

# M A T E R I A Ł Y Z S Y M P O Z J U M B I B L I S T Ó W – C Z Ę S T O C H O W A 1 9 8 7

Ks. Joachim Gnika

## JESU IPSISSIMA MORS<sup>1</sup>

Problem Jezusa historycznego zaczyna być znów aktualny. Potwierdza to znaczna liczba pozycji książkowych, które ukazały się na Jego temat w ostatnich dwudziestu latach. Ta zmiana kierunku zainteresowania wskazuje jednoznacznie na fakt, że w biblistyce nowotestamentowej weszliśmy w erę pobultmanowską. W latach 1930—1960 bowiem nie interesowano się owym problemem prawie wcale, względnie zajmowano się mało. Nie dotyczy to tylko egzegezy protestanckiej, ulegającej wówczas przemożnemu wpływowi Bultmanna, lecz również i katolickiej. Wiodące dzieło o Jezusie na terenie katolickim z tego czasu wyszło spod pióra dogmatyka K. Adama<sup>2</sup>, zaś w obozie protestanckim podjął się napisania swej *Frühgeschichte des Evangeliums* systematyk E. Hirsch, zdając sobie sprawę z poważnego zaniedbania tej problematyki<sup>3</sup>.

Wspomniane zaniedbanie miało tak egzegetyczno-historyczne jak i teologiczne przyczyny, przy czym jedne oddziaływały na drugie. Pytając o historycznego Jezusa uświadomiano sobie, że się jest postawionym przed rzekomo niepokonalnymi metodologicznymi trudnościami, z badania nad życiem Jezusa pozostało pole gruzów, w teologii nowotestamentowej zainteresowanie przesunęło się ku kerygmie. Z czasem jednak uległo zmianie pole poszukiwań biblijnych. Uznano za konieczne stawianie pytań o Jezusa; przesadny sceptycyzm ustąpił miejsca zdrowej krytyce, mimo nawet poważnego zróżnicowania poszczególnych pozycji i szkół egzegetycznych co do niektórych kwestii.

W różnorodnych wysiłkach lat ostatnich odkrywania na nowo Jezusa historycznego, przyjęło się — w nawiązaniu do przedstawionej przez J. Jeremiasa terminologii, którą zresztą można już wskazać

<sup>1</sup> Na temat nowych badań nad świadomością: śmierci Jezusa zob. P. Fiedler, *Jesu und die Sünder* (BBETH 3), Frankfurt/M 1976; L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (SBB 10), Stuttgart 1980.

<sup>2</sup> *Jesus Christus*, Düsseldorf<sup>8</sup>1949.

<sup>3</sup> I Tübingen<sup>2</sup>1951, II 1941. Zob. ponadto W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (OA III, 3), Frankfurt—München 1958, 479—519.

u W. Wrede<sup>4</sup> — mówić o *ipsissima verba et facta Jesu*. Przyjęło się zatem wyróżniać i oddzielać Jego autentyczne słowa i czyny od tych, które, jak się sądzi — przynajmniej co do ich ostatecznego ukształtowania — należy przypisać twórczej wspólnocie popaschalnej, a nie Jezusowi historycznemu.

Jeśli zatem używa się tutaj formuły: *Jesu ipsissima mors*, to może chodzić w tym przypadku tylko o uzyskanie takiej interpretacji, jaką On sam nadał swej śmierci. Poszukując w ewangeliach synoptycznych odnoszących się do tego słów Jezusa, natrafia się tam niezależnie od licznych zapowiedzi i przepowiedni męki (sumaria pasyjne), wykreślających kierunek Jego drogi ku Jeruzalem, przede wszystkim na interpretację śmierci Jezusa jako śmierci ekspiacyjnej za wielu w Mk 10, 45 par. oraz w przekazie Ostatniej Wieczerzy. „Za wielu” ma przy tym sens inkluzywny, uniwersalny — jest zatem równoznaczne z określeniem: „za wszystkich ludzi”. Znaczna część egzegetów nie przypisuje tej interpretacji Jezusowi. Jej argumenty są znane. Zapowiedzi męki są uważane jako *vaticinia ex eventu* a śmierć prześlągalna za wielu jako pojęcie, którego zaistnienie byłoby możliwe dopiero w gminie hellenistyczno-żydowskiej. Próba dostrzeżenia jego powstania już w gminie palestyńsko-żydowskiej natrafia na poważny zarzut, że ona dopiero później mogła dojść do przebijającego się w przekazie Ostatniej Wieczerzy uniwersalizmu zbawczego. Ważkie znaczenie uzyskuje argument, że źródło Q, które przechowało najstarsze pokłady tradycji Jezusowej, nie zajmuje się problemem Jego śmierci od strony teologicznej a przynajmniej nie zna jej wyjaśnienia jako śmierci zbawczej.

Na tle takiej recepcji danych nie dziwi, że wyniki badań nad ewentualną samoświadomością Jezusa co do własnej śmierci wypadają bardzo zróżnicowane a nawet bierze się pod uwagę, że On zmarł w stanie zwątpienia. W r. 1962 napisał Bultmann: „Tylko z trudem da się zrozumieć to wykonanie wyroku jako wewnętrznie konieczną konsekwencję Jego działania; nastąpiło ono raczej na podstawie fałszywego pojmowania Jego działalności jako politycznej. Byłoby ono zatem — mówiąc historycznie — pozbawionym sensu fatum. Nie jesteśmy w stanie powiedzieć, czy Jezus znalazł w nim jakiś sens ani też w jaki sposób. Nie można nie brać pod uwagę ewentualności, że On się załamał”<sup>5</sup>. Żydowski badacz Ch. Ben — Chorin ocenia Jezusowe niepowodzenie na krzyżu jako pewien rodzaj sumarium wcale nie ubogiej w tragedie historii Izraela; Jezus umierając równocześnie ją odtwarzał<sup>6</sup>. Inna interpretacja, przedstawiona przez K. Nieder-

<sup>4</sup> W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, w: G. Strecker, *Das Problem der Theologie des NT* (WdF 367), Darmstadt 1975 (dodruk), 81—154, zob. 136.

<sup>5</sup> *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (SHAW. PH 1960—3), Heidelberg <sup>3</sup>1962, 12.

<sup>6</sup> *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München <sup>3</sup>1970, 214nn;

wimmera, pragnęłaby to niepowodzenie włączyć w kontekst psychologii głębi i sklasyfikować jako przesłankę, by ów zabity mógł być zaakceptowany jako Pan<sup>7</sup>. Przy tym można by oczywiście pominąć, że zabójcy Jezusa nie są identyczni z tymi, którzy się później przyznali do Niego jako zbawcy.

W nowszym okresie H. Schürmann<sup>8</sup> postawił sobie zadanie wypracowania pozytywnego rozumienia *Jesu ipsissima mors*. Jego punktem wyjścia są wprawdzie rezultaty krytycznego badania, lecz je usiłuje korygować poprzez taki sposób rozpatrywania danych, który pozwoliłby uchwycić całościowy obraz Jezusowych zamierzeń i działania; w ten obraz następnie włącza on ocenę Jego śmierci. Schürmann w swoim postępowaniu nie jest więc nastawiony tak bardzo na poszczególne teksty i logia oraz ich ścisłą interpretację, lecz stosuje metodę zbieżnościową. Rozpoczynając mianowicie od kompleksowego ujęcia działalności Jezusa analizuje problem — poprzez krąg coraz dokładniej stawianych pytań — czy mógł On sobie ukształtować pozytywny stosunek do swej śmierci lub też nie, oraz czy mógł w końcu pojmować ją jako śmierć zbawczą.

Dla właściwego, końcowego ukierunkowania myśli są charakterystyczne i częściowo nowe dwa spostrzeżenia: jednym jest wprowadzenie pojęcia eschatologicznego znaku wypełnienia. Jezus ustanowił właśnie na końcu swego życia takie znaki (wjazd do Jerozolimy, oczyszczenie świątyni, przeklęcie drzewa figowego), do tego trzeba dołączyć sprawowanie Ostatniej Wieczerzy. Eschatologiczne znaki wypełnienia różnią się od czynności prorockich tym, że one nie tylko zapowiadają rzeczywistość przedstawioną w znaku, lecz ją aktualnie ustanawiają. Drugie spostrzeżenie dotyczy sprawowania przez Jezusa ostatniej wieczerzy. Wykazuje ono pewien szczególny, znamieny dla Niego gest poświęcenia się: przekazanie darów chleba i wina oraz postanie w koło wspólnego kielicha, z którego pili wszyscy uczestnicy wieczerzy. Te obserwacje wystarczają zupełnie Schürmannowi, aby móc rozpoznać w czynnościach Ostatniej Wieczerzy skuteczno-zbawczą interpretację śmierci Jezusa. Rezygnuje on natomiast z rekonstrukcji samych słów interpretacyjnych.

Poniżej będziemy nawiązywali do tego znakomitego i burzącego sztywne struktury postępowania Schürmanna. Równocześnie jednak należy postawić pytanie, czy te „bezgłośne” czynności same z siebie stanowią dostateczne wyjaśnienie. Pozostaje bowiem faktem, że nie zawsze jesteśmy w sposób pewny poinformowani o zwyczajach uczt świątecznych z czasów Jezusa; zwłaszcza zaś nie wiemy dokładnie, czy wspólny kielich, który podawali sobie po kolei uczestnicy stołu,

<sup>7</sup> *Jesus*, Göttingen 1968, 71—79.

<sup>8</sup> *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg-Masel—Wien 1975.

był tak nadzwyczajnym, że można go uznać za *proprium* Jezusowego sprawowania Ostatniej Wieczerzy.

Jakąś, prawdopodobnie jeszcze za mało braną pod uwagę, szansę uzyskania dodatkowego naświetlenia *Jesu ipsissima mors* stwarza Jego pareneza męczeństwa. Ona więc będzie teraz przedmiotem naszego zainteresowania a następnie przejdziemy do omawiania idei zastępczej śmierci ekspiacyjnej. Zgodnie z powyższym dalsze wywody będą podzielone na dwie części: będą one zmierzały do wyjaśnienia parenezy męczeństwa a w nawiązaniu do niej zostanie postawione pytanie, czy Jezus mógł rozumieć swą śmierć jako śmierć zbawczą.

### 1. PARENEZA MĘCZEŃSTWA

Pareneza męczeństwa w ewangeliach synoptycznych zawiera różnorodne informacje. Najpierw tkwi w niej doświadczenie pierwszych gmin, które znalazły się szybko w konfrontacji z wrogo do nich nastawionym środowiskiem. Niektóre wypowiedzi są refleksem całkowicie konkretnych wydarzeń: „Strzeżcie się zatem ludzi! Gdyż oni wydadzą was do synedriów a w swych synagogach będą was biczować. Zaciągną was przed namiestników i królów z mego powodu, im i poganom na świadectwo” (Mt 10, 17n.; por. Łk 12, 11; Mk 13, 9). Prześladowanie przez żydowskie a przede wszystkim pogańskie instancje odzwierciedla sytuację, której nie da się już umieścić w doczesnym życiu Jezusa. Gmina chrześcijańska natomiast mogła w sytuacji represji kierować wzrok na doświadczenia żydowskiej wspólnoty, która poprzez długie okresy swej historii była wspólnotą prześladowaną a jej wypełniona cierpieniem dola tak, gdy chodzi o los całości, jak grup oraz indywidualnych osób znalazła wyraz w niektórych współczesnych pismach. Można przypuszczać, że niektóre elementy w synoptycznej parenezie męczeństwa pochodzą z tego piśmiennictwa. Początki konfrontacji i związane z nią początki parenezy męczeństwa sięgają jednak z pewnością czasów działania ziemskiego Jezusa. W celu dotarcia do Jego słów i oryginalności Jego wskazań trzeba wglądnąć w literaturę żydowską.

Przy zapoznawaniu się z wczesno-judaistycznym tzn. apokaliptycznym, rabinackim i qumrańskim piśmiennictwem uderza w znacznym stopniu niezależny charakter synoptycznej parenezy męczeństwa. H. Braun<sup>9</sup>, który zgromadził odnośny materiał, wskazuje tylko na dwa miejsca w literaturze żydowskiej, gdzie widzi analogie do tejsz parenezy: 2 Mch 7, 29 — wezwanie matki siedmiu braci machabejskich skierowane do najmłodszego syna, by nie bał się śmierci; pragnie go

<sup>9</sup> *Spätjüdisch—häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazaret und die essenische Qumransekte I* (BHT 24, 1), Tübingen 1969, 39, 61n, 83n, 130n.

bowiem widzieć razem z braćmi w dniu zmiłowania. Drugie miejsce pochodzi ze stosunkowo późnego pisma *Pesiqta rabba* 36 (162a) i nie tworzy właściwie podobieństwa, gdyż została w nim ukazana epoka ostatecznej, apokaliptycznej wojny ludów. Bóg przypomni wówczas ludowi izraelskiemu, że czas nawiedzenia jest okresem wybawienia. Można by jeszcze zacytować regułę zrzeszenia z Qumran, w której faktycznie nawołuje się nowych członków wspólnoty w ogólnej formie „do zawarcia przymierza przed Bogiem, by postępować zgodnie z wszystkim, co On nakazał” oraz do tego, by nie pozwolili się od Niego oderwać „jakimikolwiek okropnościami, zatrważaniem czy trudnościami” (1 QS 1, 16n.). W innym miejscu stwierdza się, że „anioł ciemności” sprowadzi „na nich utrapienia i czasy ucisku” (1 QS 3, 23).

Ten skromny wynik uzyskany z przeglądu żydowskiej parenezy męczeństwa pozwala na wyciągnięcie przynajmniej takiego wniosku, że synoptyczna pareneza męczeństwa stanowi co do formy coś oryginalnego. Nie oznacza to, że w judaizmie nie zajmowano się intensywnie od strony teologicznej problemem oskarżeń i męczeństwa. Posiadamy szczegółowe dysputy rabinów, wywołane edyktami przesładowcami Hadriana. Ich przedmiotem było wyłączenie kazuistyczne zatroskanie i rozstrzyganie, które z przykazań wolno w krańcowym przypadku przekroczyć, a które należy zachować nawet licząc się ze śmiercią jako konsekwencją. Obok tego istnieją opisy męczeństwa, relacjonujące w formie udramatyzowanej i wystylizowanej o tragicznej śmierci mężczyzn i kobiet, którzy oddali życie za prawo ojców<sup>10</sup>. Należą do nich narracje o męczennikach machabejskich i opowiadania o końcu życia niektórych rabinów. Ich wspólną cechą jest nastawienie retrospektywne, troska o podtrzymanie a następnie podnoszenie na duchu a także z całą pewnością dawanie dobrego przykładu. Można je zatem bardziej porównać z ewangelijnymi relacjami o męce Jezusa aniżeli z parenezą męczeństwa.

Od strony teologicznej męczeństwo przysparzało trudności z racji prawa odwetu. Nie wykluczano, że taka śmierć mogła być karą Bożą za osobistą przewinę. Ważną rolę odgrywała nadto idea męczeństwa jako sądu Boga: On nagradza zwycięzcę, pozwala mu ostać się w godzinie próby, dopuszcza jednak upadek tego, który zawodzi. Czas doświadczenia staje się tak czasem wykazania się właściwą postawą.

Retrospektywnie jest również zorientowany *Peszer* do Habakuka z Qumran<sup>11</sup>, który przypomina czas ucisku wspólnoty w okresie Nauczyciela Sprawiedliwości. Ów *Peszer* jest ważny dla naszych rozważań, gdyż cierpienia Nauczyciela, cieszącego się bardzo wysokim autorytetem, oraz cierpienia wspólnoty są ujmowane łącznie. Obydwie strony doświadczyły obelg ze strony człowieka, zwanego „występnym

<sup>10</sup> Por. H.-W. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Sicht*, Göttingen 1938.

<sup>11</sup> Por. K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (BHTh 15), Tübingen 1953.

kapłanem". Gdy w 8, 2 mówi się: „Bóg wybawi ich od sądu ze względu na poniesione znoje oraz wierność dla Nauczyciela Sprawiedliwości”, to taka wypowiedź jest bliska chrześcijańskiej idei naśladowania<sup>12</sup>. Jednakże i tutaj w centrum znajduje się Prawo, które Nauczyciel wyłożył w nowej a dla wspólnoty wiążącej formie. Radykalnie podtrzymywana więź z Prawem włącza Qumran całkowicie w scharakteryzowane wcześniej środowisko żydowskie.

W literaturze żydowskiej wreszcie spotyka się temat prześladowania w opisach dotyczących przyszłości. Spojrzenie jest w tym przypadku nakierowane na koniec czasów, który ma decydujący wpływ na całą historię. Przed nadejściem tego końca oczekuje się wielkiego, eschatologicznego ucisku; usunie on w cień wszystkie dotychczasowe cierpienia i nie oszczędzi nawet wspólnoty wybranych. Wypracowane i wielorako używane przez proroków obrazy przedstawiają owe trudności, oskarżenia i zabijanie. Wśród licznych przykrości interesuje nas zwłaszcza konflikt w rodzinie, który będzie wywołany rozluźnieniem obyczajów i odpadnięciem od Boga. Synowie powstaną przeciw ojcom a brat nie cofnie się przed zabójstwem własnego brata.

Wracając do parenezy męczeństwa w ewangeliami synoptycznych, wolno stwierdzić, że niektóre elementy znalezione w literaturze judaistycznej występują także tam i mogą pochodzić ze środowiska żydowskiego. Trwałym składnikiem tzw. apokalipsy synoptycznej jest liczenie się z podziałem w rodzinach: „A brat wyda brata na śmierć, ojciec dziecko a dzieci podniosą się przeciw rodzicom i ich zabiją” (Mk 13, 12 par.). Od tej apokaliptyczno-przyszłościowej perspektywy należy odróżnić inną, według której owo rozbiecie następuje już współcześnie. Pociąga ono nawet za sobą w razie potrzeby decyzję równoznaczną z opozycją wobec najbliższych członków rodziny: „Jeśli ktoś do mnie przychodzi a nie ma w nienawiści swego ojca i matki... a nawet własnego życia, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 26). Określenia: „mieć w nienawiści” nie należy rozumieć jako stanu uczuciowego, lecz jako wyjaśnienie, że naśladowanie Jezusa stanowi wartość nadrzędną i w wypadku konfliktu jest konieczne odejście od krewnych.

Nie istnieją żadne racje, by odmówić tej wypowiedzi Jezusowi; nie jest nią wskazanie, że tutaj miejsce królestwa Bożego zajęła Jego osoba a przecież normalnie ono znajdowało się w centrum Jezusowego orędzia. Przeciw temu trzeba powiedzieć, że On sam jest istotnym składnikiem głoszonej nauki o królestwie Bożym. Nie wolno więc w Nim upatrywać tylko herolda tej zbliżającej się rzeczywistości. Wraz z Nim, Jego przepowiadaniem i działaniem doświadcza się już teraz Bożego panowania końca czasów. Jeśli zatem w apokalipsie synoptycznej pozostajemy na płaszczyźnie teologii gminy, to ów

<sup>12</sup> Na temat osobowości Mistrza por. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (Studien zur Umwelt des NT 2), Göttingen 1963.

logion, należący do źródła Q daje nam wgląd w pouczenie uczniów przez Jezusa. Argumentu za tym dostarcza różnorako zaznaczany w ewangeliach rozdzźwięk, który On sam wywołał — przynajmniej na jakiś czas — we własnej rodzinie. Na podstawie takiego stanu rzeczy można przypuszczać, że Jezus ujmował spadające na Niego i na uczniów cierpienia w kontekście ucisku końca czasów.

Synoptycznej parenezie męczeństwa jest także znany żydowski temat męczeństwa jako sądu Bożego. Również i w tym przypadku mogłoby mieć miejsce jakieś wtórne zapożyczenie: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, duszy jednak zabić nie mogą. Bójcie się raczej tego, który może duszę i ciało zatracić w piekle” (Mt 10, 28). Męczeństwo uczy bojaźni Boga, gdyż to właśnie Bóg — a nie szatan — ma moc zatracania ciała i duszy. Różnica w stosunku do poglądów żydowskich polega na tym, że ów temat uległ przekształceniu w bezpośrednie przemówienie, skierowane do konkretnie prześladowanego grona uczniów względnie gminy.

Wśród innych słów Jezusa szczególne znaczenie posiada wypowiedź o naśladowaniu na drodze krzyża<sup>13</sup>. Bardziej pierwotnie przekazało nam ją źródło Q aniżeli Mk 8, 34 i mogło tam brzmieć: „Kto nie bierze swego krzyża (ewtl. krzyża?) i nie naśladuje mnie, nie może być moim uczniem” (Łk 14, 27). Tradycja Markowa powiązała to oświadczenie z innym: „Kto chce iść za mną, niech się zaprze sam siebie i weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje” (8, 34). Interpretujący redukowali niejednokrotnie znaczenie owej wypowiedzi. Tak więc wyjaśniano krzyż w sensie brzmienia, ciężaru Prawa z powołaniem się na Mt 11, 29: „Weźcie na siebie moje jarzmo i ucicie się ode mnie”. Nie ma jednak żadnych dowodów na to, by postawić znak równości między krzyżem a brzemieniem. Jeszcze dalej posunął się E. Dinkler<sup>14</sup>. Sądzi on, że chodzi tu o eschatologiczne oznaczenie pieczęcią za pomocą litery Taw, posiadającej kształt krzyża. Uczniowie winni się uważać za naznaczonych pieczęcią dla królestwa Bożego. Powyższa interpretacja jest zbyt wyszukana, by mogła przekonywać. Pojmowanie jednak tego stwierdzenia — uznanego za autentyczne słowo Jezusa — będzie tylko wówczas właściwe, gdy nie wiąże się jeszcze wzmiankowanego krzyża z drzewem z Kalwarii. Powiązanie nastąpiło dopiero wtedy, gdy Jezus dopełnił swego losu na krzyżu.

Podjęcie krzyża oznaczało najpierw gotowość przezwyciężenia siebie, służenia i ofiarowania wszystkiego aż do oddania życia w męczeństwie. Godzi się zauważyć, że wspomniana gotowość nie odnosi się bezpośrednio do królestwa Bożego, lecz do naśladowania Jezusa. Dzięki temu uczeń doświadczał całej powagi wezwania do pójścia w ślady Mistrza. Uświadamiano mu także jednoznacznie, jakie nie-

<sup>13</sup> Por. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, 173n.

<sup>14</sup> *Jesu Wort vom Kreuztragen*, w: *Ntl. Studien für R. Bultmann* (BZNW 21), Berlin 1957, 110—129.

bezpieczeństwo kryje w sobie jego zwiążanie z Jezusem. Równocześnie można było przypuszczać, że Ten, który żądał takiego nastawienia, sam był gotowy pójść identyczną drogą i to jako drogą wyznaczoną Mu przez Boga.

Do Jezusowej parenezy męczeństwa należy zaliczyć także element podstawowy tekstu Mk 8, 35: „Kto chce ocalić swoje życie, utraci je. Kto zaś zatracą swoje życie ze względu na mnie i ze względu na ewangelię, zachowa je”<sup>15</sup>. W oświadczeniu tym zasługuje na uwagę uzasadnienie. Nie jest ono całkowicie wtórnym dodatkiem. Jako podwójna motywacja, występująca również w innych kontekstach, obejmuje ona z jednej strony czas Jezusa (ze względu na mnie) a z drugiej czas popaschalnego przepowiadania (ze względu na ewangelię). Paralela Mt 10, 39 pomija drugie uzasadnienie; Łk 17, 33 opuścił nadto ze zrozumiałych powodów i pierwsze. Jezus domagał się gotowości do męczeństwa ze względu na siebie. Po śmierci zastępuje Go w pewnym stopniu ewangelia.

Nie można sobie wyobrazić wizerunku ucznia bez jego osobistego wkładu. Mt 10, 25b ukazuje drastycznie łączność ucznia z Mistrzem w kierowaniu pod ich adresem oskarżeń: „Jeśli nazwali oni pana domu Belzebubem, o ileż bardziej jego domowników”. Zatróskanie Boga jako Ojca o swoich w godzinie niebezpieczeństwa zawiera inna wypowiedź: „Czy nie kupuje się dwu wróbla za jeden grosz? A jednak żaden z nich nie spada na ziemię bez waszego Ojca. Nawet wszystkie włosy na waszej głowie są policzone. Nie bójcie się ich zatem! Znaczący więcej niż wiele wróbla” (Mt 10, 29—31).

Zbierając razem te dane z Jezusowych pouczeń, które są ważne z racji postawionego sobie celu, trzeba stwierdzić, że On liczył się z prześladowaniami, które nawet mogą uczniów doprowadzić do męczeństwa. Nadto zapowiedzi oskarżeń były czymś więcej niż tylko skalkulowaną ewentualnością. Te oskarżenia padły pod adresem Jego i uczniów równie rzeczywiście, jak stało się faktem doświadczenie przez Niego i uczniów konfliktu w rodzinach, spowodowanego Jego nauką. Na podstawie tego całościowego obrazu byłoby kompletnie niezrozumiałe, gdyby Jezusa zaskoczyła totalnie interwencja władz, proces sądowy i wyrok śmierci. Jego działanie dostarczyło dostatecznie dużo materiału do zatargu. On dał nie tylko nową interpretację Prawa podobnie jak Nauczyciel Sprawiedliwości, którego także prześladowano i prawdopodobnie usunięto na jakiś czas z kraju, lecz idąc dalej zakwestionował w swym nauczaniu a nawet ogłosił jako pozbawione ważności pewne części Prawa, posiadające doniosłe znaczenie dla samoświadomości ówczesnego judaizmu. Związana z tym krytyczna ocena ludu a przede wszystkim jego przywódców oraz moc,

<sup>15</sup> Por. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren* (StANT 14), München 1966, 51—82.



z jaką występował, stanowią faktory, które wyzwoliły wrogą Mu akcję.

W działalności Jezusowej kluczową funkcję należy przyznać ostatniej wędrowce do Jerozolimy, pozostającej w ścisłej łączności z Jego śmiercią. Nie da się jednak w sposób pewny ustalić, jakie wiązały On plany z pójściem do stolicy. Można powiedzieć tylko tyle, że ta podróż była czymś w rodzaju ostatniego wyzwania rzuconego Izraelowi na miejscu, gdzie znajdowała się świątynia.

Jeśli Jezus liczył się ze swoją śmiercią, to powstaje pytanie, jaka zachodzi relacja między nią a głoszonym przezeń orędziem o królestwie Bożym. On oczekiwał tego królestwa w bliskiej przyszłości. Z kolei ludzie powinni przez swoje postępowanie nastawić się całkowicie na Boga, który ma się niebawem objawić. W kontekście takiej sytuacji można się było liczyć z faktem, że Jezus ustawił swoją śmierć, poprzedzając ją oskarżenia i prześladowania na linii cierpień oraz ucisków czasów ostatecznych, jak to odpowiadało żydowsko-apokaliptycznym oczekiwaniom. Zapowiedziany przez Niego konflikt w rodzinach wskazał nam właśnie taki kierunek. Ważniejsza jednak jest refleksja, że nie da się oderwać od Jego osoby, Jego działania i Jego losu proklamowanego przezeń królestwa Bożego i związanej z nim obietnicy zbawienia. Ponieważ Jezus nie tylko przyrzekał zbawienie, lecz pozwalał go doświadczać, los tego zbawienia pozostaje nierozdzielnie złączony z Jego własnym losem. Więż zaś osoby Jezusa i zbawienia — niezależnie od tego, jak się ją ujmuje — nie jest dopiero dziełem rozważań popaschalnych, lecz stanowi *proprium* Jego działalności na ziemi a to w tym sensie, że nikt inny tylko On mógł przynieść ludziom orędzie o królestwie Bożym. Tutaj jednak nasuwa się nieuchronnie pytanie, co stanie się z tym królestwem w obliczu Jego śmierci. Nie będzie przesadnym optymizmem przekonanie, że takie pytanie jawiło się przed Nim samym. Jakaś, choć oczywiście nie w pełni satysfakcjonująca, odpowiedź na nie daje logion przechowany w przekazie Ostatniej Wieczerzy, a prawie jednomyślnie uznany przez egzegetów za autentyczną wypowiedź Jezusa: „Zaprawdę powiadam wam: Nie będę już więcej pił z owocu winnego krzewu aż do dnia, w którym będę go pił nowym w królestwie Bożym” (Mk 14, 25)<sup>16</sup>. Z powyższego oświadczenia można wyciągnąć wniosek, że Jezus nie oszalał na punkcie swojego orędzia, ale nawet w obliczu śmierci pokładał ufność w Bogu. Czy miałby On w tej godzinie myśleć tylko o swym osobistym losie? A może ma rację J. Jeremias mówiąc, że Jezus przez tę wypowiedź chciał uroczyście zadeklarować swoje wycofanie się z działania na rzecz zatwardziałego Izraela?<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Por. A. Vögtle, *Jesus von Nazareth*, w: R. Kottje — B. Moeller, *Ökumenische Kirchengeschichte I*, Mainz—München 1970, 3—24, zwł. 18—24.

<sup>17</sup> *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1965, 199—210.

## 2. CZY JEZUS MÓGŁ UWAŻAĆ SWOJĄ ŚMIERĆ ZA ŚMIERĆ ZBAWCZĄ?

Ponieważ Mk 14, 24 i 10, 45 interpretują śmierć Jezusa jako zastępcze przebłaganie, należy postawić precyzyjnie pytanie, czy sam Jezus mógł ją pojmować w tym sensie albo przynajmniej w sposób zbliżony. Wiadomo, że w NT elementy żydowskie i hellenistyczne są wymieszane ze sobą. Wspomniano na początku, że zastępcze i ekspiacyjne oddanie życia uważa się niejednokrotnie za interpretament hellenistyczny. Rzadko gdzie jednak żydowski i grecki sposób myślenia są tak odmienne jak w rozumieniu śmierci. Jako przykład różnicy w jej ocenie niech posłużą tutaj opis kresu życia Sokratesa w Fedonie 115b—118a oraz przedstawienie Jezusowego końca w synoptycznej historii męki.

Sokrates w dniu wykonania wyroku dyskutuje jeszcze ze swymi uczniami o nieśmiertelności a następnie spokojnym gestem ujmując kielich z cykutą. Śmierć jest dlań przyjacielem, wyzwalamym ostatecznie duszę a takie wyzwolenie przygotowały już wcześniej wieczyste prawdy filozofii. Jezus natomiast szuka w Getsemani pomocy u uczniów, zaś na krzyżu wstrząsająco woła o opuszczeniu Go przez Boga. Tu śmierć jest wrogiem, wtrącającym człowieka w krańcową samotność. Relacja o tym, której nie wolno psychologizować, ukazuje obraz daleki od pięknego i szlachetnego końca życia, możliwego dla Greka. Wywodzi się ona z mentalności biblijnej, według której śmierć jest nieprzyjacielem człowieka, gdyż oddziela go od Boga.

Fakt ujmowania śmierci w kontekście teologicznym przez Izraelitę wychowanego na ST oraz dostrzeganie jej jako kary Bożej wymierzonej ludzkości stworzyły szansę zinterpretowania jej jako eskpiacji. Pojęcie przebłagania<sup>18</sup> jako takie jest bliskie ST. Koncepcja jednak umierania człowieka jako pokuty za popełnione grzechy nabierała znaczenia wówczas, gdy zaczęła się umacniać wiara w zmartwychwstanie zmarłych. O tym była mowa przy rozważaniu żydowskiego pojęcia męczeństwa.

Jak doszło jednak do idei eskpiacji zastępczej? Czy taka interpretacja śmierci, według której ofiara z życia złożona jako okup za winy innych, domaga się koniecznie wpływu hellenistycznego? W świecie greckim — jak to wykazał K. Wengst<sup>19</sup> — była szeroko znana koncepcja umierania za kogoś lub za coś. Bliższe zapoznanie się z danymi wykazało wszakże, że pochodzi ona z innych źródeł. I tak poświęca życie mężczyzna dla kochanej kobiety (i odwrotnie),

<sup>18</sup> Por. E. Lohse, *Martyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi* (FRLANT 64), Göttingen 1955, 13—110.

<sup>19</sup> *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7) Gütersloh 1972, 67—69.

mędrzec umiera za przyjaciela lub filozofię, bohater za wolność członków rodu, żołnierz za społeczność. W tych interpretacjach nie zauważa się żadnej interpretacji teologicznej. Mieszczą się one raczej w ramach, gdzie śmierć daje człowiekowi okazję stania się bohaterem i pokazuje wielkość ludzkiej duszy. W całkowitej zgodzie z nimi pozostaje też przedstawienie śmierci Sokratesa.

Stąd bardziej odpowiednim kontekstem dla wyprowadzenia idei ekspiacji zastępczej jest biblijno-żydowska koncepcja przebłagania. Obydwie posiadają wspólne teologiczne korzenie, dlatego daleko bardziej prawdopodobne jest rozszerzenie pojęcia ekspiacji na innych aniżeli zapożyczenie go z kręgu greckiego. Przykłady przebłagania zastępczego znajdują się także w środowisku biblijnym. Przede wszystkim 'Ebed Jahwe jest tym, który umiera jako okup za wielu: „Lecz on to poniósł przecież grzechy wielu i wstawiał się za złoczyńcami” (Iz 53, 12c)<sup>20</sup>.

Dalsze zastrzeżenie przeciw możliwości pojmowania przez Jezusa swej śmierci jako ekspiacji zastępczej wyprowadza się z całościowego osądu Jego działania. To działanie nastawione na współczesność, i na podstawie którego już teraz realizuje się eschaton, byłoby absolutnie niezrozumiałe. On przecież nauczał o dobrym Bogu oraz w Jego imię przyobiecał odpuszczenie grzechów i zbawienie. Z tym nie dałoby się zaś pogodzić żądanie przez Boga okupu<sup>21</sup>. Powyższy zarzut nie bierze pod uwagę dwu spraw. Po pierwsze Jezus nie przyrzekał zbawienia bezwarunkowo, lecz uzależnił je od nawrócenia człowieka i gotowości przyjęcia Jego nauki. Po wtóre Jezus nie mógł nie dostrzegać — chyba że uważa się go za całkowicie pozbawionego realizmu — że cel Jego przesłania spotykał się z brakiem zrozumienia dużej części narodu żydowskiego. Ten brak miał miejsce nawet w kręgu Jego własnych uczniów. Być może pamięć o tym zachowało przedstawione w J 6 odsunięcie się niektórych z nich. W każdym razie powszechna ucieczka uczniów w czasie męki należy do historycznie wiarygodnych reminiscencji z końcowego okresu. Nie była ona tylko ludzkim zawodem, lecz miała swą przyczynę w odrzuceniu męczeństwa. Jezusowa pareneza pozostała także i tutaj bez rezultatu. Jezus umarł opuszczony przez wszystkich ludzi. Czy Jego posłannictwo poniosło klęskę? Czy uważał On siebie samego za przegranego? Czy wystarczy jedynie powiedzieć, że On pozwolił się poprowadzić na śmierć z godnym podziwu poświęceniem jako męczennik słusznej sprawy? Czy Jego wstrząsające wołanie podczas umierania nie pozostaje w sprzeczności do tego?

<sup>20</sup> Por. J. Gnilka, *Martyriumspäränese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen*, w: *Die Kirche des Anfangs*. Festschrift für H. Schürmann (EThS 38), Leipzig 1978, 223—246.

<sup>21</sup> Na ten temat zob. cyt. w przyp. 1 książkę P. Fiedlera.

Zdaniem szerokiego kręgu badaczy interpretacja śmierci Jezusa jako ekspiacji zastępczej ma swoje korzenie w przekazie Ostatniej Wieczerzy. Cztery odmienne relacje ustanowienia Eucharystii nie różnią się istotnie między sobą, gdy chodzi o ich brzmienie słowne. Uważa się je za formuły kultyczne, wykorzystywane przez gminy dla własnych uctw eucharystycznych. Nie wyklucza to jednak w sposób konieczny możliwości, że rdzeń owej tradycji sięga Jezusa.

Wszystkim nowotestamentowym przekazom Ostatniej Wieczerzy jest wspólna myśl, że Jezus oddaje życie za ludzi, za uczestników spotkania („za was”) względnie „za wielu”. Interpretacja Jego śmierci przedstawiona jako poświęcenie życia „za wielu” wykracza poza ramy tak jakiejś kultycznej uczy jak i jakiejś formuły ofiarniczej. Należy ona do Ostatniej Wieczerzy jako trwały element tradycji. Takie rozumienie opiera się wprawdzie na teologii związanej ze Sługą Jahwe, lecz trzeba zaznaczyć, że nie pojawia się cytaty z Iz 53. Wolno tutaj dostrzegać — jeśli nie z całą pewnością historycznie odtworzone *ipsissimum verbum* Jesu — to jednak Jego komentarz, który, jak to miało być wykazane, co najmniej nie stoi w sprzeczności z historycznymi i teologicznymi założeniami Jego przepowiadania. Czy jest dozwolone w tym komentarzu, który bardzo dobrze harmonizuje z całością jego nauki, rozpoznanie *Jesu ipsissima intentio*?

Z całokształtu działalności Jezusa wyłania się następujący obraz: Jego orędzie o królestwie Bożym napotykało na wstępujący opór przywódców narodu. W swej parenezie męczeństwa przygotowuje On uczniów na konflikt. Gdy zaś spadła nań katastrofa, Jezus nie wycofał swej propozycji zbawienia, mimo że Jego działanie okazało się bezowocne, co wydawało się dodatkowo potwierdzać śmierć. Przetrwał On to wszystko, nawet umieranie, ofiarując Bogu swoją śmierć jako okup za wielu. Służba, którą spełniał na rzecz ludzi, znalazła kontynuację w Jego ostatniej posłudze, mianowicie w oddaniu życia. Powyższa perspektywa wydaje się bardziej przekonująca niż twierdzenie, że między działaniem a śmiercią Jezusa nie ma prawdopodobnie żadnego sensownego związku.

Ostatnie stwierdzenia: kto sądzi, że rozumie śmierć, powinien być świadomy ograniczoności swego poznania. Kres życia pojmowany jako własny koniec staje się zrozumiały ostatecznie tylko temu, kto ma go doświadczyć. Pojmowanie nie jest możliwe w tym przypadku bez wyrażenia wewnętrznej zgody. Jako idący śladami Jezusa musimy sobie stale uprzytamniać, że kroczymy drogą naśladowania krzyża.

*Monachium*

KS. JOACHIM GNILKA

Tłum. z j. niem. ks. H. Ordon SDS