

ROZDZIAŁ DRUGI - SYNOWIE BOŻY

Rozdział drugi

Synowie Boży

Już na dość wczesnym etapie rozwoju tradycji judeochrześcijańskiej, bo pod koniec czasów starotestamentowych, dotychczasowa saga, będąca jedynie relacją o dziełach Bożych, zaczęła ustępować miejsca kerygmатовi (orędziu zwiastowanego poselstwa), w którym został sformułowany zasadniczy szkielet teologiczny, ujęty w system doktryn, mających stać się podstawą wiary. Był to czas, gdy dziedzictwo sakramentu zaczęło ustępować pod naporem ustnego poselstwa – sformułowanego w formie gotowych propozycji. Izrael wyruszył w drogę w stronę Nowego Testamentu, z jego nową koncepcją zwiastowania, które należało przyjąć lub odrzucić. Był to zaiste potężny krok naprzód, również ze względu na możliwości rozpowszechniania nowego poselstwa. Jak uprzednio zaznaczyliśmy, bardowie Izraela, już od dość dawna, w nastroju oczekiwania wspominali o dniu, kiedy również „Tyr, Filistea i Kusz” zostaną pochwycone w wir Bożego dzieła odkupienia. Wyrocznia Boża, także już dość dawno, w proroczych słowach skierowanych do Abrahama wspominała o dniu, gdy „w tobie i w twoim nasieniu będą błogosławione wszystkie plemiona ziemi”. Ale, była to tylko przepowiednia, wypowiedziana w czasie przyszłym; i nikt nie przypuszczał, że to proroctwo może się ziścić – aż do czasów nowotestamentowych. I nie było żadnych dowodów, by te prognozy miały spełnić się wcześniej niż dopiero w czasach Nowego Testamentu.

To prawda, że pewne ślady misyjnych poczynąń można zobaczyć już w czasach Starego Testamentu, jak choćby w rozkwicie prozelityzmu, który odegrał najważniejszą rolę w rozwoju nowej struktury społecznej. Ale czynienie z ludzi prozelitów i włączanie ich w tkankę własnej społeczności narodowej, to zupełnie coś innego niż zaangażowanie w celową działalność misyjną. Samo słowo prozelita znaczy „przyprowadzony”, podczas gdy misjonarz – „wysłany”. Ten, który nawraca, jest więc „importerem”, zaś misjonarz „eksporterem”. I choć społeczność Zboru starotestamentowego nigdy nie wytworzyła żadnych form działalności misyjnej, to już samo istnienie prozelitów było krokiem w tym kierunku, czyniąc tę wspólnotę bytem wieloetnicznym *) .

Historyczny Izrael nie tylko nie stał się społecznością misyjną, ale każdy ruch w kierunku wyjścia poza etniczne granice spotykał się tam z kategorycznym sprzeciwem.

*) Owa „wielonarodowościowa” jakość Narodu (Ludu) wybranego była jakby znakiem „ponadnarodowego” w istocie – w zamyśle Bożym – charakteru „Izraela” („nawróconego Jakuba”), jako wybrańców całego rodzaju ludzkiego; nie tylko z Jakuba – jak długo myśleli jego potomkowie, w tym sami apostołowie – lecz n a j p i e r z Jakuba („przewodnika narodów”), a potem także z „narodów” (goim).

Przeważało bowiem przekonanie, iż skoro to Izrael jest „wybranym” narodem, Boża dobroczynna troska nie sięga poza jego granice. Stąd u przeciętnego Izraelity utrzymało się przekonanie, że w takim razie i on nie musi troszczyć się o inne narody (określane zresztą jednym wspólnym słowem, goim). Taka mentalność mało, że nie umożliwiała rozwoju misji – kazała wręcz odrzucać możliwość jakiegokolwiek

ruchu w tym kierunku. Nawet prorok Jahwe, Jonasz, syn Amittaja, nie był w stanie uwolnić się od tego antymisyjnego nastawienia wspólnego wszystkim społeczeństwom sakralnym, a więc obecnego także w Izraelu. Wezwany, by pójść na wyprawę misyjną do Niniwy, Jonasz stanowczo odmawia, wybierając zamiast tego podróż morską na pokładzie frachtowca. Antymisyjną mentalność Jonasa ujawnia już sam fakt wyboru raczej morza niż jakiejś pustynnej kryjówki. W pismach Starego Testamentu morze jest bowiem obrazem mas ludzkich nie objętych „obietnicą”, symbolizując goim. Nawiasem mówiąc, coś z tego przetrwało w wyrażeniu „morze mas ludzkich”. Zatem, skoro morze oznaczało goim, a Izrael miał negatywny stosunek do goim, Izraelici mieli niechęć do morza, czego przebłyski odnajdujemy w wielu Psalmach. Dla przykładu: „Niech szumi morze i to, co je napełnia, świat i jego mieszkańcy! ...bo [Jahwe] idzie, aby sądzić ...świat sprawiedliwie i narody według słuszności” (Psalm 98:7.9). Ucieczkę Jonasa na literalne morze należy więc widzieć jako alternatywę dla planów podróży w kierunku symbolicznego morza, którego to „morza” Niniwa była ważnym ośrodkiem. To tak jakby Jonasz chciał powiedzieć, że prędzej popłynąłby prawdziwym morzem niż wybrał podróż symbolicznym. Może miał nadzieję, że zamydli Jahwe oczy zastępując jedno „morze” innym?

Jonaszowi najbardziej nie podobało się w rozkazie Jahwe to, co zawarte było w pewnym sformułowaniu dotyczącym jego zadania, podanym niejako „tłustym drukiem”, a brzmiącym: „jeszcze 40 dni”. W swojej intencji dawało ono Niniwczynom czas na pokutę, a w konsekwencji możliwość odwołania postanowionej zagłady. To właśnie ten zwrot, ogłaszający czterdziestodniowy czas łaski był powodem odmowy Jonasa podjęcia tej misji. Słyszymy to później z jego własnych ust: „...Czy nie to miałem na myśli, gdy jeszcze byłem w mojej ojczyźnie? Dlatego pierwszym razem uciekałem do Tarszysu; wiedziałem bowiem, że Ty jesteś Bogiem łaskawym i miłosiernym, cierpliwym i pełnym łaski, który żałuje nieszczęścia” (Jon.4:2).

Jonasz z całą pewnością nie był chętny do podjęcia tej misji. Nie tylko nie podobał mu się sam pomysł misji dla Niniwy; nie może znieść faktu uwieńczenia swojej misji sukcesem, osowiały i nadąsany spoglądając ze wzgórza na pokutujące miasto.

Bóg aranżuje scenę z krzewem rycynowym, by pokazać prorokowi jak bardzo dał się wywieść w pole swoim myślom. Gdy roślina wędnie równie ROZDZIAŁ DRUGI 61 szybko jak wyrosła, prorok zaczyna szemrać. I Jahwe ma pretekst by do niego przemówić, dla której to zresztą okazji powołał krzew do życia: „...Ty żałujesz krzewu rycynowego, koło którego nie pracowałeś i którego nie wyhodowałeś; wyrósł on w ciągu jednej nocy i w ciągu jednej nocy zginął, a Ja nie miałbym żałować Niniwy, tego wielkiego miasta, w którym żyje więcej niż sto dwadzieścia tysięcy ludzi, którzy nie umieją rozróżnić między tym, co prawe, a tym, co lewe, a nadto wiele bydła?” (Jon. 4:10-11). W kazaniu tym Jahwe stara się uświadomić Jonaszowi, że Jego Boża troska nie ogranicza się do Jego „wybranego” ludu – jest to lekcja, której Jego Lud musiałby się nauczyć, aby jakakolwiek misja była w ogóle możliwa. I wydaje się, że w tym punkcie przesłanie zawarte w księdze Jonasa nie przekonało Izraela, dla którego było przeznaczone; Boże staranie, by Jego Lud uzyskał nowy poziom świadomości w dziedzinie misji, spotkało się z wielkimi oporami. W dalszej części tego studium zobaczymy, że niechęć do postępu nie zakończyła się na Jonaszu, co wiele lat później wielokrotnie potwierdzało się w różnych miejscach i czasach.

W czasach Starego Testamentu miał miejsce pewien proces, który miał mieć nieocenioną wartość dla wieków późniejszych. Była to rysująca się coraz wyraźniej różnica pomiędzy „Izraelem według ciała” a „Izraelem według ducha”. Tę samą krystalizację pojęć widać w rozróżnieniu na „obrzezanie w ciele” i „obrzezanie serca”. Poprzez to rozróżnienie widzimy ecclesiola in ecclesia (mały „kościółek” pośród mas wielkiego Kościoła) – wierzący „Lud Boży” (wierzących Bogu) pośród mas „wiernego ludu” (wierzących w Boga), stanowiących dwa współśrodkowe koła, gdzie większe obejmuje całą społeczność, a mniejsze obejmuje tylko tych, którzy doświadczyli wewnętrznej przemiany, podejmując osobistą decyzję oddania

swego życia Bogu. Wkrótce potem słyszymy o „siedmiu tysiącach, którzy nie zgięli kolan przed Baalem” zatopionych w masach „ludu wiernych” rozumianego w inny i całkowicie wstępnym (przygotowawczy) sposób. Jedną z najtragiczniejszych konsekwencji jednowymiarowej (wstecznej) teologii, ignorującej ruch postępowy z powodu swojej ślepoty na potrzebę procesu i rozwoju jest przekonanie, że ten układ ecclesiola in ecclesia jest ponadczasową cechą Ludu Bożego – prawdą o Kościele wszystkich czasów. Ustanowiony przez Boga historii jedynie jako środek służący przygotowaniu ludzi na ideę Kościoła niewspółmiernego z jakimkolwiek konkretnym narodem czy bytem socjopolitycznym, zaczyna być traktowany jako coś stałego. Z powodu niezrozumienia tego przejściowego charakteru ecclesiola in ecclesia wynikło wielkie mnóstwo późniejszych grzechów i niepowodzeń Kościoła, a ta ignorancja trwa do dzisiaj – karmiona powtarzaniem do znudzenia aksjomatem o podwójnej naturze Kościoła, funkcjonującego jednocześnie na dwóch płaszczyznach, jako „Kościół widzialny” i „Kościół niewidzialny”. Jest to terminologia, która nie ma żadnego poparcia w Nowym Testamencie: koncepcja Kościoła „niewidzialnego” jest bowiem równie obca pismom nowotestamentowym jak idea „niewidzialnego” chrześcijanina. Jeśli bowiem tych ostatnich poznajemy po „owocach” (jak to potwierdził Jezus), jak to możliwe, żeby w Kościele jako grupa stawali się nagle „niewidzialni”?

Ponieważ tzw. okres międzytestamentowy (z grubsza cztery stulecia pomiędzy ostatnimi dniami Starego a pierwszymi Nowego Testamentu) w sensie prawnego porządku należy naprawdę do Starego Przymierza, należy poświęcić mu tutaj trochę uwagi, szczególnie dlatego, iż w tym okresie miały miejsce pewne niezwykle ważne wydarzenia, związane z całkowicie nowymi horyzontami, o których tutaj mówimy.

Podbój państwa Izraela i masowa deportacja do obcego kraju była nieopisanie bolesnym doświadczeniem. Ten ból wynikał nie tyle z niewygód i nieszczęść w naturalny sposób towarzyszących takim przemieszczeniom i przesiedleniom całego narodu do nieznanej i obcej ziemi, choć one same były z pewnością wystarczająco gorzkim przeżyciem. Tym, co raniło o wiele głębiej, były religijne konsekwencje niewoli – Lud Boży utracił swoje regnum (władzę świecką); zostało im tylko własne sacerdotium (władza religijna). Izrael nie mógł już być tym, czym były inne grupy etniczne, a czym był w odległej przeszłości – bytem, w którym „Kościół” i „państwo” były partnerami. Z powodu niewoli Izrael był zmuszony żyć pod regnum, które nie było sprzymierzone z jego sacerdotium. Izrael musiał uczyć się jak żyć pod władzą króla, który nie był obrzezany, nadal sprawując swój kult religijny pod kierunkiem kapłana, który był obrzezany. Ten fakt stworzył warunki nie podobne do sytuacji jakiegokolwiek innego narodu pod słońcem. Dosłownie zmusiło to Izraelitów w niewoli do wytworzenia trójwymiarowej teologii łaski, wcześniejszej i późniejszej.

Fakt przetrwania Izraela w tak dramatycznych okolicznościach jest jedną z tajemnic historii. Zwykle ludzie wystawieni na podobną próbę upadają pod jej ciężarem: zostają wchłonięci przez sytuację, w której się znaleźli, poddają się w końcu nowemu regnum, korzystając z religijnych usług jego sacerdotium. Dokładnie to właśnie stało się z dziesięcioma plemionami: po prostu stali się częścią społeczeństwa sakralnego, wśród którego wypadło im żyć. Fakt, że nie stało się to udziałem całego Izraela pozostaje niewyjaśniony – z wyjątkiem ludzi, którzy wierzą w Boga, który działa w historii. Bóg nie tylko zachowywał Izraela jako naród, ale drobnymi kroczkami wiódł w kierunku idei łaski postępującej.

Trzeba jednak wyraźnie zaznaczyć, że choć Izrael w niewoli był zobligowany do pokojowego współistnienia z władzą nie poddaną kultowi Jahwe, któremu oddani byli jego kapłani, pozostawał oporny na przyswojenie sobie teologii łaski postępującej. Ich zachowawcza teologia kazała im uważać obcą religijnie władzę za coś złego, nie z woli Jahwe, a więc pochodzenia demonicznego. I to właśnie z powodu

tej wstecznej, zachowawczej teologii mimowolny eksperyment Izraela z nową formułą relacji regnum-sacerdotium nie przebiegał gładko. Przeważało nastawienie zdecydowanej niechęci: Izrael w niewoli traktował swoją nieobrzezaną władzę jako porządek demoniczny. Doktryna łaski pierwotnej (przygotowawczej) wciąż była daleka religijnemu myśleniu Izraela; z tego powodu Izrael znał tylko obszar, gdzie działała łaska odkupieńcza, plus obszar (pozostała reszta) pozostający pod Bożym gniewem, nie wspomagany przez Boże łaskawe działanie. Stąd, Izrael w niewoli miał całkowicie negatywne nastawienie do regnum, której był winien posłuszeństwo. Na próżno prorok Jahwe radził: „... Poddajcie wasze karki pod jarzmo króla babilońskiego i służcie jemu i jego narodowi, a będziecie żyli!” (Jer. 27:12)*). Izraelici okazali się głusi na te słowa proroka Jahwe, a także na następujące: „A starajcie się o pomyślność miasta, do którego skazałem was na wygnanie, i módlcie się za nie do Jahwe, bo od jego pomyślności zależy wasza pomyślność!” (Jer. 29:7). Izrael wciąż wyznawał spłaszczony dwuwymiarowy punkt widzenia Bożej łaski, co czyniło wszelki rodzaj współpracy lub kolaboracji z okupantem nie do pomyślenia.

Nikt lepiej od przedstawicieli tej władzy nie wiedział jak gburowatymi i nieprzejednanymi poddanymi byli ci Żydzi, których takimi uczyniła ta spłaszczona dwuwymiarowa teologia. Nie ma żadnych dowodów na to, że Izrael w niewoli przeczuwał teologiczne skutki tej instrukcji własnych proroków, aby modlili się o to bezwyznaniowe państwo. Już sama instrukcja jasno sugerowała, że to państwo musi być o d B o g a , jeśli należy się o nie modlić.

*) Dlaczego Bóg posłał swój Lud właśnie do Babilonu? Dlaczego nie do Egiptu, do którego Izraelowi na zawsze pozostał jakiś sentyment, a do którego – jakby na przekór tym ciągotom – Bóg kategorycznie nie pozwalał im już nigdy wracać (nawet wspomnieniami), ani wiązać z nim nadziei na przyszłość? Otóż „Egipt”, to biblijny symbol świata nieuleczalnie pogrążonego w chaosie pogaństwa, „Babilon”, to model systemu państwowego, opartego na prawie i ewoluującego w kierunku demokracji i pluralizmu (por. księga Daniela). Oto dlaczego przeciwnik Boży położył na nim rękę, nieustannie sącąc swój sakralny jad w krwioobieg narodów, które z biegiem wieków, dzięki Ciału Chrystusa, stawały się coraz bardziej świadome „różnorodnej mądrości Bożej”. Oto dlaczego Bóg nazywa władzę „króla babilońskiego” nie panowaniem a „panoszeniem”. Instytucja „państwa” jest oryginalnie Bożego pochodzenia.

A z tego wynikało, że to bezwyznaniowe państwo nie jest czymś demonicznym, jakimś wynalazkiem Bożego przeciwnika, na co Lud Boży ma rzucać klątwy. Ale skutki łaski postępującej, wynikające ze słów proroków, przechodziły szerzej niezauważone. Sądząc z nastawienia Żydów w niewoli, niewiele modlitw zanoszono za bezwyznaniowe regnum. W tym czasie, i jako rezultat tego negatywnej postawy względem świeckiego regnum, pojawiła się nadzieja „powrotu”. W tej idei powrotu żywa była myśl powrotu pewnego dnia w przyszłości do Ziemi Obiecanej, który spowoduje postęp w stosunku do sytuacji w niewoli. Ta nadzieja powrotu dała zniewolonemu Izraelowi wolę przetrwania. Po tym, gdy Izrael nacerpiał się dosyć – głosiło to marzenie – Lud Boży powróci do Ziemi Obiecanej, a władzę przejmie cielesny potomek domu Dawida. A wtedy władza świecka i religijna znowu się połączą – taka była nadzieja, tak marzono, wierzono i oczekiwano.

I w takich właśnie czasach jednemu z proroków Jahwe, Izajaszowi urodziło się dziecko, które otrzymało dziwaczne imię Szearjaszub (Iz. 7:3). Znaczenie tego imienia jest – być może rozmyślnie – dwuznaczne: może być ono tłumaczone jako „resztką powróci”; może też oznaczać „część się nawróci”. Naturalnie, Izrael w niewoli był usposobiony do przyjęcia pierwszego tłumaczenia: ten sens pasował Izraelitom karmiąc ich słodką nadzieją, iż pewnego dnia wykonają ten krok w przód przez wykonanie kroku wstecz – kiedy potomek Dawida ponownie da Izraelowi władzę świecką w imieniu jego władzy religijnej. W tych

pełnych męczarni dniach dwoje innych dzieci narodziło się Ozeaszowi, innemu prorokowi Jahwe. I one dostały prorocze imiona: starsze z nich, dziewczynkę, nazwano LoRuchama, co znaczy „Niemiłowana” [dosł. „dla której nie ma miłosierdzia”]; młodsze, chłopca, nazwano Lo-Ammi, co znaczy „Niemójłud”. Oba te osobliwe imiona (Ozeasza 1:6-9) były wobec ówczesnego położenia Izraela pełne swoistego patosu. Bóg najwidoczniej nie miał już dla Izraela miłosierdzia i zaniechał myślenia o nim jako o „Swoim Ludzie”. Ale wtedy nagle Izajasz, ojciec Szear-Jaszuba podejmuje temat „powrotu”, mówiąc: „i wrócą... wielki będzie to dzień”, a Ozeasz, ojciec dwojga innych dzieci – o równie proroczych imionach – wpada w zachwycenie, w miarowym rytmie profetycznej przepowiedni opisując czas, gdy oba lo, od Lo-Ruchama i LoAmmi będą usunięte, i kiedy „Niemiłowana” dostąpi „miłosierdzia”, a „Niemójłud” stanie się „Moim Ludem”.

Izrael rzeczywiście powrócił, ale nie cały, i tylko w jakimś sensie jeśli chodzi o spełnienie nadziei z tym powrotem związanych. Stało się to za czasów perskiego króla Cyrusa, pod przywództwem Ezdrasza i Nehemiasza, którzy zgromadziwszy wokół siebie garstkę niedobitków, w podniosłym nastroju, z wielką radością z powodu tego, co wydawało się wypełnieniem starożytnych pragnień, ruszyli w męczącą powrotną podróż do kraju ROZDZIAŁ DRUGI 65 przodków. Tam, pełni gorliwej pasji, przetrząsnawszy ruiny znaleźli trochę całych kamieni wciąż nadających się do użytku, aby przy ich pomocy wskrzesić „stare dobre dni”, kiedy regnum było sprzymierzone z sacerdotium. Ale ta odbudowa nie zaszła zbyt daleko: cztery ściany, dach, coś w rodzaju chaty. Było to tak lichy i nędzny, tak dalece prozaiczne i prowizoryczne, że ci, którzy ciągle jeszcze pamiętali jak to kiedyś wyglądało, szlochali rozczarowani, a drwiny obecnych osiedleńców w tej ziemi wyśmiewających próby odbudowy rozdzierały serca repatriantów: „...Co ci nędzni Żydzi wyczyniają? Czy można im na to pozwolić? Czy zaczną składać ofiary? Czy chcą to dokończyć w jednym dniu? Czy z kupy gruzu na nowo ożywią te kamienie, które są przecież spalone?” (Neh. 4:2). Równie pogardliwy był komentarz Tobiasza Ammonity: „...Choćby i zbudowali, to i tak, gdy lis skoczy na ich mur kamienny, zawali go.” (Neh. 4:3). Nikt z Izraelitów pamiętających dawne czasy ani obserwujący ich widzowie, nie wydawał się zachwycony tym powrotem do przeszłości. I całkiem słusznie. Odbudowa nie za bardzo mogła dźwignąć się z ziemi; zarówno mury jak i budynki wyglądały żałośnie. Wszystko to było kolosalnym anachronizmem. W dodatku, nic nie wskazywało na to, by serce Jahwe było po ich stronie, a w każdym razie bez większego entuzjazmu.

Najgorsze było to, że regnum nadal było w rękach pogan. Wzajemne relacje pomiędzy władzą świecką a religijną pozostały takie same od czasu, gdy wygnańcy pierwszy raz usiedli nad brzegami rzeki Kebar. Izrael otrzymał pozwolenie na budowę przybytku takiego, jaki był, aby poza jego słabo wykonczonymi ścianami sprawować kult religijny. Regnum nie znalazło się jednak na powrót w rękach jakiegoś potomka Dawida; nieobrzezany władca nadal rządził krajem i tak już miało pozostać aż do czasów nowotestamentowych. Chybiony charakter całego przedsięwzięcia nie umknął uwadze przywódców Izraela. Nawet pozornie nieustraszony Nehemiasz miał momenty głębokiego rozczarowania, kiedy rozpaczał: „Tak tedy jesteśmy dziś niewolnikami w ziemi, którą dałeś naszym ojcom, aby z jej plonów i dóbr spożywali, otośmy w niej niewolnikami. Obfite swoje płody przynosi ona królom, których ustanowiłeś nad nami za nasze grzechy, oni władają nad naszymi ciałami... Przeto jesteśmy w wielkim ucisku.” (Neh. 9:36-37).

Jeśli powrót w takim kształcie rzeczywiście był dziełem Jahwe – jak twierdzono – w takim razie Jego oczekiwania z nim związane musiały być całkiem odmienne od wyobrażeń ludzi, którzy z takim entuzjazmem się weń zaangażowali. W każdym razie, nie popierał On koncepcji postępu poprzez krok wstecz, kierując do nich swoje przesłanie w formie dziwnych imion dzieci swoich proroków; nie było to jednak to znaczenie, które wyczytali z Jego przesłania nadgorliwi wygnańcy.

Jeśli wolno nam przytoczyć jako komentarz świadectwo Nowego Testamentu, proroctwo zawarte w imieniu Szear-Jazub wypełniło się nie w powrocie pod wodzą Ezdrasza i Nehemiasza, ale w nawróceniu pogan w czasach nowotestamentowych (widać Jahwe optował za wersją tłumaczeniem: „część się nawróci”). Stąd również przesłanie imion LoRuchama i Lo-Ammi, mających doświadczyć przemiany w ruchama i ammi, znajduje swoje wypełnienie w nawróceniu pogan pod okiem apostoła Pawła. Czy nie czytamy o tym w pismach apostoła (Rz. 9:25-27), który w nawróceniu pogan widzi wypełnienie obietnic zawartych w profetycznym znaczeniu wszystkich trzech symbolicznych imion: Szear-Jazub, LoRuchama i Lo-Ammi? Podobne wytłumaczenie tej sprawy znajdujemy w pierwszym liście apostoła Piotra, gdzie zmiana lo-ammi i lo-ruchama na ammi i ruchama rozumiane jest jako dotyczące nawrócenia nie-Żydów.

Repatrianci pod wodzą Ezdrasza i Nehemiasza, którzy tak bardzo zaangażowali się po stronie idei „postępu przez powrót”, a którzy byli srodze zawiedzeni niemożnością przywrócenia starożytnej koalicji regnum i sacerdotium, mieli jednak jeszcze inny powód do frustracji: niepowodzenie próby wyrugowania „zła” mieszanych małżeństw, które w dniach niewoli stały się czymś powszechnym – i tego można się było spodziewać. Co gorsza, problem ten dotknął samych powracających, którzy również od razu zaczęli zacieśniać więzy z członkami „nieczystej rasowo” miejscowej społeczności. Nawet Lewici (przedstawiciele sacerdotium), jak czytamy: „...nie stronili od ludów tych ziem, jak też od obrzydliwości Kananejczyków, Chetejczyków, Peryzyjczyków, Jebuzejczyków, Ammonitów, Moabitów, Egipcjan i Amorejczyków. Brali bowiem ich córki za żony dla siebie i dla swoich synów... a w tym wiarołomstwie przodowali naczelnicy i przełożeni.” (Ezd. 9:1-2). Trudno powiedzieć, by próba tej swoistej „czystki etnicznej” była porywającym sukcesem. I choć Ezdrasz rozdierał płaszcz i targał się za brodę, nie był w stanie pozyskać ludzi dla idei czystości rasowej, która w gruncie rzeczy była częścią starego systemu religijnego z jego typowo sakralnym myśleniem. Ale cokolwiek w tej sprawie osiągnął, ograniczyło się do samych Lewitów, a i tutaj sukces był tylko częściowy. Przywrócenie czystości Ludu Bożego, warunkowanej etnicznie, okazało się po prostu niewykonalne. Tym niemniej przekonanie, że wysoki poziom moralny może mieć coś do czynienia z „czystością rasową” pokutuje w pewnych kręgach do dnia dzisiejszego (A).

A) Idea czystości rasowej jako jednej z cnót religijnych przetrwała do czasów współczesnych w Kościołach RPA, w których nadal dominuje płaska (wsteczna) dwuwymiarowa teologia. Mentalności tych Kościołów obca jest myśl, że Duch Boży, powołujący do istnienia Kościoła Jezusa Chrystusa, tyleż zważa na podziały administracyjne czy rasowe, co dzikie gęsi na granice oddzielające Stany od Kanady lub świergotek łąkowy na granice stanowe, swobodnie fruując sobie tam i z powrotem między Montaną i Albertą. Kościoły w RPA do dzisiaj nie pogodziły się z możliwością uczęszczania na te same nabożeństwa ludzi odmiennych ras. Opierając się na Starym Testamencie wciąż uważają, że „zachowanie czystości rasowej” zasługuje w oczach Bożych na pochwałę.

Niebywale ważnym osiągnięciem okresu międzytestamentowego było powstanie synagogi. Instytucja ta była bardzo istotna dla procesu, który jest przedmiotem naszego studium, ponieważ jest ona bezpośrednią poprzedniczką zboru nowotestamentowego. Synagoga była „wolna”, tzn. nie była w żaden sposób powiązana z systemem regnum, nie będąc ani wspomagana ani zwalczana przez władzę świecką. Nie ma wątpliwości, że istniały przepisy prawa cywilnego, które miały wpływ na życie synagogi (jak np. przepisy przeciwpożarowe lub inne środki ostrożności dotyczące bezpieczeństwa). Generalnie jednak synagoga była w swoim funkcjonowaniu w zasadzie zdana na siebie – musiała wykazać własną inicjatywę i samodzielnie rozwiązywać swoje problemy. Był to oczywiście kompromis z sakralną mentalnością samego regnum, które miało naturalną skłonność do oczekiwań „urzędowej” jedności kultowej przy jednym wspólnym

ołtarzu. Jak doszło do tego kompromisu, stanowi zagadkę. Wierzący w Bożą kontrolę biegu historii zobaczy w tym oczywiście palec Boży – Bożą nauczka dla świata, aby nie wpadał więcej w pułapkę sakralnego założenia, że pokój społeczny jest funkcją jedności kultu religijnego. Synagoga pokazała światu formułę społeczeństwa pluralistycznego (niejednolitego), choć nie ma w tym żadnej zasługi własnej jej członków – w istocie mieli oni nienawiść i byli w głębokiej opozycji do idei, której sama synagoga dawała początek.

Niezwykle istotnym elementem tego procesu rozwojowego, o którym cały czas mówimy, było pojawienie się w synagodze nowego rodzaju członka – był nim prozelita. Choć trudno to wyjaśnić, to, co działo się w synagodze, pociągało nie-Żydów. Bez wątplenia, momentem przełomowym były kontakty oficjalnych przedstawicieli regnum, którzy jako pierwsi weszli w kontakt z synagogą z racji swoich obowiązków służbowych. To wyjaśnia dlaczego spory odsetek prozelitów czasów nowotestamentowych stanowili ludzie z tzw. „sfer rządowych”. To, że zakochali się w tym, co zobaczyli i usłyszeli w synagodze, jest godne uwagi. Z całą pewnością wiele z tym wspólnego miał fakt płycizny ojczystej rzymskiej religijności, która musiała mocno kontrastować z wyższych lotów religijnością synagogi. Prośba tych ludzi o przyjęcie na członków synagogi musiała wprawić jej kierownictwo w niemałe zakłopotanie. Liczba takich chętnych musiała być spora, gdyż opracowano w tym celu wyszukany obrządek, na mocy którego nie-Żyd mógł zostać pełnoprawnym członkiem społeczności „Ludu Bożego”.

Zarówno datowanie początków prozelityzmu jak i szczegóły procedury warunkującej członkostwo prozelitów w synagodze są przedmiotem dyskusji. Pewne jest natomiast, że miały miejsce na długo przed okresem Nowego Testamentu, oraz że myślą przewodnią była konieczność duchowej metamorfozy. Prozelita musiał zerwać z dotychczasowym stylem życia i przyswoić sobie nowy; fakt tej przemiany symbolizował akt chrztu.

Ten napływ prozelitów przysporzył synagodze nowego rodzaju członków; od tej pory były ich już dwa rodzaje: 1) członkowie zdeklarowani na podstawie wolnego wyboru oprócz już tam przynależących; 2) członków z urodzenia na podstawie przynależności etnicznej. Ci drudzy, to członkowie, jakich wielu w każdym kontekście sakralnym; pierwsi, to członkowie o całkiem nowym ciężarze gatunkowym. Pojawienie się prozelitów (znanych też pod innym alternatywnym mianem „bojących się Boga”, którym są określane w momencie pojawienia się ich na kartach Nowego Testamentu) wniosło do synagogi nowy i odmienny rodzaj nastawienia wobec odmiennego wyznaniowo lub bezwyznaniowego państwa (regnum). Stosunek do obcego wyznaniowo państwa tych, których członkostwo w synagodze wynikało z etnicznej i kulturowej przynależności, był zdecydowanie negatywny; prozelita zaś nie podzielał - i nawet nie mógł podzielać - tego negatywnego stanowiska. Wielu z nich pracowało w administracji rządowej, na co dzień współuczestnicząc w realizacji jego spraw państwowych.

Zobowiązanie do lojalności wobec żydowskiego systemu religijnego nie oznaczało dla nich wyrzeczenia się ani nawet zmniejszenia stopnia lojalności wobec rzymskiego systemu władzy. W ich oczach obie relacje były dobre – każda na swój sposób i na swoim poziomie. Prozelici byli więc w naturalny sposób predysponowani do teologii łaski postępującej, lub przynajmniej do intuicyjnego jej praktykowania we własnym życiu. Ich model życia był żywym przykładem odejścia od mentalności sakralizmu i jego monistycznych konsekwencji. Fakt, że tak rozbieżne punkty widzenia mogły egzystować obok siebie w ramach jednej struktury synagogalnej, zasługuje na szczególną uwagę. Mało tego, obie grupy przetrwały w tej formie jeszcze sporą część czasów nowotestamentowych.

Jest oczywiste, że właśnie ta rzeczywistość dwu różnych grup w synagodze kryła się za debatą zawartą w owym słynnym pytaniu: „Czy należy płacić podatek cesarzowi?”.

Prozelici byli więc ludźmi o podwójnej lojalności. Ich filozofię życiową dobrze oddawała maksyma Jezusa: „Oddawajcie, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co Bożego, Bogu”, oznaczająca lojalność zarówno wobec tworu Bożej łaski ochronnej [czyt. państwa] jak i narzędzia Bożej łaski odkupieńczej [tj. Kościoła]. Jest rzeczą wielce znaczącą, że choć spośród tej właśnie społeczności synagogałnej rekrutowały się kolejne falangi machabejskich powstań przeciwko pogańskiemu regnum, żadnego z nich nie wprawiła w ruch frakcja prozelitów. To mentalność starszego członka synagogi rodziła i karmiła ducha machabeizmu, który najlepiej można określić jako wyraz frustracji brakiem sukcesu w realizacji programu, który nazwalismy umownie „postępu przez powrót do przeszłości”. Zrywy machabejskie wynikały bowiem z atawistycznego przekonania, że świeckie regnum, które nie konsultuje swoich poczynań z sacerdotium (urzędową religią miejscową – udzielającą mu „duchowego” mandatu) jest z definicji demoniczne i musi być unicestwione – jeśli to konieczne, także w wojnie religijnej. Stąd wojny machabejskie należały do rzędu „świętych” wojen, (jeśli jakkolwiek wojnę godzi się tak nazwać), prowadzonych przez ludzi oddanych bez reszty tej sakralnej formule. Te buntury były owocem już wtedy przestarzałej teologii sakralizmu, na których czele stali ludzie, którzy nie chcieli podążać ani za rozwojem historii ludzkości, ani Bożej historii, którzy pozostali w nieświadomości wobec koncepcji łaski postępującej. Wojny machabejskie były pasmem żałosnych porażek: nie tylko nic dobrego z nich nie wynikło, a wręcz przeciwnie – trudna, ale dająca się znieść sytuacja stawiała się wprost nie do zniesienia. Jeśli poprzez badania historyczne byłoby możliwe odgadnięcie Bożych myśli – co jest praktyką obciążoną olbrzymim teologicznym ryzykiem – należy stwierdzić, że powstania machabejskie nie były po myśli Bożej. Wojny te, prowadzone przy niewypowiedzianych cierpieniach i stratach ludzkich, miały służyć odbudowie państwa wyznaniowego i przywróceniu dawnej syntezy regnum i sacerdotium. Ale ponieważ były one całkowitym anachronizmem, dlatego kończyły się żałosnymi klęskami. Trzeba tu wyraźnie podkreślić, że machabejska rewolta nie była dziełem tej części członków synagogi, którzy znaleźli się tam w drodze osobistej decyzji; rozpętali ją ci, którzy byli członkami z urodzenia.

Nowi członkowie synagogi różnili się tak bardzo od dotychczasowych, że wielu z nich czuło intuicyjnie potrzebę nowego znaku swojej przynależności dla wyrażenia swojej solidarności z rodziną wyznawców Jahwe. Chociaż prozelici byli obrzezani, uznano to w końcu za nieodpowiednie. Od początku bowiem obrzezanie wiązano z „lędźwiami Abrahama” (dzisiaj powiedzielibyśmy „genami i chromosomami Abrahama”), a więc z linią biologiczną: kolorem skóry i włosów, kształtem nosa czy podbródka, oraz z „językiem ojczystym”. Obrzezanie uznano więc za coś niestosownego dla ludzi, którzy wyszli z innych „lędźwi”. Nowy r o d z a j przynależności (na podstawie decyzji) wymagał nowego z n a k u tej przynależności. W poszukiwaniu takiego znaku wybór padł na obrzęd chrztu, który był już w użyciu u innych ówczesnych grup religijnych (podobnie było z obrzezaniem w czasach, gdy je wprowadzono), a gdzie miał on tę samą symbolikę. Pojawienie się prozelitów było tym momentem, kiedy chrzest jako znak przynależności wkroczył w tradycję judeochrześcijańską. Warto zapamiętać pierwszy kontekst chrztu (członkostwa na podstawie decyzji) ponieważ, jak zobaczymy niżej, w czasach późniejszych chrzest był często wrywany ze swojego pierwotnego i autentycznego kontekstu.

Przywódcy synagogi prawdopodobnie rozważali inne potencjalne znaki świadczące o przynależności poprzez decyzję. Narzuca się pytanie: czemu ominięto znak przekłutego ucha, które było już starym obrzędem w Izraelu, gdy pierwszy prozelita był przyjmowany do synagogi. Od najdalszych czasów tym rodzajem okaleczenia naznaczało się niewolnika, który postanowił pozostać przy swoim panu pomimo, że w roku jubileuszowym miał prawo stać się wolny (2.Mojż.21:5-6). Jeśli niewolnik decydował się pozostać przy swoim panu, ten przekłuwał szydłem płatek jego ucha, i to znamię było odtąd znakiem dozgonnej, ale dobrowolnej służby (B).

Fakt pominięcia tego szacownego obrządku staje się tym bardziej znaczący, gdy pomyślimy jak

znakomicie symbolizm służby z wyboru pasował do całej sytuacji. Prawdopodobnie powodem nie użycia tego symbolu był fakt, że przekłute ucho było znakiem widzialnym, podczas gdy objawiający to Duch najwidoczniej chciał, aby był on niewidzialny i nie pozostawiał żadnych zewnętrznych śladów. Pod tym względem chrzest różni się znacznie od innych znaków rozpoznawczych, przy pomocy których zwykło się rozróżniać od siebie narody oraz grupy społeczno-polityczne i kulturowe.

Rodził się nowy Lud Boży, naznaczony niewidzialną wewnętrzną jakością, społeczność nie budowana na koligacjach czy rozrywana antagonizmami tak charakterystycznymi dla innych ugrupowań, z ich widzialnymi znakami i symbolami. Czy nie właśnie dlatego Bóg Odkupiciel doprowadził do wybrania takiego znaku przynależności, który byłby równie niewidzialny? Jeśli tak, to chrzest bardzo dobrze spełnił swoją rolę.

B) Idea przekłutego ucha powraca w NT, w liście do Hebrajczyków 10:5, gdzie cytowany jest Psalm 40:6, w dość wolnym tłumaczeniu, odnoszącym się do Pomazańca, którego życie na ziemi było dobrowolnie podjętą służbą.

Dotarliśmy w ten sposób do czasowego progu Nowego Testamentu. Ci, którzy są przekonani, iż Bóg działa w sposób ewolucyjny, to znaczy na drodze procesów rozwojowych, nie będą oczekiwać natychmiastowego wprowadzenia ery nowotestamentowej. Nie pojawia się w tym czasie nic całkiem nowego. Tym, co widzimy w tym okresie, jest pojawienie się dojrzałych form rzeczy, które były obecne wcześniej w formie embrionalnej.

Mówiąc dokładniej, era Nowego Testamentu, [czyli obowiązywania Nowego Przymierza] rozpoczęła się Pięćdziesiątnicą. Stąd Jan Chrzciciel, jak i sam Jezus, żyli i działali w ramach struktury Starego Testamentu [obowiązywania porządku Starego Przymierza]. Takie, być może oryginalne dla niektórych postawienie problemu, wyjaśnia jednak doskonale linię postępowania Jezusa w czasie Jego misji oraz Jego słowa, takie jak: „Na drogę pogan nie wkraczajcie i do miasta Samarytan nie wchodźcie.” (Mt. 10:5) oraz „Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela.” (Mt.15:24). A potem, gdy Jego służba się kończyła, mógł powiedzieć, z myślą o przyszłości: „Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody...” (Mt. 28:19). To co w postawach i słowach Pomazańca, jest nie do pogodzenia na gruncie teologii ślepej na koncepcję „wcześniejszego” i „późniejszego”, w świetle teologii trójwymiarowej (pogłębionej o wymiar czasowy) staje się całkiem lekkostrawne. Zbawienie musi być najpierw ogłoszone wśród Ludu Obietnicy; dopiero kiedy to się stało, emisariusze mogli zostać posłani we wszystkich możliwych kierunkach. Wcześniejsze przykazanie Pomazańca było dane p r z e d ukrzyżowaniem i zmartwychwstaniem; późniejsze – p o nich.

Musimy jednak zacząć od zwiastuna nowej ery w dziele zbawienia, Jana Chrzciciela, gdyż to on był tym, który „przygotował drogę” dla Pomazańca. Chrzest Janowy był kontynuacją chrztu prozelitów. Zupełnie jakby ten posłaniec wszedł do synagogi, zauważył dwa rodzaje członków i postanowił zebrać wspólnotę, gdzie szansę na członkostwo mieliby tylko prozelici, dla których zresztą chrzest został ustanowiony. Jan

skoncentrował się na członkach uczestniczących przez decyzję i ogłosił, że inny rodzaj kandydatów nie wchodzi w grę – zrobił to w taki sposób, że nie można było go nie zrozumieć. Czy nie przemawiał szorstko do tych, którzy chcieli być zaakceptowani na dawnych sakralnych zasadach? Czy nie odprawił z kwitkiem tych, których rzekomą kwalifikacją było plemienne pokrewieństwo? Czy nie stwierdził tego jasno, że tacy nie są tu mile widziani i uznani za wręcz nie nadających się do Królestwa? Jan nie pozostawiał co do tego cienia wątpliwości: „Niech wam się nie zdaje, że możecie wmawiać w siebie: Ojca mamy Abrahama; powiadam wam bowiem, że Bóg może z tych kamieni wzbudzić dzieci Abrahamowi.” (Mt. 3:9). A potem, rozwinął temat w sposób tak radykalny, że w oczach mu współczesnych bez mała bluźnierczy: siekiera – mówił – jest przyłożona do korzenia drzewa (drzewa Abrahama!), aby wyciąć i wrzucić w ogień każdą gałąź tego drzewa, która nie przynosi owocu – owocu upamiętania. Powiedział też, że zostało przygotowane wiejadło, aby oczyścić klepisko (klepisko Abrahama!) ze wszystkiego, co jest plewą (Mt. 3:10.12). Nic dziwnego, że został nazwany Chrzcicielem gdyż wszystko, co miał do powiedzenia, zawierało się w przesłaniu i rodzaju chrztu, wprowadzonego wcześniej jako znak przynależności przez decyzję. Można bezpiecznie stwierdzić, że bez prozelitów nie byłoby Jana Chrzciciela. Niech wolno nam będzie powiedzieć również, że bez Jana Chrzciciela także misja Jezusa, jaką znamy, także byłaby niemożliwa. Jezus najwyraźniej potrzebował kogoś, kto przygotowuje Mu drogę; kto będzie pomostem pomiędzy tą częścią społeczności synagogi, której członkostwo było warunkowane decyzją, a małą grupką, która zdecydowała się za Nim podążyć. Jak dobrze wiadomo, Jezus bardzo cenił Jana Chrzciciela i jego misję stwierdzając, że jest on największym spośród tych, którzy narodzili się z niewiasty. Bez wątpienia ta wysoka ocena wynikała z pionierskiego charakteru pracy, jaką Jan wykonał w dziedzinie przygotowania gruntu pod wspólnotę Ludu Bożego złączonego faktem osobistej decyzji. Od czasu Jana Chrzciciela Lud Boży przestaje bowiem być tożsamy z jakąkolwiek do tej pory istniejącą wspólnotą, a zbór nowotestamentowy zaczyna się formować i nabierać kształtów. Od Jana bierze też początek społeczeństwo pluralistyczne. Był on zaprawdę postacią wyjątkową!

Prozelici, o których wspomnieliśmy, byli ludźmi, którzy podjęli decyzję nawrócenia; nie dziwi więc, że Jan Chrzciciel, który zdecydowanie solidaryzował się z tego rodzaju postawą, głosił upamiętanie, które w swej istocie jest tym samym co nawrócenie. Myślą przewodnią Janowego zwiastowania było „upamiętajcie się”, czyli innymi słowy „nawróćcie się”. W oryginale greckim występuje tu słowo *metanoia*, spośród wszystkich terminów biblijnych poddawanych rekordowo częstym deformacjom interpretacyjnym przez tłumaczy i teologów. Potrzebujemy więc tutaj świeżego spojrzenia, zwłaszcza z powodu ważnej roli, jaką słowo to odegrało w omawianym przez nas procesie rozwojowym. Jego pierwszą część stanowi grecki przedrostek *meta*, w potocznej grece oznaczający „od...do”. Część druga *metanoi* pochodzi od innego greckiego słowa, *nous*, oznaczające „najgłębszą część ludzkiej istoty”. Połączenie *meta* i *nous* oznacza więc ruch „od...do” dokonujący się w wewnętrznej istocie człowieka – metamorfozę [czyli zmianę r o d z a j u istoty, np. z larwy w motyla] zachodzącą w „sercu” lub „duszy”. W teologii Janowej ten ruch „od...do” był bezwzględny warunkiem uczniostwa, bez którego nie było ono w ogóle możliwe. Z tego powodu, Jan „przeczesywał” wszystkich kandydatów pragnących być jego uczniami gęstym grzebieniem *metanoi*. Jeśli kandydat dawał dowody owej wewnętrznej przemiany, Jan go chrzczył; jeśli nie, odsyłał go z kwitkiem – jak studenta, który nie przeszedł pomyślnie egzaminów wstępnych.

Wraz z grupką naśladowców tego wielkiego pioniera uwidacznia się pewien specyficzny i odróżniający się styl życia jako wspólna cecha wszystkich, którzy mają przynależeć do Bożej rodziny. Gdyż „owoce godne nawrócenia” to odpowiednik manifestującej się *metanoi*, przemiana serca, która uwidacznia się w przemienionym życiu, kontrastującym z tym, co było przedtem. Nawrócenie wyraża się bowiem w tym, że „kto ma dwa płaszcze, daje jeden temu, który nie ma żadnego”, celnicy „nie pobierają nic więcej ponad to, co ustalono”, a żołnierze „na nikim nic nie wymuszają ani nie oskarżają fałszywie dla zysku” etc. (Łk. 3:10-14). Wśród naśladowców Jana Chrzciciela nie było miejsca dla tych, których styl życia był taki sam

jak każdego przeciętnego człowieka, a tylko dla tych, których przemienione życie kontrastowało z życiem otoczenia. Ten warunek na zawsze pozostał cechą prawdziwego chrześcijaństwa, choć w czasach późniejszych bywał on często zaniedbywany. I wszędzie tam, gdzie był on ignorowany, prawdziwe znaczenie metanoi musiało wprawiać w zakłopotanie. Z tego właśnie powodu, słowo to było w późniejszych czasach poddawane tak powszechnym tłumaczeniowym i teologicznym manipulacjom, sprowadzającym metanoię do „odprawiania pokuty” – w formie uciążliwych aktów religijnych, takich jak np. odbycie pielgrzymki (C).

C) Nawet termin „upamiętanie” daleki jest od ideału, choćby i dlatego, że fakt upamiętania się nie musi jeszcze oznaczać, że ktoś „od tej chwili zaczyna żyć lepiej”. Idea początku nowego lepszego życia niekoniecznie bowiem zawiera się w koncepcji upamiętania – choć tak żywa jest przecież w metanoi.

To opaczne tłumaczenie metanoi służyło wyakcentowaniu w dziele zbawienia aspektu przebaczenia, z jednoczesnym pomniejszeniem znaczenia elementu odnowy życia, co prowadziło do zachwiania równowagi pomiędzy przebaczeniem a przyjęciem nowego stylu życia. To z kolei miało ścisły związek z upokarzającą klęską chrześcijaństwa w wykazaniu się zauważalną różnicą – a z pewnością różnicą niewystarczającą – w stylu życia swoich wyznawców.

Musimy tutaj zwrócić uwagę na sprawę rodzaju „owoców” przemienionego życia, gdyż to one mają według Jana Chrzciela „świadczyc o jakości naszej metanoi”. Nie chodzi tu bowiem o tzw. „dobre uczynki” czasów późniejszych, kiedy ludzie zaczęli myśleć, że rozpoznawczymi znakami chrześcijanina są msze, modlitwy „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Mario” i koronki różańcowe, pielgrzymki, posty, palenie świec i wielogodzinne klęczenie. Mówiąc o dobrych uczynkach Jan nie miał na myśli przepisowych zachowań rytualnych związanych z „sakramentami” lub obrzędów złożonych ze śpiewów i recytacji tekstów modlitewnych. Chociaż nie mamy dowodów, by Jan deprecjonował lub minimalizował wartość takich aktów religijnych, dobre uczynki w jego ujęciu w najmniejszym stopniu nie pachną dymem kadzideł – są bardzo ziemskie, swojskie, a przy tym wzniosłe. Przedstawiają ludzkie życie jako wyzwolone z upadłej natury: żołnierza uwolnionego z grzechów właściwych rzeczywistości życia wojskowego, celnika oczyszczonego z pokus właściwych temu stanowi, itd.

Warto też zauważyć, że nawrócenie według Janowego sposobu myślenia ma manifestować się w relacjach z bliźnimi. I choć Janowa teologia dostrzega pionową relację z Bogiem, przeważa jednak wyraźnie akcent poziomy. Scenerią dla takiej pobożności będzie więc raczej rynek niż budynek kościelny. Ta optyka zazębia się z obrazem Sądu Ostatecznego przedstawionym przez Jego Mistrza, gdzie papierkiem lakmusowym stają się rzeczy uczynione lub zaniedbane na horyzontalnym poziomie relacji z bliźnimi. Nie ma wątpliwości, że gdyby ten element poselstwa Jana Chrzciela i jego Większego Następcy został bardziej doceniony tzw. świat chrześcijański miałby dużo lepszą pozycję wyjściową do swego świadectwa. Nie słyszałoby się wtedy tak często, jak się słyszy w naszych czasach, o „niespójności” chrześcijańskiego świadectwa z jego poselstwem.

Jan Chrzciel jak ognia unikał wszelkiej masowości – hurtowego nawracania się i wszystkiego, co mogłoby położyć fundament pod kolejne społeczeństwo sakralne. Kiedy widział tłumy przychodzące do chrztu całymi grupami pokoleniowymi, przeciągał w poprzek drogi sieć o tak małych oczkach, że nawet

młode potomstwo „źmijowe” nie miało szansy przez nie się precyzyjnie – bo tak nazywał tych bez metanoi (Mt. 3:1-12). Stara etniczna zasada „Zboru” obejmującego całe społeczeństwo należała do przeszłości. Jeśli było coś, do czego Jan Chrzciciel nie zachęcał, była to wizja „Kościoła widzialnego”, obejmującego całe społeczeństwo powołane do członkostwa na podstawie chrztu. Do przeszłości należała również koncepcja ecclesia in ecclesia, czyli mała społeczność nawróconych ludzi w objęciach dużego Kościoła obejmującego całe społeczeństwo – dla Jana ecclesia to właśnie ecclesia. Jan stawał się nieomal gwałtowny, kiedy widział próby osiągania „przynależności” na starych zasadach; bez litości rozbił w puch starą ideę zboru ogarniającego całą grupę językową. Jego słowa musiały brzmieć jak szarganie świętości, gdy mówił: „Nie mówcie: Jesteśmy dziećmi Abrahama”. Cóż to innego niż pełna pasji deklaracja, że starzy członkowie synagogi są jedynie kandydatami do czegoś nowego i żywego, w czym mogą udział nawet kamienie! Jan rozumował w kategoriach dwu grup, świadków i tych, którym należy świadczyć, przy czym obie te grupy zebrane razem tworzą społeczeństwo. Od Jana Chrzciciela bierze swój początek konsekwentny model społeczeństwa pluralistycznego; model sakralny przechodzi do przeszłości – zaczyna obowiązywać nowy system.

Wprawdzie prezentowana przez Jana Chrzciciela koncepcja Kościoła przewija się przez cały Nowy Testament, najwyraźniej naszkicowana jest w liście do Hebrajczyków. I nic dziwnego. Gdzie należało oczekiwać większej świadomości wielkich zmian i potężnego kroku wprzód, który się dokonał, niż w liście nawróconego Hebrajczyka do innych nawróconych Hebrajczyków? W tej księdze Biblii czytamy, iż proroctwa Starego Testamentu wypełniły się w pojawieniu się „Ludu”, mającego Boże Prawo w umysłach, wypisane na sercach zamiast na tablicach kamiennych. To jest „Kościół”, w którym: „...nikt nie będzie uczył swego ziomka ani też swego brata, mówiąc: Poznaj Pana, bo wszyscy mnie znać będą od najmniejszego aż do największego z nich.” (Hbr. 8:11). Tutaj nie ma już miejsca na ecclesia in ecclesia, tu jest Kościół, składający się w całości z tych, którzy podjęli decyzję. Nikt bardziej niż „Hebrajczyk” nie mógł odczuwać, jak całkowicie nowa była to sytuacja. Nie dziwi więc, że list do Hebrajczyków poruszający sprawę tego nowego okresu – większego i lepszego, poświęcony jest temu tematowi w całości. Jego autor pisze bez żadnych zahamowań: „Gdy mówi: Nowe, to uznał pierwsze za przedawnione; a to, co się przedawnia i starzeje, bliskie jest zaniku.” (Hbr. 8:13). Można z całą pewnością stwierdzić, że list do Hebrajczyków jest dla koncepcji „starego” i „nowego” tym samym, co dla teologii Jana Kalwina *Institutio christianae religionis* [różnie tłumaczone: Nauka religii chrześcijańskiej, Wychowanie chrześcijańskie lub O wychowaniu chrześcijańskim].

Ponieważ chrzest Janowy był chrztem metanoi, zgłoszenie się do niego Jezusa stanowiło nie lada problem. Stał oto bowiem przed nim ów „mocniejszy”, którego rzemyka sandałów Jan – mimo najwyższej próby własnej wrodzonej „metanoicznej” moralności – nie czuł się godzien rozwiązać, „Baranek Boży”, mający swym życiem doskonałego posłuszeństwa „zładzić grzechy świata”. Co Jan miał czynić, gdy teraz prosił go o chrzest ktoś, kto tak naprawdę żadnej metanoi nie potrzebował, ponieważ – nie mając w najmniejszym nawet stopniu zdeprawowanej natury – nie miał się w ogóle od czego odwracać? Jan wiedział co robić z tymi, którzy się nawracali, oraz jak radzić sobie z nie nawróconymi. Nie miał jednak pojęcia, jak ma postąpić w przypadku kogoś bezgrzesznego. Zakłopotany sytuacją zaproponował więc odwrócenie ról w akcie chrztu, aby Jezus był udzielającym, a on sam przyjmującym. Jezus jednak nie chciał nawet o tym słyszeć; istniała bowiem jakaś „sprawiedliwość” lub słuszość w tym, że to właśnie Jan musiał ochrzcić Jezusa. Wspólnota ludzi połączonych aktem chrztu, będącym pieczęcią ich metanoi, musiała mieć Głowę jednakowo zapieczętowaną. Aby spełnić ten warunek „wypełnienia całej sprawiedliwości”, Jan uczynił to, o co był proszony i ochrzcił Jezusa.

Niewiele wiadomo o politycznych odniesieniach poselstwa Jana Chrzciciela. Wydaje się, że na temat władzy świeckiej mówił mało albo wcale. Wiemy, że napominał króla za styl życia, świadczący o braku

nawrócenia – między innymi za pozostawanie w cudzołożnym związku, oraz że za wierność swemu powołaniu do głoszenia pokuty zapłacił ostatecznie śmiercią męczeńską. To jednak nie musi świadczyć o negatywnym nastawieniu Jana do świeckiego regnum, które charakteryzowało konserwatywną część członków synagogi. Nie mamy żadnych dowodów na to, by Jan uważał państwową organizację Rzymu za coś demonicznego. I choć całym sercem był za nawracaniem się przywódców, nie mamy podstaw, by sądzić, że miał wizję „nawracania” regnum. Nie, żeby idea „nawróconego” systemu władzy nie była w jego czasach znana; przeciwnie – jako opcja absolutnie dominująca w jego otoczeniu, była dostępna również i dla niego. Prawda jest taka, że była to postawa, z którą Jan musiał stoczyć ciężką walkę. Bo chociaż machabeizm był już sprawą przeszłości, w czasach Jana istniała nowa wyostzona forma żydowskiego nacjonalizmu, zwana stronnictwem zelotów, wyrosłym na ugruntowanym od wieków przekonaniu, że właściwe miejsce obu władz, świeckiej i religijnej, jest przy jednym wspólnym stole. A ponieważ istniejąca władza według nich nie miała na sobie pieczęci Jahwe, należało z nią walczyć i ostatecznie zrzucić z siebie jej jarzmo. Ruch zelotów był zatem współczesnym wyrazem starożytnej nadziei przyszłego powrotu do przeszłości.

Jest godne uwagi, że Jan Chrzciciel nie miał związków z ruchem zelotów. Zewnętrznie, mógł nawet uchodzić za jednego z nich – paru z nich, jak zobaczymy później, znalazło się w gronie towarzyszy Jezusa. Pustynia, która była scenerią poczyńań Jana, pełna była zelockich baz wypadowych, z których dokonywali oni bojowych wycieczek i w których się z powrotem chronili. Stronienie Jana od ich poczyńań wyraźnie wskazuje na jego odmienny stosunek do pogańskiej władzy świeckiej. Jan zajął wobec tej władzy stanowisko podobne do prozelitów, pozytywnie nastawionych do władzy, co wykluczało możliwość udziału w ruchu zelotów. Oprócz tego, Jan przejął od prozelitów koncepcję łaski progresywnej oraz chrzest.

Do tego wszystkiego, Jan nie przejawiał specjalnego zainteresowania Jerozolimą i świątynią wraz z jej kultem; nie „udawał się” do Jerozolimy ani nie rozprawiał o tym, co się tam działo – zupełnie jakby leżała ona poza sferą jego zainteresowań. Jest to znaczące, gdyż Jeruzalem było głównym ośrodkiem religii plemiennej, stolicą starożytnego społeczeństwa sakralnego. Wspólnota religijna ze stolicą w Jerozolimie była typowym Volkskirche [z niem.: dosł. „Kościół dla każdego”], czyli „Kościołem powszechnym” obejmującym całą daną społeczność narodową. Jana nie tylko taki „Kościół masowy” w ogóle nie interesował – on gwałtownie mu się przeciwstawiał. Odrzucenie idei „wyznaniowego” regnum oznaczało dla niego rezygnację z „wyznaniowego” społeczeństwa, narodu lub bytu socjopolitycznego, obejmującego wszystkich jego członków. Jan Chrzciciel czerpał inspirację nie ze świątyni a z synagogi, a mówiąc dokładniej z tej jej części, którą stanowili prozelici. Obraz tych ludzi z ich chrztem zdominował wizję tego „zwiastuna” nowego porządku.

Nie wiemy czy Jan Chrzciciel zebrał tych, którzy podjęli decyzję (a których on na tej podstawie ochrzcił) w jakiś rodzaj „kongregacji”. Prawdopodobnie tak. Ale jeśli tak uczynił, ich zgromadzenia były z pewnością całkiem innego typu niż model właściwy społeczności Świątyni. ROZDZIAŁ DRUGI 77 Jedynym rodzajem religijnego zebrania, jaki Jan mógł popierać było coś, co później nazwano zborem – czyli zgromadzeniem religijnym wierzących będących członkami poprzez decyzję. Zbór, jako rodzaj religijnego zgromadzenia, to model, który może się wykształcić po odrzuceniu sakralizmu i przedchrześcijańskiej struktury społecznej. Synagoga była formą przejściową – w połowie drogi między Świątynią a Kościołem, gdyż posiadała elementy wspólne obu tym społecznościom. Zborowy typ zgromadzenia, tak istotny w historii wiary chrześcijańskiej, miał swój początek w misji Jana Chrzciciela. Jest to zgromadzenie dla celów religijnych, ale zdecydowanie nie pod auspicjami władzy świeckiej; to rodzaj religijnego zwoływania się wierzących, odbywających się w formie nabożeństw, nie mających charakteru publicznego. Istnienie zboru jest subtelną negacją sakralizmu – zakłada różnorodność społeczeństwa, tym samym wykluczając jego jednomyślność.

Tak oto wyglądała misja herolda, który miał przygotować drogę dla Tego, który miał nadejść po nim. Jak mogliśmy się spodziewać, w służbie Jezusa znajdujemy kontynuację kursu i praktyk Jana Chrzciciela. Również i On zebrał wokół siebie zespół ludzi, przemienionych przeżyciem metanoi, którzy wskutek tego zmienili kierunek swojego życia, podejmując decyzję o byciu Jego naśladowcami. I chociaż często przemawiał On do większych zgromadzeń, zawsze przestrzegał wyraźnej granicy pomiędzy masami słuchaczy a grupą swoich uczniów. Pierwszych traktował jak kandydatów i tylko kandydatów do pozycji już posiadanej przez drugich. Jest to fakt aż nazbyt powszechnie ignorowany, że przemawiając Jezus systematycznie i konsekwentnie używał dwu registrów, jak organista używający dwu różnych manualów. Mowy Jezusa można zestawić w dwie kolumny. W jednej znajdują się słowa skierowane do tych już należących do Jego towarzyszy, w drugiej przesłanie dla będących jedynie kandydatami dla włączenia do tego grona. Jego formuła została zawarta w deklaracji przeznaczonej dla Jego uczniów: „... Wam dane jest poznać tajemnice Królestwa Bożego, ale innym podaje się je w podobieństwach, aby ... słuchając nie rozumieli” (Łk. 8:10) (D).

D) Uchybienia w kwestii przestrzegania i respektowania tej Jezusowej zasady grania w dwóch registrach wyrządziło nieopisane wprost szkody w dziedzinie teologii, prowadząc dla przykładu do przypisywania słów Jezusa (oryginalnie przeznaczonych tylko i wyłącznie dla wierzących) jako odnoszących się globalnie do wszystkich istot ludzkich. Dobrą ilustracją tego są słowa „Ojciec nasz” z Modlitwy Pańskiej, gdzie „nasz” nie odnosi się tu do całej ludzkości, ale do grupy naśladowców poprzez decyzję, którzy prosili swego Mistrza, aby nauczył ich jak powinni się modlić.

Stosunek Jezusa do Świątyni i tego, co tam się odbywało, przypominał nastawienie człowieka, który przygotowywał dla Niego drogę. Zawsze kiedy Jezus znajdował się niedaleko Świątyni, w Jego duszy zanosilo się na burzę. Niektóre z tzw. „negatywnych cudów”, jakich dokonał (np. przekłucie drzewa figowego tak, że uschło), odwzorowywały Jego stosunek do świątyni i koncepcji, których była ona źródłem. Jedyna „plama” jaką nieżyczliwi krytycy mogą znaleźć na honorze Jezusa w kwestii Jego zachowania – wypędzenie ludzi ze świątyni skreślonym na poczekaniu biczem – miała miejsce w e w n a t r z ś w i ą t y n i . Prawdziwą świątynią Jezusa była, podobnie jak i w przypadku Jana Chrzciciela, pustynia. Kiedy ktoś (widząc u Jezusa ewidentny brak entuzjazmu dla tego kulturalno-religijnego obiektu) chciał sprowokować go wyrażeniami w stylu: „...Nauczycielu, patrz, co za kamienie i co za budowle”, odpowiedział w dość posępnym tonie: „Zaprawdę powiadam wam, nie pozostanie tutaj kamień na kamieniu, który by nie został rozerwany” (Mt. 24:2). A kiedy niewiasta przy studni Jakuba dała Jezusowi okazję do potwierdzenia żydowskiego wysokiego mniemania na temat Jerozolimy jako stolicy społeczeństwa sakralnego, wcale z tego nie skorzystał. Zamiast tego powiedział jej: „... nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie oddawali czci Ojcu” (J. 4:21).

Jest wielce znaczące, że chociaż Jezus przepowiedział całkowite zburzenie Świątyni w Jerozolimie, nie obiecał późniejszej jej odbudowy, jak czynili to przed nim prorocy. Na Jego horyzoncie nie było widać żadnego SzearJaszuba. Jerozolima miała być zniszczona, a wraz z nią miał zniknąć ostatni punkt orientacyjny na mapie sakralnego świata i jednocześnie ostatni ślad po mariażu „tronu i ołtarza” – był to ostatni cios zadany przebrzmiałej nadziei na postęp poprzez powrót do przeszłości. To, że Jezus nie podsycił tej żywej starożytnej nadziei, ma bezpośredni związek z faktem, że został odrzucony przez społeczeństwo, które dlatego nie chciało podążać za Nim do przodu, gdyż pozostało w niewoli przeszłości i jej skostniałych struktur. Był to przykład zderzenia się wstecznej teologii i teologii łaski postępującej,

gdzie przywódcy żydowscy walczyli o utrzymanie status quo, a Jezus o ruch do przodu.

Należy zauważyć, że chociaż Jezus żywił nikłą nadzieję na regnum oddane wierze, której miałby stanowić centrum, nie podzielał negatywnego podejścia do bezwyznaniowego regnum, pod którego władzą żył, widocznego wśród konserwatywnych członków synagogi z ich płaską teologią. Nie patrzył On na świeckie regnum jako na coś z gruntu demonicznego. W tej sprawie Jezus po raz kolejny stał – podobnie jak i Jan Chrzciciel – po stronie prozelitów. I jakkolwiek główną troską Jezusa było „Królestwo Niebios” (jak sam określał sferę panowania łaski zbawienia wiecznego), tym niemniej nazwał On regnum czymś pochodzącym „z góry”, w którym przejawia się działanie Bożej łaski – w tym wypadku powszechnej (dotyczącej życia doczesnego). Jest znaczące, że o świeckich władzach wyrażał się On dobrze nawet wówczas, gdy już za chwilę jej przedstawiciel miał wydać Go na ukrzyżowanie (w gruncie rzeczy zbałamucony przez przedstawicieli żydowskiego establishmentu religijnego). W oczach Jezusa to nadużycie władzy przez regnum należało bowiem spisać na karb rozmyślnego działania sacerdotium, które podstępnie rzuciło na władzę świecką obowiązek rozwiązania sprawy, która w rzeczywistości należała do jej własnych kompetencji (E). Jezus nie miał sporu z władzami świeckimi, które byłyby uzależnione od władz religijnych, ale z przywództwem religijnym, które wezwało regnum do wyświadczenia mu przysługi, która nie należała do jego obowiązków.

E) Zastrzeżenie Jezusa dotyczyło nieprawnej zmiany miejsca rozprawy (wokandy), która była wynikiem spisku, i że maczał w tym palce zdrajca. Występuje tu oryginalne greckie słowo *paradous* (ekwiwalent łaciński, to *traditor*, od którego pochodzi angielskie słowo „traitor”), słowo które literalnie oznacza „oddający”, co tutaj odnosi się do aktu „oddania sprawy” o charakterze religijnym do osądu przez trybunałem świeckim regnum. Według słów Jezusa, ci którzy zaaranżowali tę nieprawą zmianę wokandy, byli winni większego grzechu: „...większy grzech ma ten, który mnie tobie wydał” (J.19:11).

Prawdopodobnie w całym Nowym Testamencie nie ma żadnego innego fragmentu, który rzucałby więcej światła na stosunek Jezusa do świeckiego państwa niż historia z monetą dwudrachmową zapisana w Mt.17:24-27. Podatek dwudrachmowy (półszekel) był starożytnym przepisem, pierwszy raz wspomnianym w 30 rozdziale 2 księgi Mojżeszowej, na mocy którego każdy pełnoletni mężczyzna w Izraelu miał obowiązek stałej opłaty na rzecz Świątyni. Po wyjściu z użycia w niespokojnych czasach niewoli, został wznowiony w okresie powrotu z wygnania (Neh.10:32). W tamtych warunkach, jego przywrócenie miało być częścią zakrojonej na szeroką skalę odbudowy sakralnego porządku. Wystąpiły przy tym pewne nieprawidłowości w operowaniu zebranych pieniędzmi (Neh.13:10). Czy było to złe zarządzanie czy zagrożenia, jakie niósł ze sobą ten sposób zbierania pieniędzy (umożliwiający łatwy sposób dyskretnego gromadzenia funduszy dla wspierania tajnych akcji wywrotowych), to sprawy, nad którymi nie musimy się tu zatrzymywać. Faktem jest, że do czasów Jezusa władze rzymskie wypracowały strategię, według której to oni pobierali należne płatności, a następnie z tych pieniędzy pokrywali koszty niezbędnych napraw i renowacji. W 17 rozdziale Mateusza czytamy, że ktoś zapytał Piotra czy jego Mistrz ma zwyczaj płacić „dwudrachmę”, jak w tym czasie niektórzy nazywali podatek świątynny. Z pewnością motywem tego prowokacyjnego pytania było założenie, że – jako gorliwy zwolennik łaski czysto etnicznej, (za którego pytający widocznie uważał Jezusa) – musiał mieć skrupuły przed płaceniem podatku do rąk „nieobrzezanych”, którzy przez sam fakt zajmowania się tymi pieniędzmi sprawiali, że nie nadawały się one już dla „świętego miejsca”. Piotr, trochę zakłopotany tym nieoczekiwanym pytaniem, z wahaniem odpowiedział twierdząco. I sprawa ta z pewnością na tym by się zakończyła, gdyby Jezus umyślnie sam do niej nie powrócił: „...Jak ci się wydaje, Szymonie? Od kogo królowie ziemi pobierają cło lub czynsz? Od synów własnych czy od obcych?” (Mt.17:25). Piotr odpowiada, że „od obcych”, tj. od Żydów, których

władze rzymskie znały jako stroniących od innych, „obcych” lub „przybyszów”; „synowie”, tj. obywatele rzymscy, nie musieli tego podatku płacić. W tym miejscu Jezus podsumowując stwierdził, że jeśli podatek należy się od przybyszów, w takim razie dzieci, czyli rodowici synowie nie powinni być nim obciążeni. I dodał wielce znamienne słowa: „Ale żebyśmy ich nie zgorszyli, idź nad morze, zarzuć wędkę i weź pierwszą złowioną rybę, otwórz jej pyszczyk, a znajdziesz stater („czterodrachmę”); tego zabierz i daj im za mnie i za siebie” (Mt.17:27).

Zdumiewającą rzeczą w tym incydencie jest to, że Jezus stawia siebie i swoich uczniów w kategorii „synów” raczej niż „przybyszów”, zaznaczając w ten sposób, że w sprawie swojej oraz ich relacji z istniejącym regnum identyfikuje się On raczej z obywatelami rzymskimi niż z Żydami. Widzimy w tej Jego identyfikacji mentalność członków synagogałnej frakcji prozelitów: dystansował się On od starszego elementu synagogałnej kongregacji i jego negatywnego nastawienia do bezwyznaniowego państwa. Fakt nie sprzeciwiania się traktowaniu Go jako „syna” świeckiego państwa swoich czasów – „syna” raczej niż sakralnego „przybysza” – sytuuje Jezusa wyraźnie jako zwolennika teologii łaski późniejszej. To, co powiedział w trakcie opisywanej historii, rzuca jasny promień światła na Jego stwierdzenie: „...Oddawajcie więc, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co Bożego, Bogu” (Mt.22:21). Oscar Cullmann powiedział, że to stwierdzenie można zrozumieć tylko „w powiązaniu z ruchem zelotów”.¹⁾

Dochodzimy teraz do rozważenia stosunku Jezusa do ideologii zelotów jako takiej. Jest to ważne: niemożliwe jest zrozumienie działalności Jezusa Chrystusa bez umieszczenia jej w kontekście napięć wywołanych mentalnością i ruchem zelotów. Zelotyzm był, najkrócej rzecz biorąc, odrodzonym machabeizmem karmionym i podtrzymywanym przez ocenę bezwyznaniowego państwa z punktu widzenia wstecznej teologii. Zeloci nie tylko odmawiali współpracy z władzą rzymską, ale byli jej zaprzysięgłymi wrogami, próbując sabotować jej działania dosłownie na każdym kroku – a wszystko w imieniu religii. Ponieważ to regnum nie było jawnie zaangażowane w realizację dzieła łaski odkupieńczej, z tego powodu w oczach zelotów było tworem demonicznym. I tak je właśnie traktowali: zamiast się o nie modlić, spiskowali przeciwko niemu. Nie przyszło im na myśl, że istnieje jeszcze coś takiego jak pierwotna łaska ochronna, której zadaniem jest mieć pieczę nad porządkiem społecznym i że to regnum może być jej ramieniem. Ich skostniała wsteczna teologia kazała im dążyć do unicestwienia tej władzy, by mieć możliwość powrotu do przeszłości i przywrócenia archaicznego – i w gruncie rzeczy przedchrześcijańskiego – porządku sakralnego.

Jezus miał wszelkie warunki do zaangażowania się w filozofię, program i działalność zelotów; wystarczyło tylko, by nie stawiał oporu i pozwolił, by ten nurt porwał go ze sobą. Jednakże fakt, że stawiał mu opór, jest szeroko opisany w Nowym Testamencie. W rzeczywistości, całe życie Jezusa to jedno wielkie pasmo zwycięstw nad ambicjami zelotów. Od „rzezi niewiniątek” dokonanej przez króla Heroda (inspirowanej obawą przed zbrojną akcją zelotów) do faktu przymocowania do krzyża Zbawiciela napisu INRI (będącego inicjałami łacińskiego napisu: „Jezus Nazareński, król żydowski”), Jego życie – a szczególnie śmierć – było odbiciem strategii o d m i e n n e j od tej prezentowanej przez zelotów. Dobrze zatem zrobimy przyglądając się starannie Jego życiu i śmierci szczególnie dlatego, iż odrzucenie zelotyzmu i zastąpienie go innym programem wskazuje na realizację ruchu postępowego w kierunku niejednorodnego społeczeństwa pluralistycznego, który to proces tutaj omawiamy.

Rozważmy zapis kuszenia na pustyni z Mateusza 4 i Łukasza 4. W trzeciej propozycji przeciwnika, demaskującej jego główny cel (dwie poprzednie sugestie były tylko wstępem, mającym „zmiękczyć” Zbawiciela), „wszystkie królestwa świata” widoczne przed oczami Jezusa jak na dłoni, a więc władza o zasięgu światowym leży w zasięgu Jego ręki. Mówi on Jezusowi, że pozwoli Mu być królem tego wszystkiego, za drobną cenę tego, że Jezus odda mu pokłon, tym samym uznając jego za najwyższego

władcę. Jezus staje tu twarzą w twarz z tym, co bywa nazywane arcypokusą – pójścia drogą zelotów, unikając w ten sposób drogi krzyża. Roztropnym: „Idź precz ode mnie szatanie!” Jezus wybiera jednak drogę krzyża. Po tym niepowodzeniu kusiciel opuszcza Jezusa – na pewien czas, lub jak niektórzy tłumaczą, „do następnej okazji”. Ta „inna okazja” nadarza się, kiedy apostoł Piotr próbuje znów odwieźć Jezusa od drogi krzyża, słowami: „...Miej litość nad sobą, Panie! Nie przyjdzie to na ciebie” (Mt.16:22). Jezus ponownie poddany jest wspomnianej arcypokusie, i po raz kolejny słyszymy z Jego ust słowa: „... Idź precz ode mnie, szatanie, bo nie myślisz o tym, co boskie, tylko o tym, co ludzkie” (Mk.8:33).

Tym, co trąciło ambicją zelotów była nie tylko sama mowa Piotra; mówiący te słowa mógł w ten sposób przypominać Jezusowi, że oprócz drogi, którą On sam uznał za dobrą, istnieje jeszcze inna, którą jest droga zelotów. W rzeczy samej, Piotr mógł być jeszcze w tamtym czasie dość powierzchownie nawróconym zelotą. Imię Barjona, którym był też nazywany, przyjęło się traktować jako znaczące „syn Jonasza”; jest jednak całkiem możliwe, że miało ono oznaczać „zelota”. Jak zauważył to G. Dalman,²⁾ jest bardzo prawdopodobnie, że barjona jest słowem zapożyczonym z języka akadyjskiego, oznaczającego „terrorystę” lub „bojownika o wolność”, będących właściwie synonimami „zeloty” (F).

F - Wydaje się, że barjona było raczej rzeczownikiem pospolitym niż imieniem własnym. W Talmudzie³⁾ czytamy, że kiedy jacyś przywódcy żydowscy doradzali współpracę z Rzymianami, pod presją barjona ich zalecenie nie zostało wykonane. Czytamy też o pewnym człowieku imieniem Abba Sikara, który był „dowódcą barjony w Jerozolimie”, oraz o Jochananie ben Zakkai, który nie mógł przybyć na spotkanie z przedstawicielem ówczesnych władz, tłumacząc się tym, że „nasza barjona na to nie zezwoliła”. Wyraźnie, słowo barjona oznaczało ludzi, którzy - jak było to w przypadku zelotów - byli przeciwni odprężeniu w stosunkach z władzami rzymskimi oraz za walką w celu ich obalenia i przywrócenia starotestamentowego społeczeństwa sakralnego. Piotr z powodzeniem mógł być takim właśnie barjona. To prawda, że Piotr jest nazywany „synem Jana” (J.21:15) oraz „synem Jonasza” (co bliższe jest oryginałowi greckiemu), i stąd przyjęło się uważać barjona za hebrajski odpowiednik „syna Jonasza”. Prawdopodobieństwo poprawności tej interpretacji jednak maleje, gdy weźmiemy pod uwagę fakt, iż nigdzie „Jona” nie występuje jako skrócona forma „Jonasza”.

Gotowość Piotra do siekania i rąbania mieczem widoczna w czasie aresztowania Jezusa mogła być równie dobrze pozostałością po jego zelockiej przeszłości. Replika Jezusa była następująca: „...Włóż miecz swój do pochwy; wszyscy bowiem, którzy miecza dobywają, od miecza giną. Czy myślisz, że nie mógłbym prosić Ojca mego, a On wystawiłby mi teraz więcej niż dwanaście legionów aniołów? Ale jak by wtedy wypełniły się Pisma, że tak się stać musi?” (Mt.26:52-54). Brzmi to jak upomnienie przeznaczone wyraźnie dla kogoś o zelockich ideałach. W tym kontekście, wypowiedziane dużo później słowa Jezusa: „Szymonie, Barjona, miłujesz mnie?”, nabierają nowego znaczenia i patosu. Oznaczają one, czy dawny barjona, „stary terrorysta” nauczył się wreszcie nowych dróg Jezusowej miłości. Jeśli kwestia zelockiej przeszłości pozostaje co do osoby Piotra sprawą otwartą, to w przypadku innego ucznia Jezusa nie ma już tutaj żadnych wątpliwości; chodzi tu o innego Szymona, znanego jako „Szymon Zelota” (Łk.6:15; Dz.ap.1:13). Wiadomo, że to o nim czytamy w Ew. Mateusza 10:4, gdzie nazwany jest „Szymonem Kananejczykiem”. To tłumaczenie, występującego w grece słowa „Kananajos” jest jednak z pewnością błędne, gdyż źródłosłowem jest tu aramejska kana („zapał”, „żarliwość” lub „gorliwość”). „Zelota” to zatem synonim aramejskiego „Kananajos” [„Gorliwego”: patrz BT]. Oscar Cullman napisał: „Kananajos nie ma nic wspólnego z ziemią „kananejską”; jest to transkrypcja fonetyczna aramejskiego słowa oznaczającego zelotę...”⁽⁴⁾

Bardzo możliwe, że Szymon był zelotą, nawróconym z przekonani i ambicji właściwych temu ruchowi. Co zastanawia to fakt, że nadal był nazywany „Zelotą”. Poza nim byli też Jakub i Jan, „synowie gromu” (Boanerges) jak Jezus ich nazywał (przydomek pasujący idealnie do każdego właściwie zeloty). Ich życzenie, by mogli „siedzieć jeden po Jego prawicy, a drugi po lewicy, kiedy to Jego Królestwo już nadejdzie” (por. Mk. 10:37), silnie trąci zelocką ambicją. Podobnie, ich kłótnia o pozycję w regnum, które - jak oczekiwali - Jezus założy, a także ich gotowość zesłania ognia z nieba na ludzi, którzy nie chcieli przyjąć ich poselstwa (Łk. 9:54). Przyganę Jezusa: „...Nie wiecie, jakiego ducha jesteście” (Łk. 9:55), można w tym kontekście rozumieć jako: „Wygląda na to, że nie zdajecie sobie sprawy, że wasze słowa wynikają z myślenia – wciąż w kategoriach zelockich”.

Jest też i Judasz Iskariota, człowiek, który – według wszelkiego prawdopodobieństwa – w momencie spotkania z Jezusem był również zelockim aktywistą. Imię „Iskariota” przyjęło się uważać za odnoszące się do miejsca jego pochodzenia z „Kariotu”, znaczące więc „człowiek z Kariotu” (gdzie isz to hebrajski „człowiek”). I to tłumaczenie należy uznać za błędne. Zaczniemy od tego, że „nie znamy miejsca o takiej nazwie”.⁵⁾ Istnieje za to o wiele bardziej przekonujące wyjaśnienie: Cullmann uważa za „pewne”,⁽⁶⁾ iż „Iskariot” pochodzi od sikarios, kolejnego synonimu „zeloty” (G). To ścisłe utożsamienie „Iskarioty” z „zelotą” miało swoje źródło w niektórych nowotestamentowych rękopisach (szczególnie w Codex Bezae), gdzie występuje forma „Judasz Skariot”, jak też w grupie manuskryptów łacińskich (tzw. Itala), gdzie występuje imię „Judasz Zelota”.

G - Czytamy o fanatykach, którzy „przybrali miano zelotów, przez niektórych zwanych sikarii [sykariusze]” (Martin Hengel, *Die Zeloten*, s.73). Te dwie nazwy wydają się być stosowane wymiennie [i raczej stereotypowo]: np. w Nowym Testamencie występują sikarioon (Dz.ap.21:38), których Flawiusz nazywa po prostu „otumanieni ludzie” (Wojna żydowska, II, 13,5; zob. też Dawne dzieje Izraela, XX, 8,6). W Dz.ap. 21:38 sikarioon bywa tłumaczone jako „skrytobójca” lub „morderca”. Łacińska forma sicarii dosłownie oznacza „oszczepnika”. I choć nie wydaje się, by apostoł Paweł kiedykolwiek był zamieszany w działalność zelotów, jest znaczące, że był podejrzewany o przywództwo notorycznych „skrytobójców”. Wydaje się zatem, że ludzie współcześni Jezusowi przypisywali Jego naśladowcom sympatie prozelockie. Fakt, że dla rzymskiego oficjela, spór Pawła z Żydami był równoznaczny z jego zaangażowaniem w zelotyzm pokazuje, że ostre tarcia pomiędzy Żydami na tle stosunku do programu zelotów nie były niczym niezwykłym. A ponieważ ta polaryzacja postaw – poparcia lub opozycji w stosunku do zelotyzmu – istniała od pewnego czasu w synagodze, nie dziwi, że tarcia, które zrodziły pytanie „czy należy płacić podatek cesarzowi?” były Rzymianom dobrze znane.

Okazuje się zatem, że Jezus działał w klimacie politycznym tak ciężko nasączonym zelotyzmem, że pokusa pójścia jego śladem była w Jego życiu bardzo silna, zaś ucieczka od niego i zastąpienia go innym programem działania wielkim zwycięstwem Jego życia. W świetle tego, znaczące staje się to, że Barabasz, którego Piłat uwolnił w geście dobrej woli względem Żydów, którzy oddali Jezusa pod jego osąd, mógł z dużą dozą prawdopodobieństwa być aresztowany za działalność spiskową. Zeloci często byli określani mianem *lēstai*, 7) co było greckim określeniem „rabusiów” i „piratów” (jak też „rebeliantów”), ponieważ w zelockim programie korsarstwo było dozwoloną metodą walki. Barabasz bez wątpienia był takim *lēstes* (J. 18:40), zatrzymanym w związku z jakimiś „rozruchami” (Mk. 15:7 i Łk. 23:19).⁸⁾ Piłat oferował Żydom skazanie zdeklarowanego zeloty w zamian za tego, który zaczynał wyglądać na pozornego. Świadoma odmowa Żydów przyjęcia propozycji tej staje się w tym momencie bardziej zrozumiała. Także, dwu innych „złoczyńców”, w których towarzystwie Jezus został ukrzyżowany, z pewnością było takimi *lēstai*; ukrzyżowanie było formą egzekucji za udział w zelockim akcie terrorystycznym. Fakt, że Piłat połączył

ich w jedną grupę raz jeszcze potwierdza, że w potocznej opinii działalność Jezusa była postrzegana jako część nurtu zelockiego.(9)

Teraz, kiedy już rozpoznaliśmy Judasza Iskariotę jako krypto-zelotę, możemy lepiej zrozumieć ewolucję jego zachowania w stosunku do Jezusa. Możemy też odpowiedzieć na pewne ważne pytanie na jego temat: Dlaczego wydał Jezusa i dlaczego potem popełnił samobójstwo? Jeżeli uświadomimy sobie, gdzie dokładnie Nowy Testament umiejscawia te dwa wydarzenia, znajdziemy się na dobrej drodze do odpowiedzi. Jednocześnie zobaczymy w nowym świetle ów proces rozwojowy, którego przebieg śledzimy w tej części książki.

Judasz zdecydował się wydać Jezusa natychmiast po tym, jak pewna niewiasta wylała na Jego głowę cały alabastrowy słoik czystego olejku nardowego, a On wygłosił małą homilię, kończąc ją słowami: „... co mogła, to uczyniła; uprzedziła namaszczenie ciała mego na pogrzeb” (Mk. 14:3-9). Obaj, Mateusz (26:14-16) i Marek (14:10-11) relacjonują, że to był dokładnie ten moment, kiedy Judasz wyszedł i udał się do członków żydowskiego Sanhedrynu z propozycją wydania im Jezusa. Każdego zelotę taka scena i towarzyszący jej komentarz mogły doprowadzić do ostateczności, gdyż ani jedno, ani drugie nijak nie służyło rewolucyjnym celom. Dotąd Judasz mógł mieć nadzieję, że Jezus okaże się kimś w rodzaju mesjasza, na którego pojawienie się sprawa zelotów czekała, a który „wyzwoliłby” Izraela, detronizując rzymską władzę i przywracając Izraelowi własnego króla. Te jego oczekiwania były zresztą dość powszechne; dzielali je bowiem nawet Piotr i synowie Zebedeusza. U innych uczniów jednak, pod wpływem przebywania z Jezusem, w tych oczekiwaniach zachodziła radykalna zmiana; **ROZDZIAŁ DRUGI 85** u Judasza natomiast pozostały one bez zmian. Namaszczenie i towarzysząca mu homilia kazały Judaszowi dać sobie spokój z tym „zbawicielem”, a ponieważ miał już całkowicie dość Jezusa, zaofiarował swój udział w oczyszczeniu przedpola dla następnego „wybawcy”. Oto dlaczego zdecydował się Jezusa wydać. Oczywiście, jako powód swojego zdegustowania faktem namaszczenia podał taki, który było trochę mniej czuć zelotyzmem. Zdążył się już zorientować jak Jezus mógłby zareagować na prawdziwy powód niezadowolenia i dlatego musiał wymyślić coś innego; stąd jego „święte” oburzenie nad marnowaniem pieniędzy, które tak bardzo przydałyby się ubogim. Ta przemowa była jednak na tyle nieprzekonująca, że jeden narrator (J. 12:6) sugerował nawet, iż inspirowana była planowaną kradzieżą. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że zdegustowanie i późniejsza propozycja wydania Jezusa wynikała ze zranionej ambicji jego zelockiego serca.

Ale odpowiedź na pytanie, czemu Judasz zdradził Jezusa, jest bardziej złożona. Judasz obiecał wydać Jezusa, gdyż chciał, aby poczuł On ukłucie miecza bezwyznaniowego regnum, którego w oczywisty sposób nie zamierzał On obalać. To w jakiejś części była również motywacja stojąca za zdradą. Judasz nie mógł już dłużej liczyć na to, że osoba Jezusa może być odpowiedzią na dawne sny o potędze dzięki powrotowi do przeszłości. A ponieważ był już śmiertelnie znużony tym, jak stwierdził, fałszywym Mesjaszem, postanowił przejąć inicjatywę i pozbyć się Go, wydając w ręce znienawidzonej władzy. Musimy pamiętać, że Judasz był przekonany, iż „sakerdosi” w osobach członków Sanhedrynu niezawodnie zaprowadzą Jezusa przed trybunał regnum, aby tam został osądzony i skazany. Wkrótce okazało się jednak, że te oczekiwania mogą się nie ziścić. Wszystko wskazywało bowiem na to, że sprawa może w ogóle nie wyjść poza sąd kapłański i tam się też zakończyć. Judasz widział Jezusa prowadzonego przed trybunał Sanhedrynu, a także słyszał ogłoszenie wyroku skazującego Go na śmierć. Widząc jak cały jego plan rozsypuje się w pył, Judasz nie widział już dla siebie innego wyjścia jak samobójstwo. Opisuując tę scenę Mateusz (jedyne ewangelista zamieszczający opis śmierci Judasza) z pewnością nieprzypadkowo urywa relację z procesu Jezusa dokładnie w tym miejscu, aby dopiero potem przejść do opisu dalszego ciągu rozprawy, mającej ostatecznie swój finał przed trybunałem regnum (Mt. 27:3-14). Tym sposobem narracji Mateusz zdaje się sugerować, że spisek Judasza był ostatnią rozpaczliwą próbą ratowania jego utraconych zelockich nadziei

związanych z Jezusem, a kiedy i to zawiodło, życie straciło dla niego wszelki sens. Kiedy Judasz był już pewien, że Jezus zginie z ręki kapłanów, skazany z powodów religijnych, wpadł w panikę; to wtedy bowiem, gdy Jezus, na pytanie arcykapłana: „...czy Ty jesteś Chrystus, Syn Boga”, odpowiedział: „...Tyś powiedział”, zapadł wyrok: „...Winien jest śmierci” (Mt. 26:63-66). SYNOWIE BOŻY 86 Dla Judasza były to w gruncie rzeczy sprawy obce, choć sprawy dotyczące sfery zbawczej łaski odkupieńczej z pewnością obce mu nie były. Dla niego Jezus do końca pozostał jakimś „mesjaszem”, umierającym za sprawy, które on widział jakby z oddalenia, a których nigdy naprawdę nie poznał; ta świadomość uczyniła jego życie cięższym od śmierci. Odbierając sobie życie nawet nie przypuszczał, że następnego dnia rozprawa będzie toczyć się ostatecznie przed trybunałem regnum (H).

H - Czytamy w Ewangelii Mateuszowej, że Judasz „widząc, że został skazany” całkowicie się załamał (Mt.27:3). Czasami odczytywane jest to jako wyraz „skruchy” Judasza, który zrozumiał, iż dopuścił się czynu nikczemnego, niejako w geście rozpaczy rozrzucił trzydzieści srebrników po posadzcę świątyni i poszedł się powiesić. „Skazanym” jest tu jednak nie Judasz a Jezus: „(Judasza) widząc, że (Jezus) został skazany (już teraz, przed postawieniem Go przed trybunałem regnum), poszedł i powiesił się *) . *) Problem gramatyczny dotyczy tu raczej ang. przekładu: „potępiony na śmierć” zamiast „skazany”. Problem teologiczny, to rzekoma „skrucha” Judasza; zdrada Judasza nosi wszelkie znamiona grzechu przeciwko Duchowi Świętemu – zob. postać Achitofela (2Sm.15:31; 16:23; 17:23) jako typ Judasza (Dz.ap.1:16-20.25); także faryzeusze (Mt.12:24-32; Mt.23:2-3; J.9:39-41).

Następnego ranka po tym, jak Judasz został pochowany, sprawa Jezusa stała na wokandzie sądu regnum. Tu pojawia się kolejne pytanie, sygnalizujące temat do rozważenia: skąd ta zmiana trybunału? Czasami mówi się, że ta konieczność przeniesienia sprawy do innego trybunału jest całkiem zrozumiała, gdyż Żydzi nie mieli wówczas tzw. prawa miecza, i stąd przypadek ten po prostu musiał trafić do Piłata. Jest to jednak błędne. Prawda jest taka, że zagadnienie „prawa miecza” było w tym okresie żydowskiej historii sprawą otwartą i przedmiotem nieustających dyskusji: czy Żydzi mają prawo wykonać wyrok śmierci czy też nie? Widzimy to w rozbieżnych opiniach ujawniających się również w związku z procesem Jezusa: Poncjusz Piłat proponuje Żydom, żeby sami dokonali egzekucji Jezusa; ci z kolei twierdzą, że nie mają prawa tego uczynić (J.18:31). Fakt, że Piłat nie zaprzecza twierdzeniom o nielegalności wykonania przez nich kary śmierci przyjęło się brać za dowód, że Żydzi nie mieli w tym czasie „prawa miecza”; ale jest bardziej prawdopodobne, że czyniąc to Piłat próbował jedynie być taktowny w sprawie wyglądającej na potencjalnie wybuchową. Sprzeciwienie się Żydom w tym momencie groziłoby sprowokowaniem ich wielkiego rozgoryczenia. Tak się składa, że dokładnie w tym czasie niejaki Sejanus, człowiek wysoko postawiony w rzymskich sferach rządowych, a znany z antysemickich poglądów, agitował – i to z niezłym powodzeniem – za tym, by prawo miecza było Żydom odebrane.

Sytuacja historyczna była więc taka, że Judasz miał podstawy, by przypuszczać, że przypadek Jezusa zostanie odesłany do rozpatrzenia przez trybunał regnum; podobnie jak później mógł mieć takie wrażenie, że jednak tam nie trafi; Piłat miał prawo sugerować, by sacerdotium samo wzięło na siebie sprawę egzekucji; Żydzi z kolei mieli podstawy, by żalić się z powodu utraty prawa miecza; wreszcie Piłat mógł uchylić się od osobistej odpowiedzialności – publicznie „umywając ręce”.(10)

Wczesny Kościół wpisał w swoje wyznanie wiary formułę: „ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem”, nie tylko po to, by przypisać temu wydarzeniu jakąś datę – mocującą fakt zabicia Jezusa w czasie historycznym, ale by umiejscowić je w czasie soteriologicznym – w wymiarze wiary. Kościół pierwotny widział palec Boży w procesie i skazaniu Jezusa przez sąd świecki, z powodu domniemanego naruszenia

prawa w sferze religijnej. Jezus zginął z rąk władzy świeckiej, czyli narzędzia Bożej łaski pierwotnej, dokładnie od tego miecza, który miał zaprowadzić podstawowy (elementarny) ład w obliczu nieuniknionego inaczej chaosu. Ta właśnie władza miecza została dana, aby – jak mówi Wyznanie belgijskie – „karać złych i chronić dobrych”, dając światu wyraźnie do zrozumienia, że jeśli problem upadłej kondycji człowieka w ogóle miałby być rozwiązany, potrzeba będzie czegoś więcej niż stojąca na straży Boża łaska pierwsza. „Ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem” ma zatem wartość profetyczną (odkrywczą), rysując ostry obraz dramatycznej potrzeby Bożej łaskawej interwencji przekraczającej wymiar łaski „zwyczajnej”.

Sam Jezus uznał zmianę wokandy swego procesu za tak ważną – ów fakt „wydania” trybunałowi regnum przypadku z obszaru sacerdotium – iż na długo przedtem wypowiedział na jego temat prorocze słowa: „Aby się wypełniło słowo Jezusa, które wypowiedział, zaznaczając, jaką śmiercią miał umrzeć” (J.18:32). Mówił też o byciu „wywyższonym” (J.3:14), a teraz Jan Ewangelista informuje nas, że słowa Żydów: „Nam nie wolno nikogo zabijać” są właśnie wypełnieniem owego „wywyższenia”; gdyż umrzeć przez „bycie wywyższonym”, to po prostu inny sposób powiedzenia „z rąk regnum”. Sacerdotium uśmiercało przez kamienowanie, zaś rzymskie regnum przez „wywyższanie”, tj. krzyżowanie. Jezus uznał tę zmianę wokandy za tak istotną, iż uczynił ją tematem swego prorokowania. Ten, który przyszedł, by położyć kres płaskiej teologii, zmarł jako jej ofiara; Ten który przyszedł, by dać ludzkości nową strukturę społeczną, stał się ofiarą jej dotychczasowej (sakralnej) wersji. Rodzaj śmierci Bożego Pomazańca wyraził bez słów jedną z prawd, które przyszedł objawić ludzkości.

Głębsze znaczenie słów „ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem” musiało po Pięćdziesiątnicy dotrzeć jednak do Jego uczniów, gdyż słyszano ich mówiących: „Tego Jezusa, który według powziętego z góry Bożego postanowienia i planu został wydany, tego wyście rękami bezbożnych ukrzyżowali i zabili” (por. Dz.ap.2:23). „Rękami bezbożnych” wskazuje na ludzi regnum, gdzie „bezbożnych” nie znaczyło „nieprawych”, ale w rozumieniu żydowskim będących „bez Bożego Prawa” [ang. lawless]. (Żydzi chlubili się faktem bycia jedynym narodem, któremu Bóg dał swoje Prawo; to automatycznie plasowało wszystkich innych w kategorii owych „bezPrawnych”.) Chodzi więc o to, że sacerdotium pozbyło się Jezusa posługując się (rękami) regnum; „sakerdosi” zabili Go, czyniąc pogańskie regnum – ludzi „bez-Bożego-Prawa” – swoim narzędziem. Jeśli znaczenie zwrotu „ukrzyżowany pod Poncjuszem Piłatem” ma naprawdę wymiar soteriologiczny, i Duch Boży próbował coś ludziom tutaj objawić, nie zdziwi nas ich słaba i do tego krótka pamięć, gdy już za chwilę zobaczymy jak staczają się oni na powrót w objęcia sakralizmu. Historię tej notorycznej recydywy relacjonuje właśnie niniejsza książka. Często, w późniejszych czasach, sytuacja opozycji wobec sacerdotium, automatycznie stawiała ludzi w pozycji konfliktu z regnum, dokładnie tak samo jak było to praktyką w czasach, zanim Duch Boży wskazał ludziom lepszą drogę. Raz za razem, doktrynalna „herezja” była traktowana jako wykroczenie polityczne (złamanie prawa) – wymierzone przeciwko stabilności ładu społecznego.

Z tego co wyżej powiedziano wynika paląca potrzeba, by przebieg procesu Jezusa przed Piłatem poddać szczególnie starannej analizie. Cała sprawa przypominała bowiem istny „groch z kapustą”: akt oskarżenia wędrował tam i z powrotem między dwoma centrami władzy (rządu „ciał” i „dusz”), raz był to zarzut typowo świecki – „wzniesienia rozruchów”, raz typowo religijny – „błuznierstwo”; tak czy inaczej płaszczyzna była jedna i ta sama – sakralizm. Ten sam przypadek, który przed trybunałem Sanhedrynu był błuznierstwem, przed sądem Piłata stawał się nagle wzniesaniem rozruchów. Cała ta huśtawka była możliwa dzięki typowo sakralnej mentalności z jej charakterystyczną płaską teologią. Pierwszym punktem planu Żydów było nakłonienie Piłata, by w ogóle wpisał przypadek Jezusa do swojego sądowego rejestru. Zwyczajowe pytanie, jakim Piłat, jako człowiek prawa otwierał każdy przewód sądowy, a które skierował i do nich brzmiało: „Jaką skargę wnosicie przeciwko temu człowiekowi?” Uczciwa odpowiedź Żydów

powinna brzmieć, że nie podoba się im Jezusowa teologia, ale wtedy bez wątpienia Piłat oddaliłby ten przypadek jako nie kwalifikujący się do świeckiego sądu. Nic dziwnego zatem, że na to niewygodne dla nich pytanie Żydzi dali początkowo typowo wymijającą odpowiedź: „Gdyby ten nie był złoczyńcą, nie wydalibyśmy go tobie”, innymi słowy jakby mówiąc: „Czy nie możesz uwierzyć nam na słowo?”. Piłat, widząc pułapkę, próbuje jej uniknąć – jeśli wyrok ma zapaść na podstawie zarzutów sacerdotium, niech rozpatrują tę sprawę kapłani; mówi zatem: „Weźcie go i osądźcie go według waszego zakonu”. Ale Żydzi chcą widzieć Jezusa w rękach regnum; stąd ich stwierdzenie, że nie mają (lub od jakiegoś czasu nie mają) prawa miecza. Piłat czuje się złapany w pułapkę i zgadza się sprawę rozpatrzyć. Jest to pierwsze zwycięstwo Żydów w całej tej sprawie: nakłaniając regnum, by przejęło od nich przypadek Jezusa osiagają to, że ich przeciwnik zostanie zniszczony, a ich własne szaty pozostaną niesplamione Jego krwią (I).

I - Jedną z nieodłącznych cech wrodzonej niegodziwości płaskiej, dwuwymiarowej teologii jest jej wynalazek ideologicznej formuły (białych teologicznych rękawiczek), pozwalającej sacerdotium eksterminować niewygodne dla siebie jednostki zachowując własne ręce i szaty niesplamione krwią swych ofiar. To „umywanie własnych rąk” i polityka „białych rękawiczek” weszły w wiekach następnych na stałe do kanonów religijnej mody. Niestety, w porządku społeczeństwa sakralnego taka sytuacja jest po prostu nieunikniona.

Cały proces Jezusa obraca się w zasadzie wokół kwestii Jego godności królewskiej. Jest to z pewnością sprawa niełatwa, gdyż ta dyskusja nad królewskimi aspiracjami będzie w zadziwiający sposób stale oscylowała pomiędzy dwoma wymiarami, doczesnym i wiecznym – królestwa w wymiarze łaski powszechnej i w wymiarze łaski odkupieńczej. Płaska teologia Żydów nie tylko czyniła ich w nieunikniony sposób uczestnikami tego rodzaju żonglerki, ale także zaślepiła ich na niewłaściwość własnego postępowania, nie mówiąc już o wynikających stąd wyrzutach sumienia. W całej tej sytuacji Piłat, ze swoją świadomością uformowaną przez sakralną mentalność, wydaje się stać jakby z boku, kompletnie zagubiony. Piłat otwiera rozprawę pytaniem: „Czy Ty jesteś królem żydowskim?” (J.18:33). Nie powinno nas dziwić, że na tak postawione pytanie Jezus nie może odpowiedzieć prostym „tak” lub „nie”; Jego teologia łaski postępującej każe Mu mówić o godności królewskiej na dwóch poziomach, wpływających albo z pierwszej (wstępnej) albo z drugiej (właściwej) łaski. Jezus wspomina zatem o obydwu rodzajach królestwa, jednym „z tego”, drugim „nie z tego” świata (J.18:36); stąd Jego niemożność dania Piłatowi odpowiedzi twierdzącej lub przeczącej. To, co Jezus mówi, można wyrazić następująco: „Nie jestem królem, jakiego pragną zeloci, a już z pewnością nie takim, który chciałby zdetronizować króla panującego regnum. Czyż nie usunąłem się w cień, kiedy zobaczyłem jak moi naśladowcy próbują uczynić ze mnie króla tego właśnie rodzaju? I czy konsekwentnie nie zabraniałem moim uczniom mówić o mnie jako o „narodowym mesjaszu Żydów”, zbyt dobrze znając ich pożądania godne zelockie skrzywienie, by w Mesjaszu widzieć wyłącznie ziemskiego króla? Ale, jeśli pytasz, czy jestem królem w wymiarze odkupieńczym, to moja odpowiedź brzmi mocno i zdecydowanie „tak”. Przy okazji, czy zadajesz mi to pytanie z punktu widzenia własnej koncepcji królestwa, czy też chcesz sprawdzić to, co słyszałeś o mnie i moich królewskich roszczeniach?

Słowem, czy pytasz mnie sam z siebie, czy na podstawie tego, co inni ci o mnie mówili?” (por. J.18:34). Jednak teologia Piłata – jakakolwiek by ona była – człowieka wychowanego w tradycji sakralnej, była zbyt płaska, by mógł on zrozumieć wzmiankę Jezusa o dwóch rodzajach królestwa. Dlatego odparowuje w Jego stronę warkliwie: „Czy ja jestem Żydem? Naród twój i arcykapłani wydali mi ciebie; co uczyniłeś?”. Jezusowa teologia łaski dwupoziomowej jest dla niego o wiele za subtelna. Dlatego wycofując się na

pewny brzeg z wody, którą dla siebie uznał za zbyt głęboką, a nie bardzo wiedząc, co odpowiedzieć, przyjmuje pozycję obronną i zadaje jedyne rozsądne – na poziomie swojej legalistycznej umysłowości – pytanie: „Co uczyniłeś?” (J.18:35).

Ale Jezus nie daje się łatwo odwieść od tematu dwóch rodzajów królestwa. Idea królestwa jest dla Niego zbyt cenna i za bardzo leży Mu na sercu, by mógł zgodzić się na bez troskie zamieszczenie jej pod dywan, jak to sugerował Piłat. Dlatego, ignorując pytanie o to, „co uczynił” kontynuuje przerwany wątek: „Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby z tego świata było Królestwo moje, słudzy moi walczyliby, abym nie był wydany Żydom; bo właśnie Królestwo moje nie jest stąd.” (J.18:36). Jezus stwierdza tu, że Jego królestwem nie jest regnum (z jego żołnierzami, a które jest narzędziem łaski ochronnej), gdyż wtedy Jego żołnierze ocaliliby Go z ręki Żydów; tak jednak nie jest, co potwierdza to, co Jezus mówi. Na to Piłat, którego to wszystko nadal przerasta, potrafi tylko odpowiedzieć: „A więc jesteś królem?”. Jezus odpowiada: „Sam mówisz, że jestem królem. Ja się narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie; każdy, kto z prawdy jest, słucha głosu mego.” (J.18:37). Reakcja Piłata: „Co to jest prawda?” wskazuje, iż idea królestwa zainteresowanego kwestią „prawdy” zupełnie przekracza jego pojęcie. Rozumie jednak z tego wszystkiego tyle, że - niezależnie od swojej koncepcji królestwa - Jezus nie jest osobą, której on czy jakikolwiek inny przedstawiciel rzymskiej władzy musiałby się obawiać nawet, jeśli Jezus jest kolejnym zelotą, jest to jakaś całkiem nowa i nieszkodliwa jego odmiana. Dlatego ostatecznie konkluduje: „Ja w nim żadnej winy nie znajduję.” (J.18:38).

Przekonany, jak z tego widać, iż Jezus nie uczynił nic złego, Piłat wyobraża sobie, że Żydzi dadzą się przekonać do wycofania swojej skargi. Słyszeli przecież zupełnie nieszkodliwą przemowę Jezusa, być może będą gotowi się wycofać. Tak czy inaczej, warto spróbować. Piłat przedstawia więc bezkonfliktowe zakończenie tego irytującego widowiska. Ponieważ zbliża się Pascha, a z nią czas wypuszczenia jednego więźnia, Piłat pyta ich, czy nie chcą, by wypuścił „Króla żydowskiego”. Czyniąc tą sugestią Piłat daje jednak dowód, że nie do końca zna swoich żydowskich poddanych, ani stopnia ich niechęci to ich bezbronnego króla. Zamiast skorzystać z „wyjścia bezpieczeństwa”, które Piłat tak zrećnie przygotował, Żydzi mówią, że chcą by wypuścił im Barabasa, skazanego na śmierć zelockiego terrorystę. W odpowiedzi Piłat pyta nieśmiało i niemądrze: „Cóż więc mam uczynić z Jezusem, którego zowią Chrystusem?”, na co - wietrząc zwycięstwo - Żydzi wykrzykują: „Niech będzie ukrzyżowany!” (Mt.27:22). Piłat próbuje uciszyć to wezwanie do rozlewu krwi pytaniem: „Cóż więc złego uczynił?”, a ponieważ okazuje się, że czas na to pytanie już minął, rzuca inne: „Króla waszego mam ukrzyżować?”, na co słyszy w odpowiedzi: „Nie mamy króla, tylko cesarza” (J.19:15). Oprócz tego słyszy słowa, że jeśli nie uczyni tego, co mówią, złożą na niego raport do jego zwierzchnika, jako na tego, kto nie troszczy się o jego dobre imię. Tym ostatnim argumentem Żydzi sprawiają, że Piłat czuje, że ma ręce wykręcone do tyłu i związane na plecach. Żydzi na równi z Piłatem byli niezdolni do przyswojenia sobie idei dwóch rodzajów królestwa. Ich wyznanie: „nie mamy króla, tylko cesarza” pokazuje, jakimi niewolnikami uczyniła ich płaska teologia. „Nie mamy króla, tylko cesarza”?; jakby nie było możliwe mieć cesarza jako jednego, a Pomazańca jako drugiego króla – jednego na poziomie łaski zachowawczej, a drugiego na poziomie łaski odkupieńczej.

Piłat wydaje więc Jezusa na ubiczowanie – to coś „ekstra”, które więźniowie w tych dniach otrzymywali za sam fakt stawienia ich przed trybunałem – a żołnierze są już gotowi ze scenką tematyczną na „motywach królewskich”: przyoblekają Jezusa w „królewski” płaszcz szkarłatny, na Jego głowę – wzorem girlandów koronacyjnych – wkładają splecioną z ciernia „koronę”, bez powodzenia próbując wetknąć w dłoń wyszydzanego króla „buławę” z wyschłej zeszłorocznej trzciny; hołdownicze pocałunki – zwyczajowo składane na czołach koronowanych królów – zastępuje stosowne do okoliczności spluwanie w twarz; wreszcie, w ramach parodii rzymskich pozdrowień koronacyjnych – „niech żyje król!” – wykrzykują na „cześć” Jezusa prześmiewcze: „Bądź pozdrowiony, królu żydowski!”.

Piłat, zde gustowany sobą, a jeszcze bardziej Żydami, rozkazuje umieścić nad Jego głową tabliczkę z napisem w trzech językach będących w lokalnym użyciu: „Jezus Nazareński, król żydowski”. To rozsierdza Żydów, którzy widzą w tym kpinę ze swych starożytnych postępowych aspiracji odnośnie powrotu do imperialnej przeszłości. Dlatego proszą Piłata o zmianę napisu, by głosił on raczej: „Ten człowiek powiedział: Jestem królem żydowskim” (J.19:21). Ale to już przelewa miarę cierpliwości słusznie już rozdrażnionego rzymskiego gubernatora, który odpowiada stanowczym: „Com napisał, tom napisał” (J.19:22).

Widzimy więc, że podczas całego swojego procesu Jezus wykazał zdecydowaną niechęć do niepoehlebnego wypowiadania się na temat władzy królewskiej. Nauczał On bardzo jasno, że Jego prawo do godności królewskiej nie oznacza rywalizacji z królewskim prawem regnum, czyniąc wyraźne rozróżnienie pomiędzy władzą ziemską (w gestii regnum), odpowiedzialną za realizację Bożej łaski doczesnej (zachowującej życie), a władzą duchową (w kompetencjach sacerdotium), mającą funkcje odkupieńcze. Każda płaska teologia jest z samej swojej istoty doskonale znieczulona na ten aspekt dzieła Bożego Pomazańca. Jezusowa koncepcja dwuwymiarowego królestwa była zbyt wysublimowana dla Piłata, dla Żydów – i to pomimo dobrodziejstw długofalowego i nieustępliwego procesu wychowawczego przez Ducha Bożego – a także dla wszystkich, których myślenie nadal operuje na płaszczyźnie płaskiej teologii. Aby przyswoić sobie sens królestwa na dwóch poziomach trzeba najpierw zrozumieć dwupoziomowy aspekt Bożej łaski, która ma charakter progresywny, rozwojowy. To nie przypadek, że każda płaska teologia wpada w poważne tarapaty w kwestii zakresu władzy; nie jest też zbiegiem okoliczności, że tam, gdzie teologia jest płaska, nie da się trzymać miecza regnum z dala od spraw sacerdotium.

Jeśli chodzi o partię materiału z zakresu łaski postępującej chrześcijańska teologia ma wciąż do odrobienia spore zaległości. Jeśli idzie o teologię reformowaną, to poprzez swoje uwrażliwienie na zgodność nauki z objawieniem Biblii odczuła ona potrzebę rozróżnienia pomiędzy „pośrednictwem w stworzeniu” a „pośrednictwem w odkupieniu”, gdyż Pomazaniec pośredniczył w jednym z a n i m pośredniczył w drugim – jest to duży postęp w kierunku teologii łaski postępującej. Ten nurt teologiczny poczynił także rozróżnienie pomiędzy Chrystusowym „królestwem mocy” a Jego „królestwem łaski”, co było kolejnym znaczącym krokiem w tymże kierunku. Dowodem świetnej intuicji odnośnie do koncepcji dwóch wymiarów królestwa – łaski powszechnej oraz łaski odkupiającej – jest zapis Katechizmu heidelberskiego, który mówi o „naszym wiecznym królu, który rządzi nami za pośrednictwem Słowa i Ducha i strzeże nas, byśmy nie utracili zdobytego przezeń zbawienia” (cz. II, pyt. 31)(*) . Są to wszystko sprawy, które dotyczą godności królewskiej Pomazańca w dziedzinie łaski odkupiającej; pozostawiają one na boku kwestię wszelkich możliwych konsekwencji Chrystusowej godności królewskiej dla władzy królewskiej wyrażonej w autorytecie regnum. Teologii reformowanej nie udało się jednak osiągnąć zgody w kwestii, czy prawną podstawą łaski zachowawczej jest krzyż Chrystusowy.

*) Por. Katechizm heidelberski, Warszawa 1988, w przekł. G. Pianko i oprac. B. Stahl.

Znaczącym komentarzem do tego zagadnienia są słowa Jezusa w reakcji na Piłatowe stwierdzenie, iż jego zakres władzy rozciąga się na sprawy życia i śmierci; Jezus nie odpowiedział na to: „Tak, ale tę władzę masz ode mnie” – uznał za stosowne jedynie potwierdzić, że władza Piłata pochodzi „z góry”(J).

J - W tym momencie nasuwają się refleksje związane z pewnym sporem, jaki rozpętał się w czasach

Reformacji pomiędzy Janem Kalwinem a anabaptystami, którzy utrzymywali, że nie ma miejsca na prawo miecza w sprawach dotyczących łaski odkupiającej, wskazując na fakt, że Jezus swego czasu odmówił interwencji w sprawie sporu będącego w gestii regnum, a dotyczącej kwestii dziedzictwa (por. Łk.12:13-14). Na ten argument Kalwin odpowiedział: „Jezus Chrystus nie jest królem we własnej osobie, ale jest stróżem wszystkich królestw, zwłaszcza jako Ten, który je założył i uformował strukturalnie (zinstytucjonalizował)”.¹¹⁾ Według założeń Kalwina, zawarta w Biblii nauka o związku władzy jako takiej z „Drugą Osobą Trójcy” wskazuje pośrednio na jej związek z Jezusem Nazareńskim, z konsekwencjami dla władzy świeckiej w ogóle, nawet np. w średniowiecznych Chinach. Nie wszystko jednak, co możemy powiedzieć o Logosie, jest automatycznie prawdą w odniesieniu do Jezusa z Nazaretu – jak choćby fakt narodzenia z Marii.

Ponieważ impuls do odchodzenia od przedchrześcijańskiego sakralizmu przyszedł – używając terminologii pism Pawła – „przez objawienie”, istniała uprawniona obawa, że ten postępowy trend wciąż będzie zagrożony wyparciem z religijnej sceny przez jej typowo sakralnych uczestników. I jak zobaczymy później, ta wsteczna tendencja rzeczywiście miała systematycznie miejsce. Byli jednak i tacy, jak w pierwszym rzędzie Paweł, na których idea łaski progresywnej (postępującej) wywarła olbrzymi wpływ. Tej świadomości łaski funkcjonującej na dwóch płaszczyznach daje Paweł wyraz w „dwuczłonowych” pozdrowieniach, którymi rozpoczyna on swoje listy, pisząc np. w Gal.1:3: „Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa” (istnieją pewne „kosmetyczne” różnice, ale dwuczłonowy charakter pozostaje wspólny). W tych pozdrowieniach „łaska” (tj. niezасłużone dobrodziejstwo) i „pokój” (tzn. wspólnota stanowiąca pełnoprawną całość) pochodzą od „Boga Ojca” w relacji Stwórcy-stworzenie, oraz od „Pana Jezusa Chrystusa” w relacji Odkupiciela-odkupieni. Jest to wielce znaczące, że dokładnie tej samej dwuczłonowej formuły pozdrowień używa bez wyjątków i Paweł, i jedyny poza nim pisarz nowotestamentowy stosujący pozdrowienia (Jan w II liście). Jest zastanawiające czy obaj ci nowotestamentowi autorzy konsultowali się przedtem ze sobą w sprawie łaski postępującej, uzgadniając wspólną linię teologiczną wyrażoną w zapisie o: „Bogu żywym, który jest Zbawicielem wszystkich ludzi, zwłaszcza wierzących” (1.Tm.4:10) oraz zachęcie: „dobrze czyńmy wszystkim, a najwięcej domownikom wiary” (Gal.6:10).

Oba powyższe stwierdzenia stają się świetnie zrozumiałe w kontekście łaski postępującej; z punktu widzenia płaskiej teologii stają się całkowicie niestrawne.

To dwuczłonowe pozdrowienie bywało często poddawane różnym manipulacjom, zwykle bez podania uzasadnienia. Całkiem powszechnym „ulepszaczem” przylepianym do tej formuły stał się zwrot w rodzaju „w jedności Ducha Świętego”, co było – poczynioną niewątpliwie w dobrych intencjach (choć mimo to niefortunna) – poprawką w interesie trynitaryzmu. To „ulepszenie” (będące w istocie wypaczeniem sensu tej formuły) było dzieckiem płaskiej teologii a fakt, że jego wprowadzenie mogło być skwitowane co najwyżej uniesieniem brwi, dowodzi jak bardzo płaska teologia jest rozpowszechniona. Podział zadań, jaki przeziiera ze wspomnianej dwuczłonowej formuły, nie jest w teologii reformowanej ideą ani nową, ani odosobnioną. Katechizm heidelberski, na przykład, dzieli Credo apostolskie na (trzy) części. W pierwszej jest mowa o „Bogu Ojcu i o naszym stworzeniu”, w drugiej o „Bogu Synu i naszym odkupieniu”^{**) [cz. II, pyt. 24]. Jest to, jak możemy przypuszczać, kolejny przykład zmierzania po omacku w kierunku owego „trzeciego wymiaru” teologii, będącego wyrazem mniej lub bardziej mglistej świadomości progresywnego charakteru Bożej łaski. Przeciwno formule Katechizmu przemawia jednak fakt, iż w sposób niezauważalny prześlizguje się on od pierwszego do drugiego „naszego”. Sednem teologii Katechizmu jest to, że obydwa „nasze” nie są równoważne, i że Bóg jest „Ojcem” w s z y s t k i c h ludzi tylko na poziomie łaski wstępnej, podczas gdy na poziomie łaski odkupiającej jest „Ojcem” tylko i wyłącznie wierzący h.}

***) W trzeciej – o „Bogu Duchu Świętym i naszym uświęceniu”.

Chociaż było wiadomo, że wymiar łaski postępującej, będącej „nie od ludzi ani przez człowieka”, z pewnością znajdzie się pod ogniem krytyki ze strony ludzi, którzy nie poddali swoich myśli Słowu, byli jednak we wszystkich wiekach i tacy, którzy czuli na plecach wiew inspirowanego przez Boga „nowego”, popychającego ludzkość w kierunku społeczeństwa pluralistycznego. Przykro to powiedzieć, ale nawet po zmartwychwstaniu niektórzy nie przyswoili sobie należycie rewolucyjnych nauk swojego Mistrza, wciąż zadając Mu to stare, a teraz już zdezaktualizowane pytanie: „Panie, czy w tym czasie odbudujesz regnum Izraelowi?” (por. Dz.ap.1:6). Ci wszyscy nadal mają wielkie kłopoty z zaakceptowaniem słów Odkupiciela, którymi opisuje On charakter swojego dzieła: „Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby z tego świata było Królestwo moje, słudzy moi walczyliby, abym nie był wydany Żydom; bo właśnie Królestwo moje nie jest stąd” (J.18:36).

W ramach innowacji Nowego Testamentu pojawił się w pełni rozwinięty kerygmat [z gr. dosł.: „okrzyk herolda”], będący zbiorem podanych w różnej formie nauk (lekcji) stanowiących w pełni integralną całość, a służącym jako swoisty podręczny „magazyn” [współczesna „baza danych”] dla potrzeb ewangelizacyjnego zwiastowania. Jak można było przypuszczać, te nowotestamentowe kazania (jakby ilustrowane „kazaniami” zapisanymi na kartach Nowego Testamentu) początkowo były wzorowane na znanej dotąd formie sagi. Dobrym tego przykładem jest np. „kazanie” Szczepana (Dz.ap. 7), wyliczające zmienne koleje losu Bożego Ludu (z niem.: Volk). Ale nawet to „kazanie-saga” już po krótkiej chwili rozwija się w kierunku bardziej doktrynalnego napomnienia, połączonego z wezwaniem do pewnej decyzji, kiedy po utrzymanym w formie sagi wstępie, mówiącym iż: „Najwyższy nie mieszka w budowlach rękami uczynionych” (w. 48), przechodzi do finałowej ostrej nagany: „Ludzie twardego karku i opornych serc i uszu, wy zawsze sprzeciwiacie się Duchowi Świętemu” (w. 51). W sferze kerygmatu Nowy Testament jest ruchem w zupełnie nowym kierunku, wychodzącym daleko poza przedchrześcijańskie wzorce i prowadzącym do nowego rodzaju narracji, jakim jest forma kazania. Jak zobaczymy, w późniejszych czasach ten ruch postępowy nie zawsze mógł się swobodnie rozwijać, gdyż również w kwestii kazania jako formy przekazu ujawnił się atawistyczny trend do rzeczy, na które Boży czas już minął bezpowrotnie.

W okresie Nowego Testamentu widzimy jak bieg spraw zatacza pełne koło także w odniesieniu do misji. Wszystko zaczęło się od Jana Chrzciciela i zgromadzonego przez niego Kościoła wierzących. Do religijnej wspólnoty zainicjowanej przez Jana byli przyjmowani tylko ludzie nawróceni: nie można było być członkiem tego nowego typu zgromadzenia jeśli wszystkim, co się miało na usprawiedliwienie tego członkostwa, był fakt cielesnego narodzenia w ramach sakralnego społeczeństwa. Kościół nowotestamentowy był punktem wyjścia dla rozwoju doktryny – ucieleśnionej w praktyce życia – iż żadna dotychczasowa przynależność nie jest ani pomocą, ani utrudnieniem w kandydowaniu do członkostwa w Ciele Chrystusowym; żadne dotychczasowe członkostwo nie było traktowane jako plus (aktywa) lub minus (pasywa). Ta właśnie innowacja Nowego Testamentu sprawiła, iż zwrócił on do ludzkości nowe oblicze Bożego Słowa, które w swojej misji ignorowało dotychczasowe religijne wzory, kładąc fundament pod tworzenie Zboru (Ludu), gdzie: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego” (Gal. 3:28).

Wydaje się, że misja Jana Chrzciciela miała charakter wyłącznie ad intra, to znaczy, skierowany tylko do tych, którzy należeli do tego samego co on kręgu kulturowego. Na ile wiemy, Jan rekrutował swoich uczniów wyłącznie spośród narodu żydowskiego, chociaż jest bardzo znaczące, że zdecydowanie próbował

on nawrócić Heroda, człowieka który nie należał do istniejącej wspólnoty, znanej pod nazwą „żydostwo”. W tym miejscu odnotowujemy uderzającą innowację. Ta troska i jego wysiłek dla dokonania zmiany w sercu nie-Żyda i przyjęcie przez niego nowego stylu życia, podjęty nie z pobudek politycznych czy religijnych, pokazuje nam jak daleko Jan Chrzciciel wyszedł poza ramy, których w czasach starotestamentowych trzymał się np. Jonasz. To misyjne przedsięwzięcie kosztowało Jana utratę życia.

Początkowo, to samo ukierunkowanie misji ad intra odnajdujemy u Jezusa. Mówi On bowiem: „Jestem posłany tylko do owiec zaginionych z domu Izraela”, co zyskuje znaczenie, gdy zauważymy, iż jest to odpowiedź na pytanie uczniów o nie należącą do Izraela niewiastę kananejską (Mt.15:24). Dokładnie na tym samym etapie swojej służby Jezus mówi do swoich uczniów: „Na drogę pogan nie wkraczajcie i do miasta Samarytan nie wchodźcie. Ale raczej idźcie do owiec, które zginęły z domu Izraela” (Mt.10:5-6). Jest jednak znaczące, że zanim misja Jezusa dobiega końca, wyciąga On rękę do niewiasty spoza granic Tyru i Sydonu: bariery zostają przełamane – Jezus odpowiada na jej modlitwę uzdrawiając dziecko. U Jezusa widoczny jest wyraźny ruch postępowy w kierunku misji. Spełnia On prośbę kobiety, ale nie od razu; przez pewien czas trzyma ją jakby na dystans, a trwa to na tyle długo, że w końcu uczniowie, czując się tym zakłopotani proszą Jezusa, żeby tej sceny nie przedłużał i po prostu ją odprawił. Ważną rzeczą jest, że punktem zwrotnym w nastawieniu Jezusa do tej „cudzoziemki” jest moment, gdy na Jezusowe: „niedobrze jest zabierać chleb dzieciom i rzucać szczeniętom”, odpowiada ona: „Tak jest, Panie, wszakże i szczenięta jadają pod stołem z okruszyn dzieci”. Dopiero na te słowa Jezus rzekł do niej: „Dla tego słowa idź, demon wyszedł z córki twojej” (Mk.7:27-30). Tym, co skłoniło Go do zgody na ten anachronizm i uczynienie tego, na co czas właściwie jeszcze nie nadszedł, było uznanie przez tę kobietę faktu otrzymania tego „zastępczo” (w miejsce kogoś, komu to się prawnie należało). Równie znaczący jest fakt, że słowem wypowiedzianym przez Jezusa przy studni Jakuba, mogącym brzmieć całkowicie protekcjonalnie: „Wy czcicie to, czego nie znacie, my czcimy to, co znamy, bo zbawienie pochodzi od Żydów” (J.4:22), towarzyszyło zachowanie, którego uczniowie nie byli jeszcze w stanie zaakceptować – godzinna misyjna rozmowa z S a m a r y t a n k ą. Przezornie trzymali jednak język za zębami.

Takie były początki misji. Wkrótce Jezus był gotowy ze swoim ostatnim słowem do uczniów: „Idźcie tedy i czyńcie uczniami wszystkie narody, ROZDZIAŁ DRUGI 97 chrzcząc ... ucząc” (Mt.28:19-20) lub, jak to relacjonuje ewangelia według Marka: „Idąc na cały świat, głosście ewangelię wszystkiemu stworzeniu” (Mk.16:15). Teraz nie było to już falstartem: zbawienie, które było „od Żydów”, stało się faktem dla świata, wypełnione do ostatniego akordu – zmartwychwstania (K).

K - W kontekście misji we właściwym tego słowa znaczeniu, rozróżnienie pomiędzy ad extra i ad intra nie ma żadnego sensu. Z biegiem czasu, termin misja „wewnętrzna” oznaczała próbę tworzenia zboru wierzących spośród ludzi, którzy już byli częścią tego, co określało się mianem „Kościoła chrześcijańskiego”, zaś misja „zewewnętrzna” oznaczała zdobywanie dla wiary tych, którzy nie byli „chrześcijanami”. Ten podział na misję „wewnętrzną” i „zewewnętrzną” staje się bezprzedmiotowy w momencie, gdy odrzuci się koncepcję chrystianstwa jako „Kościoła chrześcijańskiego” (historycznie znanego również jako „Kościół widzialny”).

Następujące po sobie kolejne etapy rozwojowe Chrystusowej strategii misyjnej, które do tej pory prześledziliśmy, są oczywiście całkowicie nie akceptowalne na gruncie teologii ślepej na koncepcję wcześniejszego i późniejszego. Bez szkła stereoskopowej teologii poszczególne misyjne nakazy Jezusa stają się całkowicie niezrozumiałe i jakby wzajemnie się wykluczają – są ze sobą wręcz sprzeczne. Zbór nowotestamentowy zapoczątkował erę misji globalnej. Naśladowcy Jezusa wyruszyli więc we wszystkich

możliwych kierunkach ewangelizując wszystkich napotkanych ludzi. Paweł, na przykład, z każdą wyprawą misyjną docierał coraz dalej i dalej; wiadomo nam, że planował podróż do Hiszpanii, i całkiem niewykluczone, że dotarł dalej niż Hiszpania, być może nawet na Wyspy Brytyjskie. (Taka przynajmniej istnieje tradycja, całkiem nawet czcigodna, iż chrześcijaństwo dotarło na Wyspy za sprawą pewnego „sutora”, tj. „szewca” (specjalisty od „szwów”), a ponieważ Paweł był z zawodu wytwórcą namiotów, stąd wnioskuje się, że ta wzmianka może odnosić się właśnie do niego.) Tak czy inaczej, w wyniku aktywności misyjnej pierwszych chrystian, zastępy naśladowców Jezusa w niewiarygodnie krótkim czasie spenetrowały najdalsze zakątki Imperium, a nawet miejsca poza jego granicami. Niektórzy spośród kaznodziejów wczesnego Kościoła wydawali się wręcz upajać faktem, że dzieło Pańskie nie podlegało zmiennej koniunkturze spraw Cesarstwa. Byli szczęśliwi, że w niektórych przypadkach sprawy Pańskie znalazły oparcie poza sferą wpływów rzymskiego regnum.

Wczesny Kościół miał swoje uroczyste ustanowienia: przed wszystkim chrzest i Wieczerza Pańska, do których już niedługo miało dołączyć umywanie nóg. Chrzest był w pierwszym rzędzie znakiem przynależności, Wieczerza zaś była pamiątką. Te ustanowienia zastąpiły akty sakramentalne, do których nawracający się na chrystiańską wiarę przywykli w swoich rodzimych sakralnych wspólnotach.

Od samego początku istniało więc zagrożenie, że te same sakralne tony zaczną pobrzmiewać i w nowych chrystiańskich ceremoniach. Te sakralne skojarzenia potencjalnie mogły bowiem zepchnąć na dalszy plan samą istotę najważniejszego (i jedyne) autentycznie chrystiańskiego środka łaski – zwiastowania Słowa. Niebezpieczeństwo zawarte w tych jakby „sakramentalnych” uroczystościach już wkrótce boleśnie się urealniło: przedchrystiańskie konotacje przeważyły i obrządek stał się na powrót znakiem przynależności niezależnej od osobistej decyzji. Tę tendencję widzimy już w zborze korynckim czasów Pawła, a była ona tak silna, że apostoł musiał podjąć wszelkie możliwe działania, by przeciwstawić się atawistycznym trendom widocznym w Koryncie. (Zaczyna on ten temat zwrotem „nie chcę, abyście byli nieświadomi rzeczy”, co jest pewnym znakiem, iż ma na myśli coś, czym czuje się bardzo obciążony.)

Paweł czuł, że należy korynckim chrześcijanom coś przypomnieć. Dlatego pisze do nich: „A chcę, bracia, abyście dobrze wiedzieli, że ojcowie nasi wszyscy byli pod obłokiem i wszyscy przez morze przeszli, i wszyscy w Mojżesza ochrzczeni zostali w obłoku i w morzu, i wszyscy ten sam pokarm duchowy jedli, i wszyscy ten sam napój duchowy pili ... Lecz większości z nich nie upodobał sobie Bóg; ciała ich bowiem zasłały pustynię” (1.Kor.10:1-5). Cóż to innego, jak mocne i stanowcze ostrzeżenie, by chrystiańskie ceremonie nie były odtwarzaniem przedchrystiańskiej sakralnej obrzędowości? Cóż innego, aniżeli przestroga przed czynieniem z Wieczerzy Pańskiej sakramentalnego środka, przy pomocy którego istniejąca wspólnota narodowa staje się ponownie wspólnotą z tą nową wspólnotą religijną? Cytowane słowa Pawła zawierają surowe ostrzeżenie, by koncepcja przynależności do Ciała Chrystusowego (Corpus Christi) na podstawie decyzji nie została przytłumiona akcentem sakramentalnym. Stąd pojawia się tu zachęta, by poddać samego siebie pewnemu testowi (1Kor.11:28: „Niechże więc człowiek samego siebie doświadcza”), by nie okazało się, że czyni coś „niegodnie, nie rozróżniając ciała Pańskiego” (1.Kor.11:29). Apostoł jest wyraźnie zmartwiony widząc jak totalitarne macki etnicznego sakralizmu zaczynają oplatać stół Pański. I miał podstawy do troski – sakralny stół ofiarny i pamiątkowy stół Pański zaczynały się już w Koryncie stapiać w jedno. Dlatego Paweł napominał: „Nie możecie pić kielicha Pańskiego i kielicha demonów; nie możecie być uczestnikami stołu Pańskiego i stołu demonów” (1Kor.10:21).

Widząc w Koryncie wychodzące na jaw zło dryfowania Wieczerzy Pańskiej w kierunku przedchrystiańskiego aktu sakramentalnego, jednoreligijnego społeczeństwa, Paweł przestrzegał przed „niegodnym spożywaniem”, będącym skutkiem „nie rozróżniania ciała”. „Nie rozróżnianie ciała” zaczęto z czasem odnosić do jego widzialnych „elementów”, tracąc z pola widzenia fakt, co się pod nimi kryje,

patrzac na chleb i wino, a nie dostrzegajac w nich ich przemienionej substancji. Tak czy inaczej, taka interpretacja ostrzezenia Pawla o „niegodnym spozywaniu” i „nie rozroznianiu ciala” nie trafia w sedno. O wiele bardziej satysfakcjonujaca jest interpretacja, iz „nie rozroznianie ciala” to nie dostrzeganie „ciala Chrystusowego”, jako n i e b e d a c e g o czymś wspolistotnym (nie majacego n i c w s p ó l n e g o) z zadnym innym „cialem” lub jakakolwiek dotychczasowa „wspolnota”. Ten, kto „nie rozroznia ciala”, widzi tylko dotychczasowo istniejaca mase ludzka spolecznictwa jako calosci, jednolitej kulturowo, pokrewnej jezykowo, jednorodnej rasowo i jednomyslnej politycznie. Ktos taki nie dostrzega „ciala” jako nowej jakosci, stworzonej aktem wiary, nowego „ciala”, ktore przekracza granice wszelkich dotychczasowych rodzajow wspolnot. Zlo, z jakim walczy Pawel, mowiac o „nie rozroznianiu ciala”, to zaangazowanie w zachowania sakramentalne, praktykowane w kazdej sytuacji sakralnej, uniemozliwiajace swiadome uczestnictwo w nowej strukturze spolecznej wyplywajacej z chrystianskiej koncepcji spolecznictwa pluralistycznego. Za prawidlowoscia podanej przez nas interpretacji przemawia fakt, ze ostrzezenie Pawla dotyczace „nie rozrozniania” ogranicza sie do c i a ł a , nic nie wspominajac o k r w i (L). Mozemy zatem wysnuc konkluzje ze grzech, ktory Pawel ma na mysli, to udzial w obrzadku, jako integralnej czesci zycia sakramentalnego spolecznictwa religijnie monolitycznego, wykluczajacy udzial w ceremonii na zasadzie dobrowolnego aktu czlonka spolecznictwa pluralistycznego. W swietle powyzzszego mozna stwierdzic, ze na przestrzeni nastepnych wiekow historii ludzie zbyt czesto korzystali raczej z oficjalnej interpretacji w tej kwestii w poszukiwaniu komfortu swobodnego grzeszenia „nie rozroznianiem” prawdziwego „ciala Panskiego”.

L - Jest to wielce interesujace i znaczące, ze w kwestii „niegodnego spozywania” Kalwin pozwolil sobie na manipulacje tekstem Nowego Testamentu, dodajac w tym wlasnie miejscu „et sanguinem” („i krew”); Kalwin napisal: „non discernere corpus et sanguinem Domini est indigne accipere” („nie rozroznianie ciala i krwi Panskiej jest spozywaniem niegodnym”) 12). Poprawiajac w taki sposob slowa Pawla, Kalwin bez watpienia przyczynil sie do trwaosci interpretacji, ktora wlasnie zakwestionowalismy.

Poniewaz Kosciol nowotestamentowy skladal sie z czlonkow na podstawie decyzji, preferowal on nie tyle publiczne, co prywatne formy poboznosci (czyli takie, ktore Platon radzil delegalizowac). Spotkania odbywaly sie z dala od miejskich ulic, w prywatnych domach wierzacych – jak w przypadku Akwili i Pryscylli, i zboru, ktory byl „w ich domu” (1.Kor.16:19; por.Rz.16:5). Ponzniej, kiedy potrzebne staly sie wieksze pomieszczenia, zgromadzenia odbywaly sie w katakumbach. Kosciol zszedl do tych podziemi – tuneli pozostalych po wydobyciu kredy – po czesci z powodu przesladowan.

Tym niemniej, takie miejsca spotkan swietnie oddawaly mentalnosc wczesnego Kosciola, z jego koncepcja laski postepujacej; konwektykiel – „tajne zebranie dla celow religijnych” – byl dla tych pierwszych wierzacych czymś naturalnym. Ta nowa religia nie wykazywala zadnego pociagu lub intencji zastepowania starego porzadku sakralnego jakas jego nowa odmiana. Nie probowala ona usuwac z placow miejskich dawnych swiatyn poganских i wywierac presji na wladze, aby na ich miejscu ustawiac krzyze lub obrazy. Pierwotne chrystianstwo dalo dosyc dowodow na to, ze uwaza siebie za cos i n n e g o od wszystkich dotychczasowych religii. Mialo do tego powod, gdyz jego zwiazek z laska byl dwupoziomowy, choc wedlug swojej natury przystawalo bardziej do struktury spolecznictwa pluralistycznego niz monolitycznego.

Ten niesakralny charakter pierwotnego chrystianstwa dobrze obrazuje jego postawa wobec wszechobecnego balwochwalstwa. W cywilizacji, w ktorej przyszlo funkcjonowac chrystianstwu, cala podaz miesa byla objeta idolothyta (dosl. „ofiarowane bozkom”): wszystko, co sprzedawano w jatkach

miało znak ofiarowania jakimś bożkom. Idolothya doskonale oddawała sakralny charakter przedchrześcijańskiego społeczeństwa. Warto zwrócić uwagę na fakt, że w Kościele nikt nie wydawał się zainteresowany, by wobec tego znakować mięso religijnymi symbolami kojarzącymi się z Jezusem, takimi jak np. baranek, krzyż lub ryba. Pierwsi chrześcijanie zdawali się wychodzić z założenia, że skoro bożek jest „niczym”, znak ofiary przed takim „niczym” nie ma żadnego znaczenia. Jedli więc wszystko, „co się sprzedaje w jatkach”, „o nic nie pytając dla spokoju sumienia” (por. 1.Kor.10:25). Jedyny problem etyczny dotyczył zachowania wobec „słabszych braci”, którzy wciąż mieli religijne dylematy w związku z wizytą u rzeźnika: czy całkowicie zignorować ich anachroniczną wrażliwość czy w miłości uszanować ich konflikt sumienia. Jest jasne i znaczące, że pierwsi chrześcijanie powstrzymywali się i stronili od narzucania reszcie społeczeństwa czegośkolwiek, co było przedmiotem ich wiary. Chrześcijanie nie podejmowali żadnych kroków w kierunku tworzenia nowego rodzaju sakralizmu; nie czuli się zobowiązani do tępienia istniejących przejawów religijności; a już najmniej czuli się w roli do nakłaniania regnum, by to ono podjęło się przeprowadzenia czystek religijnych.

To wszystko wynikało z przekonania pierwszych chrześcijan, iż powołaniem państwa jest być świeckim – „z tego świata” lub inaczej saecula [dosł. „wiek ludzki”, „pokolenie”]. Widzieli oni państwo jako instrument łaski wstępnej (doczesnej), powołanej do istnienia w czysto pragmatycznym celu – ochrony społeczeństwa przed popadnięciem w chaos. Nie próbowali oni, wzorem strukturalnych i instytucjonalnych form łaski wstępnej, tworzyć jakichkolwiek podobnych agend łaski odkupiającej, lub vice versa. Wczesny Kościół rozumiał, że uczestnictwo w systemie państwowym jest pewną naturalną kolejną rzeczą, nie będącą przedmiotem osobistego wyboru, podczas gdy członkostwo w Kościele uwarunkowane jest wiarą, gdzie osobista decyzja jest wręcz koniecznością. Dla nich drogę do chrztu otwierała osobista decyzja. Naturalnie oznaczało to, że dla pierwszego Kościoła społeczeństwo ludzkie było zbiorem złożonym z całkowicie różnych elementów, tak odmiennych jak wiara i niewiara. Nie oznaczało to jednak, że pierwsi chrześcijanie mieli anarchistyczne przekonania – nic podobnego. Nie uważali oni, by regnum pochodziło od diabła i nie stwarzali instytucjom państwowym żadnych kłopotów; jednocześnie, nie uważali, by powołaniem państwa było służyć dziełu łaski odkupiającej, chyba że na sposób wstępny, zapewniając porządek społeczny. W tym wszystkim wczesny Kościół był kontynuatorem pewnego modelu, reprezentowanego przez prozelitów w społeczności synagogi, której miejsce zbór nowotestamentowy teraz zajmował. Oprócz tego, powołaniem Kościoła na przyszłość było wywrzeć wpływ na ludzkość, gdyż porzucenie przez nią starego modelu sakralnego, będącego dotąd charakterystyczną cechą jej struktury społecznej, otworzyło dla niej drogę do całkiem nowego biegu spraw. Położenie fundamentu pod społeczeństwo pluralistyczne dało ludzkości impuls do wdrożenia nowych zasad i nowej formuły, których zbawienny charakter trudno przecenić (Ł). Nowe horyzonty chrześcijańskiej wizji nie uzewnętrzniły się bardziej znacząco w żadnym innym aspekcie niż w kwestii jasno określonego stylu życia. _____

Ł - Nie będzie to za mocno powiedziane, jeśli stwierdzimy, że idea społeczeństwa niejednorodnego (owocu łaski postępującej) dostarczyła formuły społeczeństwa pluralistycznego, które w Stanach Zjednoczonych przyjęło się uważać jako coś naturalnego. Społeczeństwo sakralne nie przyznaje i nie może przyznawać równego statusu prawnego innym religijnym „rywalom”; największym przejawem jego tolerancji jest ograniczanie faworyzowania głównej („słusznej”) religii państwowej, które z reguły pogarsza sytuację innych podmiotów religijnych. Społeczeństwo sakralne może być „tolerancyjne”, ale nie ma w nim miejsca na ideę wolności sumienia. Dla kontrastu, idea łaski postępującej czyni wojnę religijną czymś wręcz nie do pomyślenia. Ta koncepcja nie tylko nie stanowi zagrożenia dla ładu społecznego, co sakralizm chciałby sugerować, ale wręcz go umacnia. Wieloletnia wojna w Irlandii, to wynik sakralnej spuścizny, gdzie mentalność obu frakcji można sprowadzić do myślenia kategoriami „właściwej” religii cieszącej się „względami” establishmentu politycznego. Ta haniebna sytuacja już dawno by się unormowała, gdyby obie strony wyrzekły się swego sakralizmu. Również wojna arabsko-izraelska jest w

dużej mierze przykładem konfliktu interesów dwu sakralnych społeczeństw. Pokój na Bliskim Wschodzie miałby większą szansę powodzenia, gdyby obie strony zaakceptowały ideę świeckiego lub bezwyznaniowego państwa.

Dzięki idei społeczeństwa pluralistycznego wczesny Kościół mógł zachowywać wysokie standardy moralne, które dowodziły przemienionego życia. Poprzez zwiastowanie zachęcające do świętego życia i konsekwentną dyscyplinę zborową Kościół poszukiwał realizacji swojego powołania zachowywania siebie „nie splamionym przez świat”. Niezbędnym minimum były „owoce godne upamiętania”, to znaczy styl życia świadczący o wewnętrznej przemianie (M). Każdy Chrystianin określany był mianem świętego (N), gdyż Kościół pierwotny uważał społeczeństwo za byt złożony ze świętych i grzeszników.

(M) - W czasach późniejszych te wysokie standardy zostały okrzyknięte „perfekcjonizmem”. Był to jednak obraz skarykaturowany i głęboko niesprawiedliwy. Pierwotny Kościół ani nie uważał „świętego” za kogoś bez skazy, ani nie traktował „grzesznika” jako niezdolnego do naprawy. Postrzegał on Chrystianina jako osobę, w której ewidentnie istnieje nowe życie, uważane jako jego prawdziwe „ja”. Widział jednak także pozostałości starej natury, z której przejawami walka będzie trwała do końca tego życia. Z drugiej strony, Kościół pierwotny widział „grzesznika” jako osobę, w której zło jest siłą dominującą, chociaż to zło podlega temperowaniu przez pozostałości oryginalnej, wrodzonej sprawiedliwości. Wczesny Kościół uważał każdy grzeszny czyn w życiu Chrystianina za przykład niekonsekwencji, podobnie, jak każdy dobry czyn w życiu „grzesznika”. Potencjał dobra jest u „świętego” w nowym życiu, a potencjał zła w resztkach starego, podczas gdy dobre strony „grzesznika” są w okrucieństwach oryginalnej prawości jego natury, a słabości w „nowej” (datującej się od upadku w grzech). W dalszej części wyjaśnimy pochodzenie i motywy pomówienia o „perfekcjonizm”. N) W czasach późniejszych termin „święty” zaczął oznaczać rodzaj duchowej „błękitnej krwi”, odnoszący się do tych, którzy byli beatyfikowani lub kanonizowani; w Nowym Testamencie słowo to nigdy nie było używane w tym znaczeniu. Okazuje się, że tę interpretację wymyślono, gdy prawdziwe znaczenie słowa „święty” stało się czymś kłopotliwym, z powodów, które będziemy teraz omawiać.

Jednocześnie, istniało przekonanie, że męczeństwo jest czymś, czego należy się spodziewać. Być naśladowcą Jezusa i nie doświadczać z tego powodu cierpień było czymś obcym wrażliwości pierwszego Kościoła. Było to pewnikiem, iż: „wszyscy, którzy chcą żyć pobożnie w Chrystusie Jezusie, prześladowanie znosić będą” (2.Tm.3:12). Wrogość „świata” lub jej brak stał się kamieniem probierczym prawdziwego uczniostwa, do którego wczesny Kościół zagrzewał swoich członków w słowach: „Przeto pomyślcie o tym, który od grzeszników zniósł tak wielkie sprzeciwy wobec siebie, abyście nie upadli na duchu, utrudzeni. Wy nie opieraliście się jeszcze aż do krwi w walce przeciw grzechowi ... bo gdzie jest syn, którego by ojciec nie karał? jeśli jesteście bez karania, które jest udziałem wszystkich, tedy jesteście dziećmi nieprawymi, a nie synami” (Hbr.12:3-8).

A Jakby na przekór temu, pierwsi chrystianie byli też niezwykle skutecznymi i wpływowymi członkami społeczeństwa; jest wątpliwe, by w jakichś innych okolicznościach tak mała procentowo grupa ludzi wywarła kiedykolwiek tak wielki wpływ na swoje otoczenie jak oni. Nie jest trudno znaleźć na to wytłumaczenie. Ktoś mógłby powiedzieć, że ludzki umysł rozkwita w atmosferze sporu: cały postępowy ruch ludzkiego ducha był rezultatem konfrontacji idei. Wszystkie społeczeństwa, które z takiej czy innej przyczyny nie doświadczyły zderzenia kultur popadły w stagnację; tylko społeczeństwo oparte na różnorodności stwarza odpowiednie warunki do tego, aby mógł się dokonać skok rozwojowy. To bardzo zbliża nas do wyjaśnienia, w jaki sposób i dlaczego autentyczne chrześcijaństwo przez wszystkie wieki

historii mogło być tak potężną siłą napędową postępu jaką naprawdę było. Z drugiej strony okres, kiedy ludzie działali pod hasłem „chrześcijańskiej cywilizacji”, zwany jest mrocznymi wiekami średniowiecza.

Był jednak pewien problem, który nie miał być oszczędzony Kościołowi pierwotnemu, a który ludzie zwykli nazywać „problemem drugiego pokolenia”. Utrzymanie bowiem poziomu „pędu początkowego” pozostawało problemem praktycznie na każdym etapie historii odkupienia. Dla następnych pokoleń „urodzonych w Kościele”, chrześcijańskie doświadczenie siłą rzeczy nie było już tak rewolucyjnym przeżyciem jak dla ich ojców. W wyniku tego, początkowy nacisk na kontrast pomiędzy „Kościołem” a „światem” z biegiem czasu ulegał osłabieniu. W reakcji na to pojawiło się przekonanie, szczególnie wśród bardziej rygorystycznych dusz, że Kościół zatracą swoją chwałę, a upodabniając się do świata, staje się „światowy”. W konsekwencji zaczęły się pojawiać ruchy protestacyjne, nawołujące do „powrotu”, których ambicją było odzyskanie utraconego blasku duchowej przeszłości.

Jednym z najwcześniejszych takich ruchów był marcjonizm, nazwany tak od imienia Marcjona, bogatego armatora z Azji Mniejszej, który był przywódcą ruchu protestacyjnego środkowych lat II wieku n.e. Głównym zarzutem Marcjona było to, że Kościół stał się zbyt podobny do Zboru starotestamentowego. Nie ma wątpliwości, że te zarzuty Marcjona były w dużej mierze uzasadnione. Wielkie mnóstwo chrystian było przed swoim nawróceniem częścią społeczności żydowskiej, z jej mentalnością obciążoną żydowskim sakralizmem, co mogło być przeszkodą w przyswojeniu sobie myślenia kategoriami nowej wiary opartej na rozumieniu łaski w wymiarze rozwojowym; i to oni wnieśli do Kościoła skłonność do płaskiej teologii.

Ulubionym autorem Marcjona był Paweł bez wątpienia dlatego, że spośród wszystkich pisarzy nowotestamentowych, miał on największy udział w założeniu teologicznego fundamentu pod właściwą perspektywę objawienia Starego Testamentu – ukazując jego w s t ę p n y [podkr. od red.] charakter. Marcjon postulował powrót do teologii Pawła; stąd jego naśladowców nazywano czasem paulicjanami. Ale chociaż Marcjon dostrzegał jakby wyższość nowotestamentowego objawienia nad starotestamentowym, wygląda na to, iż nie uchwycił jednak postępowego charakteru łaski, nazywanej przez nas „postępującą”, która mogła pomóc mu w rozwiązaniu jego teologicznych dylematów. Tak czy inaczej, nie był chyba świadomy autentycznie chrześcijańskiej koncepcji wcześniejszego i późniejszego objawienia. W rezultacie poczuł się zmuszony do dokonania pewnej selekcji: przyjęcia danych pasujących do jego koncepcji i odrzucenia innych, co ostatecznie doprowadziło go – jak można się było spodziewać – do odrzucenia nawet niektórych aspektów nauczania jego ulubionego apostoła.

Zawsze jednak na korzyść Marcjona będzie świadczyć, że nie chciał i nie potrafił zgodzić się na to, by nowotestamentowy obraz Jezusa Chrystusa został przesłonięty innym – na podobieństwo groźnego bóstwa o rysach wybitnie starotestamentowych. Przyczyną kłopotów Marcjona było to, iż nie rozumiał on, że „starotestamentowy” obraz „Boga potężnego w boju” (por. Ps.24:8) nie wyklucza „nowotestamentowego” oblicza „Boga łaski” [obecnego już przecież w ST]; w jego umyśle było to nie do pogodzenia. Dwupoziomowy charakter Bożego dzieła zbawienia, który Duch Boży próbował objawiać ludzkości na przestrzeni dziejów, jakoś nie dotarł do świadomości Marcjona, dla którego różnica pomiędzy sferami działania regnum i sacerdotium wciąż była nieczytelna. I dlatego miał nieprzezwyciężone trudności z Bogiem, który w Starym Testamencie stoi „z wyciągniętym ramieniem, podczas gdy wrogowie Jehowy zostają zniszczeni”, a który w Nowym Testamencie „wyciąga ręce w swojej bezinteresownej miłości”. Problem z którym zmagał się Marcjon to dylemat, z którym do dziś zmagają się wiele poważnych umysłów, a który jest wynikiem płaskiej teologii. Marcjon bez wątpienia zbłądził, ale nie bardziej – być może nawet mniej – niż jemu współcześni, którzy nie mieli nawet świadomości problemu. Być może dlatego, że

zaczynali właśnie rozważać możliwość, aby regnum i sacerdotium podały sobie ręce, a już wkrótce mieli nawet podjąć próbę integracji krzyża z mieczem. I nic nie pomoże nazywanie Marcjona heretykiem, jeśli czerpie się swoje argumenty z teologii, która już niedługo miała wydać swoje tragiczne owoce w postaci krwawych scen wypraw krzyżowych i ludobójczych rzezi cały grup populacyjnych, jak albigensi czy waldensi.

W historii Kościoła kończył się już okres pionierski, w którym jego powiązania strukturalne były dość luźne – zaczynał się okres budowania jego instytucji. Warto zwrócić tu uwagę na fakt, iż niektórzy z wiodących przywódców kościelnych zaczęli wtedy przyjmować role naczelnych nadzorców. Wtedy też ujawnił się pewien mechanizm, który polegał na tym, iż ludzie których „parafie” pokrywały się z największymi ośrodkami władzy świeckiej zaczęli zdobywać coraz większą pozycję w sprawach kościelnych, co z czasem doprowadziło do „papalizacji” biskupa Rzymu. Uświadomienie sobie tego procesu jest bardzo istotne, ponieważ obrazuje on, w jaki sposób w świadomości ludzi dwa odrębne byty „Kościoła” i „państwa” zaczynały być stopniowo postrzegane jako mniej lub bardziej równoważne.

Wkrótce, z tego powodu, czy może z jeszcze innego – w każdym razie w reakcji na odchodzenie Kościoła od tego czym był do tej pory – pojawiła się kolejna fala protestu, nazwana od imienia jednego z pierwszych przywódców montanizmem. Montaniści chcieli zachować lub raczej odzyskać „prorockie doświadczenie” pierwotnego chrystianstwa; kładli oni nacisk na to, co później nazwano osobistym doświadczeniem. Ponieważ montanizm był spontanicznym protestem przeciwko strukturalnemu skostnieniu corpus christianum, które zaczynało wchodzić w żywą tkankę Ciała Chrystusowego, było całkiem naturalne, że jego zwolennicy czasami wpadali w radykalizm; oskarżano ich o „apokaliptyczne wizjonerstwo”. To oskarżenie prawdopodobnie nie było bezpodstawne, ale jego ciężar gatunkowy bardzo osłabia fakt, że wysuwane było przez ludzi, których powierzchowna duchowość ten „heretycki” protest wywołała, co ostatecznie zrzuca odpowiedzialność za to na nich samych.

Innym protestem, jaki w tym czasie wstrząsnął Kościołem, był nowacjanizm, ruch zwany tak od imienia rzymskiego prezbitera Nowata (Novatus). Grupa ta wyrażała głęboką troskę z powodu stałej tendencji obniżania się standardów moralnych członków Kościoła, w miarę jego starzenia się i liczebnego wzrostu. Nowacjanie postulowali przywrócenie rygorystycznych warunków członkostwa, obowiązujących w Kościele w czasach wcześniejszych, które wraz z surową dyscypliną miały zachować odmienność Kościoła od swego otoczenia. Z tej przyczyny nazywano ich pogardliwie katharoi (z gr. „czyści”). Również i ten ruch miał bardzo szeroki zasięg, a jego zwolennicy byli liczni. Jego siłą było postawienie na osobistą świętość: główny nacisk kładli nowacjanie na odmienność w stylu życia. Nowacjanizm był być może trochę jednostronny, ale i w tym przypadku ostrze oskarżenia o „herezję” zostaje stępione, kiedy uświadomimy sobie, że autorzy tego zarzutu znowu sami byli przyczyną protestu, dając do niego powód swoimi zaniedbaniami (*)

(*) - Przypomnijmy, iż podłożem konfliktu był stosunek do tzw. lapsi (łac. „upadli”), którzy zaparli się wiary w Chrystusa w czasie przedostatnich prześladowań za Decjusza i Waleriana. Gdy ostatecznie zwyciężyła kompromisowa opcja przyjmowania ich do zborów po 5-letniej pokucie, zwolennicy poglądu rygorystycznego („Kościół nie może odpuszczać grzechów przeciw Bogu”) zorganizowali się w osobne zbory. Od IV w. (po śmierci Nowata), kiedy na ich czele stanął kartagiński biskup Donat, zaczęto ich nazywać donatystami.

Wszystkie te zawirowania przygotowują scenę dla późniejszych ruchów protestacyjnych, stanowiąc dla

władz kościelnych przypadki wzorcowe, zarówno w sensie ogólnej definicji „herezji”, jak i sposobów zwalczania „heretyków”. W czasach późniejszych każdego dysydenta automatycznie traktowano jako kolejne wcielenie tej lub innej herezji z przeszłości. Przez następne tysiąc lat, kiedy tylko ludzie słyszeli słowo „heretyk”, od razu wiedzieli, że mogą oczekiwać jednego lub więcej akcentów żywych w dawnych ruchach protestacyjnych.

Pierwotne chrystianstwo już na wczesnym etapie swego rozwoju dało dosyć dowodów, że to, co osiągnięto pod wpływem wymuszonego przez Ducha Bożego ruchu postępowego, mogło być również na powrót utracone – w całości lub w części. Nie możemy jednak zapominać o radykalnym charakterze wprowadzonych innowacji. Podsumowują to poniższe słowa:

Od przyjścia Pomazańca mamy zatem na ziemi dwa poziomy zwierzchnictwa, rzecz jakiej nigdy do tej pory nie było, ani wśród Żydów, ani wśród pogan, a mianowicie: tymczasowe autonomiczne zwierzchnictwo, ze swoimi prawami, policją, środkami fizycznego przymusu wobec tych, którzy naruszają normy społeczne; oraz: autonomiczne duchowe zwierzchnictwo, ukierunkowane na zbawienie ludzkości, ze swoimi prawami i dyscypliną, realizowanymi jednak środkami wyłącznie duchowymi. Obie władze pochodzą od Boga, choć każda ma do wykonania swoją własną misję. Cesarska jest boskiego pochodzenia, gdyż wszelki autorytet na tym świecie pochodzi od Boga, a ustanowiona jest dla realizacji ziemskich celów, takich jak karanie przestępców, pobieranie podatków i utrzymywanie porządku publicznego. Władza Kościoła też pochodzi od Boga, gdyż została ustanowiona przez Syna i Pomazańca Bożego, ale ma charakter czysto religijny bez prawa używania fizycznej przemocy. Jako członkowie obu wspólnot jednocześnie, chrześcijanie stają przed podwójnym zakresem obowiązków. Zgodnie ze słowem Mistrza, muszą oni próbować „oddawać, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest Bożego, Bogu”.¹³⁾

W tych wczesnych wiekach przynajmniej niektórzy przywódcy kościelni pokazali, że byli zdolni rozważać ewentualną kombinację religii chrześcijańskiej i rzymskiej struktury państwowej, powołując do życia coś w rodzaju „chrześcijańskiego sakralizmu” (O), w ten sposób czyniąc wiarę chrześcijańską „obowiązującą” religią Imperium.

(O) - Umieszczamy ten zwrot w cudzysłowie, aby wskazać na anomalię wynikłą z tego zestawienia; to, co „chrześcijańskie”, nie może być „sakralne”, a co „sakralne” nigdy nie będzie „chrześcijańskie”.

Jednym z takich przywódców był Orygenes, który już w roku 250 n.e. pytał sugestywnie:

Co by się stało, gdyby Rzymianie przekonani do przyjęcia zasad chrześcijańskich, wzgardzili kultem uznanych bóstw i ludzi, a zaczęli czcić Najwyższego...? Gdyby zaczęli modlić się do Słowa, Tego który z dawien dawna rzekł do Hebrajczyków ściganych przez Egipcjan: „Pan będzie walczył za was, a wy będziecie spokojni” (BT: 2.Mojż.14:14), i połączyli się w zgodnej modlitwie? Wtedy przeciwników rozproszonych przez nich byłoby daleko więcej niż pobitych w wyniku modlitwy Mojżesza.14)

To, co powiedział Orygenes jest godne zapamiętania. Stwierdził on bowiem, że zastąpienie rodzimych bożków Bogiem chrześcijańskim byłoby dobrą decyzją polityczną, korzystną dla interesów regnum. Ten argument, iż „sakralizm chrześcijański” jest politycznie opłacalny, będzie powracał wielokrotnie w wiekach następnych. Orygenes stwierdził tu bez ogródek, że zachęcanie synów bożych do „randkowania” z córkami ludzkimi jest dobrą strategią polityczną, z widokami na owoce takiego związku w postaci potomstwa. W następnej części naszej książki zobaczymy, że ta rada, wypowiedziana przez człowieka

sacerdotium, a słyszana przez ludzi regnum, nie została puszczone mimo uszu **).

(**) - Aleksandryjski kierunek w teologii kościelnej, (którego Orygenes był jednym z prekursorów) był tym, który otworzył drzwi do Kościoła hellenizmowi. I to on ostatecznie wygrał w rywalizacji z kierunkami teologicznymi tzw. Kościoła prześladowanego, małoazjatyckim i północno-afrykańskim, wyznającymi jeszcze biblijny model ortodoksji – czystości życia, bezkompromisowej postawy wobec świata i wolności w sprawach drugorzędnych (dogmatycznych). Kamieniem węgielnym pod budowę Kościoła totalitarnego, zwanego przez jego zwolenników „zwycięskim”, stała się politycznie kompromisowa formuła IV soboru powszechnego w Chalcedonie (451 r.), będąca początkiem monolitycznej formuły „prawowierności” w Kościele. Od tej pory każda jednostka lub grupa wyznawców Jezusa, głosząca rzeczy od tej normy odbiegające, automatycznie ściągała (i nadal ściąga) na siebie odium „odstępstwa”, „herezji”, „schizmy” lub „sekcjarstwa”; heterodoksja stała się z założenia zła, a ortodoksja, dobra – wedle reguł establishmentu Kościoła zwycięskiego, ma się rozumieć. Niniejsze studium zasadniczo poświęcone jest analizie konfliktu dwóch różnych modeli prawowierności (ortodoksji), wynikających z dwu całkowicie odmiennych wizji Kościoła, Corpus Christi i corpus christianum. Chalcedon jawi się w tej kwestii jako wyraźna cezura w historii Kościoła.