

**„LAMENTOWANIE POZOSTAWIAMY
Kobietom” (Platon).
Łzy Jezusa w Nowym Testamencie**

**„THE LAMENTATIONS WE ATTRIBUTE
TO WOMEN” (Platon).
JESUS’ TEARS IN THE NEW TESTAMENT.**

Abstract

The article focuses on the three narrative passages in the New Testament where Jesus is described as weeping and shedding tears: Luke 19, 41-44; Hebrews 5, 7-8, and John 11, 33-36. These scenes are contextualized within a gender specific „history of tears“ (Hans van Wees). Since they never provide a direct access to his «real» emotions and all stand in some tension with a masculinity of self control, the reasons for depicting a crying hero, it is argued, have to be deduced from the texts’ christological message.

Keywords: Jesus, New Testament, tears, weeping, masculinity

Streszczenie

Artykuł koncentruje się na trzech fragmentach narracyjnych Nowego Testamentu, w których Jezus jest opisany jako płaczący i roniący łzy: Łk 19,41-44; *List do Hebrajczyków* 5, 7-8 i *Ewangelia według św. Jana* 11, 33-36. Sceny te są kontekstualizowane w specyficznej dla płci „historii łez” (Hans van Wees). Ponieważ łzy nigdy nie zapewniają bezpośredniego dostępu do „prawdziwych” emocji i stoją w pewnym napięciu z męskością samokontroli, powody przedstawiania płaczącego bohatera, jak się argumentuje, muszą być wydedukowane z chrystologicznego przesłania tekstów.

Słowa kluczowe: Jezus, Nowy Testament, łzy, płacz, męskość

1. O płaczących bohaterach i samoopanowanych mężczyznach

„Bohaterowie Homera płaczą jeszcze tak samo jak kobiety – dopiero w czasie klasycznym coraz bardziej pojawia się model mężczyzny, który – w odróżnieniu do kobiet – panuje nad swoim bólem”¹. Tę specyficzną różnicę dotyczącą płaczu związaną z płcią zamieścił Platon w swoim dialogu Fedon, na początku najstraszniejszej sceny śmierci w literaturze światowej: będący przy Sokratesie mężczyźni wybuchają płaczem, kiedy ten opróżnił puchar ze śmiercionośną cykutą. Sokrates prosi ich, aby zaniechali płaczu (117d), a kobiety z tego właśnie powodu już dawno wyprosił z sali (60a). I następuje wielce wymowna reakcja Fedona: Kiedy to usłyszeliśmy, zawstydziliśmy się i przestaliśmy płakać” (117e)².

Platon dwa razy zdecydowanie krytykuje Homera i innych poetów za przedstawianie płaczących bohaterów i bogów, a nawet opowiada się za ocenianiem tych fragmentów – przynajmniej podczas wychowania strażników swego idealnego państwa³. Tym mężczyznom nie można ukazywać poetyckich obrazów płaczących i lamentujących bohaterów, a nawet bogów (to samo dotyczy śmiechu bohaterów i bogów!). W przypadku smutku dla Platona rzeczą mężczyzny jest zachowanie spokoju (*hesychia*) i stałości (*karterein*). Jego nauczyciel Sokrates opowiada się za tym, aby „lament sławnych bohaterów usunąć i pozostawić go kobietom – nawet nie najbardziej z nich zaradnym – i mężczyznom, którzy nie nadają się do niczego” (387e). Wypowiedź wskazuje, że w tym systemie specyficzne płciowe różnicowanie związane jest z hierarchią: płacz jest dla kobiet i mężczyzn niższej klasy. W obszarze męskich elit dokonuje się zdystansowanie od płaczu przez samoopanowanie⁴.

¹ Petra von Gemünden, *Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie, exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt*, w: *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums*, Göttingen 2009, 13–33, 28. Zobacz również: Thorsten Fögen, (Wyd.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin – New York 2009.

² Platon, *Phaidon*, Hamburg 1991.

Platon, *Politeia 2*, Düsseldorf 2000.

⁴ Zobacz: Hans van Wees, *A Brief History of Tears. Gender Differentiation in Archaic Greece*, w: Lin Foxhall, John Salmon (Wyd.), *When Men were Men*.

Platon ukazuje jednocześnie, że ocena męskich łez i ukazanego męskiego smutku zmieniła się od czasów Homera. Wprawdzie podziwiamy artystycznie ukazany przez Homera płacz bohaterów, ale w przypadku własnego bólu „czynimy sobie na chwałę przeciwieństwo, kiedy pozostajemy spokojni i możemy go znosić w sposób nieporuszony” – gdyż na tym polega męskość (*andrós*), kiedy skarga i lament bohaterów – w przypadku Homera pomyślana jeszcze jako coś chwalebne – jest sprawą kobiecości (*gynaikós*).

Hans von Wees w pracy *A brief history of tears* (1998) podjął wyżej nakreśloną problematykę. Według niego postępujące „differentiation in the expression of mourning” wiąże się z „general widening of the gender gap”, które dokonało się między ósmym i piątym wiekiem przed Chrystusem⁵. I tak smutek (*pénthos*) jest przez liryka Archilochosa w siódmym wieku kwalifikowany jako znak kobiecości (*gynaikéion*). Obrazowe przedstawienia z tego czasu wspierają tę tezę. W nawiązaniu do W. Reesera można powiedzieć, że samoopanowanie i kontrola emocji w wieku siódmym i szóstym stały się wśród elit Grecji „key element” z dominacją „cluster of masculinity”⁶, jak to zostało egzemplarycznie sformułowane przez Platona i później przede wszystkim domino wało u stoików.

2. Płaczące kobiety i mężczyźni w Nowym Testamencie

Kilka stuleci później nowotestamentalne teksty stały się częścią kultury odnoszącej się z rezerwą do ukazywania wybuchu uczuć, lub płaczących mężczyzn. Teksty nowotestamentalne nie są literaturą pisaną przez elity i dla elit, one są bez wątpienia dla nich ideałem. Co nie znaczy, że nie ukazują one płaczących mężczyzn. W Nowym Testamencie płaczą tak mężczyźni jak i kobiety i to z różnych powodów. Kobiety opłakują zmarłych,

Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity, London – New York 1998, s. 10–53, 11–16, 42–46; Jean-Noël Allard, Pascal Montlahuc, *The Gendered Construction of Emotions in Ancient Greece and Rome*, w: *Clio* 47 (2018), s. 23–43.

Hans van Wees, *Brief History...*, s. 16–19.

⁶ Zobacz: Todd W. Reeser, *Masculinities in Theory. An Introduction*, Malden, Mass. 2010, s. 216–226, gdzie autor wypracował odpowiednie pojęcia pozwalające mu na rozwinięcie przemian pojęcia męskości.

jak np.: matka młodzieńca z Nain (Łk 7, 13). Na swej drodze krzyżowej Jezus spotyka grupę płaczących kobiet (Łk 23, 27-28), w *Dziejach Apostolskich* Piotr spotyka płaczące wdowy w domu Tabity. Do tego należy jeszcze dodać płaczącą grzesznicę, łzami oblewającą stopy Jezusa i włosami je wycierającą (Łk 7, 38.44). Ostatnia scena pokazuje również, że łzy do których określenia używa się we wszystkich miejscach czasownika *klaiein* (płakać, lamentować), obejmują całe spektrum: od smutku osobistego aż po smutek rytualny. Oddzielenie pierwszego od drugiego nie jest możliwe, zwłaszcza w tekstach antycznych i nie odpowiada istocie rzeczy: „they almost never emerge as truly separable”⁷. To dotyczy też płaczącej Marii Magdaleny przy grobie Jezusa w *Ewangelii według Jana* (J 20, 11-15).

A jak jest z mężczyznami? Faktycznie, teksty nowotestamentalne wymieniają płaczące, względnie lamentujące grupy, do których należą mężczyźni, jak to ma miejsce przy śmierci córki Jaira (Mk 5, 38; Łk 8, 52) czy przy grobie Łazarza (J 11, 33). W odróżnieniu do tego płaczu, płacz królów, kupców i załogi statku nad nierządnicą Babilonem nie jest oceniany pozytywnie (Ap 18, 9-19). Poszczególni mężczyźni płaczą z żalu, ze złości i strachu, z wysiłku i frustracji, jak i podczas rozstania. Piotr wybucha płaczem w *Ewangeliach* synoptycznych na początku męki Jezusa po trzecim wyparciu (*klaiein*, Mk 14, 72; Mt 26, 75; Łk 22, 62). Bez wątpienia są to łzy pokuty i żalu. Autor *Dziejów Apostolskich* nie mówi bezpośrednio o płaczu, lecz o łzach Pawła, jakie ten wylał w wycieńczającej służbie dla Pana podczas upomnień kierowanych do swoich wspólnot (Dz 20, 19.31). Podczas pożegnania Apostoła kapłani wspólnoty z Efezu reagują płaczem (Dz 20, 37). A wieszcz z *Apokalipsy* bardzo płacze, ponieważ nikt nie okazał się godnym otworzyć księgi z siemiona pieczęciami (Ap 5, 4).

Wymowną funkcję mają łzy w literaturze *Listów*, płynące w czasie kryzysów między nadawcami i adresatami. Paweł ukazuje siebie w *Liście do Filipian* jako tego, który płacze nad nieprzyjaciółmi krzyża Chrystusa (Flp 3, 18), prawdopodobnie ze złości i bólu. Wyraźnie o swoich łzach, płynących z bojaźni i zagroże-

⁷ Kimberley Christine Patton, John Stratton Hawley, *Introduction*, w: K.Ch. Patton, J. S. Hawley, (Wyd.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, s. 1-23.

nia, pisze w *Drugim Liście do Koryntian* (2 Kor 2, 4), zaznaczając w ten sposób poróżnienie ze wspólnotą w Koryncie⁸. Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia w przypadku *Drugiego Listu do Tymoteusza*: w 2 Tm 1, 4: nadawca wspomina łączy Tymoteusza, jakie ten wylał prawdopodobnie podczas pożegnania. Pokazują one ścisłą łączność między Pawłem i Tymoteuszem. Ten ostatni winien zachować i przekazać dalej, następnym pokoleniom „cenne, powierzone dobro” (1, 12-14; 2, 1-2), mianowicie Pawłową tradycję nauczania skodyfikowaną w listach pastoralnych. Ta tradycja nauczania zostaje uwierzytelniona przez łączy nosiciela tradycji.

Ewangelia według Jana przemilcza łączy Piotra po trzecim zaparciu, w odróżnieniu do synoptyków to kogut ma tutaj ostatnie słowo (J 18, 27). Jezus zapowiada w trzeciej mowie pożegnalnej, że Apostołowie będą „płakać i zawodzić, a świat będzie się weselił. Wy będziecie się smucić, ale smutek wasz zamieni się w radość” (J 16, 20). Jezus zapowiada, że Jego Apostołowie – a więc mężczyźni – będą z Jego powodu płakać i lamentować, kiedy dzień później umrze na krzyżu, ale smutek zamieni się w radość w poranek wielkanocny. Należy zwrócić uwagę, że forma przyszłościowa tekstów wskazuje jednocześnie poza tę wyjątkową sytuację aż na czasy adresatów. To samo pokazuje również odwołanie się do imienia Jezusa w modlitwach błagalnych. Christian Dietzfelbinger sformułował to tak: „Co uczniowie przeżyli po raz pierwszy i gruntownie w Wielką Noc [...] powtarza się w powielkanocnej wspólnotie zawsze wtedy, kiedy opuszczona i lamentująca wspólnota jest świadoma obecności w niej Jezusa. [...] Następstwo po Wielkim Piątku Wielkiej Nocy w wierszach 16-19 jest symbolem tego powtarzającego się następstwa określającego egzystencję wspólnoty”⁹ Nie można sobie przedstawiać wspólnoty jako płaczącej i lamentującej, ale właśnie płacz i lament ukazują dystans wierzących w Chrystusa do świata, który dla nich nie jest żadnym źródłem radości. W samym opowiadaniu opłakuje Jezusa tylko jedna kobieta: Maria Magdalena (J 20, 11-15).

⁸ Zobacz: Eve-Marie Becker, *Die Tränen des Paulus (2 Kor 2,4; Phil 3,18): Emotion oder Topos?*, w: Renate Egger-Wenzel – Jeremy Corley (Wyd.), *Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin – New York 2012, s. 361–378.

⁹ Christian Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes II*, Zürich 2001, s. 174.

3. Skarga na Jerozolimę: prorocki płacz Jezusa w Ewangelii według Łukasza

Jak jest przedstawiona męska główna postać Nowego Testamentu - Jezus? Trzykrotnie jest powiedziane, że płakał, sceny nie mogą jednak być bardziej zróżnicowane. Jezusa ogarnia płacz na widok miasta Jerozolimy, kiedy przemierza ze swymi uczniami w tryumfalnym wjeździe wzniesienie Góry Oliwnej:

19, 41 Gdy był już blisko,
na widok miasta
zapłakał nad nim

19, 42 i rzekł:

„O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami.” [...]

Scena jest niezwykła, ponieważ Łukasz zaciera całą masę sformułowań ze swego wzoru, jakim jest dla niego *Ewangelia według Marka*, które ukazują Jezusa w silnej, prawie nie do opanowania emocjonalności: i tak brakuje u Łk 5, 14 uwagi, że Jezus „zrugął” trędowatego (Mk 1, 43). To samo dotyczy Mk 3, 5, gdzie Jezus przed swoim pierwszym uzdrowieniem w szabat patrzy na wspólnotę synagogalną „z gniewem”, „zasmucony z powodu zatwardziałości ich serca” (Łk 6, 10). Łukasz skreśla również irytację Jezusa z powodu uczniów w Mk 10, 14 (Łk 18, 16), jak i uwagę w Mk 10, 21, że Jezus popatrzył na bogatego człowieka z sympatią (Łk 18, 22). Jest to szczególnie wyraźne w tzw. scenie z Getsemani. W odróżnieniu od Jezusa opisywanego przez Marka, Jezus u Łukasza nie przeżywa chwil trwogi i zwątpienia (Mk 14, 33b), nie pada też na ziemię (Mk 14, 35), lecz jedynie klęka. Przeżywa agonię dopiero po tym, jak anioł umocnił Go do walki – Łukasz wybiera tutaj wyrażenie oznaczające jednocześnie strach przed śmiercią, ale i walkę. W każdym razie nie ma u niego żadnych łez, „jak krew” padają jedynie na ziemię krople potu (Łk 22, 39-46). Shelly Matthews stwierdza u Łukasza: „program of masculinizing Jesus”¹⁰, niezbyt szczęśliwe sformułowanie. Lepiej mówić o nowym ustanowieniu Marko-

¹⁰ Shelly Matthews, *The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and Conquest in Lukan Lament*, w: Ute E. Eisen i inni (Wyd.), *Doing*

wego „cluster of masculinity” (Todd Reeser), przez silne podkreślenie panowania nad sobą i kontrolę uczuć na rzecz np.: złości.

Do tego pasuje, że Łukasz tą sceną prawdopodobnie zastępuje przeklęcie drzewa figowego (Mk 11, 12-14), które dokonało się na drodze z Betanii do Jerozolimy, przed oczyszczeniem świątyni. Z (symbolicznie odnoszącego się do świątyni) cudu kary dokonanego przez Jezusa u Marka, u Łukasza mamy prorocką scenę skargi, Jezus jest przedstawiony w sposób oczywisty jako „płaczący prorok” Podobnie jak Jeremiasz (Jr 7, 1-15 i 26, 1-6) Jezus przepowiada zniszczenie świątyni i jak Jeremiasz (Jr 8, 18-23; 9, 9-21; 13, 17; 14, 17), Eliasz (2 Krl 8, 11-12) i Izajasz (Iz 16, 9; 22, 4), Jezus płacze. Po jego skardze na miasto następują słowa groźby, przepowiednia oblężenia i zniszczenia miasta (19, 42-44b). Na koniec pojawia się uzasadnienie: „za to, żeś nie rozpoznało czasu twojego nawiedzenia”, czym Łukasz powraca do prorocstwa Zachariasza z początku swej *Ewangelii* (Łk 1, 78).

Jest to pierwsza z trzech przepowiedni zniszczenia Jerozolimy (zob. 21, 5-6 i 23, 27-31). Adresaci dwóch dzieł Łukasza wiedzą, że przepowiednie się spełniły. Łzy Jezusa ukazują jego emocjonalny stosunek do miasta, nawet wtedy, gdy wydaje sąd o nim. Nie ma tutaj żadnego miejsca na jakąkolwiek postać tryumfu i radości z nieszczęścia. Płacz Jezusa nie jest znakiem żadnej słabości. Czytelnicy wiedzą przecież, że Jezus powstał z martwych i zasiadł po prawicy Boga, a więc, że jest Panem i Zwycięzcą. Oprócz tego przypominają sobie, że wcześniej Jezus obiecał tym, którzy teraz płaczą, że będą się radować (Łk 6, 21), kiedy Bóg ustanowi swoje panowanie. Więcej: Jezus ogłasza teraz płaczących, razem z tymi którzy teraz są biedni i głodni, błogosławionymi, nie domaga się, że takie nieszczęście trzeba „cierpliwie znosić” (Platon, Pol. 3, 387e). Jezus nie strofuje płaczących, tylko grozi bogatym, którzy są syści i zadowoleni (Łk 6, 24) – i sam płacze nad Jerozolimą jako jeden z proroków. Jeśli nawet twierdzenie Shelly Matthews, że Łukasz zmaskulinował, zdradza szablonowe spojrzenie na rozumienie antycznej męskości, to trzeba się z nią zgodzić, że łzy Jezusa płyną „within a genre of acceptable masculine emotion”¹¹.

Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam, Tübingen 2013, s. 381–403, 384.

¹¹ Matthews, *Weeping Jesus...*, s. 400. Na stronach 389–393 znajdujemy interesujące przykłady pogańskich wojowników płaczących z powodu miasta

4. Wypróbowanie przez strach śmiertelny: Izy Jezusa w Liście do Hebrajczyków

Z *Listem do Hebrajczyków* wkraczamy w zupełnie inny świat. Jego autor jednoznacznie mówi o łzach Jezusa, bez nadania temu jakiegoś sensu heroicznego czy prorockiego, jeśli nawet związek modlitwy, łez i wysłuchania ma swoje starotestamentalne wzorce¹².

Jezus Chrystus [...],
5, 7 Z głośnym wołaniem i płaczem
za dni ciała swego
zanosił On gorące prośby i błagania do Tego, który mógł Go
wybawić od śmierci,
i został wysłuchany dzięki swej uległości.
5, 8 A chociaż był Synem,
nauczył się
posłuszeństwa przez to, co wycierpiał [...]

Jest czymś niezwykłym, że prośby i błagania Jezusa zano-
szone są do Boga z głośnym wołaniem i ze łzami. Przez to, że
autor wprowadza tutaj termin kultyczny, kieruje adresatów w od-
powiednią stronę: pokazuje Jezusa w swoim traktacie jako do-
skonalego najwyższego Kapłana, który „złożył Bogu samego
siebie” (9, 14; 9, 28; 10, 12). To też stanowi centrum jego myśle-
nia: przez śmierć Jezusa na krzyżu i powstanie z martwych wzgl.
przez Jego wywyższenie „po prawicy Boga” dokonuje się wejście
wiecznego najwyższego Kapłana według porządku Melchizedeka
do świętego świętych.

skazanego na zniszczenie. „Płaczący prorok“ winien być bardziej bliski. W tym też kierunku zmierza Susanna Asikainen, *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*, Leiden 2018, s. 145–147, twierdząc: „Thus, in this instance Jesus’ lamenting may not make him less masculine, even though it remains problematic from the point of view of the Stoic ideal of self-control.”, s. 147.

¹² Przykładowo Ps 6; Ps 38; Iz 38,1–9.

Ale dlaczego autor mówi w 5, 7-8, że Jezus w dniach swego ciała – a więc przed swoim ofiarowaniem siebie na krzyżu – zanościł prośby i modlitwy głośnym wołaniem i ze łzami? Łzy i wołanie Jezusa są dowodem pewnego rodzaju „dodatkowej kwalifikacji”, jaką pozyskał Człowiek i będący Bogiem najwyższy Kapłan w czasach swojej ziemskiej egzystencji: sympatii i miłosierdzia. Aby być przed Bogiem miłosiernym i wiernym najwyższym Kapłanem, Jezus musiał (według Hbr 2, 17) pod każdym względem stać się równym swemu rodzeństwu, aby odpokutować grzechy narodu.

W jaki sposób najwyższy kapłan pozyskuje ową kwalifikację?¹³ Jako odpowiedź autor wskazuje na jednorazową sytuację kryzysową w życiu Jezusa. Kluczowy tekst jest w 4, 15. Nie znajduje się w tym samym związku, co łzy Jezusa (Hbr 4, 14–5, 10), słowem *peirasmós* dostarcza decydujące wskazanie dla jego interpretacji, mianowicie kategorię wypróbowania wzgl. egzaminu (lub pokusy). „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu”

Wprawdzie *List do Hebrajczyków* nie daje żadnego bezpośredniego wskazania w jakiej konkretnej sytuacji „w dniach” swego ciała musiał poddać się tej próbie. Wydaje się, że autor ma przed oczami obraz ostatniej nocy w jego życiu, którą *Ewangelie* synoptyczne lokalizują w miejscu zwanym Getsemani (Mk 14, 32; Mt 26, 36), względnie w miejscu na Górze Oliwnej (Łk 22, 39). Nie ma w nim jednak mowy o łzach czy płaczu Jezusa, ale czytelnicy przynajmniej w *Ewangelii według Marka* i *według Mateusza* są konfrontowani z wstrząsającym portretem „człowieka drżącego, leżącego na ziemi ze strachu przed śmiercią” (Mk 14, 33), który słowami podwójnego psalmu 42/43 wypowiada swoje z wątpienie: „Moja dusza jest smutna aż do śmierci” (Ps 42, 6.12; 43,5). Trzy razy prosi Jezus Ojca, aby ominął Go kielich goryczy (Mk 14, 36, Iz 51, 17; Ps 11, 6; Ez 23, 33), trzy razy też

¹³ Szczegółowo o tym zob.: Lena Lütticke – Hans-Ulrich Weidemann, „*He himself was tempted*” (Hebr 2:18). *The Temptation of Jesus in the New Testament*, w: Johannes Grössl – Klaus von Stosch (Wyd.), *Impeccability and Temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London – New York 2021, s. 50–74.

prosi, aby spełniła się wola Ojca, poddając swoją wolę wybiera milczącego, odwróconego od Niego, Ojca.

Jeszcze raz: na czym polega według *Listu do Hebrajczyków* owa próba? Odpowiedź zawarta jest w 2, 15: dla Autora istnienie człowieka – w którym wieczny Syn Boga i Najwyższy Kapłan ma udział przez ciało i krew – jest znaczone przez strach przed śmiercią, zniewalający wszystkich ludzi przez całe ich życie. Jezus przez swoją śmierć i swoje powstanie z martwych „zwyciężył śmierć i szatana” i w ten sposób pozbawił podstaw bojaźni człowieka przed śmiercią. Więcej, jego udział w śmiertelnej cielesności człowieka, jego „sympatia” z ludźmi sięga samego wnętrza centrum jego Osoby. Ponieważ „wyzwalający ze strachu przed śmiercią Jezus z *Listu do Hebrajczyków* zna [...] sam strach przed śmiercią; ten strach nie jest czymś o niższej wartości”¹⁴. Zanim swoją śmiercią zwycięży szatana i zbawi ludzkość, to sam zostanie wystawiony na próbę strachu przed śmiercią. Mimo swego strachu przed śmiercią, który całkowicie dzieli ze swym „rodzeństwem”, które jest tak samo jak On ciałem i krwią, zwraca się w modlitwie do Boga! W tym miejscu sformułowanie autora jest dwuznaczne, Syn zwraca się według 5, 7 z wołaniem i łzami do Boga, który *przed* śmiercią i *ze* śmierci może Go uratować. Syn zawierza ratunek całkowicie Bogu. W swoim strachu przed śmiercią nie traci nadziei, „nie przeklina Boga i umiera” (Hi 2, 9), nie ucieka przed śmiercią. „Uczy się posłuszeństwa” miast protestować przeciw śmierci lub zwątpić – i dlatego pozostał „bez grzechu”

Wołanie i łzy Jezusa ukazują, że On został w taki sam sposób wystawiony na próbę jak każdy człowiek, dopiero przez to, że wycierpiał ludzki strach przed śmiercią, stał się Najwyższym Kapłanem, będącym pełen miłosierdzia dla naszych wszystkich słabości. Jak ten, który został wystawiony na strach przed śmiercią jako próbę ostateczną, który umiera wołając i płacząc, ale i z modlitwą na ustach, jest w stanie pomóc tym, którzy są wystawieni na pokusy i próby (Hbr 2, 18). Dlatego Autor może skłaniać swoich adresatów, aby przystępowali do tronu łaski z odwagą, aby doświadczali miłosierdzia i znaleźli łaskę jako pomoc na czas odpowiedni.

¹⁴ Herbert Braun, *An die Hebräer*, Tübingen 1984, s. 67.

5. Łzy dawcy życia: łzy Jezusa w Ewangelii według Jana

Również w Ewangelii według Jana jest obraz Jezusa we łzach i to w kontekście siódmego i największego „znaku” wskrzeszenia Łazarza (J 11, 1-41). Inaczej niż w *Ewangelii według Łukasza*, ale podobnie jak w *Liście do Hebrajczyków*, wiersz 11, 35 jest z pewnością najkrótszym wierszem Nowego Testamentu, z czasownikiem *dakryein* podkreślającym aspekt łez, wybrzmiewający u Łukasza w *klaíein*. Jak *klaíein* u Łk 19, 41, tak i *dakryein* w J 11, 35 w nieokreślonym czasie przeszłym: Jezus „wybuch płaczem”, prawdopodobnie w tym momencie, kiedy pogrążony w smutku tłum mówi do Niego „chodź i sam zobacz” pokazując grób Łazarza (11, 34). Luter ujął to słowami, że „Jezusowi otwały się oczy” Łzy Jezusa w tej chwili dowodzą jego miłości do przyjaciela Łazarza (11, 11), o której wcześniej Ewangelista wspomina dwa razy (11, 3.5), co też obecni przy tym Żydzi od razu zauważyli (11, 36).

11, 33 Gdy więc Jezus ujrzał jak płakała ona (ὡς εἶδεν αὐτὴν κλαίουσαν)

i Żydzi, którzy razem z nią przyszli (κλαίοντας),
wzruszył się w duchu (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι),
rozzewnił (καὶ ἐτάραξεν ἑαυτὸν),

11, 34 i zapytał:

«Gdzieście go położyli?»

Odpowiedzieli Mu:

«Panie, chodź i zobacz!».

11, 35 Jezus zapłakał (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς).

11, 36 A Żydzi rzekli:

„Oto jak go miłował (ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν)!” [...]

W żadnym przypadku Jezus nie jest jedynym, który tutaj płacze! Kiedy przychodzi do Betanii cztery dni po śmierci Łazarza, jego siostry znajdują się w siedmiodniowej żydowskiej żałobie, zwanej *schiva*¹⁵ i wielu Żydów przyszło, aby z nimi przeżywać chwile smutku i je pocieszać (11, 17-19). Kiedy

¹⁵ O siedmiodniowej żałobie zob.: Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes I*, Regensburg 2009, s. 731. Wspomina o niej J 11, 20.

Jezus spotyka się z Marią – poza domem żałoby, do którego wejdzie dopiero po to, aby z Łazarzem i jego siostrami spożyć ucztę (12, 12) – ona płacze, tak jak i otaczający ją Żydzi. Zatem tutaj płaczą również mężczyźni! Również sam Jezus płacze. Wylewa nie tylko łzy! Kiedy widzi płaczącą Marię i przybyłych do niej z powodu śmierci brata Żydów, „wzruszył się w duchu, rozrzewnił” (11, 33). Kiedy krótko po tym przychodzi do grobu „ponownie okazuje głębokie wzruszenie” (11, 38). Widoczne dla wszystkich łzy z powodu śmierci przyjaciela pojawiają się w kontekście „wewnętrznego” silnego poruszenia, o którym Ewangelista wspomina dwa razy, w sformułowaniu gniewu i niechęci. Ten wybuch gniewu pojawia się u Jezusa w *Ewangelii według Jana* wtedy, kiedy on jest konfrontowany również z własną śmiercią¹⁶. Jest to gniew dawcy życia, objawiający się w chwili spotkania jego właściwego przeciwnika, śmiertelnego nieprzyjaciela ludzi.

W żadnym wypadku nie jest to w duchu tekstu, aby łzy Jezusa interpretować przez okulary późniejszej nauki o dwóch naturach Soboru Chalcedońskiego (451 po Chr.) jako wyraz jego „człowieczeństwa”, aby z drugiej strony przez wskrzeszenie Łazarza zmanifestować Jego Boskość. Ten dychotomiczny model lektury Pisma zdominował starokościelną historię interpretacji: „It is in the exegesis of a weeping Christ that early commentators expatiate most clearly on the relationship between tears and divinity. They deny the shedding of tears to Jesus’ divine aspect, instead consistently including his grief as proof of the mortality incarnate aspect of the son of God”¹⁷. W literackim ujęciu opowiadania o Łazarzu tak chrystologiczna jak i duszpasterska intencja czwartej *Ewangelii* zostaje przez tę historię interpretacji zapoznana. Łzy Jezusa mają w tym centralnym opowiadaniu dla *Ewangelii według Jana* inną funkcję. Aby ją zrekonstruować konieczne jest spojrzenie na dramatyczne ukształtowanie opowiadania.

¹⁶ Zob.: J 12, 27: Νῦν ἡ ψυχὴ μου τετάρακται (zob. Ps 6,4: ἡ ψυχὴ μου ἐταράχθη σφόδρα), jak i zapowiedź zdrady Judasza J 13, 21: ἐταράχθη τῷ πνεύματι. Słowo ταράσσειν używa Ewangelista zawsze, kiedy Jezus jest konfrontowany ze śmiercią.

¹⁷ Anthony Corbeill, *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Republican to Early-Christian Rome*, w: Fögen, *Tears...*, s. 297–310, 306, z przykładami z Augustyna, Orygenesisa, Hilarego i Nicetasa.

Spotkanie Jezusa z Marią i przybyłymi do niej – przeżywającymi głęboki smutek – Żydami (11, 28-37) prowadzi bezpośrednio do spotkania z jej siostrą Martą (11, 20-27). A że te dwie sceny stanowią pewien rodzaj literackiego dyptyku i się wzajemnie dopełniają pokazuje fakt, że obie siostry wypowiadają do Jezusa *to samo zdanie*: „Panie, gdybyś tu był, mój brat by nie umarł” (11, 21=32). Obie siostry były przekonane, że Jezus może przez cudowne działanie ich chorego brata zachować przed śmiercią, ale przyszedł za późno. Maria po tym zdaniu tylko płacze, kiedy Marta uważa, że Jezus jest w stanie poruszyć Boga swoim wstawiennictwem do wskrzeszenia Łazarza – przy czym w sposób oczywisty zatracą tajemnicę Osoby Jezusa kreślonego przez Jana¹⁸. Na jej (pełną rezygnacji) recytację dotyczącą wskrzeszenia zmarłych w czasach ostatecznych Jezus odpowiada samoobjawieniem: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (11, 25-26)¹⁹. Słowa „Ja jestem” Jezus wiąże zmartwychwstanie i życie ze swoją Osobą, dlatego pierwsze i drugie ma miejsce „już tutaj i już teraz, wtedy, kiedy się Go znajdzie, tzn. w Niego uwierzy”²⁰. Dlatego według *Ewangelii* Jana ten, kto słyszy głos Jezusa już przeszedł ze śmierci do życia (J 5, 24), a każdy, kto w Niego wierzy, nie zginie, lecz ma życie wieczne (3, 16) i nie podlega sądowi (J 3, 18). Chwilę później opowiadanie o cielesnym wskrzeszeniu Łazarza z grobu jest znakiem tego, co już jego siostra Marta doświadczyła w spotkaniu z Jezusem: gdyż „zgodnie ze słowami „Ja jestem” (25b.c+26a), przez to, że uwierzyła w Jezusa, Marta otrzymała życie wieczne. Zatem wskrzeszenie ze śmierci dokonało się nie tylko w przypadku Łazarza, lecz również jego siostry Marty, tutaj i tam życie jest darem słowa Syna Bożego”²¹.

¹⁸ Zob.: Hans-Christian Kammler, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*, Tübingen 2000, s. 199: „Oba określenia mijają się z boską tajemnicą Osoby Jezusa, ponieważ zakładają jakościową różnicę między Nim i Bogiem [...] i w sposób widoczny lokalizują wiecznego Syna Bożego w nawiązaniu do tradycji Eliasza na poziomie prorockim, a tym samym tylko ludzkim.”

¹⁹ Zob.: Kammler, *Christologie* s. 201.

²⁰ Otfried Hofius, *Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie*, ZThK 102 (2005), s. 27.

²¹ Hofius, *Auferweckung* s. 32.

Łzy Jezusa w korespondującej scenie z Marią pokazują wyraźnie, że ten proces przekazywania życia wiecznego przez powołanie do wspólnoty z Chrystusem nie znaczy, że człowiekowi wierzącemu zostanie zaoszczędzona śmierć cielesna, a jego najbliższym i przyjaciołom ból i strata. Jezus powiedział do Marty, że ten, który uwierzy w Niego, będzie żył – również wtedy, kiedy umrze (11, 25)!²² Dlatego Michael Theobald słusznie zauważa, że ta uwaga odnosi się do zmarłego²³. Faktycznie: „Łazarz umarł!” (11, 14), jego najbliżsi (reprezentowani tutaj przez obie siostry) oraz przyjaciele (reprezentowani tutaj przez Jezusa i Jego uczniów) są pogrążeni w smutku. Nawet dawca życia płacze, jest głęboko poruszony skutkami śmierci.

Na płaszczyźnie prawd soteriologicznych śmierć cielesna jest zrelatywizowana przez słowa „Ja jestem”, gdyż umierający wierzący człowiek nie może być pozbawiony życia wiecznego²⁴. Nie zostaje jednak zrelatywizowany ból i smutek wywołany przez śmierć ukochanego człowieka, nie zostaje zrelatywizowane wewnętrzne poruszenie i protest przeciw śmierci, z którą nie może się pogodzić ani wierzący, ani sam – stawszy się ciałem – Syn Boży

6. „Lepiej wychwalać hades” (Platon, Państwo 3, 386b)

W trzech narratywnych częściach, gdzie w sposób literacki ukazany jest płacz Jezusa w Nowym Testamencie, to jednak łzy nie dają żadnego bezpośredniego dostępu do Jego stanu emocjonalnego i jego uczuć w sytuacjach krytycznych. Nie chodzi przy tym o to, aby ukazać Jezusa jako człowieka prawdziwego w sensie Soboru Chalcedońskiego, lub wrażliwego mężczyzny, dopuszczającego w swym życiu uczucia. Łzy Jezusa są przede wszystkim ważnym elementem samego opowiadania i częścią zawartej w nim narratywnej chrystologii.

Jeśli nawet nie można ani metodycznie, ani historycznie bezpośrednio łączyć ze sobą dzieł Platona i Nowego Testamentu, to

²² Gramatyczną analizę zob.: Kammler, *Christologie* s. 201.

²³ Theobald, *J I* ..., s. 736.

²⁴ Theobald, *J I* ..., s. 735.

na zakończenie tych analiz wracamy do oceny w utworach poetyckich Platona płaczących bohaterów i bóstw. Taka konfrontacja, bez postulowania literackiej zależności, może uwydatnić zawartość tekstów. Można powiedzieć, że również autorzy pism Nowego Testamentu odnoszą się z pewną rezerwą, nie chcą głównych bohaterów – szczególnie główną Osobę – ukazywać w nieopanowanych emocjach, czy zbytnim smutku. Nawet Jezus opisywany przez Jana nie smuci się tak z powodu śmierci Łazarza, jak Achilles z powodu śmierci Patroklosa, kiedy to tarza się po ziemi²⁵. Z płaczącym Jezusem nie powracają w żaden sposób do historii literatury płaczący bohaterowie i płaczące bóstwa.

Krytyka Platona sięga jeszcze głębiej, strażnicy jego idealnego państwa nie powinni nic wiedzieć o płaczących bóstwach i bohaterach. Platon opowiada się nawet za cenzurą tych fragmentów dzieł Homera i innych poetów, którzy w sposób okropny i bez odrobiny nadziei opisują śmierć, zaświaty i hades. Kiedy strażnicy mają wykazać się męskością (*andreioi*), to powinni przedkładać w bitwie własną śmierć nad przegraną i zniewoleniem: „Nie powinni odczuwać żadnego strachu przed śmiercią, a może myślisz, że obdarzony męskością nosi w sobie bojaźń przed śmiercią? Nie, na Zeusa!” (386b). A to zarówno autor *Listu do Hebrajczyków*, jak i Jan widzą zupełnie inaczej! Obaj piszą swoje dzieła zakładając wiarę w Zmartwychwstałego i paradoksalnie: pokonanie śmierci wyostrza protest wobec dalej istniejącej jej siły niszczenia. Od Wielkiej Nocy skandal śmierci jest jeszcze większy, a utrata boli jeszcze bardziej. Mimo, że już od dawna panował ideał mężczyzny kontrolujący swoje uczucia, oni piszą o śmierci człowieka bez żadnych upiększeń, nie unikają opisów przerażenia umierającego, jak i jego najbliższych i przyjaciół, dlatego ukazują w sytuacjach ekstremalnych łyzy swych bohaterów.

*Tłumaczył z języka niemieckiego
ks. Jerzy Machnaczk*

Nota o Autorze: Hans-Ulrich Weidemann, urodzony w 1969 roku w niemieckim mieście Waiblingen (Badenia-Wirtembergia). W latach 1988-1990 pracował w niemieckim Czerwonym Krzyżu

²⁵ Platon przytacza: Homer, *Iliada* 24, 9–12.

w Waiblingen. W roku 2003 obronił rozprawę doktorską z teologii w Studienstiftung des Deutschen Volkes, która opublikował rok później pod tytułem „Śmierć Jezusa w Ewangelii według św. Jana” Od roku 2007 wykłada Nowy Testament na Uniwersytecie w Ratzbonie, a od roku 2008 jest profesorem Nowego Testamentu na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Siegen.

Bibliografia

- Allard J. N., Montlahuc P., *The Gendered Construction of Emotions in Ancient Greece and Rome*, w: *Clio* 47 (2018), s. 23–43.
- Asikainen S., *Jesus and Other Men. Ideal Masculinities in the Synoptic Gospels*, Leiden 2018.
- Becker E. M., *Die Tränen des Paulus (2 Kor 2,4; Phil 3,18): Emotion oder Topos?*, w: Renate Egger-Wenzel, Jeremy Corley (Wyd.), *Emotions from Ben Sira to Paul*, Berlin – New York 2012, s. 361–378.
- Braun H., *An die Hebräer*, Tübingen 1984.
- Corbeill A., *Weeping Statues, Weeping Gods and Prodigies from Republican to Early-Christian Rome*, w: T. Fögen (red.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin – New York 2009, s. 297–310.
- Dietzfelbinger C., *Das Evangelium nach Johannes II*, Zürich 2001.
- Eisen U. E. (red.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam*, Tübingen 2013, s. 381–403.
- Fögen T., (red.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin – New York 2009.
- Gemünden von P., *Methodische Überlegungen zur Historischen Psychologie, exemplifiziert am Themenkomplex der Trauer in der Bibel und ihrer Umwelt*, w: *Affekt und Glaube. Studien zur Historischen Psychologie des Frühjudentums und Urchristentums*, Göttingen 2009, s. 13–33.
- Hofius O., *Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie*, *ZThK* 102 (2005), s. 17–34.
- Kammler H. C., *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17–30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie*, Tübingen 2000.
- Lütticke L., Weidemann H. U., „*He himself was tempted*“ (Hebr 2:18). *The Temptation of Jesus in the New Testament*, w: Johannes Grössl, Klaus von Stosch (red.), *Impeccability and Temptation. Understanding Christ's Divine and Human Will*, London – New York 2021, s. 50–74.

- Matthews S., *The Weeping Jesus and the Daughters of Jerusalem. Gender and Conquest in Lukan Lament*, w:
- Patton K. C., Hawley J. S., *Introduction*, w: K.Ch. Patton, J. S. Hawley, (Wyd.), *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton 2005, s. 1–23. \
- Platon, *Phaidon*, Hamburg 1991.
- Platon, *Politeia 2*, Düsseldorf 2000.
- Reeser T. W., *Masculinities in Theory. An Introduction*, Malden, Mass. 2010.
- Theobald M., *Das Evangelium nach Johannes I*, Regensburg 2009.
- Wees van H., *A Brief History of Tears. Gender Differentiation in Archaic Greece*, w: Lin Foxhall, John Salmon (Wyd.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London – New York 1998, s. 10–53.