

DARIUSZ BAWOŁ
Łódź

O TEOLOGII JEZUSA Z NAZARETHU ROMANA BRANDSTAETTERA

1. BRANDSTAETTER – WSPÓŁCZESNY MIDRASZYSTA

We współczesnej teologii Kościoła Zachodniego można zaobserwować tendencję do przenoszenia na grunt dyskursu teologicznego gatunków właściwych literaturze pięknej. Choć w dużej mierze pomysły z tym związane pozostają w sferze postulatów i teorii, pojawiać się już zaczęły realizacje w ramach tzw. teologii narratywnej¹. Występuje też tendencja do wskazywania na literaturę piękną jako wartościowe *locus theologicus*². Tendencje te wynikają z jednej strony z krytyki spekulatywnych form tradycyjnej teologii, które przestały być w warunkach współczesnego świata nośne dla chrześcijańskiego kerygmatu, a z drugiej z uświadomienia sobie – co najlepiej wyraził Marie-Dominique Chenu – iż Biblia, która przekazuje orędzie o zbawiającym Bogu w sposób wzorcowy, jest księgą „poetycką”, tzn. swój przekaz formułuje w symbolicznym języku literackich opowieści i obrazów³.

O ile w Kościele Zachodnim tendencje te wydają się czymś nowym, to nie są one obce ani tradycji teologicznej Kościoła Wschodniego, gdzie wpływ greckiego intelektualizmu filozoficznego był zawsze moderowany, dzięki czemu nie doszło do rozwoju nurtu scholastycznego⁴, ani tradycji żydowskiej. W Kościele prawosławnym i dziś teologowie uważają, że wielkie bogactwo wymiarów tajemnicy Chrystusa najtrafniej wyraża się w języku symbolu, obrazu, poezji, języku aktów

¹ Por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 106–127. Na temat istoty i różnych ujęć teologii narratywnej zob. np. A. Marcol, *Józefa Wittiga teologia narratywna*, Warszawa 1986, s. 194–258.

² Por. J. Szymik, dz. cyt., s. 76–78, 91–105; S. C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1996, s. 118.

³ Por. J. Szymik, dz. cyt., s. 47–51.

⁴ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 71, 82–84.

liturgicznych i sakramentalnych⁵. Myślenie takie sięga szczególnie żywej na Wschodzie tradycji Ojców greckich, gdzie np. św. Grzegorz Teolog, gdy mówił o tajemnicy Boga w Trójcy Świętej, stosował formę poetycką, dlatego iż uznawał, że tylko poezja zdolna jest wyjawić to, co jest „po drugiej stronie”, i tylko ona jest władna przybliżyć tajemnicę, gdyż sławi i nie pretenduje do wyjaśnień⁶.

W tradycji żydowskiej natomiast obecny jest nurt egzegezy narracyjnej, który realizuje się w formie midraszy, czyli komentarzy do ksiąg biblijnych, opartych na ustnej Torze, tj. tradycji objawionej Mojżeszowi na górze Synaj, następnie przekazanej starszym i prorokom⁷. Midrasz jako gatunek literacki charakteryzuje przede wszystkim powiązanie z tekstem biblijnym. Jest on ustrukturuowany tak, że materiał objęty poszczególnym tekstem midraszowym umieszcza się w kontekście Pisma i prezentuje właśnie ze względu na to biblijne odniesienie⁸. Formalnie midrasz jest pochodny względem wyjaśnianego tekstu, ale treściowo jest względnie niezależny i może nadawać inne, nowe znaczenia poszczególnym słowom czy zwrotom biblijnym, do tego stopnia, że przypisuje różnym postaciom i wydarzeniom biblijnym fikcyjne wątki. Celem takiej konstrukcji jest komentowanie określonego pisma biblijnego czy jego fragmentu, jego objaśnianie i interpretacja w odniesieniu do aktualnej sytuacji życiowej. W przypadku midraszu haggadycznego (czyli narracyjnego) może to dokonywać się poprzez swoiste „przepisanie” tekstu biblijnego, zawierające ponadto pewną amplifikację, tj. uzupełnienie, poszerzenie lub kontynuację tekstu pierwotnego, jak również wyprowadzenie zeń znaczeń „ukrytych”, czyli takich, które bezpośrednio z tekstu nie wynikają⁹.

Taki midraszowy charakter przybiera proza o tematyce biblijnej w twórczości Romana Brandstaettera, który niejako z racji swego żydowskiego pochodzenia jest szczególnie predysponowany do czerpania z literackiej tradycji Izraela. Na midraszowy wymiar jego powieściowej tetralogii *Jezus z Nazarethu* zwrócił już uwagę biblista Jerzy Chmiel. Podkreślił przeniesienie na grunt współczesnej prozy semickich kategorii myślenia, które obecne są w midraszu jako gatunku literatury hebrajskiej, co miałyby mieć znaczenie zarówno dla zastosowanej przez pisa-

⁵ Por. W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, pod red. W. Granata i E. Kopecia, Lublin 1988, s. 425.

⁶ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 28–29.

⁷ Na temat midraszu zob. A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*, „The Catholic Biblical Quarterly” 1966, nr 28, s. 105–138; A. Unterman, *Midrasz*, w: *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, przeł. O. Zienkiewicz, Warszawa 1994, s. 180; R. Rumianek, *Midrasz*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1985, z. 1, s. 127–128; I. Bettan, *Midrash*, w: *The Universal Jewish Encyclopedia*, ed. by I. Landman, vol. 7, New York 1948, s. 538; M. P. Herr, *Midrash*, w: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, Jerusalem 1972, kol. 1507–1514; W. Chrostowski, *Narodziny egzegezy biblijnej – midrasz*, „Przegląd Powszechny” 1987, nr 4, s. 56–70.

⁸ Por. A. G. Wright, dz. cyt., s. 137.

⁹ Por. tamże, s. 128, 130; S. Mędrala, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 118; A. Unterman, dz. cyt.; R. Rumianek, dz. cyt., s. 127.

rza techniki kompozycyjnej, jak i stylistyki utworu¹⁰. Choć uwaga ta jest zapewne istotna, to należy uznać, iż w przypadku *midraszim* najważniejszy wydaje się komentarz, jaki dany utwór daje do tekstu biblijnego. A zatem w przypadku analizy tetralogii należy zwrócić uwagę zwłaszcza na kształt komentarza egzegetycznego do Ewangelii, jaki ona zawiera¹¹. Sam pisarz zresztą podkreślił, że w jego metodzie twórczej ważne znaczenie ma właśnie komentowanie Testamentu Starego za pomocą Nowego¹².

W komentarzu tym można wyróżnić trzy zasadnicze znamiona, które wyznaczają kierunek interpretacji ewangelicznych wydarzeń: hermeneutyczną zasadę jedności całej Biblii, paradoksalną i negatywną teologię oraz kenotyczno-henotyczną chrystologię.

2. JEDNOŚĆ BIBLIJ – STARY TESTAMENT W NOWYM I NOWY TESTAMENT W STARYM

Jeśli chodzi o znanie pierwsze, które zakłada jedność Starego i Nowego Testamentu, to występuje już ono w egzegezie Kościoła starożytnego, gdzie znajduje swoje skonkretyzowanie w postaci zasad: jedności i kontynuacji, zapowiedzi i wypełnienia oraz typologii¹³. Zasada pierwsza wiąże się z usytuowaniem postaci Jezusa w kontekście całej historii zbawienia. W najogólniejszym swoim wymiarze znajduje ona w *Jezusie z Nazarethu* realizację poprzez umieszczenie wydarzeń ewangelicznych wobec zarówno tradycji Narodu Wybranego (w tym sensie stanowią one kontynuację historii zbawienia), jak i zapowiedzi przyszłego czasu Nowego Izraela. W powieści Brandstaettera bowiem uobecniona jest cała tradycja kanoniczna od „Poematu o stworzeniu” (Rdz 1, 1–2, 4a) począwszy, na prorocत्वach *Apokalipsy* kończąc. Nadto reprezentowana jest tradycja pozakanoniczna dzięki cytatom z qumrańskiego hymnu przypisywanego Mistrzowi Sprawiedliwości, logionowi z apokryficznej *Ewangelii Tomasza* oraz midraszom¹⁴.

¹⁰ Por. J. Chmiel, *Powieść – wyznanie. Jezus z Nazarethu Romana Brandstaettera*, „Tygodnik Powszechny” 1976, nr 18, s. 3.

¹¹ Na obecność takiego komentarza zwracały już uwagę Maria Jasińska-Wojtkowska i Maria Kossowska. Por. M. Jasińska-Wojtkowska, *Powieść o Jezusie i Jego środowisku*, „Więź” 1975, nr 6, s. 48; M. Kossowska, *Jezus z Nazarethu – kim On jest?*, „Novum” 1975, nr 10, s. 80.

¹² Por. M. Czajkowski, *O wierze we Wrocławiu*, „Znak” 1968, nr 3, s. 374.

¹³ Por. J. Kudasiewicz, *Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśnienia misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym*, „Ruch Bibl. i Liturg.” 1971, nr 24, s. 95–109.

¹⁴ Uwaga ta nie pretenduje do kompletności. „A kto jest blisko mnie, jest blisko ognia, a kto jest daleko ode mnie, jest daleko od Królestwa Niebieskiego”. R. Brandstaetter, *Jezus z Nazarethu*, t. 3–4, Poznań 1993, s. 20. Por. *Ewangelia Tomasza* 82, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. M. Starowieyskiego, t. 1: *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1–2, Lublin 1986, s. 131. „...zjednoczenie to znalazło swój poetycki wyraz w rozpaczliwym wołaniu qumrańskiego psalmisty, który załamując ręce nad marność człowieka, nazywa go »twarem z gliny zmieszanej z wodą«, »twarem ugniecionym z błota i

Zasada druga, która dotyczy przeświadczenia, że „Chrystus i tajemnice Jego życia, a w sposób szczególny Jego Męka, Zmartwychwstanie, odpuszczenie grzechów oraz zbawienie pogan zostało zapowiedziane w Piśmie”¹⁵, jest w powieści zrealizowana przez chrystologiczną interpretację starotestamentalnych zapowiedzi mesjańskich. Brandstaetter przywołuje w tym celu proroctwa Michy (Micheasza 5, 1.3), Zecharii (Zachariasza 9, 9), Jesai (Izajasza 53, 2–4) i Daniela (7, 13–14). Poza tym namaszczenie w Bethanii umieszcza na tle namaszczenia króla Dawida przez proroka Samuela, króla Salomona przez kapłana Sadoka i proroka Nathana oraz Eliszy (Elizeusza) na swego następcę przez proroka Elijahu (Eliasza) wraz ze wzmianką o tym, że wedle powszechnych w Izraelu wierzeń, to właśnie Elijahu wyleje oliwę na głowę Mesjasza. Bezpośredniemu zaś wskazaniu na Jezusa jako na Tego, który stanowi spełnienie mesjańskich nadziei Narodu Wybranego służy w powieści postać starca Symeona, który dzięki „niewidzialnemu światłu bijącemu od Dziecka” rozpoznaje wypełnienie w Nim obietnicy dnia, kiedy ujrzy „niebo zstępujące na ziemię”¹⁶.

Ta partykularna idea mesjańska jest ponadto zuniwersalizowana poprzez wykładnię postaci trzech magów jako „poszukiwaczy Boga”, z których jeden utożsamia zapowiadanego przez Zaratustrę w *Aweście*, mającego rozprościć siły zła Wysłannika (Saoszjanta) z przyszłym królem zapowiadany przez proroków Jesaję, Henocha i Daniela. Jak również przez przywołanie IV eklogi Wergiliusza, gdzie rzymski poeta opiewa symbolizowany przez narodziny Dziecka, które będzie potomkiem Jowisza i zbawicielem świata, a stanowiący wypełnienie proroctw sybillińskiej wyroczni, Złoty Wiek. Dziecko to już św. Augustyn utożsamiał z Jezusem¹⁷.

zlepionym wodą», R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 141. Por. *Hymn*, kol. 5, 21; kol. 9, 21; kol. 11, 24; kol. 20, 24–25, w: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba’at – Masada*, Kraków 1996, s. 61, 65, 68, 82. Zob. też J. Carmignac, *Mistrz Sprawiedliwości sam o sobie*, „Filomata” 1992, nr 410, s. 364. Zob. np. *Plany szatana*, w: *Ze skarbnicy midraszy*, wyb. i przekł. M. Friedman, Wrocław 1995, s. 45–46. Por. R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 78. Midrasz cytowany przez A. Cohena w: A. Cohen, *Talmud*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 1995, s. 85. Por. R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 122. Na odwoływanie się przez autora do dokumentów qumrańskich, Talmudu i apokryfów, bez podania jednakże lokalizacji miejsc, zwraca uwagę Jan Pytel. Por. J. Pytel, *Problematyka nowotestamentowa w polskiej literaturze biblijnej ostatniego 25-lecia*, w: *Współczesna biblistyka polska 1945–1970*, pod red. J. Łacha i M. Wolniewicza, Warszawa 1972, s. 331.

¹⁵ J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 99.

¹⁶ R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 1–2, s. 75.

¹⁷ Na temat Saoszjanta pisze E. Lisowska: „Saoszjantów ma być trzech. [...] Ostatni, Aswat-ereta, zostanie zrodzony pod koniec czasu z dziewicy [...]. Aswat-ereta rozpocznie Frasz-kereti – czyli dzieło Odkupienia i Zmartwychwstania poprzedzone Sądem Ostatecznym”, E. Lisowska, *Saoszjant*, w: *Bogowie, demony, herosi. Leksykon*, pod red. Z. Paska, Kraków 1996, s. 336. Na temat Saoszjanta w kontekście perykopy o Mędrcach ze Wschodu, zob. J. Stępień, *Mędracy ze Wschodu*, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, pod red. E. Dąbrowskiego, t. 2, Poznań 1959, s. 93. Na temat IV eklogi Wergiliusza zob. np. S. Stabryła, *Wergiliusz*, Wrocław 1983, s. 78–84.

Zasada trzecia przyjmuje, że „osoby, wydarzenia i instytucje Starego Testamentu zapowiadały w sposób obrazowy Chrystusa i Jego dzieło”¹⁸. Sens typiczny ma w powieści Brandstaettera przywołanie postaci Josefa i Jicchaka (Izaaka). W pierwszym przypadku Miriam, Matka Jezusa, przed grobowcem Racheli, matki Josefa, w Betlehem łączy losy patriarchy, który za młodu „sprzedany przez swoich zuchwałych braci za dwadzieścia srebrników kupcom ismaelskim, nie tylko przebaczył swoim winowajcom, ale potem przygarnął ich do siebie wraz z całym szczerpem Jaakowa i ocalił od głodu i cierpienia, dobrem płacąc za okazane mu zło”¹⁹, z „Mającym się Narodzić”. W drugim mały Jezus opowiada historię ofiarowania Jicchaka w taki sposób, jakby przywoływał fragment swoich własnych dziejów, dając do zrozumienia, że „niepowodzenie tej ofiary [...] jest tylko wstępem do następnej i głównej ofiary, ale już udanej i uwieńczonej tragiczno-błogosławionym skutkiem”²⁰.

Typologia ofiary zbawczej uzupełniona jest dzięki chrystologicznej interpretacji Węża miedzianego, Baranka i Kozła Ofiarnego²¹. Pierwsza typyczna identyfikacja dokonana jest w powieści przez samego Jezusa w czasie Jego *bar micwy*, kiedy to, komentując w synagodze fragment z *Księgi Liczb* o podwyższeniu przez Mojżesza na pustyni Węża miedzianego, utożsamia go z Człowiekiem – Synem Światła, który bierze na siebie ciężar grzechów i win wszystkich ludzi. Jednocześnie Jezus, jak podaje narrator, rozkrzyżowawszy szeroko ręce i pochyliwszy głowę „przypomina teraz [...] Węża zmęczonego, wiszącego na drzewie lub słupie wbitym w pustynny piasek”²². Przy czym „Wąż miedziany jest [...] synem Pokory, Ofiary i Obowiązku i wskutek tego musi wziąć na siebie cierpienie bliźnich”²³.

Drugi typ przywołany jest w kontekście odniesienia przez Jezusa do swojej Osoby prorocstwa Jesai o Cierpiącym Słudze Jahwe (por. *Iz* 53). Pojawiający się tutaj paschalny baranek „ofiarowany na Ołtarzu Całopalenia przed Świętym Świętych” wiąże ofiarę Jezusa z całym bogactwem znaczeń, jakie tradycja żydowska

¹⁸ J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 105.

¹⁹ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 63.

²⁰ Tamże, s. 114–115.

²¹ Z typologiczną interpretacją Kozła Ofiarnego mogłaby się łączyć teoria Odkupienia jako „okupu” (por. *Mt* 20, 28), co przez niektórych pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków, np. św. Grzegorza z Nyssy, św. Bazylego, św. Jana Chryzostoma, św. Ambrożego, rozumiane było jako „dług” oddany diabłu (por. *Kpł* 17, 26). Dopiero później pojawia się teoria Odkupienia jako „zadośćuczynienia” Bogu, np. u św. Atanazego, św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Bazylego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Anzelma. Zob. na ten temat J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, przeł. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 280–281, 283, 285–290, 292; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 221–227; W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 98.

²² R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 149.

²³ Tamże, s. 148.

przypisuje świętu Pesach²⁴. Jezus bowiem przytacza i komentuje „święte wersety z *Księgi Szemot* o wyjściu Izraela z Egiptu”, by połączyć to zbawcze wydarzenie z mającym nastąpić wyzwoleniem i zbawieniem w czasach mesjańskich, kiedy to Sługa Jahwe, Mesjasz o cierpiącym obliczu, obarczony nieprawościami i grzechami, zdruzgotany i podeptany przez Boga, chłostany i przeбитo przez ludzi, jako niewinny Baranek, owca prowadzona na rzeź, dokona poprzez swoją krew, która gładzi grzechy świata, ostatecznego ocalenia i zbawienia.

Natomiast typ trzeci jest wypełnieniem starotestamentowej instytucji Jom Kippur, kiedy to kozła ofiarnego obciążonego grzechami Izraela wysyłało za pustynię (por. Kpł 16, 15–22). Jezus jest w powieści Brandstaettera ofiarą nowego Dnia Odkupienia, świętym i niepokalanym Kozłem Ofiarnym, który wziął na siebie z własnej woli ciężar grzechów całej ludzkości. W Nim objawia się wręcz „nieubłagana świętość Boskiego i Przeczystego Kozła, Elohim-Kozła, Pana ubiczowanego i oczyszczającego!”²⁵

²⁴ Pascha może być rozumiana zarówno jako historyczne wydarzenie – zbawcze przejście Jahwe wyzwalającego Izraelitów z egipskiej niewoli, przy czym krew baranka powoduje, iż oszczędza On, ocala swoich wiernych, jak i jako cykliczne święto – przypomnienie, pamiątka tej zbawczej interwencji Boga. Sam moment wyzwolenia, wybawienia Hagada paschalna tak określa: „On wyprowadził nas z niewoli do swobody, z smutku do radości, z żałoby do dni świątecznych, z ciemnoty do jasnego światła, z niewoli do Zbawienia (*Hagada. Opowiadanie o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927, s. 34). Natomiast moment wybrania, ocalenia związany jest już z przebłągalną ofiarą z baranka, którego krew ma moc ekspiacyjną i zbawczą. Nadto łączone z Pesach Święto Praśników wprowadza motyw oczyszczenia i odnowienia. Stopniowo każde wyzwolenie będzie określane jako nowa pascha (por. Iz 30, 29; 40, 3–5; 41, 17–20; 43, 16–21; 49, 9–11; 55, 12–13; Jer 31, 2–21), aż w końcu wiara w wyzwolenie ostateczne połączy się z nadziejami mesjańskimi, co skłania Żydów do szczególnego oczekiwania na Mesjasza w każdą paschalną noc, (por. R. Cantalamessa, *Pascha naszego zbawienia. Tradycje paschalne w Biblii oraz pierwotnego Kościoła*, przeł. M. Brzezinka, Kraków 1997, s. 13–50; P.-É. Bonnard, *Pascha*, w: *Słownik teologii biblijnej*, pod red. X. Leon-Dufoura, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1990, s. 646–651; G. Witaszek, *Prefiguracja Eucharystii w Starym Testamencie*, w: *Jezus eucharystyczny*, pod red. M. Ruseckiego i M. Cisły, Lublin 1997, s. 31–36). Mimo że sam Jezus w Ewangelii nie odnosi do siebie symbolu baranka, to jednak ustanawia Eucharystię w czasie wieczerzy paschalnej, a więc według tradycji Janowej utożsamiona zostaje godzina śmierci Jezusa z godziną ofiarowania baranka (por. J 18, 28). Stąd wszelkie znaczenia związane z Paschą starotestamentalną łączą się teraz z jej wypełnieniem w ramach Nowego Przymierza, przy czym exodus przybiera tu charakter duchowy i jest rozumiany jako uwolnienie od grzechu i śmierci. A skoro krew Jezusa, jak krew baranka, ocala od zagłady, to wiąże się ofiarę baranka paschalnego z dobrowolną ofiarą Sługi Jahwe z Iz (por. Dz 8, 31–35). Chrystus jako Baranek występuje zwłaszcza w tradycji Janowej (por. J 1, 29; 19, 31–36; Ap 5, 6; 6, 16; 7, 14–17; 19, 7; 21, 23 i in.). Ale też w 1 P 1, 1.19, Paweł zaś nazywa Go „naszą Paschą” (1 Kor 5, 7), por. M. Lurker, *Słownik symboli i obrazów biblijnych*, przeł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 22–23; D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 258–259; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Testamentu*, Kraków 1992, s. 252–253; M. É. Boismard, *Baranek Boży*, w: *Słownik teologii...*, dz. cyt., s. 63–65; S. Gądecki, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1991, s. 43–44).

²⁵ R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 3–4, s. 389. Baranek jest tradycyjnie typem ofiary Chrystusa (Tertulian, Orygenes, św. Atanazy, św. Grzegorz z Nyssy, św. Jan Chryzostom, Teodoret z Cyru,

3. APOFATYCZNA TEOLOGIA

Kolejnym znamieniem Brandstaetterowego komentarza jest paradoksalna i negatywna teologia. Autor przywołuje w swoim dziele wiele znanych z tradycji biblijnej imion Boga, które objawiane są w świecie poprzez Jego działające energie. Jednakże Bóg Ojciec jest obecny bez odniesienia do Syna wyłącznie dzięki teofaniom w postaci Głosu („wizje” Zecharii, Johanana, Nathanaela), Gołębiczy (wizja Symeona, chrzest w Jordanie), Anioła (Zwiastowanie, sen Józefa) czy Pasterza (Narodzenie). W związku z angelofanią podczas Zwiastowania Bóg jest charakteryzowany w sposób negatywny: „nie ograniczony żadną granicą i wymykający się spod wszelkiego określenia”²⁶.

Większość teologicznych charakterystyk w powieści łączy Osoby Ojca i Syna, co jest konsekwencją Wcielenia i współistotności. Stąd wszelkie określenia odnoszą się jednocześnie do Ojca i Syna, pozostających w substancjalnej jedności, co pisarz stara się wyrazić paradoksalnym sformułowaniem „Synowskie Ojcostwo”²⁷. Na jedność odrębnych hipostaz Ojca i Syna w jednej Boskiej naturze wskazuje także powtarzające się, a odnoszone przez Jezusa do siebie samego JA JESTEM. Zbawiciel nazywa siebie tutaj imieniem samoobjawiającego się Boga (por. Wj 3, 14–15; J 8, 58; 13, 19). Jak komentuje narrator: „W JA JESTEM ogniskuje się cały Byt Boży”²⁸.

Brandstaetter, starając się „określić Doskonałość za pomocą śmiesznej magii słów”²⁹, ucieka się do paradoksu i jego figuratywnych ekspresji w postaci antytez i oksymoronów³⁰. Paradoksalność jest, według Rudolfa Otto, właściwa dla *mirum*, tj. czegoś „całkiem innego”, co nie daje się pojąć, przekracza bowiem wszelkie ludzkie kategorie, zdając się nadto je wykluczać, zaprzeczać im wbrew wszelkiej racjonalności³¹. Przykładem oksymoronicznych określeń użytych wo-

św. Hilary, Zenon z Werony, św. Augustyn, Meliton z Sardes, św. Cyryl Jerozolimski, św. Cyryl Aleksandryjski). Podobnie wąż miedziany (J 3, 14–15, *List Barnaby*, Tertulian, św. Cyryl Jerozolimski, św. Grzegorz z Nyssy). Por. M. Szram, *Jezus Chrystus – dzieje. Historia doczesna. Prorocztwa. Figury*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 1321. Do ceremonii wygnania na pustynię kozła ofiarnego obciążonego grzechami ludu nawiązuje Hbr 9, 11–12, jednak nie w wymiarze typologicznym. Por. E. Zawiszeński, *Instytucje biblijne*, Pelplin 1995, s. 131.

²⁶ R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 1–2, s. 17–18.

²⁷ Tamże, t. 3–4, s. 317.

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ Tamże, s. 191.

³⁰ Na ten sposób wyrażania tajemnicy Boga-Człowieka zwracają uwagę Z. Jasińska i M. Jasińska-Wojtkowska. Por. Z. Jasińska, *Inspiracja i wyraz religijny w twórczości Romana Brandstaettera*, „W drodze” 1981, nr 2, s. 30; M. Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt., s. 45–46, 50. Według J. Chmiela taka paradoksalność wypowiedzi byłaby charakterystyczna dla stylistyki hebrajskiej. Por. J. Chmiel, dz. cyt. Na temat językowych wyznaczników paradoksalności wypowiedzi zob. A. Izdebska, J. Plóciennik, *Paradoks w tekście sakralnym*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1994, z. 3, s. 215–223.

³¹ Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 54.

bec Jezusa w powieści mogą być: „wszechwiedząca Niewiedza”, „wszechmocna Bezsilność”, „Szukanie nieszukające”, „wypatrywanie niewypatrujące”, „bezgrzeszny grzech” czy „jednoczesność wieloczesności”. Natomiast antytetyczność widoczna jest przykładowo w opisach teofanii nad Jordanem, ludzkiego wzrastania wcielonego Słowa czy kenotycznego uniżenia Boga:

...stworzył siebie w dosłownej i błogosławionej Prawdzie na podobieństwo człowieka [...]. Prawieczny i Doczesny – Całobóstwo w Całocześności i Całocześność w Całobóstwie – siedłł środkiem drogi [...] Niewidzialny i Prawieczny, a zarazem Widzialny i Doczesny, Wszechmocne Bóstwo i ludzkie Ubóstwo w jedności³².

Mały Jezus, patrząc zatem na świat, poznawał go swoim wszechpoznaniem i odkrywał go swoją wszechobecnością, albowiem ograniczył się, czyli rozprzestrzenił do rozmiarów człowieczego wcielenia...³³.

Mesjasz jest Sługą. Jest Sługą Jahwe i sługą ludzi. W swojej nieskończonej mocy jest najmniejszym z najmniejszych. W swojej nieskończonej chwale jest pośmiewiskiem możnych. W swojej nieskończonej mądrości jest pogardą wielu uczonych w Piśmie³⁴.

Takie paradoksalne, czyli wewnętrznie sprzeczne, atrybuty Bożego Bytu wcielonego łączą się ze sobą na zasadzie *coincidentia oppositorum*:

...a słowo wychodzące od Niego było wołaniem Baranka o sępih szponach i ostrym dziobie, Istoty łączącej w sobie dwie natury – sępa i jagnięcia, drapieżną i miłosierną, skazującą i skazaną³⁵.

Wszystko to sprawia, że i Bóg-Człowiek charakteryzowany jest w sposób negatywny. Jezus jest bowiem jednocześnie Bogiem objawionym i ukrytym, jest „zasłonięty zasłoną Królestwa Bożego”³⁶. Widoczne jest to zwłaszcza w następującym fragmencie narracji:

...zbliżało się Oblicze Bezimiennie, zbliżała się Bezimiennność, ale było to Oblicze bez Oblicza i była to bezimiennność bez Bezimienności, była to nieobeszła i nieogarniona Nieokreśloność, i łatwiej Ją można w bezsilnej świadomości ludzkiej określić za pomocą tego, czym nie jest, niż za pomocą tego, czym jest³⁷.

Dlatego też za najtrafniejszą odpowiedź na taką tajemnicę uznana jest wiara, jaka stała się udziałem apostołów, którzy „trwali w niewiedzy, w nieświadomości i w niepoznaniu najgłębszej istoty Rabbiego, i nic o niej nie wiedząc, wierzyli w Niego...”³⁸.

Teologia *Jezusa z Nazarethu* zostaje uwieńczona odsłonięciem trynitarnej natury Boga, co znajduje wyraz w samoświadomości Jezusa, który po chrzcie w Jordanie ujrzał w sobie „wielką Troistość o obliczach tych samych, a jednak nie

³² R. Brandstaetter, dz. cyt., t. 1–2, s. 207–208.

³³ Tamże, s. 113.

³⁴ Tamże, s. 288.

³⁵ Tamże, t. 3–4, s. 239.

³⁶ Tamże, t. 1–2, s. 431.

³⁷ Tamże, s. 346.

³⁸ Tamże, s. 442–443.

tych samych, gdyż trudno jest mówić o trzech obliczach, skoro mimo swej troistości były jednym i tym samym obliczem”³⁹. Trójkę tworzą w substancjalnej jedności Osoby Ojca, Syna i Ducha Świętego, który „wraz z Ojcem i Synem był wszechmocną tożsamością, Trójką, Świętą Liczbą, jednym i równocześnie potrójnym źródłem Początku, Trwania i Końca Wszechrzeczy”⁴⁰.

4. KENOZA I CHWAŁA SŁOWA

Ostatnim znamieniem powieściowego komentarza jest kenotyczno-henotyczna chrystologia. Jej punktem wyjścia jest wiara w preegzystencję Syna Bożego, tj. Jego istnienie przed stworzeniem, a więc i przed czasem. Implikuje to paradoksy związane z wkroczeniem wieczności w czas: Jezus jako Chłopiec odkrywa świat znany sobie od prapoczątku czy opowiada historię, którą przed wiekami sam stworzył.

Jezus jest też świadkiem całych dziejów zbawienia. Dzięki swojej Boskiej naturze obdarzony jest widzeniem wszystkiego „w czasie przyszłym dokonany, w cudownej jednoczesności zdarzeń”. Czyli to, co rozwinięte i ujawnione w czasie, już „dokonało” się w wieczności, przed czasem. Już „wtedy” preegzystujący Syn Boży przeznaczony został na Odkupienie i oczyszczenie ludzi z grzechów. Świadomość swej preegzystującej wieczności wyraża słowo samoobjawienia:

...był to głos idący od czasu przyszłego dokonanego, od samego początku pradziejów, od Słowa rodzącego Światło Pierworodne w nieprzeniknionych wiecznościach chaosu:

– Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: zanim Abraham stał się, JA JESTEM⁴¹.

Wynika stąd swoisty paralelizm między dziełem stworzenia a nauczaniem i działalnością Jezusa, które stają się zaczynem nowego stworzenia. Jego życie ukryte jest określone jako milczenie i rodzenie się Słowa – *fiat*:

milczenie Jego było powtórzeniem milczenia, które panowało przed początkiem świata, zanim niebo i ziemia powstały [...], był to czas, gdy Słowo Jezusa było jeszcze Milczeniem i powoli rodziło się z Milczenia, ale rodziło się tylko dla oczu i uszu ludzkich, rodziło się z utajenia, z ukrycia, z niewidzialności, z niesłyszalności⁴².

Konsekwentnie początek Jego nauczania i działania powiązany jest z przypomnieniem dnia stworzenia. Ma on miejsce w Kanie Galilejskiej, gdzie Jezus zaczyna działać przynaglony przez Miriam, swoją Matkę. Jest ona tutaj przedstawiona jako Sophia, jest więc „wszechobecną Obecnością Elohim, która unosiła się nad wodami w godzinie cudownego stworzenia świata”⁴³. Przemiana wody w

³⁹ Tamże, s. 215.

⁴⁰ Tamże, s. 142.

⁴¹ Tamże, t. 3–4, s. 130.

⁴² Tamże, t. 1–2, s. 165.

⁴³ Tamże, s. 290.

wino to znak zapoczątkowania nowego dzieła stworzenia, którego skutkiem będzie Nowy Izrael. Zanim Jezus stworzy dlań „nową miarę i wagę sprawiedliwości i prawa”⁴⁴ w postaci nauk Kazania na Górze, mówi „o Duchu Pana, unoszącym się nad wodami”⁴⁵. Aby się to jednak dokonało, konieczny jest pierwszy akt *kenosis* Boga w postaci Wcielenia. Umożliwia to kolejne akty w postaci doświadczenia poczucia grzeszności i wydania się na łup pokusy. W Jom Kippur Jezus leży na ziemi jak każdy grzesznik i pokutnik, „najmniejszy z najmniejszych”:

„...i tak umniejszwszy się do rozmiarów pyłu, stopił się w jedność ze swoim ludem w świadomości grzechu i pokuty, a ten pył, w który się zmienił, był czystością i radością, światłem, zbawieniem i nieprzeniknionym Bytem, materialnym Bytem, niepokalanym, harmonijnym i absolutnym, po prostu samym Elohim”⁴⁶.

Cel takiego „samoógraniczenia z człowiekiem” ujawnia się podczas oczekiwania na chrzest w Jordanie:

...i to było celem Jego Samoograniczenia i chwalebnego samopomniejszenia – mógł ujawnić przed ludźmi i sprawdzić na sobie samym i przed sobą samym swoje pełne człowieczeństwo, a ponieważ niestety nie istnieje lepszy sprawdzian człowieczeństwa nad grzech, mógł poczuć się człowiekiem grzesznym, chociaż nigdy żadnego grzechu nie popełnił...⁴⁷.

Doświadczywszy poczucia grzechu i kuszenia na pustyni, Bóg w Jezusie przybiera postać sługi wobec człowieka i postawę ukorzenia wobec jego cierpienia. Ilustruje to uzdrowienie prze sadzawcę Bethesda:

Jezus pochylił się nad chorym. Pokora i uniżenie Boga ukorzyły się i uniżyły przed człowiekiem [...]. W swojej Wszechmocy, wyświadczając człowiekowi Łaskę, czekał na jego łaskę i im dłużej czekał, tym większe było Jego uniżenie i większa była Jego służebność, gdyż pragnął wchłonąć w siebie [...] całe cierpienie człowiecze...⁴⁸.

Wypełnia się tu wizja Mesjasza, którą Jezus kreśli od początku swojego nauczania – Mesjasza ubogiego, poniżonego, cichego i pokornego, Sługi Jahwe i sługi ludzi. Mesjasz ten, jak mówi: „...dla zbawienia ludzkości wyniszczy się przed całym domem Izraela, ogołoci się z wszelkiej chwały Pańskiej i opuszczony przez Boga, [...] będzie cierpieć, [...] aż do najdalszych granic cierpienia, bo tylko za pomocą cierpienia ciała i krwi dokona świętego odkupienia i oczyszczenia synów człowieczych i objawi się w pełni chwały Bożej, z koroną Boga na pokrwawionym czołe”⁴⁹.

Akt absolutnego uniżenia i poddania woli Ojca, który jest zapoczątkowaniem realizacji tej wizji dokonuje się w Geth Szamanim:

⁴⁴ Tamże, s. 303.

⁴⁵ Tamże, s. 302.

⁴⁶ Tamże, s. 199.

⁴⁷ Tamże, s. 212.

⁴⁸ Tamże, s. 382.

⁴⁹ Tamże, t. 3–4, s. 77.

...był niemal prochem, gliną zmieszaną z wodą, umęczonym biednym człowiekiem, czekającym na zbawienie od śmierci, [...] nieskończoność wtopiona w skończoność, [...] jak przestało na najnędrniejszego sługę, na niewolnika posłusznie spełniającego rozkaz swego pana, w czolobitnym poddaństwie, bezsilnie poddał się woli Bożej...⁵⁰.

Zbawcze samowyniszczenie Boga kulminuje, gdy „włożywszy na siebie winy i grzechy wszystkich synów człowieczych, ich przestępstwa i zbrodnie, nieprawość i ciemność, bezwstyd i nieczystość”, składa On ofiarę z siebie samego, by „uwolnić człowieka od przekleństwa, oczyścić go, podnieść i uświęcić”⁵¹. Jezus skazany na śmierć ma umrzeć jak złoczyńca, śmiercią najhaniebniejszą. Na Krzyżu wyznaje, że stał się „mieszkańcem prochu, robakiem, wzgardą pospółstwa i pośmiewiskiem ludzi...”⁵².

Śmierć na Krzyżu, która jest spełnieniem obietnicy Odkupienia, zapoczątkowuje zarazem wypełnienie obietnicy powszechnego Zbawienia. Jego znakiem jest przejście *kenosis* w *henosis* Syna Bożego, który staje się wszystkim we wszystkim, co odsłonięte zostaje jako zapowiedź przed wybranymi apostołami w czasie Przemienienia na górze Tabor:

...wszechświat upodabniał się do oblicza Rabbiego, nasyczał się Jego rysami, Jego spojrzeniem, Jego ciałem, i po chwili zniknął czas i zniknęła przestrzeń, zniknął początek i zniknął koniec, i tylko w wszechmocnym istnieniu istniała kolistość Chleba i Światła⁵³.

Jest to jednocześnie antycypacja kosmicznego wymiaru Eucharystii. Dopiero jednak na Krzyżu Słowo objawia swój kosmiczno-zbawczy charakter w pełni swojej Chwały:

Idzie ku Niemu Światło [...] przepala Go i wciąga, i wchłania, a On wstępując w nie, wstępuje w siebie, we własny nieprzebrany Bezmiar, w swoją radosno-cierpiącą Obecność, w oślepiający kryształ Mądrości, [...] w DAWAR, w SŁOWO, którym zawsze był, jest i będzie, i którego nigdy nie opuszczał, chociaż teraz do niego powraca⁵⁴.

Kosmiczny Logos, który jest działającą potęgą i objawiającą światłością⁵⁵, to jednocześnie zbawczy Mesjasz. Jego prawdziwa natura w pełni odsłania się w ciele Zmartwychwstałego. Jako pierwsza doświadcza „odsłoniętego Poznania” Mariamne z Magdali, której dane jest rozmawiać z Bogiem „odsłoniętym w Ciele wiecznym i niezniszczalnym, cielesnym cielesnością ducha, będącym równocześnie ciałem i duchem...”⁵⁶.

⁵⁰ Tamże, s. 301.

⁵¹ Tamże, s. 396.

⁵² Tamże, s. 401.

⁵³ Tamże, s. 402.

⁵⁴ Tamże, s. 91.

⁵⁵ Por. A. Fenillet, P. Grelot, *Słowo Boże*, w: *Słownik teologii...*, s. 880.

⁵⁶ R. Brandstaetter, dz. cyt., s. 427–428. Tego typu ogólny komentarz egzegetyczno-teologiczny, który da się z powieści wyinterpretować, nie jest tutaj jedynym typem komentarza. Pojawia się bowiem także wiele komentarzy szczegółowych albo do poszczególnych logiów (np. „Kto jest matką moją i braćmi moimi” czy „Idź, niech ci się stanie tak, jak uwierzyłeś”), albo do mniej zna-

5. TEOLOGICZNE PARALELE

Narracyjna egzegeza w Brandstaetterowym *Jezusie z Nazarethu* wyraźnie nawiązuje do tradycji biblijnej i patrystycznej. Występująca tu kenotyczno-henotyczna chrystologia ma swoje źródła w najstarszych chrześcijańskich hymnach chrystologicznych opartych na motywie „uniżenia-wywyższenia” (por. Iz 53, 12; Mdr 4, 14–16; Ez 21, 31; Łk 14, 11; 18, 14; Mt 23, 12; Jk 4, 6.10), które zostały włączone do tradycji Janowej, Pawłowej i Piotrowej (por. J 1, 1–14; Kol 1, 15–20; Flp 2, 6–10; Hbr 1, 1–4; 1 P 1, 20–21; 3, 18–22). Chrystus ukazany jest w ramach tych tradycji jako preegzystujące Słowo (por. J 1, 1) – „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1, 15), „odblask Jego chwały i odbicie Jego istoty” (Hbr 1, 3), które istnieje „w postaci Bożej” (Flp 2, 6) i jest samo Bogiem (por. J 1, 1). Jego pośrednictwu wszystko zawdzięcza istnienie, bowiem „wszystko przez Nie się stało” (J 1, 3.10), „w Nim wszystko zostało stworzone [...]. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone” (Kol 1, 16–17; por. Hbr 1, 2), i On stanowi tegoż istnienia fundament: „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3), „wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 17). Bóg też przez Niego, stworzywszy wszechświat, uczynił Go władcą stworzenia, „dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1, 2).

A jednak Syn Boży „nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 6–7). „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14), tj. człowiekiem, czyli uczyniło się poddanym „w zewnętrznym przejawie” (Flp 2, 7) wszystkim przypadłościom ludzkiej egzystencji: podlega ludziom, światu, demonicznym potęgom i śmierci.

Zarówno preegzystencja Słowa, wraz z zawartą w Nim Pleromą, jak i dokonana przez Nie kenoza są warunkiem Odkupienia i Zbawienia – pojednania z Bogiem zarówno człowieka (por. 2 Kor 5, 18), jak i całego stworzenia (por. 2 Kor 5, 19). Bóg bowiem zechciał, „aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego znów pojednać wszystko z sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach”, urzeczywistniając swój zbawczy plan „przez krew Jego krzyża” (Kol 1, 19–20; por. Ef 2, 15–16). Ażeby jednak ta nowa ofiara paschalna (por. J 19, 36; 1 Kor 8, 6; 15, 45) stała się możliwa, Syn Boży „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). Dzięki temu „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9), „wskrzesił Go z martwych i udzielił Mu chwały” (1 P 1, 21), „posadził Go po swojej prawicy na wyżynach niebieskich” (Ef 1, 20; por. Hbr 1, 3; 1 P 3, 22). Tak więc Chrystus stał się Panem odnowionego wszechświata, co jest proklamowane słowami Psalmu 110 (109), 1 (por. Hbr 1, 5),

nych elementów kulturowo-obyczajowo-historycznego kontekstu ewangelicznych wydarzeń (np. wyobrażenia Żydów o Mesjaszu, sens przepisów szabatowych i halachicznych, rozumienie czasu w Izraelu, obyczaje związane z ucztowaniem). Ujawnienie jednakże całego bogactwa tego typu komentarza wymagałoby o wiele bardziej szczegółowej analizy, co nie wydaje się tu konieczne.

i poddane Mu zostało wszystko (por. 1 Kor 15, 28; Ef 1, 21–22), wszelkie potęgi nieba i ziemi (por. 1 P 3, 22; Ef 1, 21).

To uwielbienie zmartwychwstałego Kyriosa antycypowane jest przez transfigurację na górze Tabor (por. Łk 9, 28–35) oraz zapowiedź: „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, pociągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32). Męka w Ewangelii św. Jana ukazuje już chwałę Jezusa, jest początkiem Jego uwielbienia i stoi pod znakiem przyszłego zmartwychwstania (por. J 13, 31–32; 17, 1). Paradoksalnie upokarzająca śmierć jest źródłem nowego życia.

Skuteczność nowej Paschy obejmuje nie tylko człowieka, który staje się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5, 17) tak, że Bóg staje się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 5, 17), ale i przez tegoż człowieka całość tego, co przez grzech „zostało poddane marności”, a co „zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych” (Rz 8, 20–21). Wraz ze Zmartwychwstaniem zatem rozpoczyna się proces przemienienia i eschatycznej odnowy całego wszechświata, dążenie do *anakephalaiosis*: „aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie: to, co w niebiosach, i to, co na ziemi” (Ef 1, 10)⁵⁷.

Ta biblijna myśl rozwinięta została przez greckich Ojców Kościoła. Motyw *kenozy* Słowa pojawia się zwłaszcza u św. Cyryla z Aleksandrii, który łączy Boże samowyniszczenie już z samym aktem Wcielenia, tak że *kenosis* staje się „sposobem bycia Osoby Boskiej posłanej na świat”⁵⁸. Jednocześnie patrystyka wschodnia, a za nią teologia bizantyjska⁵⁹ (od św. Ireneusza z Lyonu, poprzez Klemensa z Aleksandrii, Orygenes, św. Atanazego, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Grzegorza z Nyssy, św. Cyryla z Aleksandrii, po św. Maksyma Wyznawcę) podkreślają, że Wcielenie jest wydarzeniem kosmicznym, a prowadzi konsekwentnie przez zbawczą ofiarę Krzyża do rekapitulacji wszechświata w Chrystusie i jego osta-

⁵⁷ Na temat tej chrystologii por. H. Langkammer, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976, s. 34–35, 38, 43, 48, 56, 59, 61, 63–65, 81, 94–99, 154, 165–166, 173–177; tenże, *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, s. 23–25; J. Drozd, *Chwała Chrystusa*, w: tamże, s. 170–181; A. Paciorek, *Ewangelia umiłowanego ucznia*, Lublin 2000, s. 198; F. Gryglewicz, *Teologia Dziejów Apostolskich, Listów katolickich i pism św. Jana Ewangelisty*, Lublin 1986, s. 50–55, 104–107; H. Langkammer, *Teologia Nowego Testamentu (Zarys)*, Wrocław 1991, s. 44–45, 74–78; K. H. Schelkle, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 2: *Bóg był w Chrystusie*, przeł. M. L. Dylewski, Kraków 1985, s. 98, 130–134, 155–160, 186–193; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1987, s. 96–97, 120–121; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 448–472; C. S. Bartnik, *Chrystus kosmiczny*, w: *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 3303–305; R. E. Rogowski, *Kosmiczny wymiar Eucharystii*, „Ateneum Kapłańskie” 1980, t. 94, s. 49–52.

⁵⁸ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 128. Zob. też tenże, *Teologia dogmatyczna...*, s. 84–86; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 230.

⁵⁹ Por. J. Meyendorff, dz. cyt., s. 195–196, 208.

tecznego przemienienia, w związku z czym Logos staje się Zbawcą Kosmosu⁶⁰. Współcześnie zaś rozważania o kenozie Słowa zapoczątkowanej już przez bożonarodzeniowe misterium i kosmicznym wymiarze tajemnicy Chrystusa kontynuowane są w teologii Kościoła prawosławnego (zwl. *Agniec Bożyj* Sergiusza Bułgakowa)⁶¹. Na Zachodzie natomiast podjęte zostały przez Pierre'a Teilharda de Chardin, którego kosmiczne pojmowanie Chrystusa i Eucharystii bliskie jest zresztą tradycji teologii wschodniej⁶².

W teologii Kościoła Wschodniego rozwijane są także inne istotne tutaj motywy. I tak podkreśla się w niej, widoczną w Ewangelii Janowej, jedność Zmartwychwstania i Krzyża – „Paschę Krzyżową”, tj. ukrycie Zmartwychwstania w tajemnicy Krzyża, jaki staje się narzędziem Boskiej *katabasis* i *anabasis*⁶³, co wyrażają bizantyjskie ikony, na których Chrystus jest przedstawiany odziany w tunikę, żywy, z otwartymi oczami, prosto trzymający się na Krzyżu⁶⁴, czyli jednocześnie jako Ofiara i Król Chwały, Poniżony i Wywyższony⁶⁵.

Właściwe tradycji prawosławnej jest nadto apofatyczne rozpatrywanie tajemnicy Boga i Jego zbawczego działania w świecie. Ma ono źródła w Bożym objawieniu (por. Wj 33, 20; Iz 6, 5; Hi 9, 10; Hbr 11, 27; 1 Tm 1, 17; 6, 15 nn; Kol 1, 15; J 1, 18; 1 J 4, 12)⁶⁶, a spekulatywnie rozwinięte zostanie przez Pseudo-Dionizego Areopagite i innych pisarzy chrześcijańskiego Wschodu – św. Ireneusza z Lyonu, Klemensa z Aleksandrii, Orygenes, Dydyma Ślepego, św. Grzegorza z Nyssy, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Bazylego, św. Cyryla z Aleksandrii,

⁶⁰ Por. G. A. Maloney, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1972, s. 92–170; J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, przeł. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 81–82; C. S. Bartnik, dz. cyt., s. 305.

⁶¹ Por. T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 60–64; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, 232–237; tenże, *Tajemnica Chrystusa...*, s. 426–427, 432; tenże, *Misterium paschalne w życiu i myśli chrześcijańskiego Wschodu*, „W drodze” 1976, nr 4, s. 19; tenże, *Chrystologia. W teologii prawosławnej*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 315–317.

⁶² Por. J. Klinger, *P. Teilhard de Chardin a tradycja Kościoła Wschodniego*, w: *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 343, 352–357. Zob. też: P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, przeł. M. Tazbir, w: *Człowiek i inne pisma. Pisma*, t. 1, Warszawa 1984, s. 123–138; tenże, *Środowisko Boże*, przeł. W. Sukiennicka, w: tamże, s. 367–375; J. Kulisz, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w rozumieniu Teilharda de Chardin*, Warszawa 1995, s. 10–11, 13, 20, 39, 43, 73, 77–78; G. A. Maloney, dz. cyt., s. 171–207.

⁶³ Por. J. Klinger, *Doktryna Krzyża i Zmartwychwstania według Rudolfa Bultmanna w konfrontacji w teologią Kościoła Wschodniego*, w: *O istocie prawosławia...*, s. 315–322, 329–330; W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 132–134; W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 238–239; tenże, *Tajemnica Chrystusa...*, s. 430–431.

⁶⁴ Por. P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 258.

⁶⁵ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 242–244; tenże, *Tajemnica Chrystusa...*, s. 431.

⁶⁶ Por. K. H. Schelkle, dz. cyt., s. 261, 309–311; R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, w: *Krąg biblijny i franciszkański*, Warszawa 1981, s. 370–385.

św. Cyryla Jerozolimskiego, św. Jana Chryzostoma, św. Epifaniasza z Cypru, św. Maksyma Wyznawcę, św. Jana z Damaszku, św. Grzegorza Palamasa⁶⁷. Przy czym apofatyczne podejście dotyczy nie tylko poznawalności Bożej istoty, ale i – jako że Wschód, mówiąc o Bogu, myśli Trójca Święta (św. Grzegorz Teolog np. pisze: „Kiedy więc nazywam Boga, mam na myśli Ojca i Syna i Świętego Ducha”⁶⁸) – tajemnicy Chrystusa, co znalazło swój wyraz w negatywnym charakterze chrystologicznej formuły dogmatu chalcedońskiego⁶⁹. Ujęcie takie implikuje posługiwanie się w kontemplacji tajemnic wiary antynomią i paradoksem, które pozwalają wznieść się ponad obrazy i symbole zaczerpnięte z rzeczywistości widzialnej⁷⁰, by „przez [...] brak widzenia, i przez [...] niewiedzę zobaczyć i poznać Tego, który znajduje się ponad wszelkim oglądaniem i wiedzą”⁷¹, to bowiem, co dla człowieka wydaje się antynomią w Bogu, stanowi jedno⁷², jako że „zbieżność przeciwieństw” dokonuje się tylko w Bogu⁷³. Tak Wschód rozważa także misterium Chrystusa zarówno w aspekcie Wcielenia⁷⁴, jak i kenozy – wywyższenia⁷⁵.

Rozpatrywana zatem od strony komentarza egzegetycznego powieściowa tetralogia Romana Brandstaettera ujawnia wyraźne zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej – biblijnej i patrystycznej, której wyróżnione tu tematy możemy w niej odnaleźć. A to zarazem dzięki wykorzystaniu interpretacji typologicznej⁷⁶, jak też nawiązaniu do chrystologii „uniżenia – wywyższenia”. Nadto zważywszy, że motyw kenozy Słowa i kosmicznego wymiaru zbawienia wraz z położeniem nacisku na apofatyczny sposób mówienia o misteriach wiary rozwijany jest zwłaszcza w Kościele Wschodnim, można zaryzykować tezę, iż teologia komentarza powie-

⁶⁷ Por. P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 21–23, 38–84; W. Łoski, *Teologia dogmatyczna...*, s. 13–14; tenże, *Teologia mistyczna...*, s. 21–38; W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 745–746.

⁶⁸ Св. Григорий Богослов, *Слово 45: На Святую Пасху*, w: *Восточные Отцы и Учители Церкви IV века. Антология*, сост. неомонах Иларион (Алфеев), Москва 1998, s. 484. Zob. też: J. Meyendorff, *op. cit.*, s. 230–232.

⁶⁹ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, s. 126; W. Hryniewicz, *Chrystologia...*, kol. 316; tenże, *Apofatyczna teologia*, kol. 746. Na temat apofatycznego charakteru dogmatu w prawosławiu zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 223–225.

⁷⁰ Por. W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, kol. 746–747.

⁷¹ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 166.

⁷² Por. W. Hryniewicz, *Chrystus – nasza Pascha...*, s. 231.

⁷³ P. Evdokimov, *Prawosławie...*, s. 223.

⁷⁴ Por. W. Łoski, *Teologia dogmatyczna...*, s. 74; W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Coll. Theol.” 1981, t. 51, fasc. 2, s. 8.

⁷⁵ Por. W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący?*, s. 9, 19.

⁷⁶ Jest to realizacja podzielanego przez pisarza przekonania Kościoła, że – jak sam to przyznaje – „Chrystus Nowego Testamentu jest rzeczywistym wypełnieniem się Starotestamentowej Obietnicy”. Por. S. Sterna-Wachowiak, *Smak Dobrej Księgi. O twórczości Romana Brandstaettera*, „Kresy” 1991, nr 8, s. 85.

ściowego bliska jest właśnie tradycji chrześcijańskiego Wschodu, z tym, że bliskość owa niekoniecznie wynikać musi z wpływu czy inspiracji, ale może być też rezultatem rozwijania paralelnych motywów teologicznych (*vide*: Teilhard). Sam Brandstaetter bowiem w *Kręgu biblijnym*, który w myśl założeń stanowi swoisty komentarz do *Jezusa z Nazarethu*⁷⁷, wskazuje na tradycję Janową jako mu najbliższą, także jeśli chodzi o metodę twórczą⁷⁸. Kościół zaś prawosławny nazywa się niekiedy, w relacji do Kościoła rzymskiego – Piotrowego i ewangelickiego – Pawłowego, właśnie Janowym⁷⁹.

⁷⁷ Por. J. Góra, *Gość wiecznego domu. O Romanie Brandstaetterze*, Poznań 1990, s. 83.

⁷⁸ Por. R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*..., s. 385–386.

⁷⁹ Por. np. S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 168. Idea Kościoła „Piotrowego” i „Janowego” sięga poprzez idealistów niemieckich (F. W. J. Schelling) wizji historiozoficznych Joachima z Fiore, które – jak zaświadcza M. Bierdiajew (por. H. A. Бердяев, *Русская идея. Судьба России*, Москва 1997, s. 169) – bliskie były Rosjanom.