragnęli zachować wszystkie przepisy Prawa, a z drugiej zwolennicy odstąpienia od przepisów Starego Testamentu. Ci ostatni stanowiliby radykalnych zwolenników zerwania z judaizmem, a nawet z wszelkimi ograniczeniami uchwalonymi na Soborze Jerozolimskim. Jak się jednak wydaje, w samym Liście do Kościoła w Pergamonie nie jest podejmowane zagadnienie dotyczące zachowania starotestamentalnego Prawa, czy nie, ale pierwszoplanową kwestią jest problem kompromisów części miejscowych chrześcijan z kultem pogańskim. Mając także na uwadze, że w tekstach ST czasownik „uprawiać rozpustę” miał często znaczenie religijne oznaczając niewierność wobec jedynego Boga, przy równoczesnym zwróceniu się i uczestnictwie w kultach bożków pogańskich, interpretacja tekstu w perspektywie wierności Chrystusowi, eksponująca problem jej braku w części wspólnoty, wydaje się najślusniejsza. Zbieżność doktryny, jak i praktyki podejmowane przez tę grupę chrześcijan zdają się wskazywać na jej tożsamość z sektą nikolaitów, o których szerzej zostało już powiedziane wyżej³³.

³¹ Tamże, 153.

³² P. Prigent, *L'Apocalisse*, 100.

³³ A. Jankowski, *Apokalipsa*, 152.

Najogólniej można powiedzieć o nich, że są gnostycyzującymi liber-
tynami, którzy Kościół rozkładają od wewnątrz³⁴.

D. KOŚCIÓŁ W TIATYRZE

Tiatyra była niewielkim miasteczkiem, w którym, zdaniem Epifa-
niasza³⁵, jeszcze pod koniec II w. nie było jeszcze uformowanej spo-
łeczności chrześcijańskiej.

W Tiatyrze, niebezpieczeństwo, na które zwraca uwagę Chrystus udzielający wiernym tej wspólnoty nagany polega na tym, że miej-
scowy Kościół pozwala „działać niewieście Jezebel, która nazywa
siebie prorokinią, a naucza i zwodzi moje sługi, by uprawiali rozpu-
stę i spożywali ofiary składane bożkom” (2, 20). Po raz kolejny autor
natchniony zwraca uwagę na fakt, że mamy do czynienia z uzurpacją
tytułu (nazywa siebie samą) osoby faktycznie oddziaływającej po-
przez błędne nauczanie na wiernych Kościoła. Jest mało prawdopo-
dobne, by jej rzeczywiste imię brzmiało Jezabel. Jest to raczej imię
symboliczne, ale konkretnej osoby, które zdaje się być dość oczywi-
stą aluzją do żony izraelskiego króla Achaba, popierającej synkre-
tyzm religijny (1Krl 16, 21; 2Krl 9, 30-37). Przy próbie bliższej iden-
tyfikacji tej pierwszoplanowej w Tiatyrze pseudoprorokini należy za-
uważyć wpieryw, że nie działa ona poza Kościołem, ale w Kościele. W
samej wspólnocie wiernych posiada ona swoich uczniów i zwolenni-
ków, których Chrystus przestrzega przed karą podobną do tej, jaka
spotkała dzieci Jezabel (1Krl 21, 21; 2Krl 10, 7). Wydaje się, że do-
patrywanie się w Jezabel żony biskupa Tiatyry w oparciu o sugerują-
cą to lekcję niektórych kodeksów jest mało prawdopodobne. Nie
daje do tego podstaw ani krytyka tekstu³⁶, ani fakt, żeby żona chwa-

³⁴ R. Rubinkiewicz, *Nawrócenie*, 153.

³⁵ Pliniusz Starszy, *Hist. nat.* 5, 23.

³⁶ B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stutt-
gart 1971, 732n.

lonego za swe czyny, miłość, wiarę, posługę i wytrwałość (2, 19a) biskupa Tiatyry mogła jednocześnie prowadzić tak zwodniczą działalność. Znamienny jest opis treści działalności prorokini, a mianowicie, że „zwodzi (...) sługi, by uprawiali rozpustę i pożywali ofiary bożków” (2, 20b). Mamy tutaj te same elementy dotyczące pewnych postaw, jakie odnotowaliśmy już przy opisie działalności „tych, co się trzymają nauki Balaama” (2, 14). Także wzmianki o „rozpuście” i „cudzołożeniu”³⁷ (2, 21n.) pozwalają dopatrywać się w bliżej nieokreślonej prorokini z Tiatyry, być może czołowej w tym mieście przedstawicielki nikolaitów, doprowadzającej poprzez swą działalność do odstępstwa od wierności Chrystusowi na rzecz idolatrii.

W Liście do Kościoła w Tiatyrze w związku z tą grupą błędnowierców, znajduje się również wzmianka o pozostałych chrześcijanach tej wspólnoty, którzy „nie poznali głębin szatana” (2, 24). Wydaje się, że jest to aluzją do jakiegoś elementu doktrynalnego zwolenników fałszywej drogi prorokini Jezabel. Być może chodzi tu o jakąś wiedzę tajemną, która według przekonania sekty miała uodparniać ich na kontakty z kultami pogańskimi. Termin „głębokość” należał do słownictwa gnostyckiego³⁸. Niewątpliwie nikolaici z Tiatyry uważali się za posiadaczy objawień wyjątkowo wysokich, związanych z najtajniejszymi sekretami dotyczącymi istnienia i planów Bożych. Prawdopodobnie te mniemania wydawały się bluźnierstwem dla autora Listów, który by zrównoważyć uzurpację heretyków na miejsce ich formuły „głębokości Boga” mówi o „głębokościach szatana”. Do dotychczasowych informacji o odłamie błędnowierców dochodzi w tym Liście ta, która wskazuje na ujawnianą ich uzurpację posiadania tajemnej wiedzy zastrzeżonej dla wąskiego grona.

³⁷ Te nazwy każą myśleć o pewnej formie synkretyzmu religijnego i odstępstwie od wiary w jedyne Boga.

³⁸ Termin Ba/qh - *głębiny* dotyczył tajemnego poznania. Zob. Ireneusz, *Adversus haereses* 2, 221.3; Hipolit, *Philos.* 5, 6; Tertulian, *Adv. Valent.* 1.

E. KOŚCIÓŁ W FILADELFII

W Filadelfii, skromnym miasteczku leżącym w wulkanicznej okolicy w dolinie rzeki Kogamis, w którym oddawano cześć Artemidzie, Dionizosowi, Zeusowi oraz cesarom, poważniejszym niż pogańskie kultury zagrożeniem dla miejscowego Kościoła była wspólnota żydowska.

W orędziu do Kościoła w Filadelfii pojawiają się ponownie słowa wzmiankujące „synagogę szatana”, a także zwrot świadczący o nieprawym przywłaszczeniu sobie nazwy Żydzi („mówią o sobie, że są Żydami – a nie są nimi, lecz kłamią”). Chrystus, zwracając się do „Anioła Kościoła w Filadelfii” mówi: „Oto Ja ci daję (ludzi) z synagogi szatana, spośród tych, którzy mówią o sobie, że są Żydami – a nie są nimi, lecz kłamią” (3, 9). Wyrażenie „synagoga szatana” pojawiło się już w Liście do Kościoła w Smyrnie. Chociaż niektórzy egzegeci, jak wskazano już wyżej, w zwrocie tym widzą aluzję do diaspory żydowskiej w Filadelfii, to jednak bardziej prawdopodobny wydaje się pogląd, według którego mamy tu do czynienia z grupą błędnowierców, wywodzących się z samego chrześcijaństwa. Byłaby to ta sama sekta skażona gnozą, która przejęła pewne tradycje judaistyczne, a o której mowa była już w związku z przedstawianiem sytuacji Kościoła w Smyrnie. List św. Ignacego z Antiochii do Filadelfian, gdy mówi o „nieobrzezanych, którzy głoszą judaizm” (rozdz. 6), zdaje się potwierdzać istnienie w tym mieście heretyckiego odłamu chrześcijaństwa.

Jeśli słowa Listu „Oto Ja daję z synagogi Szatana...” rozumieć jako przyjęcie do prawowiernej wspólnoty chrześcijańskiej wspomnianych błędnowierców, to oznaczałoby to, że w Kościele w Filadelfii kryzys mogący doprowadzić do podziału tamtejszych wiernych został przezwyciężony. Tym, który przywraca tę jedność jest sam Chrystus („Oto Ja...”), w czym można się dopatrzeć także pewnej nagrody dla tamtejszych chrześcijan za ich niezłomną, nienaganną postawę w czasie prześladowań. Powrót bowiem błędnowierców do Kościoła pozwoli im rozpoznać i uznać miłość Chrystusa do tej wspólnoty, a pośrednio nieskazitelną postawę moralną wiernych tego Kościoła (2, 9b-10).

Podsumowując powyższy przegląd sytuacji Kościołów Apokalipsy pod kątem groźących zagrożeń jedności, można stwierdzić, że pod koniec I w. Kościoły Azji prokonsularnej borykały się z dwoma rodzajami trudności. Jedne pochodziły „z zewnątrz”, spoza wspólnot chrześcijańskich i miały swe źródło w kultach pogańskich oraz kulcie cesarza. Te trudności jednak nie miały bezpośredniego i pierwszorzędnego wpływu na jedność wspólnot wyznawców Chrystusa. Największe niebezpieczeństwo pochodziło z wnętrza samych Kościołów, ze strony fałszywych nauczycieli, którzy skażali wspólnoty wiernych błędnymi doktrynami dogmatycznymi i zwodniczymi poglądami etycznymi. W konsekwencji prowadziło to do dość ostrych napięć wewnątrz wspólnot, aż do całkowitego ich rozkładu. Chociaż w samych Listach występują różne określenia błędnowierców (ci „którzy zowią samych siebie apostołami”, „nikolaici”, ci „co samych siebie zowią Żydami”, „synagoga szatana”, ci „co trzymają się nauki Balaama”, niewiasta Jezabel, „która nazywa siebie prorokinią”), to wydaje się, że w Kościołach tych chodzi przede wszystkim o tę samą grupę heretyków, których już sama Apokalipsa nazywa nikolaitami. Sekta ta inspirująca się niektórymi tradycjami judaistycznymi zarówno w swych poglądach, jak i postępowaniu stanowiła bardzo poważne niebezpieczeństwo dla wspólnot chrześcijańskich ze względu na błędy doktrynalne i moralne, ujawniające się w praktyce w daleko posuniętym kompromisie ze światem pogańskim.