

TEOLOGIA CZTERDZIESTU DNI

Ze wszystkich relacji ewangelicznych Wniebowstąpienie jest opisem, którego status teologiczny jest najmniej jasny. Jeżeli zatem dostrzega się u współczesnych chrześcijan jakąś rezerwę w odniesieniu do święta Wniebowstąpienia, to jest ona z pewnością wynikiem pewnego zażenowania, jakie cechuje przepowiadanie tej tajemnicy.

Najpierw zaatakowano symbolikę Wniebowstąpienia, uważając ją za zbyt proste i naiwne przedstawienie uwielbienia niebieskiego, związane z mitologiczną wizją kosmosu. Obecnie akcentuje się często ten fakt, iż Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie utożsamiają się ze sobą, stanowiąc dwa sposoby wyrażania — za pomocą dwóch odrębnych kategorii obrazów — jednego faktu uwielbienia Chrystusa. Ostrze krytyki koncentruje się przeważnie na opowiadaniu św. Łukasza z 1. rozdziału Dziejów Apostolskich, którego realizm zdaje się być trudnym do określenia¹: Wniebowstąpienie dokonuje się w określonym miejscu i czasie, Apostołowie widzą Chrystusa unoszącego się z ziemi, itd.

Chcemy się zająć właśnie tym opisem, a zwłaszcza odległością czterdziestu dni, w nim uwypukloną, pomiędzy Zmartwychwstaniem i Wniebowstąpieniem, odpowiadając na pytanie: czy Wniebowstąpienie wprowadza Chrystusa w jakiś nowy stan, czy też nie?

Problem metody: czym jest „metahistoria”?

Podobnie jak w wielu kwestiach egzegetycznych, musimy najpierw uściślić metodę, podać założenia *quasi* filozoficzne. W rzeczy samej bowiem historyczność Wniebowstąpienia ponawia problem postawiony już odnośnie do Zmartwychwstania: czy jest to wydarzenie transcendentne, niewymierne, przekraczające wymiary dawnego „eonu”? a jeżeli tak, to czy może być umieszczone w naszej czasoprzestrzeni?

Znany jest argument tych, którzy chcieli uczynić ze zmar-

¹ Nie jest rzeczą wykluczoną, że podobną wątpliwością się kierował „zachodni” świadek tekstu Dziejów Apostolskich 1: *Codex Bezae i Vetus Latina* cieniują widzialny charakter Wniebowstąpienia, wspominając o obłoku, który zakrył Jezusa przed oczyma Apostołów.

twychwstania Chrystusa wydarzenie „metahistoryczne”, poznawalne jedynie drogą wiary, którego skutki w życiu Apostołów i pierwszych wspólnot chrześcijańskich byłyby jedynymi stwierdzalnymi faktami. Ci sami ludzie podważali (i nadal podważają) realizm opowiadań o pustym grobie i empiryczne stwierdzenie faktu Zmartwychwstania w Łk 24, 38-43. Zmartwychwstanie byłoby, w ich ujęciu, niedostępne dla doświadczenia zmysłowego nie tylko faktycznie, ale z samej natury rzeczy. W tych warunkach jakiegokolwiek przedstawianie faktu Zmartwychwstania w ramach określonych wydarzeń z życia Jezusa byłoby czczym dążeniem do dwuznacznego wprowadzenia świata nowego w konkretne wymiary stwierdzalnej rzeczywistości. Takie pomieszanie ze sobą świata nadprzyrodzonego i aktualnego życia ludzi miałyby także godzić w „autonomię natury”; naruszałoby zasadę „bezkonkurencyjności”, uznaną za dogmat przez niektórych teologów².

Niektórzy autorzy odpowiedzieli już na ten zarzut prowadzący do odrzucenia wielu świadectw Nowego Testamentu. Jeżeli Bóg nie może działać w życiu ludzi, jeżeli ślady Jego działania nie mogą być dostrzeżone na płaszczyźnie historycznej, to czy nie należałoby wówczas stwierdzić razem ze św. Pawłem, że nasza „wiara jest czcza” i „żeśmy byli fałszywymi świadkami Boga”, bo „przeciwko Bogu świadczyliśmy, że z martwych wskrzesił Chrystusa” (1 Kor 15, 15)? Czy nowość Zmartwychwstania nie powinna zakwestionować tę ideę *a priori*, jaką kształtujemy sobie odnośnie do świata nowego? Czy wizja platońska, której niezgodność z wiarą biblijną była już wielokroć razy akcentowana, nie ukierunkowuje po dziś dzień wielu sądów na temat możliwości, bądź niemożliwości stwierdzenia faktu Zmartwychwstania³?

Zagadnienie jeszcze bardziej się komplikuje, gdy przechodzimy od Zmartwychwstania do Wniebowstąpienia. Jeżeli uznaje się to ostatnie za wydarzenie historyczne, dokonane w czterdzieści dni po Wielkanocy, wprowadza się wówczas następstwo czasowe w samą rzeczywistość Chrystusa Zmartwychwstałego. Jeżeli z kolei jak czyni to wielu nam współczesnych, odrzuca się takie ujęcie „mityczne”, dochodzi się wówczas z konieczności do wniosku, iż ten odstęp czasu ma znaczenie wyłącznie pedagogiczne w stosunku do Apostołów i że nie ma on wcale na uwadze Chrystusa jako takiego. Chrystus bowiem w jednym i tym samym momencie, w sposób

² Jej rolę w chrystologii akcentuje Gallot w: *Les Christologies Modernes*, 1-ère partie.

³ J. L. Marion, *Ce mystère qui juge celui qui le juge*, w: *Résurrection* 32 (1970), zwł. s. 73—76.

nierozłączny, zmartwychwstałby i został umieszczony po prawicy Bożej.

Trzeba przyznać, że w tym przypadku świadectwa Pisma i tradycji pierwotnej niczego wprost nie wyjaśniają. P. Benoit, który je odpowiednio usystematyzował, ukazuje, że obok nielicznych, które wydają się nie znać Wniebowstąpienia, większość stwierdzeń dotyczących uwielbienia niebieskiego ma na uwadze rzeczywistość ściśle teologiczną (tak Dz 2, 33; 1 Tm 3, 16 ...), a te, które zdają się opisywać samo wydarzenie, umieszczają je bądź to w dniu Paschy (J 20 i Łk 24), bądź też w czterdzieści dni potem (Dz 1) ⁴.

Znane jest stanowisko egzegety francuskiego. Polega ono na przyjęciu historyczności samego Zmartwychwstania, tzn. materialnego charakteru wyjścia z grobu oraz wskrzeszenia życia fizycznego i duchowego ⁵. Z kolei uwielbienie Chrystusa, Benoit uważa za wydarzenie innego rodzaju, zespolone faktycznie ze Zmartwychwstaniem. Widzialne Wniebowstąpienie, stwierdzone jasno w Dziejach Apostolskich (Dz 1), jest dla niego ukazaniem Chrystusa Uwielbionego (można by powiedzieć: przypowieścią w działaniu), mającym na celu wyjaśnić tę rzeczywistość i zamknąć czas chrystofanii. Należałoby więc odróżniać Uwielbienie (dokonane w dniu Paschy) i Wniebowstąpienie (czterdzieści dni później).

Rozwiązanie takie zdaje się zachowywać to, co istotne. Poszli też za nim liczni teologowie i egzegeci o nastawieniu mniej lub bardziej konserwatywnym (Lohfink, A. Feuillet) ⁶. Wydaje nam się jednak, iż opiera się ono na założeniach nie poddanych dotąd nigdy krytyce, które utożsamiają się w gruncie rzeczy z tym, co przeciwstawiano historyczności Zmartwychwstania. Zakłada bowiem antytetyczną definicję historii i tajemnicy, która może nas mylić. P. Benoit pisze: „Pomiędzy widzialnym odejściem z Góry Oliwnej i zasiadaniem przy Ojcu istnieje rozróżnienie istotne, jakie zachodzi pomiędzy tym, co naturalne i doświadczalne, a tym, co nadprzyrodzone i transcendentne” ⁷. Należałoby jednak wiedzieć, co zawiera w sobie to rozróżnienie. Chcąc to wyjaśnić, P. Benoit zestawia je — naszym zdaniem, bardzo nieszczęśliwie — z tym rozróżnieniem, jakie starał się wcześniej wprowadzić pomie-

⁴ L'Ascension: w: *Revue Biblique* 56 (1944) 161—203.

⁵ Benoit słusznie podkreśla, że Zmartwychwstanie i Uwielbienie nie są dwoma „językami” mającymi, każdy na swój sposób, wyrazić nowy stan, do jakiego wraca Chrystus. Jeżeli niektóre teksty mówią o Uwielbieniu tuż po Krzyżu, to nie znaczy, by negowały fakt Zmartwychwstania, potwierdzony wyraźnie gdzie indziej. Tamże, s. 182—186.

⁶ G. Lohfink, *Der historische Ansatz der Himmelfahrt Christi*, w: *Catholica* 17 (1963) 44—84.

⁷ Dz. cyt., s. 195.

dzy „faktem Zmartwychwstania” i jego „manifestacjami” Powracamy tym samym do schematu poprzedniego, w którym istnieją dwa odrębne porządki rzeczywistości: jeden z zakresu wiary i drugi — z zakresu doświadczenia zmysłowego. „Manifestacje”, zwane objawieniami lub widzialnym Wniebowstąpieniem, byłyby jedynie „ustępstwem na rzecz naszej słabości wynikającej z faktu bycia zmysłowym”⁸. W rzeczywistość nadprzyrodzoną można by bowiem wierzyć bez manifestacji widzialnej. Dodaje też, iż te manifestacje mają przebieg chronologiczny, podczas gdy samo wydarzenie (jeżeli się je w dalszym ciągu tak nazwie) transcendentne przekracza wszelką czasowość. Egzegeta niemiecki Lohfink doprowadza do kresu logikę tego typu patrzenia: „To samo wydarzenie transcendentne może się objawiać w jakiegokolwiek ilości chrystofanii. Jeżeli manifestacje są wydarzeniami historycznie zróżnicowanymi, to samo wydarzenie objawiane pozostaje zawsze to samo. Co więcej, nieskończone bogactwo wydarzenia transcendentnego nie może się nigdy ukazać w skończoności”⁹.

Czy nie doszliśmy w ten sposób do prachrześcijańskiego przeciwstawiania sobie tego, co zmysłowe, i tego, co poznawalne, a także tego, co skończone, i tego co nieskończone, ze szkodą dla tego, co przyniosło nam pojęcie historii zbawienia? Na próżno mówi się o wydarzeniu i historii, skoro „metahistoria”, w ramach której chce się stwierdzić Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie, posiada jedynie więź przypadłościową z biegiem wydarzeń stwierdzanych przez ludzi; znaki im przekazane są jedynie zwykłym i mało odpowiednim wyrazem rzeczywistości niebieskiej, transcendentnej, która tylko się liczy.

W rzeczy samej, jeśli Słowo stało się ciałem i jeśli *widzieliśmy* Jego chwałę, lub też — by podjąć znane wyrażenie — jeśli Bóg *przemówił w dziejach*, a nie na ich marginesie, znaczy to, że niektóre wydarzenia, dokonane w czasie i przestrzeni tego świata, noszą na sobie ciężar i wagę wkroczenia świata nowego. Wydarzenia te przenikają (bez wątpienia) nasze dzieje i z tego tytułu są — jeśli chce się je tak określić — „metahistorycznymi”. Jednak inicjatywa Boga dotyka poprzez nie także właściwego nam rejestru zjawiskowego. Realizuje się w określonym dniu i miejscu: może też być stwierdzona oczyma ludzkimi. Wiara bowiem nie jest środkiem zmierzającym do osiągnięcia czegoś innego poza tym, co Bóg dał nam do oglądania w historii: polega ona właśnie na możliwości oglądania tego, ale w sposób pełniejszy — bez jakiegokolwiek ograniczającego *a priori* — przy równoczesnym integro-

⁸ Tamże.

⁹ Dz. cyt., s. 73.

waniu tego w całość, która nadaje mu sens¹⁰. Jakakolwiek dycho-
tomia pomiędzy tajemnicą i miejscem jej wszczęcia w historię
jest ostatecznie negacją faktu Wcielenia.

Czy jednak to, co dotyczy Zmartwychwstania (jeżeli Jezus nie
wyszedł z grobu cieleśnie podczas nocy paschalnej, to moja wiara
jest daremna), odnosi się również do Wniebowstąpienia? Czy fakt
opisu dwóch wydarzeń wystarcza, by stwierdzić istnienie między
nimi faktycznej różnicy? Można spotkać zarzut, zgodnie z któ-
rym Chrystus Uwielbiony jest jako taki niepoznawalny, niepozna-
walna jest więc także zmiana Jego stanu; stąd też wszelkie wyda-
rzenia dokonane w czasie mają sens wyłącznie relatywny: w odnie-
sieniu do nas i nie mogą być Mu przypisane. Wystarczy przypom-
nieć sobie zakłopotanie św. Tomasza z Akwinu, kiedy starał się wy-
jaśnić zmianę, jakiej podlega Chrystus w związku z Wniebowstą-
pieniem¹¹. Dochodzimy jednak w tym miejscu do tego samego
filozoficznego ujęcia „metahistorii”, które relatywizuje manife-
stacje historyczne na rzecz transcendencji. Jeżeli natomiast ja-
snym jest, iż nowy „eon” nie przedłuża określeń czasoprzestrze-
nych starego „eonu”, to nie jest wcale wykluczone, że wpada on
u swego kresu w wieczność Bożą. Pozorna naiwność sformułowań
biblijnych może nam powiedzieć o wiele więcej o tym „eonie”,
aniżeli wszelkie *a priori* metafizyczne.

Jedno z tych sformułowań nasuwa jednak niemalże nieprze-
zwyciężalne trudności autorom. Chodzi o to „jeszcze nie” w J 20,
17. Sam Zmartwychwstały Chrystus zdaje się bowiem wskazy-
wać, że Zmartwychwstanie nie pokrywa się w pełni z Wniebo-
wstąpieniem. W przeciwnym razie dlaczego by miał twierdzić:
„jeszcze... nie wstąpiłem do Ojca”? Nie chcemy się tu opowiadać
za chronologicznością umiejscowienia Wniebowstąpienia przez św.
Jana. Jeżeliby jednak Wniebowstąpienie miało miejsce nawet w
kilka godzin po Wielkanocy, pozostaje faktem, że oba te wydarze-
nia zostały potraktowane jako odrębne, i to nie tylko w odniesie-
niu do nas, lecz do samego Chrystusa. Właśnie to jest ważne w

¹⁰ Idziemy w tym przypadku za Rousselotem (*Les Yeux de la foi*, w:
Recherches des Sciences Religieuses 1 (1919) 241—259, 444—475), którego
wnikliwa analiza przenika stopniowo refleksję teologiczną.

¹¹ „Trzeba stwierdzić, iż przez swe wstąpienie do nieba Chrystus nie
doznał żadnego wzrostu w tym, co dotyczy istoty chwały, tak co do ciała,
jak co do duszy; jednak doznał wzrostu w tym, co odnosi się do przyzwoi-
tości miejsca i co warunkuje szczęśliwe wykonywanie tej chwały; a ta przy-
zwoitość przywróciła Mu jakąś radość nie dlatego, że w chwili swego Wnie-
bowstąpienia zaczął się cieszyć czymś nowym, ale dlatego, że zaczął się
cieszyć jakby na nowo czymś, co się już dokonało”. *Summa Theol.* III, qu.
57, art. 1 ad 2.

tej chwili, albowiem to proste stwierdzenie burzy całą budowlę tych, którzy chcieliby wprowadzić ostateczny przedział pomiędzy widzialne Wniebowstąpienie i „metahistoryczne” Uwielbienie. Pierwsze znajdowałoby się w określonej czasoprzestrzeni, nawet gdyby ją przekraczało.

Problem egzegezy: o jakim Wniebowstąpieniu się mówi?

Przejdźmy do dyskusji egzegetycznej, aby ukazać istnienie rzeczywistego problemu. Ograniczając się do samych tekstów ewangelicznych, trzeba stwierdzić istnienie wielu prezentacji faktu Wniebowstąpienia, które jawią się jako trudne do pogodzenia pomiędzy sobą.

Pierwsza znana trudność polega na niezgodności zakończenia Ewangelii św. Łukasza z początkiem Dziejów Apostolskich: chodzi więc o dwa teksty przypisywane temu samemu autorowi. Prezentacja Zmartwychwstania przy końcu trzeciej Ewangelii (Łk 24) składa się z trzech członów:

1. *przy grobie* (w. 1-12): pobożne niewiasty otrzymują od anioła pierwszą zapowiedź; nie wierzą; Piotr przychodzi i stwierdza, że grób jest pusty;

2. *w drodze do Emaus* (w. 13-35), dwaj onieśmieleni uczniowie spotykają Jezusa i stwierdzają przy końcu drogi, że to właśnie On. Powracają natychmiast do Jerozolimy, by podzielić się tą nowiną;

3. *w Wieczerniku* (w. 36-53): Jezus ukazuje się Jedenastu zebranym, pozwala im stwierdzić rzeczywistość swego Zmartwychwstania, a następnie prowadzi ich na Górę Oliwną, skąd zostaje zabrany do nieba.

Te trzy części łączą się ściśle ze sobą: wszystkie chrystofanie ukierunkowane są na spotkanie z Apostołami, którzy mają być później świadkami Zmartwychwstania.

Przedział chronologiczny pomiędzy tymi różnymi wydarzeniami jest dosyć słaby. Uczniowie z Emaus rozpoznają Chrystusa „tego samego dnia” (w Wielkanoc); poznawszy Go udają się „natychmiast” do Jerozolimy; a gdy jeszcze „rozmawiali o tym”, Jezus zjawił się w Wieczerniku. Ostatnie pouczenia i samo Wniebowstąpienie zostały tu wprowadzone w sposób bardzo luźny („potem”), ale nie wskazują na zbyt wielki odstęp czasu. Jak zauważa P. Benoit: „Jeżeli nawet (Łukasz) nie chciał umieścić tych wydarzeń w jednym dniu, to zdecydował się chyba sprawić takie wrażenie”¹².

¹² Dz. cyt., s. 169.

W rozdziale 1 Dziejów Apostolskich przeciwnie, odstęp czterdziestu dni został wyraźnie zaznaczony: stanowi on niezbędny przeciąg czasu, by udokumentować ostatecznie Zmartwychwstanie poprzez fakt wielu chrystofanii i dać zarazem okazję do różnych pouczeń na temat królestwa Bożego. Wiadomo, że Łukasz dokonuje w ten sposób cięcia pomiędzy okresem życia Chrystusa i czasem Kościoła — zgodnie z wizją historii zbawienia, szczególnie mu drogą: chrystofanie stanowią uwieńczenie zbawczej ekonomii Chrystusa; wraz w Wniebowstąpieniu i Zesłaniem Ducha Świętego zaczyna się przygoda Kościoła, odtwarzająca na swój sposób wydarzenie Jezusa.

Z drugiej strony krytyka wykazała, że J 20, 17 („Udaj się do moich braci i powiedz im: «Wstępuję do Ojca mego i Ojca waszego oraz do Boga mego i Boga waszego»”) nie może się odnosić do wydarzenia opisanego w rozdziale 1 Dziejów — podważając w tym względzie opinie komentatorów dawniejszych¹³. Jezus nie musi wcale zwracać swym uczniom uwagi na Wniebowstąpienie za pośrednictwem Marii Magdaleny, albowiem spotka się jeszcze z nimi wcześniej, samo zaś Wniebowstąpienie dokona się, zgodnie ze świadectwem Dziejów, w ich obecności. Chodzi więc tu wyrażnie o coś bardzo bliskiego i ukrytego. Czas teraźniejszy: „wstępuję” — jak zauważył m. in. P. Benoit — może mieć na uwadze jedynie najbliższą przyszłość, a nie wydarzenie oddalone o czterdzieści dni¹⁴.

Mimo to nie da się mówić o dwóch ujęciach Wniebowstąpienia: jednym, umieszczonym w dniu Paschy i opisywanym wspólnie przez Jana (20) i Łukasza (24), oraz drugim, przekazanym przez Dzieje — w czterdzieści dni później. O tym samym bowiem wydarzeniu mówi Łukasz w Ewangelii i w Dziejach; prolog tej drugiej księgi nawiązuje wyraźnie do zakończenia „pierwszej”, w której była już wzmianka o Wniebowstąpieniu („potem wyprowadził ich... A kiedy ich błogosławił, rozstał się z nimi i został uniesiony do nieba”). Nie jest rzeczą wykluczoną, że — jak to sugerowali niektórzy autorzy — początek Dziejów stanowi wyraźne uzupełnienie zakończenia Ewangelii: podaje informacje, którymi Łukasz nie dysponował jeszcze w chwili redagowania Ewangelii¹⁵.

¹³ Św. Jan Chryzostom np. pisze: „Idź, powiedz moim braciom: idę do Ojca mego i do Ojca waszego, do Boga mego i Boga waszego. A przecież On sam jeszcze tego nie czyni; dokona tego dopiero po czterdziestu dniach. Dlaczego więc to mówi? By podnieść ją na duchu i przekonać, że pójdzie do nieba”. In Joh. 86, 2; PG 59, 469.

¹⁴ Dz. cyt., s. 170.

¹⁵ Benoit sugeruje to hipotetycznie: „Czyż nie zdobył się na tę precyzję nieco później, pomiędzy komponowaniem obu dzieł?” Dz cyt., s. 193.

Dodajmy, że Wniebowstąpienie u Łukasza (24) różni się istotnie od tego, o jakim mówi Jan (20) — ze względu na swój charakter widzialny i niejako publiczny. Nie można by zatem powoływać się na te teksty celem stwierdzenia dwóch odrębnych tradycji.

Jedyną prawdziwą trudność przedstawia zatem Jan w J 20, 17, z której wyciągamy chyba zbyt pochopnie wnioski, że mówi tu o wydarzeniu wewnętrznym i współczesnym w stosunku do Zmartwychwstania.

Na ogół się twierdzi — co jest zresztą niepodważalne — że czwarta Ewangelia nie zna zupełnie zniknięcia Chrystusa Zmartwychwstałego. Jeżeli się uwzględni tekst pierwotny, kończący rozdział 20, względnie weźmie się także pod uwagę epizod dodany w rozdziale 21 — opowiadanie kończy się zawsze obecnością Chrystusa wśród Apostołów i nie podaje — jak się wydaje — żadnych granic tej obecności. Wniebowstąpienie w J 20, 17 nie oznacza zatem wcale, tak jak w Dz 1, końca chrystofanii. Tam, gdzie Łukasz wskazywał na przedział pomiędzy czasem Chrystusa i Kościoła, Jan podkreśliłby, przeciwnie, ciągłość: życie Kościoła stanowi udział w egzystencji Zmartwychwstałego, obecnego sakramentalnie pośród swoich (ujęcia sakramentalne są wielce prawdopodobne w J 20, 22-23 i 27 oraz 21, 13; chociaż można je także dostrzec w Łk 24). Dlatego też Wniebowstąpienie mogłoby być jedynie wydarzeniem wewnętrznym, mitycznym, nie różniącym się w czasie od Zmartwychwstania, podobnie jak „mała Pięćdziesiątnica” w J 20, 22-23 anulowałyby konieczność ukazania przez Łukasza wyłania Ducha w sposób publiczny, znamionujący narodziny Kościoła.

Ten styl rozumowania grzeszy jednak ponownie skrytykowanym już wyżej *a priori*. Odkrywanie nastawienia Ewangelisty jest słuszne; zakładanie jednak, iż przepuścił on przez jeden jedyny filtr wszystkie dane, jakimi dysponował, na temat Jezusa, grzeszy przesadą. Stwierdza się więc, że opowiadanie Janowe o chrystofaniach nie umieszcza nas w żadnym razie w wymiarach pozaczasowych: „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia” (J 20, 19); „A po ośmiu dniach” (J 20, 26); „Potem znowu” (J 21, 1); nie mówiąc już o „jeszcze nie” z J 20, 17). Chrystofanie są wpisane w czas i przebiegają — jak się wydaje — w czasie stosunkowo krótkim, który jest do pogodzenia z czterdziestu dniami Łukasza. Jeżeli Ewangelia nie mówi o zniknięciu czy odejściu Jezusa, to daje mimo wszystko do zrozumienia, że Jego znaki (J 20, 30) czy działania (J 21, 25), do których należy zaliczyć Jego ukazywanie się, stanowią ciąg zamknięty nawet wtedy, gdy nie da się określić dokładnie ich liczby.

Z drugiej strony nie można słusznie stwierdzić, by w czwartej Ewangelii nie istniał problem odejścia Chrystusa. Wprost przeciwnie, myśl ta powraca często, zwłaszcza w czasie rozmów na Ostatniej Wieczerzy. Należy też zauważyć, że odejście Jezusa stanowi warunek Jego nowej widzialności (J 16, 16) oraz daru Ducha Świętego (J 16, 7). Wszystko to mogłoby się odnosić do męki Jezusa, będącej Jego odejściem połączonym z powrotem; trudno byłoby jednak — jak się wydaje — wykluczyć z tej perspektywy samo Wniebowstąpienie, zwłaszcza w ustępie, w którym się stwierdza, że Chrystus idzie przygotować nam miejsce i że powróci, aby nas zabrać ze sobą (J 14, 3).

W rzeczy samej czas objawień został ukazany przez Jana w sposób bardzo dwuznaczny: jest to czas przejściowy, zamykający ziemską ekonomię Chrystusa, która się kończy widzialnym odejściem; ale jest to też czas rozpoczynający nowe życie, odnowione mocą tajemnicy paschalnej, czas przedłużający się na całą egzystencję Kościoła. Ten drugi moment, mocno pokreślony przez Jana w rozdziałach 20 i 21, nie powinien usuwać z naszej świadomości pierwszego, uwypuklonego nieco bardziej przez Łukasza, ale występującego też u Jana.

Rozważania powyższe przygotowały nas, być może, do zrozumienia zagadki kryjącej się w J 20, 17, gdzie Wniebowstąpienie (jeżeli o nie tu chodzi) jest ujęte w dwóch aspektach: jako stanie się (wstępuję — teraz) i jako dzieło, czyn (jeszcze nie wstąpiłem — czas przeszedł). Czytając ten tekst w jego najogólniejszym znaczeniu, można by dojść do wniosku, iż chodzi tu o coś, co się zaczyna (co się zaczęło wraz ze Zmartwychwstaniem) i co nie zostało jeszcze zrealizowane; rozpoczął się proces, który trwa. Czy to możliwe, by Wniebowstąpienie miało zespalać w sobie te dwa aspekty?

Powód, dla którego Jezus odrzuca przejawy wzruszenia Marii („Nie dotykaj mnie, *jeszcze bowiem nie wstąpiłem do Ojca*”), była przeważnie tłumaczony jako znak, że Chrystus jest już w nowym stanie i że nie może być dotknięty tak, jak to było możliwe w Jego życiu przedpaschalnym. Taka interpretacja idzie jednak wyraźnie wbrew temu, co sam tekst stwierdza; zakłada bowiem, że Jezus powiedział: „Nie dotykaj mnie, *albowiem już wstąpiłem do Ojca*”¹⁶.

¹⁶ Charakterystyczny jest np. przypis w TOB w odniesieniu do J 20, 17 (Biblia Jerozolimska nie zna w ogóle trudności i nie podaje żadnej uwagi): „Jezus chce pouczyć Marię, że zmiana, jaka się w Nim dokonuje w związku z Jego przejściem do Ojca, pociągnie za sobą nowy rodzaj odniesień”.

Wśród dawnych i współczesnych komentatorów, którzy dostrzegli tę trudność, na uwagę zasługują cztery główne hipotezy:

1^o Pozornie nowa hipoteza, która zamiast: „Nie dotykaj Mnie” woli przekład: „Nie zatrzymuj Mnie”¹⁷, sugerując tym samym, że gest Marii miałby być przeciwny dążeniu Jezusa do nieba¹⁶.

2^o Hipoteza Don Delatte, który tak uzupełnia ustęp: „Nie przywiązuj się do Mnie, jakbyś chciała Mnie zatrzymać, jakbyś miała Mnie natychmiast stracić, jakby to spotkanie miało być ostatnie. Będziemy jeszcze mieli okazję się widzieć, albowiem nie nadeszła jeszcze godzina mego wzniesienia się do Ojca”¹⁹.

3^o Tłumaczenie św. Jana Chryzostoma zakłada, że obrona wypowiedziana przez Chrystusa (w sensie: „Nie dotykaj Mnie”) ma na celu uświadomienie Marii o nowym stanie, w jakim znajduje się obecnie ciało Jezusa: jest to stan „lepszy” od poprzedniego; drugi człon zdania może być zatem tylko odpowiedzią na milczące pytanie, jakie się pojawiło w umyśle rozmówczyni: „Jeżeli Mnie widzisz, nie znaczy to, że nadal jestem śmiertelny, ale że nie wstąpiłem jeszcze...”²⁰. Wielu autorów współczesnych idzie w mniejszym lub większym stopniu za tym wyjaśnieniem: Chrystus chciałby odwrócić Marię od zbyt odczuwalnego przebywania z Nim, a ukierunkować ją na służbę kościelną; Jego obecność miałaby więc charakter przejściowy i wychowawczy²¹.

4^o Zdaniem wielu autorów patrystycznych, Jezus zabrania Marii dotykania siebie, gdyż nie wstąpił do nieba, aby zesłać Ducha Świętego, który pozwoliłby jej dotknąć Go prawdziwie w wierze (św. Augustyn)²² i w Eucharystii (św. Cyryl Aleksandryjski)²³

Pierwsza hipoteza, poza trudnością związaną z przekładem (*zatrzymać* zamiast *dotykać*), zakładałaby, że Chrystus Zmartwychwstały mógłby być zatrzymany w swym wstępowaniu do nieba i do Ojca mocą jakiegoś gestu ludzkiego — co jest mało prawdopodobne. Niemniej idea zdążania Chrystusa ku swej ostatecznej pełni we Wniebowstąpieniu wydaje nam się słuszna. Hipoteza druga, chociaż ujmująca w swej treści, narusza kontekst. Jezus nie wydaje się akcentować gestu Marii, lecz przekazywać jej za-

17 Taki przekład podaje m. in. polska Biblia Tysiąclecia — przyp. tłum.

18 „Ne me retiens pas” występuje w przekładach liturgicznych, aktualnie stosowanych.

19 *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Solesmes 1975, s. 399

20 In Joh. 86, 2; PG 59, 469.

21 H. U. von Balthasar *Pâques, le Mystère*, (Cerf) 1981, s. 247—249.

22 In Joh. 121, 3; PL 35, 1957. Jest to zagadnienie, do którego Augustyn często powraca.

23 In Joh. 12; PG 74, 696. Zdanie to podziela także Benoit (dz. cyt., s. 184).

danie kościelne, które — odłączając ją w pierwszej chwili od Niego — daje jej inną możliwość, i to o wiele głębszą, spotkania się z Nim. I w tym tkwi punkt istotny hipotezy trzeciej, która nie wydaje się jednak rozwiązywać w sposób przekonujący zagadki drugiego członu zdania. Pozostaje więc hipoteza czwarta, która jako jedna jedyna stawia czoła trudności. Zakłada ona rzeczywiste niedokończenie spotkania Marii Magdaleny z Chrystusem przed Jego Wniebowstąpieniem. Jest to niedokończenie nie tylko subiektywne (ze względu na dyspozycje Marii, które nie były w pełni nadprzyrodzone), ale dotyczy też samego Chrystusa. Nie nastąpiło bowiem jeszcze wydarzenie, które pozwoliłoby na relację przekształcającą dogłębnie przyjaźń zachodzącą między Jezusem i uczniami. Czekając na nie, Jezus kieruje się ku Wniebowstąpieniu tak, jak był nastawiony całkowicie na Godzinę Ojca.

Równocześnie jednak Jezus jest już w trakcie „wstępowania” Trzeba, by Maria Magdalena to sobie uświadomiła. Wniebowstąpienie nie nastąpi dopiero u kresu czterdziestu dni, ale już się dokonuje: wtedy, gdy Jezus ukazuje się zmysłowo swoim uczniom. Taki jest, jak nam się zdaje, tajemniczy sens wypowiedzi Jezusa, odnotowanej przez Jana (20, 17). Nie chodzi tu o oddzielanie scen: tych, w których uwielbienie Jezusa już nastąpiło, od tych, w których dopiero się dokonuje. W jednym i tym samym zdaniu Chrystus Janowy stwierdza niedopełnienie i początek realizacji.

Ku teologii czterdziestu dni

Doszliśmy do nazwania mianem Wniebowstąpienia dwóch rzeczywistości, które Jan, jako jedyny, miałby zespolić ze sobą:

— chodzi o proces wewnętrzny, zaczynający się wraz ze Zmartwychwstaniem, oraz o

— zewnętrzne uwieńczenie, które może być pogodzone w pełni z wydarzeniem opisanym w Dziejach Apostolskich (Dz 1).

Odstęp czterdziestu dni, ukazany przez Łukasza, byłby w tym ujęciu czasem przeznaczonym przez Chrystusa na zrealizowanie tego „wejścia”, które nie tyle jest uniesieniem się w powietrze, co zdobyciem i osiągnięciem przez Jego człowieczeństwo pełni stanu chwalebego; Wniebowstąpienie widzialne z kolei byłoby znakiem ostatniego etapu: wejścia w ostateczny stan wobec Ojca i ludzi.

Stwierdzenie to może zaskoczyć i zbulwersować tych, którzy się przyzwyczaili widzieć w zmartwychwstaniu Jezusa sposób bycia tak dalece nowy, że nie miałby on już nic wspólnego z ziem-

skim doświadczeniem. Trudno byłoby jednak go uniknąć, jeśli się tylko weźmie na serio całość świadectw ewangelicznych.

Czy nie na tę samą trudność natrafiała myśl chrześcijańska, ilekroć starała się ujmować przeobóstwienie człowieczeństwa Chrystusa według osi historycznej (a zwłaszcza metafizycznej?) Doskonałość zjednoczenia natur zdawała się wykluczać jakąkolwiek możliwość stawania się i wzrostu, i to tak dalece, że nie zawsze nawet dostrzegano, iż doskonałość Chrystusa-Człowieka polega właśnie na pełnej, wolnej, synowskiej zgodzie na to wzrastanie otrzymywane od Ojca ²⁴. Dlaczego w tych warunkach miałyby się zatrzymywać ten rozwój na momencie śmierci? Czy czas oddzielający Wielkanoc od Wniebowstąpienia nie mógłby być uważany za czas „doskonalenia”, o jakim mówi List do Hebrajczyków (5, 9), czas, który by pozwolił Chrystusowi dojść w swym człowieczeństwie do pełni kontaktu z Bogiem na rzecz ludzi?

Takie ujęcie Wniebowstąpienia pociąga za sobą wiele konsekwencji, które chcielibyśmy pokrótce naszkicować. Najpierw zakłada ono, że doświadczenie Zmartwychwstania nie jest pozaczasowe. Odstęp czterdziestu dni nie stanowi bowiem tylko czasu „pedagogicznego”, udostępnionego Apostołom, aby się nauczyli żyć Chrystusem w innych wymiarach od tych, jakie dawała im Jego obecność przedwielkanocna; jest on także czasem danym przez Chrystusa do „pokonania” etapów Jego uwielbienia: „wzniósł się” trochę w tym znaczeniu, jakie Grzegorz z Nisy nadaje temu słowu w odniesieniu do Mojżesza wstępującego na górę Synaj (na której spędza on także czterdzieści dni!). Stan Zmartwychwstałego zawiera więc w sobie jakieś odniesienie do czasu (jak i przestrzeni): Chrystus Uwielbiony nie znika gdzieś w wieczności i niezmierności Boga: Jego doświadczenie zachowuje tę strukturę czasoprzestrzenną, która leży u podstaw naszego bytu jako stworzeń materialnych. Niewątpliwie, trzeba się wystrzegać spekulacji na temat istoty „czasu chwalebego”. Wystarczy, że będziemy wiedzieli, iż świat chwały nie jest czystą chwilowością — jakimś jednym momentem. Wniosek ten z kolei mógłby mieć następstwa w odniesieniu do wielu aktualnych problemów teologicznych i wyjaśnić kwestie dyskutowane, takie jak tożsamość ofiary Krzyża z Ofiarą eucharystyczną (jak bowiem inaczej pojąć to, że każda Msza wnosi coś nowego w samo sedno jedynej i wiecznej dyspozycyjności ofiarniczej Chrystusa Uwielbionego?), znaczenie Wniebowzięcia Najśw. Dziewicy (w przeciwnym razie czym różniłoby się ono od zmartwychwstania powszechnego w dniu ostatecz-

²⁴ Guillet, *La Foi du Christ*, Paris 1980.

nym?), względnie odległości czasowej między śmiercią indywidualną a zmartwychwstaniem ciała.

Innym wnioskiem byłaby konieczność podzielenia na dwa wydarzenia (Zmartwychwstanie i Wniebowstąpienie) tego, co zazwyczaj odnosi się do samego tylko Zmartwychwstania. Skoro obecnie odrzuca się ideę, by miało być ono zwykłym „odżyciem trupa”, i podkreśla się przepaść istniejącą pomiędzy zmartwychwstaniem Chrystusa a wskrzeszeniem Łazarza, czyni się to celem uwypuklenia jedyne go charakteru uwielbienia Chrystusa, tego, iż jest ono wejściem w nową i ściśle eschatologiczną rzeczywistość; do takiego jednak wniosku dochodzi się przeważnie, naruszając cielesny realizm i historyczną prawdę Zmartwychwstania. Czyż poczynając od chwili, gdy odróżni się Zmartwychwstanie od Wniebowstąpienia, nie stanie się rzeczą możliwą traktować wydarzenie Wielkanocne jako punkt wyjścia drogi, której kresem będzie z pewnością umieszczenie Chrystusa wysoko ponad naszymi warunkami istnienia i uwarunkowaniami tego świata, a której początek zbiega się właściwie z tym, co spotkało także Łazarza: z wyrwaniem jego ciała spod praw rozkładu? Różnica w stosunku do innych zmartwychwstań wynikałaby wówczas z faktu, że zmartwychwstaniu Chrystusa towarzyszy wznoszenie się, tajemnicze skądinąd, dające Mu właściwości coraz to bardziej transcendentne ²⁵.

Niech nam wolno będzie przynajmniej zaryzykować taką hipotezę.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

²⁵ Nie chcemy twierdzić, że zmartwychwstanie Chrystusa pokrywa się w jakiejś mierze z wskrzeszeniem Łazarza. Rewiwifikacja (ponowne ożywienie) Jezusa ma to do siebie, że jest jedynie punktem wyjścia. Z chwilą, gdy się spotyka Jego obecność, ma On w sobie coś o wiele więcej, aniżeli zwykłe podjęcie na nowo życia fizycznego.