

SŁOWO WYRASTA Z CIAŁA: TAJEMNICA GŁOSZENIA KRÓLESTWA

„Wypowiadał się On krótko i zwięźle, gdyż nie był sofistą, lecz Jego słowo było mocą Bożą”¹ W ten sposób Justyn Męczennik opisuje nauczanie Jezusa w liście do Cesarza Hadriana. W innym tekście, adresowanym do żyda Tryfona, wzywa on adresata, aby zwracał uwagę na słowa Zbawiciela, „gdyż same w sobie mają one tak ogromny majestat, że mogą napęlić strachem tych, którzy zbaczają z drogi sprawiedliwości, a jednocześnie pozostają zawsze wielką pociechą dla tych, którzy na nie zważają”².

Co takiego nadaje słowom Jezusa moc i majestat? Czy ich tajemnica leży w prawdzie, jaką niosą, czy w przekonującym rozumowaniu, jakie im towarzyszy? Musi być tu coś jeszcze; w przeciwnym bowiem razie czym moglibyśmy wyjaśnić fakt, że – według Justyna – mają one moc nawrócić nawet najtwardszych ludzi i zaowocować moralnym postępem tam, gdzie próżne były wysiłki Platona czy Pitagorasa³ Lecz co takiego jest w słowie, poza ideą, jaką niesie, co może przepoić je przekonaniem i stanowczością?

Te pytania wołają o pilne zajęcie się nimi w czasie, kiedy pojęcie „słowa” znajduje się w głębokim kryzysie. Według Emanuela Levinasa, kryzys ten jest odbiciem dezintegracji, jaka zagraża naszemu społeczeństwu: „zniszczenie poprzedzające samą katastrofę, jak szczury opuszczające statek przed rozbiciem, przychodzi do nas w «nie-znaczących» już znakach propagowanego języka”⁴

Jednocześnie wkraczamy tutaj we współczesną debatę – może nie bez związku z tym kryzysem słowa – nad wartością Bożego słowa, o której mówią religie. W dzisiejszym dialogu między-religijnym – tak istotnym dla naszej społecznej koegzystencji – bardzo ważne jest to,

¹ Por. Justyn Męczennik, *Apologia* I, 14, 5.

² Por. tenże, *Dialog z Żydem Tryfonem* 8, 2.

³ Jest to powszechna idea u Ojców. Por. Atanazy, *De Incarnatione Verbi*, 47, 5.

⁴ E. Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, Pittsburgh, Pa. 1998, s. 59.

abyśmy religię łączyli nadal z *logosem* (który po grecku oznacza zarówno „słowo” jak i „rozum”). Czy ludzkie słowa Jezusa – Jego *logoi* – mogą stanowić punkt wyjścia dla lepszego zrozumienia miejsca boskiego *Logosu* w całości wiary chrześcijańskiej?⁵

Wszystko to potwierdza wagę zgłębiania tajemnicy, jaką Justyn dostrzegał w słowach Jezusa. Czy nauczanie Chrystusa pozwoli nam zrozumieć wartość słowa, zarówno ludzkiego jak i boskiego?

1. Słowo i wydarzenie

Rozpocznijmy od pytania: co stanowi sedno Chrystusowego nauczania? Odpowiedź nie jest trudna: Jezus mówił o królestwie Bożym. Lecz o co chodzi w tym królestwie? Bibliści są tutaj zgodni, że stajemy przed bardzo szerokim pojęciem, którego nie da się zamknąć w kapsułce jakiejś definicji.

Możemy jednak umieścić je na osi podstawowych współrzędnych. Po pierwsze, królestwo oznacza konkretne panowanie Boga na ziemi: „Bóg króluje” i w ten sposób przynosi sprawiedliwość i pokój, za którymi tęskni ludzkość. Ta Jego obecność znajduje wyraz w poufalej formule używanej przez Jezusa, gdy mówi On do Ojca: *Abba*. Królestwo jest więc zbliżeniem się Boga do człowieka dla jego zbawienia poprzez przyjęcie go jako syna. Po drugie, królestwo pojawia się jako nadchodząca rzeczywistość, która wdziera się między ludzi wraz z przyjściem Jezusa. Teraz każde istnienie i cała historia staje przed zasadniczą decyzją dotyczącą swego ostatecznego celu. Badacze mówią w tym aspekcie o eschatologicznej naturze królestwa⁶

Właśnie dlatego, że królestwo wkracza w środek historii, dla zrozumienia jego znaczenia kluczowe staje się pytanie: jaki jest związek między Jezusowym nauczaniem i wydarzeniami, które je otaczały, między Jego orędziem a Jego czynami?

To pytanie było tematem debaty w teologii protestanckiej ostatniego stulecia. Szczególną rolę wywarło tu myślenie Bultmanna: według tego niemieckiego egzegety, czyny Jezusa, a konkretniej: wszystkie Jego cuda jako takie nie mają nic do powiedzenia współczesnemu

Relacja między religią i rozumem jest jednym z tematów, jakie papież Benedykt XVI zaproponował jako pilne do podjęcia dla dialogu między religiami i współczesną kulturą. Stanowiła ona trzon jego wykładu na Uniwersytecie w Ratyźbonie 12 września 2006 r.

⁶ Por. W. Kasper, *Jesus, the Christ*, Mahwah, NJ, 1977, s. 72-88; J. D. G. Dunn, *Christianity in the Making*, t. 1: *Jesus Remembered*, Mich., Eerdmans, 2003, s. 383-487.

człowiekowi. Wobec tego, jak chrześcijanin może nadal o nich czytać i odnosić z tego pożytek? Bultmann dowodził, że możliwe jest to tylko wtedy, gdy nauczy się je demitologizować, destylując z faktów opisywanych przez Ewangelie cenny likwor kerygmy: w każdym opowiadaniu znajdujemy wezwanie do nawrócenia, do zmiany życia tu i teraz. To, czy owe cuda wydarzyły się naprawdę – wzrok przywrócony niewidomym, „podskoki” kaleki – zostaje pominięte jako rzecz mniejszej wagi. Zinterpretować cud oznacza: zrozumieć orędzie zbawienia, płynące pod jego powierzchnią jak strumień żywej wody. W ujęciu Bultmanna, tym, co jedynie liczy się u Jezusa, jest zasadniczo Jego słowo i Jego orędzie, a wszystko skupia się w Jego nauczaniu, które później zanotują pisma apostołskie. Stanowisko Bultmanna utorowało drogę redukcji słowa do idei, a Jezusowego nauczania do Jego treści. Uczniowie Bultmanna – jeśli nawet poszerzają jego perspektywę – nadal poruszają się w tych wąskich ramach.

Jednakże w samym obozie protestanckim opozycja nie zwlekała, by dać znać o sobie. Była ona po części zorganizowana przez Wolfarta Pannenberg⁷ Pannenberg zauważył paradoks w teorii wysuniętej przez Bultmanna, który usiłował zdemitologizować pojęcia uważane za obce współczesnemu człowiekowi, np. Chrystus jako „Syn Boży”, po to, by stały się bardziej zrozumiałe. Zasadniczy termin pozostał jednak niewyjaśniony. Czym w istocie jest „Słowo Boże”? Co myśli dzisiejszy człowiek, kiedy słyszy to wyrażenie? Czy uderza go ono jako choć trochę mniej „mityczne”, wymagające mniej wyjaśnień niż wyrażenie „Syn Boży”? Paradoksalnie dla Bultmanna „Słowo Boże” okazuje się rzeczywistością samą w sobie obcą dla świata, tak jak mity, które krytykuje. W istocie, słowo można usłyszeć jedynie jako głos wewnętrzny, skierowany do subiektywności każdej indywidualnej osoby. Mamy wolność w przyjęciu go, ale ta decyzja będzie zawsze skokiem w ciemność, niemożliwym do usprawiedliwienia wobec innych czy też na forum publicznym⁸

⁷ Por. W Pannenberg, *Revelation as History*, New York 1968, s. 123-158; *Language as Medium of the Spirit*, w: *Anthropology in Theological Perspective*, Philadelphia 1985, s. 339-396; *Systematic Theology*, t. 1, Mich., Eerdmans 1991, s. 230-258. Refleksje Pannenberg nad językiem są inspiracją dla wielu punktów rozwijanych w tym artykule.

⁸ Por. P Ricoeur, *Preface to Bultmann*, w: *Essays on Biblical Interpretation*, Philadelphia 1980: „*Sacrificium intellectus*, którego nie chcemy stosować do mitu, jest teraz stosowane do wiary. Co więcej, kerygmat nie może być dłużej źródłem demitologizacji, jeśli nie inicjuje myśli, nie rozwija rozumienia wiary. Jak mógłby to robić, gdyby nie był wydarzeniem i zarazem znaczeniem, a przez to «celem» w innym ujęciu słowa niż to wyłączone z mitologicznych reprezentacji?”

Według Pannenberg, samo mówienie o „Słowie Bożym” może być dwuznaczne. Musimy zacząć od określenia biblijnego pojęcia Objawienia i wychodząc z tego punktu wyjaśniać, w jakim sensie mówimy o Bożym Słowie. Zasadniczą daną Pisma jest w istocie to, że Objawienie musi być rozumiane jako historia – Bóg przemawia przez swe zbawcze działanie w świecie. To na bazie takiego założenia trzeba określać znaczenie Słowa Bożego. Pierwszą tego konsekwencją jest fakt, że Słowo Boże nie przemawia jedynie w egzystencjalnym milczeniu naszej świadomości. Wręcz przeciwnie, Bóg mówi poprzez wydarzenia w świecie, a Jego objawienie jest dostępne dla każdego, kto ma oczy, aby widzieć.

Ten związek między słowem a historią pojawia się w szczególny sposób w nauczaniu Jezusa. W istocie, swymi słowami Jezus ogłasza, że w Nim się wypełnia historia. Zatem Jego słowo domaga się tego, by Go słuchać w kontekście historii, o której Jezus mówi i w której weryfikuje się Jego orędzie. Dopiero Zmartwychwstanie jako fakt, w którym Ojciec potwierdza roszczenia Syna, czynione w czasie Jego ziemskiego życia, może ostatecznie potwierdzić orędzie Jezusa. Historia potwierdza słowo, a słowo odsłania znaczenie historii. Wiarygodność chrześcijańskiego przesłania płynie z tej harmonii⁹

Związek między słowem i wydarzeniem ma ogromne znaczenie dla teologii tajemnic Jezusa. „Tajemnica” odnosi się w istocie do objawienia się w historii Boskiego planu dotyczącego ludzkości. Czy zatem nauczanie Jezusa może być uważane za tajemnicę? Jeśli Jego słowo wyraża tylko idee wieczne, które nie mają koniecznego związku z czasem, w którym żył, musielibyśmy dać odpowiedź przeczącą. Jak tego rodzaju słowo moglibyśmy w ogóle zmierzyć w stosunku do powolnego rozwijania się w czasie drogi człowieka? Lecz jeśli jest odwrotnie, jeśli słowa Jezusa są nierozzerwalnie związane z historią, wtedy – jak się wydaje – moglibyśmy w sposób uprawniony przyznać głoszeniu królestwa Bożego sens „tajemnicy”

W tym miejscu musimy zrobić krok naprzód. Aby ogarnąć związek zachodzący między słowem i historią w całej jego pełni, nie wystarczy powiedzieć, jak to uczyniliśmy, że słowa Jezusa odnoszą się do historii. *Tym, co chcemy tutaj ukazać, jest to, że związek między słowem i wydarzeniem jest w nauczaniu Jezusa nierozzerwalny; że Jego słowa same w sobie są wydarzeniami.* Bowiem poza ideą, jaką przekazuje w każdym słowie, już w jego konkretnym dźwięku, w towarzyszącym mu wyrazie twarzy, w czasie, jaki zajmuje jego wypowiedzenie, oraz

⁹ Por. W. Pannenberg, *Systematic Theology*, dz. cyt., s. 253.

w rytmie mowy zawarte jest wydarzenie, które dzieje się w historii i którego od historii oddzielić się nie da. Czy nie możemy poszukać związku między słowem i wydarzeniem w konkretnej rzeczywistej wypowiedzi Jezusa, to znaczy w samej formie, jaką przyjęło nauczanie Mistrza?

Zastanówmy się na przykład nad słowem *Abba*, uznawanym niemal jednogłośnie za charakterystyczne dla orędzia Jezusa, za centralny element przepowiadania królestwa. Aby określić jego znaczenie, nie możemy zapomnieć o tym, jak było rzeczywiście wypowiedziane, ani kontekstu, w którym Marek je zachował: „I odszedłszy nieco do przodu, padł na ziemię i modlił się, żeby – jeśli to możliwe – ominęła Go ta godzina. I mówił: «*Abba, Ojcze*»” (Mk 14, 35-36). Czy ten ból i niepokój nie dodają czegoś do orędzia Jezusa? Czy możemy oddzielić słowo *Abba* od sposobu, w jaki zostało wypowiedziane? Te pytania pokazują, że rozważając głoszenie królestwa nie możemy pominąć wstępnego pytania: czym jest „słowo”? Szczególnie musimy pytać o to, jak zawarta w nim idea i materialna forma jego wyrazu określają się wzajemnie w danym słowie.

Cytowane powyżej zdanie Justyna Męczennika, że w słowach Jezusa obecna jest moc Boża, wydaje się odnosić do sposobu, w jaki słowa te były wypowiedzane¹⁰ Święty Ireneusz, który ma taką samą jak Justyn perspektywę teologiczną, pomaga nam zobaczyć, jak to się dzieje. Biskup z Lyonu sformułował to, co stało się później klasyczną, centralną zasadą chrystologii: *Logos* „rzeczywiście stał się tym, kim jesteśmy, abyśmy mogli stać się tym, kim jest On sam” Lecz w jakim kontekście pojawiła się ta zasada? Święty zastosował te słowa bezpośrednio do nauczania Jezusa: „Gdyż w żaden inny sposób nie moglibyśmy poznać spraw Bożych, gdyby nasz Mistrz istniejący jako *Logos* (Słowo) nie stał się człowiekiem. Żadna inna istota nie ma bowiem mocy, aby odsłonić przed nami sprawy Ojca, poza Jego własnym *Logosem* (Słowem)... I znowu, nie poznalibyśmy tego w żaden inny sposób niż widząc naszego Nauczyciela i słysząc Jego głos na własne uszy”¹¹

¹⁰ Niech mi będzie wolno odesłać tutaj czytelnika do mojej własnej pracy na temat Justyna: *Los misterios de la vida de Cristo en Justino Martir* (Analecta Gregoriana, 296), Roma 2005, s. 294-297.

¹¹ Tekst mówi dalej: „abyśmy, stawszy się naśladowcami Jego dzieł, jak również wypełniającymi Jego słowa, mogli być w komunii z Nim, otrzymując wzrost od Doskonałego i od Niego, który jest przed wszelkim stworzeniem. My – którzy dopiero ostatnio zostaliśmy stworzeni przez jedyną najlepszą i dobrą Istotę, przez Niego również, który ma dar nieśmiertelności, zostaliśmy ukształtowani na Jego podobieństwo” *Adv. Haer.* V, 1,1, w: Roberts – Donaldson, *Ante-Nicene Fathers*, t. 1, s. 526.

Ireneusz zakłada, że Jezus musiał koniecznie głosić słowo za pomocą dźwięków, które były słyszalne, i z towarzyszeniem widocznych gestów. Tę teologię doceniamy bardziej w zestawieniu z ideami gnostyckimi. Heretycy gnostycy wierzyli bowiem w tajemne komunikaty, wypowiedane z głębokiego, sekretnego źródła i rozumiane w niemniej sekretny sposób przez uczniów. Według gnostyków, orędzie Pana mogło być odbierane tylko przez osoby duchowe i miało być przekazywane w tajemnicy, z serca do serca. Przeciw gnostykom Ireneusz wskazuje na konieczność zmysłowej percepcji wypowiedanego słowa. A jest tak dlatego, że sposób, w jaki słowa są przeżywane w ciele, zanim jeszcze zostaną wypowiedziane, tworzy już część samego przesłania; to właśnie nadaje orędziu moc przekonywania, która może działać na najprostsze osoby¹².

Jaka koncepcja słowa i języka leży u podstaw takiego rozumienia? Ireneusz nie daje nam odpowiedzi, lecz jego praca może stanowić inspirację dla naszej własnej¹³. Czerpiąc wskazówki z tego, co powiedzieliśmy w odniesieniu do nauczania Jezusa, rozpoczniemy od refleksji nad pytaniem o istotę ludzkiego słowa (część 2). Związek między słowem i wydarzeniem nie może charakteryzować wyłącznie słowa Jezusa, gdyż wtedy pozostałoby ono obce wszystkim innym ludzkim słowom. Studium słów Jezusa może z kolei rzucić światło na to, jak rozumieć sam ludzki język (część 3).

2. Ku pierwotnemu słowu

Podejmując próbę odzyskania pierwotnej wartości słowa, którą przesłonił automatyzm współczesnego życia, Romano Guardini porównywał nasze użycie języka z tym, jakim posługiwał się Adam w raju. Dowodził, że pierwszy człowiek umiał nazywać zwierzęta, gdyż kiedy na nie patrzył, był w stanie dostrzec ich wewnętrzną istotę. Było w Adamie coś, co rezonowało na widok każdego ze stworzeń, i z tego współbrzmienia między naturą rzeczy a wewnętrzną istotą człowieka rodziło się słowo. Imię było w istocie odpowiedzią ludzkiej duszy na duszę każdego stworzenia¹⁴.

¹² Por. A. Orbe, *Teologia de San Ireneo*, t. 4. *Traducción y comentario del libro IV del „Adversus haereses”*, Madrid 1996, s. 52-53.

¹³ Warto zapoznać się z książką M. Aróztegi, *La amistad del Verbo con Abraham segun San Ireneo de Lyon*, Roma 2004. Z tego, co powiedziano tu o pojęciu wiary u Ireneusza (s. 69-134), możemy wydedukować, jak ów święty rozumiał słowa Jezusa.

¹⁴ Por. R. Guardini, *Znaki święte*, Wrocław 1982, s. 80nn.

Taki punkt widzenia wydaje się dziś trudny do uzasadnienia. Skłonni jesteśmy zakładać, że słowa są produktami arbitralnych decyzji człowieka, że to my jesteśmy tymi, którzy nadają znaczenie wszechświatu, w rzeczywistości pozbawionemu uprzedniego znaczenia. Istnieje dla nas nieprzekraczalna przepaść między wydarzeniami naturalnego świata i słowami, jakich używamy do ich nazwania. Jaki mógłby być sposób połączenia tych dwóch skrajności?

Jeden konkretny punkt wyjścia do udzielenia odpowiedzi podpowiada nam relacja między muzyką i słowem. To nie jest arbitralny wybór: z jednej strony muzyka już jest językiem, narzędziem komunikacji¹⁵; z drugiej strony tego, co komunikuje nam muzyka, nigdy nie można oddzielić od konkretnego wykonania każdego utworu z towarzyszącymi mu tonami i dźwiękami, które łączą ją ze sferą natury.

Są również tacy, którzy identyfikują muzykę z pierwotnym językiem, z oryginalnym słowem, które jest dzisiaj przesłonięte przez rutynę. Ryszard Wagner napisał studium o Beethovenie, w którym stara się wykazać, że każdy język musi u podłoża być redukowalny do muzyki. Wagner idzie tutaj za filozofią Schopenhauera, dla którego tylko muzyka, ta najwyższa forma sztuki, jest zdolna zakomunikować to, co prawdziwie ludzkie. W muzyce bowiem nie znajdujemy rozdziału między podmiotem i przedmiotem, właściwego percepcji wzrokowej, który tyłu przedstawiciele filozofii Zachodu przyprawiał o ból głowy. Osoba słuchająca symfonii wchodzi w natychmiastowy kontakt z muzyką; od początku zanurza się w muzyce bez jakiegokolwiek potrzeby przechodzenia przez most, który połączy ją z rzeczywistością.

Ale na czym polega ta rzeczywistość? Według Schopenhauera, kwintesencją życia, ukrytą przed wzrokiem większości, jest żywotna „wola”, która wszystko porusza i dzięki której wchodzimy w kontakt przez uczucie. Prawdziwa tragedia ludzkości polega na tym, że zwiędzeni naszym doświadczeniem światła (wzrokowym doświadczeniem, które oddziela podmiot od przedmiotu) zracjonalizowaliśmy nasze istnienie i zapomnieliśmy o prawdziwych siłach poruszających świat. Sztuczka słów została nałożona na prawdziwy język życia, jakim jest język muzyki. Tylko doświadczenie muzyki może zbudzić nas z tej iluzji i umieścić w bezpośredniej harmonii z pierwotnymi siłami witalnymi.

Muzyk okazuje się więc prawdziwym odkupicielem człowieka, tym, kto swoje własne doświadczenie duchowej odnowy umożliwia innym.

¹⁵ Na temat związku między emocjami a muzyką por. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001, s. 254-265.

Kluczem jest zatracenie się w muzyce. Z tego punktu widzenia słowo staje się zbędne, a pochłania je energia muzyki. Wagner wyciąga stąd wniosek, że należy na nowo przemyśleć sposób, w jaki nasze społeczeństwo wychowuje: powinno się położyć nacisk na muzykę i jej moc uświadamiania nam prawdy rzeczy¹⁶

W tym samym Wiedniu, gdzie tak silny był wpływ Wagnera, filozof Ferdynand Ebner zaproponował odpowiedź na ten romantyczny projekt. Według Ebnera, Wagner się myli. Prawdziwy stan rzeczy jest bowiem dokładnie odwrotny. Muzyka jest jak sen, jak zamyślenia, w które wpadamy tak często w ciągu dnia. Muzyka reprezentuje poziom solipsyzmu, przeciwny realnemu życiu ludzkiemu, na które składają się kontakty z innymi.

Ebner nie podważa roli muzyki: dla niego, doświadczenie muzyczne jest wołaniem o pomoc, rozbrzmiewającym z samotności człowieka. Lecz muzyka to tylko początkowe stadium rozwoju, do pokonania którego jest on wezwany. Znaczący to oczywiście, że zbawienie nie przychodzi przez muzykę. Zbawicielem nie jest muzyk, ale przyjaciel, który wypowiada słowo i w ten sposób rozbija izolację, w której, jak w pułapce, człowiek jest uwięziony¹⁷ W dalszym ciągu Ebner rozwija filozofię słowa, opartą na dialogu, który uwalnia człowieka od subiektywnego ciężaru jego uczuć.

Reakcja Ebnera jest uzasadniona, jak zobaczymy to później. Jest jednak ziarno prawdy w argumentie Wagnera: muzyka, jako język ściśle związany ze światem emocji, odsłania nam ważny wymiar ludzkiego doświadczenia. Jak możemy obronić istotną nowość, którą wnosi słowo, bez oderwania go od emocji, o jakich zaświadcza muzyka?

Nie ma sensu mnożyć krytyk Wagnerowskiego argumentu, mówiąc o wyższości słowa nad muzyką. Czynienie tego odcięłoby nam dostęp do jakiegokolwiek ciągłości. W zamian naszym punktem wyjścia niech będzie analiza świata afektywnego, do którego muzyka się odnosi. Zapytamy, czy nasze emocje są zdolne być nośnikami początkowego znaczenia i czy to może służyć za wsparcie dla narodzin języka.

W tym punkcie możemy przywołać wniosek, do jakiego doszedł Marice Merleau-Ponty w swej *Fenomenologii percepcji*, w której podkreśla bliskość między cielesnością i językiem¹⁸ Stara się przez to

¹⁶ Por. A. S. Janik, *Wittgenstein's Vienna Revisited*, New Brunswick 2001, s. 86-89.

¹⁷ Por. tamże, s. 99-101.

¹⁸ Por. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, New York 2003, s. 202-232.

uniknąć dwóch przeciwstawnych sposobów interpretowania słowa. Pierwszy, intelektualizm, widzi słowo jako płaszcz, który ubrało pojęcie, aby mogło stać się komunikowalne. Znaczy to, że sylaby, dźwięki i znaki pisane są jedynie wyrażeniami już ukończonej myśli. Znajdujący się na przeciwległym krańcu empiryzm interpretuje słowo jako połączenie obrazów i związek fonemów: idea leżąca u podstaw jest tu zredukowana do konkretnej kombinacji elementów materialnych.

Według Merleau-Ponty, te dwa stanowiska, chociaż pozornie przeciwstawne, w istocie są zgodne, gdy chodzi o odebranie słowu jego właściwego wkładu. Oba nie potrafią bowiem dostrzec, że właśnie dzięki temu, iż jest formą cielesnej ekspresji, wypowiedzianą w czasie i przestrzeni, słowo niesie nowość znaczenia i wychodzi poza sferę materii.

Aby wyrazić tę relację, francuski filozof posługuje się przykładem muzyki. Mówi, że muzyka dostarcza nam przykładu języka, który nie odchodzi nigdy od swych materialnych składników, dźwięków i czasu. Jedynym sposobem na przywołanie tego, co niesie nam IX. Symfonia, jest jej ponowne wysłuchanie; nie ma takiego muzycznego przesłania, które może być wypowiedziane bez muzyki. W muzyce mamy ekspresję znaczenia, której nie da się oddzielić od jej konkretnej cielesności, od dźwięków i czasu, w którym są przekazywane.

Merleau-Ponty utrzymuje więc, że w swych początkach każde słowo jest muzyką i zachowuje w sobie ten sam materialny substrat, na którym oparta jest muzyka. Słowa są różnymi sposobami wyśpiewywania świata, formami, przez które ciało wyśpiewuje chwałę wszechświata¹⁹ Jego analiza pozwala nam potwierdzić, że tak jak muzyka opiera się na pierwotnym języku afektów, tak i słowo wyrasta z gleby afektywności.

¹⁹ „Jeśli rozważamy tylko konceptualne i określające znaczenie słów, prawdą jest, że forma werbalna – z wyjątkiem końcówek – pojawia się arbitralnie. Lecz nie wydawałoby się tak wtedy, gdybyśmy wzięli pod uwagę emocjonalną zawartość słowa, którą nazwalibyśmy wyżej jego sensem «gestykułarnym», tak ważnym na przykład w poezji. Odkrylibyśmy wtedy, że słowa, samogłoski i fonemy są wieloma sposobami «śpiewania» świata i że ich funkcją jest reprezentować rzeczy nie, jak głosi naiwna teoria onomatopeiczna, poprzez obiektywne podobieństwo, lecz dlatego, że wydobywają one i dosłownie wyrażają ich emocjonalną istotę” (Merleau-Ponty, *Phenomenology...*, dz. cyt., s. 217). „Przewaga samogłosek w jednym języku lub spółgłosek w innym oraz systemy konstrukcyjne i syntaktyczne nie stanowią tak wielu arbitralnych konwencji dla wyrażenia jednej i tej samej idei, lecz różne sposoby, w jakich ciało ludzkie może śpiewać pochwałę świata, a w ostateczności nią żyć. Dlatego pełne znaczenie jakiegoś języka nie jest nigdy przekładalne na inny. Możemy mówić kilkoma językami, lecz jeden z nich zawsze pozostaje tym, w którym żyjemy” (tamże, s. 218).

Z tego punktu widzenia możemy się starać wyjaśnić związek zachodzący między uczuciowością a językiem. Dzięki afektywności osoba otrzymuje możliwość bezpośredniego kontaktu ze światem, jedność, która jest wcześniejsza niż rozdział między podmiotem i przedmiotem. Oznacza to, że z punktu widzenia afektywności percepcja siebie i świata idą zawsze w parze: człowiek nie postrzega siebie jako wyizolowany byt, lecz u samego początku swego doświadczenia postrzega siebie jako kogoś otwartego i kształtowanego przez spotkanie z rzeczywistością. Ten właśnie fakt sprawiał, że doświadczenie muzyki było tak fascynujące dla Schopenhauera i dla Wagnera.

Nie możemy jednak zatrzymać się na tym punkcie. Trzeba koniecznie dodać, że ta jedność między jednostką i światem nie jest statyczna: emocje powodują ruch, w którym osoba, poruszona przez świat zewnętrzny, zostaje wezwana do przekraczania siebie, aby poszukiwać celów leżących poza jej granicami. W konsekwencji emocje przekształcają nasz sposób doświadczania czasu: możemy teraz dokonać rozróżnienia między przeszłością naszego początkowego spotkania i przyszłością dodatkowego spełnienia. Moglibyśmy również powiedzieć, że czas nabiera znaczenia na tyle, na ile istnieje spójna nić, która łączy cały ruch uczuciowości²⁰ Właśnie taki sens odsłania muzyka. Muzyka nie jest zatem doświadczeniem spełnienia, jak myślał Wagner: misją muzyki jest raczej budzenie w nas pragnienia transcendencji.

Teraz możemy zrozumieć tę nowość, jaką przynosi słowo. Związane jest to z faktem, że horyzont odsłonięty w naszych emocjach otwiera przed nami nieograniczoną drogę transcendencji. Człowiek, w odróżnieniu od zwierząt, szuka ostatecznego znaczenia swej egzystencji, wyjaśnienia całej rzeczywistości w swym spotkaniu ze światem. Narodziny języka można by uważać za moment dojrzewania w tym spotkaniu między człowiekiem i światem, kiedy to dochodzi się do właściwego rozumienia absolutnego charakteru transcendencji. Jest to związane z symbolicznym charakterem słowa, które wymawia to, co nie jest od razu dostępne dla naszej percepcji, i w ten sposób otwiera szerszy kadr odniesień dla naszych emocji. Moglibyśmy powiedzieć, że wypowiedzenie słowa zakłada samo w sobie ruch afektywności i daje mu nowy horyzont w próbie artykulacji absolutnego początku i ab-

²⁰ Por. H. Jonas, *To Move and to Feel: On the Animal Soul, w: The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Evanston, III, 2001, s. 99-107.

solutnego końca istnienia. W tym sensie Pannenberg²¹ dowodził, że narodziny języka związane są z doświadczeniem religijnym.

Trzeba zwrócić tu uwagę na fakt, że transcendencja słowa pozostaje w ciągłości z ruchem naszych emocji; jest oparta na tym ruchu, który jest ruchem miłości afektywnej. W związku z tym ciekawe będzie krótkie rozważenie refleksji nad językiem Emanuela Levinasa. Levinas²² przyjmuje analizę cielesnego charakteru języka Merleau-Ponty'ego, zakorzenioną w naszym cielesnym odbiorze świata. Lecz chce on określić nowość, jaką wniósł język w odniesieniu do percepcji. Jego odpowiedź brzmi: znaczenie słowa dane jest pierwotnie w konkretnym spotkaniu z twarzą Innego. „Inny” wskazuje tutaj na bliźniego dokładnie na tyle, na ile jest mu objawiona absolutna podstawa istnienia (związana z doświadczeniem religijnym). Język jest więc od początku odpowiedzią na wezwanie. Pierwotne słowo jest przeto słowem dialogu. Pierwszy ruch miłości, objawiony w emocjach, jest w stanie wyjść poza siebie tylko poprzez afirmację innego w jego absolutnej godności. Język daje świadectwo faktowi, że początkowy ruch miłości ma wyjść poza siebie w pełnej akceptacji naszego bliźniego w osobowej miłości. W tym sensie Ebner miał rację: tylko słowo wypowiedziane przez przyjaciela może wyrwać nas z naszego solipsyzmu, pomagając nam doświadczyć prawdziwego horyzontu transcendencji, do której jesteśmy wezwani.

To, co powiedzieliśmy, pozwala nam zwrócić się teraz do chrześcijańskiego Objawienia. Tutaj z horyzontu transcendencji przychodzi nowe słowo, na które wskazują nasze emocje i które ludzki język usiłuje wypowiedzieć.

3. Tajemnica słowa Jezusa

Naszą zasadą przewodnią jest pragnienie odkrycia, jaką tajemnicę kryją słowa Chrystusa. Czy polega ona głównie na spójności Jego rozumowania? Zasadniczo nowy element umieściliśmy gdzie indziej – w związku między treścią słów Jezusa i konkretną formą, w jakiej były wypowiedzane. Czy to znaczy, że słowo Jezusa było różne od innych ludzkich słów? Lub czy nie jest czasem tak, że to słowo może rzeczywiście rzucić światło na zjawisko języka w ogólności?

²¹ Por. *Anthropology...*, dz. cyt., s. 361.

Totality and Infinity, Pittsburgh, Pa. 1969, s. 201-219. Nasza prezentacja jest jednak różna od ujęcia Levinasa, gdyż staramy się podkreślić ciągłość pomiędzy emocjami i słowem.

Ta druga możliwość zainspirowała nas do popatrzenia na „to słowo”, jakim zajmuje się współczesna filozofia, rozważając w precyzyjny sposób związek pomiędzy słowem jako ideą i słowem jako wyrazem cielesnym. Doszliśmy do konkluzji, że podstawą słowa jest świat afektywny danej osoby. Podczas gdy uczucie porusza się w czasie między przyciąganiem wywołanym przez ukochany przedmiot i pragnieniem zjednoczenia się z nim, słowo nadaje temu samemu ruchowi większą amplitudę poprzez odkrycie jego transcendentnego celu w twarzy Innego.

Analiza filozoficzna posłużyła więc do usunięcia przeszkód, które od początku utrudniały rozważanie słowa jako tajemnicy, to znaczy jako objawienia tego, co Boskie, w historycznej strukturze dziejów ludzkich. Jeśli każde ludzkie słowo usiłuje wypowiedzieć znaczenie całego naszego istnienia, to możemy badać tajemnicę słów Jezusa nie w opozycji do ludzkich słów, ale w zgodzie z nimi: Jego słowa będą wypełnieniem naszych słów, a jednocześnie przekraczają one i osądzają nasz język²³ Aby zrozumieć słowo Nowego Testamentu (3.2), konieczne jest słuchanie słowa Starego Testamentu (3.1).

3.1. *Słowo i pathos w Starym Testamencie*

„Bóg rzekł: Niechaj się stanie światłość!” (Rdz 1, 3). Na pierwszych stronach Biblii znajdujemy historię stworzenia przez słowo. Różne inne narody tworzyły podobne opowiadania, w których boskie słowo występowało jako podstawa rzeczywistości²⁴ Fakt, że Bóg stwarza coś po prostu przez nazwanie tej rzeczy, interpretowany jest jako Jego bezpośrednia obecność w świecie ludzi. Każde wydarzenie jest więc Bożą niezwykłością, każdy świt – nowym cudem, a każda burza – ratyfikacją zagrożenia.

W Piśmie Świętym także Bóg stwarza przez słowo, ustanawiając w ten sposób porządek rzeczywistości. Jaką nowość wnosi zatem biblijna wizja w odniesieniu do pierwotnych mitów? Odpowiadając na to pytanie przypomnijmy, że historia stworzenia rozumiana jest w świetle ustanowienia przymierza. Tak jak pierwszy człowiek został wezwany do zapamiętania stwórczego słowa, które stopniowo oddziela go od reszty natury i ustanawia go na obraz i podobieństwo Jego Stwórcy, tak Izrael będzie zawsze pamiętał dzieła Boże, które oddzieliły

²³ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Teologia, chrystologia, antropologia*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, s. 133-150.

²⁴ Por. W. Pannenberg, *Anthropologie...*, dz. cyt., s. 372-375.

go od innych narodów. Jak Pan powierzył Izraelowi Prawo, aby przez posłuszeństwo doszedł do ziemi obiecanej, tak daje On pierwszemu człowiekowi przykazanie (por. Rdz 3, 16-17), aby mógł osiągnąć życie wieczne przy Bożym błogosławieństwie.

Mamy tutaj typową formę słowa Bożego w Piśmie²⁵ To słowo jest obecne w świecie, tak jak było w mitycznych koncepcjach ludów pierwotnych. Lecz w przeciwieństwie do słowa mitu to słowo nie narzuca się człowiekowi i światu, ale raczej otwiera przed człowiekiem przestrzeń odpowiedzi. Formą, w jakiej artykułowane są oba słowa: Boskie i ludzkie, jest czas przymierza, rozumiany jako czas miłości Boga do swego ludu. Miłość Boża jest blisko człowieka zarówno jako podstawa jego istnienia, jak i cel, ku któremu zwraca się życie człowieka. Słowo Boże pozostaje obecne jako zapamiętany początek i przyszła obietnica, tworzące strukturę historii człowieka. Z Jahwe nie spotykamy się twarzą w twarz, ale wiemy, że jest On obecny, ponieważ przeszedł (i pozostaje w żywej pamięci Izraela), a także dlatego, że powróci (i pozostaje w formie oczekiwania i obietnicy)²⁶

Słowo Boga nie niszczy więc słowa człowieka, co jasno ukazuje Adamowe zadanie nazwania zwierząt. Ten związek między słowem Bożym i ludzkimi słowami trwa przez całą historię Izraela. Ci, którzy żyli najbliżej Bożego słowa: sprawiedliwi i prorocy Starego Testamentu są uprzywilejowanym miejscem jego objawiania się. Prorok wypowiada Bożą wyrocznię i dwa słowa, Boże i ludzkie, znów zbliżają się do siebie. A co powiemy o ryzyku polegającym na tym, że głos ludzki, ogarnięty przez Boski, może w ogóle przestać być słyszany?

Rozważmy konkretny przykład Jeremiasza²⁷ Jego misja nie polegała jedynie na przekazaniu orędzia od Boga; powołany został natomiast, aby całą swą osobę oddać do dyspozycji zadania, jakie zostało mu powierzone. Polega zaś ono na pokazaniu sposobu, w jaki Boga dotyka grzech Jego ludu. Złość i ból Proroka, jego niepokój i radość, jego lamentacje i przymusowa niemota są jedyną formą, w jakiej może być zakomunikowana Boska wyrocznia.

²⁵ Por. P. Beauchamp, *L'uno e l'altro testamento. Compiere le Scritture*, Milano 2001, s. 131-132.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Many Religions – One Covenant: Israel, the Church and the World*, San Francisco 1999, s. 105: „te trzy wymiary czasu są powiązane: posłuszeństwo woli Bożej odnoszone jest do Słowa, które zostało wypowiedziane, które teraz jest daną historii i na nowo ma się realizować w posłuszeństwie. Przez to posłuszeństwo, przez które część Bożej sprawiedliwości jest obecna w czasie, idziemy naprzód w przyszłość, w której Bóg zgromadzi razem wszystkie fragmenty czasu i wcieli je jako całość do swej sprawiedliwości”

²⁷ Por. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung*, Tübingen 1971, s. 102-113.

Moglibyśmy podsumować jego misję mówiąc, że Prorok przekazuje boski *pathos*, jeśli przez *pathos* rozumiemy, iż Bóg Biblii jest zdolny do reagowania na ludzką historię, że dotyka Go ludzki grzech i że cieszy się On wówczas, gdy Izrael, po okazaniu skruchy, powraca na łono przymierza²⁸. Bóg mówi do nas, ponieważ nasza historia Go interesuje, nasze lekceważenie Go zasmuca, a nasza uważność Go wzrusza. Jego *pathos* – to Jego decyzja dostosowania się do rytmu Przymierza.

Tym, co przydarza się Jeremiaszowi, jest jego udział w Bożym *pathos*. To jest jego powołanie, dane mu po to, aby doświadczył, w jaki sposób postępowanie Izraela wpływa na Boga tak, by był zdolny do ukazania tego ludowi. Możemy teraz zrozumieć, jak Prorok wypowiada słowo Boże. Słowo Jeremiasza rodzi się z jego *pathosu*, z doświadczenia bólu i radości, niepokoju, strachu i nadziei. Ponieważ w życiu Proroka obecny jest prawdziwy *pathos* Boga, słowo Proroka jest słowem Boga²⁹. Nie zstępując bezpośrednio z nieba, to Boże słowo musi przejść przez egzystencję Jeremiasza: rodzi się z miłości, która łączy Proroka z Bogiem i z Jego ludem.

Terenem spotkania Boga i człowieka nie jest więc świat idei. Gdyby bowiem tak było, ludzka idea zbladłaby przy Bożej, tak jak jasność gwiazdy przyćmiona jest światłem słońca. Zjednoczenie z Bogiem ma u Proroka miejsce nie bezpośrednio w jego rozumieniu, lecz przede wszystkim w jego *pathos*, w jego afektywności: jego reakcje na Przymierze przybierają taką samą formę jak reakcje Boga. Co jednak sprawia, że teren afektywności jest tak bardzo odpowiedni do zjednoczenia z Bogiem, tak że nie ginie w nim to, co ludzkie?

Dla tego zjednoczenia charakterystyczne jest to, że spotykamy w nim to samo doczesne pośrednictwo, które pozwoliło słowu Boga stać się od początku obecnym dla człowieka. Widzimy tutaj znaczenie tego, co wcześniej powiedzieliśmy o doczesnym dynamizmie emocji, który rozpoczyna się od tego, że wpływa na nas Inny, i trwa dalej jako impuls ku transcendencji, dostarczając w ten sposób miary i rytmu dla ludzkiego czasu. Prorocki *pathos* jest miejscem, w którym można doświadczyć obecności Boga jako początku życia i obietnicy spełnienia

²⁸ W tym sensie słowa tego używa A. J. Heschel: „*Pathos* we wszystkich swych formach odstania, jak niebywale ważny jest człowiek dla Boga, Jego zwrócenie się ku światu, uważność i troska. Bóg «patrzy» na świat i to, co się w nim dzieje, wpływa na Niego; człowiek jest obiektem Jego troski i sądu” *The Prophets*, New York 1962, s. 618.

²⁹ Ten *pathos* można również nazwać *ruah*, duchem; por. A. J. Heschel, *The Prophets*, dz. cyt., s. 332 i 403.

w formie, w jakiej Bóg zechce zbliżyć się do człowieka w Przymierzu, szanując jednocześnie osobistą integralność człowieka.

Ta jedność *pathosu* pozwala nam wyjaśnić narodziny słowa. Wewnętrzne emocje proroka nie wystarczą do wypełnienia misji, nie wystarcza również uzewnętrznienie ich w okrzyku bólu czy radości. Jaka jest zatem rola słowa? Słowo jest niezbędne, jeśli doczesny rytm emocji ma znaleźć swój szerszy horyzont w pełnej historii Przymierza.

W przypadku Jeremiasza tylko słowo pozwala mu zmierzyć czas cierpliwości. W rzeczywistości wyrocznia Proroka się nie spełnia, jego wrogowie wydają się triumfować, podczas gdy Bóg zdaje się milczeć. Istnieje rozdźwięk między terażniejszością, w której Jeremiasz jest prześladowany i cierpi oszczerstwa i zniewagi, przeszłością, w której Bóg objawił się jako Stwórca i Zbawca, oraz przyszłością, w której dopełni się sąd. Ten czas może być mierzony tylko dzięki słowu, które przypomina Prorokowi o Przymierzu i daje mu nadzieję na to, co ma przyjść. Jeremiasz ma więc przewodnika w godzinach samotności i cierpienia. Słowo pomaga mu umieścić swe emocje między przeszłością a przyszłością, ukonkretniając to, co one oznaczają w globalnym horyzoncie pełnego miłości objawienia Boga; pośród udręki nadaje ono kierunek i znaczenie jego uczuciom. Dzięki temu połączeniu słowa i *pathosu* Prorok jest człowiekiem, który wie, w jakim jest czasie, gdyż przeżywa ten czas jako Boską obecność i działanie. Słowo Proroka umieszcza więc konkretne wydarzenia jego życia oraz życia Izraela w szerszym kontekście przymierza z Bogiem.

Stąd możemy wysnuć wniosek, że profetyzm oznacza nowy krok w objawieniu Słowa Bożego, które rozpoczyna się w stworzeniu i trwa razem z wyborem Izraela. Ta sama struktura występuje dalej: Bóg jest zawsze obecny w formie pamięci i obietnicy, a zatem w formie miłości ofiarowanej człowiekowi, która dopuszcza ludzką odpowiedź i udział. Czymś nowym u Proroka jest to, że terenem spotkania jest on sam, a konkretniej: jego afektywność. Od tej chwili dojrzeje słowo, słowo wprowadzające lud na drogę ku Bogu. Zaczerpnąwszy tę wskazówkę z doświadczenia proroków, możemy teraz przejść do rozważania nauczania Jezusa.

3.2. O emocjach Jezusa

„Słyszeliście, że powiedziano (...), a Ja wam mówię...” (Mt 5, 21). Nauczanie Jezusa jest wypełnieniem tego wszystkiego, co zostało objawione w Starym Testamencie. Pytanie, jakie chcemy teraz zadać, brzmi: czy sposób, w jaki Jezus nauczał, rytm Jego słów i ich rozmaite

akcenty w różnych momentach Jego życia, nie są również formą, w jakiej spełnia się Pismo, sygnalizując szczyt dojrzewania Boskiej wyroczni?

Możliwość badania związku między słowami Jezusa i Jego życiem ma źródło w samej strukturze Nowego Testamentu. Zauważmy, że Kościół nie przechował żadnej księgi złożonej wyłącznie z powiedzeń Jezusa: Jego słowa nie docierają do nas jako wyizolowane, lecz są powiązane z biegiem Jego życia, z opisem Jego osobowości i ze sposobem, w jaki reagował na nowe spotkania. Znaczy to, że mamy iść ścieżką otwartą przez Stary Testament, który nam ukazuje związek między słowem i *pathosem* u proroków. Czy *pathos* Jezusa da nam klucz do zrozumienia związku między Jego słowem i Jego dziełem?

a) Autorzy Ewangelii pisali o emocjach Jezusa w kluczowych momentach swych opowiadań³⁰ Typowy jest przykład Marka³¹ Często zatrzymuje się on na reakcjach tych, którzy słuchają Jezusa lub są świadkami Jego czynów, ale nie mniejszą uwagę zwraca na emocje Mistrza. Przed uzdrowieniem głuchoniemego, przy wymawianiu *Eph-pathá* Jezus wzdycha głęboko (zob. Mk 10, 21). W ogrodzie Oliwnym *Abba*, które stanowi syntezę przepowiadania królestwa, wypowiedane jest w zmaganiu się ze smutkiem i bólem (por. Mk 14, 33). Inne Ewangelie podobnie zauważają emocje Jezusa³².

Jak mamy interpretować obecność tych emocji w życiu Pana? Istotną rzeczą jest dostrzec, że emocje Jezusa uprzedzają w jakiś sposób wydarzenia Jego ostatnich godzin. Są one w okresie życia publicznego przeczuciem zbliżającej się Męki.

Najwyraźniejszy przykład znajdujemy w *Ewangelii św. Jana*, która zbiera emocje Jezusa w poszczególnych sekcjach opowiadań. Jest to szczególnie widoczne w ostatniej rozmowie Jezusa z uczniami – Ostatniej Wieczerzy. Emocje Jezusa są mocnym wyrazem miłości, jaką darzy On swoich, a także wskazują na bliskość Jego „godziny”, do której przynagla Go wola Ojca (por. J 12, 27; 13, 21; 15, 11; 17, 13; 2, 17). Jedenasty rozdział *Ewangelii św. Jana* odnotowuje także płacz i smutek Jezusa przed wskrzeszeniem Łazarza; tutaj również znajdujemy uprze-

³⁰ Por. S. Voorwinde, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel. Human or Divine?*, New York 2005.

³¹ Por. B. J. Incigneri, *The Gospel to the Romans: The Setting and Rhetoric of Mark's Gospel*, Leiden 2003, s. 248-249. Następujące fragmenty Marka mówią o emocjach Jezusa: Mk 1, 43; 3, 5; 8, 12; 8, 17-21; 9, 19; 10, 14; 14, 33.

³² Analiza uczuć Jezusa u synoptyków, por. S. Voorwinde, *Jesus' Emotions...*, dz. cyt., s. 48-49. Szczególnie interesujące jest przywołanie Męki Jezusa w *Liście do Hebrajczyków* 5, 1-10.

dzenie przeżyć Jego decydującej godziny³³ Jan, który przedstawia Jezusa w czasie Męki jako Króla, pokazuje różne epizody z publicznego życia Chrystusa, uprzedzające ból ostatnich chwil, zwłaszcza Jego rozmowy z uczniami i z rodziną Łazarza. W ten sposób emocje stanowią szczególną syntezę słów Jezusa oraz Jego Męki i Śmierci.

Uczucia, z jakimi Jezus wypowiadał swe słowa, są obecne po to, aby podkreślić fakt, że Jego nauczanie nie dokonywało się w próżni, ale że jest częścią historii, która odsłania się w drodze ku Jego ostatniej godzinie, kiedy to najpełniej objawia się Jego zdolność do *pathosu*. Słowo i wydarzenie zespalają się więc w rzeczywistym nauczaniu Jezusa, a uczucia są kluczowym elementem ich artykulacji³⁴

Powiedzieliśmy, że najbardziej charakterystycznym elementem opowiadań o Męce jest to, iż są one jednocześnie nauczaniem i relacją – orędzie jest tu przekształcone w opowiadanie, a opowiadanie w orędzie³⁵ Możemy jeszcze dodać, że odnosi się to również do publicznego nauczania Jezusa, i to dokładnie w odniesieniu do Jego uczuć, które uprzedzają Jego ostatnią godzinę. *Pathos* Jezusa pomaga ukazać fakt, że Jego nauczanie jest zawsze osadzone w wydarzeniach Jego życia.

Mamy tutaj pierwszą konkluzję: emocje Jezusa ukazują związek między Jego słowem i konkretnym życiem, a zwłaszcza Misterium Paschalnym. Badanie relacji pomiędzy słowem i *pathosem* w nauczaniu Jezusa jest więc pierwszym krokiem do wyjaśnienia związku pomiędzy słowem i wydarzeniem w chrześcijaństwie.

b) Aby bliżej się przyjrzeć tej relacji, odniesiemy się do konkretnego tekstu w *Ewangelii św. Łukasza*. Znajdujemy w nim słowa Jezusa, wypowiedziane w kluczowym momencie drogi do Jeruzalem, kiedy to po raz pierwszy spostrzega Święte Miasto: „O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami. Bo przyjdą na ciebie dni, gdy twoi nieprzyjaciele otoczą cię wałem (...) a nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu twojego nawiedzenia” (Łk 19, 42-44).

Słowa te pokazują, że Jezus jest świadomy, iż przynosi swemu ludowi wypełnienie mesjańskich obietnic. Jeruzalem nie umiało rozpo-

³³ Por. S. Voorwinde, *Jesus' Emotions...*, dz. cyt., s. 82.

³⁴ To, co powiedzieliśmy, moglibyśmy potwierdzić również u autorów synoptycznych, którzy łączą emocje Jezusa z Jego dziełami; por. wniosek Voorwinde: „U Synoptyków występuje więc ścisła korelacja między emocjami Jezusa oraz Jego cudami i męką” w: dz. cyt., s. 49.

³⁵ Por. P. Ricoeur, *Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion*, *Recherches de science religieuse* 73 (1985) nr 11, s. 7-39, zwł. s. 19.

znać boskiego *kairosu*, momentu, kiedy Bóg je nawiedził poprzez przyjście Mesjasza. Widoczny jest tutaj wymiar eschatologiczny, charakterystyczny dla przepowiadania królestwa, o którym powiedzieliśmy krótko powyżej.

Co w istocie oznacza ta mesjańska świadomość Jezusa? Niektórzy kwestionują znaczenie konkretnej sytuacji, w której Pan wypowiedział to przesłanie. Według nich, słowa te powinny być interpretowane jako pilne wezwanie do wewnętrznego nawrócenia, które jest konieczne i dotyczy każdej chwili życia. Uważają oni, że objawienie Boże, które jest wieczne, nie może być związane z jakimś szczególnym momentem historii.

Żadna interpretacja eschatologicznej świadomości Jezusa nie może jednak ignorować uczucia, z jakim Jezus wypowiada te słowa: autor Ewangelii wyraźnie nam mówi, że Jezus płakał (por. Łk 19, 41). Ważne jest uwzględnienie tych łez, nawet w analizie gramatycznej. Różni egzegeci spostrzegają tutaj nawet szczególną figurę stylistyczną: *aposiopesis*, która wykorzystuje nieregularną składnię, aby słabnący rytm wyrazów wyrażał silne emocje³⁶

Jeśli ważne jest zauważenie płaczu Jezusa dla zrozumienia składni, to *a fortiori* konieczne będzie rozważenie go, jeśli mamy odkryć treść i zakres Jezusowego przesłania. Silne emocje Jezusa wyjaśniają nam rzeczywiście, co znaczą Jego słowa. Rozpatrywane w oderwaniu od konkretnych emocji Jezusa, słowa te mogłyby nas zrazić surowością, z jaką głoszą nieprzejednany wyrok Boży; w świetle Jego łez pojawia się inna ich interpretacja. Słowa Jezusa mają być odczytywane na tle prorocत्व Izraela; Jezus płacze i przemawia w taki sam sposób, w jaki płakał i przemawiał Jeremiasz (por. Jr 8, 21-23)³⁷ Tak jak Prorok miał udział w cierpieniu Boga, będąc odrzuconym przez ludzi, tak Jezus poprzez swój płacz odsłania nam, jak bardzo dotyka Ojca widok nie okazującego skruchy Jeruzalem. Jego ból rodzi się z jedności z Ojcem i z ludźmi, z którymi dzieli ludzką naturę³⁸

Z tego punktu widzenia, słowa Chrystusa nie wydają się zwykłym potępieniem ludzi. Nawet jeśli mówią o karze, pozwalają nam zobaczyć, poprzez płacz Jezusa, że Bóg przeżywa głęboko odrzucenie,

³⁶ Por. S. Voorwinde, *Jesus' Tears – Human or Divine?*, Reformed Theological Review 56 (1997), 68-81.

³⁷ Por. J. Nolland, *Word Biblical Commentary – Luke*, t. 35 c, Dallas 1993, s. 930.

³⁸ Por. na ten temat co Sulpicjusz Sewer napisał w żywocie Marcina z Tours: „Wtedy wybuchnął płaczem, gdyż był człowiekiem, w którym ciągle objawiało się współczucie naszego Pana”

jakiego doświadcza ze strony Izraela. Wypowiadane wśród łez słowa Jezusa otwierają szerszy horyzont, który ukaże się dopiero później, w opisie Męki. W *godzinie* Jezusa sam Bóg weźmie na Siebie grzech świata, aby pogodzić człowieka ze Sobą. Bowiem ostatnie słowa Jezusa można traktować jako prośbę o Boże przebaczenie: „Ojcze, odpuść im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23, 34).

Na zakończenie musimy znowu powiedzieć, że słów Jezusa nie można oddzielić od emocji, jakie im towarzyszą. To pozwala nam dostrzec, że eschatologiczny charakter orędzia Jezusa jest nieredukowalny do egzystencjalnego wezwania do natychmiastowego nawrócenia, związanego jedynie z subiektywnym czasem każdej osoby, a przez to niezależnym od rytmu naszej wspólnej historii. Jezus może prawdziwie powiedzieć, że ostateczny sąd na Jeruzalem jest blisko tylko dlatego, że czuje już w sobie jego nadejście, a także dlatego, że będzie on miał miejsce w Jego własnym cierpiącym ciele.

To nas prowadzi do ważnego wniosku co do charakteru nauczania Jezusa: Czy Jezus, jako *Logos* Boga, nie mógłby głosić całego orędzia od początku swego życia na ziemi? Mogłoby tak być wówczas, gdyby była to sprawa wyłącznie przekazania orędzia, którego znaczenie byłoby niezależne od biegu historii. Lecz słowo Jezusa chce się narodzić jako prawdziwe słowo ludzkie. I aby to słowo było prawdziwe, musi ono być zgodne z *pathosem* tego, kto je wypowiada; musi pozostawać w jedności z prawdą Jego własnego ciała i wydarzeń Jego życia³⁹ Nie wystarczy więc, że Słowo zstąpiło z nieba; musi ono również narodzić się z ciała. Dlatego nie może być wypowiedziane od razu w całości; nie może się obyć bez upływu czasu, jakiego wymagało całe życie Jezusa. Musiało być tak, jak mówi św. Augustyn, że „Słowo Boże (...) wypowiada się głosem ciała”⁴⁰

Z powyższego możemy wysnuć następujący wniosek: słowo Jezusa rozbrzmiewa takimi samymi tonami, jakie słyszeliśmy w słowie proroków. Nowy Testament podąża tutaj ścieżką, jaką wyznaczył Stary. Słowo Jezusa rodzi się z Jego emocji, a te powstają w jedności z tym samym boskim *pathosem*, na który ma wpływ ludzki grzech, i postanawia wybawić ludzi z ich alienacji. Ponieważ jest to słowo, któremu

³⁹ Według epistemologii naszkicowanej przez niektórych chrześcijańskich autorów II wieku, takich jak św. Justyn. Por. A. D’Anna, *Pseudo-Giustino. Sulla Resurrezione. Discorso cristiano del II secolo*, Letteratura Cristiana Antica. Testi (Brescia 2001), 202: „ludzki *Logos* podpada pod kryterium znajomości prawdy, która jest manifestacją w ciele”

⁴⁰ Św. Augustyn, *Kazanie* 185, 1: „Natalis Domini dicitur, quando Dei Sapientia se demonstravit infanem, et Dei Verbum sine verbis vocem carnis emisit”

towarzyszą lzy, słowo Jezusa nie może być wypowiedziane od razu w całości. Eschatologiczny charakter Jego misji nie polega na bezczasowej idei nie mającej związku ze zwyczajnym czasem ludzi; rozwija się ona przede wszystkim w rzeczywistym ciele Jezusa, wskazując przez to, że się odnosi do historii, jaką Jezus dzieli z ludźmi w ciele.

c) Jak to było w przypadku proroków, same emocje nie wystarczą, aby odkryć plan Ojca, dotyczący historii. Co dodaje słowo do *pathosu* Jezusa? Odpowiedź na to pytanie możemy znaleźć w innym tekście, tym razem z *Ewangelii św. Jana*. Pan mówi: „Teraz dusza moja doznała lęku i cóż mam powiedzieć? Ojcze, wybaw Mnie od tej godziny. Ależ, właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę. Ojcze, wsław imię Twoje!” (J 12, 27-28).

Widzimy znowu, że słowa Jezusa płyną z głębokich przeżyć. Ból Jego duszy można wyjaśnić jako cierpienie związane ze zbliżającą się Męką. W tym tekście znajdujemy zarówno nadejście godziny, która wskazuje na ostateczny (eschatologiczny) charakter misji Jezusa, jak i odniesienie do Ojca, tak zasadnicze w całym głoszeniu królestwa.

Z tych właśnie poruszeń Jezusa rodzi się słowo. A to z kolei umieszcza je w kontekście Jego osobistego związku z Ojcem, przeżywanego teraz jako opuszczenie i ból, jako konieczność przyjęcia kielicha cierpienia. W takich właśnie silnych przeżyciach słowa Jezusa mają swe źródło; i znowu emocje są tu gruntem, z którego wyrasta słowo.

Lecz słowo odegra z kolei swą własną istotną rolę: pomoże umieścić emocje w szerszych ramach misji Jezusa. „[W]łaśnie dlatego przyszedłem” „[W]sław imię Twoje!” Te słowa, które są zwieńczeniem walki Jezusa, sytuują Jego cierpienie na dalekim horyzoncie Jego życia, od posłania przez Ojca do powrotu do Ojcowskiej chwały.

Tutaj słowo wyjaśnia emocje, nadaje im kierunek i znaczenie, a przez to pozwala im zanurzyć swe korzenie we wspomnieniu Przymierza i obietnicy jego wypełnienia. W ten sposób słowo – zarówno w swym początku, jak i punkcie końcowym – wspiera uczucia na drodze do ostatecznej prawdy: miłości Ojca, w której Jezus się zakotwicza dla wypowiedzenia swego definitywnego „tak” Dopiero gdy przeżycie zostaje zamienione w słowo, jest ono zdolne do stania się ostateczną obietnicą i do poświęcenia całej swej istoty.

Tekst *Ewangelii św. Jana* świadczy o tym procesie, w którym Słowo wciela się w konkretny moment życia Jezusa. Jest tam wezwanie do jedności z Ojcem przez przyjęcie krzyża, które doprowadza Jezusa do stanu głębokiego bólu. Słowo decyzji rodzi się z tej wewnętrznej walki:

„właśnie dlatego przyszedłem na tę godzinę. Ojczy, wsław imię Twoje!” Odwieczne Słowo (Słowo dialogu pomiędzy Ojcem i Synem), przechodząc przez uczucia ciała, rodzi słowo, które jest w pełni ludzkie. To słowo pozwala nam usłyszeć sens misji Jezusa, od posłania Go przez Ojca („dlatego przyszedłem”) do powrotu do Niego („wsław imię Twoje!”). Uczestniczymy w procesie, w którym – po tym, jak Słowo stało się ciałem – ciało stopniowo staje się Słowem.

Teraz pora na wnioski: zrodzone z Jego uczuć, słowa Jezusa zachowują strukturę doczesną, jaka jest im właściwa. Jednocześnie Jego słowa pozwalają uczuciom zdążyć do ich ostatecznego celu przez to, że zostają umieszczone w szerszych ramach przymierza między Bogiem a ludzkością. Jeśli każde ludzkie słowo rzuca światło na afekty przez umieszczenie ich w kontekście osobowej miłości, słowo Jezusa nabiera tutaj wyjątkowej pełni. Z *pathos*, który łączy Jezusa z Ojcem, rodzi się słowo zdolne wyjaśnić nie tylko bieg Jego ludzkiego życia, lecz pełny sens Bożego planu w historii.

d) Zbadajmy teraz bliżej to wyjątkowe roszczenie Jezusa. Ustaliliśmy, że Jego uczucia są substratem, na bazie którego wypowiada On nie tylko słowo nadające sens poszczególnemu ludzkiemu życiu, lecz słowo ostateczne, które wyjaśnia całą historię, odsłaniając jej początek i całkowite jej wypełnienie.

Zdolność odsłaniania Bożego planu u proroków opierała się na szczególnej ich bliskości z Bożym *pathos*. Ich słowo było przezeń wspierane jak budynek wspiera się na fundamentach. Jak więc jest z Jezusem, który twierdzi, że odsłania Boży plan dla całej historii? Identyfikacja pomiędzy *pathos* Boga i *pathos* Jezusa osiąga tutaj zupełnie nową intensywność, gdyż słowo na nim zbudowane ma nadać ostateczną interpretację całej historii. *Pathos* Jezusa objawia miłość Boga do swego ludu – sposób, w jaki dotykają Go jego grzechy, sposób, w jaki nawrócenie ludu pobudza Go do radości – w stopniu, jakiemu nic nie dorówna. Jest to możliwe tylko dlatego, że Jezus w swym ciele ma udział w samym życiu Boga.

Ta interpretacja uczuć Jezusa prowadzi nas do głębszego zrozumienia Jego ciała. Ludzkie ciało ujawnia – w dynamice uczuć – pierwotny sens: wskazuje na sam początek i wychodzi poza siebie w transcendentnym wypełnieniu. W przypadku Jezusa, pierwotne odniesienie ludzkiego ciała pozwala na objawienie pełnego Bożego planu dla świata.

Nowy Testament potwierdza takie znaczenie ciała Chrystusa. Można, na przykład, rozważyć następujące zdanie, które *List do Hebrajczyków* przypisuje Jezusowi, jako Jego pierwsze słowa po

przyjściu na świat: „Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś ciało (...) Oto idę..., aby spełnić wolę Twoją, Boże” (Hbr 10, 5-7). W miejsce ofiar Starego Prawa Bóg znajduje upodobanie w posłuszeństwie Syna. Dlaczego wspomniano tu o utworzeniu ciała? Podkreśla się przez to fakt, że ciało pochodzi od Boga i że było kształtowane przez Stwórcę przez wszystkie pokolenia w historii Izraela. W ten sposób ciało Jezusa odsyła do początku, do Ojca, od którego Jezus pochodzi. Zatem pierwotne znaczenie ciała podsuwa jako pierwszą możliwość to, że słowa Jezusa mogą odsłaniać pełny sens historii, to znaczy, że odnoszą się w pełni do Ojca. Ciało Jezusa staje się fundamentem, na którym Syn, przez swe posłuszeństwo, objawi Ojca jako Początek wszystkiego.

Innym podstawowym tekstem, który wyjaśnia relację między ciałem i słowem, jest fragment o ustanowieniu Eucharystii: „To jest ciało Moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19). Te słowa należy rozumieć w kontekście związku, jaki tutaj zarysowujemy, między ciałem i afektywnością. Dar ciała odnosi się przede wszystkim do konkretnego cierpienia, które rozpoczyna się konaniem w Ogrójcu. Oznacza to, że decyzja Jezusa oddania swego życia za ludzi ma za podstawę pierwotne znaczenie Jego cielesnej afektywności. Jest to możliwe, gdyż ludzki los wryty jest w sposób embrionalny w ciele. Tutaj właśnie znajdujemy pierwszy krok drogi, która prowadzi poza nas samych w miłosnym darze z siebie. Święty Augustyn porównywał afekty do stóp, dzięki którym zbliżamy się do Boga na tyle, na ile pozwalają one człowiekowi wyjść poza siebie w poszukiwaniu tego, co kocha⁴¹. Słowa Jezusa mogą objawić ostateczny sens historii tylko dlatego, że zbudowane są na tej pierwszej transcendencji ciała. Wypowiedzenie słowa odsłania więc szerszy kontekst, w którym nabiera znaczenia cierpienie Jezusa.

Słowa ustanowienia Eucharystii podkreślają także fakt, że słowa Jezusa niosą ocenę w odniesieniu do każdego ludzkiego słowa. Nie ma nieprzerwanej ciągłości od słowa człowieka do objawionej pełni w Jezusie; ścieżka prowadzi przez obszar cierpienia aż do śmierci. Justyn Męczennik w komentarzu do Męki Zbawiciela mówi, że w tej chwili wyszło źródło Jego potężnego słowa; Ten, któremu nigdy nie brakło mądrej repliki w stosunku do swych krytyków, powstrzymał się od

⁴¹ Por. Św. Augustyn, *Enn. in Psalm 94*, 2: „Unus ergo idemque homo corpore stans uno loco, et amando Deum accedit ad Deum, et amando iniquitatem recedit a Deo; nusquam pedes movet, et tamen potest et accedere et recedere. Pedes enim nostril in hoc itinere, affectus nostri sunt. Prout quisque affectum habuerit, prout quisque amorem habuerit, ita accedit vel recedit a Deo”

słów w chwili końcowego oskarżenia⁴². Tajemnica nauczania Jezusa jest nierozzerwalnie związana z tajemnicą Jego milczenia w ostatnich godzinach, znajdując kulminację w Jego śmierci, w milczeniu ciała.

Milczenie nie jest jednak ostateczne, gdyż zostanie przekształcone w chwałę, jaką Jezus kieruje do Ojca przy Zmartwychwstaniu. W ten sposób doprowadza On do końca prawdę o ludzkim ciele, prawdę niosącą pierwotny sens, na którym się skupiają Jego słowa. Jak już powiedzieliśmy, ten sens wskazuje najpierw na swój początek – Boga Stwórcę („ale Mi utworzyłeś ciało”); dalej, odwołuje się do ostatecznego powołania ciała, jego przeznaczenia, aby zostało wydane za ludzi i w ten sposób powróciło do Ojca („moje ciało... wydane”). Zdolność ciała do wypowiedzania słowa potwierdza jego początkowe odniesienie do Stwórcy i jego powołanie do ostatecznego spełnienia w komunii z Bogiem. Znaczenie ludzkiego języka staje się w pełni zrozumiałe jedynie w Zmartwychwstaniu, w chwili, kiedy Jezus objawia Ojca jako Początek wszystkich rzeczy (por. Dz 13, 33: „Ja Ciebie dziś zrodziłem”) i ostateczne wypełnienie historii. Oznacza to, że w każdym słowie wypowiedzianym w prawdzie ciało ludzkie potwierdza swe pochodzenie i przeznaczenie: każde słowo, które wypowiedzamy, jest przedsmakiem zmartwychwstania ciała.

3.3. *Słowo i Duch*

Powinniśmy rozważyć jeszcze jeden ważny wymiar słów Jezusa – fakt, że nauczał On w Duchu Świętym. Chrzest w Jordanie, kiedy to Jezus został namaszczony Duchem, wskazuje na początek Jego publicznej działalności – poprzez czyny i słowo. Justyn Męczennik wyraził obecność Ducha w słowach Jezusa, porównując Jego nauczanie do obfitego źródła, które napelnia pustynię żywą wodą. Co ta obecność Ducha wnosi do nauczania Mistrza?

Może być tutaj przydatne rozważenie tego, co Pannenberg napisał na temat typowego ludzkiego doświadczenia rozmowy na podstawie badań Erwina Goffmana⁴³. Uczestniczący w rozmowie, która ma udany przebieg, doświadczają szczególnego ubogacenia; są oni w pewnym sensie unoszeni przez dialog. Jesteśmy wówczas świadkami afektywnej jedności między mówiącymi, którą Goffman nazywa transem,

⁴² Por. *Dialog z Żydem Tryfonem* 102, 5.

⁴³ Por. W Pannenberg, *Antropologie...*, dz. cyt., s. 359-365. Praca Goffmana w: *Interaction Ritual: Essays In Face-to-Face Behaviour* (Somerset, NJ, Aldine Transaction 2005).

a w której uczestnicy czują się przeniesieni ponad siebie, aby odkryć prawdy, których sami nie mogliby odnaleźć. Rozmowa zaczyna, że tak powiem, żyć swoim życiem i obiera kurs wychodzący poza kontrolę uczestników; wydaje się przez to otwartą rzeczywistością rodzącą nowe znaczenie.

Pannenberg zauważa, że Goffman mówi tu o „duchu rozmowy” i łączy tę uwagę z doktryną o Duchu Świętym. Duch rzeczywiście jest dynamiczną siłą, która ożywia wzrost wszelkiej rzeczywistości ku Bogu, jednocześnie szanując integralność stworzenia i sprawiając, że wyrasta ono ponad siebie. Ta otwartość rozmowy, właściwa jej własnej naturze, pozwala nam zobaczyć, jak Boże słowo może się pojawić w słowach ludzi. Duch może działać w rozmowie w taki sposób, że szanuje on integralność ludzkich słów i wypowiada pośród nich słowo, które jest Boskie. Tradycja patrystyczna i średniowieczna wiedziały, że w dialogu, którym kierowało miłosierdzie, Bóg odsłania nieznane prawdy zarówno uczniowi jak i mistrzowi. Ten, kto darmo daje to, co darmo otrzymał, zasługuje na otrzymanie jeszcze większych darów⁴⁴. W rozmowie afektywność (grunt, z którego powstaje słowo) znajduje się w kontekście spotkania ludzi i otwarta jest na nowe znaczenie: możliwość, aby Boże słowa zabrzmiały w ludzkich uszach. Może to być przykład tego, jak słowo Boże zdolne jest się narodzić za pośrednictwem ludzkich słów bez naruszania ich autonomii. Bóg może działać w rozmowie bez narzucania się rozmawiającym, ponieważ dialog ludzi jest – ze względu na samą swą strukturę – otwarty na wyższą sferę znaczenia.

To, co Pannenberg mówi o „duchu rozmowy”, pomaga nam zrozumieć nauczanie Jezusa w Duchu. To w czasie swej rozmowy z Nikodemem Jezus mówi o Duchu, który tchnie, kędy chce (por. J 3, 8). Jeśli z samego swego ustanowienia każda rozmowa jest otwarta na Boże działanie, będzie to tym bardziej prawdziwe w odniesieniu do rozmowy Jezusa, któremu Duch został udzielony bez miary (por. J 3, 34).

Należy to zastosować najpierw do dialogu między Jezusem i Jego Ojcem⁴⁵. Tutaj afektywny świat Jezusa staje się polem działania Ducha i zostaje radykalnie zorganizowany według relacji Syna do Ojca. Duch rozmowy pozwala, by dialog między Jezusem i Jego Ojcem postępował ku swej pełni w ciele; od spokojnych nocy spędzonych na modlitwie w Galilei do nocy w Getsemani oraz do nocy, kiedy Zmartwychwstały

⁴⁴ Por. np. św. Anzelm, *Cur Deus homo* I, 1.

Według Łukasza, Jezus otrzymał Ducha, gdy się modlił (por. Łk 3, 21-22).

okrywa się chwałą u Ojca. Poprzez doprowadzenie do jedności z Ojcem w ciełe, Duch pozwala na pełne utożsamienie się Chrystusowego *pathosu* z Boskim *pathosem*, z którego wyrasta Jego nauczanie.

Doświadczenie rozmowy pomaga nam także zrozumieć formę, w jakiej słowo Jezusa jest komunikowane uczniom, a następnie przekazywane Kościołowi. Jak uczniowie mogą zrozumieć słowa Jezusa, zbudowane na gruncie Jego jedności z Ojcem? Nawet jeśli zachowują one strukturę słów ludzkich, z pewnością dalece je przewyższają. Czy zatem nie są one niedostępne?

Ta właśnie droga pozostaje więc otwarta na komunikowanie słów Chrystusa uczniom. Duch działający podczas rozmowy zdolny jest zjednoczyć serca uczestników, tak że w słowie jednego mają udział wszyscy. Mówione i pisane słowo, w którym przekazywana jest Ewangelia, jak mówi św. Augustyn, są dziełem ciała; lecz są one poruszane przez Ducha⁴⁶ W tym nieustannym dialogu w ciełe, który Kościół podtrzymuje ze swym Panem, Duch nie przestaje sprawiać, że w ciągu historii pojawiają się wciąż nowe słowa.

Jan, który przedstawia nauczanie Jezusa głównie w formie dialogu, podkreśla to w ostatniej rozmowie Jezusa z uczniami. Jest to moment, kiedy uczucia Jezusa są wyrażone z największą mocą, chwila, gdy przekazuje On uczniom swą spuściznę i mówi im o Duchu, który im wszystko przypomni. Jeśli słowo Jezusa było wypowiedane w ciełe poprzez działanie Ducha w relacji między Ojcem i Synem, to dojście do tego słowa możliwe jest jedynie przez wejście w dialog oparty na tym afektywnym zjednoczeniu. Tutaj możemy lepiej zrozumieć Ireneusza, gdy akcentuje, że orędzie Jezusa dostępne jest człowiekowi jedynie wtedy, kiedy jest wypowiedane ludzkim głosem i słyszane ludzkim uchem⁴⁷ Tylko takie konkretne słuchanie sprawia, że pała w nas serce, jak się to działo u uczniów idących do Emaus (por. Łk 24, 32), i że dochodzimy do zrozumienia Bożego planu miłości wobec świata, zawartego w Pismach.

Chrześcijańskie nauczanie nie może być więc rozumiane jako pouczenie oparte tylko na ideach; zamiast tego potrzeba, tak jak to

⁴⁶ Por. Św. Augustyn, *In Joannem*, 27,5: „Nam si acro nihil prodesset, Verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Si per carnem nobis multum profuit Chrystus, quomodo caro nihil prodest? Sed per carnem Spiritus aliquit pro salute nostra egit. Caro vas fuit; quod habbebat attende, non quod erat. Apostoli missi sunt ; numquid caro ipsorum nihil nobis profuit? Si caro Apostolorum nobis profuit, caro Domini potuit nihil prodesse? Unde enim ad nos sonus verbi, nisi per vocem carnis? Unde stilus, unde conscriptio? Ista omnia opera carnis sunt, sed agitante spiritu tamquam organum suum. Spiritus ergo est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam”

⁴⁷ Por. naszą wcześniejszą refleksję z części 1 z odniesieniem do *Adversus Haereses* V, 1.

opisaliśmy, zjednoczenia serc pomiędzy tym, kto głosi, a tym, kto słucha słowa. W ten sposób Duch stwarza przestrzeń nieodzowną do przekazania orędzia zbawienia. Liturgia, w której osoba uczestniczy ciałem i duszą, ukazuje się jako uprzywilejowane miejsce kościelnego dialogu z Jezusem, w którym kontynuowana jest przez wieki rozmowa z Wieczernika.

3.4. Ku Boskiemu słowu

To, co powiedzieliśmy, jest ważne dla zrozumienia chrześcijańskiego wyznania wiary w Jezusa jako Boski *Logos*. Kiedy św. Jan utożsamia Jezusa z *Logosem*, nie wychodzi od uprzedniej koncepcji filozoficznej lecz raczej od rzeczywistego nauczania Jezusa, od wypowiedzianych przez Niego *logoi*, które potwierdzają i sprawiają, że wypełnia się słowo Starego Testamentu. To dzięki słuchaniu nauczania Jezusa Ewangelista wyznaje, że On jest Boskim *Logosem*.

Ten związek obecny jest również w pismach św. Justyna, który stoi u początków chrześcijańskiej teologii Boskiego *Logosu*. Męczennik wyznaje Jezusa jako osobowy *Logos*, a jako dowód podaje moc nauczania Chrystusa. Związek między Jego nauczaniem a Boskim *Logosem* jest konieczny do właściwego zrozumienia teologii *Logosu*, która z kolei jest istotną częścią doktryny o Trójcy Świętej.

Dzisiaj panuje pragnienie zamknięcia ust chrześcijańskiemu *logosowi*; oskarża się go o zniewalanie innych słów, które płyną z pluralistycznego społeczeństwa, i żąda się, aby się wyrzekł statusu ostatecznego słowa na temat historii. Powiedzenie, że Chrystus jest Boskim *Logosem*, rozumiane jest w kategoriach władzy, jako próba zdominowania innych słów wypowiedzianych przez ludzi. Opiera się to jednak na braku zrozumienia zasadniczego faktu, że *logoi* Jezusa pochodzą z ciała, a przez to określają rozumienie Boskiego *Logosu*. Dlaczego tak się dzieje?

Według Justyna Męczennika, moc nauczania Jezusa przejawia się w wyższości Jego słów nad słowami Sokratesa. O ile ten grecki filozof zdołał przekazać tylko kilka promieni światła, to słowa Jezusa niosą przekonanie. Różnica nie leży jednak w przekazywanym orędziu, lecz w rzeczywistej formie, w jakiej jest ono wyrażone. Jest tak zaś dlatego, że Boski *Logos* nie pojawia się w Jezusie jako przekaz zbioru idei, lecz jako słowo, które wyrasta z ciała. Objawienie przez Jezusa planu Ojca dla świata zakorzenione jest w Chrystusowym *pathosie*, w emocjach, z których on wyrasta.

Oznacza to, że wypowiedzenie przez Niego słowa opiera się na dynamizmie ku transcendencji, właściwym ludzkiej afektywności.

Emocje, jak powiedzieliśmy wyżej, przenoszą nas ponad nas samych, pomagając nam zrozumieć nasze życie jako drogę miłości. Funkcją języka jest właśnie poruszanie tego dynamizmu transcendencji przez dostarczenie naszym emocjom szerszego horyzontu znaczeniowego: pomiędzy Początkiem, z którego pochodzimy, i ostatecznym wypełnieniem, ku któremu zmierzamy. Widzimy więc, że miłość i *logos* nie są przeciwstawne. Miłość potrzebuje *logosu*, aby mogła dojrzeć, otworzyć drogę do prawdziwej transcendencji, uwolnić się od zniewolenia huśtawką naszych emocji. *Logos* ze swej strony rodzi się ze źródła miłości i jest w niej zawsze zawarty.

Tym, co szczególnie w słowach Jezusa, nie jest fakt, że ich dynamika różni się od dynamiki słów człowieka. Jeśli są one inne, to ze względu na pełnię znaczenia, jakie niosą. Odślaniają one nie tylko ograniczony sens ludzkiego życia, lecz cały Boży plan w historii, od jej początku do końca. Słowa Jezusa, ukazujące Ojca jako Początek i Wypełnienie historii, dają ostateczne wyjaśnienie historii w kategoriach miłości.

Pomaga nam to dostrzec formę, jaką *Logos*, Słowo Boga, przyjmuje w chrześcijaństwie. Odwieczny *Logos* jest spójny ze słowami (*logoi*) wypowiedzianymi przez Chrystusa. Nie będąc żadną abstrakcyjną racjonalnością, *Logos* rodzi się w miłości i służy wyrażeniu pełnego spełnienia się miłości. Jednocześnie Boża Miłość nie jest nigdy obecna bez *Logosu*. Ta Miłość pokonuje z pewnością zwykłą wiedzę i jest zdolna wyrazić znacznie więcej niż abstrakcyjną myśl, lecz równocześnie jest ona zawsze – jak przypomina nam papież Benedykt XVI w swym znanym szeroko wykładzie na Uniwersytecie w Ratyźbonie – miłością Boga, który jest *Logosem*⁴⁸

Wizja słowa, które wyrasta z ciała, jest również istotna dla zrozumienia misji Kościoła w świecie. Uczniowie Jezusa powołani są do przekazywania słów swego Mistrza w formie, w jakiej otrzymali je od Niego. Jezus mógł wypowiadać słowa, które nadają sens naszemu istnieniu, ponieważ przyjął nasze ciało i krew i miał udział w naszych cierpieniach. Tak samo Kościół może słuchać tych słów tylko wtedy,

⁴⁸ Wykład wygłoszony 12 września 2006: „Bóg nie staje się mniej boski, kiedy odsuwamy Go od siebie w czystym, niezrozumiałym woluntaryzmie; prawdziwie święty Bóg jest Bogiem, który raczej objawił się jako *logos* i, jako *logos*, działał i nie przestaje działać z miłością dla naszego dobra. Oczywiście miłość, jak mówi św. Paweł „przekracza” wiedzę i przez to jest zdolna dostrzegać więcej niż sama myśl (por. Ef 3, 19); niemniej pozostaje ona nadal miłością Boga, który jest *Logosem*. W konsekwencji kult chrześcijański jest, żeby znów zacytować Pawła – „λογικη λατρευια,” kultem w zgodzie z odwiecznym Słowem i z naszym rozumem (por. Rz 12, 1).

gdy uczestniczy w cielesnej Męce Pana; Duch, który tchnie w czasie rozmowy w Wieczerniku, pozwala uczniom zrozumieć, co przekazuje im ich Mistrz. Z drugiej strony, tylko przez udział w ludzkim cierpieniu Kościół będzie zdolny do przekazywania Boskich słów światu. Słowo głoszone przez Kościół wyrasta także z ciała. Oznacza to, że zna ono cierpliwość tego, co musi dojrzeć od wewnątrz i nie narzuca się z zewnątrz. Charles Péguy wyśpiewał wielkość tego chrześcijańskiego słowa, które może być przekazywane z pokolenia na pokolenie tylko wtedy, gdy będzie płonąć w naszych sercach:

„Jezus Chrystus, moje dziecko, nie dał nam słów w puszkach,
Byśmy je przechowywali,
Dał nam raczej żywe słowa
na pokarm.

Tak jak Jezus przyjął, był powołany przyjąć ciało, oblec się w ciało,
Aby wymówić te (cielesne) słowa i sprawić, by były zrozumiane,
Aby mógł je wymówić,
Tak my, podobnie, *naśladując Jezusa*,
Tak my, którzy jesteśmy ciałem, musimy z tego korzystać,
Korzystać z faktu, że jesteśmy cielesni, aby je zachować,
Aby je ogrzewać, aby je karmić w sobie,
żywe i cielesne.

Tajemnica nad tajemnicami, ten przywilej, którego nam udzielono.

Zachować żywymi słowa życia,
Karmić swoją krwią, swoim ciałem, swoim sercem,
słowa, które bez nas upadłyby bezcielesne.

W tych cielesnych sercach, w tych niepewnych sercach, w tych
bezdolnych sercach,
W tych sercach, które się łamią,
Zachowywane jest słowo, karmione jest słowo,
Które nigdy, przez całą wieczność, nie zostanie złamane”⁴⁹

tłum. s. Małgorzata Wyrodek SAC

⁴⁹ Ch. Péguy, *The Portal of the Mystery of Hope*, Mich. 1996, s. 59-62.