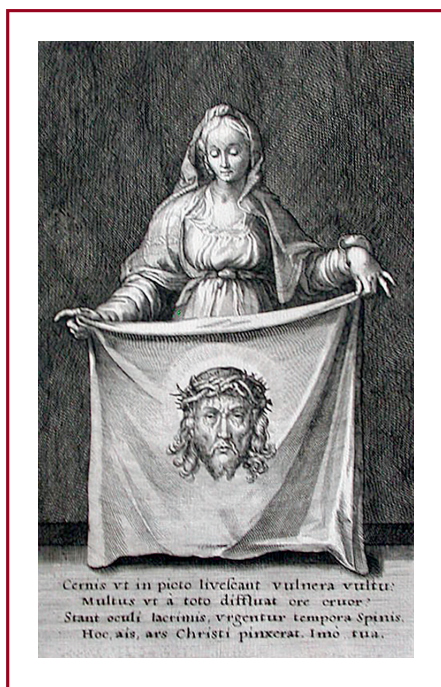


ks. Janusz Królikowski



Syn Boży i nasz Zbawiciel

Syn Boży
i nasz Zbawiciel

Ministerium Expositionis

I

ks. Janusz Królikowski

Syn Boży i nasz Zbawiciel

Studia chrystologiczne

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2016

Recenzenci
ks. prof. dr hab. Marek Pyc

Korekta
Emilia Rydzewska

Projekt serii i okładki
Marta Jaszczuk

Łamanie
Monika Kucab

Publikacja finansowana z dotacji na utrzymanie potencjału badawczego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
przyznanej przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2015.

Wydanie drugie, uzupełnione

Copyright © 2016 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-561-9 (druk)

ISBN 978-83-7438-562-6 (online)

<https://doi.org/10.15633/9788374385626>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks (12) 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

www.ksiegarnia.upjp2.edu.pl



Wprowadzenie

Wiara chrześcijańska opiera się na podwójnym doświadczeniu – doświadczeniu Jezusa Chrystusa obecnego w historii i doświadczeniu Jego obecności w sercu człowieka. Jakie głębie może osiągnąć to przeżycie, możemy poznać patrząc przykładowo na św. Pawła Apostoła, jednego z pierwszych mistyków chrześcijańskich. Na drodze do Damaszku ukazał mu się Zmartwychwstały, potwierdzając swoją misteryjną obecność w historii oraz stając się w niepodzielny sposób Panem jego serca, które w tamtej chwili przemieniło się w prawdziwe sanktuarium Jego żywej obecności.

Angielski egzegeta Charles H. Dodd, zagłębiając się w mistykę św. Pawła, stwierdził: „Święty Paweł był mistykiem. [...] Każde jego doświadczenie religijne miało przedmiot osobowy, Jezusa Chrystusa, osobę prawdziwą, historyczną i żywą nie tylko w przeszłości, osobę boską, ale nie odległą od człowieka. Jego duch wewnętrzny był obecny w Duchu Jezusa Chrystusa i nosił Jego rysy”.

Święty Paweł, nawiązując do swoich przeżyć i swojej wiary, wzywa także chrześcijan wszystkich czasów do poznawania Jezusa Chrystusa w historii i w naszych sercach, by z tego poznania rodziło się i rozwijało to doznanie, które będzie z kolei przeobrażać się w doświadczenie podobne do jego doświadczenia, stając się oparciem i umocnieniem wiary na drogach życia.

W zebranych w niniejszym zbiorze studiach chrystologicznych staramy się przede wszystkim opisać teologicznie różne wymiary

osoby i życia Jezusa Chrystusa, aby przybliżyć Jego obiektywną postać. Zdajemy sobie sprawę, że jest to zamierzenie przekraczające ludzkie zdolności poznawcze, ponieważ w Chrystusie spotykamy się po prostu z samą tajemnicą Boga, wykraczającą poza ludzkie poznanie. Ludzka ułomność, łącznie z możliwością popełnienia błędu, nie zwalnia nas z konieczności podejmowania takiej próby. Zawsze powinno nam towarzyszyć w tej dziedzinie poznania przekonanie, które dobrze wyraził wybitny francuski teolog i kaznodzieja biskup Jacques Bénigne Bossuet:

Niebezpieczeństwo nie może stać się wymówką dla milczenia. Taka jest bowiem wzniosłość i, jeśli tak można powiedzieć, subtelność prawdy Boga, że mowa ludzka nie może jej dotknąć, nie zadając jej jakiegokolwiek rany. [...] Ale z drugiej strony, jeśli z mówieniem o Bogu będziesz czekał aż znajdziesz godne Go słowa, to nigdy o Nim nie będziesz mówił.

Poznać Jezusa Chrystusa oznacza także wyciągnąć konsekwencje z tego poznania – konsekwencje bezpośrednio odnoszące się do naszego życia osobistego i społecznego. Wobec Chrystusa nie można zostać obojętnym. Odkąd Chrystus pojawił się pośród ludzi, można tylko być z Nim albo przeciw Niemu. Dlatego w podejmowanych studiach towarzyszy nam również świadomość potrzeby wskazania konsekwencji, które wywołują w człowieku postać Chrystusa i Jego dzieło. Staramy się więc odnosić prowadzoną refleksję chrystologiczną do naszego życia, pytając, kim Jezus Chrystus jest dla nas i dla naszej kultury.



Słowo do drugiego wydania

W ostatnich latach chrystologia zaczyna cieszyć się coraz większym zainteresowaniem teologów, a także wielu zwyczajnych ludzi. Potwierdza to, że pytanie o to, kim jest Jezus Chrystus, pozostaje ciągle aktualne, a tym samym On sam odzyskuje kluczowe miejsce w świadomości indywidualnej i kulturowej. Szukanie odpowiedzi na to pytanie pozostaje jedną z najważniejszych ludzkich aktywności w dziedzinie poznania, gdyż bezpośrednio odnosi się do życia i postępowania człowieka. Z chrześcijańskiego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że nie można wyobrazić sobie czegoś ważniejszego i pilniejszego. Można przywołać sugestywną myśl Johna Stuarta Milla: „Istnieje ciągle potrzeba przypominania ludzkości, że niegdyś żył człowiek imieniem Sokrates. To prawda, ale jeszcze ważniejsze jest przypominanie ludziom, że człowiek imieniem Jezus stał niegdyś pośród nich”.

Adekwatnie odpowiedzieć na kluczowe pytanie, kim jest Jezus Chrystus i kim powinien być dla nas – oto zadanie, którego powaga i sposób podjęcia mogą być uznane za miarę duchowej jakości epoki, w której żyjemy. Od odpowiedzi na nie zależy spojrzenie na naszą egzystencję oraz przyjęcie odpowiedniego stylu życia przez poszczególnych ludzi, którzy tę odpowiedź podejmą i odniosą do niej swoje życie. Można z całkowitą pewnością powiedzieć, że nie ma zadania historycznego, które by w takim stopniu prowadziło do odkrycia przez człowieka własnej tożsamości i własnego przeznaczenia, jak osobiste otwarcie się na Jezusa Chrystusa.

Opowiedzenie się za Nim lub przeciw Niemu wpływa nie tylko na sytuację konkretnego człowieka, ale również na kształt i rozwój przyszłych epok. Doświadczenia historyczne w tej materii są bardzo jednoznaczne.

Pozostaje nam zatem służyć człowiekowi w tym, by mógł zbliżyć się coraz bardziej do osoby i misji Jezusa Chrystusa, a tym samym „mieć Go stale przed oczami”, jak metaforycznie stwierdził św. Augustyn. Kolejne wydanie zebranych studiów chrystologicznych zamierza skromnie służyć temu ważnemu celowi.

Tarnów, Uroczystość Wszystkich Świętych 2016

ROZDZIAŁ I



Mała katecheza o Jezusie Chrystusie

1. WIERZYM W JEZUSA CHRYSTUSA

Prawdziwy człowiek, prawdziwy Bóg, Bóg i człowiek to cały Chrystus. Kto odrzuca Chrystusa Boga jest fotynianinem; kto odrzuca Chrystusa człowieka jest manichejczykiem. Kto wyznaje Chrystusa jako Boga równego Ojcu i jako prawdziwego człowieka jest katolikiem.

św. Augustyn

„I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” – takie wyznanie o Jezusie Chrystusie Nazarejczyku złożył natchniony przez Ducha Świętego święty Piotr przed Sanhedrynem (Dz 4, 12). Jezus – On sam – stanowi centrum naszej wiary, a celem życia chrześcijańskiego jest nawiązanie z Nim wspólnoty życia, by w ten sposób osiągnąć pełnię swojego przeznaczenia.

Pierwsza i najbardziej podstawowa odpowiedź na pytanie: „Kim jest chrześcijanin” jest następująca: chrześcijaninem jest ten, kto wierzy, że Jezus z Nazaretu jest Chrystusem, Synem Boga żywego. Ta wiara stanowi fundament, na którym jest zbudowany Kościół i na którym opiera się każdy autentyczny chrześcijanin w swoim życiu i w dokonywanych wyborach. Wierzyć w Jezusa oznacza przyjąć Go całym sercem i umysłem, całą duszą i wszystkimi

siłami, a w ten sposób wejść na drogę budowania coraz doskonalszej i dalej idącej miłości do Niego. To jest najbardziej specyficzny element wiary chrześcijańskiej – Jezus, człowiek, który narodził się za rządów cezara Augusta i umarł na krzyżu za cezara Tyberiusza, jest Jednorodzonym Synem Bożym, prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Na tym konkretnym fakcie opierają się chrześcijaństwo i wiara każdego z nas.

Skoro Jezus jest Bogiem, to jest w pełni uzasadnione, że możemy za Nim iść w naszym życiu i że rzeczywiście to czynimy. Dlatego jest w pełni sensowne związanie z Nim całego naszego życia i działania po to, by pójść za Nim traktować coraz poważniej i coraz odpowiedzialniej. Dlatego takiej postawy może On wymagać od nas, i rzeczywiście jej wymaga. Człowiek w żadnym wypadku nie mógłby powiedzieć: „Kto kocha ojca lub matkę bardziej niż Mnie, nie jest Mnie godzien” (Mt 10, 37), albo: „Kto się przyzna do Mnie wobec ludzi, przyzna się i Syn Człowieczy do niego wobec aniołów Bożych” (Łk 12, 8). Ale On jest Bogiem i może postawić właśnie takie wymagania.

Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, jest naszym Zbawicielem, ponieważ On jest dla nas Drogą, Prawdą i Życiem. On oświeca nasze życie i prowadzi je do jego wypełnienia. On wyzwala nas od grzechu i śmierci po to, by dać nam udział w swoim wiecznym życiu i w swojej wiecznej chwale. On zwieńcza wszystkie nasze aspiracje i poszukiwania.

Święty Augustyn w jednym z autobiograficznych wyznań zwierza się: „Boję się Jezusa, który przechodzi”. Boi się, że może Go nie rozpoznać; że Jezus może być blisko, a on może Go nie zauważyć i rozminąć się z Nim. Jezus jest Synem Bożym, który przyszedł na ziemię, aby nas zbawić. Jest w pełni słuszne i sensowne, abyśmy bali się, gdy przechodzi i gdy jest obok nas, gdyż możemy rozminąć się z Kimś absolutnie najważniejszym – możemy rozminąć się z naszym zbawieniem. Spotkamy Go zaś wtedy, gdy nasza wiara będzie stawać się „przeżytym poznaniem Chrystusa, żywą pamięcią Jego przykazań, prawdą, którą trzeba żyć” – jak napisał papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (nr 88).

2. SYN BOŻY

Chrystus człowiek jest twoją Drogą; Chrystus Bóg jest twoją Ojczyzną. Nasza Ojczyzna to Prawda i Życie; nasze Życie to Słowo, które stało się ciałem i zamieszkało między nami. Byliśmy leniwi, aby wędrować, dlatego nasza Droga przyszła do nas; ponieważ Droga przyszła do nas – wędrujemy.

św. Augustyn

Określenie „Syn Boży” wskazuje na jedyną i wieczną relację, jaka łączy Jezusa Chrystusa z Bogiem, Jego Ojcem. Jako chrześcijanie wierzymy, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym.

Święty Paweł streścił całą Dobrą Nowinę, z której wyrasta chrześcijaństwo, następującymi słowami: „Gdy nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty” (Ga 4, 4). Paweł słyszał o Jezusie wcześniej i był przekonany, że ten człowiek to fałszywy prorok i bluźnierca. Dlatego prześladował Jego uczniów. Niespodziewanie i ku jego zdumieniu zdarzyło się jednak, że sam Bóg objawił mu, że Jezus jest Jego Synem. To objawienie dokonało w nim niezwyklej przemiany i skierowało jego życie na nowe tory. „Zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9, 20).

Tajemnicę o swoim bóstwie Jezus dyskretnie objawiał uczniom, prowadząc ich cierpliwie i konsekwentnie do jej przyjęcia. To nie było łatwe, ponieważ zakładało zburzenie odziedziczonych przez apostołów schematu religijnego i kulturowego, który wyznaczał ramy ich myślenia i styl życia. Aby doprowadzić ich do punktu, w którym będą mogli uwierzyć w Niego jako Syna Bożego, Jezus zastosował szczególną pedagogię, którą odkrywamy, gdy uważnie czytamy Nowy Testament. Widzimy w nim, jak Jezus stopniowo i powoli objawia się jako Syn, którego Ojcem jest Bóg. Stara się niejako „przyzwyczaić” ich do tego, jak zauważył św. Ireneusz z Lyonu. Gdy w końcu apostołowie przyzwyczajają się do tego faktu, odkrywają, że Jezus — z tym wszystkim, co mówi i co robi — może być rozumiany tylko w relacji do Tego, którego nazywa Ojcem. Dlatego też już Ojcowie Kościoła przyznali w Nowym Testamencie

pierwszeństwo Ewangelii świętego Jana jako „Ewangelii o Synu Bożym” (por. J 20, 31). W tej Ewangelii jakby dochodzi do szczytu ta podstawowa prawda, że Jezus jest Synem Bożym.

Uznanie Jezusa za Syna Bożego ma decydujące znaczenie dla naszego życia, opartego na wierze w Niego. Ponieważ Jezus jest Synem Bożym, dlatego także wierzący, który nawiązuje z Nim wspólnotę, może po synowsku zwrócić się do Tego, którego Jezus nazywa Ojcem; może do Niego przez Jezusa, z Jezusem i w Jezusie mówić: „Ojciec”. Całe życie Jezusa i całe Jego działanie opiera się na wymianie z Ojcem – w Nim ma początek i w Nim osiąga pełnię. Jezus w całej swojej egzystencji jest rzeczywiście Synem – jest Kimś, kto w swoim najgłębszym wnętrzu jest z Ojca i kto przeżywa swój byt jako otrzymany od Niego. Przez Jezusa objawia się nam ukryta podstawa bytu, którą jest Bóg – i ta podstawa objawia się jako miłujący Ojciec.

3. KTÓRY SIĘ POCZAŁ Z DUCHA ŚWIĘTEGO

Słowo stało się ciałem, przyjmując to, czym nie było, i nie tracąc tego, czym było.

św. Augustyn

Wcielenie Słowa – „cud wszystkich cudów”.

św. Tomasz z Akwinu

Jezus narodził się z Maryi Dziewicy za sprawą Ducha Świętego – tak wyznajemy w naszym *Credo*. To jest pierwszy artykuł wiary dotyczący Jezusa Chrystusa. Po nim następują deklaracje dotyczące męki, krzyża, złożenia do grobu i zmartwychwstania. Chodzi więc w tym artykule o coś ważnego, skoro występuje razem z istotnymi prawdami wiary chrześcijańskiej. Trzeba jednak powiedzieć, że jest to artykuł wiary, który budzi wiele emocji i zastrzeżeń, mimo że o dziewiczym poczęciu Jezusa mówią ewangelisti Mateusz i Łukasz. Przypomina się, że prawda ta ma związek ze starożytno-wschodnimi mitami i legendami. Pojawiają się te zastrzeżenia w coraz to nowych odmianach. Już w pierwszym wieku żydzi i poganie wyśmiewali się z tej prawdy wiary chrześcijańskiej.

Kościół od samego początku i bezkompromisowo wyznaje wiarę w dziewicze poczęcie Jezusa, o czym świadczy najstarsze wyznanie wiary, jakie znamy. Wypływa ono bezpośrednio z tradycji apostoelskiej, która sięga do samej Maryi. Tylko Maryja знаła przecież tajemnicę poczęcia swojego Syna. On pierwsza uwierzyła, że „u Boga nie ma nic niemożliwego” (Łk 1, 37), a po niej święty Józef, który uwierzył w słowo anioła, że to, co się poczęło „jest z Ducha Świętego” (Mt 1, 20).

Także my, jak Maryja i Józef, mamy przyłgnąć do wiary w to wydarzenie niezrozumiałe, a jednak rzeczywiste. Jeśli jesteśmy na to gotowi, to możemy z kolei przejść do pytania o motyw, poprzez który Bóg stał się człowiekiem właśnie w ten sposób.

W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* czytamy: „Wiara katolicka w odniesieniu do Maryi opiera się na wierze w Chrystusa, a to, czego naucza ona o Maryi, wyjaśnia z kolei wiarę w Chrystusa” (nr 487). Jeśli przyjmujemy wiarą tajemnicę wcielenia Chrystusa, jeśli wierzymy, że jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, to nie jest trudne uwierzyć, że stał się człowiekiem z Maryi Dziewicy.

Chrystus narodził się „z Boga” (J 1, 13). Jego przyjście na świat wyznacza nowy początek w ramach ludzkości uwikłanej w dzieje pełne winy i grzechu. Tylko Bóg mógł takiego początku dokonać. Od początku Chrystus jest poczęty „za sprawą Ducha Świętego” – dlatego w swoim bycie i w swoich czynach jest pod wpływem Ducha Świętego. Jest nowym człowiekiem, a jako taki jest początkiem nowej odkupionej ludzkości.

4. PRAWDZIWY BÓG I PRAWDZIWY CZŁOWIEK

Biorąc pod uwagę, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem [...] trzeba rozważać w Nim obydwa aspekty, gdy mówi, lub gdy Pismo Święte mówi o Nim, oraz trzeba rozważać to, co mówi się o Nim i odnośnie do czego. Ponieważ jak ciało i dusza są jednym człowiekiem, tak Słowo i człowiek są jednym Chrystusem.

św. Augustyn

Bóg „zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4, 9). Wiara chrześcijańska opiera się

na tym podstawowym przekonaniu, które wielokrotnie zostało potwierdzone w Nowym Testamencie. To przekonanie zostaje uzupełnione i potwierdzone drugim, które stanowi jakby jego przeciwny „biegun”: Syn stał się ciałem, czyli prawdziwym człowiekiem. Św. Jan przekazuje ważne pouczenie, że ten, kto „uzna, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga” (1 J 4, 2). Od początku wiara chrześcijańska opiera się na tych dwóch przekonaniach, konsekwentnie walcząc z tendencjami nastawionymi na zakwestionowanie prawdziwego wcielenia Syna Bożego, pozwalającego na to, by móc mówić o prawdziwym bóstwie Jezusa z Nazaretu.

Szczególnym momentem tej obrony stał się Sobór Chalcedoński z 451 roku, który wyraził te przekonania w precyzyjnej formule, która wprawdzie może wydawać się trochę abstrakcyjna, ale pozostaje nieusuwalnym fundamentem wiary chrześcijańskiej: „Idąc za świętymi Ojcami, uczymy jednogłośnie wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, nasz Pan Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i z ciała, współistotny Ojcu co do Bóstwa, współistotny nam co do człowieczeństwa – we wszystkim [...] z wyjątkiem grzechu. Przed wiekami zrodzony z Ojca jako Bóg, w ostatnich czasach narodził się dla nas i dla naszego zbawienia jako człowiek z Maryi Dziewicy, Bożej Rodzicielki. Jeden i ten sam Chrystus Pan, Syn Jednorodzony, ma być uznany w dwóch naturach bez pomieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia. Nigdy nie została usunięta różnica natur przez ich zjednoczenie, lecz właściwości każdej z nich są zachowane i zjednoczone w jednej osobie i jednej hipostazie”.

Stwierdzenia te mają niezwykle wprost znaczenie dla właściwego spojrzenia na Jezusa i Jego życie oraz dla odkrycia Jego znaczenia dla nas. Wynika z nich przede wszystkim, że to, co On mówi, czyni i przeżywa jest równocześnie boskie i ludzkie. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* następująco podkreślił ten fakt: „Syn Boży [...] ludzkimi rękoma pracował, ludzkim myślał umysłem, ludzką działał wolą, ludzkim sercem kochał” (nr 22). Podstawą do takich stwierdzeń jest Ewangelia, gdzie czytamy, że

Jezus wzrastał „w mądrości, latach i łasce” (Łk 2, 52), ucząc się tego, co ludzkie.

Gdy patrzymy na Jezusa Chrystusa, dostrzegamy, jak z Jego słów i czynów wyłania się Jego wszechstronna nadzwyczajność. Naucza nie tak jak uczeni w Piśmie. Dokonuje cudownych czynów i znaków, które można wyjaśnić tylko tym, że posiada boską moc. To dzięki niej może uzdrawiać, panować nad zjawiskami natury, rozmnażać chleb, a zwłaszcza odpuszczać grzechy. Posiada szczególną wiedzę, która przekracza ludzkie zdolności poznawcze, dzięki której zna ludzkie myśli i swoje przeznaczenie (trzykrotnie zapowiadał swoją mękę i zmartwychwstanie). Przede wszystkim jednak był świadomy, że łączy Go szczególna i jedyna więź z Bogiem, którą wyrażał, zwracając się do Boga: „*Abba* – Ojciec”. To określenie wskazuje, że więź między Synem i Ojcem wynika z udziału w tej samej boskości. Jezus jest nie tylko prawdziwym człowiekiem, ale także „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”. Prawdziwe człowieczeństwo Jezusa jest więc jakby narzędziem, zwierciadłem i ikoną Jego boskości.

5. ŻYCIE JEZUSA

Moc Chrystusa stworzyła cię, słabość Chrystusa stworzyła cię na nowo. Moc Chrystusa sprawiła, aby to, co nie było, stało się; słabość Chrystusa sprawiła, aby to, co było, nie zginęło. Uformowała nas Jego moc, odnalazła nas Jego słabość.

św. Augustyn

Jezus żył w określonym czasie, gdy August był władcą Rzymu i został ukrzyżowany „pod Poncjuszem Piłatem”. Jego życie należy do przeszłości, tak jak życie bardzo wielu pokoleń ludzkich, które nas poprzedziły. Życie Jezusa, mimo iż należy do historii ludzkiej, jest jednak czymś wyjątkowym, ponieważ wierzymy, że Jest On „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”. To wszystko, co przeżył, uczynił i wycierpiał jako człowiek, poczynawszy od narodzin w Betlejem, aż do zmartwychwstania w Jerozolimie, stanowi jedno i jedyne wydarzenie – jest to nadzwyczajne życie ludzkie

Jednorodzonego Syna Ojca. Całe życie Jezusa jest życiem ludzkim i życiem boskim.

Można wprawdzie analizować życie Jezusa przy pomocy rozmaitych nauk historycznych, starając się przy ich pomocy napisać najbardziej kompletną, poprawną i udokumentowaną Jego „biografię”, ale nie będzie ona wystarczająca do tego, by wyrazić to, czym On jest i co zrobił. Jego życie ma przede wszystkim nośność teologiczną, to znaczy jest znakiem i wyrażeniem Jego tajemnicy. Co więcej, to wszystko, co Jezus przeżył nie tylko należy do przeszłości, ale jest wciąż obecne i żywe. Nic z Jego życia nie przeminęło, ale wszystko trwa, ponieważ On zmartwychwstał i z całym swoim człowieczeństwem jest u Ojca. Jak żył dla nas jako człowiek, tak dla nas pozostaje człowiekiem ze swoim życiem w wieczności. *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdza o ziemskim życiu Jezusa: „Ze wszystkim, co przeżył i wycierpiał za nas raz na zawsze, jest ciągle obecny «przed obliczem Boga», «aby wstawiać się za nami» (Hbr 9, 24)” (nr 519).

Chociaż więc Ewangelisci nie zostawili nam pełnej biografii Jezusa ani tym bardziej Jego portretu psychologicznego, to jednak te wydarzenia Jego życia i Jego rysy duchowe oraz wrażenia, jakie wywoływał, pokazują nam jakoś teologiczną Jego życia i Jego egzystencjalne znaczenie dla nas. Każde wydarzenie, każdy gest i każdy ruch, które wyraziły się w życiu Jezusa, objawiają Ojca i dokonały się dla naszego zbawienia. Jezus, będąc prawdziwym Bogiem, mógł nadać takie znaczenie temu wszystkiemu, co wyraziło się w Jego życiu. Nie możemy zapomnieć także, że to wszystko, co przeżył Jezus, stanowi wzór, do którego powinien zmierzać chrześcijanin, starając się coraz doskonalej odzwierciedlać go w swoim codziennym życiu. Jest to „wyzwalający” wymiar życia Jezusa, który zasługiwałby na szersze uwzględnienie w naszym życiu, aby także ono weszło na drogę prowadzącą do pełni i zbawienia – aby także ono stawiało się niejako przedłużonym objawieniem Ojca w dziejach ludzkich.

W jednym z kazań błogosławiony Josemaría Escrivá de Balaguer tak zachęcał swoich słuchaczy: „Iść za Chrystusem – tu właśnie tkwi sekret. Towarzyszyć Mu z bliska, tak byśmy na podobieństwo pierwszych Dwunastu żyli wraz z Nim; byśmy z Nim się

stali jedno. Jeżeli nie będziemy stawiać przeszkód łasce, wkrótce będziemy mogli powiedzieć, że przyoblekliśmy się w Pana Jezusa Chrystusa. Wówczas w naszym postępowaniu, jak w zwierciadle, będzie się odbijał Pan Jezus. Jeżeli zwierciadło będzie dobre, będzie odzwierciedlać najukochańsze oblicze naszego Zbawiciela bez zniekształceń, nie będzie Jego karykaturą i inni będą mieć możliwość podziwiania i naśladowania Go”.

6. CHRYSTUS UMARŁ ZA NAS

Pan Jezus Chrystus może być rozumiany i nazywany na trzy sposoby. Pierwszy sposób traktuje Go jako Boga i dotyczy Jego bóstwa równego i współwiecznego Ojcu przed przyjęciem ciała. Drugi sposób dotyczy już przyjęcia ciała, tak że ten sam Bóg jest już człowiekiem, a człowiek jest Bogiem. Trzeci sposób dotyczy niejako całego Chrystusa w pełnej doskonałości tego człowieka, w którym poszczególni ludzie jesteśmy Jego członkami.

św. Augustyn

Kościół od początku jest głęboko przekonany, że: „Nie ma, nie było i nie będzie żadnego człowieka, za którego nie cierpiałby Chrystus”, o czym przypominał *Katechizm Kościoła Katolickiego* (nr 605). To przekonanie stanowi najgłębszy ośrodek wiary chrześcijańskiej. Śmierć Chrystusa na krzyżu nie była czymś przypadkowym, wynikiem nieszczęśliwego zbiegu okoliczności czy tragedią, jaka mu się przytrafiła. Stanowi ona integralną i nieusuwalną część zbawczego zamysłu Boga, który – w swojej wiecznej miłości – pozwolił na wydanie Jezusa na śmierć krzyżową, aby w ten sposób dopełnił się Jego plan zbawczy. W wyznaniu wiary stwierdzamy, że Jezus zstąpił z nieba „dla nas i dla naszego zbawienia”. Jezus nie żył tylko dla siebie, nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup za wielu (por. Mk 10, 45). Całe życie Jezusa było ukierunkowane na odkupienie człowieka. Taki był Jego jedyny cel i takie pragnienie ożywiało Go w ciągu Jego życia i Jego działalności. Ofiarowanie się za życie świata i pojednanie człowieka z Bogiem stanowiły cel Jego działań.

To życiowe pragnienie Jezusa ma jako jedyny motyw miłość Ojca, którą On uczynił swoją. Św. Jan tak streszcza ten fakt: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10).

„Chrystus umarł za nasze grzechy” (1 Kor 15, 3). Najdobitniej Jezus objawił taki cel swojej śmierci na krzyżu w czasie ostatniej wieczerzy, która bezpośrednio poprzedziła Jego wędrówkę na Kalwarię. Łamiąc chleb i podając go swoim uczniom mówił: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” A biorąc kielich z winem, podał go z tymi słowami: „Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wydana” (Łk 22, 19–20). Jezus dał „swoim” swoje życie, tak jak dał im chleb i wino. Co więcej, chleb i wino stały się Jego Ciałem i Jego Krwią.

Śmierć Jezusa stała się ofiarą złożoną za nas i za nasze grzechy. Była to ofiara doskonała, ponieważ została złożona z wiecznej i doskonałej miłości. Jezus mówił do uczniów w Wieczerniku: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Tylko miłość ma moc pojednującą – zastąpiła ona brak miłości z naszej strony, którzy jesteśmy grzesznikami. Krzyż pozostaje więc znakiem miłości, która zwyciężyła raz na zawsze ludzki grzech.

Medytując tajemnicę śmierci Chrystusa na krzyżu, polski mystyk Kacper Drużbicki wyraża takie pragnienie: „Teraz więc Panie mój Jezu, Boże mój i Królu stoimy razem. [...] Ty grzechu nie miałeś, [...] jesteś pełen łaski i prawdy, święty Boży. Ja zaś w grzechu jestem poczęty. [...] Moja jest wina, moje nieprawości, moja pycha, nieczystość [...] jestem więc winien kary, śmierci. Albo więc Panie odstęp od męki, albo daj mi jak najbardziej pełny w niej udział”.

7. PRAWDZIWIE ZMARTWYCHWSTAŁ

Wiele bowiem jest w Chrystusie do poznania, a szczególnie Jego zmartwychwstanie. Na nie jest bowiem wszystko ukierunkowane, a przede wszystkim cała religia chrześcijańska.

św. Tomasz z Akwinu

W wielkim wykładzie na temat zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, jaki św. Paweł zapisał w Liście do Koryntian, znajdujemy takie ważne stwierdzenia: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. [...] Jeżeli tylko w tym życiu w Chrystusie nadzieję pokładamy, jesteśmy bardziej od wszystkich ludzi godni politowania” (1 Kor 15, 14.19).

Święty Augustyn nawiązując do tych stwierdzeń, powiedział lapidarnie: „Zmartwychwstanie Chrystusa jest wiarą chrześcijan”. Nasza wiara byłaby pozbawiona fundamentu, gdyby Chrystus umarł, a nie zmartwychwstał. Jeśli życie Chrystusa zakończyłoby się tylko śmiercią, tak jak życie każdego człowieka, to krzyż, na którym umarł, byłby tylko znakiem okrucieństwa i bezsensu. Nie zostalibyśmy zbawieni i odkupieni. Nasza wiara miałaby za przedmiot kogoś śmiertelnego, wspominając go jako człowieka należącego tylko do przeszłości. Moglibyśmy w tym przypadku mieć nadzieję dotyczącą tylko naszego obecnego życia.

Aby uniknąć tego absurdu, św. Paweł stwierdza z mocą: „Tymczasem jednak Chrystus zmartwychwstał jako pierwszy spośród tych, co pomarli” (1 Kor 15, 20). Dlatego właśnie misterium paschalne, czyli śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, stanowi niekwestionowany ośrodek wiary chrześcijańskiej. Chrystus prawdziwie umarł, ale także prawdziwie zmartwychwstał. Niczym refren w okresie wielkanocnym w Kościele wyraża się to przekonanie: „Chrystus prawdziwie zmartwychwstał, Alleluja!”. Wprawdzie Chrystus umierający na oczach wszystkich w Jerozolimie ukazał się po zmartwychwstaniu tylko wybranym świadkom, ale Jego ukazywania się są wiarygodne i wystarczają do tego, by móc oprzeć na nich naszą wiarę i nasze życie. Zostawiły one w dziejach głęboki ślad, któremu możemy w pełni zaufać.

Pierwszym śladem jest pusty grób. Uczniowie nie mogliby mówić o zmartwychwstaniu Chrystusa, gdyby nie zobaczyli pustego grobu i gdyby nie mogli go zobaczyć także inni ludzie. Sam grób nie wystarcza jednak do stwierdzenia zmartwychwstania, gdyż – jak sądzili już współcześni – ciało mogło zostać wykradzione przez uczniów (por. Mt 28, 15; J 20, 13–15).

Decydującym uzupełnieniem pustego grobu są ukazywania się Jezusa uczniom, które wyjaśniają, dlaczego grób jest pusty: „Nie ma Go tutaj, zmartwychwstał” (Łk 24, 6). Świadkowie tych ukazowań potwierdzają, że Jezus żyje, że można Go zobaczyć i dotknąć, że można Go rozpoznać po Jego ramach, jakie odniósł w czasie męki (por. J 20, 27). Równocześnie jednak stwierdzają, że ciało Chrystusa nie było ciałem ziemskim, które powróciło do życia, ale ciałem nowym – chwalebnym.

Chrystus prawdziwie zmartwychwstał! Taka jest nasza wiara i nasza nadzieja. To przekonanie potwierdza, że Jezus jest Synem Bożym, że Jego słowa są godne zaufania i że ma moc odpuszczania grzechów. Jego śmierć i zmartwychwstanie dokonały się dla nas i dla naszego zbawienia. Ponieważ Chrystus zmartwychwstał, możemy być teraz i zawsze pewni, że „będzie z nami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

8. POWRÓCI W CHWALE

Jeśli nie idziesz do Chrystusa, nie możesz dojść do wiecznego spoczynku.

św. Augustyn

On jest Ojczyzną, do której idziemy; On jest Drogą, którą idziemy.

św. Augustyn

Sam Jezus Chrystus obiecał swoim uczniom, że kiedyś powróci: „Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale...” (Mt 25, 31). Kościół od samego początku żyje tą prawdą. Do świadków wniebowstąpienia Chrystusa anioł mówi: „Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1, 11). My dzisiaj wyznajemy w każdej mszy świętej: „Głosimy śmierć Twoją Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”. A w naszej modlitwie, powtarzając słowa, których nauczył nas Jezus, mówimy: „Przyjdź królestwo Twoje”, ponieważ przyjście królestwa oznacza przyjście Chrystusa.

Kiedy powróci Pan? Wielu chciałoby znać odpowiedź na to pytanie. Pierwsi chrześcijanie uważali, że nadejście tego „ostatniego” dnia jest bardzo bliskie (por. 1 Tes 4, 15), nie podawali jednak nigdy jakiejś konkretnej daty tego wydarzenia. Sam Jezus przestrzega przed zbytnią ciekawością w tym względzie: „Nie wasza to rzecz znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą” (Dz 1, 7). Wcześniej mówił: „Lecz o dniu owym lub godzinie nikt nie wie, ani aniołowie w niebie, ani Syn, tylko Ojciec” (Mk 13, 32).

Wiara chrześcijańska odrzuca wszystkie zapowiedzi i spekulacje dotyczące końca świata. Są one niedorzeczne dla kogoś, kto słucha nauczania Chrystusa. Jako chrześcijanie wiemy, że Chrystus może powrócić w każdej chwili i dlatego zawsze powinniśmy czuć, oczekując na Niego. Wiara w powrót Pana jest wiarą, która kształtuje naszą wizję świata oraz podpowiada nam, jak mamy żyć. Wynika z niej, że czas obecny jest czasem Ducha Świętego i świadectwa, chociaż jest to czas, w którym jeszcze działa zło nieoszczędzające Kościoła i poszczególnych wierzących. W ten sposób zostaje zapoczątkowana walka czasów ostatecznych.

Zanim ponownie przyjdzie Chrystus, Kościół musi przejść przez ostateczną próbę, która wstrząśnie wiarą wielu. Prześladowanie towarzyszące jego pielgrzymowaniu w dziejach odsłoni „misterium niegodziwości”. Pismo Święte mówi o Antychryście i czasach jego oddziaływania, w których moc zła będzie zdawała się dominować i zwyciężać. Patrząc na misterium paschalne Chrystusa, wyznajemy jednak, że nadszedł ostatni etap czasów i że moment odnowienia świata został nieodwołalnie ustalony, ponieważ Chrystus powstał z martwych – On jest Panem kosmosu i dziejów. Jego królestwo jest już obecne na ziemi, ponieważ Kościół jest jego zaczątkiem i zalążkiem. Już teraz Pan przychodzi i jest pośród nas.

ROZDZIAŁ II



Jezus Chrystus – Syn Boży

1. DWA OBLICZA JEZUSA CHRYSTUSA

W ramach rozważań na temat osoby Jezusa Chrystusa musimy wciąż na nowo zbliżać się do samej istoty Jego tajemnicy, to znaczy do Jego bóstwa. Zawsze, ilekroć stajemy przed tajemnicą, czujemy się onieśmieleni, zażenowani i niepewni, ponieważ tajemnica stanowi jakąś barierę postawioną na drodze naszego poznania i zawiera jakąś niewiadomą, której nie potrafimy sobie w pełni wyjaśnić. W rozumieniu religijnym tajemnica jest jednak jakimś odkryciem i ukazaniem człowiekowi prawdy, do poznania której nigdy nie doszedłby mocą własnego umysłu i dlatego w sposób paradoksalny jest ona światłem dla ludzkiego poznania. Bóg, gdy z miłości do człowieka komunikuje i objawia mu prawdę o sobie, nie czyni jej równocześnie w pełni oczywistą dla rozumu ludzkiego i dlatego też pozostaje miejsce na zbawczy akt wiary, którym człowiek z pełnym zaufaniem i poddaniem przyjmuje Boże orędzie i wezwanie do wspólnoty życia z Bogiem.

Jezus Chrystus to Syn Boży, który stał się człowiekiem – tak głosi nieprzerwanie wiara Kościoła. W Nim to tajemniczy i niewymowny Bóg zbliżył się do ludzi, zamieszkał wśród nich i ukazał się wyraźniej niż kiedykolwiek przedtem w dziejach człowieka. Chrystus stał się kamieniem węgielnym chrześcijaństwa, objawiając

tajemnicę Boga i zagadkę człowieka. Bez niego sam Kościół traci sens swego bytu. Jezus Chrystus wszedł w dzieje ludzkości i stał się dla niej ustawicznym problemem i wciąż jest rozstrzygającym dla każdego człowieka pytaniem.

Kim zatem jest Jezus Chrystus? Oto pytanie, które stawiali sobie Jego pierwsi uczniowie, a także pytanie, które wciąż stawia sobie człowiek spotykający się z Jezusem.

Był piękny letni wieczór. Pokryty śniegiem Hermon majestatycznie spoglądał na wędrowca, który szedł z apostołami w kierunku Cezarei Filipowej. Nagle zatrzymuje się On i stawia pytanie: „Za kogo uważają Mnie ludzie?” (Mk 8, 27). Na pytanie to można udzielić wielu odpowiedzi, dlatego też Marek Ewangelista natychmiast przytacza kilka rozpowszechnionych wówczas wersji: za Jana Chrzciciela, za Eliasza lub za jednego z proroków. Do odpowiedzi tych można dorzucić wszystkie inne, proponowane przez dawne i współczesne badania historyczne, filozofie oraz inne nauki. Jezusa z Nazaretu uznawano więc za wędrownego rabina żydowskiego, największego moralistę wszystkich czasów, fanatyka religijnego, mityczną projekcję niedającego się wykorzeń ludzkiego pragnienia boskości, za rewolucjonistę i oszusta, za mędrca i płomiennego wizjonera, za demagoga i przywódcę ruchu społeczno-religijnego. Historia ludzkości zna zresztą wiele jeszcze innych etykietek, które przyklejano tej niezwyklej postaci, aby ją sklasyfikować i wyjaśnić. Trzeba jednak zauważyć, że wszystkie te stwierdzenia są odpowiedzią na pytanie: „Za kogo uważają Mnie ludzie?” I wszystkie te odpowiedzi, choć w sposób paradoksalny zawierają pewne elementy prawdy, to chybiają po prostu dlatego, że są proponowane przez tych, dla których Jezus jest tylko jedną spośród wielu ludzkich istot – być może niezwykle, zawsze wybitną i interesującą, lecz bynajmniej nie wyjątkową. Innymi słowy, owe odpowiedzi na pytanie o tożsamość Jezusa pochodzą od tych, którzy nie wierzą w Jezusa, którzy nie podzielają przekonania, iż w taki czy inny sposób Jezus jest ośrodkiem ludzkiej historii, żywym wcieleniem Bożej miłości do ludzi.

Lecz w ów pamiętny letni wieczór Jezus z Nazaretu rzucił swym uczniom niby kotwicę jeszcze jedno pytanie. Zapytał ich: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mk 8, 29). Teraz więc prosi swych uczniów,

tych, którzy wierzą w Niego i są Mu osobiście oddani, żeby powiedzieli, co sami o Nim sądzą i właściwie dlaczego Mu uwierzyli. Piotr, mówiąc w imieniu pierwszych uczniów Jezusa oraz późniejszych pokoleń wiernych, odrzekł: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Odpowiedź Piotra, jak wyjaśnia Ewangelia, mogła wyrosnąć tylko na gruncie wiary, chociaż równocześnie Chrystus był dla niego tak bliski i ludzki.

Oto dwa pytania, dwie różne odpowiedzi, dwie postawy ludzi, które – jeżeli spojrzymy na nie z osobna – jak echo ustawicznie powtarzają się poprzez wieki w głosie tych, którzy na problem Chrystusa odpowiadają jednostronnie, dostrzegając w Nim bądź tylko postać historyczną, bądź tylko transcendentnego Boga. Zdrowa myśl i życie chrześcijańskie, jak świadczy cała historia, zawsze broniły się i protestowały, nieraz bardzo gwałtownie, przeciw rozumieniu Jezusa Chrystusa tylko jako wspańskiego człowieka, czy tylko jako Boga przebranego za człowieka. Te dwa oblicza Jezusa Chrystusa stapiają się bowiem w jedną nierozzerwalną i tajemniczą rzeczywistość Boga, który stał się człowiekiem. Chrystus jest więc postacią złożoną, w której to, co zrozumiałe, ludzkie i historyczne jednoczy się z tym, co ponadrozumowe, transcendentne i ponadhistoryczne. W tym właśnie związku kryje się źródło całej tajemnicy Jezusa Chrystusa. W rzeczywistości takim właśnie jest Jezus Chrystus opisany na kartach Ewangelii. Innego Chrystusa Ewangelia nie zna, jak tylko tego, w którym „Słowo stało się ciałem”.

Istnieje stałe zagrożenie zachwiania harmonii tych dwóch imion Jezusa-Człowieka i Chrystusa-Boga. Wielu przyznaje się dziś do Jezusa, widząc w nim genialnego reformatora czy rewolucjonistę dążącego do radykalnego wyzwolenia człowieka spod ucisku religijno-społecznego establishmentu. Z drugiej strony, ludzie wierzący mają naturalną skłonność do widzenia w Jezusie przede wszystkim Chrystusa, Pana świata, Alfę i Omegę stworzenia, „Boga-z-nami”, Głowę Ciała Kościoła. Nie można jednak zrozumieć postaci Jezusa-Człowieka bez wyznania w Nim Chrystusa-Boga. Ale i odwrotnie, autentyczne wyznanie wiary w Chrystusa-Boga musi odnieść się do konkretnej postaci Jezusa z Nazaretu. Innymi

słowy, chrześcijaństwo nie jest ani absolutyzacją mitu, ani zastygnięciem w ziemskich ideach wyzwolenia. Jeżeli Jezus stale urzeka ludzi, to dlatego, że nie tylko jest On postacią historyczną; jeżeli zaś Chrystus staje przed człowiekiem jako konkretna osoba, to wynika to z tego, że żyje jako Jezus z Nazaretu. Połączenie tej dialektycznej opozycji budzi nadzieję zbliżenia się do tajemnicy Jezusa Chrystusa.

Rzeczywiście, Jezus historii jest także Panem wiary, tak jak Pan wiary jest jeszcze ciągle Jezusem historii. Istnieje absolutna ciągłość między Słowem Boga – Stwórcą, Mądrością, która towarzyszyła prorokom, Dzieciątkiem z Betlejem, Człowiekiem ukrzyżowanym na Golgocie, Chrystusem w chwale obecnym w Eucharystii, Nauczycielem życia, który formuje świętych.

Mamy tutaj zbliżyć się do Chrystusa od strony Jego boskiego oblicza. Wzdrygamy się przed wizją czysto ludzkiej wiwisekcji złożonej rzeczywistości Jezusa Chrystusa i dlatego będziemy mówić o Chrystusie jako Bogu, uświadamiając sobie Jego tożsamość z Jezusem z Nazaretu. W wątku Jego życia ukazanego w Ewangelii oba te Jego oblicza są połączone w sposób nierozzerwalny. Rozpatrujemy je oddzielnie, lecz z zaznaczeniem, że podział ten jest czysto umowny. Nic bowiem nie byłoby bardziej sprzeczne z Ewangelią, jak izolowanie ludzkiej postaci Chrystusa od interwencji Bożych, łączących się z nią według Ewangelii.

Świadectwa biblijne, które stanowić będą podstawę i źródło dla naszych rozważań nie są czystą historią i opowiadaniem biograficznymi o Jezusie z Nazaretu. Są one katechezą i wyznaniem wiary, to znaczy wyrażają przekonania tych, w których wydarzenie paschalne zmartwychwstania Jezusa Chrystusa przekształciło ich poznanie dotyczące Jezusa. Są one wynikiem paschalnej wiary Jego uczniów i dlatego nie możemy w żadnym wypadku przy odczytywaniu Ewangelii abstrahować od tego doświadczenia. Z drugiej strony, świadectwa biblijne nie są wyłącznie świadectwem wiary pierwszych chrześcijan, ale zawierają również wątki i elementy historii oraz obiektywnej informacji o przedpaschalnych dziejach Jezusa, a więc dotyczących Jego ziemskiej egzystencji. Nie można zatem wybierać między historią bez wyznania wiary, a wyznaniem

wiary pozbawionym korzeni historycznych. Stąd też konsekwentnie musimy przyjąć, że w Ewangelii Chrystus objawia swoje bóstwo w ludzkim obliczu Jezusa z Nazaretu. I odwrotnie, człowieczeństwo Jezusa jest znakiem Jego bóstwa, gdyż nie wiemy niczego o Synu i niczego o Ojcu inaczej, jak tylko patrząc na Jezusa. Przez to właśnie oblicze Bóg staje się widzialny i nam bliski.

Wyznanie bóstwa Chrystusa jest aktem wiary. Nikt bowiem nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Nie trzeba nic więcej, jak tylko tego daru Ducha, który jest Duchem Jezusa, aby mógł być On rozpoznany jako oblicze Boga. Wiara więc, jak mówi św. Paweł, polega na uznaniu tożsamości Jezusa z Nazaretu ze Słowem stwórczym. Stwierdzenie to jest czymś niesłychanym, dlatego też mamy prawo sprawdzić jego podstawy i zadać sobie pytanie – czy Ewangelia naprawdę nam je narzuca?

Przyjrzyjmy się więc najpierw temu, co stanowi wątek publicznego życia Chrystusa, aby wykazać, że Jego postępowanie, sposób życia, a ostatecznie proces i śmierć dają się wytłumaczyć jedynie tym, że rościł sobie prawo do autorytetu boskiego. Roszczenie to arcykapłani uznali za bluźnierstwo, ale jego zakwestionowanie byłoby równoznaczne z zakwestionowaniem całokształtu Jego nauki oraz wydarzeń Jego życia i śmierci. Przedmiotem naszych dociekań będzie więc najpierw postępowanie i czyny Chrystusa w Jego ziemskim życiu, następnie świadectwo wypowiedzi i słów Chrystusa o Jego bóstwie, a wreszcie pojęcie, które utworzyli sobie o Nim Jego uczniowie i pierwsza wspólnota chrześcijańska.

2. ŚWIADECTWO CZYNÓW CHRYSTUSA O JEGO BÓSTWIE

Najpierw musimy się zatem przyjrzeć postępowaniu Chrystusa, które – jak widzimy w Ewangelii – świadczy, że rości On sobie prawo do władzy przysługującej samemu tylko Bogu.

Znamienny jest przede wszystkim stosunek Chrystusa do prawa żydowskiego, które stanowiło podstawę i znak przymierza narodu wybranego z Bogiem. To przymierze było największą chlubą Izraelitów, sensem ich narodowego istnienia i ośrodkiem ich religii.

Uczeni w Piśmie i faryzeusze uważali się za wyłącznie kompetentnych interpretatorów prawa. A tymczasem Chrystus w Kazaniu na Górze mówi: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj. [...] A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi” (Mt 5, 21). Chrystus taką samą postawę przyjmuje w stosunku do wielu innych nakazów Prawa Mojżeszowego, przyznając sobie prawo do zmieniania tego, co ustanowił sam Jahwe. Stawia się On zatem na równi z prawodawcą starego Prawa, a więc pośrednio głosi, że jest Synem Bożym. To samo odnosi się do prawa szabatu, które, wpisane już w strukturę opisu stworzenia, było w świadomości Izraelity jednym z najświętszych postanowień Bożych. Chrystus zaś, kiedy faryzeusze gorszą się, że uczniowie Jego zbierają kłosa w dzień szabatu i że On sam uzdrowia w szabat, odpowiada: „Syn Człowieczy jest Panem szabatu” (Mt 12, 8). Z tego powodu oskarżają Go, że „czyni się równym Bogu” (J 5, 17) – a to było w oczach Izraelity bluźnierstwem. Mamy tu zatem bezsporne świadectwo, że Żydzi uważali Chrystusa za kogoś, kto rościł sobie prawo do boskich prerogatyw. Co więcej, Chrystus stwierdza, że nie przyszedł obalać Prawa, ale ono samo straciło już rację swego bytu, ponieważ On sam w swojej osobie jest nowym Prawem, a podstawą głoszonej przez Niego doskonalszej moralności jest przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Mt 7, 12). Taka postawa Chrystusa zaskakuje faryzeuszy, uważają ją za niebezpieczną, atakują i zastawiają pułapki, ale nie są w stanie zdefiniować jej w oparciu o dostępne im kategorie.

Jednym z momentów ujawniających, że Chrystus rości sobie prawo do potęgi boskiej, jest odpuszczanie grzechów. Do paralityka rzekł Jezus: „Ufaj, synu! Odpuszczone są ci twoje grzechy. Na to pomyśleli sobie niektórzy z uczonych w Piśmie: On bluźni” (Mt 9, 2–3). Zarzut bluźnierstwa świadczy znowu o tym, że Chrystus stwierdza swoją boskość, gdyż tylko moc Boża może dotrzeć do korzeni zła w człowieku, wobec którego sam człowiek jest bezsilny.

Chrystus często dokonuje cudów, korzystając ze swojej własnej mocy, której udziela apostołom. W ten sposób stwierdza, że jest władcą ludzkiego życia i praw przyrody. Przez wskrzeszenie Ła-

zarza Jezusa umieszcza się jakby w przedłużeniu działania Jahwe w Starym Testamencie. Oświadcza On Marcie: „Ja jestem zmarłychwstaniem i życiem” (J 11, 25). Stajemy tutaj w obecności owego Bożego JA, które rości sobie prawo do władzy nad życiem i śmiercią, władzy wynikającej z własnej potęgi.

Współczesnych uderzało też to, że Jezus „uczył ich bowiem jak ten, który ma władzę” (Mt 7, 29), powołując się jedynie na swój własny autorytet. Chrystus ukazuje zatem, że ma prawo wymagać absolutnego posłuszeństwa, które należy się tylko Bogu.

Poprzez sposób działania objawia się sposób istnienia. Ten zaś sposób działania zawiera się w wydarzeniach, których osnowa historyczna jest niewątpliwa. I to właśnie sprawia, że życie Jezusa z konieczności stawia wobec Jego tajemnicy. Skoro był tym, kim zapewniał, że jest, to tylko dwie postawy były możliwe: skazać Go jako bluźniercę i oszusta lub uczcić jako Syna Bożego. A przecież wszyscy ludzie, którzy znają Chrystusa z kart Ewangelii uznają zgodnie przynajmniej to, że jest On najwspanialszym człowiekiem, podziwiają Jego zdumiewającą mądrość, dobroć bez granic, jasność umysłu. Czy wobec tego taki człowiek mógłby być oszustem? Sprzecznością jest widzieć w Nim szczyt ludzkości i nie wierzyć Jego słowom. Należy zatem uznać, że wiara w to, iż Chrystus mówił prawdę, jest absolutnie uzasadniona i to przy całej ścisłości intelektualnej, bez żadnych ustępstw dla jakichś uczuciowych założeń.

3. ŚWIADECTWO SŁÓW JEZUSA O JEGO SYNOSTWIE BOŻYM

Zwróćmy teraz uwagę na słowa i wypowiedzi samego Chrystusa, a więc odwołujmy się do Jego świadectwa o sobie samym.

Nowy Testament zawiera teksty, które jednoznacznie potwierdzają świadomość Jezusa o Jego synostwie Bożym i stanowią autentyczne słowa Jezusa. Klasyczny w tym względzie jest tekst z Ewangelii św. Mateusza: „Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztropnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie.

Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (11, 25–27). W zacytowanych zdaniach uderza to, że Jezus nazywa Boga swoim Ojcem. Jezus ma świadomość, że w pełni zna Ojca; i odwrotnie, Ojciec zna doskonale Syna. Poznanie to nie dotyczy tylko właściwych sfer poznawczych, lecz wyraża niezwykłą łączność z Bogiem na poziomie ścisłej relacji ontycznej Ojca z Synem. Jezus przejmując rolę Bożej Mądrości i podobnie jak Mądrość staje się przedmiotem poznania Bożego. Jako Syn Boży posiada Mądrość Bożą, a jako reprezentant zbawczego misterium Boga, poznaje Boga. Świadczy to o wzajemnym przenikaniu się dwóch osób Bożych w boskości oraz znajomości zbawczych tajemnic Bożych przez Syna. Ponieważ Syn przeniknął tajemnice zbawczego zamysłu Boga, może je także objawiać. Nasz tekst rozwija zatem koncepcję o bezpośredniej i osobowej relacji między Ojcem i Synem oraz potwierdza fakt, że Jezus uważał się za Syna Bożego. Na tej świadomości Jezusa zasadzają się wszystkie inne teksty popaschalne podkreślające tę prawdę.

Evangelia św. Mateusza przytacza znany nam już epizod z okolic Cezarei Filipowej, kiedy to Piotr wyznał: „Tyś jest Mesjasz, Syn Boga żywego”. Chrystus komentując to wyznanie, stwierdza, że nie ciało i krew dały to przekonane Piotrowi, lecz Ojciec, który jest w niebie. Chrystus przyjął wyznanie Piotra o swoim synostwie Bożym rozumianym w sensie właściwym, ontologicznym, opartym na jedności natury z Ojcem. Przyjęcie Chrystusa za przybranego Syna Bożego nie byłoby czymś nadzwyczajnym i nie trzeba by było objawienia, aby się o tym dowiedzieć, gdyż każdy Izraelita był adoptowanym synem Bożym.

Zachowanie się Chrystusa przed trybunałem żydowskim oraz reakcja arcykapłana i członków trybunału również świadczą, że miał On świadomość synostwa Bożego i to w znaczeniu właściwym. Na pytanie pod przysięgą, aby Jezus powiedział, czy jest Synem Bożym, odpowiada: „Tak. Ja Nim jestem” (Łk 22, 70). Synostwo Boże, do którego Chrystus się przyznaje, może być rozumiane w znaczeniu moralno-prawnej adopcji i w znaczeniu właściwym. Siła argumentu opiera się na fakcie, że Chrystus sam przyznaje

sobie ową godność w znaczeniu bytowym, to znaczy z natury, i swoje świadectwo pieczętuje śmiercią. Trybunał rozumie, o jakie synostwo Chrystusowi chodzi i dlatego arcykapłan oświadcza: „Zbłądził” (Mt 26, 65). Za przypisywanie sobie synostwa Bożego w znaczeniu moralnym Żydzi nikogo nie skazywali na śmierć, gdyż każdy dobry Izraelita mógł o sobie tak powiedzieć. Trybunał żydowski doskonale rozumiał świadectwo Chrystusa i fakt, że przypisywał On sobie prerogatywy i przymioty boskie. Skazał Chrystusa na śmierć zgodnie z literą prawa, nie chcąc uwierzyć znakom i słowom Chrystusa. Chrystus nie protestował z tego powodu, że był przekonany o swoim bóstwie.

Przytoczyliśmy zaledwie kilka świadectw Chrystusa zawartych w Ewangeliach, ale jest ich znacznie więcej. Świadectwo Chrystusa jest tak zespolone z całością Ewangelii, że nie można odnośnych tekstów usunąć bez zniekształcenia całości. Przypuszczenie, że pierwsze pokolenie chrześcijan utworzyło sylwetkę Chrystusa-Boga bez opierania się na nauce Jezusa, wydaje się czystą mistyfikacją. Wydaje się czymś nieprawdopodobnym, by pierwsza czy druga generacja chrześcijan nastawiona monoteistycznie skonstruowała Ewangelię wraz z ideą bóstwa Chrystusa bez opierania się na Jego nauce.

4. ŚWIADECTWO PIERWSZEJ WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Wiara pierwotnego Kościoła w bóstwo Chrystusa Pana nie kształtowała się powoli w świadomości chrześcijan, ponieważ Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła i inne najstarsze dokumenty tradycji mówią nie o rozwoju, ale o samym fakcie wiary. Wiara ta jest wiarą natchnioną wydarzeniem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, ale głoszą ją ci, którzy są świadkami tak zmartwychwstania, jak przedtem byli świadkami życia i śmierci Jezusa ziemskiego. Odróżnienie „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary” nie pociąga za sobą przeciwstawienia sobie obu tych pojęć. Posługując się określeniem „Jezus Chrystus”, Kościół wiąże w jedną całość tytuł nadany Jezusowi przez wiernych oraz historyczną osobę, która

żyła na ziemi; wiąże on interpretację faktu Chrystusa i sam Jego fakt. Wiara ta jest przekonaniem Kościoła pierwotnego o bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, a to pociąga za sobą Jego kult jako Boga-Człowieka. Gminy chrześcijańskie wierzą, że Chrystus jest dawcą życia (por. Dz 3, 15), Panem wszystkiego i sędzią świata (por. Dz 10, 36–42); przez Jego Imię są odpuszczane grzechy i dzieją się cuda (por. Dz 3, 6), a Kościół Boży jest Jego Kościołem (por. Dz 20, 28). Do Chrystusa chrześcijanie modlą się jako do Boga, jak o tym świadczy modlitwa Szczepana męczennika: „Panie Jezu, przyjmij ducha mego! [...] Panie, nie licz im tego grzechu” (Dz 7, 59–60).

Zupełnie szczególnym świadectwem wiary Kościoła pierwotnego są Listy św. Pawła, które są najstarszymi pismami Nowego Testamentu. Św. Paweł głosi jednoznacznie naukę, że Jezus z Nazaretu jest Bogiem, który we własnej osobie zstąpił na ten świat. Apostoł przypisuje Chrystusowi godność, przymioty i dzieła, które mogą być właściwe tylko Bogu. Dla Pawła Chrystus jest przede wszystkim Chrystusem zmartwychwstałym, w którym objawiło się boskie dzieło zbawienia. W Chrystusie realizuje się wieczny zamysł i plan Boga dotyczący zbawienia człowieka. Zbawienie równoznaczne z usprawiedliwieniem człowieka dokonuje się przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Wyzwolenia człowieka z grzechu i jego uświęcenia mógł dokonać tylko Bóg i rzeczywiście dokonał tego przez swego Syna. W Jezusie dokonało się decydujące działanie Boże, tak że Jezus stanowi zasadnicze i centralne wydarzenie historii zbawienia. On będąc Bogiem daje uczestnictwo w życiu Bożym i dokonuje boskiego usynowienia człowieka.

Istnieją w Listach św. Pawła szczególnie piękne i głębokie wypowiedzi o Chrystusie, zwane hymnami chrystologicznymi, w których apostoł wyznaje bóstwo Chrystusa.

W Liście do Kolosan czytamy: „On [Chrystus – przyp. J. K.] jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi. [...] Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (1, 15–20). W tym tekście św. Paweł nadaje

roli Chrystusa w zbawczym planie Boga wymiar kosmiczny. Chrystus jawi się jako Syn Boży istniejący przed wiekami, który pełni swoje posłannictwo już przy stworzeniu świata. Ten sam Syn Boży, który stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, przychodzi we wcieleniu, aby na nowo objąć świat i nadać mu kształt ostateczny. Św. Paweł niedwuznacznie podkreśla ideę preegzystencji Chrystusa i Jego synostwa Bożego, gdyż jest On „pierworodnym wszelkiego stworzenia”. Autor rozwija myśl o prymacie Chrystusa w kosmosie i w zbawieniu kosmicznym. Chrystus jest bowiem pierworodnym spośród umarłych, jest przyczyną naszego zmartwychwstania, w Nim mieszka cała pełnia bytu, dlatego też może pojednać z Bogiem cały kosmos. Dzieło pojednania i pokoju zawdzięczamy krwi Chrystusa, a uwielbione człowieczeństwo Chrystusa stanowi szczyt i ośrodek wszechświata, uwieńczenie Bożego dzieła stworzenia.

W innym bardzo ważnym tekście z Listu do Filipian (Flp 2, 5–11) ukazuje św. Paweł, jak Chrystus mając naturę Bożą i będąc równy Bogu, wyniszcza samego siebie przyjmując naturę ludzką w jej stanie upadku, a następnie zostaje wywyższony przez Boga, który mu nadaje imię przewyższające wszelkie imię. Chrystus w swojej tajemnicy jawi się kolejno w różnych stanach: najpierw jako wieczny Bóg, następnie jako przyjmujący naturę ludzką, wreszcie jako uwielbiony w tej naturze, która przez wniebowstąpienie zostaje wyniesiona ponad wszelkie stworzenie w sferę transcendentnego Boga. W tekście tym zawarte są słowa mówiące o równości Chrystusa z Bogiem, o Jego preegzystencji, wcieleniu, historycznej egzystencji z uwypukleniem śmierci, później o wywyższeniu i nadaniu imienia Pana całego świata.

Także w wielu innych tekstach św. Paweł wyznaje i głosi jasno ideę bóstwa i preegzystencji Chrystusa, a równocześnie Jego tożsamość z Jezusem historycznym.

Ewangelia św. Jana, która powstała w Azji Mniejszej i przeznaczona była dla hellenistycznych chrześcijan, stawia sobie na celu doprowadzenie do tego, by ludzie uwierzyli, że Chrystus Pan jest Synem Bożym. Rozpoczyna się ona wspaniałą pieśnią o wiecznym Słowie Bożym. Treść pojęcia Logos-Słowo łączy w sobie

elementy biblijnej Mądrości Bożej z greckim pojęciem filozoficznym, a w Prologu św. Jana przybiera cechy osobowe i utożsamia się z Synem Bożym jako Pośrednikiem objawienia i realizatorem Bożego zamysłu zbawienia. Słowo-Osoba było u Boga, u Ojca i było Bogiem. Było ono na początku, a właściwie bez początku, czyli istniało zawsze i dlatego może brać udział w stwórczym powołaniu do istnienia wszechświata. W tym świecie, który od Niego pochodzi, rozwinęło swoją zbawczą działalność. Dla ludzi stało się ono światłością. Wroga postawa ludzkości, która odrzuciła zbawczą działalność Słowa, nie zdołała w końcu przeszkodzić wiecznym planom zbawienia. Słowo wchodzi w ludzkość jako prawdziwy człowiek. Przyjmuje nasze ciało. Bóg stał się człowiekiem. Człowiek Jezus Chrystus jest Bogiem i objawia Boga. To objawienie Boga osiągnęło w Słowie, które stało się człowiekiem, swój punkt kulminacyjny – swoją pełnię. Z Prologu Janowego wynika zatem, że ten, który stał się ciałem, jest Jednorodzonym Synem Bożym posiadającym stwórczą moc Bożą. Ukazana jest tutaj idea synostwa Bożego o randze metafizycznej i do niej nawiązuje potem cała treść czwartej Ewangelii.

Chrystus pochodzi od Boga i w swej boskiej osobie nie należy do czasów tego świata, gdyż jak sam mówi: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem” (J 8, 58). To właśnie boskie pochodzenie Chrystusa decyduje o znaczeniu Jego dzieła powierzonego Mu przez Ojca: „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, znowu opuszczam świat i idę do Ojca” (J 16, 28). Ten właśnie podwójny ruch, wyrażony w zacytowanych słowach Chrystusa, stanowi istotę Jego tajemnicy. Według Ewangelii św. Jana, Chrystus posiada taką samą wiedzę, jak Ojciec niebieski: „Podobnie jak Mnie zna Ojciec, a Ja znam Ojca” (J 10, 15) i dlatego Chrystus może być świadkiem Boga. Chrystus posiada życie Ojca i może go udzielić (por. J 5, 26). Pojęcie „życia” ma tu sens teologiczny i oznacza życie Boga i uczestnictwo nim. Chrystus przyszedł na świat, by dawać uczestnictwo w życiu Bożym, które On w pełni posiada jako Bóg. Działalność zbawcza Syna Bożego polega na Jego ściślejszej więzi z Ojcem, wynikającej z tożsamości natury: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Ten właśnie motyw jedności Chrystusa z Ojcem jest właściwie tematem

całej Ewangelii św. Jana, w której bóstwo Chrystusa wyjaśnia cały sens wcielenia.

5. ZAKOŃCZENIE

Ta refleksja nad słowami Pisma Świętego Nowego Testamentu przekonuje nas, że Jezus z Nazaretu, którego historyczne istnienie zostało stwierdzone z taką samą pewnością, jak na przykład istnienie Sokratesa, przyznaje sobie autorytet i władzę, które są właściwe tylko Bogu. Zapewnił nas swoimi słowami o swej jedności z Ojcem. Został uznany za Syna Bożego i za Boga przez współczesnych sobie ludzi, których wszystko skłaniało do tego, by w takim twierdzeniu widzieć najstraszliwsze bluźnierstwo. Takiego twierdzenia umysł ludzki nie może ująć z całą oczywistością. Trzeba jednak przyznać, że w Nowym Testamencie jest ono przedstawione w takim całokształcie motywów wiarygodności, tak jednolicie i konsekwentnie, że nie można go odrzucić i że od dwóch tysięcy lat stawia ono przed każdym człowiekiem zasadnicze pytanie o postawę, jaką należy zająć wobec Jezusa Chrystusa. Decyduje ono o jedynej sprawie, jaką jest wiara w Niego, którą jest rzeczą słuszną przyjąć, mimo jej radykalnych konsekwencji dla całego życia i działania.

Chrześcijaństwo zawsze w centrum swojego życia stawiało prawdę o bóstwie Chrystusa. Jeżeli istniały spory dotyczące stosunku Chrystusa do Boga Ojca trwające aż do Soboru Nicejskiego (325 r.), to wynikały one z zetknięcia się wiary – by tak rzec – „potoocznej” z myślą hellenistyczną. Nie są one w żadnym przypadku dowodem kształtowania się dopiero przekonania chrześcijańskiego o bóstwie Chrystusa. Sobór Nicejski określając, że Syn Boży jest współistotny Ojcu, ujął tylko wiarę Kościoła, odwołując się do terminologii filozoficznej.

Kościół katolicki z całą stanowczością i bez przerwy wyznaje swoją wiarę w bóstwo Chrystusa i ta wiara dziś łączy go ze wszystkimi wielkimi wspólnotami chrześcijańskimi. Na pytanie postawione kiedyś przez Chrystusa apostołom: „A wy za kogo Mnie uważacie?”, odpowiadamy słowami Piotra, gdy odmawiamy wyznanie wiary w czasie liturgii Mszy świętej. Wiara w bóstwo Chrystusa

nie może jednak kończyć się na deklaracji słownej, lecz musi również wyrazić się w naszym życiu. Na pewno nasza wiara w Jezusa Chrystusa i natchnione nią nasze autentyczne życie chrześcijańskie będą najbardziej przekonującym świadectwem danym Chrystusowi Bogu i argumentem dla naszych braci niż wszystkie dzieła napisane o Nim przez najgenialniejszych teologów. Bo w tym, kto wierzy i wiarą żyje, mieszka Chrystus-Bóg i ten najlepiej zna Chrystusa-Boga.

ROZDZIAŁ III



Słowo stało się ciałem

Jednym z najbardziej znaczących momentów w rozwoju i ukonstytuowaniu się chrystologii Nowego Testamentu jest stwierdzenie św. Jana na temat tajemnicy wcielenia: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14; por. 1 J 4, 2; 2 J 2, 7). Jego konstytutywne znaczenie zostało potwierdzone i utrwalone, gdy chrystologia refleksji kościelnej – przede wszystkim za sprawą św. Justyna – z nim zwiąże swoją tożsamość i obierze je za kryterium swojego rozwoju. Ono też stanie się ośrodkiem dyskusji chrystologicznej w pierwszych wiekach Kościoła, wyznaczając perspektywę wypowiedzi ówczesnych soborów.

Stwierdzenie św. Jana ma pierwszorzędnie charakter antydona-tystyczny, wyrażający się przede wszystkim w podkreśleniu „stania się” w relacji do tego, czym Słowo było wcześniej, to znaczy „na początku” u Ojca (J 1, 1). Nie mówi ono o jakiejś formie związku tylko zewnętrznego między Bogiem i człowiekiem, nie nawiązuje do jakiegoś mitu, który opisywałby sytuujące się poza czasem, w sferze abstrakcyjnej, działanie Boga, ani nie zamierza wyrażać jakiegoś Jego oddziaływaniu na wewnętrzną sferę świadomości ludzkiej. Jego intencją jest potwierdzenie pełnego i rzeczywistego przyjęcia przez Słowo naszego sposobu bycia człowiekiem, nie przestając zarazem być Słowem, ani nie zmieniając się w swoim wiecznym bycie.

Wydaje się, że racja zastosowania w stwierdzeniu Janowym rzeczownika „*sarx* – ciało” zamiast „*anthropos* – człowiek”, często przecież stosowanego w czwartej Ewangelii w odniesieniu do Jezusa, powinna być szukana w sytuującym się na jego bezpośrednim tle żydowskim słowie *bashar*. Chce ono pokazać z całym realizmem i radykalizmem, że Słowo przyjęło za swoją całą kondycję człowieka. Stało się ono konkretnie człowiekiem ziemskim i ściśle związało się w swoim bycie z doznawaniem tego, co ludzkie i ziemskie, które jest kruche, ulotne i oddzielone od świata niebieskiego i duchowego. Janowa idea „stania się ciałem” odwołuje się do całokształtu i radykalizmu łaskawego zstępowania Bożego, które dokonuje się w historii zbawienia. Słowo Boże zstąpiło, aby uczestniczyć w naszym ludzkim dramatycznym losie i ubóstwie egzystencjalnym, akceptując narodziny, wzrastanie, śmierć, uczestnicząc we wszystkich etapach życia ludzkiego w ramach swojej ziemskiej historii i przeżywanych sytuacji. Nie przypadkiem Ewangelia św. Jana, która od czasów starożytnych jest uznawana za najbardziej „duchową” z Ewangelii, jest równocześnie Ewangelią najbardziej „cielesną”, dostarczając nam wielu szczegółowych danych, pozwalających na opisanie człowieczeństwa Jezusa, a nawet na wydobycie pewnych elementów dotyczących Jego psychologii. Ewangelia Syna Bożego jest więc w pełni Ewangelią Jezusa Człowieka. W tym znaczeniu zniżanie się wiecznego Słowa poprzez stanie się ciałem – w chrystologii biblijnej – jest często stawiane w pewnym kontraście z końcowym momentem wywyższenia Chrystusa, rozumianego jako dojście do sposobu bycia według ducha (por. Rz 1, 4; 1 P 3, 18; 1 Tm 3, 16; Flp 2, 7).

1. DZIEJE I WCIENIE SŁOWA

„Stanie się ciałem” ze strony Słowa w perspektywie teologicznej św. Jana posiada rzeczywiście wszechogarniający zasięg. Wskazuje na to usytuowanie wydarzenia wcielenia w kontekście powszechnej historii zbawczej – historii przychodzenia Boga na świat, dla którego *sarx egeneto* stanowi najwyższy i niejako koncentrujący ją moment. Dobrze wyraża ten fakt zastosowane przez św. Jana

stwierdzenie „zamieszkało między nami” (J 1, 14). Biorąc pod uwagę głęboko żydowskie korzenie myślenia Janowego, nie można wykluczyć odniesienia tego stwierdzenia do znaczenia hebrajskiego słowa *shekinah*, które ukrywa się pod greckim słowem *eskenosen*. Nawiązuje ono do „zamieszkiwania” Boga w Izraelu, które z biegiem czasu zostało streszczone w pojęciu *shekinah*. Bóg mieszka pośród ludu w namiocie na pustyni (por. Wj 25, 8; 29, 43; Kpł 26, 12), a potem zamieszkuje w świątyni (por. 1 Krl 8, 10–11). Mądrość – kategoria, w świetle której dokonano jakby greckiej reinterpretacji kwestii obecności Boga w świecie – rozbija swoje namioty w Jakubie (por. Mdr 24, 8). Wydarzenie wcielenia Słowa zostaje usytuowane w ramach wielkiego biblijnego wątku obecności Boga i historii tej obecności. To ciało-*sarx*, którym stało się Słowo, jego bycie człowiekiem w naszej śmiertelnej kondycji, jest miejscem osobowej obecności Boga (por. Ap 7, 15; 12, 12; 13, 6; 21, 2).

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że właśnie ze względu na to, iż stanowi kulminacyjny punkt w tej historii obecności Boga, pojęcie „zamieszkało” zamierza wyrazić zdystansowanie się w stosunku do pobytu nomada czy przechodnia, ale wskazuje właśnie na stałe zamieszkiwanie Boga pośród ludzi. Absolutna nowość wcielenia Słowa dotyczy wyrażenia stałego i definitywnego zamieszkiwania Boga pośród ludzi – zamieszkiwania, które jest ukoronowaniem całej historii zbawczej – całej ekonomii przychodzenia Boga do człowieka.

Głęboko historyczny sens tego „stania się ciałem” ze strony Słowa w ramach przyjścia Boga na świat zostaje jeszcze mocniej zaznaczony przez przedłużenie więzi między wcieleniem, a zamieszkaniem między nami chwały Bożej. Słowa prologu Janowego: „Widzieliśmy Jego chwałę” zasługują na szczególną uwagę ze względu na tradycję biblijną dotyczącą *kabod Jahwe* i ze względu na szerokie nawiązanie przez Jana do idei chwały w jego Ewangelii. „Chwała – *kabod-doxa*” jest jakością towarzyszącą przejawianiu się historycznej obecności Boga, czyli wyraża samą Jego transcendencję, która jednak w pewien sposób odsłania się przed człowiekiem – wskazuje więc na coś w rodzaju „świętości odsłoniętej” (por. Iz 6, 1–4). Ta chwała Boga objawiała się już w *magnalia*

Dei w czasie wyjścia z Egiptu, będącego znakiem transcendentnej mocy Boga (por. Wj 15, 10; 24, 15; 23, 18), a potem stale objawiała się w teofaniach.

Po Synaju chwała Boża w wyjątkowy sposób spoczęła na świętyni, która stała się zwyczajnym miejscem obecności Bożej (por. Wj 41, 2n). To objawienie Boga „w chwale” jest naznaczone „sensem eschatologicznym”; do niego nawiązuje Księga Izajasza: „Powstań! Świeć, bo wzeszło twe światło i chwała Pańska rozbłyśła nad tobą” (Iz 60, 1). Psalmista zaś modli się: „Panie, miłuję dom, w którym mieszkasz, i miejsce, gdzie przebywa Twoja chwała” (Ps 26[25], 8).

Stwierdzenie Jana: „Widzieliśmy Jego chwałę”, powinno zostać usytuowane w wielkim kontekście całego objawienia Bożego. Obecność Boga w świecie i Jego świętość ukazana w pełni czasu osiągają swój szczyt we wcieleniu Słowa, manifestując się w objawiających czynach Jego ciała i stając się odtąd eschatologicznym miejscem chwały Bożej.

Ta perspektywa eschatologiczna ma oczywiście swoje korzenie w tajemnicy Osoby Słowa. Rzeczywiście wcielony Syn Boży jest „odblaskiem chwały” (Bożej) i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 2); On jest „Panem chwały” (1 Kor 2, 6), która jaśniej na Jego obliczu (2 Kor 4, 6). W ten sposób – w teologii św. Jana – „chwała Boża” jest „chwałą, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (J 1, 14). Chwałą Wcielonego jest chwała Preegzystującego. Ta chwała ukazuje się widzialnie jako znak łaskowości i miłości, stając się widzialną dla oczu – nie tylko dla samej wiary – w ziemskim życiu Słowa wcielonego. Jest ona – jak stale podkreśla Jan – wewnętrznie związana z całym historycznym życiem Jezusa Chrystusa począwszy od Kany Galilejskiej (por. J 2, 11) aż do wskrzeszenia Łazarza (por. J 11, 42) oraz do „ostatniej godziny” – „godziny paschalnej”, w której dochodzi do pełni uwielbienie Ojca i Syna (por. J 17, 1–9). W ten sposób wcielenie i misterium paschalne, jako jedno przejście Jezusa ze świata do Ojca, nie są wydarzeniami odrębnymi, a jako ściśle powiązane ze sobą mogą zarazem określać i ustanawiać nierozdzieloną więź między chrystologią i soteriologią. Chrystologia i soteriologia zostają ze sobą

nierozdzielnie połączone, stając się w tej jedności kluczem do rozumienia tajemnicy Jezusa Chrystusa. Wydarzenie Kalwarii jest punktem kulminacyjnym, który nigdy nie zostanie przekroczony. Idąc po linii wcielenia, sytuuje się ono na najniższym punkcie boskiego zstępowania, do którego musi zniżyć się Syn Boży, by wprowadzić rodzinę ludzką do sfery światła i życia.

Zniżenie jest związane z przejściem do chwały zmartwychwstania. Pokazuje ono, że całe życie Jezusa jest zstępowaniem i wstępowaniem Syna Człowieczego (por. J 3, 13–21; 6, 62) – jest przyjściem na świat, by powrócić do Ojca (por. J 13, 1; 16, 28) i osiągnąć chwałę, którą miał od początku (por. J 17, 5.24). Właśnie poprzez głęboki i organiczny związek z krzyżem i zmartwychwstaniem Janowa idea wcielenia Słowa burzy schemat gnostycki, w którym zstępowanie i wstępowanie są pozbawione związku z rzeczywistością ziemską i dziejami ludzkimi.

2. WCIELENIE I ZBAWIENIE

Idea wcielenia Słowa w wersji zaproponowanej przez św. Jana odegrała rolę o fundamentalnym znaczeniu w chrystologii patrystycznej. Św. Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses* opracował i zapisał formułę, która stała się konstytutywnym filarem myśli patrystycznej w tym, co dotyczy relacji między wcieleniem i zbawieniem: „Słowo Boże, Jezus Chrystus, nasz Pan, z niezmierzonej miłości stał się tym, czym my jesteśmy, aby uczynić nas tym, czym On sam jest”¹.

Jest to zasada, którą św. Atanazy zastosował w swojej argumentacji przeciw błędom ariańskim². Św. Grzegorz z Nazjanzu wyraził ją w formie, która stała się klasyczna: „To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione; ale to, co zostało złączone z Bogiem, to jest także odkupione”³. Tę zasadę sformułowaną i konsekwentnie utrwalaną w kontekście polemik z gnostycyzmem, arianizmem

¹ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* V, *praef.*

² Por. Atanazy, *Contra arianos* 2, 70.

³ Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula* 101.

i nestorianizmem należy interpretować w perspektywie wizji wcielenia Słowa, która wiernie odzwierciedla perspektywę Janową, a która stała się podstawą chrystologii patrystycznej. W ten sposób dla św. Ireneusza wcielenie oznacza zstępowanie Słowa, w którym narodziny i męka łączą się w jednym ruchu, w którym Słowo jest „a Patre discendens et incarnatus, et usque ad mortem descendens”⁴. To samo dotyczy również narodzin i zmartwychwstania.

Według św. Cyryla Aleksandryjskiego Chrystus przyjął ciało, zamieszkał w nim i uczynił je swoim, czyli stał się człowiekiem, ze względu na nas, to znaczy aby obdarować nas dobrodziejstwami niezniszczalności i zwycięstwa nad grzechem, które wysłużył swoją śmiercią i zmartwychwstaniem⁵. Dlatego – jak stwierdza – nawet jeśli Chrystus posiada Ducha jako człowiek, to udziela Go dopiero, gdy dochodzi do pełni chwały poprzez zmartwychwstanie⁶.

Św. Grzegorz z Nyssy bardziej bezpośrednio uwypukla wymiar historyczny „stania się człowiekiem” ze strony Syna Bożego, który przeszedł po ludzku etapy naszej egzystencji od narodzin do śmierci⁷. Poprzez zmartwychwstanie Chrystus udziela swojego Ducha, który upodabnia wierzącego do Niego⁸.

W myśli patrystycznej rzeczywistość wcielenia Słowa stanowi więc rzeczywistość tak ściśle związaną z kwestią soteriologiczną, że stanowi jej nieusuwalną podstawę. Nie kwestionuje to i nie pomniejsza zbawczego znaczenia misterium paschalnego, ale ściśle z nim się integruje w całościowej perspektywie. W tym ujęciu widać bardzo dobrze, w jaki sposób myśl patrystyczna stawiała czoła niebezpieczeństwom hellenizacji, która zaznaczyła swój destrukcyjny wpływ w niektórych tendencjach teologicznych tamtego czasu. Refleksja Ojców Kościoła pozostała związana z naj-

⁴ Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* III, 5, 1.

⁵ Por. Cyryl Aleksandryjski, *Epistula* 45, 8–10.

⁶ Por. tenże, *In Ioannis Comm.* 7, 20.

⁷ Por. Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna* 26, 9.

⁸ Por. tenże, *In Canticum canticorum*, hom. 15.

bardziej pierwotnymi kategoriami myśli chrześcijańskiej, które znalazły zasadnicze oparcie w teologii nowotestamentalnej, szczególnie u św. Jana.

Do sprecyzowania i utrwalenia teologii biblijnej znacząco przyczynił się dogmat Soboru Chalcedońskiego (451 r.), który stwierdzając rzeczywistą jedność Jezusa Chrystusa jako człowieka i jako Boga na podstawie „*kata hypostasin* – według hipostazy” stał się kamieniem węgielnym pod właściwy rozwój chrystologii, chroniąc chrześcijańską ideę wcielenia przed powracającymi pokusami monofizycznymi i nestoriańskimi. Na tym polega sens odhellenizujący myśli teologicznej soborów: Nicejskiego, Efeskiego i Chalcedońskiego w stosunku do błędnych schematów teologicznych, jakie zaproponowano w tamtym czasie. Dogmat chalcedoński bowiem w stwierdzeniu: „*in unam personam atque subsistentiam*” pozwala widzieć zjednoczenie wcielenia nie jako pomieszanie tego, co ludzkie z tym, co boskie, ale jako rzeczywistość zjednoczoną, która w pełni uznaje i chroni historyczny wymiar i rozwój człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. *Perfectus in humanitate* Soboru Chalcedońskiego należy rozumieć właśnie w sensie „integralności ludzkiej”. W ten sposób wyrażona w Chalcedonie idea wcielenia Słowa znajduje się w ramach ścisłej perspektywy chrystologicznej wyznaczonej przez chrystologię biblijną. Otwiera ona możliwość wypracowania możliwie najbardziej adekwatnej syntezy między Jezusem historii i Chrystusem wiary. Im bardziej w idei zjednoczenia hipostatycznego między Słowem Bożym i człowieczeństwem chodzi właśnie o człowieczeństwo, a nie o przebóstwienie naturalne, to tym bardziej chrystologia chalcedońska otwiera się na Jezusa Synoptyków. Wtedy natura ludzka i uczestniczenie w człowieczeństwie ze strony Słowa może zostać w pełni potraktowane na poważnie, jak przekonująco wykazał w swoich studiach z historii chrystologii Alois Grillmeier. Wcielenie widziane w kluczu zjednoczenia hipostatycznego staje się wskaźnikiem takiego typu rzeczywistej jedności między tym, co boskie, i tym, co ludzkie, w której może znaleźć właściwe usytuowanie zarówno transcendencja tego, co boskie, jak również historyczność i integralność tego, co ludzkie.

3. WCIENIE A PRAKTYKA CHRZEŚCIJAŃSKA

Jeśli wcielenie Słowa stanowi centralny moment Bożego zamyśłu zbawienia w stosunku do całej ludzkości i każdego pojedynczego człowieka, to wiara chrześcijańska powinna zostać dogłębnie przeniknięta przez tę tajemnicę, aby wyrażać się właśnie w jej perspektywie. Faktycznie odcieleśniona w swoich wyrażeniach wiara stanowi w bardzo wielu przypadkach jedną z zasadniczych przyczyn kryzysów weryfikujących się w tradycyjnych środowiskach chrześcijańskich. Z tendencją tą, przede wszystkim po II Soborze Watykańskim, zmierzył się szeroko rozwijający się ruch zmierzający do odzyskania – na gruncie teologii i duszpasterstwa – tego, co wnosi do chrześcijaństwa tajemnica wcielenia. Niejednokrotnie jednak miało miejsce wprowadzenie do języka wcielenia pewnych „dwuznaczności”. Stało się bowiem tak, że postulaty wskazujące na to, by wiara chrześcijańska bardziej zaangażowała się w „przyjęcie ciała” zostały wprowadzone w większym zakresie niż pozwala na to wymóg wewnętrzny sytuujący się na gruncie pierwotnie chrześcijańskiej idei wcielenia. Stąd też zwrócono dużą uwagę na potrzebę dowartościowania świata historycznego, uwzględnienia cielesności i rzeczywistości ziemskich. Ponieważ jednak nie chroniono wystarczająco wymiaru transcendencji, z wymogu integralności ludzkiej doszło do zajęcia w wielu problemach takich stanowisk, które sprowadziły wszystko do rzeczywistości ziemskiej, gubiąc fakt podstawowy, który mówi, że człowiek jest powołany do uczestniczenia w życiu Bożym. Soteriologiczna zasada patrystyczna, którą wypracowano w kontekście refleksji nad tajemnicą wcielenia Słowa, straciła swoje podstawowe znaczenie antropologiczne. Przykładowych przejawów takiego stanu rzeczy można znaleźć bardzo dużo.

Jeśli więc chodzi o chrześcijańskie rozumienie wcielenia, trzeba na nowo uwzględnić, że ma ono na względzie objęcie swoim wpływem całego człowieka, w jego całości ciała i duszy, jednostki i społeczeństwa. Mając jednak na względzie to zagadnienie, trzeba pamiętać, że biblijna idea „stania się ciałem” wyraża tę fazę historyczną ekonomii zbawczej, która charakteryzuje się zstępowaniem Boga do poziomu naszego śmiertelnego ciała, ale koncentrując się

na uczestniczeniu w naszym ubóstwie, wcielone Słowo okazuje posłuszeństwo Ojcu w ostatecznym poświęceniu się jako Sługa aż do śmierci i to śmierci krzyżowej (por. Flp 2, 7). Wcielenie Syna Bożego przechodzi w ten sposób przez krzyż, prowadząc przez niego człowieka w kierunku ostatecznego przemienienia. W tym sensie wcielenie Słowa zakłada usytuowanie się na poziomie nędzy świata, pójście w kierunku ubóstwa człowieka, odczucie na ramionach ciężaru tej bolesnej ziemi i ciężaru ludzkiego cierpienia. Ignorowanie momentu krzyża w dynamice wcielenia Słowa, chwili ofiary Sługi, naraża na niebezpieczeństwo przyjęcia naturalistycznej koncepcji wcielenia, a tym samym powrotu „mitu gnostyckiego”.

Louis Bouyer, surowo rozprawiając się z tendencjami, w których doszły do głosu te sekularyzujące, bardzo słusznie i sugestywnie zauważył, że najbardziej problematyczne w nich jest „zbytne gustowanie w mistykach bez ascezy”. Do takiej sytuacji prowadzi przeciwstawianie między wcieleniem i krzyżem, zapominające, że wcielenie nie ma sensu bez krzyża. Wcielenie konsekruje ciało, ale gdy przeprowadza je przez moment ofiary. Wędrówka wcielenia wiary i duchowości chrześcijańskiej, misja głoszenia orędzia – mając na względzie autentyczny sens zbawienia świata – muszą przejść przez istotne etapy odkupieńczego wcielenia, które zakłada nierozdzielnie i formalnie krzyż i zmartwychwstanie. Wcielenie bez *verbum crucis* – jak mówi św. Paweł – prowadzi do powierzchownego prometeizmu, a tym samym do pogańskiej apoteozy tego, co ludzkie.

Moment krzyża zawsze musi być jednak oświecony przez chwałę zmartwychwstania. To perspektywa chwały eschatologicznej nadaje właściwą wartość zstępowaniu do tego, co ludzkie oraz doczesnemu zaangażowaniu chrześcijanina, gdyż chroni go przed pokusami integrystycznymi, przed absolutyzacją modeli doczesnych, przed wygodnym skostniałym konserwatyzmem, w którym odzywa się grzech odrzucenia wzrastania i interpretacji. Wcielenie, aby rzeczywiście było w świecie i dla świata stałym znakiem przychodzenia Słowa Bożego, musi niezmiennie odznaczać się paschalnymi cechami tego przyjscia, którymi są *memoria crucis* i *spes resurrectionis*.

ROZDZIAŁ IV



Kosmiczne królowanie Chrystusa

W pobożności współczesnej w sposób bardzo wyraźny i wymowny rozwija się nurt duchowy i teologiczny, który stawia sobie na celu uznanie i wyrażenie królewskości Jezusa Chrystusa. Tak ukierunkowana pobożność ma swoją długą prehistorię, sięgającą swymi korzeniami samych początków chrześcijaństwa. Wyrażała się ona w bardzo zróżnicowanych formach, czerpiących swoje uzasadnienie z różnych kierunków teologicznych. Nie zawsze jednak te kierunki ujmowały zagadnienie królowania Jezusa Chrystusa w sposób harmonijny i integralny, często kładąc przede wszystkim nacisk na jego wymiar polityczny, jak na przykład w średniowieczu. Jednostronność tych ujęć, wobec współczesnego zwrotu do bardziej duchowych i wewnętrznych form pobożności, budzi nieufność, a nawet wprost zostaje odrzucona. Wynika ona także ze zmienionej perspektywy teologicznej. Kwestia królowania Chrystusa jest więc dzisiaj ujmowana bardziej biblijnie, liturgicznie i dogmatycznie, koncentrując się na jego znaczeniu duchowym i zbawczym, a nie prawnym i eklezjalnym, jak uczynił na przykład papież Pius XI w encyklice *Quas primas* (11 grudnia 1925 r.), którą ustanowił liturgiczne święto ku czci Chrystusa Króla. W taki sposób, jak uczynił to Pius XI, dzisiaj zasadniczo nie ukazuje się już władzy Chrystusa i jej przymiotów, chociaż nie jest to ujęcie zdezaktualizowane i pozbawione

znaczenia¹. Dzisiaj mówi się chętniej o królowaniu Chrystusa wyłącznie w perspektywie teologii krzyża, a tym samym sprowadza się je do samego wymiaru duchowego. Uzasadnia się to ujęcie, niekiedy zbyt powierzchownie, wskazaniem zawartymi w nauczaniu II Soboru Watykańskiego, podczas gdy sobór widzi krzyż Chrystusa w bardzo integralnej perspektywie².

Zmiana perspektywy teologicznej i duchowej nie oznacza jednak, że te dwa kierunki interpretacji, dawniejszy i współczesny, wykluczają się wzajemnie, jak sądzi się niekiedy, a tym samym należałoby wykluczyć którąś z form pobożności, które tym interpretacjom odpowiadają. Trzeba przede wszystkim zastanowić się nad tym, jak harmonijnie połączyć te zróżnicowane formy pobożności, uwzględniając je w ramach jednej, chociaż wielowymiarowej pobożności chrześcijańskiej. Właśnie taką perspektywę proponuje ostatni sobór w swoim nauczaniu. W dzisiejszej sytuacji pojawia się zwłaszcza pytanie o to, w jaki sposób uniknąć łatwej rezygnacji z zewnętrznych form pobożności, a zarazem – jeśli się je uwzględnia – nie sprowadzić ich do czystej obrzędowości, która sądzi, iż obrzęd zewnętrzny jest samowystarczalny. W jakiej więc perspektywie teologicznej należy je usytuować i jakie treści w nich uwzględnić?

1. KRÓL DUSZ CZY KRÓL WSZECHŚWIATA?

Teologia i pobożność nowożytna, sięgające swymi korzeniami do św. Augustyna, ale szczególnie utrwalone przez wpływy kartezjanizmu, interpretują królestwo Chrystusa jako szczególnie odnoszące się do dusz ludzkich. Sprowadza je więc tylko do wymiaru duchowego, pozbawiając go bardziej bezpośrednich odniesień do rzeczywistości widzialnej. Tymczasem już sama antropologia współczesna, znajdująca się pod znaczącym wpływem nauk empirycznych, kładzie nacisk na wszechstronną więź człowieka, a także jego duszy za pośrednictwem ciała, z całym wszechświatem.

¹ Por. G. Sicard, *Le „Christ Roi” dans la pensée théologico-politique de Pie XI*, „Bulletin de Littérature Ecclésiastique” 102 (2001), s. 149–166.

² Por. Ph. Delhaye, *Il mistero della Croce nei testi del Vaticano II*, Milano 1975.

Jeśli nie chcemy więc, aby królowanie Jezusa Chrystusa i Jego królestwo jawiły się nam jako pozbawione realizmu, ponieważ przybiera zbyt „uduchowiony” kształt, a także by człowiek nie był sprowadzony do samej „duszy”, trzeba koniecznie w odnowionym świetle spojrzeć na to zagadnienie. Trzeba, innymi słowy, odkryć pozytywną wartość, jaką słowo Boże nadaje konkretnej jedności człowieka – „jeden ciałem i duszą”, jak mówi II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* (nr 14) – a tym samym odkryjemy także, że Chrystus jest obecny w nas nie tylko jako Nauczyciel i Władca królestwa czysto wewnętrznego, ale jako Król wszechświata, który jest tak bardzo zróżnicowany, a zarazem głęboko jeden, w którym dusza nie jest już oddzielona od swojego ciała, które również nie może być odizolowane od wszechświata.

Jest niekwestionowaną zasługą Teilharda de Chardin i szczególnie znamienitym rysem jego dzieła to, że ujmuje człowieka jako w pełni zanurzonego w świat, a Chrystusa widzi jako ściśle złączonego z jego dziejami i dziejami kosmosu. Można mówić, że jego Chrystus posiada „kosmiczne atrybuty” oraz jawi się jako „jedyne istotne dążenie wszechświata”³. Można – oczywiście – dyskutować nad zaproponowaną przez niego wizją chrystologiczną, czy też wizją, którą zamierzał proponować, ponieważ nie jest ona kompletna. Tym, co nie podlega dyskusji, a co jawi się jako bardzo aktualne, a nawet profetyczne, uzasadniając jego intencje i inspirując jego poszukiwania, jest jednak przywrócenie człowiekowi integralnemu właściwego i odpowiadającego jego naturze stanowiska we wszechświecie⁴. To wszechświat jest dla człowieka miejscem autentycznej relacji z Chrystusem, a Jego królestwo nie rozmywa się w duchowości „bez kości i krwi”, ale wciela się dogłębnie w to, co cielesne oraz staje się jego wyrażeniem i przedłużeniem. Stwierdza więc słusznie: „Rozgałęzienia życia duchowego, bez względu na to, jak wysoko i jak szeroko sięgają, wyrastają z korzeni cielesnych. Z zasobów namiętności człowieka wypływa, ulegając po drodze

³ P. Teilhard de Chardin, *Mój wszechświat*, [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1984, s. 125.

⁴ Por. G. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1972.

przeobrażeniu, ciepło i światłość jego duszy. Tam właśnie, jak w zarodku, to, co jest jakby zaostrozonym wierzchołkiem, sąsiaduje z najsubtelniejszym mechanizmem wszelkiego rozwoju duchowego”⁵.

W podjętych refleksjach zamierzamy zwrócić uwagę na to, w jaki sposób Pismo Święte i żywa Tradycja Kościoła, szczególnie tradycja liturgiczna, ujmują i wyrażają królowanie Chrystusa. Nie zajmujemy się oczywiście wszystkimi wątkami tego zagadnienia, które pojawiają się w Biblii i myśli teologicznej. Spróbujemy tylko wydobyć jego ogólny zarys oraz określić zasadnicze ukierunkowanie wynikające z niego dla naszej duchowości, to znaczy duchowości wiernej danym objawienia, a którą Kościół pomaga nam odkryć w swoim życiu wiary.

Spojrzymy więc najpierw na królowanie Chrystusa w stworzeniu, a następnie na Jego królowanie w odkupieniu. Innymi słowy, najpierw zajmiemy się tym, co można nazwać królowaniem Słowa wiecznego, a następnie królowaniem Słowa wcielonego. W tej drugiej kwestii nie będziemy zajmować się wcieleniem w sensie ścisłym i jego konsekwencjami, ale szczególnie odniesiemy je do krzyża, do którego Chrystus zmierzał od pierwszej chwili swego istnienia historycznego. Na zakończenie zajmiemy się zagadnieniami najtrudniejszymi i najbardziej narażonymi na błędy, a mianowicie – czy można tak głęboko rozróżnić bądź rozdzielić (co wydaje się możliwe na pierwszy rzut oka) te dwa królowania Chrystusa jako Słowa i jako Syna Bożego, który stał się człowiekiem, na dwa odrębne rodzaje królowania? Idąc dalej, czy można zatem przeciwstawić królowanie Chrystusa w stworzeniu Jego królowaniu wynikającemu z wcielenia odkupieńczego?

2. KRÓLOWANIE CHRYSTUSA NAD STWORZENIEM

Królowanie Chrystusa nad stworzeniem (i stworzeniami) jest potwierdzone w trzech wielkich tekstach Nowego Testamentu, to

⁵ P. Teilhard de Chardin, *Ewolucja pojęcia czystości*, [w:] tegoż, *Pisma*, t. 3, Warszawa 1987, s. 86.

znaczy w pierwszych rozdziałach Listu św. Pawła do Kolosan, Listu do Hebrajczyków i Ewangelii św. Jana⁶. Trzeba jednak od razu zauważyć, że pierwotna tradycja Kościoła w ogóle, a św. Augustyn w szczególności, w perspektywie tego ostatniego tekstu czytają dwa poprzednie, mimo iż chronologicznie jest on najpóźniejszy. Należy ponadto uwzględnić, że św. Jan, mówiący o wiecznym Słowie Bożym, jest interpretowany przez Ojców Kościoła, bardziej lub mniej ściśle, w kluczu spekulacji neoplatońskich dotyczących Logosu⁷. Takie ujęcie sprawia, że tradycyjna interpretacja tego, co można nazwać kosmologią Nowego Testamentu, koncentruje się na takiej wizji królowania Chrystusa ściśle łączącego się ze stworzeniem, w którym to królowanie dotyczy Syna jako preegzystującego, czyli jako Boga w łonie Ojca czy też Trójcy Świętej. Innymi słowy, czyta się po prostu te teksty tak, że oznaczają one, iż Chrystus jako wieczny Syn Ojca, Boga jako Ojca, jest – w Trójcy – wzorem tego wszystkiego, co zostało stworzone, aby istniało. Co więcej, idea bliska poprzedniej, ale także uzupełniająca ją, powie, że On jest zasadą istnienia wszystkich rzeczy, ponieważ one wszystkie pochodzą do Boga *ex nihilo*, jakby przez naśladowanie, czy też – mówiąc lepiej – jako „odgłos”, w świecie skończonym i czasowym tego, co reprezentuje boskie pochodzenie Syna na poziomie nieskończonym i wiecznym. Dlatego już Ojcowie chętnie mówią o stworzeniu jako „księdze”, w której zostały zapisane ślady Boże, a św. Tomasz z Akwinu niejednokrotnie będzie odwoływał się do interpretacji stworzeń jako „głosu” Boga.

Wyłania się w ten sposób – z jednej strony – wizja wiecznego Syna jako wiecznej myśli Ojca, w której są usytuowane – na wyższej i transcendentnej jedności – wszystkie rzeczy stworzone przed ich stworzeniem. Jej początki znajdują się już w teologii św. Justyna. Zostanie ona następnie dopełniona – z drugiej strony – wizją ich

⁶ Por. A. Feuillet, *Le prologue du quatrième Évangile. Etude de théologie Johannique*, Paris 1968; A. Vanhoye, *Situation du Christ. Hébreux 1–2*, Paris 1969; J. N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, Paris 1993.

⁷ Por. I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1993.

stworzenia jako dokonanego odbicia na niebycie wiecznego zrodzenia Syna. Taka interpretacja podkreśla, że wszystko zostało stworzone w Synu, a także zostało uczynione przez Syna. Jest ona szczególnie bliska św. Ireneuszowi. To dlatego widzi się Go, idąc po linii formuły św. Jana, jako Tego, przez którego „stało się to [wszystko – przyp. J. K.], co się stało” (J 1, 3), a także jako Tego, który „był życiem wszystkiego tego, co było” (J 1, 4). Koniec wiersza trzeciego i początek czwartego w Prologu Ewangelii Janowej Ojcowie Kościoła na ogół łączyli ze sobą, a więc postępowali inaczej, niż to robi na przykład Biblia Tysiąclecia i inne tłumaczenia współczesne. W tym sensie nabiera paralelnego znaczenia to, co List do Hebrajczyków mówi o Tym, przez którego został stworzony „wszechświat/wieki” (w. 2) i który „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (w. 3). Nawiązanie do tych stwierdzeń znajduje się w rozdziale drugim, w którym Chrystus jest ukazany jako „budowniczy domu”, dzięki czemu należy Mu się większa chwała niż zbudowanemu domowi (w. 3).

W tym też sensie rozumie się miano „Pierworodny” zastosowane do Chrystusa w Liście do Hebrajczyków (Hbr 1, 6) oraz w tym sensie nabiera ono ostatecznego znaczenia w Liście do Kolosan, nazywającym Chrystusa precyzyjniej „Pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15). Następnie uzupełnia to stwierdzenie, nazywając jeszcze Chrystusa: „Pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1, 18), do czego powrócimy.

Chrystus zatem, czy raczej Syn Boży w swojej wiecznej preegzystencji – jako „Bóg z Boga”, jak powie I Sobór Nicejski (325 r.) – pojawia się jako będący już Królem wszystkich rzeczy, ponieważ zostały uczynione na Jego obraz i wszystkie istnieją, nosząc na sobie odbicie – sprawione na niebycie – Jego wiecznego istnienia. Wszystko istnieje więc w Nim i przez Niego.

3. KRÓLOWANIE PRZEZ WCIELENIENIE ODKUPIEŃCZE

Ogólna wizja Listu do Hebrajczyków i Listu do Kolosan stanowi wprowadzenie do wizji komplementarnej, w której zostaje uwzględnione wcielenie odkupieńcze, a nie tylko samo istnienie Syna Bożego jako wiecznego Słowa. Formuła, według której

wszystkie rzeczy zostały uczynione nie tylko w Nim i przez Niego, zostaje uzupełniona formułą dla Niego. Zostaje ona wprost zastosowana w Liście do Hebrajczyków (Hbr 2, 10) i w Liście do Kolosan (Kol 1, 16)⁸. Za pośrednictwem tych dwóch tekstów zostaje pokazane, że to wszystko, co od Syna pochodzi – w sensie wcześniej określonym – jest przeznaczone, aby do Niego powrócić. Ten powrót dokonuje się przez Jego wcielenie i Jego człowieczeństwo, dzięki którym odzyskuje ten świat, który oddzielił się od Niego z powodu grzechu. Następuje więc rozciągnięcie końcowej deklaracji z Prologu Janowego, która stwierdza, że „Słowo stało się ciałem”, na stwierdzenie „i zamieszkało wśród nas” (1, 14). Wierzący otrzymali od Niego moc „stania się dziećmi Bożymi” (J 1, 12), upodabniając się do Niego, który jest wiecznym Synem. Można więc powiedzieć, że dzięki wcieleniu dokonało się rzeczywiste wejście Syna Bożego w Jego dziedzictwo, to znaczy daje Mu faktyczne posiadanie tego, co prawnie mu się należało jako Pierworodnemu Boga (por. Hbr 1, 6 i 1, 2).

To, co zostało na podstawie przytoczonych tekstów ukazane jako skutek wcielenia, w innych tekstach Nowego Testamentu zostanie przypisane krzyżowi Chrystusa, ale krzyżowi widzianemu w perspektywie zmartwychwstania i wywyższenia, w których osiąga swoje wypełnienie. Takie ujęcie jest szczególnie wyraźnie obecne w słynnym hymnie chrystologicznym z Listu do Filipian. Syn jest w nim ukazany jako rezygnujący ze swojej boskości – „ogółający się”, ze swojej boskiej „postaci”, aby przyjąć „podobieństwo ciała grzechu” (Flp 2, 7). Ale to dobrowolne uniżenie się, za pośrednictwem hojności zbawczej miłości Bożej, da Mu udział – na mocy przyjętej z posłuszeństwa śmierci na krzyżu – w powszechnym panowaniu, w Imieniu, które jest „ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9). Tym imieniem jest imię „Pan”, które określa królowanie Boże nad światem. Wypada zauważyć związek tego tekstu z Listem do Hebrajczyków, który mówi nam, że Syn, aby wyrwać nas

⁸ W pierwszym przypadku występuje w formie *eis* z biernikiem, a w drugim w formie *dia* z biernikiem, ale obydwie mogą być uważane za równoważne.

z mocy i niewoli śmierci, czyli aby nas zbawić, uczestniczył w naszym ciele i krwi „bez żadnej różnicy” (Hbr 2, 14–15). Ten sam związek wyraża List do Galatów, w którym widzimy Syna zrodzonego z niewiasty i pod Prawem, aby wykupić tych, którzy byli mu poddani (Ga 4, 4).

Trzeba jednak na nowo wrócić do Listu do Kolosan, aby odkryć ścisłą zależność między kosmicznym królowaniem Chrystusa i Jego krzyżem, zmierzającym i łączącym się z Jego zmartwychwstaniem: „Zechciał bowiem [Bóg – przyp. J. K.] [...] aby przez Niego znów pojednać wszystko ze sobą: przez Niego – i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach” (Kol 1, 19–20). Ta zależność zostaje tutaj ukazana za pośrednictwem tajemniczego wyrażenia: „w Nim zamieszkała cała Pełnia” (Kol 1, 19), wprowadzonego jako wyjaśnienie historiozbowczego „pierwszeństwa” Chrystusa, które – jako „Pierworodnemu spośród umarłych” (Kol 1, 18) – na nowo zostaje Mu przyznane w stosunku do tego, co istnieje.

Nie wchodząc w szczegóły, jak i dlaczego dokonuje się odzyskanie tego pierwszeństwa, powiedzmy tutaj tylko, że jawi się ono jako konieczne, ponieważ grzech człowieka i „mocy” kosmicznych, które nad nim panują, dążą do wyrwania go Stwórcy i do poddania go samym stworzeniom, temu, co św. Paweł nazywa „marnością”, to znaczy porządkowi świata, który jest już tylko nieporządkiem (por. Rz 8, 20). Natomiast miłość Boża, z czystej łaskawości, objawiona na tym świecie przez wcielenie odkupieńcze, a w najwyższym stopniu przez krzyż (por. Rz 5, 6–11), wyzwala człowieka z panowania zła i grzechu, dzięki ukazaniu się królowania Chrystusa. Dlatego też poprzez to królowanie zbawcze dokonuje się wyzwolenie całego stworzenia, przywrócenie go do życia i udziału w chwale Bożej (por. Rz 8, 22). Obraz zastosowany w tym ostatnim tekście obejmuje wszystko, od stworzenia cierpiącego w bólach rodzenia, aż do Chrystusa zmartwychwstałego. Rozciąga On swoje panowanie i swój zbawczy wpływ na „swoich”, a w nich na cały wszechświat, ponieważ Jego Duch chwały i synostwo Boże są najwyższą konkluzją, która przysługuje w całej rozciągłości królowaniu Syna Bożego, jako wcielonemu i jako Pana świata przez krzyż i w Jego zmartwychwstaniu, pierwocinach naszego zmartwychwstania.

4. ZASIĘG KRÓLOWANIA CHRYSTUSA

Gdy uwzględniamy te wszystkie dane, może pojawić się pokuśa, by wyprowadzić z nich nie jedno, ale dwa konieczne królowania Chrystusa, nie tylko różne, ale oddzielone, a nawet przeciwstawione sobie. Królowaniu Chrystusa, czy też raczej wiecznego Słowa, nad stworzeniem miałyby – z kolei – odpowiadać duchowość całkowicie „pozytywna”. Stwierdza ona, że ani grzech, ani odkupienie go dokonane przez krzyż Chrystusa, nie mają żadnego bezpośredniego odniesienia do stworzenia, gdyż jest ono w pełni autonomiczne. Według tej perspektywy wcielenie jawi się jako definitywna konsekracja – dokonana przez Słowo, w którym i przez które wszystko zostało uczynione – tego podobieństwa całego bytu stworzonego do Jego bytu wiecznego oraz jako przyjęcie całej stworzonosci kosmicznej do Jego bóstwa i wiecznego synostwa. W takiej perspektywie całe życie i dzieło ludzkie w tym świecie nabierają niemal automatycznie pozytywnego znaczenia. Miłość ludzka i jej płodność, tak cielesna jak i duchowa, ludzki wysiłek, najpierw dotyczą poznania kosmosu, a następnie materializujący je za pośrednictwem „humanizującej” techniki, postęp i promocja ludzka, nabierają pełnego sensu i osiągają swoje dopełnienie w tej „Pełni”, o której mówi List do Kolosan, a która musi ostatecznie spocząć w Chrystusie. Na gruncie tych ujęć zrodziła się w XX wieku szeroka refleksja teologiczna nad znaczeniem postępu i promocji ludzkiej dla życia chrześcijańskiego i ewangelizacji.

W stosunku do tej propozycji duchowość skoncentrowana na krzyżu jawi się jako duchowość po prostu „negatywna”, ponieważ odpowiada faktowi, mającemu właściwie znaczenie drugorzędne, czy też przypadłościowe, którym jest grzech, który należy naprawić. W zdrowym i zrównoważonym chrześcijaństwie duchowość skoncentrowana na krzyżu może zająć miejsce tylko drugorzędne bądź marginesowe. Jeśli nie ulega wątpliwości, że u świętych zajmuje miejsce centralne i dominujące, to jest to znak szczególnego i wyjątkowego powołania, które biorą oni na siebie. Może ona inspirować powołanie monastyczne, czy też „ekspiacyjne”, ale nie można go uznać za inspirację dla powszechnego powołania chrześcijańskiego,

czyli nie dotyczy wszystkich chrześcijan. Może być zaproponowana tym, którzy „uciekają od świata”, ale nie tym, którzy podejmują dzieło jego „konsekracji”, wchodząc w niego tak głęboko, jak tylko jest to możliwe, zgodnie z tym, co można opisać jako prawo wcielenia. Efektem tych propozycji stało się niejednokrotnie zakwestionowanie form pobożności zarówno pasywnej, jak i paschalnej.

Jak traktować tę dychotomię? Pierwsze co się w tym miejscu się narzuca, dotyczy relacji wcielenia i stworzenia, czy też kwestii wcielenia widzianego od strony stworzenia. Tymczasem jednak teksty, które uwzględniliśmy, dobrze wskazują na coś przeciwnego, a mianowicie – wcielenie jest zawsze stawiane w relacji, bardziej lub mniej ścisłej, nie ze stworzeniem, jako jego kontynuacja i udoskonalenie, ale z odkupieniem, które ma się dokonać, a ściślej ujmując – z krzyżem. Można więc powiedzieć, że pierwsza kwestia musi być widziana jako przedłużenie tej drugiej i interpretowana w jej świetle.

Pojawia się tutaj pewien brak w aktualnej interpretacji chrystologicznych tekstów biblijnych. Trzeba tymczasem pójść dalej i nie wahać się stwierdzenia, że interpretacja, którą proponujemy i podsumowujemy, wychodzi w całości od tego, co bez wątpienia jest najbardziej dyskusyjne, czy też najbardziej ograniczone w interpretacji patrystycznej trzech wielkich tekstów kosmologicznych Nowego Testamentu, które zaczęliśmy systematyzować. Powtórzmy jeszcze raz – Ojcowie zwracają najpierw do odczytania prologu z Listu do Hebrajczyków i kosmologii chrystologicznej z Listu do Kolosan w świetle Prologu Janowego. Na drugim etapie pojawiają się interpretacje św. Jana w świetle neoplatonizmu z jego wizją Logosu jako prototypu i narzędzia stworzenia.

Powszechnie podejmowane interpretacje sytuują się na linii teologicznej wyznaczonej przez św. Jana, pomijając jej związek z chrystologią zawartą w innych tekstach biblijnych, a zwłaszcza ze szczytowymi osiągnięciami św. Pawła w tej dziedzinie, które można znaleźć w tak zwanych listach więziennych (Flp, Kol, Ef)⁹.

⁹ Por. G. Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, s. 123.

Wpływ na takie ujęcie wywiera historia wielkich herezji chrystologicznych z pierwszych wieków, która rzeczywiście koncentruje się na wątkach metafizycznych podejmowanych w świetle Prologu Janowego, o którym słusznie powiedziano, że bez niego nie byłoby ani pierwotnych herezji, ani pierwotnej odpowiedzi na nie ze strony Ojców. Staje się ona jednak zdradliwa, gdyż w przypadku jednostronnego traktowania traci się biblijne, a zatem także soteriologiczne zakorzenienie św. Jana, poczynawszy od jego stwierdzenia „Słowo stało się ciałem”.

W tym miejscu proponujemy postępowanie idące w przeciwnym kierunku – wychodzimy od św. Pawła, aby dojść do Listu do Hebrajczyków i św. Jana, opierając się na tym, co można by nazwać linią genetyczną myśli chrześcijańskiej. Wtedy wszystko nabiera innego kształtu. Pozytywne elementy interpretacji tradycyjnej nie znikają, ale zostają usytuowane w ramach organicznej całości i odnajdują takie ukierunkowanie, które nie wprowadza już dychotomii najpierw teologicznej, a następnie duchowej.

5. PIERWORODNY JAKO OSTATECZNY

Dla św. Pawła, jak i dla całej biblijnej wizji stworzenia, nie ma niczego przed stworzeniem czy wcześniej od stworzenia. Dlatego Chrystus, który jest Synem Bożym, nie jest nikim innym niż Chrystus człowiek, który umarł i zmartwychwstał, przyjmując wcześniej – jakby przypadłościowo – nasze człowieczeństwo w jego śmiertelnej postaci, będącej dziedzictwem grzechu. Można więc powiedzieć, że Chrystus cierpiący i umierający, aby dać życie przez swoje zmartwychwstanie, w tej chwili, jak i w każdej chwili swojej historii, jest Synem Bożym żyjącym w chwale niebieskiej w łonie Ojca. Jeden i ten sam wieczny Syn jest żywym Słowem, przez które i dla którego wszystko zostało uczynione, będąc równocześnie – w wiecznym byciu naprzeciw Ojca (por. J 1, 1). – Tym, który ma objawić się w czasie jako Zbawiciel, jako „Mąż boleści”, jak również i nierozdzielnie jako „Pierworodny spośród umarłych”. On nie jest więc najpierw i odrębnie „Pierworodnym wobec stworzenia”, aby potem stać się „Pierworodnym spośród umarłych”. Przeciwnie,

On objawił się jako „Pierworodny spośród umarłych”, aby mógł zostać uznany za „Pierworodnego całego stworzenia”.

Bóg nie chciał najpierw tego świata – wyjąwszy fakt grzechu – a następnie wcielenia Słowa. Od wieczności Bóg chciał tylko ten świat, w którym zgodził się na grzech wynikający z wolności Jego stworzeń, ale zgodził się na tę wolność z jej upadkami, tylko w rozwijającej się wizji Jego Syna, przyjmującego nasze ciało i naszą śmierć, aby dokonać ostatecznej odnowy świata w swoim zmartwychwstaniu. Wychodząc z tego ostatecznego przeznaczenia wiecznego Syna, aby był „Pierworodnym spośród umarłych”, należy czytać wizję, której dostarcza nam On sam jako Pierworodny, przez którego i dla którego wszystko zostało uczynione, jako Słowo, które wszystko stworzyło i ma wszystko wywyższyć w chwale. A to wszystko przechodzi ostatecznie przez pryzmat „słowa krzyża”, które zakorzenia się w wiecznej mądrości Bożej, jak mocno podkreśla św. Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian (por. 1 Kor 2, 1–9).

Nie ma więc innej autentycznej duchowości stworzenia, jak tylko autentyczna duchowość wcielenia, która jest nierozdzielnie duchowością krzyża i zmartwychwstania. Jak mówi modlitwa z wigilii paschalnej: „Wspaniałe było dzieło stworzenia, ale jeszcze wspanialsze jest dzieło zbawienia”. Jak bardzo wymowny jest fakt, że liturgię słowa z wigilii paschalnej otwiera Księga Rodzaju głosząca dobroć stworzenia, ale po dokonaniu pochwały światła w śpiewie orędzia wielkanocnego, a przed pochwałą wody w obrzędzie jej poświęcenia – wody jako symbolu macierzyństwa i wszelkiej płodności, ziemskiej i nadprzyrodzonej. Perspektywa odkupieńczego krzyża stanowi więc ośrodek chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, a tym samym broni ją przed łatwym antropocentryzmem.

Do kondycji stworzenia w sposób konieczny należy materialność krzyża, to znaczy że cierpienie i krzyż są nieuniknione. Tym, co wcielenie nam objawia – urzeczywistniając zarazem – jest jednak krzyż, którego Bóg wiecznie chciał „w Chrystusie” i który sam Chrystus przemienił w swoim zmartwychwstaniu, krzyż, który był włączony w stwórczy zamysł Boga i którego pełnię mógł

wydobyć sam Bóg. Krzyż sytuuje się więc w perspektywie paschalnej i eschatologicznej, jako droga prowadząca do ostatecznego wypełnienia przeznaczenia człowieka, zgodnie z pierwotnym zamysłem Bożym.

Wspomniany na początku Teilhard de Chardin, którego nie można posądzić o to, że nie dostrzegał i nie uwzględniał pozytywnego znaczenia stworzenia, w *Środowisku Bożym* zapisał wspaniałe karty właśnie o pozytywnym znaczeniu krzyża dla pozytywnego rozumienia stworzenia. Píše więc: „Nauka płynąca z krzyża w jej najogólniejszym znaczeniu jest nauką, którą może przyjąć każdy człowiek przeświadczony o tym, że przed ludzkością szamoczącą się w bezmiernym niepokoju otwiera się droga wiodąca do jakiegoś rozwiązania i że droga ta prowadzi coraz wyżej. Życie ma jakiś cel, a więc narzuca kierunek ruchu, który w istocie zmierza ku coraz większemu uduchowieniu, zdobywanemu coraz większym wysiłkiem. Przyjąć zespół tych podstawowych zasad – to już znaleźć się w szeregu uczniów Jezusa Ukrzyżowanego, może dalekich i uwikłanych w sprzeczności, lecz prawdziwych”¹⁰. I dalej: „Słowem, Jezus na krzyżu jest jednocześnie symbolem i rzeczywistością niezmierzonego odwiecznego mozołu, który powoli wznosi coraz wyżej stworzonego ducha, by go wprowadzić w głębiny Środowiska Bożego. Wyobraża on stworzenie (w prawdziwym znaczeniu jest nim), które – podtrzymywane przez Boga – wznosi się coraz wyżej po szczeblach bytu, bądź zatrzymuje się na rzeczach, aby w nich znaleźć punkt oparcia, bądź odrywając się od nich, aby stanąć ponad nimi, i nieustannie kompensując trudami fizycznymi ruch wsteczny spowodowany przez upadki moralne. A zatem Krzyż nie jest rzeczywistością niehumaną, lecz nadhumaną. [...] Dla chrześcijanina problem polega nie na unicestwieniu się w cieniu Krzyża, lecz na wznoszeniu się coraz wyżej w Jego blasku”¹¹.

To nie Ewangelia wprowadza krzyż w ten świat – on do tego świata już należy – ale krzyż objawia nam swoją możliwą płodność

¹⁰ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, s. 348.

¹¹ Tamże, s. 350.

w Tym, który, przyjmując go, prowadzi nas do jedynego królowania nad tym światem, który nie jest ostatecznie przeznaczony do śmierci, ale do życia. Stworzenie osiąga swoje wypełnione spełnienie w przemienieniu eschatologicznym. Aby jednak to przemienienie stawało się faktem, każda rzeczywistość stworzona domaga się włączenia już teraz, poprzez dzieło człowieka wierzącego, któremu towarzyszy krzyż nawrócenia i powszedniej pracy, w królowanie Jezusa Chrystusa. Chrześcijanin uznający królowanie Chrystusa i chcący je głosić, nie może dystansować się do stworzenia, nie ma powstrzymywać się od podejmowania dzieł, ale ma je rozwijać, łącząc je wszystkie ze zbawczym krzyżem Chrystusa. Nie może zrezygnować z manifestowania swojej wiary w sytuacjach najbardziej zwyczajnych swego życia i w inicjatywach, które to życie obejmują i przenikają, będąc świadomym, że są one już włączone w dzieło odkupienia. Co więcej – tylko ci, których codzienna wiara w tajemnicę krzyża objawiła ostateczną realizację kosmicznego królowania Chrystusa, mogą kochać ten świat tak, jak On go ukochał, ukochać go tą miłością, która zbawia i konsekruje.

ROZDZIAŁ V



Jezus Chrystus objawia człowieka człowiekowi

Ten stary dąb tak urósł, a wiatr go żaden nie obalił, bo korzeń jego jest Chrystus.

Piotr Skarga, *Kazania sejmowe*

Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może sam siebie do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie można zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa.

Jan Paweł II, *Przemówienie na Placu Zwycięstwa w Warszawie*
(2 czerwca 1979 r.)

Dla nas chrześcijan Jezus Chrystus jest nie tylko postacią wpisującą się w historię ludzkości, ale jest Objawicielem, który objawia człowieka samemu człowiekowi, ukazuje mu sens jego życia, interpretuje go i przemienia. Wierzmy, że tylko Chrystus wyjaśnia, kim jest człowiek oraz udziela odpowiedzi na stawiane przez niego pytania; tylko On jest kluczem do odczytania tego, co możemy metaforycznie nazwać ludzkim szyfrogramem.

Konieczność odkrycia sensu siebie i sensu swego życia jest zawsze obecna w świadomości człowieka, ale w sposób szczególny ujawnia się ona w czasie rozmaitych sytuacji krytycznych, występujących zarówno w życiu osobistym (np. poszukiwanie życiowego powołania, samotność, załamanie, choroba), jak i w życiu społecznym. Zostaje wtedy w człowieku wywołane jakieś poruszenie wewnętrzne, w wyniku którego ożywia się poczucie naszej niewystarczalności i przemijalności, za którym niemal naturalnie idą bardzo głębokie i zasadnicze pytania. Czyżby człowiek był tylko tym, czym jest? Jaki sens ma życie? Jak wyjaśnić pozorne sprzeczności, które zauważamy? Wszystkie minione pokolenia przeszły przez „punkty krytyczne”, które niejednokrotnie stawały się dla nich „punktami zwrotnymi” dla przyjęcia i przeżywania Ewangelii, która wychodzi naprzeciw człowiekowi w jego samotności, aby ją wypełnić, czy jego słabości, aby ją uleczyć¹.

1. CZŁOWIEK POCZĄTKU XXI WIEKU

Jakie są te czynniki antropologiczne, które dzisiejszemu człowiekowi stawiają kwestię sensu jego samego i jego kondycji? Nie chodzi tutaj o dokonanie oceny naszej epoki, czy jest lepsza, czy też gorsza do innych epok, ale o uchwycenie i opisanie cech charakterystycznych człowieka na początku XXI wieku, które określają jego fizjonomię oraz kształtują jego mentalność, język itd. W świetle tej diagnozy będzie można sformułować postulaty pod adresem ujmowania i proponowania tajemnicy Jezusa Chrystusa jako sensu człowieka

a) Człowiek jest areligijny – obojętny religijnie. W tej swojej postawie opowiada się po stronie jakiegoś, najczęściej przypadkowego, zbioru idei i opinii krytycznych sformułowanych przez tych intelektualistów, którzy już w XIX wieku zawyrokowali „śmierć Boga”: Hegel, Feuerbach, Marks, Nietzsche, Freud i inni.

¹ W niniejszym opracowaniu wykorzystuję wiele treści zaproponowanych przez René Latourelle’a w książce *L’homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Montréal 1981.

Według tej wizji Bogu można jeszcze przypisać jakieś oznaki życia, ale nie ma On już realnego wpływu na człowieka i jego świat. Bóg jakby został „wycofany” z tego świata i już nie interweniuje w sprawy ludzkie.

b) Człowiek poszukujący przyjemności – szuka „chleba i igrzysk”, jest dzieckiem mediów, prasy, kina. Te środki, które są oznaką niekwestionowanego postępu, stanowią niejednokrotnie tragiczną przeszkodę dla rozwoju świadomości osobistej oraz dla formowania sumienia. Media rozpowszechniają informacje, obrazy, idee; rozpraszają, a często także zagłuszają, „zabawiają”, ale nie pobudzają do odpowiedzialności i powagi. Przeszkadzają człowiekowi w spotkaniu i odnalezieniu siebie, a tym samym znacząco oddalają od dojrzewania osobowości.

c) Człowiek postępu i techniki. Postęp techniczny znacznie pomnożył zagrożenia czyhające na człowieka. Nasza planeta znajduje się jakby na wulkanie, otoczoną rozległą siecią machin śmierci. Hipoteza masowego zniszczenia ludzkości musi być traktowana jako realna możliwość. Jak jednak wpływa na człowieka to brutalne i „szalone” zagrożenie? Optymizm wzbudzony przez postęp nade wszystko łączy się nierozdzielnie z ponurym i globalnym strachem. Pojawia się nieuchronnie pytanie, czy nie trzeba dzisiaj rzeczywiście mówić o ludzkości idącej w kierunku śmierci? Człowiek, który doznał zachwyty postępow, jednak pogrąża się w smutku i niepokoju.

d) Człowiek wielkich miast. Człowiek został otoczony gęstą siecią dróg, kolei, autobusów, samochodów, domów, osiedli. To otoczenie kształtuje także pewien styl życia. W miastach ludzie przechodzą obok siebie, nie znając się; liczy się tylko to, co się robi, to, co służy i funkcjonuje. Problem zasadniczy dotyczy jakości funkcjonowania. Do anonimowości niejednokrotnie dochodzi przemoc, a dzisiaj terroryzm, który osadza się wewnątrz i budzi strach. W tym kontekście osoba traci na wartości, a przynajmniej ta utrata jest niebezpieczeństwem bardzo realnym.

e) Człowiek kalkulacji. W epoce komputerów znaczenie posiada tylko weryfikacja, eksperyment, kalkulacja i wyliczenie. Nie ma wartości drugi człowiek ze swoją wolnością, niewyraźnością,

tajemnicą, ze swoimi przekonaniami, emocjami, uczuciami. Skodyfikowany, sprowadzony do kartoteki i numerów, człowiek związany z komputerem pracuje nad wypełnieniem pamięci elektronowych i pomnaża dane statystyczne. Ten zachwyt techniką obliczeniową rozciąga swój wpływ także na nauki o człowieku, które opierają się na wizji jednostki jako rodzaju mikromechanizmu. Człowiek już nie myśli i nie mówi – myślą i mówią za niego struktury pozbawione świadomości (lingwistyczne, biologiczne, psychiczne). I w tej dziedzinie wynalazki człowieka niebezpiecznie nie zwracają się przeciw niemu samemu.

f) Człowiek reklamy. Stanowi on wyzwanie, będąc jedynie elementem całości, które podejmuje konsekwentnie cywilizacja techniczna, licząc na zapanowanie nad nim. Dlatego wola panowania, która charakteryzuje świat reklamy, usiłuje w coraz większym stopniu przeniknąć tajemnicę osoby, jakby „włamując się” do niej i zdobywając nad nią panowanie. Stąd brak dyskrecji i łamanie wolności sumienia, w którym niechlubną rolę odgrywają media, wydobywając na widok publiczny to, co stanowi treść intymnego życia ludzi, a w ten sposób upokarzając ich i manipulując nimi.

g) Człowiek jednowymiarowy (czynnik produkcji). W obecnym społeczeństwie najwyższą wartością stała się produktywność. Proces produkcji jest uznawany za wartość samą w sobie – narzuca się i staje się agresywny. Ta obsesja produktywności bardzo szybko prowadzi do deprecjonowania osób w wielu wymiarach. Produkcja rzeczy i destrukcja osób kierują się tym samym rytmem. Z tego punktu widzenia kapitalizm i marksizm opierają się na takiej samej redukcyjnej wizji osoby, u której podstaw stoi odrzucenie godności człowieka opierającej się przede wszystkim na tym, czym człowiek jest. Człowiek jednowymiarowy, czyli będący wyłącznym czynnikiem produkcji, jest człowiekiem, który został pozbawiony swojej osobowej wartości.

h) Człowiek walki klas. Ta walka, rozumiana jako czynnik postępu społecznego, ma źródła w marksizmie, ale z biegiem czasu stała się zasadą działania wszystkich reżimów. Prowadzi ona do tego, że panujący i poddani, rządzący i związki zawodowe, pracodawcy i pracownicy stają wobec siebie jako antagoniści, mając na

celu jedynie osiągnięcie przewagi nad innymi, niezależnie czy dokona się to na drodze przekonywania, czy użycia siły. W reżimach totalitarnych inny ma myśleć tak, jak myśli reżim, albo jest brutalnie eliminowany. W każdym razie w takiej sytuacji dochodzi do wyeliminowania postawy wzajemnej akceptacji, szacunku, miłości – kto jest silniejszy, ten określa zasady sprawiedliwości.

i) Człowiek konsumpcji. Człowiek został zredukowany do rangi konsumenta, który żyje w atmosferze zdominowanej przez reklamę. Wolność została sprowadzona do arbitralnego użycia pieniądza i nabytych dóbr. Rozwój oznacza więc rozszerzanie się rynku, wzrost korzyści, tworzenie nowych ośrodków handlowych i rynków wymiany towarów. Inni stają się jedynie okazją do powiększania zysków. Pierwszorzędnym motywem jest oczywiście osiąganie coraz większych korzyści. Jeszcze raz człowiek zostaje zredukowany do poziomu narzędzia – tym razem w wymiarze konsumpcji.

j) Kult ciała. Wyraża się on przede wszystkim w rozpowszechnionych imprezach sportowych i w przesadnym „uwielbieniu”, którym zostają otoczeni sportowcy. Wystarczy pomyśleć o przyznawanych im niesłychanych honorariach. Na ich tle ludzie pełniący wyższe role w społeczeństwie: myśliciele, badacze, artyści, rządzący są kimś zupełnie drugorzędnym. Ten kult jest obecny w dzisiejszej zawierusze pornografii, która duchowo i moralnie dewastuje ludzkość. Nie bez znaczenia jest w tym wszystkim także moda, która specjalizuje się w wytwarzaniu w ludziach sztucznych pragnień w różnych dziedzinach życia. W tym wypadku także mamy niejednokrotnie do czynienia z poważną degradacją godności człowieka.

Widzimy więc, że człowiek współczesny bardziej niż kiedykolwiek skoncentrowany na sobie samym, doświadcza niepokoju a nawet przerażenia, gdy odkrywa, że jest zdominowany przez swoje własne wytwory, nad którymi zdaje się już nie panować, a tym samym nie widzi już sensu ani siebie, ani swoich działań.

2. AKTUALNOŚĆ JEZUSA CHRYSTUSA

W świecie w najwyższym stopniu zdominowanym przez matematykę i technikę, poddanym anonimowej sile eksperymentu

i kalkulatora; w świecie odsakralizowanym i opanowanym przez imperatywy materialne, równie despotyczne jak imperatywy narzucane przez siły polityczne; w świecie, który ubóstwił swój postęp, ale degraduje się z powodu wojen, terroryzmu, konfliktów rasowych; w świecie pozornie obfitującym we wszystko, ale niezdolnym do prawdziwego przebaczenia i prawdziwej miłości, życie zdaje się nie tylko tracić sens, ale wydaje się, że już go w ogóle nie ma. Słusznie więc można sądzić, że bliska jest godzina, w której ludzkość – przede wszystkim na Zachodzie – ugnie się pod naciskiem zauważanej pustki egzystencjalnej, której zasadniczym wyznacznikiem jest zagubienie *sensu*. Schyłek Boga, utrata Boga, śmierć Boga, brak Boga, „pustynia duchowa” – niezależnie jak to zjawisko nazwiemy, w decydującym stopniu wpływa na osłabienie życiowej tkanki zarówno pojedynczego człowieka, jak i całych społeczeństw. Ludzie więc rozpaczliwie szukają tego, co mogłoby wszystko jakoś usensownić: życie, pracę, cierpienie, samotność, śmierć itd. Jeśli tego się nie osiągnie, to jedyną alternatywą pozostaje samobójstwo, jak zostało zresztą ogłoszone przez wielu myślicieli w XX wieku². Hałas wydajnie pracujących maszyn nie zdoła zagłuszyć podstawowych i pierwotnych kwestii, które wciąż na nowo stają przed człowiekiem: Kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Dlaczego istniejemy? Przybrawszy maskę z wymalowaną na niej pewnością siebie, człowiek nie może uciec przed tymi pytaniami – są zbyt ważne, a tym samym także przychodzi czas, gdy stają się wprost natrętne.

Czynniki, które działają na człowieka współczesnego i kształtują – nawet jeśli nie zdaje sobie z tego sprawy – jego mentalność, język, czy postawy, mogą wywołać pesymistyczne wrażenie, że z punktu widzenia Ewangelii człowiek XXI wieku jest dla niej raczej stracony, że nie da się go wprowadzić na drogę wiary, że jest złym kandydatem na chrześcijanina. Przy bliższym spojrzeniu na to zagadnienie, okazuje się jednak, że te czynniki

² Por. É. Durkheim, *Samobójstwo. Studium z socjologii*, tłum. K. Wakar, Warszawa 2011.

kryzysowe – rodzące bunt, opór, frustrację czy lęk – mogą stać się punktami spotkania z Ewangelią; mogą stanowić szansę dla nowego spotkania i dialogu z Chrystusem. Paradoksalne słabości wiary mogą stać się czynnikami sprzyjającymi wierze. Świadomość jego zniekształconego obrazu może stać się dla człowieka okazją do odzyskania jego autentycznego obrazu oraz jego prawdziwego ludzkiego oblicza w Jezusie Chrystusie.

W świecie pozbawionym sensu, zawsze żywy i obecny Jezus Chrystus jawi się niejako naturalnie jako pośrednik sensu, jako interpretator człowieka i jego problemów. Słuchając Jezusa Chrystusa, człowiek odkrywa, że On interesuje się nim w o wiele większym stopniu niż czyni to on sam – że On go rozumie, podnosi, realizuje, przemienia. Chrystus nikogo nie przymusza, ale zawsze zwraca się z zaproszeniem, propozycją, zachętą, które kierują się do ludzkiej wolności. Wiara, która jest przyjęciem Jego słowa, jest powierzeniem się Bogu, ale w sposób całkowicie wolny i osobowy. Szacunek dla godności i nienaruszalności osoby ludzkiej doprowadził Jezusa Chrystusa aż do śmierci. Każdy człowiek ma dla Niego imię, czyli jest kimś absolutnie jedynym, ponieważ jest wybrany, przeznaczony i powołany przez Boga do życia, będącego uczestnictwem w naturze Bożej. Ze wszystkich ludzi Chrystus chciał uczynić jeden lud, zjednoczony przez miłość. Nasz świat mówi o produkcji, konsumpcji, zyskach, kapitale – Jezus Chrystus mówi o darmowej służbie, poświęceniu, braterskiej miłości do innych aż do całkowitego daru z siebie. Nasz świat mówi o wojnach i zbrojeniach – On mówi o przebaczeniu, miłości nieprzyjaciół i pokoju. W Chrystusie ludzie odkrywają życie oparte na absolutnej miłości, która akceptuje człowieka ze względu na niego samego. W Nim objawia się ludziom nowy człowiek i nowy świat.

Jako chrześcijanie jesteśmy przekonani, że Jezus Chrystus rzeczywiście jest „sprzyjającą okazją” dla człowieka współczesnego pogrążonego w beznadziejności. On stanowi jedyną autentyczną odpowiedź – jedyny klucz do ludzkiego szyfrogramu, oczywiście, pod warunkiem, że zostają odkryte i są ukazywane niezgłębione bogactwa Jego tajemnicy i Jego daru ofiarowanego człowiekowi. Człowiek XXI wieku, pozornie bardzo daleki od Boga, jest być

może bardzo blisko Niego. Czy nie jest On zgnieciony i sponiewierany sytuacją, w której się znajduje, właśnie tak jak Chrystus? On czeka, że zostanie mu przywrócona twarz i godność. Jako chrześcijanie jesteśmy także przekonani, że współczesna wrażliwość na ludzką godność, na prawa człowieka (wolność sumienia, wolność religijną), na odpowiedzialność, na współzależność narodów, na dialog, w znacznym stopniu wskazuje na fascynację Dobrą Nowiną i wartościami chrześcijańskimi, a tym samym ludzkość znajdującą się w kryzysie i poszukującą sensu odkrywa Chrystusa jako „światło narodów” i „źródło wody żywej”.

3. NAUCZANIE KOŚCIOŁA

Trzeba tutaj zauważyć, że troska o ukazanie Jezusa Chrystusa jako interpretatora człowieka – jako Tego, który wyjaśnia jego samego i jego problemy, jest obecna na czołowym miejscu w refleksji i dziełach wielu współczesnych filozofów i teologów. Starają się oni zrozumieć, jaki jest dzisiejszy człowiek, aby doprowadzić go do postawienia sobie pytania o jego prawdziwą tożsamość w Jezusie Chrystusie. Tą troską żyje także współczesny Kościół, czego wyrazem jest jego nauczanie od II Soboru Watykańskiego do papieża Jana Pawła II.

Wrażliwość na problemy człowieka i jego kondycję jest oczywiście tak dawna, jak dawne jest chrześcijaństwo, będące przede wszystkim religią zbawienia człowieka w Jezusie Chrystusie. W każdym razie nigdy ta wrażliwość nie wyraziła się tak jasno i bezpośrednio, jak w nauczaniu Kościoła w ostatnim półwieczu, przede wszystkim w soborowej konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* oraz w rozmaitych wypowiedziach papieża Jana Pawła II, szczególnie w encyklice *Redemptor hominis*.

Konstytucja *Gaudium et spes* przedstawia Chrystusa, nowego Adama, jako prawdziwą, pełną i ostateczną odpowiedź na tajemnicę człowieka. Chrystus jawi się jako klucz do rozumienia zagadki człowieka, jako wypełnienie całej antropologii, jako Ten, który objawia cały jego sens, będąc nowym człowiekiem, nowym Adamem nowego stworzenia i nowej kondycji ludzkości. „W istocie

misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego” (nr 22). Tajemnica Chrystusa i tajemnica człowieka stanowią właściwie jedną tajemnicę. Człowiek – przez Chrystusa – zostaje wyjaśniony sobie właśnie poprzez to, co jest najbardziej wewnętrzne i najgłębsze w tajemnicy Chrystusa, a mianowicie Jego synostwo Boże. Kluczem tajemnicy człowieka jest to, że Bóg w Jezusie Chrystusie chce odrodzić syna w każdym człowieku oraz tchnąć w niego swojego Ducha miłości, który wzbudza ducha synowskiego. Wcielenie Syna Bożego ukazuje wyjątkową godność człowieka, czyniąc Chrystusa jednym z nas, podczas gdy za pośrednictwem odkupienia zostaje nam objawiona cena – a raczej bezcenna – każdego człowieka. Konstytucja *Gaudium et spes* stwierdza więc, że prawdziwym objawieniem człowieka jest objawienie prawdziwego Boga, skoro obydwie tajemnice są powiązane w Jezusie Chrystusie, Bogu, który stał się człowiekiem. Do tych stwierdzeń szeroko nawiązuje papież Paweł VI w swoim nauczaniu zawartym w encyklice *Populorum progressio* i w adhortacji *Evangelii nuntiandi*.

W tym miejscu zatrzymamy się tylko nad nauczaniem papieża Jana Pawła II, u którego nauczanie o człowieku w Jezusie Chrystusie stanowi jakby zasadę organizującą.

Troska papieża Jana Pawła II o człowieka wyraziła się bardzo znamienne, już na początku pontyfikatu, w przemówieniu wygłoszonym w Puebla, w Meksyku, 28 stycznia 1979 roku, w czasie jego pierwszej pielgrzymki zagranicznej. Jedną z zasadniczych słabości współczesnej cywilizacji – podkreślił wówczas papież – wynika z niepełnej wizji człowieka. W epoce humanizmu i antropocentryzmu wiele mówi się o człowieku, ale – paradoksalnie – właśnie z tego powodu nasza epoka charakteryzuje się głębokimi niepokojami dotyczącymi człowieka, dotyczącymi jego tożsamości i jego przeznaczenia. Nasza epoka postępu jest także epoką regresu człowieka – epoką, w której wartości ludzkie są deprecjonowane jak nigdy wcześniej. Jak można wyjaśnić ten paradoks? Jest to paradoks humanizmu ateistycznego, dramat człowieka zwróconego do siebie samego, nie poszukującego Absolutu, a więc pozbawionego najlepszej perspektywy, na której mógłby się oprzeć w swoim

życiu. Konstytucja *Gaudium et spes* dotyka samej istoty problemu, gdy stwierdza, że tajemnica człowieka znajduje wyjaśnienie tylko w tajemnicy Chrystusa. Człowiek jako obraz Boży nie może zostać zredukowany do części kosmosu ani do anonimowego elementu w społeczeństwie. Człowiek, który może być przedmiotem badań ilościowych i statystycznych, jest zarazem jedyny, niepowtarzalny, wiecznie wybrany i powołany przez Boga. Człowiek nie może być sprowadzony do czynnika procesów ekonomicznych i politycznych; przeciwnie – to one mają być ukierunkowane na niego i jemu podporządkowane.

W encyklice *Redemptor hominis*, wielkiej karcie „nowego człowieka”, papież Jan Paweł II zwraca uwagę na Chrystusa jako „ośrodek wszechświata i historii” (nr 1), jako Odkupiciela człowieka i świata (nr 7). Człowiek epoki postępu, bardziej niż każdej innej, potrzebuje zbawienia. „Świat nowej epoki, świat lotów kosmicznych, nieosiągalnych przedtem zdobyczy nauki i techniki, [...] jest równocześnie tym światem, który «jęczy i wzdycha»” za wyzwoleniem (nr 8). Odkupiciel świata wniknął „w sposób jedyny i niepowtarzalny w tajemnicę człowieka, wszedł w jego «serce»” (nr 8). Tylko Chrystus, przez swoją śmierć na krzyżu, objawia człowiekowi nieskończoną miłość Ojca do niego (nr 9). „Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle tylko jakichś doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymilować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia, aby siebie odnaleźć” (nr 10). Zagłębiając się w tajemnicę odkupienia, człowiek odkrywa najgłębszą sferę siebie samego, to znaczy sferę serca, sumienia i życia.

W odniesieniu do człowieka współczesnego papież stwierdził z naciskiem: „Tylko w Nim, Synu Bożym, jest nasze zbawienie” (nr 7). Z tego właśnie wynika, że jedynym celem dzisiejszego Kościoła jest „ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby Chrystus mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w Tajemnicy Wcielenia i Odkupienia,

mocą jej miłości, jaka z niej promieniuje” (nr 13). Kościół troszczy się o prowadzenie człowieka do Chrystusa, jedyne Pasterza ludzi. Dlatego papież Jan Paweł II stwierdził: „Wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka”, a więc „człowiek jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (nr 14). Aby nieomylnie iść tą drogą, Kościół musi oprzeć się na Synu Ojca, z Jego wcieleniem i odkupieniem, jako jedynej drodze człowieka i Kościoła do Ojca (nr 14).

Człowiek współczesny bardzo potrzebuje Chrystusa i Jego Ewangelii – mimo postępu technicznego jest oczywiste, że człowiek nie stał się bardziej człowiekiem. „Bytuje w lęku” – jak wymownie stwierdził Paul Tillich – boi się, że owoce jego techniki przekształcą się w narzędzia jego destrukcji. Czy postęp – pytał się papież Jan Paweł II – uczynił człowieka bardziej „ludzkim”, bardziej dojrzałym duchowo, bardziej odpowiedzialnym, bardziej dyspozycyjnym dla innych, przede wszystkim dla słabszych i opuszczonych? Czy osiągnięcia idą wraz z rozwojem duchowym i moralnym? Czy ludzkość postępuje w egoizmie czy w miłości? Pojęcie postępu jest bardzo dwuznaczne. Kościół, jeśli chce być wierny Ewangelii, musi stawiać sobie te pytania, skoro ma być drogą dla człowieka (nr 15–16).

Wydaje się, że właśnie postęp techniczny jest bardzo daleki od wymagań porządku moralnego, sprawiedliwości, miłości, pierwszeństwa etyki przed techniką, pierwszeństwa osoby przed rzeczami, wyższości ducha nad materią. Istotne jest to, aby „bardziej być” niż „więcej mieć”. Świat współczesny jest gigantyczną ilustracją przypowieści o ubogim Łazarzu i bogaczu – istnieje gorszące przeciwstawienie między „społeczeństwem otyłym” i społeczeństwem żyjącym w nędzy. Postęp ekonomiczny nie może stać się jedynym kryterium postępu ludzkiego. Pojawia się potrzeba zwrotu możliwego na gruncie odpowiedzialności moralnej człowieka, w szacunku dla „godności i wolności” wszystkich (nr 17).

To spojrzenie na sytuację człowieka w świecie współczesnym pokazuje jasno, że liczne nurty materialistyczne obecne w naszej epoce bardzo negatywnie wpływają na sytuację człowieka,

a tym samym w sercu człowieka pogłębiają się jego nienasyco-
ność i nostalgia. Dlatego Kościół i liczni myśliciele naszych cza-
sów wychodzą z założenia, że stan kryzysu człowieka współcze-
snego, daleki od bycia motywem pesymizmu i beznadziejności,
może stać się nieoczekiwaną okazją dla nowego zaproponowa-
nia Chrystusa i dla Ewangelii, pod warunkiem, że przedstawi się
Go w sposób żywy i ożywiający. Dzisiaj, podobnie jak wczoraj,
Chrystus jest pełnią sensu w świecie, który poszukuje utra-
conego sensu. Co więcej, Chrystus nadaje sens nie tylko kon-
dycji człowieka w jej całości, to znaczy wyjaśniając, jak człowiek-
grzesznik jest zbawiany „przez łaskę” i powołany do wspólnoty
z Bogiem, ale także ilustrując konkretne problemy tej kondy-
cji. Te problemy człowieka można sprowadzić do jego relacji ze
światem (praca, postęp), z innymi (inność, cierpienie, choro-
ba, śmierć) i z Bogiem (grzech człowieka i zbawienie przez mi-
łość objawioną przez Ukrzyżowanego). W tym miejscu zwróci-
my najpierw uwagę na problem związany z codziennym życiem
ludzkim, a mianowicie problem ludzkiej samotności, który sta-
nowi jeden z zasadniczych problemów dzisiejszych ludzi. Z tym
problemem wiąże się następnie także drugi, który łączy się z re-
lacją człowieka do „innych”.

4. WSPÓLNIE Z CHRYSTUSEM WOBEC SAMOTNOŚCI

Paradoksalnie człowiek epoki komunikacji i dialogu, żyjący,
pracujący i myślący „grupowo” doświadcza samotności; cier-
pi z powodu anonimowości, z trudnością odnajduje innych na
swojej drodze, nie przychodzi mu łatwo opuszczenie swojego za-
sklepienia. Samotność narzuca się dzisiaj jako pierwszy problem
w dzisiejszej sytuacji duchowej człowieka, dlatego trzeba spojrzeć
właśnie na niego w perspektywie chrześcijańskiej oraz w jego kon-
tekście trzeba sformułować propozycje do zainteresowania Chry-
stusem.

Samotność jest pojęciem wieloznacznym. Można mówić o sa-
motności bolesnej i znoszonej, złej i agresywnej, owocnej, przyję-
tej i otwartej.

Pierwsza forma samotności dotyczy sposobu życia w naszych miastach, sposobu prowadzącego do obojętności, a więc do stanu opuszczenia. Inni są tylko tymi, obok których się żyje i przechodzi. Można nawet umrzeć, a nikt tego nie zauważy i się tym nie przejmie. Rzadko bliski staje się „bliźnim”. Życie, tak jak się dzisiaj rozwija, nie sprzyja polepszeniu sytuacji w tym względzie. Nowy rodzaj wynalazków, np. Internet, zdaje się nawet pogłębiać istniejące już trudności z komunikacją duchową między ludźmi.

Druga forma samotności, na którą często jest się dzisiaj skazanym, rodzi się z powodu niezrozumienia ze strony bliskich: rodziców, krewnych, przyjaciół, współpracowników. Ta samotność jest tym większa, gdy pochodzi od tych, na których bardziej się liczy. Ten typ samotności jest bardzo rozpowszechniony w dzisiejszych rodzinach, np. z powodu niezrozumienia między rodzicami i dziećmi. Nie jest on obcy różnym grupom społecznym i różnym pokoleniom.

Trzecia forma niedobrowolnej, ale bolesnej samotności, związana jest z opuszczeniem i porzuceniem. Tego rodzaju samotności ludzie boją się najbardziej, gdyż dotyka ona najgłębiej, prowadząc w końcu nawet do rozbicia egzystencjalnego człowieka. Kto jej doświadczył, nie chce o niej pamiętać. Z tej próby człowiek może wyjść oczyszczony i dojrzały, ale może ona doprowadzić do wyizolowania się człowieka od wszystkiego i wszystkich. Może stać się „złą” samotnością.

Doświadczenie znoszonej samotności jest czymś w rodzaju próby – niekoniecznie musi oznaczać porażkę. Może przerozdzic się zarówno w samotność wydającą owoce, jak i doprowadzić do izolacji. Izolacja jest samotnością powodującą zagubienie zamiast dojrzewania. Z tej samotności, którą człowiek dobrowolnie podejmuje, są właściwie dwie drogi wyjścia: albo rozrywka, albo przezwyciężenie. Rozrywka – w rozumieniu Pascala – polega na niemyśleniu o sobie i swojej sytuacji, a więc na zajęciu się czymś i zwróceniu uwagi na inne problemy. Gdy wywołany hałas zagłuszy wszystkie głosy, nie słyszy się niczego – ani siebie, ani Boga. To nie jest jednak rozwiązanie, gdyż oddalony, a nie rozwiązany lub rozwiązyany pozornie problem szybko powróci. Jedyne prawdziwe

przewycięzenie samotności – jak podkreśla już sama psychologia – osiąga się, gdy szuka się jej możliwego znaczenia i nadaje jej pozytywną wartość egzystencjalną. Można wskazać następujące etapy przewycięzania samotności:

- wycofanie się, osiągnięcie dystansu, bez którego głębokie ja nie może zostać usłyszane;
- skupienie – trzeba przetrzymać burzliwy kryzys i osiągnąć spokój; człowiek zwracając się do siebie, zwraca się do innych, aby im coś ofiarować;
- otwartość na innych – bez niego skupienie będzie narcystycznym zwróceniem się do siebie; z otwartości rodzi się uznanie w innych wolności i jedyności;
- autentyczna samotność, która jest wynikiem odnowy siebie; kto wnika w swoje ja i otwiera się na innych, nadaje nową jakość swojemu życiu, która prowadzi do postępu, twórczości i integracji.

Biorąc pod uwagę twórcze znaczenie samotności, możemy powiedzieć, że życie ludzkie posiada dwie twórcze składowe: samotność i wspólnotę. Zarówno pod względem intelektualnym, jak i duchowym, nie ma przynoszenia owoców bez właściwie przeżywanej samotności.

Psychologia dostarcza ważnej odpowiedzi na problem ludzkiej samotności. Ostateczna odpowiedź znajduje się jednak tylko w Jezusie Chrystusie. Chrystus, jedyny w najwyższym stopniu jako Syn Ojca, jest również jedynym pośród innych. Doznał i wziął na siebie wszystkie formy ludzkiej samotności: obojętność, niezrozumienie, opuszczenie, odrzucenie itd. Jeśli Chrystus nie doświadczyłby ludzkich samotności, moglibyśmy mieć poważne trudności z uznaniem, że jest jednym z nas, nadal narzekając na Boga jak Hiob. On jednak poprzedził nas na drodze samotności.

U podstaw „złej” samotności jest grzech, który burzy nasze relacje z Bogiem i z innymi. Skutkiem grzechu jest alienacja człowieka, czyli jego zamknięcie się w sobie. Bylibyśmy skazani na tę złą samotność, gdyby Chrystus nie przyszedł, aby nas wyzwolić, budząc w nas wspólnotowość i miłość. Chrystus doświadczył samotności wywoływanej przez zdradzoną przyjaźń. Został opuszczony,

odrzucony przez swój lud, który ukochał, który nauczał, oświecał, leczył. W Getsemani przyjaźń Piotra, Jakuba i Jana nie mogła pocieszyć Go w tym opuszczeniu. W ostatniej godzinie został zdradzony przez Judasza, opuszczony przez uczniów, a Piotr się Go zaparł. Tak doświadczył tej samotności, do której prowadzi grzech człowieka. Został opuszczony, ale nie opuścił nikogo; został odrzucony, ale On nikogo nie odrzucił. Dramat Jezusa jest dramatem nienawidzonej, odrzuconej, zdeptanej miłości. Chrystus jest sam, nie broni się wobec ataku skierowanego przez wszystkich Jego przeciwników. Grzech jednak jest obecny, zimny, brutalny, przybijający do krzyża. Tej nienawidzącej, zazdrosnej i szalonej ludzkości, Jezus pozostaje wierny aż do końca, bez słowa upomnienia, czy odrzucenia.

W czasie męki i agonii, w swojej ostatniej godzinie, Chrystus poznaje przepaść samotności, która pozostaje tajemnicą. Ta godzina oznacza pozwolenie na to, by grzech świata dotknął wewnętrzne życie Pośrednika. Ten dramat można zrozumieć tylko w ramach misji Jezusa jako dobrowolnej ofiary za grzech i jako Pośrednika naszego pojednania z Ojcem. W agonii, jak na Kalwarii, ten, który modli się i umiera jest cierpiącym Sługą, który jednoczy się we wszystkim z wszystkimi grzesznikami – staje się grzechem, przekleństwem, przeżywa przerażającą samotność, jaką sprawia grzech między człowiekiem i Bogiem. Walka Jezusa ma na celu powiedzenie tak woli Ojca. Przyjmując na siebie grzechy świata, Chrystus pozostaje zwrócony do Ojca, doskonale z Nim zjednoczony. Jego „otwarte” serce otwiera także nas na dobrą samotność miłości.

Nasza „wrodzona” samotność, o której możemy powiedzieć, że jest nam współnaturalna, zostanie pewnego dnia wypełniona przez Boga. Samotność, która czyha na nas każdego dnia, aby nas zniszczyć, jest jednak samotnością niezrozumienia i opuszczenia, która może stać się zła i zwrócić się przeciw nam, przeciw innym i przeciw Bogu. Żaden człowiek nie może uchronić się przed tą samotnością, a w niej nie widzi się już niczego – tylko zimną noc. Jest jednak także chwila, w której samotność może stać się okazją do przewyciężenia jej w wierze i miłości. Chrystus, biorąc na siebie

naszą samotność, dał nam Ducha Świętego, który jest Duchem synów, dając nam moc mówienia z Jezusem, w godzinie nocy: „Ojcze, bądź wola Twoja!”. Kto doznał takiej samotności, nie jest już sam. Jest to samotność świętych, zdolnych świeżością ducha do takiego przeżywania wszystkiego, że staje się drogą do wspólnoty zapominając o sobie i umacniając innych, rzucając na wszystko blask obecności Chrystusa.

5. WSPÓLNIE Z CHRYSTUSEM WOBEC INNYCH

Człowiek nie może uniknąć problemu, jak stanowią dla niego inni, jak nie może uniknąć problemu samotności. Dużą część każdego dnia spędzamy z innymi. Jako chrześcijanie jesteśmy powołani do przeżywania miłości do Boga na gruncie relacji z innymi. Chrystus pozwala nam dogłębnie zrozumieć wszystkich innych, gdyż w Nim jest zawarta ich ostateczna prawda. Na innych musimy patrzeć realistycznie, a z tego spojrzenia wynika, że inni są rzeczywistością problematyczną, gdyż są egoistami, hipokrytami, brakuje im przejrzystości, a my z kolei w stosunku do nich często zachowujemy się utylitarystycznie i deprecjonująco. To sprawia, że do innych odnosimy się jak do przedmiotów, traktując ich w perspektywie posiadania i wykorzystania. Zostało już powiedziane o ogólnej obojętności, która charakteryzuje dzisiejszego człowieka. Zdarza się, że ta obojętność służy do ukrycia strachu przed innym, który jawi się jako potencjalny rywal. W takim wypadku unika się kontaktów, od czego szybko przechodzi się do rozmaitych form lekceważenia.

Zanegowanie drugiego w żadnym wypadku nie może jednak być uznane za zwycięstwo; oznacza brutalne sprowadzenie go do roli „ożywionego narzędzia”, które czyni go po prostu niewolnikiem. Jego ja traci na znaczeniu – tym, co się liczy jest maksymalne wykorzystanie. Bunt robotników w XIX i XX wieku stanowiły protest przeciw deprecjonowaniu ludzkiej wartości robotnika, przeciw redukowaniu go do samej siły, którą można wykorzystać do celów zarobkowych. Za każdym razem, gdy staramy się pojąć podmiotowość drugiego człowieka, redukujemy go

do prostego przedmiotu. Prawdziwe relacje międzyludzkie muszą zatem oprzeć się na uznaniu i szanowaniu różnorodności, którą gwarantuje traktowanie go jako osoby.

W świecie, w którym rozwija się idea praw człowieka trzeba podkreślić istotne komponenty osoby:

- nienaruszalność, czyli prawo do sektora, do którego nikt nie może wejść bez pozwolenia do przestrzeni wewnętrznej należącej się człowiekowi i chroniącej go przed jakąkolwiek interwencją zewnętrzną;
- godność osoby, która opiera się na wartości, którą jest w sobie, gdyż uczestniczy w Bogu jako wartości absolutnej, od której pochodzi;
- wewnętrzność, która sprawia, że człowiek może wejść w siebie, aby się poznawać i przekształcać;
- wolność, która jest odrzuceniem nacisków zewnętrznych lub wewnętrznych (pasje) oraz przyjęciem tego, co nieskończone; wolność, podobnie jak wewnętrzność, człowiek musi osiągnąć swoim wysiłkiem.

Te cztery cechy charakterystyczne przyczyniają się do realizacji pełni człowieka, która jest zarazem darem i skutkiem wyrzeczenia. Człowiek jest osobą, gdy staje się podmiotem, rozwijając swoją wewnętrzność, wyzwalając się od zewnętrzności, która czyni go niewolnikiem przedmiotów, a tym samym otwierając się na Boga, na dar z siebie dla innych i dla Boga, który napełnia go w głębi jego bytu i osobowości. Wtedy ja staje się wolne, wewnętrzne, ofiarne.

Chrystus przyjmuje wszystkie te wartości osoby ludzkiej, ale zarazem podnosi je na wyższy poziom, aż do uczynienia z naszej wspólnoty międzyludzkiej tajemnicy wspólnoty z osobami Bożymi. Nowość wiary chrześcijańskiej polega na tym, że przez wcielenie Bóg staje się punktem odniesienia dla prowadzenia przez człowieka dialogu. Wraz z Chrystusem Bóg wchodzi w świat, aby dokonać zmiany w naszych relacjach z nami samymi i z innymi. Poprzez swoją ukrzyżowaną miłość Chrystus krzyżuje grzech, zabija nienawiść i tworzy w nas nowe serce, skierowane do Ojca i do innych. Duch, który jednoczy Ojca z Synem, jednoczy także ludzi między sobą.

Nie możemy autentycznie zrozumieć i kochać innych, jeśli nie przylgniemy do Chrystusa, w którym widzimy innych jako dzieci jednego Ojca, odrodzone w tej samej Krwi, braci Chrystusa, pierwotnego nowej ludzkości, powołanych w Nim do uczestniczenia w życiu Bożym. Inni nie są piekłem, jak chciał Sartre, ale są rodziną Bożą utworzoną przez Chrystusa.

Dla Starego Testamentu bliźnim byli członkowie narodu wybranego, którym przeciwstawieni są wszyscy inni jako poganie. Dla Chrystusa „inni”, łącznie z nieprzyjaciółmi, są bliźnim z przypowieści o dobrym Samarytaninie. Idąc jeszcze dalej, duszą „złotej zasady” postępowania ludzkiego, pryncypium decydującym o jej skuteczności, jest miłość innych, która kieruje się przykładem Chrystusa i ma swoją motywację w tym, że Chrystus nas umiłował (por. J 15, 12.17), to znaczy aż do szczytu służby i miłości, który polega oddaniu życia, by zbawić innych. Wyrok decydujący o naszym życiu lub śmierci jest związany z naszą postawą przyjęcia bądź odrzucenia innych (por. Mt 25, 31–46). Jeśli w innych widzimy Syna Człowieczego, cierpiącego Sługę, który jest obecny w każdym potrzebującym człowieku, ale przeznaczonym do chwały, wtedy Chrystus powie każdemu z nas: „Pójdźcie, błogosławieni” (Mt 25, 34).

W Pierwszym Liście św. Jana miłość Boga, miłość Chrystusa i miłość bliźniego są tak niepodzielne, że rzeczywiste spotkanie między człowiekiem i Bogiem dokonuje się w miłości ludzi. Jeśli Bóg nas tak umiłował, że wydał swojego Syna za nas, „to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1 J 4, 11). Nie można autentycznie kochać Boga, jeśli równocześnie nie kocha się tych, których Bóg obdarza swoją miłością. „Kto miłuje swego brata, ten trwa w światłości. [...] Kto zaś swojego brata nienawidzi, żyje w ciemności i działa w ciemności, i nie wie dokąd idzie, ponieważ ciemności dotknęły ślepotą jego oczy” (1 J 2, 10–11); „Jeśliby ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). W takiej mierze, w jakiej miłujemy jedni drugich, w takiej samej mierze wzrasta w nas miłość Boga i Bóg w nas zamieszkuje (por. 1 J 4, 6). Ta miłość, podobnie jak

miłość Chrystusa, ma wyrazić się w czynach. Wskazują na to radykalne wymagania: „My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16).

To zjednoczenie ludzi między sobą ma swoje źródło i swój wzór w Trójcy Świętej. Bóg zechciał, aby rozproszeni i podzieleni ludzie, zostali zjednoczeni w Duchu Świętym w takiej jedności, jaka istnieje między Osobami Bożymi. Zechciał także, aby czynnikiem jednoczącym nową ludzkość była ta sama miłość, którą Ojciec kocha Syna i Syn kocha Ojca. Nie jest to możliwe „przez naturę”, dlatego sam Bóg umożliwił to „przez łaskę”. My ludzie jesteśmy powołani do uczestniczenia w tej tajemnicy miłości, którą żyje Trójca Święta. Bóg „z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1, 5). Jesteśmy rzeczywiście „dziećmi Bożymi” (1 J 3, 1): „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z Niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, byśmy mogli otrzymać przybrane synostwo. Na dowód tego, że jesteście synami, Bóg zesłał do serc naszych Ducha Świętego, który woła: «*Abba*, Ojcze!»” (Ga 4, 4–6). Chrześcijanin, ponieważ jest prowadzony przez Ducha Bożego, który jest Duchem synów, dostosowuje się do rytmu życia Bożego w synowskim stylu życia. Chrześcijanin jest zobowiązany i dorasta do tego, by widzieć innych tak, jak widzi ich Bóg, jak widzi ich i rozumie Jezus Chrystus. W tym celu otrzymuje nowe oczy jako dar Ojca. W Chrystusie nie ma już obcych, ale wszyscy są dziećmi jednego i tego samego Ojca, braćmi Jezusa Chrystusa. Nasza miłość wywodzi się z tego samego źródła, gdzie nie ma już konfliktu między ja i innymi, ale jest wspólnota ludzi zjednoczonych w tym samym Duchu.

Jeśli odnajdujemy w Jezusie Chrystusie sens życia ludzkiego oraz sens relacji międzyludzkich, znajdujemy zarazem najgłębsze uzasadnienie dla podjęcia w życiu wysiłki wiary i budowania na jej gruncie naszej egzystencji. W samotności, jak i w problematyczności wspólnoty z innymi, odnajdujemy wyzwania, które skłaniają nas do szukania tożsamości, uznania osobowego, pokoju, miłości, radości, szczęścia. To autentyczne życie, to spełnienie swoich najgłębszych pragnień, swoje autentyczne oblicze,

człowiek odnajduje w Jezusie Chrystusie, który objawia mu Ojca, a w Ojcu jego samego. Nowy człowiek nie pojawi się, jeśli nie zostanie rozszyfrowany, zinterpretowany i zbawiony w Jezusie Chrystusie, ożywianym przez Ducha Świętego. Chrystus jest rzeczywiście Objawicielem człowieka, ale trzeba podjąć wysiłek, by to odkrywać i przeżywać. Najwyższą zachętą do tego jest życie świętych, którzy przeszli już tą drogą.

ROZDZIAŁ VI



W drodze za Chrystusem

Historia i perspektywy

Non solum nos Christianos factos esse, sed Christum.

św. Augustyn¹

Chrześcijaństwo to Chrystus; to, co człowiek otrzymuje przez Niego, i stosunek do Boga, w jakim człowiek może pozostawać za pośrednictwem Chrystusa. Nauczanie jest chrześcijańskie, jeśli wychodzi z Jego ust. Życie jest chrześcijańskie, jeśli jego rozwój wyznaczony jest przez Chrystusa. We wszystkim, co chrześcijańskie, On musi być obecny. Osoba Jezusa Chrystusa z jej historyczną niepowtarzalnością i wieczną chwałą sama w sobie jest tą kategorią, która określa byt, działanie i naukę chrześcijańską. Jest to paradoks.

Romano Guardini²

1. CHRZEŚCIJAŃSTWO – „DROGA ZA CHRYSTUSEM”

W historii religii obraz drogi zawsze odgrywał szczególną rolę, wskazując przede wszystkim na wstępowanie duszy do świata

¹ Augustyn, *In Ioannis Evangelium tractatus* 21, 8: PL 35, 1568.

² R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, Poznań 1991, s. 181.

niebieskiego. Często mówiono także o życiu człowieka jako drodze do prawdy, będącej tym samym drogą do światła i do samego Boga.

Pojęcie „drogi” pojawia się wielokrotnie i w bardzo zróżnicowanych znaczeniach zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie. Często wskazuje ono na działanie i dzieło zbawcze Boga oraz na działanie człowieka rozumiane jako odpowiedź udzielaną Bogu ze względu na Jego „wielkie dzieła”. W Kazaniu na Górze pojawia się motyw drogi prowadzącej do nieba, której ośrodkiem jest nauczanie Jezusa, a szczególnie Jego interpretacja prawa zawarta w ośmiu błogosławieństwach. W Liście do Hebrajczyków jest mowa o drodze prowadzącej do sanktuarium niebieskiego, którą przeszedł Chrystus jako Arcykapłan Nowego Przymierza i na którą wprowadza wszystkich, którzy wierzą w Niego. W Ewangelii św. Jana Jezus wskazuje na siebie samego jako na jedyną pewną drogę prowadzącą do Ojca, która stoi otwarta przed wszystkimi wierzącymi w Niego.

Gdy czytamy w Nowym Testamencie Dzieje Apostolskie, to naszą uwagę zwraca fakt, że kilkakrotnie zostało tam użyte pojęcie „drogi” w bardzo szczególnym znaczeniu:

- 9, 2: „zwolennicy tej drogi”;
- 16, 17: „droga zbawienia”;
- 18, 25: „znał już drogę Pańską”;
- 18, 26: „droga Boża”;
- 19, 9: „błuznić przeciw drodze”;
- 19, 23: „droga Pana”;
- 22, 4: „prześladowałem tę drogę”;
- 24, 14: „według drogi”;
- 24, 22: „znając dokładnie tę drogę”.

Pojęcie „drogi” w Dziejach Apostolskich, z jednej strony, wskazuje na doktrynę i przepowiadanie, a z drugiej na wspólnotę chrześcijan. Obejmuje ono równocześnie elementy o znaczeniu dogmatycznym, jak i elementy o znaczeniu egzystencjalnym. Droga, o jakiej mówią Dzieje Apostolskie, odnosi się zarówno

do postawy indywidualnej, jak i wspólnotowej chrześcijan, której podstawę stanowi przepowiadanie Jezusa Chrystusa, będącego jej osobowym ośrodkiem i kryterium doktrynalnym. W pojęciu „drogi” chodzi więc o określony styl życia skoncentrowany wokół Zmartwychwstałego, który wskazuje na konieczność rozwijania tego stylu życia i na jego cel eschatologiczny, sam będąc jego normą, siłą i wypełnieniem³. Wszystkie te elementy mówią o tym, że chrześcijaństwo – „droga” jest skierowaną do każdego człowieka propozycją alternatywnego stylu życia oraz posiada dobrze określone i własne kryteria weryfikacji tożsamości tej drogi⁴.

2. W DRODZE ZA CHRYSTUSEM – W JAKI SPOSÓB?

Zagadnienie rozumienia chrześcijaństwa jako drogi za Chrystusem mogłoby zostać postawione w sposób spekulatywny i moglibyśmy starać się określić przedmiot tego zagadnienia, jego treść, wymiary, podstawy, znaczenie itd. Ponieważ jednak zagadnienie to w swojej istocie dotyczy konkretnego życia i codziennej egzystencji człowieka, podejmiemy do niego przede wszystkim w sposób egzystencjalny. Myślę, że urzeczywistnimy takie podejście, gdy postaramy się wyjaśnić postawione tu zagadnienie, odwołując się przede wszystkim do refleksji i stwierdzeń teologów i mistrzów duchowych, o których wiemy, że postawione tezy i rozwiązania potwierdzili swoim świętym życiem. Świętość najlepiej świadczy o tym, że ich odpowiedzi są wiarygodne i mogą stać się nie tylko kryterium ukierunkowującym, a nawet normą naszego życia. Wszystkie refleksje i dzieła dokonane w stanie łaski są w pewnym sensie normatywne dla wszystkich.

³ Por. G. Ebel, *Via*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, red. L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Bologna 1980, s. 1990–2007.

⁴ Por. J. Królikowski, *Kościół jako „społeczeństwo alternatywne”. Perspektywy biblijne*, „Currenda” 148 (1998), s. 56–72.

Być może w świętych i wielkich mistrzach ducha okazuje się, że droga za Chrystusem jest drogą wąską, ale w końcu to On sam powiedział, że wąska jest droga, która prowadzi do życia. Warto więc posłuchać ich, gdyż podane przez nich wypowiedzi są nie tylko prawdziwe, lecz także pod wieloma względami „profetyczne”, to znaczy dające konkretne wskazania, jak wierzyć, jak kochać, jak żyć, jak iść za Chrystusem.

2.1. ŚWIĘTY AUGUSTYN – POD ZNAKIEM POKORY

Zacznijmy od świadectwa tego, który pod każdym względem może być nazwany filarem Kościoła łacińskiego i cywilizacji zachodniej, czyli od św. Augustyna. Wśród wielu możliwości wybieram fragment z jego refleksji, który może być uznany za centrum duchowe Biskupa z Hippony.

Komentując werset: „Na próżno wstawać wam przed świtaniem” z Psalmu 126, św. Augustyn dzieli się ze swymi słuchaczami taką refleksją:

Jeżeli wstaniecie zanim wstanie światło, to jest nieuniknione, że na próżno będziecie starać się, gdyż będziecie pogrążeni w ciemnościach. Wstała wasza światłość, czyli Chrystus. Jest dla ciebie rzeczą dobrą, żebyś wstał po Chrystusie, a nie przed Nim. Kim są ci, którzy wstają przed Chrystusem? To ci, którzy chcą siebie postawić wyżej od Chrystusa. A którzy to pragną postawić siebie wyżej od Chrystusa? To ci, którzy tutaj pragną wyniesienia, gdzie On był pokorny. Niechaj zatem tutaj będą pokorni, o ile pragną zostać wyniesieni tam, gdzie jest wywyższony Chrystus. Powiedział bowiem o tych, którzy przez wiarę przyłączyli się do Niego, wśród których i my jesteśmy, o ile wierzymy w Niego czystym sercem: „Ojcze, chcę, aby także ci, których mi dałeś, byli ze mną tam, gdzie ja jestem”. Bracia moi, wielki to dar, wielka łaska, ogromna obietnica! A kto nie chce być z Chrystusem tam, gdzie On jest? Ale Chrystus jest już wywyższony. Chcesz być tam, gdzie On jest wyniesiony? Bądź pokorny tam, gdzie i On był pokorny. Dlatego do nich powiedziała sama Światłość: „Nie jest uczeń nad mistrza, ani sługa nad swego pana”. Ci, którzy chcieli być uczniami nad

mistrzem, i sługami ponad panem swoim, chcieli wstawać przed światem. Szli na próżno, gdyż nie szli za światłem. Do nich zatem zwraca się ten psalm: „Na próżno wstawać wam przed światem”⁵.

Być w drodze za Chrystusem to znaczy obrać Go za jedynego i ostateczny punkt odniesienia swojego życia, mieć Go zawsze przed oczami jako jedyne światło, zostawić za sobą wszystko, cały świat, jego problemy, a nawet siebie. Kwintesencją tej postawy jest pokora rozumiana jako podporządkowanie się Bogu zawsze i we wszystkim, czyli jako podporządkowanie ontologiczne. Tylko Bóg może i powinien zająć pierwsze miejsce w życiu człowieka. Postawa taka gwarantuje owocność codziennego życia i działania. Co więcej, w ujęciu św. Augustyna postawa pokory jest jedyną gwarancją jakiegokolwiek zasługi człowieka w obliczu Boga.

Być w drodze za Chrystusem oznacza rzeczywiste bycie za Nim w postawie pokory, w nieodwołalnym uznaniu Jego pierwszego miejsca w życiu człowieka.

2.2. ŚWIĘTY GRZEGORZ Z NAZJANZU – PRZEŻYĆ IMIONA CHRYSTUSA

Fascynującym, mimo pewnej melancholii obecnej w jego życiu i refleksji, myślicielem chrześcijańskim z epoki patrystycznej jest św. Grzegorz z Nazjanzu. Ze względu na głębię i subtelność refleksji teologicznej, a zwłaszcza ze względu na obronę teologiczną bóstwa Jezusa Chrystusa, jest on nazywany Grzegorzem Teologiem. Jego pisma budzą zainteresowanie już z tego powodu, że pisząc o Chrystusie wielokrotnie używa zwrotu „mój Jezus”. Świadczy to o pasji jego wiary oraz głębokiej i osobowej zażyłości z Chrystusem, któremu rzeczywiście poświęcił całe swoje życie jako pasterz i jako teolog.

W czwartej z tak zwanych mów teologicznych, poświęconej Synowi Bożemu, by ukazać, kim On jest i jaka powinna być postawa

⁵ Augustyn, *Enarrationes in Psalmis* 126, 4: PL 37, 1670.

wierzących wobec Niego, odwołuje się do swoistej dialektyki. Mówi, że jak z jednej strony Syn Boży wszedł na drogę do człowieka, tak człowiek powinien wejść na drogę, idąc którą za Chrystusem, dojdzie do Boga.

Syn Boży wszedł na drogę prowadzącą do człowieka, stając się człowiekiem i doświadczając tego wszystkiego, co ludzkie. Mówi między innymi:

Dobrze byłoby także uświadomić sobie, że On na własnej osobie doświadcza naszego posłuszeństwa, a poprzez swoje cierpienia mierzy wszystko sztuką miłości człowieka. Tak więc z własnych przeżyć może poznać nasze i przekonać się, ile od nas żądać można, ile zaś sfolgować, biorąc pod uwagę razem z cierpieniem i naszą niemoc. Jeśli bowiem światłość świecąca w ciemnościach naszego życia była prześladowana pod osłoną ciała i z powodu tej osłony przez inną ciemność, tj. przez szatana kuszącego, to o ile więcej prześladowana jest sama ciemność, jako słabsza?⁶.

Jako odpowiedź św. Grzegorz Teolog wskazuje chrześcijaninowi bardzo specyficzną drogę za Chrystusem prowadzącą do Boga. Mówi mianowicie, że człowiek będzie w drodze za Chrystusem wtedy, gdy będzie przeżywał to, co wyrażają imiona, jakie nadaje Synowi Bożemu Nowy Testament. Mówi więc:

Masz imiona Syna. Postępuj przez nie! Przez wszystkie, które są z nieba – po Bożemu, a przez te które są cielesne – przez współudział w nich. Ale raczej w ogóle po Bożemu, byś z nizin wstąpił na wyżyny i stał się Bogiem przez Tego, który dla nas zstąpił z nieba na ziemię. We wszystkim i przede wszystkim tego przestrzegaj, a nie będziesz mógł się pomylić w tych wyższych lub niższych imionach: Jezus Chrystus, wczoraj i dziś cielesnie, tenże sam duchowo, i na wieki wieków⁷.

⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Sermo 30 (theologica IV)*, 6. Tłum. polskie według: Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 331–332.

⁷ Tamże, 21, s. 343.

W sposób bezpośredni w czwartej mowie teologicznej wskazuje na następujące imiona Syna, które mają inspirować i wyznaczać drogę chrześcijanina za Chrystusem: Słowo, Mądrość, Potęga, Prawda, Obraz, Światło, Życie, Sprawiedliwość, Poświęcenie, Odkupienie, Zmartwychwstanie, Człowiek, Syn Człowieczy, Droga, Brama, Pasterz, Owca, Baranek, Arcykapłan⁸.

Imiona te wskazują podstawowe postawy, które powinny kształtować życie chrześcijańskie i drogę chrześcijanina za Chrystusem. W tym ujęciu chodzi przede wszystkim o to, by wyrażać konkretnym życiem i naszymi postawami to, co wiemy, i to, co mówimy o Chrystusie, by nie było rozdziewięku między tym, co wiemy, i tym, co przeżywamy.

2.3. ŚWIĘTY BONAVENTURA – CNOTY EWANGELICZNE

Wielkim średniowiecznym teologiem życia chrześcijańskiego rozumianego jako droga był św. Bonawentura, najbardziej doktrynalny franciszkanin wśród franciszkanów, autor wielu wspaniałych dzieł teologicznych, w których okazuje się wciąż żywym i aktualnym przewodnikiem życia duchowego.

Motyw życia chrześcijańskiego rozumianego jako droga pojawia się wielokrotnie w dziełach św. Bonawentury. W jednym z sympatycznych z racji swojej prostoty dziełek ascetycznych, w którym rozwija ten motyw, jest *List o naśladowaniu Chrystusa*. Zwracając się do jakiegoś brata, zaznacza najpierw, że to sam Bóg powołuje człowieka na swoją drogę:

Zobacz więc, jak wielkie dobrodziejstwa wyświadczył ci Bóg. Rozważaj sposób, w jaki cię stworzył, odkupił i powołał. Zobacz więc najpierw, skąd cię powołał. Powołał cię bowiem ze świata przepelnionego nędzą, pełnego zasadzek szatańskich, mających wprowadzić duszę na wieczne potępienie. Następnie zobacz, do czego cię powołał. Z pewnością powołał cię, abyś Go wielbił i kochał. Jest to największym

⁸ Por. tamże, 21–22, s. 341–343.

dobrem, ponieważ stanowi to obowiązek aniołów. Aniołowie bowiem w niebie nie czynią nic innego, jak tylko wielbią Boga. Zastanawiaj się więc, w jaki sposób powinieneś żyć, ty, który zostałeś powołany do spełniania obowiązku aniołów. Bóg powołał cię z nędzy świata, „ustanowił” (J 15, 16) i „poprowadził” (Ps 106, 7) cię „prostą drogą” (tamże), bezpiecznie wiodącą do życia wiecznego. Jest to największa łaska, której udzielił nam Bóg ze względu na ogrom swojej dobroci⁹.

Realizacja tej drogi opiera się na przejściu przez życie drogą, jaką przeszedł sam Chrystus:

Gdy zaś ci, którzy zostali powołani przez Niego do osiągnięcia życia wiecznego, pytają Go: „Panie, Ty nas stworzyłeś i powołałeś do osiągnięcia życia wiecznego! Cóż więc mamy czynić, aby je osiągnąć? – On odpowiada: „I ja wam przekazuję królestwo, jak mnie przekazał mój Ojciec” (Łk 22, 29). Rozważmy więc, w jaki sposób Ojciec przekazał Mu królestwo? Rozważmy, jaką drogę On przeszedł. A gdy dokładnie rozważymy życie Chrystusa, który „jest zwierciadłem bez skazy” (Mdr 7, 26), stwierdzimy, że: po pierwsze, przeszedł On drogę głębokiej pokory, po drugie – drogę skrajnego ubóstwa, po trzecie – drogę doskonałej miłości, po czwarte – drogę niezmiernej cierpliwości, po piątą – drogę prawdziwego posłuszeństwa. Tą drogą trzeba i nam iść, jeśli chcemy iść za Chrystusem i znaleźć Go. Tak bowiem mówi Jan: „Kto mówi, że w Nim pozostaje, powinien sam tak postępować, jak On postępował” (1 J 2, 6). Trzeba więc, aby osobiście siedł tę drogą, którą przeszedł Chrystus¹⁰.

Istotę drogi za Chrystusem – w ujęciu św. Bonawentury – wyznaczają te cnoty, które nazywa się często „cnotami ewangelicznymi”, to znaczy takimi, o których poucza tylko Chrystus i Nowy Testament, i które określają także specyfikę życia chrześcijańskiego.

⁹ Bonawentura, *List o naśladowaniu Chrystusa*, [w:] *Antologia mistyków franciszkańskich*, red. S. Kafel, t. 1: *Wiek XIII*, Warszawa 1985, s. 250.

¹⁰ Tamże.

Droga za Chrystusem to droga pokory, ubóstwa, miłości, cierpliwości i posłuszeństwa.

2.4. NIKOLAOS KABASILAS – ŻYCIE W CHRYSTUSIE

Nikolaos Kabasilas należy do największych teologów bizantyńskich, i to nie tylko z okresu średniowiecza, w którym żył. Wśród jego dzieł najbardziej znanymi są *Życie w Chrystusie* i *Komentarz do Boskiej Liturgii*. W krąg naszych rozważań wpisuje się bezpośrednio *Życie w Chrystusie*, którego treścią jest życie chrześcijańskie rozumiane właśnie jako „życie w Chrystusie” w jego różnych fazach – od narodzin aż do pełnego rozwoju. Przedmiotem wykładu jest więc życie i działanie Chrystusa w człowieku oraz ludzkie uczestniczenie w Jego boskim życiu. Chrystus przychodzi do człowieka przez swoje misteria-sakramenty (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia), i tylko za ich pośrednictwem człowiek przechodzi do Chrystusa. Misteria są decydującymi momentami dzieła zbawienia, jakie dokonuje się w człowieku, oraz są zasadniczą drogą człowieka do pełni życia w Bogu.

Schemat tej drogi wyznaczają tytuły księgi I: *Życie w Chrystusie formuje się za pośrednictwem boskich misterii chrztu, bierzmowania i Eucharystii* oraz księgi II: *Jak strzec życia w Chrystusie po otrzymaniu go z misterii*. Kabasilas podkreśla absolutne pierwszeństwo Chrystusa i Jego działania w drodze człowieka do Boga: „Przez święte misteria, jakby przez okna, słońce sprawiedliwości wchodzi w ten mroczny świat, zadaje śmierć życiu według świata i sprawia powstanie życia nadświatowego. [...] Za pośrednictwem misterii błysk życia przyszłego wchodzi w dusze i w nich zamieszkuje”¹¹.

Na drugim miejscu jest działanie człowieka, które Kabasilas tak charakteryzuje:

Nasz jedyny wkład do życia polega na troszczeniu się o dary, strzeżeniu łaski i nieodrzucaaniu korony, jaką uwił dla nas Bóg za cenę wielu

¹¹ N. Kabasilas, *Życie w Chrystusie*, I, 3, [w:] N. Cabasila, *La vita in Cristo*, Roma 1994, s. 75.

trudów i potów. To jest życie w Chrystusie: boskie misteria formują je, lecz także ludzka troska stanowi jakąś ich część. Dlatego, kto chce o nim mówić, po przeanalizowaniu poszczególnych misteriów, będzie musiał podjąć rozważania nad działaniem człowieka w oparciu o cnoty¹².

Cechą charakterystyczną propozycji Kabasilasa jest jej wymiar liturgiczno-sakramentalny. Podstawą chrześcijańskiej drogi za Chrystusem są sakramenty: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. Być w drodze za Chrystusem oznacza przyjęcie łask tych sakramentów oraz doprowadzenie za pośrednictwem cnót do tego, by łaski te wydały owoce w konkretnym życiu chrześcijańskim.

2.5. WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW – W ŚWIETLE ZMARTWYCHWSTANIA

Włodzimierz Sołowjow, wielki rosyjski myśliciel religijny z drugiej połowy XIX wieku, w pierwszym ze swoich tak zwanych „listów paschalnych” wskazuje nam na to, co on rozumie przez bycie w drodze za Chrystusem. W swoim rozważaniu o zmartwychwstaniu Chrystusa wychodzi od pytania o to, czym jest prawdziwe życie, czyli takie, które zwycięża śmierć i nadaje sens wszystkim poszukiwaniom i działaniom człowieka, które zawsze i mimo wszystko pozostają naznaczone przegraną, rozpadem i śmiercią. Do rozwiązania tego problemu nie wystarcza siła fizyczna i siła myśli; potrzeba do tego „nieograniczonej siły moralnej”, która nadaje życiu „absolutną pełnię”, dzięki czemu „wyklucza wszelkie rozdwojenie i w konsekwencji nie dopuszcza do ostatecznego rozpadu żywego człowieka na dwie różne części: bezcielesnego ducha i rozkładającą się materię”¹³.

¹² Tamże, I, 6, s. 98–99.

¹³ W. Sołowjow, *Listy paschalne. I*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t. 1, Poznań 1988, s. 126–127.

Jedyną siłą, która to umożliwia, jest rzeczywiste zmartwychwstanie Chrystusa, które Sołowjow interpretuje w taki sposób:

Duchowa siła, wolna w Chrystusie wewnętrznie od wszystkiego, co ją krępuje, moralnie nieograniczona, w Jego zmartwychwstaniu wyzwala się prawdziwie nie tylko od wszelkich ograniczeń zewnętrznych, lecz przede wszystkim od jednostronności istnienia wyłącznie duchowego, przeciwstawnego istnieniu fizycznemu; zmartwychwstały Chrystus jest więcej niż duchem – duch nie ma ciała i kości, nie spożywa pokarmu – jest duchem na wieki wcielonym. Z całą pełnią wewnętrznego, duchowego istnienia Chrystus jednoczy wszystkie pozytywne możliwości fizycznej egzystencji bez jej zewnętrznych ograniczeń. W Nim znajduje się wszelkie życie, cała śmierć została pokonana bezwarunkowo i ostatecznie. Będąc zdecydowanym zwycięstwem życia nad śmiercią, afirmacji nad negacją, zmartwychwstanie Chrystusa jest przez to tryumfem rozumu w świecie. Zmartwychwstanie jest cudem jedynie w tym sensie, w jakim pierwsze, nowe pojawienie się czegokolwiek, jako nadzwyczajne, niebywałe, zadziwia, czyli zmusza do zdumienia się. Jeśli zapomnimy o konsekwencjach całości wszechświatowego procesu, będziemy tylko śledzić rozliczne jego stadia, to każde z nich będzie się nam jawić jako cud. Jak cudem było pojawienie się pierwszego żywego organizmu wśród przyrody nieożywionej, a potem pojawienie się nad niemym światem pierwszej istoty rozumnej, tak i pojawienie się pierwszego całkowicie duchowego i stąd nie podlegającego śmierci człowieka – pierwotnego spośród umarłych – było cudem. Jeśli cudem były wstępne zwycięstwa życia nad śmiercią, to i ostateczne zwycięstwo należy uznać za cud. Lecz to, co wydaje się nam cudem, rozumiemy, że jest całkowicie naturalnym, koniecznym i racjonalnym wydarzeniem. prawda Chrystusowego zmartwychwstania jest prawdą całościową, pełną – nie tylko prawdą wiary, ale i prawdą rozumu. Jeśliby Chrystus nie zmartwychwstał, jeśliby się okazało, że Kajfasz ma rację, jeśli potwierdziłaby się mądrość Heroda i Piłata, świat okazałby się bezrozumnym królestwem zła, złudy i śmierci. Chodziło nie o przerwanie czyjegoś tam życia, a o to, czy zostanie przerwane prawdziwe życie, życie całkowicie sprawiedliwego. Jeśliby takie życie nie mogło pokonać wroga, to

jakaż nadzieja zostawałaby na przyszłość? Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to któż mógłby zmartwychwstać?¹⁴.

Być w drodze za Chrystusem oznacza przede wszystkim podstawowe i trwałe uznanie Jego zmartwychwstania za największe misterium-wydarzenie w dziejach świata, które nadaje sens życiu człowieka i dziejom świata. Potwierdza ono przede wszystkim wartość dobra i prawdy, które prowadzą do udziału w zmartwychwstaniu Chrystusa, czyli w życiu absolutnym. Być w drodze za Chrystusem oznacza bezwzględnie pozytywnie podchodzić do wszelkiej rzeczywistości, urzeczywistniać wszelkie możliwe dobro oraz nieustannie szukać prawdy, motywując to wszystko wydarzeniem zmartwychwstania, uznanym za jedyną ważną kategorię interpretacji rzeczywistości nie tylko ludzkiej, lecz także kosmicznej oraz wchodząc w ten sposób w rzeczywistość samego wydarzenia.

2.6. DIETRICH BONHOEFFER – NAŚLADOWANIE

Dietrich Bonhoeffer, pastor Kościoła luterńskiego, należy do najbardziej cenionych dzisiaj myślicieli świata protestanckiego, także w Kościele katolickim. W Polsce szczęśliwie ukazała się jedna z jego pierwszych, ale zarazem najbardziej wpływowych książek: *Naśladowanie* (*Nachfolge*), która zmierza do ukazania życia chrześcijańskiego pojętego całkowicie jako pójście za Chrystusem i naśladowanie Go.

Bonhoeffer tak ujmuje istotę swojej propozycji, zakorzenionej w samym sercu Nowego Testamentu:

Wezwanie do pójścia za Jezusem jest [...] więzią z osobą samego Jezusa Chrystusa, jest ono przełamaniem wszelkich prawidłowości mocą łaski, pochodzącej od tego, który woła. To łaskawe wezwanie, łaskawe przykazanie. Nie ma ono nic wspólnego z nieprzyjaźnią z konu i Ewangelii. Chrystus woła, uczeń rusza za Nim. To jest łaska

¹⁴ Tamże, s. 127–128.

i przykazanie zarazem [...]. Naśladowanie to więc z Chrystusem; ponieważ jest Chrystus, musi też być pójście za Nim. Chrystus jako idea, system doktryn, ogólna religijna świadomość łaski bądź odpuszczenia grzechów nie czyni naśladowania koniecznym, a nawet wyklucza je, jest mu przeciwny. Ideę można poznać, zachwycić się nią, a może nawet zrealizować, ale nigdy nie powstanie między nią a człowiekiem relacja osobistego, posłusznego naśladowania. Chrześcijaństwo bez żywego Chrystusa pozostać musi chrześcijaństwem bez naśladowania, a chrześcijaństwo bez pójścia za Jezusem jest zawsze chrześcijaństwem bez Jezusa Chrystusa, jest ideą, mitem¹⁵.

Podstawową postawą, przez którą chrześcijanin realizuje pójście za Chrystusem i naśladowanie Go, jest „posłuszeństwo w prostocie”¹⁶ lub – jak mówi w innym miejscu – „posłuszeństwo dosłowne”¹⁷. Treścią pójścia za i naśladowania jest Kazanie na Górze, jego życiową „przestrzeń” stanowi Kościół, a jego cel – „aby każdy stał się tym, kim naprawdę jest”, to znaczy chrześcijaninem¹⁸. Wszystkie te elementy tworzą to, co tutaj nazywamy „drogą za Chrystusem”.

2.7. KARL RAHNER – KONKRETNA RELACJA

Karl Rahner, jeden z największych teologów naszego wieku, w swoich refleksjach o życiu chrześcijańskim często powraca do zagadnienia „konkretnej relacji do Jezusa” jako do wyznacznika istoty życia chrześcijańskiego oraz do pojęcia drogi jako procesu urzeczywistniania tej relacji. W cyklu rozważań *Wierzę w Jezusa Chrystusa* tak pisze: „Wyraźnie chrześcijańska realizacja istnienia zaczyna się dopiero wtedy, kiedy człowiek usiłuje nawiązać osobisty kontakt z ukrzyżowanym i wywyższonym Jezusem, kiedy zaczyna kochać tego konkretnego człowieka i Jemu ufać, kiedy

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, s. 22–23.

¹⁶ Tamże, s. 41.

¹⁷ Por. tamże, s. 43.

¹⁸ Por. tamże, s. 65.

ponad wszystkimi abstrakcyjnymi zadaniami poznaje Go jako prawo swego życia”¹⁹.

Rahner tak wyjaśnia treść tego bezpośredniego kontaktu: „Jest to zaakceptowanie wspólnoty losów, sposób pojmowania siebie w świetle konkretnego życia Jezusa, uczestnictwo w Jego zdaniu się na Boga, krótko mówiąc: doświadczenie i akceptacja własnego życia jako bardzo tajemniczego, ale realnego uczestnictwa w Jego losie”²⁰.

Kontakt ten realizuje się w dwojaki sposób. Z jednej strony do jego urzeczywistnienia przyczynia się sam Chrystus jako pośrednik między człowiekiem a Bogiem: „Ludzka rzeczywistość Chrystusa zawsze będzie dla nas stałym pośrednictwem w dążeniu do bezpośredniej obecności Boga”²¹. Uprzywilejowaną formą urzeczywistniania tego kontaktu ze strony człowieka jest miłość Boga i bliźniego rozumiana jako jedna rzeczywistość. Rahner pisze:

Według nauki chrześcijańskiej połączona miłość Boga i bliźniego jest w rezultacie jednym i wszystko ogarniającym stylem życia, a w obu przypadkach, podtrzymywana przez obdarowującego sobą Boga, staje się rodzicielką zbawienia. W konsekwencji miłość bliźniego nie jest tylko przykazaniem, które musi być zachowane, jeżeli człowiek chce z Bogiem pozostawać w relacjach prowadzących do zbawienia. Nie jest też tylko jednym z wielu zobowiązań człowieka i chrześcijanina, lecz stanowi po prostu realizowanie chrześcijaństwa. Konieczne jest wszakże, by ta miłość bliźniego osiągnęła swą doskonałość i aby człowiek wyraźnie zaakceptował tajemniczego partnera – podstawę tej miłości, mianowicie samego Boga, bez którego osobowa miłość między istotami ludzkimi nie może uzyskać ani swej absolutnej głębi, ani definitywnego charakteru²².

¹⁹ K. Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, [w:] tegoż, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 179.

²⁰ Tamże, s. 185.

²¹ Tamże, s. 186.

²² Tamże, s. 188–189.

Rahner wprowadził do swoich refleksji ważną uwagę metodologiczną:

Tylko ten potrafi naprawdę zrozumieć to, co zostało powiedziane, kto odważa się usiłować swoimi czynami ukochać osobiście Jezusa przez spotkanie w Piśmie Świętym i w sakramencie, a szczególnie przez celebrowanie Jego śmierci oraz przez życie we wspólnocie wierzących weń. W takim doświadczeniu człowiek otrzymuje dzięki łasce odwagę do tego, aby już więcej nie bać się, że wypowiadając „Jezus” ma jednak na myśli tylko abstrakcyjną ideę nieskończonego Boga²³.

3. W DRODZE ZA CHRYSTUSEM DZISIAJ

Każdy ze schematycznie przedstawionych tutaj modeli urzeczywistniania drogi wiodącej za Chrystusem i do Chrystusa zachowuje swoją wartość i może być proponowany dzisiaj jako konkretna możliwość życia chrześcijańskiego. Właściwie każdy z nas, jeśli na serio traktuje swoje bycie chrześcijaninem i swoją wiarę, realizuje wiele z tego, co zostało tutaj ukazane na przykładzie wielkich świętych i teologów. Może nie zastanawiamy się systematycznie nad tym, według jakiego modelu przebiega nasza droga za Chrystusem, ale z pewnością taki model istnieje, tak że można by nawet pokusić się o określenie, co stanowi jego ośrodek; można by zapytać, jak wpływają na niego nasza psychologia, nasza formacja, nasze doświadczenia, nasza droga chrześcijańska, którą już mieliśmy możliwość przebyć. Problem ten niech zostanie jednak tajemnicą każdego z nas.

W drugiej części tego wykładu chciałbym poczynić pewne uwagi, które zmierzają do wstępnego określenia, jaki model „drogi za Chrystusem” można by zaproponować dzisiejszemu chrześcijaninowi, model, który zapewniałby autentyczność drogi, a równocześnie uwzględniałby specyficzną i zmieniającą się sytuację

²³ Tamże, s. 190–191.

współczesnego świata, tak pod względem kultury, jak również mentalności. Są to oczywiście propozycje, które nie tylko nie roszczą sobie pretensji do wyczerpania zagadnienia, ale są po prostu wynikiem pewnego subiektywnego widzenia dzisiejszego świata i bycia chrześcijaninem w tym świecie.

Zacznijmy od uwagi o charakterze metodologicznym: to, co dotyczy naszej drogi za Chrystusem, może i powinno być rozpatrywane z dwóch różnych, chociaż podstawowych punktów widzenia – albo w odniesieniu do treści tego pojęcia, albo w odniesieniu do jego formy.

3.1. „TREŚĆ” DROGI ZA CHRYSTUSEM

Jeśli chodzi o odniesienie do materii, to pojęcie drogi za Chrystusem zawiera pewne dobrze określone treści, których dostarcza objawienie chrześcijańskie i które ukazują jego strukturę, jak również jego poszczególne elementy.

3.1.1. *ADMIRABILE COMMERCIIUM*

Bardzo konkretna i ważna treść, jaką zawiera pojęcie drogi i jaka pojawia się w różnych miejscach objawienia i tradycji chrześcijańskiej, jest między innymi wyrażona przez starożytne pojęcie chrześcijańskie *admirabile commercium* lub *commutatio*, czyli „prze-dziwna wymiana” między Bogiem i człowiekiem dokonująca się w Chrystusie jako jej „pośredniku” i jej dynamicznym ośrodku. Człowiek, który jest grzesznikiem, przedmiotem gniewu Bożego oraz niewolnikiem zła i słabości, w Chrystusie staje się „uczestnikiem” Boga, który jest święty, błogosławiony i nieśmiertelny. Dokonuje się to na mocy wydarzenia, w którym Syn Boży przyjął „postać” człowieka, stał się grzechem, przekleństwem i śmiercią (por. 2 Kor 5, 21; Ga 3, 13; Ap 1, 18). Między Bogiem i człowiekiem został w ten sposób wprowadzony stan niezwykle osobowej komunii, wspólnoty, współudziału, oraz zostało potwierdzone, że człowiek może nawiązać osobową relację z transcendentnym Bogiem jako swoim absolutnym Ty. Ojcowie Kościoła, by wyrazić tę tajemniczą rzeczywistość, odwołują się do rzeczywistości „pocałun-

ku”, jakiego Słowo Boże udziela duszy ludzkiej. Pisze na przykład św. Ambroży:

„Całuje” nas Słowo, które jest Bogiem, wówczas gdy oświeca nasze serce, tę główną część ducha ludzkiego, tchnieniem boskiego poznania. Dusza, która otrzymała w darze rękojmię miłości małżeńskiej, radosna i wesółka mówi: „otwarłam swe usta i wchłonęłam powietrze”. Przez pocałunek osoby kochające łączą się wzajemnie i jakby zostają owładnięte słodyczą wewnętrznego piękna. Dusza łączy się ze Słowem, które jest Bogiem, dzięki temu pocałunkowi, przez który wlewa się w nią duch całującego, podobnie jak w tych, co całując się, nie są zadowoleni z przedsmaku warg, lecz zdają się niejako nawzajem wlewać sobie swego Ducha²⁴.

Takie same ujęcia możemy znaleźć na chrześcijańskim Wschodzie, np. u Orygenesza czy Grzegorza z Nysy.

Ta sprawa jest bardzo ważna i aktualna dzisiaj, gdy najbardziej drażliwym punktem wiary chrześcijańskiej staje się możliwość bezpośredniej i osobowej relacji człowieka z Bogiem. Z wielu stron podnoszą się zastrzeżenia przeciw tej możliwości, prowadząc do pojawiania się między innymi nowych form pogaństwa. Obranie drogi za Chrystusem opartej na rzeczywistości „przedziwnej wymiany” przypomina nam, że to wcielony Syn Boży jest jej osobowym początkiem, a Jego łaska jest jej stałym i nieusuwalnym ośrodkiem, jak również gwarancją doprowadzenia jej do celu. Przedziwna wymiana realizująca się w jedynym Pośredniku zapewnia człowiekowi stały dostęp do łaski, przez co droga za Chrystusem zawiera niezwykle wprost możliwości konkretyzacji i rozwoju.

3.1.2. DZIAŁANIE KULTYCYZNE

Gdy analizujemy kulturę i mentalność człowieka średniowiecznego, to zauważamy, że pojęciem-kategorią, które ułatwiało mu

²⁴ Ambroży, *De Isaac vel anima* III, 8: PL 14, 506 BC.

rozwiązanie zdecydowanej większości problemów było pojęcie porządku (*ordo*). Wszystko było uporządkowane: kosmos, człowiek, rozum, miłość, i jako takie miało charakter sakralny. Podstawę dla uznania tego porządku stanowił Prolog Ewangelii św. Jana oraz wprowadzenia z Listów do Efezjan i do Kolosan. Chrystus-Logos był niekwestionowaną zasadą świata, głową wszystkiego, podstawą wszelkiego stworzenia. Wieczny Logos dość łatwo nadawał sens wszystkiemu.

Ta wyjątkowo statyczna struktura zachwiała się za sprawą Lutra i reformacji, gdy na pierwszym miejscu w ramach rzeczywistości został postawiony konkretny człowiek wraz z problemem „usprawiedliwienia przez wiarę”. W taki sposób narodziło się zainteresowanie dla dynamiki osobowej, które postawiło człowieka w radykalnie nowej sytuacji – niejako na wulkanie jego własnego ja i jego działania. Okazało się, że nie da się przyjąć jednej prostej uniwersalnej zasady zdolnej do wszechuporządkowania, ale że wszystko jest w sytuacji „ruchu”, pozbawionego ładu, gdyż jego motorem jest wola człowieka, która jest radykalnie „nieuporządkowana”. Nie tylko stwierdzono brak jednej zasady uporządkowania tego, co ludzkie, ale także uznano, że w ramach tego, co ludzkie, istnieją nie dające się przekroczyć przepaście, wśród nich zaś na pierwszym miejscu znajduje się przepaść, której brzegi wyznacza z jednej strony „gniew Boga”, a z drugiej strony Jego łaska.

Człowiek dzisiejszy jest dziedzicem reformacji właśnie w tej świadomości życia na niespokojnym wulkanie, czyli w stałym napięciu między wiarą i niewiarą, między nadzieją i przerażeniem, między świętością i grzechem, między gniewem Boga i Jego łaską. Co więcej, nam, chrześcijanom, których niestety nękają dzisiaj nieuzasadnione tendencje pesymistyczne, często wydaje się, że стоим nad przepaścią, która różni się od przepaści poreformacyjnej tym, że pozostał już tylko jeden brzeg, to znaczy okryty ciemnością brzeg gniewu Bożego.

Myślę, iż w takiej niewątpliwie trudnej sytuacji powinniśmy uwzględnić szeroko ten fakt, że kiedy jesteśmy w drodze za Chrystusem, jesteśmy w drodze za tym Chrystusem, o którym mówi w sposób szczególny List do Hebrajczyków. Chodzi więc o Chry-

stusa Kapłana w świętej świątyni Ojca, którego kapłaństwo ma wartość nie tylko „w niebie”, lecz zostało ogłoszone także w „agorze”, to znaczy pośród ludzi na rynku świata. Chrystus Kapłan (*pontifex*) jest tym, który nieustannie usprawiedliwia, zbawia i uświęca, przerzucając most nad przepaścią pomiędzy gniewem i łaską. To właśnie ta „przedziwna wymiana”, jakiej dokonuje jako Arcykapłan Nowego Przymierza, jest zaprowadzeniem najwyższego porządku – porządku między Bogiem a człowiekiem. W dziele kapłańskim jest On Panem wszystkiego i zasadą każdego działania.

To odkrycie stało się inspiracją dla rozwiniętego w okresie międzywojennym „ruchu liturgicznego”. Dzisiaj w świecie chrześcijańskim potrzebujemy dalszego rozwijania wymiaru „kultyczno-sakramentalnego” naszej drogi za Chrystusem, gdyż właśnie w tym wymiarze otwierają się jej najbardziej podstawowe możliwości, jak również takie są potrzeby współczesnego człowieka wierzącego. Tylko na pozór wydaje się, że dzisiejszy wierzący jest niechętny celebracji, liturgii i sakramentowi – jest on tymczasem niechętny liturgii bez duchowości, przeżycia i piękna, liturgii pospiesznej, zbywanej i administrowanej.

Chrystus Arcykapłan w nowej Świątyni Nowego Przymierza jest tym, który przez łaskę „uporządkowuje” naszą drogę za Nim i łagodzi wulkan, jaki nosimy w sobie, przez dzieła usprawiedliwienia i zbawienia, jakich w nas dokonuje w i za pośrednictwem celebracji liturgicznej Kościoła.

3.2. „FORMA” DROGI ZA CHRYSTUSEM

Droga za Chrystusem, będąc treścią naszego życia, posiada także pewną formę czy też wymiar formalny. Forma mówi nam, jak objawienie w swojej złożoności wyraża się w sposób konkretny i dochodzi do człowieka. Dotyczy to zatem także drogi za Chrystusem, która stanowi jeden z jego elementów.

Możemy wyróżnić cztery podstawowe formy, w jakich wyraża się objawienie, a więc także i droga za Chrystusem: forma „głoszenia” (*kerygmat*); forma świętego misterium (*mysterion*); forma

czasu historycznego (*kairos*); forma porządku zbawienia (*oikonomia*). Omawiając zasadnicze aspekty tych form, wskażemy, jak mogą one kształtować naszą drogę za Chrystusem i jak ta droga może wyrazić się w nich.

3.2.1. KERYGMAT

Dla proroków Starego Testamentu i hagiografów Nowego Testamentu podstawowym pojęciem wyrażającym aspekt formalny objawienia jest *kerygmat*, czyli przepowiadanie. W sensie pierwotnym pojęcie to oznacza „krzyk”. Historycznie oznaczało ono okrzyki wydawane przez władzę państwową, wojskową lub świętą, czyli komunikację wzmocnioną przez heroldów, którzy zwoływali lud, wojsko lub wiernych na zgromadzenie, ćwiczenia, wojnę lub składanie ofiar. Ponieważ władza „wydaje okrzyk”, herold staje się jej reprezentantem, jej głosicielem lub jej „pośłańcem”. Kerygmat jest więc oficjalnym głoszeniem podawanym głośno przez oficjalnie posłanego, które buduje królestwo: królestwo pokojowe zgromadzenia, królestwo wojenne wojska i królestwo przed Bogiem w celebracji.

Kerygmat proroków, Dziejów Apostolskich i listów apostołskich, będący podstawową formą objawienia, jest ściśle związany z królestwem Bożym, królestwem niebieskim – jest on głoszeniem królestwa. W taki sposób kerygmat jest prawdziwą i właściwą ewangelią. W sensie historycznym ewangelia nie oznacza: „radosna-dobra nowina”, ale głoszenie cesarza rzymskiego skierowane do całego cesarstwa – głoszenie, które jako takie, zgodnie z boskim charakterem cesarza, jest w sobie zbawieniem, niezależnie od treści (kara czy też łaska). Ewangelia jest więc oficjalnym głoszeniem królestwa, a jako takie zakłada króla, który wydaje to głoszenie i przez nie spełnia swoje funkcje.

Za pojęciem kerygmatu i ewangelii w chrześcijaństwie stoi więc pierwszorzędnie majestat Boga, który właśnie przez kerygmat i Ewangelię realizuje swoją własną funkcję w królestwie. Kerygmat i ewangelia opierają się więc koniecznie na „słowie” Boga, który jest „Bogiem-Słowem”. Bóg-Słowo jest jedynym słowem kerygmatu i ewangelii, a więc ostateczną podstawą każdego

kerygmatu i ewangelii chrześcijańskiej będzie jedyne „Ja jestem z wami” Słowa, które jest Bogiem – Słowa, które jest warunkiem każdego słowa chrześcijańskiego.

Kerygmat musi być podstawą formalną teologii i życia chrześcijańskiego. Wszystkie słowa objawione, zarówno w Starym, jak w Nowym Testamencie, formują jedyny kerygmat Słowa (Logosu) Bożego, tak że każda wiara i każde życie wiary jest w sposób logiczny uczestniczeniem w tym Słowie. Prowadzi nas to do uznania centralnego miejsca kerygmatu Słowa w życiu chrześcijańskim. W średniowieczu z tego uznania narodził się zakon dominikanów – *Ordo Praedicatorum*, uznający za centrum teologiczne wszystkiego Logos jako Prawdę.

Czy nie należałoby zapytać, co głosimy w naszym życiu? Czy treścią naszego kerygmatu jest jedyne Słowo Boże, czy też głosimy nasze słowa i fantazje? Czy krzyczymy siebie i o sobie? Czy nie chcielibyśmy zbawić świata na własną rękę? Czy rzeczywiście uczestniczymy w Słowie?

3.2.2. MYSTERION

Drugim pojęciem określającym aspekt formalny drogi za Chrystusem jest pojęcie misterium (*mysterion*). Misterium w sensie dosłownym oznacza „strzeżenie pod zamknięciem”, przy czym posiada ono dwa znaczenia. W starożytności greckiej słowo „misterium” wskazywało na powtórzenie pierwotnego boskiego wydarzenia w kulcie, w którym człowiek zostaje podniesiony do tego, co boskie, i działa wraz z nim. Misterium jest więc „pamięcią” i „obecnością” działania Bożego w boskich zaślubinach z człowiekiem. Ta treść wprowadza nas w samo centrum misterium chrześcijańskiego. W chrześcijaństwie chodzi przede wszystkim o *mysterium Christi*. Do uczestniczenia w nim są powołani wszyscy ludzie wraz z całym kosmosem. To misterium jest przeżywane i aktualizowane w celebracji Eucharystii – celebracji Kościoła jako Oblubienicy, Ciała i Pełni Chrystusa, w celebracji zaślubin Chrystusa i Kościoła, które aktualizują się w każdym wierzącym w Kościele. Eucharystia jest pamiętką i obecnością Chrystusa, urzeczywistniającą się przez chleb i kielich – przez Ciała i Krew Chrystusa jako Nowe Przymierze.

To jest „wielka karta” misterium chrześcijańskiego, która dla św. Augustyna stała się punktem wyjścia do opisania chrześcijaństwa jako żywego i wciąż nowego działania kultycznego, w którym – przez znak jednego Chleba i jednego Kielicha – celebruje się jedyne misterium Ukrzyżowanego-Zmartwychwstałego, który właśnie *hic et nunc* celebruje swoje „zmartwychwstanie w śmierci”. Dlatego też św. Augustyn nie nazywał chrześcijan „ludźmi Chrystusa”, ale po prostu „Chrystusem”, tak jak do przyjmujących Eucharystię mówił „przyjmijcie to, czym jesteście”²⁵.

Eucharystia jest urzeczywistnianiem tego, co wyraziło się w Chrystusie – tego, co w Nim wyraziło się dla nas. W tym znaczeniu droga za Chrystusem, przechodząc przez Eucharystię, staje się rzeczywiście prawdziwym wcieleniem, przez które wieczny Bóg stał się człowiekiem historycznym i kontynuuje swoje życie w historycznym Kościele, historycznej ludzkości i historycznym świecie.

Misterium Christi stawia przed nami rozmaite pytania, a przede wszystkim to jedno: jakie miejsce w naszym życiu zajmuje celebrowanie Eucharystii – czy jest ona postawiona przed każdą inną działalnością, która z niej powinna czerpać swoje inspiracje i do niej zmierzać, czy może jest tylko mało znaczącym, często tylko „niedzielnym” i „obowiązkowym”, epizodem w ramach naszego życia chrześcijańskiego?

3.2.3. KAIROS

Trzecim pojęciem określającym aspekt formalny drogi za Chrystusem jest pojęcie *kairos*. Chrześcijaństwo oznacza wieczność w czasie i wieczność jako czas – wieczność absolutną (boską) w czasie historycznym (względny), a więc w następstwie wczoraj-dzisiaj-jutro. To następstwo wyraża się w bardzo złożonej relacji trzech pojęć, przy pomocy których język grecki Nowego Testamentu wyraża tajemnicę czasu historycznego: *chronos*, *ka-*

²⁵ Por. *La dottrina eucaristica di sant'Agostino*, red. G. di Nola, Città del Vaticano 1997 (zawiera syntezę doktryny eucharystycznej św. Augustyna i antologię tekstów).

iros i *aion*²⁶. *Chronos* określa proste trwanie biegu historycznego. Od tego pojęcia pochodzi „chronologia”, która uświadamia nam przemijalność świata i naszego życia. *Aion* wskazuje na zawartość czasową jakiejś ery lub epoki historycznej w sensie, w jakim mówimy o starożytności czy średniowieczu. *Kairos* w końcu określa „czas stosowny”, to znaczy „odpowiednią chwilę” – odpowiednią w relacji do przeznaczenia historycznego, a przede wszystkim odpowiednią do idealnego i wszechstronnego określenia sytuacji, w jakiej się znajdujemy. *Kairos* jest czasem „według słusznej miary” – opartym na mierze historycznej i ponadhistorycznej. Chrześcijanin wierzy, że od Boga zależy każdy czas i każda chwila, dzięki czemu to, co boskie, wchodzi w to, co czasowe. W Ewangeliach *kairos* łączy się szczególnie z Chrystusem, który w najwyższym stopniu sprawia, że czas jest „czasem odpowiednim”.

Biblijne pojęcie *kairos*, które jest znakiem chrześcijaństwa mesjańskiego w ramach historii, nie tylko charakteryzuje historyczność jako relację między „decyzją Ojca”, „wejściem Syna” i „sprzyjającymi okolicznościami”, ale wskazuje także, że historyczność jako „*kairos* Chrystusa” stanowi także „*kairos* zbawienia”. Dlatego wskazuje ono na fakt, że to, co boskie, jest podstawą wszystkiego, a więc jest obecne we wszystkim. Dla chrześcijanina każda chwila jest chwilą odpowiednią, ponieważ jest chwilą odkupioną przez Chrystusa, ponieważ jest chwilą brzemenną w łaskę i zbawienie. Dlatego chrześcijanin nie może pozwolić sobie na luksus tracenia czasu, nieokreślonego oczekiwania na to, co się jeszcze zdarzy, i szukania chwil bardziej odpowiednich niż te, które aktualnie przeżywa. Do niego zwraca się liturgia, mówiąc: „Oto dzisiaj czas upragniony, oto dzisiaj dzień zbawienia”.

3.2.4. OIKONOMIA

Rzeczywistość tego, na co wskazuje *kairos*, zostaje w szczególny sposób potwierdzona przez czwarty element formalny drogi za Chrystusem, jakim jest *oikonomia*. „Ekonomia” oznacza misterium

²⁶ Por. J. Guhrt, H. Ch. Hahn, *Tempo*, [w:] *Dizionario dei concetti biblici*, s. 1819–1844.

woli Boga, opartej na Jego życzliwości (por. Ef 1, 8–10), z którą zwraca się do człowieka. Wszystkie chwile odpowiednie (*kairoi*) opierają się na ekonomii Bożej, trwają w niej i do niej prowadzą. Jest to ekonomia „pełni chwil”; ma ona swoje źródło w Bogu Ojcu, który jest Panem wszystkiego, czasów i miejsca, winnicy i godów, a dzięki temu może wyrazić we wszystkim to, co rzeczywiście najwyższe i święte. On zapewnia swoją najkonkretniejszą bliskość w relacji do człowieka mimo „przestrzeni nieprzystawalności” (*regio dissimilitudinis*), istniejącej między Bogiem i człowiekiem. Wszystkie *kairoi* historii zbawienia są przepełnione królestwem Bożym, czyli samym Bogiem (choć zaznacza się w nich oddziaływanie Szatana), a jako takie są wewnętrzną manifestacją zbawienia dokonywanego przez Boga, przez Jego nieprzeniknione wyroki i niedostępne drogi.

Z tych powodów właśnie „ekonomia” jest podstawowym elementem formalnym drogi za Chrystusem i w ogóle jest podstawowym elementem koncepcji katolickiej. Ponieważ w sferze boskiej wola Boża pokrywa się z Jego ekonomią, dlatego Bóg rzeczywiście wchodzi w świat i w historię przez wcielenie, dlatego objawia się, żyje i działa rzeczywiście w tym świecie i w tej historii nie inaczej, ale jako Pan wszechświata i historii. Bóg jest ciągle ponad wszystkim – On jest pierwszy w sensie absolutnym, tak samo jak jest absolutną przyszłością wszystkiego.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc, odwołuję się jeszcze raz do św. Augustyna, który w jednej ze swoich mów tak zwraca się do słuchaczy: „Przyjdź także ty do Chrystusa [...]. Do Niego, wszechobecnego, przychodzi się przez miłość, a nie przez morskie wędrówki. Ponieważ jednak także w tej podróży są obfite fale i burze rozmaitych pokus, wierz w Ukrzyżowanego, aby twoja wiara mogła wejść na drzewo. Wtedy nie upadniesz”²⁷.

²⁷ Augustyn, *Sermo* 131, 2: PL 38, 730.

ROZDZIAŁ VII



Jedność Jezusa Chrystusa

W wypowiedzi I Soboru Nicejskiego o Jezusie Chrystusie zostało wyraźnie zaznaczone, że wierzymy w „jednego Pana Jezusa Chrystusa” (*in unum*). Sobór Chalcedoński z właściwą sobie precyzją rozwinął to stwierdzenie, mówiąc: „Jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus” (*unum eundemque*). Wypowiedzi te stały się kluczowym elementem ortodoksji chrystologicznej, a ich znaczenie utrwalala i nadal utrwała refleksja teologiczna. Ze szczególną mocą wyraziła się ona po Soborze Chalcedońskim, którego ratyfikacją i pogłębionym wyjaśnieniem zajął się II Sobór Konstantynopolitański (553 r.). Chociaż jest to sobór pod wieloma względami traktowany jako drugorzędny, właśnie dlatego, że zawsze jest w cieniu swojego wielkiego poprzednika z Chalcedonu, to jego wypowiedzi chrystologiczne zawierają dużą nośność teologiczną, która zasługiwałaby na osobne omówienie. Szkoda, że nie wykorzystano do tego przypadającej kilka lat temu rocznicy soboru¹. Pozostaje jednak znaczące, że szeroko do soboru z 553 roku odwołuje się *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym czytamy:

¹ Kwestie historyczne dotyczące II Soboru Konstantynopolitańskiego zostały opracowane w: D. Majewski, *Cesarski więzień. Działalność papieża Wigiliusza w Konstantynopolu (547–555)*, (b.m.r).

Po Soborze Chalcedońskim niektórzy uważali ludzką naturę Chrystusa za jakiś rodzaj podmiotu osobowego. Piąty sobór powszechny w Konstantynopolu wyznał przeciw nim o Chrystusie: „Jest tylko jedna hipostaza (czyli osoba), którą jest nasz Pan Jezus Chrystus, Jeden z Trójcy Świętej [podkr. J. K.]”. Wszystko w człowieczeństwie Chrystusa powinno więc być przypisywane Jego osobie boskiej jako właściwemu podmiotowi, nie tylko cuda, lecz także cierpienia, a nawet śmierć: „Nasz Pan Jezus Chrystus, który w swoim ciele został ukrzyżowany, jest prawdziwym Bogiem, Panem chwały i Jednym z Trójcy Świętej”².

Porusza się więc tutaj ważną prawdę, która powinna być wyjaśniana przez teologów.

Jeśli chodzi o Ewangelie, będące pierwszorzędnym źródłem naszego poznania Jezusa Chrystusa, to już w pierwszej chwili objawiają nam one Jego tajemnicę ze wszystkimi wyzwaniem, które napotyka refleksja, starająca się Go jakoś uchwycić i przekazać w pogłębionym rozumieniu. Osoba, którą jest Jezus Chrystus, ukazała się więc w „postaci”, mającej – z jednej strony – to wszystko, co należy do człowieka: ciało, dusza, rozum, wola, uczucia, a zarazem pewne ograniczenia, jak podleganie zmęczeniu i śmierci; jednak z drugiej strony – mówi On o tym, że istniał wcześniej niż Abraham, a nawet przed samym stworzeniem świata. Błogosławi Piotra, który uznaje go za Syna Bożego. Posiada wszelką władzę w niebie i na ziemi; ma to wszystko, co ma Jego Ojciec; posyła Ducha Świętego; stanowi jedno z Ojcem. On jest tym, o którym w Prologu Ewangelii św. Jana jest powiedziane: „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). O Nim Jan mówi na początku swojego Pierwszego Listu: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczamy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione” (J 1, 1).

² KKK, 468

Poprzez słowa i czyny Jezus objawiał swoją boskość, pobudzając i przekonując do wierzenia w nią. Nie mógł jej pokazać w sposób bezpośredni, ponieważ tylko w życiu wiecznym można zobaczyć Jego boską chwałę. Bóg pozostaje ukryty dla każdego stworzenia, dopóki w oglądzie nadprzyrodzonym nie zechce pokazać się takim, jakim jest. To, co było widzialne na ziemi, to, co dotyczyło, było tym, co należało do Jego człowieczeństwa. Przychodząc z łona Ojca, ogłosił tajemnice Boże, ale uczynił to słowami i czynami w pełni ludzkimi, które przekazali nam apostołowie. Gdy zatem kontemplujemy człowieczeństwo Jezusa na podstawie przekazów ewangelicznych, to możemy dojść do powiedzenia z wiarą za apostołem Tomaszem: „Pan mój i Bóg mój!” (J 20, 28). Na podstawie tego człowieczeństwa, które zostaje ukazane w Ewangeliach, wierzymy w tajemnicę polegającą na jego zjednoczeniu z jedną osobą Słowa, bez pomieszania się z nią i w taki sposób, że tworzy z nią jeden byt, którym jest Jezus Chrystus.

W naszych czasach istnieje wiele tendencji, które narażają tę jedność na pomniejszenie, a nawet na odrzucenie³. Nie chodzi w tym przypadku o tych, którzy widzą w Jezusie Chrystusie tylko człowieka. Autorzy takich propozycji stawiają się po prostu poza chrześcijaństwem. Zwracamy uwagę na tych, którzy – mimo uznania bóstwa Zbawiciela – mówią o Jego człowieczeństwie w taki sposób, który jest najpierw nieadekwatny do jego niezrównanych bogactw, a zwłaszcza jego znaczenia soteriologicznego, a także na tych, którzy po prostu kwestionują konieczną jedność Jezusa Chrystusa. W szczególnej formie aktualność kwestii jedności Jezusa Chrystusa wyraża się w kwestionowaniu tożsamości Jezusa z Nazaretu i Słowa w ramach teologii religii⁴. W wielu innych

³ Por. P. Sikora, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010, s. 226–235. Uwagi krytyczne do tej publikacji: J. Królikowski, *Logos niepojęty czy zakwestionowany? Chrystologia apofatyczna Piotra Sikory*, „Pressje. Teka XIX Klubu Jagiellońskiego”, 2012, s. 239–245.

⁴ Por. A. Ducay, *Salvezza nel Logos o salvezza in Cristo? L'inseparabilità tra il Logos e Gesù nel contesto della teologia delle religioni*, „Annales Theologici” 15 (2001), s. 257–281.

przypadkach to zagadnienie pozostaje w ogóle zapomniane, bądź też bardzo pomniejszone w swoim znaczeniu teologicznym.

Nie możemy oczywiście racjonalistycznie rozbić czy wyeliminować tajemnicy Jezusa Chrystusa, ale jako teologowie i nauczyciele wiary musimy tak o niej mówić, by uniknąć sprzecznych stwierdzeń, a mianowicie – jak w tym przypadku – że ta sama rzecz może równocześnie i pod samym tym względem być i nie być. Nie możemy zapomnieć także, że chodzi w tym przypadku o podstawową dla nas kwestię soteriologiczną.

Jezus Chrystus posiada naturę boską, gdyż jako „jeden z Trójcy” uczestniczy w tej samej i jedynej boskości – w tym samym boskim bycie. Jeśli więc ludzka natura Chrystusa byłaby osobą ludzką, różną od Jego osoby boskiej, to Chrystus nie byłby już jedną i tą samą osobą, ale złożeniem, które oznaczałoby istnienie dwóch odrębnych osób: Boga i człowieka, Boga, który nie byłby człowiekiem i człowieka, który nie byłby Bogiem. Chrystus byłby więc podzielony. Stałoby się w takim razie na stanowisku Nestoriusza, potępionego na Soborze Efeskim. Dziewica Maryja nie byłaby Bożą Rodzicielką (*Theotokos*).

Należy więc uznać, że człowieczeństwo Jezusa Chrystusa nie jest osobą; chodzi tutaj o samą Jego ludzką naturę. Pozostaje rzeczywiście dobrze zrozumiałe, że Jezus Chrystus jest człowiekiem, który ma naturę ludzką, która to natura ludzka jest naturą należącą do osoby. Problem dotyczy więc tego, czy ludzka natura Chrystusa istnieje sama z siebie, oddzielnie od Jego osoby boskiej, już ukonstytuowanej jako osoba?

Jak więc należy rozumieć osobę? Według klasycznej definicji osoba jest substancją racjonalną, indywidualną, istniejącą oddzielnie od każdego innego bytu i sama przez się. Mówiąc w perspektywie stworzenia, jest ona stworzona i podtrzymywana w istnieniu przez Stwórcę. Piotr i Jan są osobami, czyli rzeczywistościami istniejącymi w sobie i przez siebie. Ludzka natura Jezusa Chrystusa jest naturą rozumną; jest substancją, która istnieje w sobie samej, a nie jak jej kolor, który istnieje w niej. Podczas gdy natura Piotra i Jana istnieje jednak na mocy ich własnego bytu i nie stanowią części jakiejś całości, to ludzka natura Jezusa Chrystusa nie istnieje

oddzielnie, ale stanowi część pewnej całości, będąc rzeczywiście zjednoczona ze Słowem. Zamiast istnieć sama przez się, otrzymuje swoje istnienie od niezmiennego Słowa i nie istnieje przez się. Nie jest więc osobą. Jeśli istniałaby oddzielnie od Słowa, to byłoby osobą, ale wtedy nie mogłoby być ludzką naturą Słowa. Słowo miałoby więc tylko jedną naturę, a natura ludzka konstytuowałaby człowieka – jak w przypadku Piotra czy Jana – który nie byłby Słowem. Chrystus uległby więc podzieleniu.

Święty Tomasz z Akwinu wyjaśnia bardzo przejrzyście:

Wszystko, co jest w jakiejś osobie – zarówno to, co należy, jak i to, co nie należy do jej natury – łączy się z nią w osobie. Gdyby więc natura ludzka nie była zjednoczona ze Słowem Bożym w osobie, nie łączyłaby się z nią wcale. Znikłaby wówczas całkowicie wiara we wcielenie, a to z kolei obaliłoby całą wiarę chrześcijańską⁵.

Akwinata wyprowadza jedność bytu z jedności aktu istnienia – gdzie jest akt istnienia, tam jest byt. Jeśli ten byt jest relacyjny, to jest osobą (lub trzema osobami, jeśli one są – jak w Trójcy Świętej – trzema odrębnymi relacjami, które istnieją na mocy tego samego jedyne go aktu istnienia). W przypadku Jezusa Chrystusa, aktem istnienia, który sprawia istnienie dwóch natur, jest akt osoby Słowa. To jest źródło bytu jednej osoby w dwóch naturach. Wynika z tego – o czym mówi Akwinata, podobnie jak i wielu innych teologów – wymóg, aby osoba była bytem kompletnym, a nie tylko częścią jakiegoś innego⁶.

W podejmowanej tutaj problematyce nie można niestety odwołać się do żadnego doświadczenia. Akty natury ludzkiej Chrystusa, które relacjonuje Ewangelia, pozostają aktami ludzkimi, niewątpliwie bardziej doskonałymi niż akty innych ludzi, ale w każdym razie są aktami ludzkimi. Poprzez wiarę uznaje się, że akty natury

⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 2 a. 2 c.

⁶ O szczegółach propozycji Akwinaty, por. A. Patfoort, *L'unité d'être dans le Christ d'après s. Thomas*, Paris–Tournai–Rome 1964; E. H. Weber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988, s. 229–251

ludzkiej są aktami Boga. Ma to kluczowe znaczenie soteriologiczne w perspektywie podstawowego pryncypium chrystologicznego: „To, zostało zbawione, co zostało przyjęte”.

Te stwierdzenia mają także znaczenie w odniesieniu do mówienia o Jezusie Chrystusie, które tak wyjaśnia św. Tomasz:

Każda część ludzkiej natury może być przypisana samemu Synowi Bożemu, cokolwiek zaś działa albo doznaje jakakolwiek część natury ludzkiej, można przypisać Jednorodzonemu Słowu Boga. Toteż słusznie mówimy, że jest to dusza i ciało Syna Bożego, że to Jego oczy i ręce, że Syn Boży patrzył cieleśnie oraz że słyszał uszami; w ten sposób można mówić również o innych częściach Jego duszy i ciała⁷.

Co zyskałoby się, gdyby zastąpiło się nauczanie soborów chrystologicznych, które wyjaśnia poprawna metafizyka, przyjmując istnienie dwóch osób, czyli czyniąc z ludzkiej natury Jezusa Chrystusa osobę? Jak można się domagać, aby tożsamość sposobu istnienia osobowego, ludzkiego, skończonego, oraz sposobu istnienia osobowego, boskiego, nieskończonego nie była w sprzeczności? Takie ujęcie byłoby nieprawdziwe z różnych powodów. Najpierw dlatego, że kwestionuje, iż jedna osoba, której definicja obejmuje rozróżnienie (*subsistens distinctum*), utożsamia się z inną osobą, a następnie – ponieważ sposób istnienia osobowego skończonego i sposób istnienia osobowego nieskończonego tak różnią się między sobą, jak to, co skończone, i to, co nieskończone, a więc nieskończenie – to zatem w jaki sposób dwie rzeczywistości, które różnią się nieskończenie mogą utożsamić się ze sobą? Pozytywna odpowiedź na te pytania prowadzi nieuchronnie do panteizmu. W końcu także albo osobowość boska doprowadziłaby do zniknięcia osobowości ludzkiej i nie byłoby już osoby ludzkiej, albo też pozwoliłaby jej istnieć, w wyniku czego byłby dwie osoby, ponieważ $1+1=2$, czyli Jezus Chrystus byłby podzielony.

⁷ Tomasz z Akwinu, *De rationibus fidei*, 6, [w:] *Dzieła wybrane*, oprac. J. Salij, Kęty 1999, s. 339–340.

ROZDZIAŁ VIII



Fragment o Jezusie Chrystusie pośredniku

Wśród wyzwań teologicznych, jakie zdołały wyzwolić przemiany religijne we współczesnym świecie, jest także wyzwanie dotyczące rozumienia pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa, a zatem domagające się szerszej i specyficznej refleksji w tej dziedzinie. Jest to jedno z tych wielkich zagadnień chrystologicznych, którym od początku żyje Kościół zarówno w swojej liturgii, jak i w osobistej wierze chrześcijan. Może więc zdumiewać to, że mimo podstawowego znaczenia pośrednictwa Jezusa Chrystusa dla wiary chrześcijańskiej i życia Kościoła nie doczekało się ono jakiegś pogłębionej refleksji teologicznej. Teologia patrystyczna związała zagadnienie pośrednictwa Jezusa Chrystusa z tajemnicą wcielenia; teologia późniejsza związała ten temat z krzyżem Chrystusa. Właściwie jedynym okresem, w którym poświęcono więcej uwagi bezpośredniemu rozumieniu Jezusa Chrystusa jako Pośrednika był okres reformacji i wywołanych przez nią kontrowersji, czego pewne odzwierciedlenie znajdujemy w dekretach Soboru Trydenckiego¹. Nie zwrócono na niego uwagi mimo zachęt, które zostały za-

¹ Por. B. de Margerie, *Cristo, vida del mundo. El corazón del Cordero de Dios*, Madrid 1974, s. 169–181.

warte w dokumentach II Soboru Watykańskiego. Dzisiaj staje się wprost konieczne zainteresowanie się Chrystusem Jezusem Pośrednikiem, zarówno w nawiązaniu do postawionych już kwestii, jak i w odniesieniu do nowych, którymi żyją współcześni wierzący². Stajemy się coraz bardziej świadomi tego, że „w Pośredniku Chrystusie spotykamy bezpośrednio Boga i objawia się prawdziwy Pośrednik, ponieważ prowadzi do bezpośredniości lub – mówiąc lepiej – On sam jest tą bezpośredniością”³.

Niniejszy fragment zwraca więc uwagę na to zagadnienie i proponuje schemat, który mógłby zostać zastosowany do jego ujęcia.

1. Gdy nadeszła „pełnia czasu” Syn Boży – Słowo Boże zrodzone z Ojca – stał się człowiekiem, czyli „wcielił się”. Widzialnym obrazem tego misterium jest Jezus Chrystus. W Nim wyraża się Trójca Święta, która jest zasadą wcielenia – dzieła historiozbawcze są nierozdzielnie związane z całą Trójcą Świętą⁴. Za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, Boga-Człowieka, dokonano się odkupienie. Krzyż Jezusa Chrystusa na Golgocie dzieli czas na dwa etapy – etap „przed” i etap „po” – chociaż równocześnie łączy je nierozdzielnie ze sobą⁵. Wyznacza on ośrodek dziejów stworzenia między jego początkiem a ostatecznym i zbawczym wypełnieniem. Od tej chwili stworzenie odkrywa siebie i pełnię swojego statusu ontologicznego, to znaczy odkrywa, że pochodzi od Boga, który „mówiąc” stwarza *ex nihilo* i że wcielone Słowo Boże „mówiąc”

² Por. np. C. Geffré, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologique*, Paris 2001, s. 111–132.

³ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 286.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 3 a. 1 i 4: „*Assumptio* [to znaczy wcielenie, które jest przyjęciem natury ludzkiej przez Słowo – przyp. J. K.] duo importat: scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus assumentis procedit ex divina virtute, quae communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona. [...] Ed ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convertit ita uni personae quod non alii; tres enim personae fecerunt ut humana natura uniretur personae Filii”.

⁵ Szerzej na temat chrześcijańskiego rozumienia czasu, por. K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996.

stwarza go na nowo. Bóg w swoim Słowie – jako Słowie wcielonym – daje stworzeniu do dyspozycji to wszystko, czego ono potrzebuje, by na drodze doskonalenia siebie mogło upodobnić się do Boga, który jest u jego początku.

2. Słowo, któremu przypisujemy „wzorczość” w stosunku do świata, jest Pośrednikiem stworzenia⁶. Słowo wcielone jest Pośrednikiem zbawienia i odkupienia. Jest Tym, w którym zostaje zawarte Nowe Przymierze między Bogiem Ojcem i ludźmi. Może być ono zawarte w Nim, ponieważ jako prawdziwy Bóg mówi od strony Boga, a jako prawdziwy Człowiek mówi od strony człowieka; występuje w imieniu Boga i w imieniu człowieka na mocy swoich dwóch „różnych” natur, boskiej i ludzkiej, w jedynej osobie. W ten sposób „Jezus stał się poręczycielem lepszego przymierza” (Hbr 7, 22), chociaż właściwsze byłoby nazwanie tego przymierza „mocniejszym”, jak chce autor Listu do Hebrajczyków: κρειττονος. Dlatego też: „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus” (1 Tm 2, 5). Jest Pośrednikiem – μεσιτης – czyli tym, który jest „między”, który stoi pośrodku, ale jako „pełnia Przymierza”⁷. Pośrednik na mocy stworzenia i wcielenia jest jednak Zbawicielem na mocy swojej śmierci – na mocy śmierci Jezusa Chrystusa, który daje samego siebie „na okup – αντιλυτρον – za wielu”; który „w oznaczonym czasie” – należałoby raczej powiedzieć w odpowiednim dla Niego czasie: κα-ιροις ιδιοις – składa świadectwo miłości Boga do ludzi oraz świadectwo swojej miłości do ludzi i do Ojca. I właśnie na mocy tego świadectwa jest On Pośrednikiem Nowego Przymierza. Za pośrednictwem Jego odkupieńczej śmierci wynagradzającej za przestępstwa popełnione przeciw pierwszemu przymierzmu „wezvani” – κε-κλημενοι – otrzymali wieczne dziedzictwo (por. Hbr 9, 15). Jeden jest prawdziwy Pośrednik, Chrystus Jezus, na mocy stworzenia

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I q. 34 a. 3: Słowo jest „ratio factiva eorum quae Deus facit”; tenże, *De veritate* q. 4 a. 5: „Filius ex hoc ipso quod est Verbum perfecte exprimens Patrem, exprimit omnem creaturam”.

⁷ Por. F. Ocariz, A. Blanco, *Rivelazione, fede e credibilita. Corso di Teologia Fondamentale*, Roma 2001, s. 61–64.

i wcielenia, jedyny Zbawiciel na mocy śmierci i zmartwychwstania. Przed teologią staje więc zadanie połączenia pośredniczenia Jezusa Chrystusa wypływającego z wcielenia z pośrednictwem wypływającym z misterium paschalnego. To pośredniczenie znajduje miejsce swojej aktualizacji w krzyżu, a swoją podstawę we wcieleniu, w którym Chrystus – jako „Syn” – został ustanowiony Pośrednikiem.

3. Takie pośredniczenie urzeczywistnia się na poziomie bytu na mocy wcielenia jako dzieło Trójcy Świętej – Jezus Chrystus jest nierozdzielnie Synem Bożym i Synem Człowieczym; urzeczywistnia się na poziomie prawdy na mocy objawienia – wcielone Słowo Boże wypowiada siebie, wzywając do wiary; urzeczywistnia się na poziomie działania na mocy Jego dzieła zbawczego, obejmującego całe Jego ziemskie życie od poczęcia do śmierci i zmartwychwstania. Można też powiedzieć, że to pośredniczenie urzeczywistnia się na poziomie istnienia, czyli na poziomie podmiotowym, na poziomie prawdy, a więc na poziomie obiektywnym, oraz na poziomie woli, czyli miłości, którą Chrystus kocha jako Słowo – osoba Trójcy Świętej. Kochając w ten sposób, kocha każde stworzenie jako jego „wzór”, a wcielając się, kocha każde stworzenie jako jego Odkupiciel. Na poziomie działania, czyli poziomie dynamicznym, jest prawdziwym Pośrednikiem między ludźmi. Kieruje wolę do przyjęcia dobra i dlatego też kieruje wolność do odrzucania zła; promuje sprawiedliwość ściśle złączoną z miłością, pokój duchowy i cielesny, a w ten sposób także pokój i sprawiedliwość między społecznościami i narodami. To wszystko ma jednak swoje ostateczne i trwałe oparcie na poziomie bytu, i tylko na tym poziomie może być szukane, koordynowane i osiągane. Nic nie może wyprzedzić Boga ani zostawić Go na boku, jeśli chce osiągnąć swój cel. Chrystus przyszedł po to, by pełnić wolę Ojca, tę wolę, którą Adam – przekraczając przymierze – odrzucił, zatracając siebie i swoje potomstwo. Pełnienie tej woli jest jedynym i prostym przykazaniem, jakie wcielony Syn Boży, który złożył się w ofierze i zmartwychwstał, powierza odkupionemu stworzeniu, by nie zostało przygniecione ciężarem i niesprawiedliwością rozmaitych kodeksów, które same nie wystarczają do tego,

by odkupić stworzenie. Wypełnianie woli Bożej w oparciu o Bożą łaskę objawia się i staje dla człowieka prawem wolności.

4. Chrystus Jezus jest Pośrednikiem ostatecznego Przymierza, w którym w pełni i na wyższym poziomie urzeczywistniają się inne formy pośredniczenia starotestamentalnego: królewskie, profetyczne i kapłańskie. W Jego osobie urzeczywistnia się pośredniczenie eschatologiczne. To Jego pośredniczenie jest kontynuowane i aktualizowane przez Kościół – Ciało Chrystusa (por. Ga 3, 28) – który On założył. Kościół jest przedłużeniem w czasie Jego posłania, któremu asystuje Duch Święty; jest widzialną manifestacją Chrystusa, depozytariuszem Jego świętej władzy, tajemnicą, która w sposób analogiczny odzwierciedla tajemnicę Słowa wcielonego. Jest całym Chrystusem jako jedna osoba mistyczna. Ten Kościół będzie trwał tak długo, jak będzie trwał świat, aż do fazy eschatologicznej, gdy z nieba zstąpi niebieskie Jeruzalem. Warto tu zauważyć, że tylko takie ujęcie chrystologii i eklezjologii, które opiera się na ich wewnętrznym przenikaniu się umożliwia takie rozumienie pośredniczenia, w którym nie zostaje pomniejszona jedyność pośredniczenia Chrystusa Jezusa.

5. Wszystkie różne formy pośredniczenia, rozróżnione i współzależne, są obecne w osobie wcielonego Słowa⁸. W jednej osobie Jezusa Chrystusa dwie różne natury i wszystkie pośredniczenia wzajemnie odnoszące się do siebie tworzą tajemniczy i dialektyczny boski splot, który jest także splotem *kosmicznym*, który powoduje do istnienia sam Bóg Stwórca. W ten sposób w Jezusie Chrystusie zbiegają się różne formy świętości i różne drogi zbawienia, w Nim, który jest Drogą, Prawdą i Życiem.

⁸ Por. P. Sequeri, *Absolutezza e relatività del cristianesimo. Universalità della fede e particolarità storica della testimonianza*, [w:] *Cristianesimo e religione*, praca zbiorowa, Milano 1992, s. 135–168.

ROZDZIAŁ IX



Jezus Chrystus świętego Tomasza z Akwinu

Nic nie jest wspanialsze od Syna Bożego, który stał się człowiekiem.
św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Ewangelii św. Jana*, c. 6 lect. 4

Wśród wielu wizji chrystologicznych, jakie wypracowano w teologii chrześcijańskiej, nie można nie brać pod uwagę propozycji św. Tomasza z Akwinu. W wielu przypadkach propozycję teologiczną Doktora Anielskiego traktuje się jako przestarzałą i przekroczoną. Tymczasem, zestawiając ją z wieloma propozycjami współczesnymi, okazuje się ona w pełni aktualna i inspirująca. W niniejszym przyczynku, który ma być zachętą do zapoznania się z chrystologią Akwinaty, proponuję jej małą syntezę.

Spójrzmy na portret Jezusa odmalowany przez Tomasza z Akwinu w jego monumentalnym dziele, jakim pozostaje *Summa theologiae* (III q. 1–17). Już na pierwszy rzut oka jest oczywiste, że Jezus Akwinaty jest Jezusem św. Tomasza apostoła mówiącego: „Pan mój i Bóg mój”. Jego chrystologia jest niejako rozwinięciem i medytowaniem tego zawołania „niewiernego” apostoła, płynącego z wiary i poddania się Zmartwychwstałemu.

Jezus jest Słowem wcielonym – jest to objawienie zawarte w Piśmie Świętym i jest to podstawowe nauczanie Kościoła. Sobory Efeski i Chalcedoński zdefiniowały tę wiarę, podały

jej podstawowe wyjaśnienie, a dla Tomasza stała się ona przedmiotem kontemplacji teologicznej. „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) – to znaczy stało się człowiekiem. Jest Bogiem i człowiekiem. Słowo zjednoczyło ze sobą naturę ludzką, a w ten sposób stało się Chrystusem. Chrystologia, jeśli chce być znacząca dla człowieka wierzącego, musi zawsze wychodzić od tego zjednoczenia natury ludzkiej z osobą Słowa. Jest to najbardziej wewnętrzne zjednoczenie, jakie może się dokonać, ponieważ konstytuuje w jednym bycie osobę i naturę, która jest z nią zjednoczona. Słowo, ciało i dusza Chrystusa są jednym bytem – jedną osobą. Chodzi tu o rzeczywistość, o to, co jest, a nie tylko o kombinację słowną lub relację prawną.

Najlepszym i najwznioślejszym darem Boga dla natury rozumnej jest dar życia nadprzyrodzonego, czyli uczestniczenie w życiu Bożym, które nie należy się z konieczności żadnemu stworzeniu, nawet najdoskonalszemu z aniołów, ale które rzeczywiście zostało udzielone aniołom i ludziom, a które nie mogło nie być dane ludzkiej naturze Chrystusa, na mocy jej zjednoczenia ze Słowem. Łaska uświęcająca zatem – jak nazywamy uczestniczenie w życiu Bożym – rozlała się w duszy Chrystusa z intensywnością większą niż ta, jaka może zaistnieć w jakiegokolwiek innej naturze. Oznacza to, że Chrystus, otrzymując łaskę zjednoczenia w pierwszej chwili swego poczęcia w łonie Dziewicy Maryi, otrzymał także w najwyższym stopniu życie Boże, czyli łaskę uświęcającą, i że nie otrzymał jej tylko tak, jak otrzymują ją dzieci w czasie chrztu, czyli bez swego udziału, ale otrzymał ją na mocy swojego własnego, najdoskonalszego udziału, to znaczy w akcie widzenia „twarzą w twarz” istoty Bożej. Począwszy od poczęcia, Jego dusza była tak szczęśliwa, jak nigdy nie będzie szczęśliwe żadne czyste stworzenie.

Chrystus ukonstytuowany to Słowo i natura ludzka (ciało i dusza) w jednym bycie, czyli w jednej osobie. Dusza cieszy się oglądaniem Boga. Jak należy teraz rozumieć zdolności, przymioty i działania natury ludzkiej w tej osobie Bożej? Zostały w nie wlane wraz z łaską uświęcającą – i w ich najwyższej doskonałości – wszystkie cnoty odpowiadające konstytucji Chrystusa, to

znaczy miłość oraz cnoty kardynalne i moralne. Tam, gdzie jest „ogłądanie”, nie ma miejsca dla wiary, a tam gdzie nie ma grzechu, nie ma też pokuty. Są dary Ducha Świętego, jak sam Jezus poświadczył w synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 21). Jakie czyny wynikają ze spełnienia tych wzniosłych cnót i przyjęcia darów Ducha? Dokonuje się oświecenie za pośrednictwem zasady, której pewność sytuuje się na najwyższym stopniu. Dlatego trzeba przypisać Chrystusowi przymioty i działania, które wynikają z Jego konstytucji i które nie przeciwstawiają się Jego posłaniu jako Odkupiciela. Musimy wykluczyć braki nieodpowiadające Jego konstytucji i Jego posłaniu. Dopuszczamy w Nim braki i słabości, które nie są nieodpowiednie w stosunku do godności Jego osoby i które są konieczne bądź użyteczne dla wypełnienia Jego posłania.

Widzimy więc inteligencję Jezusa Chrystusa zachowaną od ignorancji, ponieważ istota Boża, którą kontempluje, oświeca ją; ponieważ jest Mu udzielone poznanie wlane, jakie posiadają aniołowie; ponieważ Jego działanie naturalne urzeczywistnia się w codziennym doświadczeniu. Ci, którzy twierdzą, że tylko z trudnością wie o tym, kim On jest, że nie zna trwania swojego Kościoła lub czegoś dotyczącego Jego posłania, nie rozważyli w sposób wystarczający tego, czego domaga się łaska zjednoczenia hipostatycznego.

Widzimy następnie Jego bezgrzeszną wolę, ponieważ nic tak nie sprzeciwiałoby się Jego posłaniu jako Zbawiciela, jak grzech. On sam prowokował swoich przeciwników do tego, by znaleźli u Niego jakiś grzech (por. J 8, 46). Ta najświętsza wola wyraża się za pośrednictwem doskonałości Jego miłości oraz potwierdza swoją wolność wypełniając posłanie posłuszeństwa, zadośćuczynienia i zasługi.

Chrystus posiada także władze zmysłowe i pasje, które stanowią ich część. Ale braki, które mają pasje w człowieku, w Nim są nieobecne. On nie miał żadnej skłonności do zła i pokusy diabła nie były w stanie ich wydobyć czy też ujawnić. Poruszenia, jakie odczuwał i jakich doświadczał, były doskonale poddane władzy rozumu i w żadnym wypadku nie wzbudzały w Nim niepokoju.

Bóg człowiek chciał jednak wziąć na siebie te słabości i te braki naszej natury, które były odpowiednie do Jego konstytucji i które służyły Jego misji. Rzeczywiście, był poddany zmęczeniu, jak na przykład wtedy, gdy usnął w łodzi Piotra (por. Mk 8, 24) lub gdy siedział na cembrowinie studni Jakubowej (por. J 4, 6). Był głodny, jak wtedy gdy podszedł do drzewa figowego (por. Mt 21, 18). To wszystko było konsekwencją przyjęcia natury ludzkiej, a zarazem było tym, co zbliżyło Jezusa do nas, pozwalając Mu dawać przykład. Przede wszystkim mógł On bardzo cierpieć w ciele i w duszy oraz umrzeć. Wynikało to nie z tej Jego konstytucji, która domagała się chwały przemienienia na Górze Tabor czy chwały zmartwychwstania, ale to wszystko było konieczne ze względu na Jego posłanie jako Zbawiciela. Przyszedł na ziemię, by naprawić, by wynagrodzić i by wykupić nas swoją śmiercią. Odpowiada to także Jego życzliwości i Jego miłości w stosunku do człowieka. Ta niewiarygodna pokora – jak często podkreślał święty Augustyn – była możliwa mimo obecności zjednoczenia, ponieważ jej wpływ został opatrnościowo „zawieszony” po to, by umożliwić każdej władzy bycie zdeterminowaną tylko przez jej przedmiot. Równocześnie była w Nim radość boskiej wizji na szczycie duszy, smutek z powodu grzechów ludzi i strach wobec śmierci, cierpienie ciała rozdartego i umierającego na krzyżu.

Ten portret Jezusa Chrystusa odmalowany przez św. Tomasza czyni zadość wymaganiom Soborów Efeskiego i Chalcedońskiego. Dwie natury pozostają rozróżnione, bez pomieszania, przy czym znajdują się one w jednej i tej samej osobie. Rzeczywiście, to, co zostało powiedziane o ludzkiej naturze Chrystusa w pełni sytuuje ją w granicach człowieczeństwa. Otrzymuje ono najwyższą łaskę; co więcej – jest ona w jakiś sposób nieskończona, chociaż jest nieskończona i stworzona w jakimś szczególnym sensie. Natura ludzka pozostaje poza naturą boską, która nie ulega zmianom. Zjednoczenie w jedynej osobie ma jednak konkretne konsekwencje – by należeć do Słowa, natura ludzka otrzymała „wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2, 3). Mimo tego w sposób wolny godzi się na przyjęcie dla nas cierpień, upokorzeń i śmierci.

Doktryna Akwinaty, która zadowala zarówno swoją harmonią, jak i swoją wzniosłością, nie jest niczym innym jak tylko spekulatywnym wyrażeniem tego, co przekazują nam pisma natchnione. Święty Tomasz był znakomitym egzegetą. Nauczał Pisma Świętego, komentował Nowy Testament, zbierał najlepsze teksty rozproszone w komentarzach Ojców Kościoła. Nie można nie wyrażać pragnienia, by obraz Jezusa Chrystusa odmalowany przez Tomasza z Akwinu był coraz bardziej zgłębiany i naśladowany przez egzegetów i teologów.

ROZDZIAŁ X



Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel i pytania o zbawienie niechrześcijan

Jezus znajduje się na szczycie ludzkich aspiracji; On jest celem naszych nadziei i naszych modlitw, jest punktem ogniskującym pragnień historii i cywilizacji. On jest Mesjaszem, ośrodkiem ludzkości, Tym, który nadaje wartość ludzkim działaniom, Tym, który kształtuje radość i pełnię pragnień wszystkich serc, prawdziwym człowiekiem, typem doskonałości, piękna, świętości, ustanowionym przez Boga, by uosabiać prawdziwy wzór, prawdziwe pojęcie człowieka, brata wszystkich, niezastąpionego przyjaciela, jedyne go godnego wszelkiego zaufania i wszelkiej miłości. On jest Chrystusem-człowiekiem.

Paweł VI¹

Bardzo ważne i delikatne zagadnienie teologiczne, które w ostatnim czasie jest szczególnie szeroko dyskutowane w teologii, dotyczy związku, jaki zachodzi między Jezusem Chrystusem i zbawieniem o charakterze powszechnym. W szczególny sposób pojawiło się ono w kontekście refleksji nad znaczeniem i statusem teologicznym religii niechrześcijańskich oraz nad znaczeniem Kościoła

¹ Paweł VI, *Przemówienie* (3 lutego 1964 r.), [w:] *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 3, Città del Vaticano 1965, s. 848.

w pośrednictwie zbawienia². W bardzo wielu przypadkach dyskusja ta szeroko zaważyła w sposób praktyczny na podejściu do misji katolickich i na głoszeniu orędzia zbawienia chrześcijańskiego, aż do otwartego zakwestionowania potrzeby i sensowności misji ewangelizacyjnej Kościoła w świecie. Cała ta złożona problematyka teologiczna została szeroko omówiona w bardzo jeszcze niedocenianej encyklice *Redemptoris missio* papieża Jana Pawła II, ważnej nie tylko z misjologicznego punktu widzenia, lecz także trynitarnego i chrystologicznego. W tej encyklice papież przypomina między innymi podstawowe zagadnienia dotyczące teologii osoby Jezusa Chrystusa, Jego misji zbawczej i jej efektywnego przedłużania się w Kościele.

1. Z HISTORII PROBLEMU

W niniejszych rozważaniach zamierzam zwrócić uwagę na te zagadnienia, sytuując je przede wszystkim w perspektywie eklezjologicznej. Analizując historię relacji między Jezusem Chrystusem i zbawieniem, możemy zauważyć, że pojawiało się ono w dwóch dobrze określonych kontekstach teologicznych: w kontekście eklezjologicznym oraz w kontekście chrystologicznym. W kontekście eklezjologicznym punkt centralny zagadnienia jest ukierunkowany na ustalenie, kto jest zbawiony przez Chrystusa. Owocem refleksji wychodzącej z tego pytania było dojście do pewności wiary, że Jezus jest zbawicielem wszystkich, a jej streszczeniem jest aksjomat: „extra Ecclesiam nulla salus” („poza Kościołem nie ma zbawienia”). To samo zagadnienie w kontekście chrystologicznym podejmuje pytanie o to, co zostało zbawione przez Chrystusa. W tym wypadku osiągnięto pewność wiary, że Jezus jest zbawicielem całego człowieka: ciała, duszy, uczuć, rozumu, woli, wolności; co więcej, także całego kosmosu i historii. Takie rozwiązanie zagad-

² Por. J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, [w:] *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, red. H. Vorgrimler, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 287–305; H. R. Schlette, *Colloquium salutis: cristiani e non cristiani oggi*, Brescia 1966; G. Thils, *Religioni e Cristianesimo*, Assisi 1967.

nienia streszcza się w aksjomacie: „Quod non est assumptum non est sanatum” („To, co nie zostało przyjęte, nie zostało zbawione”). Możemy więc stwierdzić w sposób uogólniający, że w pierwszym przypadku chodzi o z a sięg zbawienia, a w drugim o jego głębię.

Sytuacja dzisiejsza, której rysy zostały wskazane we wprowadzeniu, stawia nas wobec potrzeby ponownego rozważenia zagadnienia relacji między Jezusem Chrystusem i zbawieniem właśnie w kontekście eklezjologicznym, gdyż przede wszystkim w nim sytuują się współczesne pytania.

W niniejszych rozważaniach korzystam w dużym stopniu z wartościowego opracowania historii aksjomatu: „Extra Ecclesiam nulla salus”, którą przygotował Francis A. Sullivan SJ w książce *Salvation Outside the Church?*, profesor teologii fundamentalnej na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie³.

Aksjomat: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” został wstępnie sformułowany przez Orygenes w III wieku, a zastosowany rygorystycznie nieco później przez św. Cypriana. Na początku nie dotyczył on problemu zbawienia niechrześcijan, ale właśnie chrześcijan. Został on sformułowany w odniesieniu do ówczesnych heretyków i schizmatyków, gdyż zmierzał głównie do przypomnienia im, że zrywając więź komunii z Kościołem dopuszczali się bardzo poważnego wykroczenia, przez które sami odrzucali zbawienie. Nauczanie Ojców o konieczności Kościoła do zbawienia zwracało się więc do tych, którzy porzucali Kościół, a nie do tych, którzy do niego nie przystępowali.

Dopiero później, gdy chrześcijaństwo stało się religią państwową, aksjomat: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” zaczął być coraz szerzej stosowany w odniesieniu do pogan i żydów. Wychodzono w tym przypadku z powszechnego, chociaż błędnego, przekonania, że orędzie chrześcijańskie było już znane wszystkim ludziom, a zatem jego odrzucenie oznaczało dobrowolne przyjęcie za to winy i skazanie się na potępienie. Taka tendencja została później zradykalizowana

³ Por. F. A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New Jersey 1992.

w ramach dyskusji antypelagiańskich dotyczących grzechu pierwotnego. Wydawało się, że w ten sposób można osiągnąć łatwą odpowiedź na pytanie, w jaki sposób byłoby dopuszczone skazanie na potępienie tak wielkiej liczby ludzi, nie naruszając powszechnej woli zbawczej Boga. Święty Fulgencjusz z Ruspe, uczeń św. Augustyna, sformułował nauczanie o konieczności przynależności do Kościoła z takim radykalizmem, że zakładało ono pewne skazanie na potępienie wszystkich pogan, żydów, heretyków i schizmatyków, którzy umierali poza Kościołem katolickim. Mówił między innymi z głębokim przekonaniem: „Uznaj silnie i nie poddawaj w wątpliwość, że nie tylko wszyscy poganie, lecz także wszyscy żydzi i wszyscy heretycy, którzy umierają poza Kościołem katolickim, pójdą w wieczny ogień, przygotowany diabłu i jego aniołom”⁴.

Kościół na długo przyjął takie nauczanie jako oficjalne, powtarzając je później wielokrotnie, i taka też była powszechnie przyjęta opinia teologów. Radykalna formuła św. Fulgencjusza została nawet podjęta przez Sobór Florencki w 1442 roku, w *Bulli zjednoczeniowej z Koptami*, w której zapisano z przekonaniem: „Kościół mocno wierzy, wyznaje i przepowiada, że ci, którzy są poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, lecz także żydzi lub heretycy i schizmatycy, mogliby uczestniczyć w życiu wiecznym, ale pójdą w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom, jeśli przed śmiercią nie byliby do niego przyłączeni”⁵.

Nie zamierzano oczywiście w tym przypadku zakwestionować powszechnej woli zbawczej Boga, tak jasno sformułowanej przez św. Pawła: „Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego, Boga, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 3–4). W takim sformułowaniu doktryny chrześcijańskiej nie wzięto pod uwagę jej pewnych ograniczeń geograficzno-psychologicznych. Przyjmowano zbyt łatwo pogląd, że granice chrześcijaństwa są granicami świata, co oznaczało praktycznie, że wszyscy ludzie mieli już możliwość usłyszenia Ewan-

⁴ Fulgencjusz z Ruspe, *De fide, ad Petrum* 38: PL 65, 704.

⁵ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, s. 578.

gelii. Uważano ponadto, że ktokolwiek raz usłyszał Ewangelię, a nie uwierzył, jest winny wobec Boga. W taki właśnie sposób odpowiedzialność za nieprzyjęcie zbawienia spadała na ludzi przy zachowaniu nienaruszonej powszechnej woli zbawczej Boga.

Dopiero w XV wieku, przede wszystkim w wyniku nowych odkryć geograficznych, które unaoczniły w sposób bezdyskusyjny, że granice geograficzne nie pokrywają się z granicami chrześcijaństwa oraz że istnieją całe narody żyjące bez żadnego związku z Kościołem, pojawiła się pilna potrzeba zweryfikowania przyjętych wcześniej stanowisk i postawienia w nowym kontekście starych pytań teologicznych. Teologowie dominikańscy z Salamanki, a później niektórzy jezuici, weryfikując krytycznie ustalone stanowiska teologiczne, zaczęli powoli dochodzić do przekonania o możliwości zbawienia także poza Kościołem, bez konieczności winy osobistej i wykluczenia ze zbawienia. Co więcej, analizując metody misyjne, które w wielu przypadkach były po prostu niedopuszczalne, zaczęto w tym samym czasie po raz pierwszy stawiać sobie ważne pytanie, czy rzeczywiście wszyscy ci, którzy nie przyjmują Ewangelii, po jej pierwszym usłyszeniu mogą być za to obciążeni winą osobistą.

Ta refleksja teologiczna nie miała jednak szczęśliwego rozwoju i nie została pogłębiona z wielu powodów. Została ona zahamowana przede wszystkim z powodu reformacji protestanckiej, która akcentowała radykalne zepsucie człowieka, a w wersji kalwińskiej prezentowała rygorystyczną teorię przeznaczenia, oraz z powodu jansenizmu, który pojawił się w ramach Kościoła katolickiego. Ta złożona sytuacja doktrynalna sprawiła, że aksjomat: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, jakkolwiek został do pewnego stopnia zachwiany w swoim rygoryzmie, nie doczekał się nowszych interpretacji aż do II Soboru Watykańskiego, który jest w tym względzie rzeczywistym punktem przełomowym, stanowiąc prawdopodobnie jeden z najważniejszych elementów jego doktryny, jak często podkreślano w komentarzach do dokumentów soborowych⁶.

⁶ Por. np. L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Concilio Vaticano II*, Milano 1998, s. 149–162.

2. PRZEŁOM II SOBÓRU WATYKAŃSKIEGO

W niniejszych rozważaniach nie zamierzam podejmować w sposób wyczerpujący doktryny soborowej o powszechnej woli zbawczej ani soborowej interpretacji aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, lecz tylko wskazać w zarysie, na czym polega soborowy przełom dokonany w jego interpretacjach i jakie są jego posoborowe losy w nauczaniu Kościoła.

Możemy stwierdzić wstępnie, że w nauczaniu II Soboru Watykańskiego odnajdujemy optymizm zbawczy, według którego ten, kto jeszcze jest poza Kościołem, jest poza nim w sposób niezawiniony. Na takie postawienie zagadnienia dominujący wpływ miał klimat ekumeniczny, który doprowadził do uznania możliwości zbawienia i świętości nie tylko w ramach innych Kościołów chrześcijańskich i wspólnot kościelnych, lecz także u wyznawców innych religii.

Konkretne wyrażenie takiego przekonania znajdujemy w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium*, w której czytamy: „Do [...] katolickiej jedności Ludu Bożego, która jest znakiem przyszłego pokoju powszechnego i do niego się przyczynia, powołani są wszyscy ludzie i w różny sposób do niej należą lub są jej przyporządkowani, zarówno wierni katolicy, jak inni wierzący w Chrystusa, jak wreszcie wszyscy w ogóle ludzie, z łaski Bożej powołani do zbawienia”⁷; oraz w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*: „On, Syn Boży, przez wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. [...] Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostatecznie powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwość dojścia w sposób Bogu wiadomy [*modo Deo cognito* – przyp. J. K.] do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”⁸.

W świetle tego nauczania została zachowana zasadnicza treść aksjomatu: „Poza Kościołem nie ma zbawienia”, ponieważ stwierdza się bardzo jasno, że więź z Chrystusem i Kościołem pozosta-

⁷ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 13.

⁸ II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 22.

je nieodzowna dla zbawienia, chociaż w ujęciu soborowym ta więź jest rozumiana w taki sposób, że nie wyklucza wprost i pozytywnie ze zbawienia tego, kto bezpośrednio nie wyznaje wiary chrześcijańskiej. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy:

[Sobór – przyp. J. K.] Uczy zaś, opierając się na Piśmie Świętym i Tradycji, że ten pielgrzymujący Kościół konieczny jest do zbawienia. Chrystus bowiem jest jedynym Pośrednikiem i drogą zbawienia, On, co staje się dla nas obecny w Ciele swoim, którym jest Kościół; On to właśnie podkreślając wyraźnie konieczność wiary i chrztu [...] potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę. Nie mogliby tedy być zbawieni ludzie, którzy wiedząc, że Kościół założony został przez Boga za pośrednictwem Chrystusa jako konieczny, mimo to nie chcieliby bądź przystąpić do niego, bądź też w nim wytrwać⁹.

Taki rozwój doktryny chrześcijańskiej, którego dokonał sobór, postawił nowe pytania wobec refleksji teologicznej i przyczynił się do owocnego pogłębienia wielu zagadnień teologicznych. Wydaje się, że na gruncie refleksji podjętych w okresie posoborowym możemy obserwować narodziny nowej dyscypliny teologicznej, którą na ogół nazywa się „teologią religii”. W przeszłości w decydującej mierze mieliśmy do czynienia z filozofią religii, rozwiniętą zwłaszcza w kontekście fenomenologicznym, oraz z naukami badającymi religię z empirycznego punktu widzenia. Dzisiaj coraz bardziej rozwija się refleksja teologiczna nad zagadnieniami dotyczącymi religii w ogólności i jej rozmaitych form oraz przejawów.

W ramach teologii religii pojawiają się bardzo określone pytania i kierunki refleksji. Skoro „Bóg chce, aby wszyscy ludzie zostali zbawieni” i dopuszcza się możliwość zbawienia także poza widocznymi ramami Kościoła, to musimy zapytać: przy pomocy jakich środków niechrześcijanie mogą rzeczywiście dostąpić zbawienia? Jaką rolę odgrywają religie niechrześcijańskie w zbawieniu? W jakim sensie

⁹ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 14.

i stopniu mogą one pośredniczyć w zbawieniu dla swoich wyznawców? Czy wyznawcy innych religii zbawiają się „mimo” przynależności do tych religii, czy też „dzięki” tej przynależności?

Ogólne ukierunkowanie poszukiwania odpowiedzi na te pytania znajdujemy już w nauczaniu *Vaticanum II*. W dekrete o działalności misyjnej *Ad gentes* znajdujemy nawiązanie do patrystycznego pojęcia „przygotowania ewangelicznego”, które odegrało wielką rolę w rozwoju doktryny chrześcijańskiej, jak również w praktyce ewangelizacyjnej Kościoła. W tym dokumencie znajdujemy bardzo istotne z teologicznego punktu widzenia stwierdzenia:

Ten powszechny Boży plan zbawienia rodzaju ludzkiego dokonuje się nie tylko jakoby tajemnie, w umyśle ludzkim, lub poprzez przedsięwzięcia także natury religijnej, w których ludzie na różny sposób szukają Boga, „czy Go może nie dosięgną albo nie znajdą, choć jest On niedaleko od każdego z nas” (Dz 17, 27); albowiem te przedsięwzięcia potrzebują oświecenia i uleczenia, chociaż za łaskawym wyrokiem dobrotliwego Boga można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą (*pedagogia*) ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne¹⁰.

To stwierdzenie soborowe nie wskazuje jednak, jakie znaczenie nadać kategorii „przygotowania ewangelicznego”, to znaczy, czy można uznać jakieś elementy pozytywne w innych religiach i nadać im jakąś pozytywną rolę w pośredniczeniu w zbawieniu ich wyznawców. Odpowiedzi, jakie znajdujemy w posoborowej refleksji teologicznej, są dość zróżnicowane. Niektórzy teologowie uznają rolę zbawczą religii niechrześcijańskich, ale zawsze w relacji do Chrystusa i Kościoła, jak czyni na przykład Karl Rahner¹¹. Inni mówią o charakterze absolutnym religii chrześcijańskiej, ale mającym sens „włączający (inkluzywny)”; w takim ujęciu chrześcijaństwo jest traktowane jako wypełnienie lub ostateczne wyrażenie prawdy religijnej, które jednak nie wyklucza, ale włącza istnienie

¹⁰ II Sobór Watykański, dekret *Ad gentes*, 3.

¹¹ Por. K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, [w:] tegoż, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, s. 136–158.

elementów pozytywnych i prawd cząstkowych także w innych religiach. Jeszcze inni teologowie poszli w kierunku przyznania innym religiom roli zbawczej, ale bez żadnego związku z Chrystusem i Kościołem, stwierdzając tym samym ich samowystarczalność. Ujęcie takie jest określane mianem „pluralizmu religijnego”. W niniejszej pracy, która stawia sobie za cel wskazanie przede wszystkim głównych linii eklezjologicznego rozwoju zagadnienia relacji między Jezusem Chrystusem i zbawieniem oraz zarysowanie ich stanu aktualnego, nie omawiam szerzej tych interpretacji, gdyż mają one przede wszystkim charakter chrystologiczny¹².

3. POGŁĘBIENIA DOKONANE PRZEZ PAPIEŻA JANA PAWŁA II

Posoborowe nauczanie papieskie nie pozostało obojętne wobec dyskusji toczącej się w ramach teologii. Zupełnie szczególnie

¹² Por. R. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951; A. Race, *Christians and Religious Pluralism*, London 1983; J. Dupuis, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989; R. Benhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990; A. Amato, *Cristologia e religioni non cristiane. Problematica e attualità: considerazioni introduttive*, „Ricerche Teologiche” 1 (1990), s. 143–168; tenże, *Missione cristiana e centralità di Gesù Cristo. La dimensione cristologica dell'annuncio cristiano nell'enciclica „Redemptoris missio” di Giovanni Paolo II*, [w:] *La missione del redentore. Studi sull'enciclica missionaria di Giovanni Paolo II*, red. E. del Covolo, A. Amato, Leumann 1992, s. 13–29; *Cristianesimo e religione*, praca zbiorowa, Milano 1992; *Salvezza universale e salvezza in Cristo. Confronto di tradizioni religiose*, red. E. Conubi, Cinisello Balsamo 1994; A. Nowicki, *Kościół Jezusa Chrystusa miejscem zbawienia. Wokół zasady „Extra Ecclesiam nulla salus”*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4 (1996) nr 1, s. 59–69; H. Waldenfels, *La Rivelazione cristiana e le altre religioni*, w: *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, red. R. Fisichella, Casale Monferrato 1997; *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, red. R. Schager, Freiburg–Basel–Wien 1996. Na osobne potraktowanie zasługuje opracowanie profesora Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997, które wywołało wiele polemik. Jeśli chodzi o teologię religii J. Dupuis por. także: *Universalità del Cristianesimo. In dialogo con Jacques Dupuis*, red. M. Faruggia, Cinisello Balsamo 1996.

rozdział zapisał w nim Jan Paweł II. Wystarczy zwrócić uwagę na fakt, że w antologii wypowiedzi na temat dialogu międzyreligijnego, jaka została w 1993 roku opracowana przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego, większość wypowiedzi dotycząca tego zagadnienia pochodzi z nauczania Jana Pawła II¹³. Znaczenie faktu pogłębiają spotkania z przedstawicielami innych religii, jakie mają miejsce w czasie prawie wszystkich jego pielgrzymek, i niektóre gesty symboliczne, jak sławne spotkanie przedstawicieli różnych religii w Asyżu w 1986 roku. Nauczanie i działanie papieskie opiera się na wielkiej czci i szacunku dla innych religii oraz na równoczesnym uznaniu trwałej aktualności i bezwzględnej konieczności posłania misyjnego Kościoła (*ad gentes*), czego najpełniejszym wyrazem jest encyklika *Redemptoris missio*.

Podstawę takiej postawy papieża stanowi tekst II Soboru Watykańskiego, według którego łaska, sposobami znanymi tylko Bogu, działa w sercu każdej osoby dobrej woli i dlatego powinniśmy wierzyć, że Duch Święty ofiaruje każdej osobie możliwość uczestniczenia w misterium paschalnym Chrystusa¹⁴. W nauczaniu papieskim, jak zauważył F. Sullivan, zachodzi jednak zdecydowane rozwinięcie doktryny soborowej o możliwości zbawienia w religiach niechrześcijańskich. Podczas gdy w dokumentach soborowych jest to stwierdzenie marginesowe, to w nauczaniu Jana Pawła II stanowi ono jego podstawowe kryterium teologiczne i zasadę działania, powtarzając się w większości wypowiedzi, gdy ma on okazję podejmować to zagadnienie¹⁵.

Najbardziej znaczący wkład papieża Jana Pawła II w rozwój doktryny soborowej polega na fakcie, że podczas gdy sobór mówił o działaniu Ducha Świętego w przedstawicielach różnych religii niechrześcijańskich, to papież mówi o nim także w odniesieniu do religii niechrześcijańskich rozumianych w sensie ogólnym. Najważniejszym wydarzeniem, w którym odzwierciedlił się ten roz-

¹³ Por. Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (1963–1993)*, red. F. Gioia, Città del Vaticano 1994.

¹⁴ Por. II Sobór Watykański, *Gaudium et spes*, 22.

¹⁵ Por. F. A. Sullivan, *Salvation Outside the Church?*, s. 196.

wój, było zaproszenie przedstawicieli religii niechrześcijańskich do Asyżu na dzień modlitw o pokój w 1986 roku. Było to wydarzenie jedyne w swoim rodzaju w historii religijnej ludzkości, które powoli zaczyna przynosić konkretne owoce. Należy jednak uwypuklić zasadniczy wymiar teologii tego spotkania. Papież podkreślał w uzasadnieniu tego spotkania, że chodzi o to, aby do Asyżu „iść razem”, by się modlić, a nie – jak często błędnie interpretowano – by „modlić się razem”. Ta teologia została dobitnie podkreślona przez papieża w przemówieniach przygotowujących do Światowego Dnia Modlitwy o Pokój i w czasie spotkań z przedstawicielami wspólnot chrześcijańskich i religii niechrześcijańskich w Asyżu¹⁶. Gdyby spotkanie miało miejsce według wspomnianego drugiego klucza, to mielibyśmy do czynienia z niebezpiecznym synkretyzmem i relatywizmem religijnym, prowadzącym do zatarcia różnic zachodzących między różnymi religiami. W pierwszym przypadku zostaje natomiast zachowana specyfika każdej religii oraz centralne miejsce Chrystusa i Kościoła w boskim zamyśle zbawczym, chociaż – jak stwierdził Jan Paweł II, komentując później to wydarzenie – „każda autentyczna modlitwa jest wzbudzana przez Ducha Świętego tajemniczo obecnego w sercu każdego człowieka”¹⁷. W encyklice *Redemptoris missio* papież podkreślił z naciskiem, że Kościół jest koniecznym pośrednikiem zbawienia dla każdego człowieka: „Kościół pozostaje zwyczajną drogą zbawienia i tylko on posiada pełnię środków zbawienia”¹⁸.

Papież nie rozstrzyga jednak kwestii, czy należy, czy też nie przyznać religiom niechrześcijańskim czynną rolę w pośrednictwie zbawienia w stosunku do ich wyznawców, chociaż wydaje się zajmować stanowisko umiarkowanie pozytywne w odniesieniu do takiej roli odgrywanej przez inne religie. Stwierdza w tym sensie: „nie są wykluczone pośrednictwa uczestniczące różnego typu i porządku”, chociaż zawsze są one uzależnione od Chrystusa i nigdy nie mogą

¹⁶ Por. *Il dialogo religioso nel magistero pontificio*, s. 529–552.

¹⁷ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, 29.

¹⁸ Tamże, 55.

być rozpatrywane jako paralelne i komplementarne¹⁹. Problem pozostaje więc otwarty i sam papież wielokrotnie zachęcał do refleksji i pogłębienia teologicznego tego trudnego zagadnienia. W czasie zebrania plenarnego Sekreteriatu ds. Niechrześcijan (przemianowanego później na Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego) 28 kwietnia 1987 roku Ojciec Święty mówił: „W jaki sposób Bóg działa w ludziach różnych religii? W jaki sposób Jego działanie odkupieńcze w Jezusie Chrystusie rozciąga się faktycznie na tych, którzy nie wyznają wiary w Niego? W najbliższych latach te zagadnienia i inne z nimi związane będą nabierały coraz większego znaczenia dla Kościoła w świecie pluralistycznym, i pasterze, przy współpracy teologów, powinni na nie zwrócić uwagę w swoich studiach”²⁰.

4. MOŻLIWOŚĆ TEOLOGICZNA

Jak można by teologicznie odpowiedzieć na te aktualne pytania postawione przez papieża Jana Pawła II, które są równocześnie pytaniami stawianymi już bardzo często przez konkretnych ludzi i przez konkretne sytuacje? W jaki sposób, wyznając i uznając Jezusa Chrystusa jako jedynego Pośrednika zbawienia – jedynego Zbawiciela, można by zinterpretować aktualizację Jego działania odkupieńczego w innych religiach i w tych, którzy bezpośrednio nie wierzą w Niego?

Uważam, że w poszukiwaniach odpowiedzi na te pytania warto zwrócić uwagę na wartościową propozycję kaznodziei papieskiego o. Raniero Cantalamessa. Sugeruje on mianowicie, by w tych poszukiwaniach powrócić do znanej już z przeszłości refleksji teologicznej. Chodzi mianowicie o podaną w zarysie przez św. Augustyna i rozwiniętą systematycznie przez św. Tomasza z Akwinu doktrynę dotyczącą *sacramenta veteris legis* (sakramenty starego prawa)²¹. Akwinata definiuje je jako „zapowiedzi Chrystusa, któ-

¹⁹ Por. tamże, 5.

²⁰ Por. *Il dialogo religioso nel magistero pontificio*, s. 589.

²¹ Por. R. Cantalamessa, *La fede in Gesù Cristo unico salvatore nel contesto del dialogo interreligioso*, „Rassegna di Teologia” 35 (1994), s. 259–282 (zwłaszcz-

ry miał przyjść”: „Sacramenta autem veteris legis praeunntia erant Christi venturi”²². Wśród tych sakramentów wskazuje on ofiarowanie baranka paschalnego, obrzezanie i inne obrzędy, prawdopodobnie ofiary, święta religijne, błogosławieństwa, oczyszczenia itd. Zdaniem św. Tomasza te starożytne sakramenty nie udzielały łaski same z siebie i w sposób bezpośredni, ale tylko o tyle, o ile wzbudzały i wyrażały wiarę w konieczność przyszłego Zbawiciela i w Jego mękę. Tekst z *Summa theologiae* jest niezwykle przejrzysty, tak że warto przytoczyć go w całości:

Nie można twierdzić, że sakramenty starego prawa udzielały łaski same przez się, tj. własną mocą; bo gdyby udzielały, męka Chrystusa nie byłaby konieczna, stosownie do słów apostoła: „Jeżeli usprawiedliwienie dokonuje się przez prawo, to Chrystus umarł na darmo” (Ga 2, 21). Nie można twierdzić, że one z męki Chrystusa miały moc do udzielania łaski. Czemu? Bo jak widać z powyższych (art. poprzedni: q. 48 a. 6 ad 2; q. 49 a. 1 ad 4 i 5), my włączamy się w moc tkwiącą w męce Chrystusa poprzez wiarę i sakramenty; w różny jednak sposób; bowiem tego włączenia poprzez wiarę dokonuje wewnętrzny akt duszy, natomiast włączenia poprzez sakramenty dokonuje stosowanie zewnętrznych rzeczy. Otóż nic nie stoi na przeszkodzie, żeby to, co istnieje później pod względem czasu, nim zaistnieje poruszało, o ile istnieje wcześniej jako wewnętrzny akt duszy; podobnie jak i cel, który wprawdzie jest później co do czasu (i w osiągnięciu), porusza jednak przyczynę działającą jako wpierw przez nią dostrzeżony i upragniony. Natomiast to, co nie istnieje jeszcze na świecie, nie działa przez stosowanie rzeczy zewnętrznych. Stąd to, gdy chodzi o następstwo czasu, przyczyna sprawcza nie może, tak jak cel, istnieć później (niż skutek). Jak z tego widać, słuszne jest zdanie, że z męki Chrystusa, która jest przyczyną usprawiedliwienia ludzi, spływa moc usprawiedliwiająca na sakramenty nowego prawa. A jednak przez wiarę

za s. 279n.); tenże, „*Preparete le vie del Signore*” *Per una evangelizzazione ecumenica mondiale in preparazione all'anno duemila*, Bologna 1994, s. 113–135.

²² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 60 a. 6 ad 3.

w mękę Chrystusa Ojcowie starotestamentowi doznawali usprawiedliwienia tak jak i my. Z tym, że sakramenty starego prawa były jakimś świadectwem tej wiary, o ile one oznaczały mękę Chrystusa i jej skutki. Jasno z tego wynika, że sakramenty starego prawa nie miały w sobie jakiejś mocy, którą by działały dla udzielania łaski usprawiedliwiającej; oznaczały jedynie wiarę, i dzięki niej doznawali usprawiedliwienia²³.

Wiemy ponadto, że Ojcowie Kościoła szeroko uznawali istnienie „analogii” między prawdami zawartymi w Biblii i prawdami obecnymi poza Biblią, na przykład w filozofii greckiej (*semina verbi*). Doktryna ta stanowiła jedno z zasadniczych kryteriów spotkania między chrześcijaństwem i kulturą klasyczną oraz w znacznym stopniu umożliwiła inkulturację wiary chrześcijańskiej w świecie starożytnym. Doktryna ta została ponadto przyjęta przez II Sobór Watykański w deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich:

Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązany jest głosić bez przerw Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą poєднаł²⁴.

Wydaje się, że w świetle tego przekonania można by rozciągnąć wspomnianą analogię teoretyczną na pewne elementy „teologiczno-kulturowe” różnych religii, jak na przykład obrzędy oczyszczenia, ofiary, święta itd., oraz że można by mówić o pewnych

²³ Tamże, III q. 62 a. 6; tłumaczenie polskie według *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, t. 27, London 1984, s. 48–49.

²⁴ II Sobór Watykański, dekl. *Nostra aetate*, 2.

praktykach religijnych i kultycznych jako o czymś w rodzaju „sakramentów starego prawa” (rozumianych oczywiście w sensie analogicznym w stosunku do sakramentów starego prawa żydowskiego, gdyż ich istnienie jest ściśle związane z objawieniem historycznym i stanowi bezpośrednie przygotowanie do „sakramentów nowego prawa”), poprzez które w religiach niechrześcijańskich dokonuje się przygotowywanie zbawienia, oczywiście zawsze w zależności od odkupienia dokonanego przez Chrystusa.

Mówiąc o możliwej roli zbawczej religii niechrześcijańskich i ich praktyk obrzędowo-kultycznych nie można oczywiście dokonać zrównania wszystkich religii i różnych elementów w ramach tej samej religii. Trzeba w tym zwrócić szczególną uwagę na to, co w różnych religiach ma charakter bałwochwalczy i politeistyczny, gdyż coś takiego w żadnym przypadku nie może być traktowane w sposób pozytywny. Sprzeciwiloby się to radykalnie tradycji biblijnej, która zawsze bezkompromisowo potępiała to, co miało jakikolwiek związek z bałwochwalstwem i politeizmem. Święty Paweł w swojej mowie na Aeropagu bardzo jasno rozróżnia to, co jest dobre w religijności Ateńczyków, i to, co jest zwyczajnym bałwochwalstwem: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. [...] Nie powinniśmy sądzić, że bóstwo jest podobne do złota albo do srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka” (Dz 17, 23.29; por. Dz 17, 16–34). Bóg potępiając coś, nie może równocześnie posługiwać się tym, co potępił jako narzędziem zbawienia. Myślę, że w kontekście niniejszych rozważań należy podkreślić wydobywanie i podkreślenie przez apostoła Pawła elementów pozytywnych w religijności Ateńczyków. Na nich opiera się nie tylko możliwość dialogu z przedstawicielami innych religii, lecz także w jakiś sposób stanowią one już początek autentycznej religijności, a więc także zapoczątkowują urzeczywistnianie się w nich dzieła zbawienia.

5. GŁOSIĆ CHRYSTUSA ZBAWICIELA

Każda autentyczna refleksja teologiczna nad związkami między Jezusem Chrystusem i zbawieniem zawsze prowadzi nas, chrześcijan, do uznania, że Jezus jest jedynym Zbawicielem i że naszym

zadaniem jest głoszenie Go wszystkim. W *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy taką refleksję na temat motywu misji:

Od najdawniejszych czasów Kościół czerpie zobowiązanie i zapał misyjny z miłości [podkr. J. K.] Boga do wszystkich ludzi: „Albowiem miłość Chrystusa przynagła nas...” (2 Kor 5, 14). Istotnie, Bóg „pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Bóg pragnie zbawienia wszystkich przez poznanie p r a w d y [podkr. J. K.]. Zbawienie znajduje się w prawdzie. Ci, którzy są posłusznymi natchnieniom Ducha Prawdy, znajdują się już na drodze zbawienia; Kościół jednak, któremu ta prawda została powierzona, musi wychodzić naprzeciw ich pragnieniu, aby im ją zanieść. Właśnie dlatego że Kościół wierzy w powszechny zamysł zbawienia, musi on być misyjny²⁵.

Nie głosimy Chrystusa i dokonanego przez Niego zbawienia dlatego, że bez tego głoszenia ludzkość zostałaby potępiona, ale dlatego, że zdajemy sobie sprawę z wielkości Jezusa Chrystusa, naszego Zbawiciela, i daru, którego udziela człowiekowi. Pozbawić człowieka prawdy o Chrystusie i zbawieniu oznaczałoby zakopanie bezcennego talentu danego nam do dyspozycji oraz pozbawienie świata czegoś, co w coraz większym stopniu ma stanowić jego siłę i najbardziej podstawowy motyw jego nadziei. Rezygnacja z głoszenia Chrystusa oznaczałaby niewierność oraz brak odpowiedzialności.

„Miłość Chrystusa przynagła nas” – przynagła nas, gdyż Chrystus kocha nas, kocha każdego człowieka. Miłość Chrystusa, jaką obdarza i chce coraz pełniej obdarzać każdego człowieka, przynagła nas, by ukazywać Go jako Jedyne Zbawiciela, który „czyni ludzi uczestnikami komunii, jaka istnieje między Ojcem i Synem w Ich Duchu miłości”²⁶.

²⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 851.

²⁶ Tamże, nr 850.

ROZDZIAŁ XI



Chrystologia dzisiaj

Kilka uwag w świetle deklaracji *Dominus Iesus*

In principio erat Verbum, ipse dixit. Transcendit nubes, et transcendit sidera, transcendit angelos, transcendit omnem creaturam, pervenit ad Verbum, per quod facta sunt omnia.

św. Augustyn¹

Per hoc quod Deus factus est homo, spem nobis dedit ut etiam homo posset pervenire ad hoc quod uniretur Deo per beatam fruitionem.

św. Tomasz z Akwinu²

1. POTRZEBA CHRYSTOLOGII

1550 lat temu odbywał się Sobór Chalcedoński – wielki sobór chrystologiczny starożytności chrześcijańskiej, który dokonał zdefiniowania podstawowej treści wiary chrześcijańskiej. Sformuło-

¹ Augustyn, *Sermo* 253, 4: PL 38, 1182.

² Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles* III, 48.

wał – jak trafnie określił Włodzimierz Sołowjow – „pradogmat chrześcijański”. Ojcowie tego soboru, by móc rozwiązać stojący przed nimi podstawowy problem chrystologiczny, podjęli w ramach debaty chalcedońskiej dość złożoną kwestię metodologiczną, której istotę streszczono metaforycznie, pytając się, czy treść chrystologiczną należy wyrazić „po rybacku” – *piscatorie*, czy „po arystotelesowsku” – *aristotelice*³. Chodziło w tym pytaniu o to, czy w sformułowaniu definicji wiary odwołać się do kategorii spekulatywnych, to znaczy filozoficzno-teologicznych, czy też do kategorii czysto biblijnych, wolnych od wszelkich interpretacji (dzisiaj powiedzieliśmy, że zwolennikom tej opcji chodziło o coś w rodzaju biblicyzmu). Ostatecznie – nawiązując do utrwalonej już tradycji teologicznej, sięgającej swymi początkami Soboru Nicejskiego – zdecydowano, że kategorie spekulatywne nie tylko nie stoją w opozycji do kategorii ewangelicznych, ale najlepiej służą podjęciu tych wyzwań, jakie stają przed wiarą chrześcijańską, umożliwiając między innymi jej obronę i wyjaśnienie. Zastosowanie takiej metodologii nie jest „hellenizacją” orędzia chrześcijańskiego, jak sądzi się niekiedy, ale jego obroną przed hellenizacją i ewangelizacją tradycji hellenistycznej⁴.

W naszych czasach wiara chrześcijańska stanęła wobec nowych wyzwań, które zostają poświadczane i podjęte w najnowszych dokumentach Kościoła; ich szczególnym rysem jest niewątpliwie szeroko rozwinięty wątek chrystologiczny⁵. Z tych wyzwań można łatwo zdać sobie sprawę, gdy sięgnie się do współczesnej literatury teologicznej, w której chrystologia znowu stała się obszarem intensywnych poszukiwań i ożywionych debat. Nastąpiło to między innymi w kontekście spotkania chrześcijaństwa z innymi religiami,

³ Por. A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, s. 283–300 (rozdział: „*Piscatorie*“ – „*Aristotelice*“. *Zur Bedeutung der „Formel“ in der seit Chalkedon getrennten Kirchen*).

⁴ Por. tamże, s. 423–488 (rozdział: *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der geschichte des kirchlichen Dogmas*).

⁵ Por. A. Amato, *Dalla „Tertio millennio adveniente“ alla „Dominus Iesus“. Riflessioni su alcune linee di sviluppo cristologico-trinitario*, „Salesianum“ 62 (2000), s. 645–665.

a zwłaszcza pytania o ich znaczenie historyczne i wartość zbawczą. W dzisiejszej debacie chrystologicznej powtarza się także pytanie, jak podjąć te wyzwania: czy „po rybacku” czy „po arystotelesowsku”?

Patrząc na powagę dzisiejszych problemów i stawianych pytań, nie wchodząc w szczegółowe kwestie metodologiczne dotyczące chrystologii, trzeba od razu powiedzieć, że nie możemy zostawić tych problemów „rybakom” i rozwiązywać ich „po rybacku”, ale musimy zaangażować w ich podjęcie poważną refleksję teologiczną.

Najpilniejsze dzisiaj problemy chrystologiczne zostały jakby streszczone w deklaracji *Dominus Iesus* ogłoszonej przez Kongregację Nauki Wiary, w której to deklaracji zostały również wyznaczone kierunki poszukiwania na nie odpowiedzi. W niniejszych rozważaniach, sytuujących się na linii wyznaczonej przez tę deklarację, chodzi przede wszystkim o pogłębione określenie najbardziej aktualnych problemów chrystologicznych oraz rozpatrzenie propozycji dotyczącej kierunków udzielania na nie odpowiedzi, jakie proponuje deklaracja.

2. AKTUALNE PYTANIA POD ADRESEM CHRYSTOLOGII

Chrystologiczny wątek wiary chrześcijańskiej stoi dzisiaj w obliczu pytań, które dotyczą tę wiarę z dwóch stron. Jest więc dotykana z zewnątrz, to znaczy poprzez kontekst, w którym żyje człowiek wyznający tę wiarę, na który składają się warunki egzystencji, klimat kulturowy, jego sposoby rozumowania i postrzegania świata. Jest ta wiara dotykana także od wewnątrz, to znaczy przez swoją treść, naznaczoną „paradoksem” – jak z upodobaniem podkreślał Kierkegaard – a nawet potrzebą „zestawiania ze sobą sprzeczności”⁶. Szukając zrozumienia siebie, wiara nieustannie odkrywa w sobie cały kompleks kwestii, od których nie może

⁶ Por. R. Schnackenburg, „*A Słowo stało się ciałem*”, „*Communio*” 3 (1983) nr 5, s. 19–28.

abstrahować, aby żyć. W tym świetle możemy więc powiedzieć, że chrystologia stoi dzisiaj wobec dwóch typów pytań, a mianowicie pytań kontekstualnych i pytań treściowych.

2.1. INKULTURACJA

Pierwsze pytanie kontekstualne, jakie jest stawiane dzisiejszej chrystologii, w sposób niewątpliwy dotyczy inkulturacji. Nierzadko mówi się wprost, iż jest to wyzwanie o pierwszorzędym znaczeniu dla wiary chrześcijańskiej i dla misji Kościoła w świecie; co więcej – zauważono już, że nie tylko jest to problem ujawniający się w ramach misjologii, ale że jest to problem globalnie obejmujący chrześcijaństwo. Rozejście się dróg Ewangelii i kultury zostało uznane przez papieża Pawła VI za „dramat naszej epoki”⁷. To na gruncie inkulturacji Kościół ma wnieść siłę Ewangelii do serca „kultury i kultur”, prowadząc narody do przyjęcia wartości ewangelicznych, a sam ma akceptować to, co jest w nich dobre, by je odnawiać niejako od wewnątrz⁸. W encyklice *Fides et ratio* czytamy ważne stwierdzenie na ten temat: „To spotkanie [z Ewangelią – przyp. J. K.] niczego kulturom nie odbiera, ale przeciwnie – pobudza je do otwarcia się na nowość ewangelicznej prawdy, aby mogły zaczerpnąć z niej inspirację dla dalszego rozwoju”⁹.

Potrzeba inkulturacji jest odczuwana w Kościele z coraz większą i powszechniejszą wrażliwością, a dzieje się to od chwili, gdy w okresie posoborowym Kościół zaczął dokonywać – na poziomie światowym – czegoś w rodzaju weryfikacji uniwersalnego znaczenia swojej wiary, starając się z nową intensywnością proponować swoje orędzie rozmaitym narodom. Ta weryfikacja nie jest bynajmniej jakimś spokojnym i cichym procesem, ale wywołuje różne napięcia, które często dotyczą negatywnie także oryginalność samej wiary przez rozmaite redukcyjne interpretacje i zastosowania. Aby więc bronić tej oryginalności, Kościół w swoich oficjalnych

⁷ Por. Paweł VI, adhort. apost. *Evangelii nuntiandi*, 18–20.

⁸ Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 52.

⁹ Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 71.

wypowiedziach przestrzega przed niebezpieczeństwem relatywizmu kulturowego i wykluczaniem zasady prawdziwości, która kształtuje to, co ludzkie, sama posiadając wymiar meta-kulturowy. Człowiek nie wyczerpuje się w kulturze i nie jest jej niewolnikiem – w niej i poprzez nią odkrywa i wyraża swoją godność, która zasadza się na życiu zgodnym z głęboką prawdą jego bytu. Takie przekonanie wyraził papież Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*, wyjaśniając znacząco: „Nie można zaprzeczyć, że człowiek istnieje zawsze w ramach określonej kultury, ale prawdą jest też, że nie wyraża się on cały w tej kulturze. Zresztą, sam fakt rozwoju kultur dowodzi, że w człowieku jest coś, co wykracza poza kulturę”¹⁰.

Kultura nie stanowi więc i nie może stanowić kryterium dla wyrażania sądu o rzeczywistości, a tym bardziej nie może stanowić ostatecznego kryterium prawdy w odniesieniu do objawienia. Stąd można zgodzić się z następującą propozycją dotyczącą określenia perspektywy dla teologii inkulturacji: „Kultura nie może być przywoływana przeciw prawdzie ostatecznej. Przeciwnie, prawda ostateczna relatywizuje wszystkie kultury”¹¹. W takiej perspektywie religia, która pretenduje do bycia prawdziwą, nie może być utożsamiana z żadną kulturą czy też grupą kultur. Odnosi się to przede wszystkim do religii chrześcijańskiej, która opiera swoją jedyność i oryginalność na wydarzeniu Jezusa Chrystusa.

Brak pierwotnego i istotnego odniesienia do prawdy powoduje pojawianie się tendencji, która absolutyzuje kultury narodowe, nieodłączne od ich religii, które przypisują sobie wtedy charakter absolutny jako część integrująca każdej kultury. W ten sposób wyłania się przekonanie, że każda religia powinna żyć swoim wewnętrznym życiem, nie wchodząc w taki dialog z innymi religiami, który mógłby naruszyć ich *status quo*, a tym bardziej taki dialog, który prowadziłby do napięć dialektycznych, wzajemnych krytyk, czy też zmierziałby do nawrócenia innych. Teologia musi więc być wrażliwa na

¹⁰ Jak Paweł II, enc. *Veritatis splendor*, 53.

¹¹ A. Schorter, *Toward a Theology of Inculturation*, New York 1997, s. 27.

adekwatne rozróżnienie między prawdą kulturową i prawdą religijną. Gdyby w chrześcijaństwie nastąpiło utożsamienie tych prawd, to wiara chrześcijańska – tracąc oczywiście swoją transcendencję w stosunku do kultury, w którą początkowo się wcieliła – uczyniłaby z ewangelizacji propozycję kulturową. W teologii inkulturacji powinno się zatem wiele uwagi poświęcić pytaniu o to, jak wiara powinna być obecna w kulturze, stojąc równocześnie ponad kulturą. Dotyczy to również chrystologii.

2.2. DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY

Drugie pytanie kontekstualne dotyczące chrystologii współczesnej wyłania się na gruncie różnych form dialogu, który zaproponował sam Kościół jako wyrażenie ożywiającego go ducha komunii w czasie II Soboru Watykańskiego. W jego dokumentach została podkreślona potrzeba dialogu człowieka z Bogiem¹², dialogu Kościoła ze światem¹³, a w sposób szczególny dialogu Kościoła z innymi religiami¹⁴. Dzisiaj, między innymi na gruncie stosowania tych wskazań soborowych, zdajemy już sobie sprawę tego, że doświadczenie prawdy jest pełniejsze i głębsze wtedy, gdy jest przeżywane właśnie w kontekście dialogu, komunii, wspólnego poszukiwania i wzrostu. Takie podejście dialogiczne w odniesieniu do poszukiwania prawdy niejako kształtuje autentyczną formę dialogu z tym, kto słuca prawdy. Można więc uznać za uzasadnioną próbę tworzenia czegoś w rodzaju „dialogicznej teorii prawdy”¹⁵, chociaż trzeba w tym przedsięwzięciu zachować wielką wrażliwość na to, by nie utożsamić prawdy z dialogiem. Zostanie na to zwrócona uwaga w dalszej części.

W świetle wskazań soborowych dialog międzyreligijny jawi się jako wprost konstytutywny dla wiary w Jezusa Chrystusa i dla po-

¹² Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 19.

¹³ Por. II Sobór Watykański, dekret *Ad gentes*, 11.

¹⁴ Por. II Sobór Watykański, dekl. *Nostra aetate*, 2.

¹⁵ Por. I. Mancini, *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli 1995.

słania Kościoła. Chodzi o to, by na gruncie tego dialogu nawiązywały się relacje między chrześcijaństwem i religiami, które zdają się wprost stanowić „wewnętrzną konieczność dla wiary”, jak zauważył wkrótce po soborze Joseph Ratzinger¹⁶, a papież Jan Paweł II daje wskazania, by traktować go jako wprowadzenie do ewangelizacji, jej formę i wyraz¹⁷. Takie postawienie sprawy nie kwestionuje oczywiście wymagania, które staje przed człowiekiem, a którym jest poszukiwanie prawdy. Dotyka ono relacji między chrześcijaństwem i religiami w odniesieniu do natury zmysłu religijnego, który dotyczy „bycia razem” w kwestiach prawdy, wolności, służby i kierowania się prawym sumieniem, jak podkreślał papież Jan Paweł II w czasie Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu w 1986 roku¹⁸.

Wymaganie dialogu, będące koniecznością dla wiary, stanowi dla niej również poważne wyzwanie. Chrystologia współczesna musi szczególnie czuć to wyzwanie wobec takiego rozumienia dialogu, jakie zdaje się narzucać pluralizm religijny traktowany nie tylko jako fakt, ale jako prawo, a tym samym odrzucający jedynność chrześcijaństwa opartą na szczególności Jezusa Chrystusa. Chrystologia musi umieć podjąć to wyzwanie i znaleźć na nie odpowiedź w świetle najgłębszej tożsamości wiary chrześcijańskiej. W tym miejscu powracamy do zasadniczej kwestii, według której dialog musi być w sposób istotny oparty na prawdzie i dążeniu do niej. Jak pokazują ostatnie doświadczenia teologiczne, dla właściwego ukazania zagadnienia chrystologicznego jest nieodzowne pokazanie adekwatnego w stosunku do niego zagadnienia prawdy¹⁹.

¹⁶ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Brescia 1992, s. 391.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 55. Por. także: Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Chrześcijaństwo i religie*, 117, gdzie jest mowa o dialogu międzyreligijnym jako elemencie „przygotowania ewangelicznego”.

¹⁸ Por. *Przemówienie papieża Jana Pawła II na zakończenie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój* (27 października 1986 r.), [w:] *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, wprowadzenie F. König, komentarz H. Waldenfels, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1989, s. 52–60.

¹⁹ Por. M. Bordoni, *La cristologia odierna di fronte alla questione della verità*, [w:] *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, red. M. Serretti, Cinisello Balsamo 2001, s. 65–111.

Nie można przy tym zapominać, że w zakres pojęcia chrystologii wchodzi także pytanie o to, w jaki sposób jedyność prawdy, wokół której toczy się dialog, może zostać zharmonizowana z innością i wolnością rozmówców. Chodzi więc o ciągle pogłębianie w kontekście chrystologii i dialogu istotnych kwestii antropologicznych. Paradygmat epistemologiczny dotyczący ścisłej relacji zachodzącej między prawdą i dialogiem odnosi się także do relacji zachodzącej między prawdą i innością/wolnością. Często sądzi się, że poszukiwanie prawdy i uznanie inności byłyby dwoma procesami radykalnie różniącymi się od siebie, niemającymi ze sobą nic wspólnego, a więc takimi, których nie można pogodzić ze sobą. Z tego powodu na gruncie dialogu międzyreligijnego często pojawia się przekonanie, a nawet przesąd, że przyznanie prawdzie wartości absolutnej musi prowadzić do odrzucenia inności, a w innych przypadkach, tych uznających inność – do rezygnacji z prawdy²⁰.

2.3. ABSOLUTNY CHARAKTER CHRZEŚCIJAŃSTWA

Z przywołanych pytań o charakterze kontekstualnym wyłania się pytanie o charakterze treściowym, dotyczące absolutności chrześcijaństwa. W tym pojęciu stwierdza się szczególność i jedyność wydarzenia chrystologicznego i wiary chrześcijańskiej, a tym samym wywołuje się nim liczne i skomplikowane problemy. Na gruncie dialogu międzyreligijnego oraz wszystkich zasadniczych problemów, jakie w związku z nim się wyłoniły, jest to swoisty „kamenień obrazy”.

W sposób szczególny prowokuje on do ataku zwolenników pluralizmu religijnego, według których zastosowanie takiego pojęcia łączy się z pewnym przekonaniem metafizycznym, nie należącym do chrześcijaństwa, ale do pewnej specyficznej epistemologii, mającej swoje źródło w idealizmie niemieckim, szcze-

²⁰ Por. A. Russo, *Verità e alterità. Dal lógos al dia-lógos*, [w:] *Il Cristo. Nuovo criterio in filosofia e teologia?*, red. A. Ascione, P. Giustiniani, Napoli 1995, s. 57.

gólnie w słynnym aksjomacie Lessinga: „Przygodne prawdy historyczne nigdy nie mogą stać się dowodem koniecznych prawd racjonalnych”²¹. Sądzi się więc, że właśnie na tym gruncie utrwaliło się mówienie o chrześcijaństwie jako religii jedynej i religii absolutnej. W rzeczywistości jednak niechęć do języka mówiącego o szczególności i absolutności nie wynika z tego, że nie należy on do języka objawienia, ale raczej z szerokiego wpływu, jaki na kulturę i współczesną sytuację duchowo-antropologiczną wywarł i wywiera historyzm jako sposób interpretowania rzeczywistości. W świetle interpretacji tego typu w dziejach ludzkich nie ma miejsca dla religii absolutnych i dla absolutnych postaci.

Na tym tle wyłonił się również dość osobliwy sposób rozumienia prawdy, który – według jego zwolenników – należałoby stosować do rzeczywistości o charakterze religijnym. Prawda nie powinna być zatem utożsamiana z jakimiś formami absolutyzacji, które wykluczałyby lub podporządkowywałyby sobie innych, ale powinna polegać na nawiązywaniu relacji z innymi formami wyrażania prawdy oraz na wzrastaniu na gruncie tych relacji. Prawda religijna powinna być zatem definiowana nie przez wykluczenie, ale przez relację. Paul Knitter, jeden z protagonistów tej wizji, tak uzasadnia to stanowisko:

Żadna prawda nie może być sama, żadna prawda nie może być całkowicie niezmienna. Ze swej natury prawda potrzebuje innej prawdy. [...] Bez „innej” prawdy, prawda nie może być jedyna, nie może istnieć. Prawda więc „weryfikuje samą siebie” nie poprzez triumfowanie nad całą inną prawdą, ale sprawdzając swoją zdolność oddziaływania na inne prawdy, to znaczy ucząc je i ucząc się od nich, przyjmując je i będąc przez nie przyjmowana²².

²¹ Na temat aksjomatu Lessinga por. G. W. Bromiley, *History and Truth. A Study of the Axiom of Lessing*, „Evangelical Quarterly” 18 (1946), s. 191–198.

²² P. Knitter, *Nessun altro nome? Un esame critico degli atteggiamenti cristiani verso le religioni mondiali*, Brescia 1991, s. 226.

Ten relatywistyczny model prawdy nie stawia sobie na celu prowadzenia do jedynej i absolutnej prawdy w dziedzinie religii, ale chciałby umożliwić każdej religii wyrażenie swojej własnej prawdy, która mogłaby być uważana za jedyną, a nawet absolutną, gdyby dokonano nowego zdefiniowania pojęć. W takim ujęciu każda religia zawiera coś, co należy tylko do niej w sposób wyróżniający i decydujący, to znaczy jej szczególny sposób ujmowania prawdy Bożej. W tym ujęciu absolutny charakter jakiejś religii wyrażałby się w jej zdolności nawiązania relacji z innymi na gruncie autentycznego dialogu. Tym, co zostaje odrzucone w tym ujęciu jest takie rozumienie absolutnego charakteru religii, jakie przyjmuje chrześcijaństwo, idąc – jak się sądzi – za tak zwaną „europejską” epistemologią, odrzucającą inne sposoby ujmowania prawdy.

2.4. FORMY POŚREDNICZENIA ZBAWCZEGO

Kolejne pytanie treściowe, wchodzące w zakres poruszanej tutaj problematyki, dotyczy pośredniczenia zbawczego²³.

Jednym z krytycznych momentów, jakie pojawiły się w odniesieniu do obrazu Kościoła w czasach nowożytnych, jest kontrast między instytucją i wydarzeniem – kontrast, który został pogłębiony nie tylko przez wpływ koncepcji socjologicznych i prawnych, zmieniających się wraz ze zmieniającymi się kulturami, ale także – i to w decydującym stopniu – przez sytuacje religijne poszczególnych epok i miejsc. W pierwszych trzech wiekach obraz Kościoła był zdominowany przez motyw misterium; patrzył on na samego siebie jako na wspólnotę, w której poprzez sakramenty i uczestniczenie w świętości Bożej aktualizował się misteryjny zamysł Boży wypełniony w Chrystusie. Ta samoświadomość eklezjalna, przede wszystkim w czasie kontrowersji związanych z reformacją uległa zachwianiu. Można ogólnie powiedzieć, że koncepcja Kościoła, jaka wyłoniła się na gruncie reformacji

²³ Por. P. O'Callagan, *La mediazione cristiana*, [w:] Pontificia Università della Santa Croce, *Inaugurazione dell'Anno Accademico 1998–99 (Lezione Inaugurale)*, Roma 1998, s. 83–105.

i jaka była później propagowana we wspólnotach reformowanych, została zdominowana przez wątek „duchowy”. W koncepcji katolickiej – jako reakcja na ten przerost – nastąpiło zeszytowanie instytucjonalne wynikające z absolutyzowania instytucji, które utrwaliło się w ramach kontrreformacji. Konsekwencje tego procesu objęły swoim wpływem także chrystologię, gdyż to właśnie na jej gruncie szukano utrwalenia wymiaru instytucjonalnego Kościoła. Wyraziło się to między innymi w „zapomnieniu” o Duchu Świętym oraz w pomniejszeniu wymiaru pneumatologiczno-charzmatycznego struktury i życia Kościoła.

W ostatnich czasach dokonało się w Kościele swoiste oczyszczenie jego wymiaru chrystologicznego na gruncie powrotu do tradycji biblijno-patrystycznej, które pozwala widzieć go w całej złożoności, a nie tylko w wymiarze instytucjonalnym. Trzeba jednak powiedzieć, że właśnie to ujęcie chrystologii nie tylko nie rozwiązało rozmaitych problemów, przed którymi stała teologia, a zwłaszcza jej nurt eklezjologiczny, ale wywołało nowe problemy, właśnie w dziedzinie dialogu międzyreligijnego. Ma to miejsce tam, gdzie na gruncie tego dialogu usiłuje się przekroczyć chrystocentryzm wiary na rzecz pluralistycznego modelu teocentrycznego, który z kolei ogranicza rolę Kościoła w zbawieniu²⁴. Dzieje się najczęściej tak, że teocentryczna tendencja koncentrująca się na zagadnieniu królestwa Bożego przemilcza miejsce i rolę Chrystusa oraz podporządkowuje sobie Jego orędzie i dzieło, w wyniku czego Kościół zostaje zepchnięty na margines i pozbawiony swojej wartości. W encyklice *Redemptoris missio* papież Jan Paweł II podkreślił, że tendencja ta „rodzi się [...] z reakcji na pewien domniemany «eklezjocentryzm»” oraz z „uważania Kościoła za zwykły znak, zresztą nie pozbawiony wieloznaczności”²⁵.

W odpowiedzi na takie ujęcie, trzeba powiedzieć, że poprawnie odczytywana biblijna wizja królestwa w żadnym przypadku nie kwestionuje perspektywy chrystocentrycznej wiary chrześcijań-

²⁴ Tak perspektywa jest obecna w dyskutowanym opracowaniu J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997.

²⁵ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 17.

skiej, a – co więcej – wizja ta domaga się chrystocentryzmu, by wyrazić tożsamość chrześcijańską orędzia o królestwie, gdyż właśnie w Jezusie Chrystusie i poprzez wydarzenie Jezusa Chrystusa Bóg objawił swoje królestwo na ziemi i w historii ludzkiej²⁶. W takim ujęciu Kościół nie stanowi celu samego w sobie, ale jest ukierunkowany na królestwo, którego jest zarodkiem, znakiem i narzędziem. Kościół nie sprzeciwia się królestwu Bożemu w świecie, ale jawi się jako nierozdzielnie związany z Chrystusem i królestwem, oraz w odniesieniu do tego związku rozwija swoją „rolę specyficzną i konieczną”²⁷.

Pozycja Kościoła, związana nierozzerwalnie z Chrystusem i chrystocentryczną istotą wiary, uwzględniając, że w porządku zbawienia konieczność pośredniczenia Jezusa Chrystusa stoi ponad koniecznością Kościoła, może i powinna być widziana w relacji do jego ustanowienia w Chrystusie jako „powszechnego sakramentu zbawienia”²⁸. Takie miejsce Kościoła potwierdza się w relacji do Chrystusa jako Jego nieodzowne pośredniczenie na poziomie uniwersalnym ekonomii zbawczej, skoro Kościół „jest potężną siłą w drodze ludzkości ku królestwu eschatologicznemu, jest znakiem i szerzycielem wartości ewangelicznych pomiędzy ludźmi”²⁹. Kościół zatem całkowicie służy Chrystusowi i królestwu – i to jest ta jego „rola specyficzna i konieczna”. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że ta jego specyficzna i konieczna rola nie zakłada w sposób konieczny w porządku zbawienia przynależności każdego człowieka do Kościoła, czyli bycia członkiem Kościoła, ale tylko ukierunkowanie na niego jako miejsce, w którym znajduje się pełnia misterium Jezusa Chrystusa i Jego darów zbawczych³⁰.

²⁶ Por. J. McDermott, *Królestwo Boże w Nowym Testamencie*, „Communio” 6 (1986) nr 2, s. 17–34.

²⁷ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 18.

²⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 9, 14, 48.

²⁹ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 20.

³⁰ Por. B. Willems, *Kościół jest konieczny do zbawienia? Szkic bibliograficzny*, „Concilium” 1–10 (1965/6), s. 41–51.

W takim ujęciu pośredniczenie zbawcze Kościoła odnosi się do tych, którzy przyjmują słowo Chrystusa i Jego sakramentalność poprzez wiarę oraz chrzest-Eucharystię. Z tego punktu widzenia głoszenie słowa i celebrowanie sakramentów, szczególnie Eucharystii, określają prawdziwe pośredniczenie Kościoła w stosunku do zbawczego działania Jezusa Chrystusa. Takie pośredniczenie eklesjalne nie może jednak być zastosowane do tych, którzy należą do innych tradycji religijnych, którzy również zostali zbawieni w Chrystusie i objęci pewnym działaniem łaski Jego Ducha. I tu muszą się rozdzielić rozmaite pytania!

3. UKIERUNKOWANIA ZAWARTE W DEKLARACJI *DOMINUS IESUS*

Kongregacja Nauki Wiary w deklaracji *Dominus Iesus*, rodzącej się z analizowanych tutaj pytań i udzielanych na nie odpowiedzi, nie zawsze odpowiadających tradycji wiary, przypomniawszy niektóre treści decydujące o tożsamości chrześcijańskiej, które jako takie nie mogą zostać pominięte czy też zafałszowane w refleksji starającej się w dalszym ciągu podejmować poszukiwania w omawianej tutaj dziedzinie oraz kontynuować konstruktywny dialog z innymi religiami. W deklaracji cztery punkty zasługują więc na szczególną uwagę.

3.1. PEŁNIA I WYPEŁNIENIE OBJAWIENIA W JEZUSIE CHRYSTUSIE

Wiara chrześcijańska wyznaje, że Jezus Chrystus jest pełnią i wypełnieniem objawienia Bożego. Podstawową racją tej wiary jest to, że Słowo Boże weszło w dzieje ludzkości, która poprzez to wejście została ukonstytuowana jako dzieje zbawienia. Jeśli Słowo jest Bogiem, jak stwierdza Prolog z Ewangelii św. Jana, to przyszło Ono jako Ten, w którym i przez którego następuje komunikowanie się Boga z człowiekiem. Po to Słowo zjawiło się w świecie i po to świat został stworzony przez Niego. Komunikowanie się Boga ze światem zostało zapoczątkowane już wraz ze stworzeniem świata i obejmuje całą historię objawienia. Rozważając

jednak jedność zamysłu Bożego, trzeba zauważyć, że każde komunikowanie się Boga, poczynwszy już od stworzenia i dziejów Izraela, było ukierunkowane na to pełne i ostateczne komunikowanie się, jakie dokonało się we wcieleniu Słowa. Trzeba odnotować tutaj przede wszystkim tożsamość ontologiczną tego samego podmiotu: Słowo, jako Ten, który wiecznie był u Boga i był na początku dróg Bożych, jest Tym, w którym Bóg zstępuje do człowieka w wydarzeniu wcielenia. Dzięki temu wydarzeniu zostaje wyznaczony radykalny „przewrót” w sposobie komunikowania się Boga z człowiekiem, przekraczający miarę czystej ciągłości w ramach jednego procesu³¹. To przyjście oznacza decydujący skok – przyjście w ciełe jest jakościowo różne od światła obecności Bożej rozproszonej w stworzeniu i w dziejach. Prolog Janowy stawia nas wobec całkowicie nowego sposobu obecności Boga w świecie, a tym samym wobec nowej formy objawienia – jest to objawienie poprzez życie Słowa w kondycji ludzkiej. Od tej chwili przyjście Boga realizuje się w sposób całkowicie ludzki, a Jego objawienie koncentruje się w człowieku – człowieku konkretnym, którym jest Jezus z Nazaretu. Właśnie w tego Człowieka wierzą chrześcijanie, ponieważ widzą w Nim wieczne Słowo Boże.

Z tej prawdy dogmatycznej, od początku ze szczególną czujnością strzeżonej przez Kościół, wynikają różne konsekwencje. Pierwsza mówi, że w wydarzeniu chrystologicznym nastąpiło ostateczne wypełnienie objawienia Bożego – w objawieniu Jezusa Chrystusa została przekazana w dziejach uniwersalna i ostateczna prawda³². To stałe przekonanie dogmatyczne opiera się na rzeczywistym (ontologicznym) zjednoczeniu bóstwa i człowieczeństwa w jedynej osobie Słowa, z czego – z kolei – wynika, że nie można wprowadzać dualistycznego rozróżnienia na ekonomię objawienia samego Słowa i na ekonomię Wcielonego. Między Jezusem i Słowem Bożym, na mocy wcielenia ustala się rzeczywista tożsamość w tożsamości jedynej osoby wcielonej, dzięki której to wszystko,

³¹ Por. I. de la Potterie, *Studi di cristologia giovannea*, Genova 1992, s. 316–331.

³² Por. Jan Paweł II, enc. *Fides et ratio*, 14.

czego Jezus dokonuje w świecie według jedynego zamysłu Ojca jest nie do pomyślenia poza ciałem Jezusa, ani to wszystko, co dokonuje się w historycznym życiu Jezusa jest nie do pomyślenia bez rzeczywistej komunikacji ze Słowem Bożym. Nawiązując do interpretacji relacji Prologu i reszty Ewangelii św. Jana, jaką zaproponował Adolf von Harnack, można powiedzieć, że to, czym jest Słowo, konkretnie wyraża się w życiu Jezusa, a życie Jezusa konkretnie ukazuje Słowo³³.

Nie można więc przyjąć, ponieważ sprzeciwia się wierze Kościoła, tezy o ograniczonym, niepełnym i niedoskonałym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, które – jako takie – byłoby komplementarne z domniemanym objawieniem zawartym w innych religiach, jak również innej tezy, według której można by wprowadzić jakiś podział między „ekonomią Słowa wiecznego, mającej moc także poza Kościołem i w oderwaniu od niego, oraz ekonomii Słowa wcielonego. Pierwsza miałaby dodatkowy walor powszechności w porównaniu z drugą, zastrzeżoną jedynie dla chrześcijan, chociaż w niej właśnie obecność Boga byłaby pełniejsza”³⁴.

3.2. SŁOWO I DUCH W EKONOMII ZBAWIENIA

Kolejne ukierunkowanie, jakie podaje deklaracja *Dominus Iesus*, dotyczy relacji Słowa i Ducha w ekonomii zbawienia. Duch Święty odgrywa głęboką i nieodłączną rolę w misterium Chrystusa. Z tego powodu perspektywa pneumatologiczna jawi się jako nieodzowna dla ukazania więzi istniejącej między jednością i uniwersalnością Jezusa Chrystusa oraz może pokazać, w jaki sposób Duch Święty, który w pełni jest obecny w Chrystusie, działa wszędzie w dziejach ludzkich. Akcent położony na pneumatologii skłania dzisiaj niektórych teologów do stwierdzenia, że

³³ Por. A. von Harnack, *Über des Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, „Zeitschrift für Theologie und Kirche” 2 (1892), s. 189–231, tutaj s. 215.

³⁴ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 9.

ekonomia Ducha Świętego ma charakter bardziej uniwersalny niż ekonomia Słowa wcielonego, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Stwierdzają więc oni, że takie ujęcie jest szczególnie korzystne na powszechnym poziomie religijnym, gdyż nie stawia w centrum idei Boga jako Słowa – idei, która jest związana z kulturą grecko-rzymską i obciążona redukcyjnymi zastosowaniami w teologii – ale ideę Boga jako Ducha, która miałaby być bogatsza co do treści i możliwości zastosowania, a dzisiaj wydaje się być szeroko przyjmowana i rozumiana³⁵.

Deklaracja *Dominus Iesus* odrzuca takie stanowisko, gdyż nie jest ono zgodne z chrystologią i pneumatologią Nowego Testamentu:

W Nowym Testamencie tajemnica Jezusa, Słowa wcielonego, jest miejscem obecności Ducha Świętego i zasadą Jego wylania nie tylko w czasach mesjańskich, lecz także w czasach poprzedzających wejście Słowa w historię. [...] Całe dzieło budowania Kościoła w ciągu wieków przez Jezusa Chrystusa jako Głowę jest widziane jako proces, którego dokonuje On w łączności ze swoim Duchem³⁶.

Trzeba więc stwierdzić, że także to, czego Duch Święty dokonuje w ludziach i dziejach, w kulturze i religii, ma swoje odniesienie do Jezusa Chrystusa – Słowa, które stało się ciałem za sprawą Ducha Świętego. Stąd też czytamy w encyklice *Redemptoris missio* stanowcze wyjaśnienie: „Ludzie zatem mogą wejść w komunię z Bogiem wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, pod działaniem Ducha”³⁷.

Aby poprawnie ustawić relację między aspektem chrystologicznym i pneumatologicznym w ekonomii chrześcijańskiej wydaje się konieczne uwzględnienie trynitarnej perspektywy wcielenia. Wynika z niej, że Duch działa we wcieleniu Słowa i w wydarzeniu

³⁵ Jako przykład takiego stanowiska por. R. Haight, *The case for Spirit Christology*, „Theological Studies” 53 (1992), s. 257–287.

³⁶ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 12.

³⁷ Jan Paweł II, enc. *Redemptoris missio*, 5.

paschalnym, szczególnie w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, dokonując równocześnie uniwersalizacji tego wydarzenia, otwierając przed każdym człowiekiem możliwość wejścia w krąg oddziaływania misterium paschalnego Jezusa Chrystusa³⁸. Jest również prawdą, że właśnie w łączności z wcieleniem Duch Święty objawia się jako Duch Ojca i Syna, a więc w swojej dynamice trynitarnej. Poza tą ekonomią nie ma jakiegos ogólnego objawienia Boga jako Ducha, rozumianego jako jakaś energia Boga lub jako przejaw Jego mocy. To, że w Nowym Testamencie Duch jest określany najczęściej jako Duch Boży, nie oznacza, że to Jego określenie może być interpretowane poza kontekstem chrystologicznym. To pozwala w sposób uzasadniony stwierdzić, że nie można przyjąć „ekonomii Słowa wiecznego, mającej moc także poza Kościołem i w oderwaniu od niego, oraz ekonomii Słowa wcielonego”, tak że „pierwsza miałaby dodatkowy walor powszechności w porównaniu z drugą, zastrzeżoną jedynie dla chrześcijan, chociaż w niej właśnie obecność Boża byłaby pełniejsza”³⁹.

3.3. JEDYNOŚĆ I POWSZECHNOŚĆ ZBAWIENIA DOKONANEGO PRZEZ JEZUSA CHRYSYUSA

Przytoczone stwierdzenia uzasadniają, dlaczego Kościół uznaje za podstawowe dane swojej wiary jedyność i powszechność zbawczego misterium Jezusa Chrystusa, którą zdecydowanie potwierdziła deklaracja *Dominus Iesus*, stwierdzając: „Należy więc stanowczo wyznawać jako prawdę wiary katolickiej, że powszechna wola zbawcza Trójjedynego Boga została ofiarowana i wypełniona raz na zawsze w tajemnicy wcielenia, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego”⁴⁰.

Wyznając tę prawdę wiary, zdajemy sobie sprawę, że w kontekście pluralizmu religijnego i wielości doświadczeń religijnych jest bardzo delikatny i prowokujący język mówiący o jedności,

³⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 22.

³⁹ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 12.

⁴⁰ Tamże, 14.

powszechności i absolutności, gdyż takie pojęcia wydają się brzmieć w sposób przesadzony co do znaczenia i wartości wydarzenia zbawczego Jezusa Chrystusa w stosunku do innych religii. Pojęcia jedyności i absolutności nie są widziane jako dana objawienia chrześcijańskiego, ale jako wyraz mentalności zachodniej. Stawiając tak problem, nie zauważa się, że instancje jedyności i absolutności jawią się jako cechy należące do fizjonomii historycznej Jezusa przedpaschalnego, który wskazywał na swoją władzę, na swoją wyższość w stosunku do innych autorytetów żydowskich, na przykład Mojżesza, poprzez zwrot: „A Ja wam powiadam”, które powraca wielokrotnie w Kazaniu na Górze, na swoje u to ż s a m i e n i e z objawieniem Boga w zwrocie: „Ja jestem”⁴¹. Ten pierwotny charakter, który określa nadzwyczajną s z c z e g ó ł n o ś ć Jezusa historycznego – w Jego wypowiedziach i Jego czynach – potwierdzaającego świadomość boskiej tożsamości, znajduje swoje uzasadnienie w ogólnym przekonaniu Nowego Testamentu, które wpłynęło na stopniowe uchrystologicznienie wiary apostoelskiej, a tym samym na przekonanie, że Jezus Chrystus i Jego Ewangelia są ostatecznym i nieprzekraczalnym objawieniem Boga⁴².

Gdy mówimy o jedyności wydarzenia chrystologicznego, w którym wyraża się jego absolutność i niekwestionowana powszechność, to musimy – za deklaracją *Dominus Iesus* – zwracać uwagę na to, że nie mamy tu do czynienia tylko z koncepcjami filozoficznymi. Te koncepcje – szczególnie poprzez nawiązanie do rozmaitych filozoficznych teorii J e d n i – rozumieją absolutność jako coś w rodzaju „absorpcji” wszelkiego uczestnictwa stworzonego przez jedyne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa, bądź jako formę „totalitaryzmu” dążącego do arbitralnego zapanowania nad innymi⁴³. Trzeba więc brać szeroko pod uwagę oryginalność

⁴¹ Por. J. Gnilińska, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1997, s. 301–320.

⁴² Por. J. N. Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994.

⁴³ Por. M. Schulz, *La questione cruciale della teologia delle religioni pluralistiche: Dio è uno, è solamente uno anche il Mediatore?*, [w:] *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, s. 187–227.

pojęć absolutności i jedyności stosowanych w chrystologii, które ukazują swoje pełne znaczenie tylko w nawiązaniu do misterium Trójcy Świętej, które określa wymiar relacyjny wszystkiego, co dotyczy tożsamości i dzieła Jezusa Chrystusa⁴⁴. Wszystkie wypowiedzi Jezusowe: „Ja jestem” należą do kontekstu trynitarne: „Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał” (J 8, 16). Dlatego absolutność Jezusa Chrystusa, idąca za Jego jedynością i szczególnością, jest uznawana w perspektywie relacyjności, a tym samym otwartości. Wychodzi ona od misterium trynitarne i poszerza się na perspektywę soteriologiczną i pośredniczącą, która urzeczywistnia się poprzez umożliwianie rozmaitych historycznych sposobów uczestniczenia wypływających z jedynego źródła chrystologicznego.

3.4. POŚREDNICZENIE EKLEZJALNE

Jeśli pluralizm religijny spycha dzisiaj na margines szczególność Jezusa Chrystusa, to w odniesieniu do Kościoła jego konsekwencje idą jeszcze dalej, a mianowicie kwestionuje on niemal całkowicie jego znaczenie pośredniczące i zbawcze. Aby odpowiedzieć na to wyzwanie, deklaracja *Dominus Iesus* potwierdza najpierw zasadę jedności i jedyności między Chrystusem i Kościołem, by uczynić z niej kryterium właściwego podjęcia tego wyzwania. Chrystus i Kościół nie utożsamiają się ze sobą, ale stanowią „jedynego «całego Chrystusa»”⁴⁵. Taką jedność wyrażają nowotestamentalne obrazy Kościoła jako Ciała i Oblubienicy Chrystusa. Na mocy tej jedności z Chrystusem, Kościół jest znakiem i narzędziem zbawienia.

Z tych obrazów wynika również, że jedność między Chrystusem i Kościołem nie powinna być interpretowana tylko w sensie mistycznym, czyli jako jedność duchowa i wewnętrzna, na

⁴⁴ Por. W. Kasper, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, [w:] *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, s. 28–33. Podobne stanowisko jest przyjmowane przez wielu teologów katolickich.

⁴⁵ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 16.

mocy wiary i „jednego i tego samego Ducha” (1 Kor 12, 11), który łączy Głowę i członki (por. 1 Kor 12, 12–13), ale jako jedność oparta na ciągłości historycznej, która jest „zakorzeniona w sukcesji apostołskiej”⁴⁶, dzięki której Kościół jest społecznością zbudowaną w sposób instytucjonalny oraz mistycznym Ciałem Chrystusa. Ta organiczna perspektywa zawarta w deklaracji *Dominus Iesus* dowartościowuje mistyczno-sakramentalną zasadę Kościoła, stanowiącą podstawę jego możliwie pełnego rozumienia. Ta zasada o charakterze obiektywnym przeważa nad zasadą subiektywno-egzystencjalną dotyczącą uczestniczenia członków w bogactwach misterium⁴⁷.

Na tej zasadzie jedności Kościoła opiera się także zasada jego jedyności. Deklaracja wyjaśnia:

Pełnia tajemnicy zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła, nierozdzielnie związanego ze swoim Panem. [...] Dlatego w powiązaniu z jednością i powszechnością zbawczego pośrednictwa Chrystusa należy stanowczo wyznawać jako prawdę wiary katolickiej jedność założonego przezeń Kościoła. Tak jak jest jeden Chrystus, istnieje tylko jedno Jego Ciało, jedna Jego Oblubienica: „Jeden Kościół katolicki i apostołski”. Ponadto obietnice Pana, że nigdy nie opuści swojego Kościoła i będzie nim kierował przez swego Ducha, oznaczają też, iż według wiary katolickiej jedność i jedność Kościoła, a także wszystko to, co stanowi o jego integralności, nigdy nie przeminie⁴⁸.

Na tej podstawie deklaracja precyzuje niektóre ważne relacje, jakie łączą się z tym zagadnieniem, a mianowicie relację między Kościołem katolickim i Kościołem Chrystusa, między Kościołem i królestwem Bożym, między Kościołem i religiami w odniesieniu do zbawienia.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. L. Scheffczyk, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998, s. 29–42.

⁴⁸ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 16.

3.4.1. KOŚCIÓŁ KATOLICKI I KOŚCIÓŁ CHRYSYUSA

Określając relację między Kościołem katolickim i Kościołem Chrystusa deklaracja *Dominus Iesus* odwołuje się do soborowego wyrażenia *subsistit in*, które według powszechnie przyjmowanej interpretacji oznacza rzeczywistą i pełną obecność Kościoła Chrystusa w Kościele katolickim, niezakładając jednak ich pełnego pokrywania się i tożsamości⁴⁹. Oznacza, że Kościół Chrystusa nie jest tylko i wyłącznie w Kościele katolickim, chociaż istnieje w nim w sposób pełny. Chodzi o to, by uwzględnić, że – mimo iż pozostaje ważna zasada, według której Kościół jest jedyny i na ziemi jest obecny w Kościele katolickim, czyli że jest w nim obecna cała prawda objawiona przez Boga i wszystkie środki łaski – pozostaje prawdą, że nie wszyscy jego członkowie korzystają z tych darów w swoim życiu wiarą⁵⁰. Jest to szczególnie widoczne w braku jedności wśród chrześcijan, która – mimo że nie narusza jedności Kościoła Chrystusa obecnego w Kościele katolickim – „rani” go, stanowiąc przeszkodę dla pełnego utożsamienia między Kościołem Chrystusa i Kościołem katolickim. Z drugiej strony nie można nie uwzględnić, że i poza Kościołem katolickim znajdują się „liczne i znaczące” elementy eklesjalne⁵¹. Takie ujęcie nie upoważnia jednak do stwierdzenia, że Kościół w sposób pełny istnieje także w Kościołach i wspólnotach niekatolickich⁵².

Stwierdzając, że „wspólnoty kościelne, które nie zachowały ważnego biskupstwa oraz właściwej i integralnej rzeczywistości misterium eucharystycznego, nie są Kościołami w ścisłym sensie”⁵³, a tym samym precyzując autentyczny sens Kościoła w odniesieniu do jedynego Kościoła Chrystusa, deklaracja *Dominus Iesus* nie zamierza stwierdzać, że różne wspólnoty

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, *Lecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*, [w:] *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, red. R. Fisichella, Cinisello Balsamo 2000, s. 66–81.

⁵⁰ Por. II Sobór Watykański, dekret *Unitatis redintegratio*, 4.

⁵¹ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 17.

⁵² Po ogłoszeniu deklaracji, właśnie to stwierdzenie wzbudziło najwięcej kontrowersji.

⁵³ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 17.

chrześcijańskie – pozbawione ważnej Eucharystii i sukcesji apostoelskiej – nie mają wartości eklezjalnej. Za dekretem soborowym *Unitatis redintegratio* przyjmuje, że mimo braków: „nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia. Duch Chrystusa nie wzbrania się przecież posługiwać nimi jako środkami zbawienia, których moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu”⁵⁴.

3.4.2. KOŚCIÓŁ I KRÓLESTWO BOŻE

Właściwe ujęcie relacji między Kościołem i królestwem Bożym ma decydujące znaczenie dla uniknięcia błędu eklezjocentryzmu, z którym mamy do czynienia tam, gdzie następuje utożsamienie królestwa Bożego z Kościołem, które z kolei powoduje wykluczenie wszelkiej jego obecności poza Kościołem. Trzeba tu zaznaczyć, że w historii w sposób bardzo zróżnicowany ujmowano te relacje, chociaż zawsze była obecna silna tendencja zmierzająca do ich utożsamienia⁵⁵. Dzisiaj natomiast bardzo często pojawia się tendencja zmierzająca do ich rozdzielenia.

Deklaracja *Dominus Iesus*, nawiązując do konstytucji *Lumen gentium*, potwierdza, że misją Kościoła jest głoszenie królestwa Bożego, a z drugiej strony, nawiązując do encykliki *Redemptoris missio* papieża Jana Pawła II, dystansuje się wobec tych propozycji teologicznych, które stawiają w centrum królestwo, przemilczając Chrystusa i Kościół⁵⁶. Zasadniczym brakiem tych ujęć jest pomniejszanie chrystocentryzmu w koncepcji królestwa Bożego, który jasno wynika z Nowego Testamentu⁵⁷.

Braki teologiczne w dziedzinie chrystologii zawsze wywołują braki w dziedzinie eklezjologii. Dlatego właśnie na gruncie roz-

⁵⁴ Tamże; II Sobór Watykański, dekret *Unitatis redintegratio*, 14.

⁵⁵ Por. E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris 1952; H. de Lubac, *La postériorité spirituelle de Joachim de Fiore*, t. 1–2, Paris–Namur 1978–1981.

⁵⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 18.

⁵⁷ Por. H. U. von Balthasar, *Królestwo Boże a Kościół*, „Communio” 6 (1986) nr 2, s. 35–42.

dzielenia Chrystusa i królestwa Bożego, następuje wspomniane rozdzielenie między królestwem Bożym i Kościołem, a w niektórych przypadkach nawet ich przeciwstawienie. To przeciwstawienie idzie po linii sentencji sformułowanej w okresie modernizmu przez Alfreda Loisy'ego: „Jezus Chrystus głosił królestwo Boże, a powstał Kościół”⁵⁸.

Deklaracja *Dominus Iesus*, aby określić relację zachodzącą między królestwem Bożym i Kościołem, przypomina więc podstawowe i tradycyjne treści dotyczące tego zagadnienia. Stwierdza więc, że Kościół służy królestwu przez rozpowszechnianie wśród ludzi zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa i przez głoszenie wartości ewangelicznych. Z drugiej strony przypomina, że chociaż Kościół nie utożsamia się z królestwem Bożym, które go przekracza, to jednak jest na ziemi „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”⁵⁹. Kościół, będąc znakiem i narzędziem królestwa już w historycznym urzeczywistnianiu się oraz jego eschatologiczną antycypacją, jest nie tylko wspólnotową afirmacją dokonanego i oczekiwanego zbawienia, ale „ludem zjednoczonym jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego”⁶⁰, a więc jest „królestwem Chrystusa, już teraz obecnym w tajemnicy”⁶¹. Stanowi więc jego rzeczywisty załączek i zaczątek⁶².

3.4.3. KOŚCIÓŁ I RELIGIE

W ostatnich dziesięcioleciach największe problemy teologiczne ujawniły się w ramach relacji między Kościołem i religiami. Najważniejszy z nich dotyczy jedynego pośrednictwa Kościoła w stosunku do innych religii. Deklaracja *Dominus Iesus*

⁵⁸ Por. A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, Paris 1902, s. 111: *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venu*.

⁵⁹ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 18; II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 1.

⁶⁰ II Sobór Watykański, konst. *Lumen gentium*, 4.

⁶¹ Tamże, 3.

⁶² Por. Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 18.

potwierdza w tej kwestii zasadę teologiczną mającą dwa wymiary. Z jednej strony potwierdza konieczność Kościoła w porządku zbawienia, a z drugiej przyjmuje rzeczywistą możliwość zbawienia w Chrystusie w odniesieniu do wszystkich ludzi. Nie podaje jednak ostatecznej odpowiedzi w kwestii ewentualnej przynależności do Kościoła po to, by być zbawionym⁶³. Przypominając, że zbawcza łaska Boża jest „udzielana zawsze za pośrednictwem Chrystusa w Duchu Świętym i ma tajemniczy związek z Kościołem”, w odniesieniu do sposobu jej aktualizacji deklaracja cytuje znane stwierdzenie z dekretu *Ad gentes*: „wiadomymi tylko sobie drogami”⁶⁴. Pozostaje więc otwarta droga do interpretacji tego zagadnienia, do której zresztą sama deklaracja zachęca: „Należy popierać wysiłki teologii zmierzające w tym kierunku...”⁶⁵. Trzeba tu zaznaczyć, że w Tradycji Kościoła możemy znaleźć wiele sugestii, pozwalających na oparcie na nich dzisiejszych interpretacji⁶⁶.

Trzeba jednak w deklaracji *Dominus Iesus* zauważyć postawione tam nieprzekraczalne ograniczenie wynikające z Tradycji wiary katolickiej dla tych poszukiwań, a mianowicie: „postrzeganie Kościoła jako jednej [podkr. J. K.] z dróg zbawienia istniejącej obok innych, to znaczy równolegle do innych religii, które miałyby uzupełniać Kościół, a nawet mieć zasadniczo taką samą jak on wartość, zmierzając co prawda tak jak on ku eschatologicznemu królestwu Bożemu”⁶⁷. Jeśli bowiem zbawienie dla wszystkich jest

⁶³ Jeśli chodzi o szczegóły dotyczące tego zagadnienia, por. F. A. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, New Jersey 1992.

⁶⁴ Por. Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 21.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. np. J. Ratzinger, *Jedność narodów. Wizja ojców Kościoła*, [w:] tegoż, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, tłum. W. Szymona, Lublin 2014, s. 519–567 (Opera omnia, t. 1); J. Królikowski, *Rola chrześcijanina w powszechnym aktualizowaniu boskiego daru zbawienia. Propozycje do przeżywania chrześcijaństwa w relacji do innych religii*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 20 (2001) nr 1, s. 15–44.

⁶⁷ Kongregacja Nauki Wiary, dekl. *Dominus Iesus*, 21.

związane z wolą Bożą, aby „wszyscy doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4), to przywołuje to na myśl znaczenie „zbawienia w prawdzie”, do której prowadzi wszystkich Duch Chrystusa⁶⁸. Ta prawda zbawcza w swojej pełni jest obecna w Kościele, na którym spoczywa zadanie i misja ewangelizacji. Przyłgnięcie do Prawdy, do którego powołany jest każdy człowiek, przy poszanowaniu jego wolności, inności i godności, w nieunikniony sposób stawia go w relacji do Kościoła jako „miejsca Prawdy”⁶⁹.

⁶⁸ Por. II Sobór Watykański, konst. *Gaudium et spes*, 22.

⁶⁹ Por. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, s. 266–283.

ROZDZIAŁ XII



Mysteria vitae Christi a poszukiwania współczesnej chrystologii

Duch Święty zstąpił do łona Maryi i wziął część Jej dziewiczego ciała przeznaczoną na to, aby się stała Syna Bożego człowieczeństwem; a ponieważ Duch Święty w Bogu jest zjednoczeniem, jest nim też i na zewnątrz; przetoż tenże Duch Święty tę błogosławioną ciała Maryi część połączył z Ojcem, z Synem jako Synem, i przez to sprawił, że Ojciec stał się na nowo Ojcem Syna swego, ale już w ciele ludzkim; Syn stał się na nowo także w ludzkim ciele Synem swego Ojca, i to Synem naturalnym, nie przysposobionym. I tym sposobem za sprawą Ducha Świętego ziściła się tajemnica Wcielenia. Uderzmy czołem! Ze czcią i zachwytem miłości uwielbiamy tę tajemnicę, ten cud, to dzieło najwyższe miłości Bożej, dzieło wspólne Ojca, i Syna, i Ducha Świętego. [...] Teraz wiemy, jak się wcielenie stało, i już widzimy, dotykalnie niemal, co to znaczy, że Syn Ojca przedwiecznego przybrał sobie naturę ludzką i stał się człowiekiem, prawdziwym człowiekiem¹.

¹ P. Semenenko, *Credo. Chrześcijańskie prawdy wiary*, Lwów 1885, s. 275.

Ta piękna i głęboka refleksja ks. Piotra Semeneni, jednego z największych polskich teologów, dobrze wprowadza w zagadnienie, które chciałbym poruszyć, a którym jest teologia misterium życia Jezusa Chrystusa i jej możliwe miejsce w ramach chrystologii, zwłaszcza w kontekście wymagań, jakie ta dzisiaj sobie stawia.

Jezus Chrystus jest „podstawowym faktem chrześcijaństwa”; co więcej, jest faktem będącym w stanie ciągłej nowości. Jezus Chrystus nie starzeje się w jednostajnie rozwijającej się historii świata dzięki temu, że Jego „postać”, wyłaniająca się z Pisma Świętego i wiary Kościoła, nie zamyka się wobec spojrzenia wierzących w Niego – nie jest „wyizolowana” z naszej współczesności. Ten szczególnie charakter postaci Jezusa Chrystusa sprawia, że wierzący wszystkich czasów wciąż doskonale mogą wnikać w Jego nieskończoną głębię ontyczną, egzystencjalną i moralną.

„Kimże On jest?” – takie pytanie stawiali sobie współcześni Jezusa, patrząc na Jego życie i pełnione dzieła. Mimo upływu dwóch tysięcy lat pytanie to nie straciło niczego ze swojej aktualności i nadal jest jednym z najczęściej stawianych pytań. Staje ono przed ludźmi wszystkich czasów i miejsc, nieustannie domagając się „starych – nowych” odpowiedzi; odpowiedzi adekwatnych do ducha czasów, w których to pytanie jest formułowane, chociaż pewnym jest, że muszą one w każdym czasie pozostać niezmiennie w swojej istocie, że muszą być zakotwiczone w dogmacie wiary określonym przez Kościół, który wyznacza ich drogę o ściśle określonym kierunku. „Kimże On jest?” – dzisiaj takie pytanie stoi również przed nami i czeka na naszą odpowiedź.

1. OBIEKTYWNA POSTAĆ OBJAWIENIA: „SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM”

W relacjach zachodzących między Bogiem i człowiekiem nie ma takiego punktu, który można by nazwać „punktem tożsamości”, to znaczy takiego, w którym Bóg stykałby się z człowiekiem, pozwalając na ogląd siebie w swojej istocie (*visio essentialis*). Stoi temu na przeszkodzie *regio dissimilitudinis*, jak mówi teologia klasyczna, czyli przepaść ontologiczna oddzielająca Boga i człowieka.

Bóg jednak w swojej łaskawości, przełamując granice tej „przestrzeni”, wyszedł naprzeciw człowiekowi objawiając mu siebie i tajemnicę swojej woli, a pełnią tego objawienia jest Jezus Chrystus, wieczne Słowo, które stało się ciałem.

W Chrystusie, który połączył w sobie to, co boskie, i to, co ziemskie, objawienie przyjęło postać obiektywną. Mówiąc o objawieniu Boga w Jezusie Chrystusie, trzeba oczywiście traktować je w sposób integralny, to znaczy uwzględniać jedność Starego i Nowego Przymierza. Obydwa Przymierza dotyczą jednego i jedyne go objawienia zbawczego. Nie będzie nadużyciem, jeśli dla skrótowego zilustrowania tego faktu teologicznego odwołamy się do stwierdzenia Romana Brandstaettera: „Dla mnie Bogiem obu Testamentów jest Chrystus. Całe Pismo Święte jest życiorysem własnym Boga, który napisał o sobie opowieść w dwóch nierozłącznych częściach. Każda próba ich rozdzielenia – ta dokonana rozmyślnie, i ta wynikająca z nieudolności – zuboża Boga o całą Jego boskość”².

W Jezusie Chrystusie ukazała się właściwa, wewnętrzna postać objawienia chrześcijańskiego, ponieważ jego nieskończona „nad-postać”³. W Nim jako objawicielu Boga otrzymaliśmy Jego hipostatyczne odwzorowanie: Człowiek Jezus z Nazaretu jest samym Bogiem – Chrystusem. Jak stwierdza św. Paweł: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo na sposób ciała” (Kol 2, 9). Chrystus Jezus jest ostatecznym wyrazem misterium Bożej głębi i całości; w Nim, gdy nadeszła pełnia czasu, wypowiedziało się wieczne Słowo (Logos), przybierając historyczną faktyczność i empiryczną konkretność (ciało i życie). On jest punktem spotkania tego, co historyczne, i tego, co transcendentne, jako jedność wiecznego Syna i historycznego Człowieka (por. Hbr 1, 1–3). Widzialny i historyczny Człowiek Jezus jest „Chrystusem wiary” (por. 1 J 1, 1) i – co więcej – nie jest w Nim rozdzielone i rozróżnione, kim On jest jako Człowiek, a kim jako Bóg. Ten fakt jest zwieńczeniem objawienia; wszystko inne, co jest w nim zawarte, jest niejako

² R. Brandstaetter, *Krąg biblijny*, Warszawa 1975, s. 108.

³ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, t. 1: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1967, s. 416.

„akompaniamentem”, jaki mu towarzyszy, służąc jego recepcji w historii. Na jego tle widać najlepiej, dlaczego naukę o Trójcy immanentnej (*in se*) da się ukazać tylko na tle nauki o wcieleniu, które ukazuje trynitarną postać Boga i Jego chwałą napelnia stworzenie. Lapidarnie wskazuje na to św. Paweł, gdy mówi: „Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6).

Na mocy wcielenia człowieczeństwo Chrystusa stało się „narzędziem” (*instrumentum coniunctum, causa instrumentalis*) do wyrażenia tego, co boskie; stało się, pozostaje i pozostanie na wiečność środkiem umożliwiającym człowiekowi poznawanie Boga oraz oddawanie Mu czci⁴. Niezwykle znaczenie teologiczne ma wypowiedź Jezusa zapisana przez ewangelistę Mateusza: „Nikt nie zna Ojca, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27). W świetle takiej pozycji Jezusa Człowieka, który jest Chrystusem, jasno wynika potrzeba zapisania, i ciągłego zapisywania, w naszej wierze Jego osoby, a w teologii potrzeba nieustannego i systematycznego rozwijania chrystologii oraz chrystologicznego patrzenia na całość teologii, nie obawiając się zarzutu „chrystomonizmu”, jaki często w sposób przesadny pod adresem teologii katolickiej wysuwają teologowie prawosławni.

2. WYMAGANIA WSPÓŁCZESNEJ CHRYSTOLOGII

Chrystologia, czyli refleksja teologiczna o Jezusie Chrystusie, stawia sobie dzisiaj, pośród wielu, dwa zasadnicze wymagania, które decydują o jej kształcie; domaga się mianowicie, by jej twierdzenia były sprawdzalne i by były wzięte z historii Jezusa⁵.

⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 62 a. 5; K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, [w:] tegoż, *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1964, s. 47–60; E. Schillebeeckx, *Die Heiligung des Names Gottes durch die Menschliebe Jesu der Christus*, [w:] *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, red. H. Vorgrimler, t. 2, Freiburg–Basel–Wien 1964, s. 43–91.

⁵ Por. K. Rahner, *Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 10, Einsiedeln 1972,

Troska o sprawdzalność twierdzeń chrystologicznych polega na poszukiwaniu ich krytycznej weryfikacji. Taką troskę dyktuje całej teologii, nie tylko chrystologii, sympatyzujące spojrzenie na metodę nauk przyrodniczych, w których sprawdzalność jest jednym z podstawowych działań metodologicznych. Chociaż problem sprawdzalności nie jest zagadnieniem obcym metodzie teologicznej (szczególnie chrystologii), to jednak jest zagadnieniem złożonym, gdyż dotyczy rzeczywistości wiary, łączącej w sobie to, co boskie, i to, co ludzkie. Mimo tej złożoności, choćby pobieżne spojrzenie na dzisiejszą refleksję chrystologiczną pozwala na łatwe dostrzeżenie, że problem adekwatnej sprawdzalności jej twierdzeń staje się centralnym i stałym wysiłkiem jej metody.

Drugie wymaganie, jakie stawia sobie współczesna chrystologia, wiedzie ją na tory uzasadniania swoich twierdzeń w historii Jezusa. Nadanie chrystologii postaci pogłębionej historycznie zmierza do ukazania i przybliżenia rzeczywistej i historycznej osoby Jezusa Chrystusa i Jego posłania oraz bronienia jej przed tendencjami „mitologizującymi”. Wyrazem pozytywnej odpowiedzi teologów na to wymaganie są rozwijające się dość szeroko tak zwane chrystologie „narratywne”.

Te dwie tendencje współczesnej chrystologii kierują ją na drogę, że tak powiem, „empirycznej” przebudowy. Myślę, że byłoby nawet uprawnione nazwanie takiej chrystologii „chrystologią empiryczną”, mimo pewnego negatywnego odcienia, jaki może kojarzyć się z takim określeniem.

2.1. TWIERDZENIA CHRYSTOLOGICZNE POWINNY BYĆ SPRAWDZALNE

Sprawdzalność twierdzenia oznacza taką jego właściwość, dzięki której można wykazać jego prawdziwość. W ramach twierdzeń

s. 215–226; K. Rahner, W. Thüsieng, *Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg–Basel–Wien 1972; *Il „Gesù storico”. Problema della modernità*, red. G. Pirola, F. Cappelletti, Casale Monferrato 1988.

chrystologicznych sprawdzalność dokonuje się przez ich odniesienie do historii Jezusa i do wiary pierwotnego Kościoła. W chrystologii taka sprawdzalność nie jest możliwa jak dzieje się to w naukach empirycznych. Te bowiem sprawdzają swoje twierdzenia, odwołując się do powtórzenia doświadczenia. Powtórzenie doświadczenia w chrystologii jest niemożliwe. „Sprawdzalność chrystologiczna”, jaką posługuje się refleksja teologiczna, prowadzona we wskazany sposób, nie jest wolna od ograniczeń i trudności oraz właściwej sobie specyfiki, która poza teologią jest niezrozumiała.

Historia Jezusa obejmuje słowa i czyny (*verba et facta*), które mają swój własny i właściwy sens. Co do sensu słów można zasadniczo przyjąć, że ich sens jest poznawalny z nich samych, chociaż trzeba pamiętać, że także ich kontekst ma dla tego zrozumienia bardzo duże, a czasami nawet decydujące znaczenie. Jeśli natomiast chodzi o sens czynów, to jego ustalenie jest bardzo trudne i złożone. Trzeba pamiętać przy tym ustaleniu, że nie ma w życiu Jezusa czynów bez sensu i znaczenia (*facta bruta*), że niektóre czyny dadzą się interpretować według pewnego sensu oraz nie ma sensu oddzielonego od czynów. Gdyby tak było, w pełni byłby uzasadniony zarzut mitologizacji, stawiany niekiedy chrystologii chrześcijańskiej.

Drugim wymiarem sprawdzalności twierdzeń chrystologicznych jest odniesienie ich do wiary pierwotnego Kościoła, wiary w objawienie przekazane przez Jezusa Chrystusa, zapisane w księgach Nowego Testamentu. Faktem poświadczonym przez źródła jest to, że na początku chrześcijaństwa było orędzie Jezusa. Wystąpił człowiek, Jezus z Nazaretu, a ci, którzy na Niego patrzyli i słuchali Jego słów, doszli do uznania, że słuchają słów Bożych, a ten, który je mówi, jest Chrystusem. Słowa i czyny stały się dla świadków Jezusa wyzwaniem wkraczającym na obszar ich odniesienia do Boga, czyli ich wiary. Integralnie pojęta osoba Jezusa i świadectwo pierwotnego Kościoła stanowią nierozdzieloną całość. Nie mogą zostać rozdzielone, gdyż bez świadectwa pierwotnego Kościoła Ewangelia byłaby martwą literą, a bez osoby Jezusa Kościół głosiłby tylko teorię i ideologię.

Wiara w Jezusa Chrystusa nie może pomijać czynów, z których składa się Jego życie, albo traktować je w sposób drugorzędny, ponieważ ich uwzględnienie jest konieczne do tego, by chrystologia nie była zwykłą teorią opartą na micie. W refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa jest nieodzowne przynajmniej pewne „minimum wydarzeniowe” (historyczne).

2.2. TWIERDZENIA CHRYSTOLOGICZNE POWINNY POCHODZIĆ Z HISTORII JEZUSA

Takie wymaganie stawiane przez współczesną chrystologię nie jest wymaganiem nowym. Opierała się na nim najwcześniejsza chrystologia, którą przeżywał i którą przekazywał pierwotny Kościół. Do najstarszego kerygmatu należało tylko to, co pochodziło z historii Jezusa z Nazaretu. Tak samo musi być i dzisiaj. Nie jest możliwa wiara w Chrystusa bez odniesienia do Jego życia i do poszczególnych wydarzeń, jakie nań się składają. Studium ziemskiego życia Jezusa z Nazaretu jest siłą napędową całej hermeneutyki wiary, a będzie miało pełną wartość, gdy będzie dotyczyło całości Jego słów i czynów.

Początki tej historyzującej tendencji w spojrzeniu na Chrystusa sięgają końca XVIII wieku. Wtedy teologia protestancka wysunęła tezę, że Jezus historii jest kimś innym niż Chrystus, którego głosi Nowy Testament i Kościół. Teologia protestancka postawiła sobie jako główne zadanie dotrzeć do Jezusa, Człowieka z Nazaretu. Rozstrzygające dla wiary miały stać się Jego osoba i nauczanie, a nie dogmat chrystologiczny. W XX wieku ta teologia doszła jednak do przekonania, że jest to zadanie niemożliwe do wykonania.

Teologia protestancka z całą pewnością dokonała wielu cennych odkryć i wyprowadziła wiele znaczących wniosków z prób „przebicia się” przez Chrystusa wiary do Jezusa historii. Jednak w gruncie rzeczy nie obaliła, a nawet przyczyniła się do utrwalenia tradycyjnej chrystologii dogmatycznej, która zawsze uznawała, że historia Jezusa i świadectwo wiary pierwotnego Kościoła są jedną organiczną całością. Twierdzenia chrystologiczne od samego początku opierają się na historii Jezusa.

Tak pojęta jedna z ważniejszych tendencji współczesnej chrystologii prowadzi w sposób konieczny do teologicznego zainteresowania się życiem Jezusa i poszczególnymi misteriami Jego życia, czyli starym teologicznym traktatem: *De mysteriis vitae Christi*.

3. GDZIE JEST TEOLOGIA ŻYCIA JEZUSA?

Jean Guitton w swoich rozważaniach chrystologicznych zauważył kiedyś: „W naszych czasach maleje wrażliwość na poszczególne zdarzenia i w ogóle historyczność faktów. Można ogólnie powiedzieć, że Jezus interesuje ludzi mniej niż Chrystus, a Chrystus mniej niż ludzkość”⁶.

Analizując z punktu widzenia dogmatycznego stan chrystologii w połowie XX wieku, K. Rahner zauważał w słynnym artykule z 1954 roku, napisanym z okazji rocznicy Soboru Chalcedońskiego:

Czy mylne jest przypuszczenie, że formalna abstrakcyjność chrystologii przyczyniła się do tego, że zmalało zainteresowanie teologią misterii życia Jezusa? U Tomasza i jeszcze u Suareza jest żywe, ściśle teologiczne (a nie tylko pobożne) zainteresowanie misteriami życia Jezusa. W dzisiejszej przeciętnej teologii szkolnej zwraca się tylko uwagę na to, czy można dowiedzieć się czegoś o zmartwychwstaniu Chrystusa, ponieważ przede wszystkim na nim jest skoncentrowana teologia fundamentalna. O męce traktuje się między formalnymi punktami widzenia w soteriologii, która okazuje się mało zainteresowana konkretnością męki, chociaż równie dobrze każdy inny czyn Chrystusa był dla nas zbawienny, ponieważ wypływał z Boga. Czego można dowiedzieć się jeszcze o obrzezaniu, chrzcie, modlitwie, przemienieniu, ofiarowaniu w świątyni, opuszczeniu przez Boga na krzyżu, zstąpieniu do otchłani, wniebowstąpieniu itd. Niczego albo prawie niczego. To wszystko jest zostawione pobożności⁷.

⁶ J. Guitton, *Jezus. Maryja*, tłum. I. Józefowiczowa, J. Rybałt, Warszawa 1966, s. 14.

⁷ K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, [w:] tegoż, *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln 1964, s. 210.

Refleksje te zostały zapisane w połowie ubiegłego wieku. Jak na żywiolowo rozwijającą się teologię i przemiany, jakie nastąpiły w jej ramach po Soborze Watykańskim II, są to refleksje dość stare. Czy jednak utraciły swoją aktualność? Czy nie można by pod adresem aktualnej polskiej teologii skierować tych samych zarzutów, jakie kilkadziesiąt lat temu sformułowali J. Guitton i K. Rahner? Wydaje mi się, że w znacznej mierze można by to uczynić, i dlatego przytoczyłem ich wypowiedzi. Nie można wprawdzie powiedzieć, że traktat o życiu Jezusa i poszczególnych misteriach Jego życia jest traktatem martwym, ale z pewnością, jako całość, jest traktatem niedocenianym. Mamy wprawdzie do dyspozycji kilka ważnych publikacji, gdzie żywo odbija się teologia misteriów życia Jezusa Chrystusa, ale zasadniczo są one skoncentrowane na misteriach wcielenia bądź odkupienia⁸. Jest to spowodowane tym, że w większości opracowań teologicznych następuje rozdzielenie traktatów o wcieleniu i odkupieniu, pomijające to, że prawda o zbawieniu domaga się prawdy o „całym” Jezusie Chrystusie – o Jego życiu rozumianym integralnie i wszystkich wydarzeniach, które składają się na Jego ziemskie życie.

Jaki jest ogólny kierunek poszukiwań chrystologicznych? Każde uogólnienie jest wprawdzie zawężeniem problemu, ale sytuacja niekiedy wymaga jego dokonania. Do podjęcia takiego uogólnienia skłaniają zarysowane wcześniej tendencje, występujące w ramach współczesnej chrystologii. Aby to uogólnienie było możliwe obiektywne, trzeba go dokonać poprzez zestawienie tego, co dzieje się w ramach chrystologii, z niewątpliwie najbardziej systematycznym i znaczącym z wszelkich dotychczas opracowanych traktatów o Chrystusie Panu, jakim jest traktat Akwinaty zawarty w jego *Sumie teologii*⁹.

⁸ Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982; *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982.

⁹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* III q. 1–59. Na temat chrystologii św. Tomasza por. F. Ruello, *La christologie de Thomas d'Aquin*, Paris 1987; E. H. Weber, *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988; I. Biffi, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, t. 1, Milano 1994.

Święty Tomasz z Akwinu rozwinął autentyczną i systematyczną teologię misteriów życia Jezusa Chrystusa. „Cierpienia Chrystusa, naszego Pana” są dominantą jego refleksji chrystologicznej; są czymś bardziej znaczącym niż refleksja poświęcona Jego tożsamości. Działania i męka Chrystusa są „drogą prawdy, którą możemy dojść do szczęścia nieśmiertelnego życia”¹⁰. To zdanie pochodzące ze wstępu do chrystologii Akwinaty jednoznacznie wyraża kształt i znaczenie, jakie ta część chrystologii posiada w ramach jego teologii. Teologia współczesna, chociaż nawiązuje do św. Tomasza i często odwołuje się do niego jako najwyższego autorytetu, pomija niestety i nie docenia jego traktatu chrystologicznego oraz jego struktury. Przesadne pierwszeństwo w chrystologii zyskały formalne analizy tożsamości Chrystusa, których punkt ciężkości spoczywa na obszarze metafizyki. Takie podejście jest niewystarczające, powodujące zubożenie chrystologii i tego, co ma ona do powiedzenia. W miejsce, które u Tomasza zajmowała teologia misteriów Jezusa, przesunęła się, jak świetnie zauważył K. Rahner, „teologia abstrakcyjnego pierwszeństwa Chrystusa”. Ta teologia za swoje pierwszorzędne zadanie przyjmuje pokazanie tego, co odróżnia Jezusa od każdego człowieka, aby na tej podstawie formułować wskazania dla budowania postawy chrześcijańskiej wierzących. W takim podejściu do teologii życia Chrystusa i misteriów, jakie dokonały się w nim, interesują ją tylko te spośród nich, które zostały dowartościowane przez to, że zrealizowały się w człowieczeństwie przyjętym przez osobę Słowa. Taka teologia nie inspiruje się w pełni wiarą i nie ma w niej autentycznej refleksji o misteriach życia Jezusa, ponieważ szuka się w nich nie tego, co zwyczajne, ale tego, co nadzwyczajne (nawet sensacyjno-osobliwe); nie interesuje jej to, co znajduje się w obrębie tego, co ludzkie. Jest to teologia „nadzwyczajności” życia Jezusa. Tendencje te można zaobserwować nie tylko w teologii systematycznej, ale i w tak zwanej teologii żywej (np. homiletyce, katechetyce). Zwyczajne człowieczeństwo Jezusa Chrystusa znajduje się poza sferą jej zainteresowań.

¹⁰ Tamże, III *Prologus*.

Myślę, że można by to zjawisko określić mianem ukrytego monofizytyzmu¹¹.

Patrząc na sytuację dzisiejszej chrystologii polskiej, i nie tylko, można dość jednoznacznie stwierdzić ogólne niedowartościowanie teologii życia Jezusa Chrystusa i poszczególnych jego misteriów, chociaż coraz częściej pojawiają się propozycje zainteresowania się tym działem chrystologii¹². Program badawczy tej teologii jest zbyt wąski w stosunku do możliwego. Wystarczy wspomnieć, że do niedawna niewiele mówiło się z dogmatycznego punktu widzenia o misterium zmartwychwstania Chrystusa, a dzisiaj, po wielu opracowaniach tego zagadnienia, pojawiły się możliwości i potrzeba nowych refleksji i odpowiedzi¹³.

4. MOŻLIWY KSZTAŁT TEOLOGII ŻYCIA JEZUSA CHRYSTUSA I JEGO POSZCZEGÓLNYCH MISTERIÓW

Szukając możliwego kształtu teologii życia Jezusa Chrystusa i jego poszczególnych misteriów, trzeba najpierw wprost stwierdzić, że jest to teologia w ścisłym znaczeniu tego słowa. „Życie” jest jedną podstawowych rzeczywistości łączących się z wcieleniem wiecznego Słowa. Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem zrodzonym z niewiasty, żyjącym w konkretnej historii, poddanym ograniczeniom egzystencji ludzkiej aż do przyjęcia śmierci. Człowieczeństwo nie jest w Chrystusie czymś logicznie dodatkowym, jako konsekwencja zjawienia się Boga w świecie, ani jakimś abstraktem, gdyż jest człowieczeństwem jako takim. W misterium wcielenia człowieczeństwo wraz z jego wymiarem historycznym stało się pełną rzeczywistością Słowa. I wreszcie, co ma decydujące

¹¹ O możliwości szerszego wykorzystania chrystologii w przepowiadaniu por. J. Królikowski, „*Mysteria vitae Christi*” w *kaznodziejstwie*, „Materiały Homiletyczne” 1991, nr 123, s. 14–22.

¹² Por. *Die Misterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, red. L. Schefczyk, Aschaffenburg 1984. Ważną teologię misteriów życia Chrystusa rozwinął w ramach swojej teologii H. U. von Balthasar; por. H. U. von Balthasar, *Les grandes textes sur le Christ*, red. G. Chantraine, Paris 1991.

¹³ Por. M. J. Nicolas, *Théologie de la résurrection*, Paris 1991.

znaczenie, zwyczajne człowieczeństwo Chrystusa wraz ze swoim życiem w misteryjny sposób „dotknęło” istnienia Boga. Przy całym realizmie tej prawdy trzeba oczywiście pamiętać o jej „delikatnym” znaczeniu, którego autentyczności strzeże tradycyjna doktryna o *communicatio idiomatum*.

Na tle tych kilku ogólnych stwierdzeń można powiedzieć, że wcielenie i odkupienie nie są jedynymi misteriami, dzięki którym dokonało się zbawienie i odkupienie rodzaju ludzkiego. Ich historyczna i teologiczna niepowtarzalność nie jest wyznacznikiem ich zbawczości, gdyż to samo można zasadniczo powiedzieć o wszystkich misteriach życia Jezusa Chrystusa. Takie postawienie problemu teologii Jego życia i wszystkiego tego, co ono zawiera, wskazuje, że to wszystko jest „jednym misterium” zwieńczonym śmiercią i zmartwychwstaniem, a więc obdarza łaską ze względu na tę jedność, chociaż każdy szczegół udziela swojej łaski i czyni to na swój sposób. Dzięki tej całościowej teologii życia Jezusa staje się zrozumiałe, dlaczego nasze ludzkie, zwyczajne życie może być objęte przez misterium łaski. Dzieje się tak dlatego, że Słowo Ojca, biorąc na siebie we wcieleniu to, co ziemskie i świeckie, dokonało jego przemiany i podniesienia do miary tego, co boskie. Poszczególne misteria życia Jezusa mają więc taką samą wartość teologiczną jak wcielenie, jak śmierć, czy zmartwychwstanie. „Kiedy to, co skończone – pisze K. Rahner – osiąga swój najbardziej gorzki kres, wtedy właśnie (ale nie jak gdyby przez sam fakt odkrycia swojej własnej natury) spełnia się w nim przyjście przeobrażającej boskości”¹⁴.

Jak już zostało zaznaczone, traktat o misteriach życia Chrystusa powinien dzisiaj przybrać w swoim podstawowym kształcie podwójne ukierunkowanie: jeden kierunek jego rozwijania powinna wyznaczać teologia życia Jezusa, gdyż Jego życie jest misterium w najwyższym stopniu, a drugi kierunek powinna określać teologia poszczególnych misteriów Jego życia. Takie

¹⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, s. 463.

ujęcie tego traktatu pozwoliłoby na całościowe spojrzenie na osobę Jezusa Chrystusa w aspekcie Jego człowieczeństwa i Jego bóstwa oraz pomóc uwierzytelnić, że przedwiełkanocne samorozumienie Chrystusa pozytywnie pokrywa się z treścią wiary chrystologicznej wspólnot powielkanocnych, a więc, że Jezus historii jest Chrystusem wiary.

W szczegółowej refleksji teologicznej nad życiem Jezusa i nad poszczególnymi misteriami Jego życia, trzeba zwrócić uwagę na trzy wymiary każdego poszczególnego misterium, a mianowicie chodziłoby o ukazanie w nim trzech aspektów:

1. misterium w sobie,
2. przykładu,
3. normy moralnej.

Mówiąc o życiu Jezusa Chrystusa i poszczególnych jego misteriach jako misteriach trzeba mieć na uwadze takie rozumienie pojęcia „misterium”, jakie występuje w teologii św. Pawła, u którego jest jednym z pojęć kluczowych i organizujących jego teologię. Bez właściwego uwzględnienia i rozumienia tego pojęcia, jeszcze czekającego na swój renesans w teologii, nie można właściwie rozumieć i ujmować rzeczywistości teologicznych. W tym miejscu zwracam tylko uwagę na główne składowe tego pojęcia, które nie mogą być pominięte w ramach teologii życia Chrystusa.

- Składowa epistemologiczna – wskazuje ona m.in. na niemożliwość czysto intelektualnego przeniknięcia opisywanej rzeczywistości, ale domaga się wnikania w nią przez wiarę i szukania w niej dopełnienia.
- Składowa zbawcza – wskazuje, że każda rzeczywistość mająca charakter misteryjny niesie ze sobą odpowiednią łaskę i prowadzi do rzeczywistego spotkania z Bogiem.
- Składowa eschatologiczna – wskazuje, że opisywana rzeczywistość ma ścisły związek z powtórным przyjściem Chrystusa i ostatecznym objawieniem się królestwa Bożego, czyli wskazuje na „ostateczne” odniesienia opisywanej rzeczywistości.

Życie Jezusa Chrystusa i poszczególne jego misteria rozważane w perspektywie misterium Pawłowego jawią się jako

niezwykle bogaty materiał dla refleksji teologicznej, niezbadany jeszcze pod względem przypomnianych jego elementów składowych. Trzeba mieć nadzieję, że teologia życia Jezusa stanie się miejscem odnowionych poszukiwań i owocnych odkryć teologicznych.

Życie Jezusa i jego misteria są nie tylko bogatym materiałem do refleksji teologicznej, ale zawierają także szereg treści, które można i należy pokazać dzisiaj życiu chrześcijańskiemu, gdyż i ono gubi się niekiedy w gmatwaniu prawd abstrakcyjnych, pozbawionych odniesienia do konkretnego, bądź zajmuje się tym, co nie ma dla niego większego znaczenia. Trzeba zatem podjąć taką refleksję nad całokształtem życia Jezusa, która mogłaby – kontynuując chrystologię tradycyjną¹⁵ – doprowadzić do odkrycia w nim podstawowego „przykładu” życia chrześcijańskiego. Do takich poszukiwań zobowiązuje nas sam Chrystus, mówiąc: „Dałem wam bowiem przykład” (J 13, 15).

Postawienie problemu życia Jezusa jako „przykładu” domaga się także postawienia problemu Jego „naśladowania” jako organicznie z nim połączonego. Pojęcie przykładu w teologii Nowego Testamentu zawiera w sobie wymaganie odpowiedzi na niego w życiu chrześcijańskim. Co więcej, naśladowanie Chrystusa nie jest prostym odwzorowaniem w życiu tego, jak On żył, czy tego, co On robił, ale jest ono raczej egzystencjalnym i aksjologiczno-moralnym nastawieniem wierzącego na Chrystusa i Jego królestwo, łącznie z gotowością całkowitego poświęcenia dla Niego swojego życia (= *esse in Christo*). Klasycznym tekstem dla teologii naśladowania Chrystusa jest pareneza pasyjna z Pierwszego Listu św. Piotra: „Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście za Nim szli Jego śladami. On grzechu nie popełnił, a podstęp w Jego ustach nie miał miejsca. On, gdy Mu złorzeczono, nie złorzeczył, gdy cierpiał, nie groził, ale oddawał się Temu, który sądzi sprawiedliwie. On sam w swoim ciełe

¹⁵ Por. W. Geerlings, *Christus exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins*, Mainz 1987.

poniósł nasze grzechy na drzewo, abyśmy przestali być uczestnikami grzechów, a żyli dla sprawiedliwości – Jego krwią jesteście uzdrowieni” (1 P 2, 21–24). W teologii św. Jana szeroko odzwierciedla się ta sama perspektywa; na przykład w jego pierwszym liście czytamy: „Po tym poznaliśmy miłość Boga, że On oddał za nas swoje życie i my winniśmy oddać życie za braci” (J 3, 16; por. także J 10, 11; 15, 13; Ef 5, 2).

Z zagadnieniem życia Jezusa jako przykładu ściśle łączy się także temat traktowania Jego życia jako „normy moralnej”. Życie Jezusa, oprócz tego, że jest misterium i przykładem, jest także zobowiązujące pod względem moralnym. Jego życie nie miało charakteru pokazowego i czysto jednorazowego, ale zachowuje charakter normatywny dla tych, którzy wierzą w Niego. W Ewangelii św. Jana Jezus mówi: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem. Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Sługa nie jest większy od swego pana ani wysłannik od tego, który go posłał. Wiedząc to będziecie błogosławieni, gdy według tego będziecie postępować” (J 13, 15–17).

W życiu Jezusa i w jego poszczególnych misteriach zawarty jest „moment roszczenia”, który wyraża się jako imperatyw moralny, czego dowodzi życie świętych w Kościele. Ten, kto wierzy w Chrystusa i poznaje Go, odkrywa w Jego życiu zobowiązania, które ma urzeczywistniać, jakby przedłużając w czasie Jego życie i czyniąc Jego samego „współczesnym” w konkretnym świecie. Dla wierzącego zobowiązania te mają wyjątkowy charakter, kierując go do realizowania określonych aktów i postaw oraz do brania na siebie odpowiedzialności, której cechą charakterystyczną jest właśnie jej chrystologiczność. Szczególna wartość zobowiązań wyprowadzanych ze spojrzenia na Jezusa Chrystusa i Jego życie wynika z tego, że mają one bezpośrednie odniesienie do Boga oraz posiadają charakter dogłębnie osobowy i pozytywny, wskazując kierunek realizowania dobra i podkreślając jego znaczenie zbawcze.

Myślę, że tak zarysowany kształt teologii życia Jezusa i jego poszczególnych misterii, wyprowadzony ze spojrzenia na Niego jako na absolutną postać objawienia, jeśli zostanie twórczo

podjęty, może wziąć na siebie zadanie realizowania odpowiedzi na postulaty współczesnej chrystologii, może również wnieść wiele nowych treści do całej teologii oraz skłonić do chrystologicznego przeformowania wielu elementów składowych życia chrześcijańskiego, które może nie zawsze są oparte na wystarczająco jasnych i solidnych podstawach dogmatycznych.

ROZDZIAŁ XIII



Co to znaczy, że Bóg ma Syna?

Na marginesie chrystologii w *Credo* Hansa Künga

W 1995 roku została opublikowana w Polsce jedna z szerzej znanych książek Hansa Künga *Credo*, która – jak deklaruje podtytuł – chciałaby być „objaśnieniem” do apostolskiego wyznania wiary danym „ludziom współczesnym”¹. Książka ta wzbudziła w świecie duże zainteresowanie i – jak to zazwyczaj ma miejsce w przypadku publikacji tego autora – sprowokowała i nadal prowokuje do przemyślenia wielu zagadnień, które wydawały się już definitywnie rozwiązane lub dopiero oczekiwały na zajęcie się nimi.

W słowie wstępnym do książki ks. prof. Alfons Skowronek między innymi tak podkreśla wartość *Credo*, zapraszając do jego lektury:

Nie zmierza przy tym do sformułowania jakiegoś nowego a modnego wyznania wiary, lecz konfrontuje pytania dzisiejsze z wypowiedziami skarbcza wiary uświęconego językiem Tradycji, który dla wielu spośród nas stał się mową często niezrozumiałą i nawet obcą. W żadnym

¹ Por. H. Küng, *Credo. Apostolskie wyznanie wiary objaśniane ludziom współczesnym*, tłum. I. Bokwa, Warszawa 1995.

wypadku w rachubę nie może wchodzić jakieś złożenie starego Symbolu Wiary do archiwum akt dawnych; widzieć je trzeba natomiast w wyostrej optyce człowieka naszych dni, niczego nie roniąc z cennej spuścizny Tradycji².

Książka rzeczywiście konfrontuje „pytania dzisiejsze z wypowiedziami skarbcza wiary”, ale moim zdaniem nie można łatwo stwierdzić, że *Credo* Künga jest tożsame ze „starym Symbolem Wiary”, a w wielu przypadkach wydaje się, że jest to jednak „nowe” wyznanie wiary, niepozbawione wpływów współczesnej „mody”, od której nie jest wolna także refleksja teologiczna. Można by wykazać taką tezę analizując liczne miejsca w książce Künga, ale przekraczałoby to ramy artykułu, dlatego zajmę się tutaj jej fragmentem, w którym autor komentuje centralny artykuł symbolu wiary, dotyczący bóstwa Chrystusa, zatytułowany *Jezus Chrystus, narodził się z Dziewicy i synostwo Boże*³.

1. PROBLEM

Hans Küng ma rację, gdy zwraca uwagę, że w dzisiejszym kontekście kulturowo-religijnym teologiczne zagadnienie wcielenia jest jednym z najbardziej prowokujących i że łączy się z nim wiele szczegółowych tematów, które stawiają chrześcijaństwu liczne, niekiedy bardzo radykalne, pytania i zastrzeżenia. Słusznie wymienia wśród tych zagadnień: narodziny z Dziewicy, polityczny wymiar Bożego narodzenia, relację między Chrystusem a Kriszną i Buddą oraz bóstwo Chrystusa. Ten ostatni temat jest najbardziej radykalny, gdyż jego rozwiązanie i określenie decyduje o odpowiedzi udzielanej na inne wskazane wcześniej problemy i niejako osądza całą książkę Künga.

Autor wychodzi od konkretnego pytania: „Co to znaczy: Bóg ma Syna?”⁴ Aby odpowiedzieć na to pytanie, odwołuje się do danych

² Tamże, s. 8.

³ Por. tamże, s. 57–89.

⁴ Tamże, s. 83.

Nowego Testamentu, w świetle których: „Sam Jezus nie nazywał się Synem Bożym”⁵ i „Dopiero po Jego śmierci, gdy na podstawie pewnych doświadczeń paschalnych, wizji i słyszanych słów można było wierzyć, że nie pozostał On w stanie cierpienia i śmierci, lecz został przyjęty do wiecznego życia Boga, przez Boga »wywyższony« na Boga, wspólnota wierzących zaczęła używać w odniesieniu do Jezusa tytułu »Syn« lub »Syn Boży«”⁶. Wyróżniające Jezusa „wewnętrzne przeżywanie Boga, związek z Bogiem i Jego bezpośrednia bliskość stanowiły podstawę życia, nauki i działalności Nazarejczyka”⁷, tak że można o Nim powiedzieć, że „w jedyny i niepowtarzalny sposób był Synem Bożym”⁸.

Ostateczna konkluzja dotycząca tożsamości i pochodzenia Chrystusa dana przez H. Künga jest więc następująca:

Co rozumie się więc w oryginalnej myśli żydowskiej, a także w Nowym Testamencie przez pojęcie synostwa Bożego? Niezależnie od definicji formułowanych przez późniejsze sobory hellenistyczne przy użyciu pojęć hellenistycznych, w Nowym Testamencie chodzi z całą pewnością nie o pochodzenie, lecz o ustanowienie na pozycji prawa i władzy w sensie hebrajsko-starotestamentalnym. Nie o fizyczne synostwo Boże, jak w mitach hellenistycznych, czy jak to często aż do czasów obecnych przyjmują i słusznie odrzucają Żydzi i Muzułmanie, lecz wybranie i upoważnienie Jezusa przez Boga, całkowicie w rozumieniu Biblii Hebrajskiej, gdzie niekiedy również naród izraelski bywa nazywany kolektywnie „synem Bożym”. Takiemu rozumieniu synostwa Bożego nie można było zarzucić nic istotnego z punktu widzenia żydowskiego monoteizmu; inaczej żydowska prawspólnota nie wybrałaby takiej formuły. Gdyby synostwo Boże było dziś pojmowane w swym pierwotnym sensie, to – jak się wydaje – ani monoteizm żydowski, ani muzułmański nie podnosiłby przeciwko niemu istotnych zarzutów. Jednak wielu ludzi nie będzie przekonanych:

⁵ Tamże, s. 84.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

„Przecież idea wcielenia Boga jest zdecydowanie nieżydowska, by nie powiedzieć: niedorzeczna!”⁹.

Czy jednak „z całą pewnością” w Nowym Testamencie nie chodzi o „pochodzenie” Jezusa, ale o „ustanowienie na pozycji prawa i władzy”? Czy rzeczywiście sobory, które zdefiniowały, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Synem Bożym, „Bogiem z Boga”, są „soborami hellenistycznymi”? Czy idea wcielenia Boga jest faktycznie „niedorzeczna”?

W konkluzjach Künga i w problemie, który odważnie przedstawił, idąc za zrodzonymi w naszych czasach modnymi postulatami demitologizacji chrześcijaństwa, odzwierciedla się przede wszystkim radykalne pytanie dotyczące tożsamości Jezusa z Nazaretu, które znajdujemy już na kartach Ewangelii. Przecież ci, którzy patrzyli na Niego w czasie Jego działalności, pytali się otwarcie, czy jest On „Synem Boga żywego, który miał przyjść na świat”, czy też jest tylko „jednym z proroków” (por. Mt 16, 14–16). W dzisiejszych pytaniach dotyczących Jezusa chodzi ciągle o to samo, jakkolwiek problem dzisiejszy, jaki ukrywa się za tym pytaniem, jest bardziej radykalny, niż był w czasach Jezusa. Pytanie to pojawia się przecież wśród samych wierzących, tych, którzy wprost deklarują swoją przynależność do Chrystusa, a nie tylko wśród pozostających poza Kościołem jako niewierzący lub należący do innych religii. Potwierdzają ten fakt rozmaite publikacje teologiczne, a z drugiej strony badania socjologiczne wykazujące, że duży procent chrześcijan nie uznaje bóstwa Chrystusa bądź w nie wątpi¹⁰.

W kontekście teologicznym pojawiła się już dość dawno propozycja, z którą od dłuższego czasu utożsamia się H. Küng, zwerifikowania bóstwa Chrystusa na podstawie przekonania, że ten dogmat jest wynikiem hellenizacji chrześcijaństwa¹¹. Według tego poglądu miałyby być nie do pomyślenia, aby pojęcie „boskiej na-

⁹ Tamże, s. 86.

¹⁰ Por. R. Cantalamessa, *Gesù Cristo il Santo di Dio*, Cinisello Balsamo 1991, s. 127–162.

¹¹ Por. H. Küng, *Christ sein*, München 1974. Na temat chrystologii Künga por. L. Iammarone, *Hans Küng Eretico. Eresie cristologiche nell'opera „Christ sein”*,

tury” Chrystusa mogło pojawić się w środowisku innym niż hellenistyczne.

Można by wybrać różne drogi prowadzące do rozwiązania pojawiających się tutaj problemów. W niniejszej pracy zamierzam podejść do problemu hellenizacji dogmatu chrystologicznego, poddając analizie kwestię: czy Grecy rzeczywiście tak łatwo i bez zastrzeżeń uwierzyli w bóstwo Chrystusa, by później taką wiarę narzucić całemu Kościołowi. Innymi słowy, zapytamy, czy Sobór Nicejski (325 r.), który wyznaje: „Wierzymy [...] w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to znaczy z substancji Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego Ojcu, przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy tak w niebie, jak i na ziemi”¹², jest tylko kompromisem między orędem biblijnym i filozofią grecką, czyli tak zwaną hellenizacją chrześcijaństwa, czy też jest stwierdzeniem pierwotnej wiary Kościoła i powierzeniem jej wierzącym, jako wiary jedynie autentycznej, w formie powszechnego symbolu wiary. Ta droga refleksji pozwoli także spontanicznie uwzględnić niektóre zagadnienia dotyczące „pochodzenia” Chrystusa oraz określenia istoty i natury Jego synostwa, a więc przybliżyć odpowiedź na pytanie: co to znaczy, że Bóg ma Syna?

2. FILOZOFIA HELLENISTYCZNA WOBEC BÓSTWA CHRYSYTA

Nie można odmówić słuszności uwadze Künga, w której stwierdza, że to dzięki doświadczeniom paschalnym „uczniowie Jezusa zaczęli głosić, że Jezus jest Synem Bożym”¹³. Z taką też wiarą i z takim głosem wyszli na spotkanie z hellenizmem i podjęli dialog z filozofią grecką, przedstawiając wiarę w bóstwo Chrystusa

Brescia 1977; A. Pitchers, *The Chrystology of Hans Küng. A Critical Examination*, Bern–Berlin–Frankfurt a. M.–New York–Paris–Wien 1997.

¹² BF IX, 8.

¹³ H. Küng, *Credo*, s. 83.

jako jedną z podstawowych prawd, która decyduje o ich tożsamości religijnej i egzystencjalnej. Mówiąc o hellenizmie, chodzi nam w tym przypadku nie o hellenizm związany ze środowiskiem Nowego Testamentu, ale o ten, którego pierwszą fazę wyznaczają apologetyci greccy, czyli od połowy II wieku. Jest to już spotkanie, które możemy określić mianem spotkania świadomego, gdyż chrześcijaństwo posiada wtedy już dobrze określoną tożsamość i strukturę, a hellenizm w sposób wystarczający sprecyzował już swoje stanowisko w stosunku do chrześcijaństwa. W takim kontekście pojawiają się też pierwsze dobrze określone reakcje hellenistyczne na orędzie chrześcijańskie i na jego główne prawdy. Reakcje środowisk hellenistycznych są wystarczającą próbą historyczną tego wszystkiego, co wyznaje i czym żyje wówczas Kościół. Okazuje się między innymi oczywiste, że Kościół wyznaje wiarę w bóstwo Chrystusa i żyje tą właśnie wiarą. Żywym potwierdzeniem tej wiary jest na przykład Celzus, który nie tylko ją stwierdza u chrześcijan, ale zwraca przeciw niej cały swój gniew filozofa-hellenisty. Ze strony chrześcijańskiej tak samo żywym potwierdzeniem tej wiary jest postawa otwartości chrześcijan na zbawienie dokonywane właśnie przez Chrystusa i kult celebrowany przez wspólnotę chrześcijańską. Wystarczy w tym miejscu zauważyć, że Justyn przynajmniej kilka razy mówi, że Chrystus jest „Bogiem adorowanym” przez chrześcijan¹⁴.

Z całą pewnością można więc stwierdzić, że prawda o boskości Chrystusa nie jest rezultatem ani spotkania, ani tym bardziej polemiki z hellenizmem, jak sugerował Adolf von Harnack, ale wyprzedza to spotkanie i chrześcijaństwo właśnie z tą prawdą i poprzez nią spotyka się z hellenizmem. Do wyznania boskości Chrystusa nie dochodzi chrześcijaństwo na drodze spekulacji intelektualnej, ale jest ono wyrazem wiary przeżywanej i celebrowanej przez wspólnotę chrześcijańską będącej gruntem, na którym myśliciele chrześcijańscy wznoszą swoje konstrukcje intelektualne, by wykorzystać je potem w wielkim dziele ewangelizacji m.in. środowisk hellenistycznych. Co więcej, radykalizm, z jakim ci myśliciele

¹⁴ Por. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 38,1; 63,5 itd.

bronią wiary w boskość Chrystusa, jest już jakby pierwszą ewangelizacją hellenizmu¹⁵.

U apologetów greckich znajdujemy najstarsze świadectwa reakcji pogańskiej na boskość Chrystusa. Atak ten został skierowany przede wszystkim przez wspomnianego już Celzusa, za którym później poszedł Porfiriusz i kilku innych pomniejszych myślicieli. W tych atakach na boskość Chrystusa pojawiają się przede wszystkim zastrzeżenia typu filozoficznego (metafizycznego) i intelektualnego, dotyczące faktu narodzenia, czyli wcielenia kłócącego się z „mądrością grecką”, o której – chociaż w innym kontekście – wspomina już św. Paweł. Niekiedy pojawiają się zastrzeżenia typu moralnego dotyczące śmierci Chrystusa definiowane przez św. Paweł jako „głupstwo krzyża”, łącząc je ze środowiskiem żydowskim¹⁶ (por. 1 Kor 1, 21–25).

Warto zauważyć, że w starożytności nie pojawiają się zastrzeżenia typu historycznego, które narodziły się dopiero w okresie oświecenia i rozpowszechniły się w naszych czasach.

Podjmując problem hellenizacji dogmatu, w niniejszych rozważaniach zajmę się tylko pierwszym zastrzeżeniem o charakterze filozoficzno-intelektualnym, typowym dla środowisk hellenistycznych.

3. TRANSCENDENCJA BOGA

Hellenistyczne zastrzeżenia typu filozoficznego w stosunku do boskości Chrystusa ściśle łączą się z greckim pojęciem boskości. Kategorią, która w tej wizji absolutnie pierwszorzędnie i nieodłącznie należy do boskości, jest transcendencja. Z tego też powodu greckie ataki na boskość Chrystusa poszły po tej właśnie linii. Zdaniem Greków jest absolutnie niemożliwa jakakolwiek rzeczystwa i osobowa interwencja Boga w świecie, w historii i w życiu

¹⁵ Jeśli chodzi o rozwój teologii Bóstwa Chrystusa, por. J. Popovitch, *Philosophie orthodoxe de la vérité. Dogmatique de l'Eglise orthodoxe*, t. 2, Lausanne 1993, s. 30–61.

¹⁶ Por. *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum*, red. H. J. Klauck, Freiburg–Basel–Wien 1992.

człowieka. Celzus stara się wykazać niedorzeczność takiej interwencji, odwołując się do wszystkich najważniejszych i najbardziej typowych osiągnięć myśli greckiej, zaczerpniętych zarówno z tradycji platońskiej, jak i stoickiej. Nawiązuje on do tradycji platońskiej, zgodnie z którą Bóg nie może interweniować rzeczywiście i bezpośrednio w świecie, gdyż oznaczałoby to Jego pomniejszenie i skalanie się materią. Nawiązuje również do tradycji stoickiej, według której świat jest nieprzystosowany i niezdolny do przyjęcia zewnętrznej w stosunku do niego interwencji Bożej, gdyż nie ma w świecie takiego punktu, w którym mogłoby się spotkać to, co skończone, i to, co nieskończone, to, co przemijające, i to, co nieprzemijające, a wynikiem takiego spotkania mogłoby być tylko zniszczenie całego świata.

Celzus mówi więc, że jeśli chrześcijanie uznają, iż „Bóg osobiście zstąpił między ludzi”, to wydarzenie to powinno było dokonać zniszczenia świata, gdyż „jeślibyś zmienił tu jakiś najdrobniejszy szczegół, wstrząśniesz i zniszczysz wszystko”¹⁷.

Mamy w tych stwierdzeniach bezpośrednie nawiązanie do stoickiej wizji świata, w którym zewnętrzne interwencje są niemożliwe, gdyż świat jest zamknięty w sobie i poza nim nic nie istnieje. Z drugiej strony postawiony przez Celzusa problem odzwierciedla specyfikę chrześcijańskiej wizji świata, która radykalnie sprzeciwiając się wizji greckiej, zrewolucjonizowała ówczesne poglądy na ten temat, otwierając nowe możliwości zrozumienia świata i rządzących nim praw. W świetle wizji greckiej świat jest praktycznie pozbawiony historii; jest statyczny i oparty na wiecznym porządku, w którym czas i zachodzące wydarzenia nie mają żadnego znaczenia, gdyż wszystko wciąż na nowo wraca do punktu wyjścia. Wizja chrześcijańska przyjmuje istnienie w świecie radykalnych przemian, twórczych działań i ukrytych dynamizmów, czyli historii i postępu. Wśród tych działań, które przyjmuje wizja chrześcijańska, a które dokonują w świecie zmian, nadając mu

¹⁷ Celzus, [w:] Orygenes, *Contra Celsum* IV, 5. Wydanie polskie: *Przeciw Celzusiowi*, tłum S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 187–188.

nowe oblicze i prowadząc go do jego celu, wydarzenie wcielenia stanowi jedno z najbardziej decydujących.

Właśnie ten fakt stara się pokazać Celzusiowi Orygenes, podkreślając, że dopiero zstąpienie Boga między ludzi i przyjęcie Go przez świat i człowieka jest początkiem wprowadzania porządku w świecie i w człowieku. Píše na przykład: „Jeśli bowiem trzeba by powiedzieć, że przez obecność mocy Bożej albo przez przyjście Słowa do ludzi cokolwiek się zmienia, powiemy bez wahania, że kto przyjmuje przybywające Słowo Boże do swej duszy, ten zmienia się z grzesznika w cnotliwego, z wyuzdanego w umiarkowanego, z zabobonnego w pobożnego”¹⁸.

Inny bardziej znaczący aspekt zastrzeżenia postawionego przez Celzusa chrześcijaństwu opiera się na tradycji platońskiej i dotyczy niemożliwości osobistej interwencji Boga w świecie z powodu Jego transcendencji. Odnosi się to do bóstwa Chrystusa właśnie ze względu na wcielenie. To człowieczeństwo Chrystusa eliminuje Jego boskość. Celzus nie tylko uważa to za filozoficznie niemożliwe, ale nawet podkreśla niestosowność takiego stawiania problemu. Píše: „Żydzi i niektórzy chrześcijanie toczą spór między sobą: jedni twierdzą, że zstąpi jakiś Bóg albo Syn Boży, aby sądzić mieszkańców ziemi, drudzy zaś utrzymują, że ten Bóg już zstąpił. Łatwo dowieść, że spór ten jest w najwyższym stopniu niestosowny”¹⁹.

Wcielenie, zdaniem Celzusa, pozbawiałoby Boga istotnego przymiotu niezmienności i zakładałoby Jego pomniejszenie. Orygenes píše: „Dalej szlachetny Celzus, nie wiedzieć dlaczego, zarzuca nam, jakobyśmy mówili, że »Bóg osobiście zstąpił między ludzi«. Uważa, że z tego stwierdzenia wynika, jakoby Bóg porzucił swój tron”²⁰.

4. HISTORYCZNOŚĆ (PRZYGODNOŚĆ) CHRYSTUSA

Inne zastrzeżenie filozoficzne wobec bóstwa Chrystusa łączy się ściśle z problemem Jego historyczności bądź przygodności.

¹⁸ Tamże, s. 188.

¹⁹ Tamże, IV, 2, s. 185.

²⁰ Tamże, IV, 5, s. 188.

W tym czasie, gdy Celzus radykalnie atakował chrześcijaństwo, dzięki św. Justynowi miało ono już za sobą jedno z najbardziej decydujących osiągnięć teologicznych, które polega na utożsamieniu Jezusa historycznego z wiecznym, uniwersalnym i metafizycznym Słowem (*Logosem*). Celzus zaatakował jednak to utożsamienie, czego ślady znajdujemy u Orygenesa: „Oskarża z kolei Celzus chrześcijan, jakoby »posługiwali się sofizmatami twierdząc, że Syn Boży jest własnym Słowem Boga« (*autologos*); uważa przy tym, że wspiera swój atak stwierdzając, iż »głosimy, że Słowo jest Synem Bożym, a nie przedstawiamy czystego i świętego Słowa, lecz nędznego człowieka, ubiczowanego i przybitego do krzyża«”²¹.

Dla Greka utożsamienie chrześcijańskie jest po prostu nadużyciem intelektualnym, burzącym jedną z najbardziej nienaruszalnych zasad filozoficznych, według której nie ma możliwości połączenia świata wiecznego i niezmiennego ze światem przemijającym i zmiennym, świata idealnego ze światem historycznym. Jest zatem niemożliwe, by wieczny Logos, będący nienaruszalną i absolutną zasadą świata, stał się człowiekiem, który żył i umarł w pewnej chwili historycznej i w pewnym miejscu na ziemi.

Bóg i historia wykluczają się wzajemnie, a z tego wynika niemożliwość uznania Logosu-Boga w konkretnej osobie, której życie zostało uwikłane w czas i przestrzeń. Celzus zarzuca ironicznie: „On [...] przed kilku laty zaczął głosić tę naukę, a chrześcijanie uznali go za Syna Bożego”²²; „[Jezus – przyp. J. K.] podaje się kłamliwie za syna dziewicy, podczas gdy w rzeczywistości urodził się w jakiejś zapadłej wsi żydowskiej jako syn miejscowej biednej wyrobnicy”²³; „Uwierz, że ten, o którym ci mówię, jest Synem Bożym, choć został haniebnie spętany i poniósł surową karę, choćby wczoraj i przedwczoraj na oczach wszystkich haniebnie spędzał czas”²⁴.

Ta agresywna reakcja środowisk hellenistycznych na chrześcijaństwo wynikała z faktu, że wizja chrześcijańska stanowiła abso-

²¹ Tamże, II, 31, s. 110.

²² Tamże, I, 26, s. 54.

²³ Tamże, I, 28, s. 55.

²⁴ Tamże, VI, 10, s. 294.

lutne przeciwieństwo greckiej wizji Boga (można by powiedzieć „teologii hellenistycznej”), według której jest On niezrozumiały, niewidzialny, niezmienny, niecierpięliwy. Tymczasem Bóg chrześcijański stał się widzialny, cierpięliwy, związany konkretnym wyglądem, czasem i miejscem. Jest zupełnie zrozumiałe, że Celzusz – chociaż z pewną przesadą – nawiązuje do tego paradoksu: „Skoro Duch Boży znajdował się w ciele, powinno się ono wyróżniać spośród innych ciał wzrostem, pięknem, siłą, głosem, dostojnością albo wymową; nie jest bowiem prawdopodobne, żeby osoba, w której tkwi jakaś cząstka bóstwa, nie różniła się od innych. Tymczasem, jak mówią sami chrześcijanie, nie wyróżniało się niczym, było małe, niepiękne, pospolite”²⁵.

Sami chrześcijanie zdali sobie sprawę z tej trudności i próbowali ją jakoś rozwiązać, wprowadzając nie odwołując się jeszcze do idei dwóch natur, ale do specjalnego języka, który można by nazwać „językiem paradoksów” i który być może przyczynił się do narodzin idei dwóch natur. W języku tym dominującą rolę odgrywał czasownik „stać się” (*factus est*), który wyrażał paradoks wcielenia, podkreślając równocześnie jego wymiar zbawczy. Święty Ignacy Antiocheński pisze na przykład w liście do Polikarpa: „Wyczekuj Tego, który jest ponad wszelką zmiennością, poza czasem, niewidzialnego, który dla nas stał się widzialny, niedotykalnego, nie znającego cierpienia, który dla nas cierpiał, który dla nas zniósł wszystko na wszelki sposób”²⁶.

Właściwie do tych dwóch problemów: transcendencji Boga i historyczności (przygodności) Chrystusa sprowadzają się zastrzeżenia filozoficzno-intelektualne Greków w stosunku do bóstwa Chrystusa. Zastrzeżenia te zostały wywołane radykalną nowością orędzia chrześcijańskiego, które przez misterium wcielenia zburzyło harmonijną i statyczną wizję świata Greków, wizję dotyczącą zarówno świata boskiego, jak i świata ludzkiego. Sami

²⁵ Tamże, VI, 75, s. 334–335.

²⁶ Ignacy Antiocheński, *Ad Polycarpum* 3, 2; Wydanie polskie: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1988, s. 178.

chrześcijanie nie zdawali sobie sprawy z tego, jak bardzo paradoksalna jest ich wiara i propozycja ewangeliczna. Paradoks Boga, który stał się człowiekiem, okazał się dla Greków – którzy nie mieli nawet minimalnej idei wcielenia Boga – zasadniczą przeszkodą intelektualną dla ich wiary w Chrystusa, Syna Bożego. Myślę, że dotychczasowe rozważania wystarczą do zakwestionowania jednego z bardziej radykalnych zdań w chrystologii H. Künga: „Kategoria »stania się człowiekiem« jest oczywiście obca myśli żydowskiej i myśli wczesnego judeochrześcijaństwa, i wywodzi się ze świata hellenistycznego [...] W kontekście historii żyda Jezusa trzeba niejako sprowadzić na ziemię grecką koncepcję »wcielenia«”²⁷.

5. REFLEKSJA CHRZEŚCIJAŃSKA

Po przeanalizowaniu zasadniczych zastrzeżeń, jakie środowiska hellenistyczne wysunęły wobec bóstwa Chrystusa, trzeba teraz przeanalizować refleksję chrześcijańską, podjętą w odpowiedzi na te zastrzeżenia. Ten krok pozwoli nam głębiej zrozumieć trudności, jak również późniejszą odpowiedź daną przez Sobór Nicejski, ściśle wpisującą się w cały ten dyskusyjny kontekst, którego punktem kulminacyjnym była sprawa Ariusza.

5.1. JEZUS LOGOS

Pierwszym autorem chrześcijańskim, którego refleksję należy uwzględnić, rozpatrując interesujące nas zagadnienie, jest św. Justyn, „pierwszy prawdziwy humanista w historii chrześcijaństwa”²⁸ i „najważniejszy z apologetów”²⁹. Justyn, który – podobnie jak Celzusz – wywodził się kulturowo i filozoficznie z platonizmu średniego³⁰, niezależnie od przeciwników chrześcijaństwa odkrył, jaka

²⁷ H. Küng, *Credo*, s. 88.

²⁸ F. Buonaïuti, *Storia del Cristianesimo*, t. 1: *Evo antico*, Milano 1944, s. 140.

²⁹ P. Tillich, *Histoire de la pensée chrétienne*, Paris 1970, s. 45.

³⁰ Platonizm średni był kierunkiem w ramach myśli platońskiej dominującym w dwóch pierwszych wiekach po narodzeniu Chrystusa, z którego w trzecim

mogła być na poziomie filozoficznym zasadnicza trudność Greków w przyjęciu wiary w Chrystusa. Zwrócił on uwagę właśnie na Jego historyczność – na fakt, że narodził się z Niewiasty w Nazarecie. Wykorzystując więc filozofię spekulatywną oraz greckie kategorie myślowe, podjął refleksję zmierzającą do nadania postaci Chrystusa rysów uniwersalistycznych i absolutnych, jakie On miał już w wierze wspólnoty chrześcijańskiej i jakie nadali Mu wcześniej i wyraźnie św. Jan i św. Paweł, wykorzystując kategorie i ramy myślowe środowisk żydowskich i starotestamentalnych³¹.

Justyn dokonał tego zabiegu teologicznego poprzez wspomniane już jasne i radykalne utożsamienie Jezusa narodzonego z Maryi z wiecznym i uniwersalnym Logosem oraz z rzeczywistością Ducha (choć w tym drugim przypadku utożsamienie ma raczej charakter subordynacjonistyczny). Justyn pisze więc: „Prawda, mówimy jeszcze, że Słowo, pierworodna boża Latorośl, Jezus Chrystus, nasz Nauczyciel, bez złączenia cielesnego zrodzony został, że wisiał na krzyżu, umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba”³².

Chodzi w tym przypadku o utożsamienie, którego znaczenie i nośność teologiczna jest trudna do przecenienia. W każdym razie na gruncie tego utożsamienia i jego uniwersalności należy sytuować wszystkie „teologie Logosu”, jakie rozwinęły się w historii od Orygenesa, przez św. Bonawenturę, aż do K. Rahnera³³.

wieku narodził się neoplatonizm. Jego zasadniczymi cechami charakterystycznymi jest silne zabarwienie religijne, doskonale odpowiadające epoce, oraz synkretyzm kulturowy. Najważniejszym autorem dla tego kierunku jest Platon, łączony często z Pitagorasem, który jak żaden inny filozof doszedł do poznania bóstwa absolutnie transcendentnego i odległego od świata zmysłowego. Platon doszedł do opracowania pewnej „filozofii absolutnej”, którą przedstawiciele platonizmu średniego wykładają i interpretują.

³¹ Por. *Historia Kościoła od początku aż do naszych czasów*, red. A. Flich, W. Martin, t. 1: J. Lebreton, J. Zeiler, *Początki chrześcijaństwa*, tłum. J. Dembińska, Z. Czerniewiczowa, Lublin 1939, s. 562–595.

³² Justyn, *Apologia I*, 21, 1; wydanie polskie: Justyn, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 26 (Pisma Ojców Kościoła, t. 4).

³³ Por. J. H. P. Wong, *Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Roma 1984.

Justyn poprzez jeden zabieg filozoficzno-teologiczny dokonał – można by powiedzieć – „uchrystologicznienia” całej rzeczywistości, ponieważ w wizji greckiej cała rzeczywistość była rozumiana właśnie w odniesieniu do Logosu pojmowanego jako racja istnienia i rozumienia świata. Tym jednym zabiegiem Justyn dokonał równocześnie „uchrystologicznienia” całej historii dzięki idei „Słowa rozproszonego” (*Logos spermatikos*), która ukierunkowała do Chrystusa cały bieg historii przed Jego wcieleniem: jak część zmierza do całości, tak Słowo rozproszone zmierza do Słowa integralnego, którym jest Chrystus: „Rzecz zatem jasna, że nasza nauka przewyższa wszelką naukę ludzką, bo całe Słowo stało się Chrystusem, który się dla nas objawił, stało się Ciałem, Słowem i Duszą. Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego wypowiedzieli i odkryli, zawdzięczają temu, co po części w Słowie znaleźli i ujrzeli”³⁴.

Chrześcijanie przeszli od Greków Logos jako uniwersalną zasadę kosmiczną, a zaproponowali im Logos osobowy i historyczny oraz jednorodzonego Syna Bożego. Oparte na Nowym Testamencie utożsamienie Chrystusa z Logosem, jak wynika z cytowanego tekstu, prowadziło w sposób naturalny do utożsamienia Logosu z Synem Bożym. Fakt ten ma wyjątkowe znaczenie tak dla dogmatu chrystologicznego, jak również dla dogmatu trynitarnego, ponieważ znajduje się u początków wyjaśniania boskości Chrystusa za pośrednictwem pojęcia „zrodzenia racjonalnego” Syna z Ojca.

5.2. HELLENIZACJA

Rozwiązanie Justyna, jakkolwiek przejrzyste, nie zostało oczywiście przyjęte w sposób bezkrytyczny i wzbudziło reakcje, także problematyczne z teologicznego punktu widzenia, oraz wywołało pojawienie się problemu rzeczywiście hellenistycznego.

W refleksji greckiej pojęcie Logosu miało przede wszystkim wymiar kosmologiczny. Podkreślenie go dowartościowało wprowadzić wymiar kosmologiczny i objawiający orędzia chrześcijańskiego,

³⁴ Justyn, *Apologia II*, 10, 1–2, s. 89.

ale pomniejszyło jego wymiar soteriologiczny. Miało również negatywny wpływ na teologiczne zrozumienie boskości Chrystusa. Zbliżenie między Logosem i stworzeniem, którego dokonano pośrednio przez utożsamienie pojęcia Logosu i Syna Bożego, zmierza spontanicznie do połączenia zrodzenia Syna ze stworzeniem świata, naruszając w ten sposób wieczny i konieczny charakter tego zrodzenia³⁵. Aby wyrazić funkcję kosmologiczną Logosu, św. Justyn używa czasownika *kosmein*, który oznacza stworzyć i uporządkować świat³⁶.

Aby nadać tej roli Logosu odpowiedni autorytet, została ona oparta na tekście z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8, 22). W ten sposób w teologii przednicejskiej szeroko rozwinęła się teologia Logosu jako pośrednika stworzenia, wraz z jej formą heretycką, jaką był arianizm.

Aby rozwiązać pojawiające się w tym kontekście trudności dotyczące pełnego bóstwa Chrystusa, św. Teofil z Antiochii – pierwszy autor, który zastosował pojęcie *Trias* do wyrażenia Trójjedyności³⁷ – w swoim dziele apologetycznym *Ad Autolycum* zaproponował teorię podwójnego zrodzenia Logosu albo dwóch faz Jego egzystencji. Wprowadził on rozróżnienie między *Logos endiathetos* (Słowo w Bogu jeszcze przed Jego wypowiedzeniem) i *Logos prophoricos* (Słowo wypowiedziane)³⁸. Rozwiązanie to wprowadziło jednak więcej zamieszania, niż przyniosło korzyści, gdyż w świetle tego rozróżnienia w pierwszej fazie Logos nie jest jeszcze Synem, a w drugiej fazie nie jest już Bogiem (nie będąc wiecznym).

³⁵ Por. H. J. Vogt, *Sohn Gottes – Logos des Schöpfers*, „Theologische Quartalschrift” 154 (1974), s. 256–272; P. Hofrichter, *Im Anfang war der „Johannesprolog”. Das urchristliche Logosbekenntnis – die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, Regensburg 1986.

³⁶ Por. Justyn, *Apologia* II, 6,3.

³⁷ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* 2, 15: SCh 20, 138.

³⁸ Tamże, 2, 10 i 2, 22: SCh 20, 120 i 154.

Mimo wszystko nie są to jeszcze największe trudności, jakie napotkała teologia bóstwa Chrystusa w okresie przednicejskim. Największą trudność niosła filozofia grecka, doprowadzając rzeczywiście do przejściowej hellenizacji w ramach refleksji teologicznej. W ramach platonizmu średniego istniała pewna figura, która zaczęła wywierać wpływ na rozwijającą się chrześcijańską teologię Logosu, a mianowicie figura tak zwanego drugiego Boga (*deuteros Theos*). Refleksji nad tą figurą poświęcono wiele uwagi i z biegiem czasu utożsamiono ją ze światem poznawanym (*kosmos noetos*), z logosem, z demiurgiem platońskim i duszą świata. Chodzi tutaj o istotę mityczną, która pełni funkcję pośredniczącą między Bogiem i światem materialnym w relacji do jego stworzenia lub uporządkowania. Jej zadaniem jest obrona transcendencji Boga od pomniejszającego kontaktu ze światem materialnym.

Było nieroztropne ze strony autorów chrześcijańskich, że posłużyli się tą figurą pośredniczącą do przedstawienia osoby Syna Bożego, myśląc, że ułatwi się w ten sposób wiarę w boskość Chrystusa. Sam Justyn dokonał tego zabiegu mówiąc, że Syn „zajmuje drugie miejsce” po Ojcu³⁹. Po nim tego samego zabiegu dokonali między innymi Klemens Aleksandryjski i Orygenes, co wywołało pojawienie się problemu subordynacjonizmu, i z tego powodu ortodoksja tych autorów jest problemem wciąż dyskutowanym⁴⁰.

5.3. SOBÓR NICEJSKI (325 R.)

Na takim właśnie tle sytuuje się postać Ariusza i kryzys, do jakiego doprowadził w Kościele. Kryzys ten zmusił Kościół do podjęcia zagadnień teologicznych, wokół których nagromadziło się wiele nieporozumień i niepewności.

³⁹ Por. Justyn, *Apologia* I, 12, 7 i 13, 3–4, s. 14–15.

⁴⁰ Por. L. Bouyer, *Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia*, Alba 1977, s. 371–374; L. Scheffczyk, A. Zigenaus, *Katholische Dogmatik*, t. 2: *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, Aachen 1996, s. 210–222; Ph. Henne, *Pour Justin, Jésus est-il un autre Dieu?*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 81 (1997), s. 57–68.

W sensie ogólnym arianizm jest bezpośrednim przykładem zastrzeżeń filozoficznych, jakie hellenizm postawił chrześcijańskiej wierze w Chrystusa jako Syna Bożego. W sensie szczegółowym dotyczy on utożsamienia Syna Bożego z „drugim Bogiem” (*deuteros Theos*), dokonanego pod wpływem platonizmu średniego. Arianizm jest niezrozumiały poza tym usytuowaniem średnioplatońskim problemu chrystologicznego, jakie zostało wprowadzone przez apologetów⁴¹. Ariusz nie zdołał przekroczyć mitycznej figury średnioplatońskiego „drugiego Boga”, ale wprowadził ją do swojej refleksji chrystologicznej, opierając się na trójpodziale bytu na byt transcendentálny, byt stworzony i byt pośredniczący, a więc na takim podziale, jaki przyjmował platonizm średni.

Przekroczenie wizji Ariusza i jego źródeł hellenistycznych zostało dokonane za pośrednictwem Soboru Nicejskiego, który miał szczególny charakter. Włodzimierz Sołowjow tak pisze o wyjątkowości pierwszego soboru powszechnego:

Pierwszy z nich tym wyróżniał się spośród pozostałych, że w osobach wielu jego uczestników autorytet pasterski przywódców Kościoła łączył się jeszcze z autorytetem apostołskim i autorytetem męczeństwa. Niektórzy z biskupów zasiadających na tym soborze wsławili się przeprowadzeniem całych narodów do chrześcijaństwa, inni, okaleczeni, z pustymi jamami po wydartych oczach, byli mocnym przypomnieniem niedawnych prześladowań za wiarę⁴².

Sobór z 325 roku w swoich sformułowaniach dokonał pełnego uznania i wyznania boskości Chrystusa oraz oczyścił metafizykę Greków, by mogła posłużyć potem do dalszego rozwoju dogmatu chrystologicznego i trynitarnego. Alois Grillmeier, wyjątkowy

⁴¹ Por. F. Ricken, *Das Homoousios von Nizäa als Krisis des altchristlichen Platonismus*, [w:] *Zur Fürgeschichte der Christologie*, red. B. Welte, Freiburg i. Br. 1970, s. 74–99.

⁴² W. Sołowjow, *Listy paschalne, VII*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 1, Poznań 1988, s. 146.

znawca historii chrystologii, zauważa między innymi: „Nicea nie jest hellenizacją, ale odhellenizowaniem, czyli wyprowadzeniem chrześcijańskiego obrazu Boga ze ślepego zaułku oraz z podziałów, w które spychał go hellenizm. To nie Grecy stworzyli Niceę, ale to Nicea przekroczyła filozofów greckich”⁴³.

Szczególnie ważny dla naszych rozważań jest fakt, że dzieło Soboru Nicejskiego jest ściśle zakorzenione w apostołskiej Tradycji wiary i kultu⁴⁴. Odpowiadając Ariuszowi i jego zwolennikom, Sobór Nicejski w swoim *Credo* w imię Tradycji wiary stwierdził, że Syn jest „jednorodzony” (co arianie akceptowali), ale sprecyzował, że jest zrodzony „z substancji Ojca”, co stanowiło odpowiedź na centralną tezę Ariusza. Następnie sobór dookreślił, że jest „Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”, w czym przeciwstawił się tezie Ariusza, według którego Syn jest Bogiem „przez łaskę”. Aby wyeliminować stawianie Syna tylko w czasie i po stronie świata stworzonego oraz zachować Jego preegzystencję i transcendencję, sobór wyznał, że jest „zrodzony, nie stworzony”. Cały ten problem streszcza się w najbardziej typowym stwierdzeniu Soboru Nicejskiego, kluczowym dla całej doktryny chrystologicznej i trynitarnej: „współistotny (*homoousios*) Ojcu”⁴⁵.

Ariusz więc, chociaż chciał ocalić wiarę w bóstwo Chrystusa, dokonał jej zdecydowanej hellenizacji. Na czym polegała ta hellenizacja, zostało streszczone w anatematyzmie zamykającym wyznanie wiary Soboru Nicejskiego: „Tych zaś, którzy mówią: »Był kiedyś [czas – przyp. J. K.], kiedy go nie było« i »zanim się narodził, nie był« i »że uczyniony został z tego, czego nie było, albo z innej substancji lub natury«, albo że został utworzony i że jest

⁴³ A. Grillmeier, *De Jésus de Nazareth „dans l'ombre du Fils de Dieu” au Christ, image de Dieu*, [w:] *Comment être chrétien? La réponse de H. Küng*, red. J. R. Armogathe, Paris 1979, s. 128.

⁴⁴ Por. S. Longosz, *De auctoritate Traditionis apud Athanasium Alexandrinum (259–373). Synthesis traditionis primi et secundi momenti controversiae Arianæ (318–362)*, [dissertatio ad lauream], Romae 1976.

⁴⁵ BF IX, 7. Jeśli chodzi o dzieje pojęcia *homoousios* w ramach refleksji chrystologicznej i trynitarnej, por. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, s. 91–172.

»podległym zmianom i przeobrażeniom Synem Bożym« – tych wszystkich wyklina Kościół katolicki”⁴⁶.

Sobór Nicejski, chociaż zastosował w swoim nauczaniu pojęcia filozoficzne, nie tylko nie dokonał hellenizacji dogmatu chrystologicznego, ale ponieważ użył tych pojęć jako *negatio negationis*, to dzięki tej metodologii uszanował także apofatyzm tajemnicy Boga, nie mówiąc bezpośrednio, kim Bóg jest, ale kim nie jest.

W przypadku Soboru z 325 roku nie może więc też być mowy o hellenizacji samej wiary chrześcijańskiej, gdyż nie tworzy on wiary w bóstwo Chrystusa, ale ją sankcjonuje, wyznaje i głosi. Cała dyskusja z hellenizmem nie sytuje się na poziomie wiary i głoszenia chrześcijańskiego, ale na poziomie teologii. Przed Soborem Nicejskim Kościół ortodoksyjny nigdy nie przestał adorować Chrystusa jako Boga oraz głosić Go jako takiego w swoim przepowiadaniu i katechezie. Co więcej, ze zdumieniem i zgorszeniem przyjmował nowinki Ariusza. Sobór był więc reakcją w imię Tradycji wiary, reakcją, która jeszcze wielokrotnie powtórzy się w czasie następnych soborów powszechnych. Na podstawie swoich doświadczeń wiary i kultu Kościoła Ojcowie soborowi podjęli się wykładu teologicznego dotyczącego bóstwa Chrystusa, by przekazać je środowisku hellenistycznemu, tak jak wychodząc z takiego samego doświadczenia wiary apologety podjęli się obrony Jego bóstwa w dialogu filozoficzno-teologicznym z cieszącą się niezwykłym autorytetem kulturą hellenistyczną, by w ten sposób otworzyć ją na wiarę chrześcijańską⁴⁷.

Na podstawie tych skrótowych, chociaż moim zdaniem wystarczających, rozważań nie można powiedzieć, że dla Greków wiara w boską „naturę” Chrystusa była naturalna i bezdyskusyjna, a zatem nie można również stawiać hipotezy, że dogmat boskiej natury Chrystusa jest rezultatem ich mentalności. Hellenizm w swoim wymiarze kulturowym i filozoficznym poddał się temu dogmatowi dopiero po wielu dyskusjach i licznych poszukiwaniach kompromisów w tym względzie, czego dowodów dostarcza choćby historia następującej

⁴⁶ DS 126. Por. także DS 130 (*List Ojców Soboru do Egipcjan*).

⁴⁷ Por. R. Cantalamessa, *Cristianesimo primitivo e la filosofia greca*, [w:] *Il cristianesimo e la filosofia*, Milano 1971, s. 26–57.

z wielkimi trudnościami recepcji tego dogmatu. Jest tak samo niedopuszczalne stwierdzenie, że ze środowisk hellenistycznych wywodzi się idea wcielenia, przeciw której hellenizm walczył ze wszystkich sił zarówno w swoim nurcie platońskim, jak i stoickim.

Mógł więc św. Grzegorz z Nazjanzu w liście do Kledoniusza napisać na temat Soboru Nicejskiego:

Wobec tego, że wielu, zwróciwszy się do twojej pobożności, poszukuje pełnej jasności w wierze, a ty mianowicie zażądałeś ode mnie krótkiego jakiegoś określenia i zapatrywania – dlatego piszę do twojej pobożności to, o czym zresztą i przed tym listem wiedziałeś; że nad wiarę określoną w Nicei, wiarę świętych ojców, zebranych tam razem w celu obalenia herezji ariańskiej, ani niczego wyżej nie ceniłem, ani cenić nie mogę; lecz ową wiarę wyznaję z pomocą Bożą i będę wyznawał, rozwijając ponadto to, co oni niewystarczająco powiedzieli o Duchu Świętym, ponieważ wówczas zagadnienie to nie zostało poruszone, mianowicie, że widzieć trzeba w Ojcu i Synu, i Duchu Świętym jedno i to samo bóstwo, wyznając i Ducha Bogiem. Ludzi tak myślących i uczących mnie za współwyznawców, tak jak i ja, od inaczej czujących odwróć się i uważaj za obcych i Bogu, i Kościołowi katolickiemu. – Wobec tego zaś, że w sprawie uczłowieczenia Bożego czy wcielenia jakiegoś zagadnienia się nie porusza, określ wszystkim, co do mnie, że Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, a potem ze świętej Dziewicy Maryi, w jedno sprowadzam i nie dwóch synów nazywam, lecz jednego i tego samego uwielbiam, w nierozzerwalności, boskości i czci. Jeśli zaś ktoś nie zgodzi się czy teraz, czy później z tymi określeniami, sam zda sprawę z tego Bogu w dzień sądu⁴⁸.

5.4. AKTUALNOŚĆ DOGMATU Z NICEI

Niewiara i zastrzeżenia Greków dotyczące bóstwa Chrystusa spowodowały opracowanie wielkiego wyznania wiary w to bóstwo

⁴⁸ Grzegorz z Nazjanzu, *List do Kledoniusza przeciw Apolinariuszowi*, [w:] tegoż, *Listy*, tłum. J. Stahra, Poznań 1933, s. 146–147 (Pisma Ojców Kościoła, t. 15).

stwo, jakie zostało utrwalone w Symbolu Nicejskim, który następnie został uzupełniony na Soborze w Konstantynopolu w 381 roku, stając się kryterium tożsamości chrześcijańskiej aż do naszych czasów, gdyż właśnie w niedzielnej mszy świętej wyznajemy naszą wiarę, odmawiając Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański. Właśnie z tego powodu, kontynuując niniejsze rozważania historyczno-teologiczne, zapytajmy się jeszcze o aktualność dogmatu z Nicei oraz jego znaczenie dla dzisiejszego Kościoła i dla wiary poszczególnych wierzących.

Cytowany już W. Sołowjow tak uzasadniał potrzebę refleksji nad stałą aktualnością Soboru Nicejskiego, nawiązując do czczonych w kalendarzu wschodnim Ojców tego Soboru:

Komu ze współczesnych, jeśli otworzywszy kalendarz przeczyta pod datą nadchodzącej niedzieli: „Niedziela 318 świętych Ojców Soboru Nicejskiego” – słowa te nasuną jakieś wspomnienia, uczucia i myśli, choćby takie, jakie zazwyczaj wywołują w nas nazwy Kulikowego Pola czy Połtawy? Ogromną większość wykształconych ludzi Nicea i 318 ojców obchodzą tyle co zeszłoroczny śnieg. A przecież chrześcijaństwo jest mimo wszystko naszą duchową ojczyzną, od której – z racji samych korzeni naszego losu – nie możemy się odciąć; obojętne zapomnienie o jego historii, o wielkich ludziach i chwilach jego życia, szkodzi tylko nam samym – jasności i pełnej naszej samoświadomości, czyniąc z nas ludzi „niewiadomego pochodzenia”⁴⁹.

5.5. CHRYSOSTUS-ABSOLUT

Pierwsze pytanie, jakie postawił sobie Sobór Nicejski i jakie musimy zawsze widzieć w jego symbolu wiary, dotyczy pozycji Chrystusa wobec Boga i Jego tożsamości. Chrześcijanie od początku uznali Ewangelię za absolutne i definitywne objawienie prawdy dotyczącej Boga, a Chrystusa za prawdziwego Boga. Jeśli Chrystus byłby tylko prorokiem lub wyjątkową istotą, ale niższą

⁴⁹ W. Sołowjow, *Listy Paschalne*. VII, s. 144.

od Boga, stworzoną przez Niego, to wówczas nie można by uznać, że objawił prawdę absolutną i uniwersalną, ale tylko względną; że objawił prawdziwy sens życia, ale tylko jedną z propozycji tego sensu; że objawił autentyczną godność człowieka, ale przedstawił tylko jeszcze jeden wzniosły pogląd na ten temat. Mógłby więc pojawić się jeszcze jakiś nowy prorok i sformułować inną naukę; mógłby pojawić się jeszcze ktoś inny, kto mógłby zostać wywyższony przez Boga, ukazując człowiekowi nowe przykazania i nowe drogi zbawienia.

Po długich debatach Sobór Nicejski podał więc takie określenie Chrystusa, Jego tożsamości i natury Jego relacji z Ojcem, które wykluczało uważanie go za jednego z proroków czy eonów – „współistotny Ojcu”. Chrystus jest więc Bogiem ze swojej istoty, a nie z wybrania, „upoważnienia”⁵⁰ czy też usynowienia, nie na „podstawie ustanowienia na pozycji prawa i władzy”⁵¹. Chrystus jest tym, za którego uważali Go od początku chrześcijaństwo, którzy od Niego otrzymali odrodzenie, zbawienie i wartość absolutną. Walter Kasper tak podkreśla znaczenie formuły z Nicei:

[Chrześcijaństwo – przyp. J. K.] łączy [...] swoją formułę wiary w synostwo Boże Jezusa z eschatologicznym rozumieniem, że Bóg w Jezusie z Nazaretu objawił się i udzielił światu raz na zawsze, w sposób jedyny w swoim rodzaju, ostateczny i nieprześcigniony. Dlatego formuła wiary o Jezusie Chrystusie jako Synu Bożym jest pewnego rodzaju skrótową formułą wyrażającą to, co istotne i specyficzne w całej chrześcijańskiej wierze. To opowiedzenie się za Jezusem jako Synem Bożym jest podstawowym kryterium chrześcijańskiej wiary, która na tym kryterium buduje⁵².

Zagadnienie to ma między innymi kluczowe znaczenie dla uzasadnienia aktualności i uniwersalności nakazu misyjnego

⁵⁰ H. Küng, *Credo*, s. 86.

⁵¹ Tamże.

⁵² W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 165.

Chrystusa, skierowanego do Kościoła przed wniebowstąpieniem. Nakaz ten opiera się właśnie na „jedyności” i „uniwersalności” Chrystusa, które wynikają z Jego bóstwa, czyniąc Go „jedynym Zbawicielem”⁵³. Gdyby Chrystus był tylko prorokiem, Jego orędzie miałoby charakter względny i nie mający obowiązywalności uniwersalnej. Kwestia ta nie jest także obojętna dla inkulturacji wiary oraz dialogu chrześcijaństwa z rozmaitymi kulturami⁵⁴.

Innym ważnym i aktualnym zagadnieniem w Kościele jest problem szeroko rozwijającego się dialogu międzyreligijnego. Jakkolwiek chrześcijanie powinni szukać w nim tego, co wspólne i co łączy nas z innymi, to takie poszukiwanie musi wynikać z jasnej świadomości i przejrzystego przedstawiania wyjątkowości Chrystusa⁵⁵.

6. CHRZEŚCJAŃSKI OBRAZ BOGA

Chrystologia nie jest problemem wyizolowanym w ramach teologii chrześcijańskiej, ale jest jej ośrodkiem, który kształtuje całość teologii, a więc i chrześcijański obraz Boga zależy ściśle od posiadanego obrazu Chrystusa. Także dogmat nicejski kształtuje nasz obraz Boga i czyni to zasadniczo w podwójnym aspekcie – mówi nam, że Bóg objawia się i komunikuje w sposób osobowy w życiu człowieka (*ad extra*) oraz że Bóg komunikuje się w sobie (*ad intra*)⁵⁶.

⁵³ Taką problematykę podejmuje Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, nr 4–11. Por. A. Amato, *Missione cristiana e centralità di Gesù Cristo. La dimensione cristologica dell'annuncio cristiano nell'enciclica „Redemptoris missio” di Giovanni Paolo II*, [w:] *La missione del Redentore. Studi sull'enciclica missionaria di Giovanni Paolo II*, red. E. del Covolo, A. Amato, Leumann 1992, s. 13–29.

⁵⁴ Por. H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, Kraków 1996; J. Ratzinger, *Le Christ, la foi et le défi des cultures*, „La Documentation Catholique”, 1995, nr 2120, s. 698–708.

⁵⁵ Por. J. Depuis, *Gesù Cristo. Incontro alle religioni*, Assisi 1989.

⁵⁶ Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1987, s. 105.

Jezus z Nazaretu jest ludzkim współistotnym obrazem Boga. Takie właśnie stwierdzenie odrzucał Ariusz w imię transcendencji Boga⁵⁷. Sobór Nicejski stwierdza natomiast niedozwoloność rozdzielania jedności Boga i Jego ludzkiego obrazu w Jezusie, mimo potwierdzenia Jego transcendencji. Wychodząc z kategorii hellenistycznych, Ariusz nie mógł zaakceptować Boga, który w sposób osobowy poddałby się zmienności i poniżeniu przez życie i śmierć jako człowiek. Wiara chrześcijańska głosi właśnie, że w Jezusie Bóg wyniszczył samego siebie (por. Flp 2, 6–8), przekraczając ramy greckiego obrazu Boga. Transcendencja nie jest i nie może być koniecznością narzuconą Bogu, która mogłaby Go w czymś ograniczać, ale jest podstawą Jego absolutnej wolności, której nie tylko nic nie ogranicza, ale uzdalnia ją do wyrażania się w miłości, będącej „językiem”, przy pomocy którego mówi On o sobie człowiekowi.

Chrześcijańskie pojęcie transcendencji Boga jest więc stwierdzeniem Jego zdolności do komunikowania się, której wyrazem jest właśnie sam Jezus Chrystus i misteria Jego życia. Co więcej, Jezus Chrystus i misteria Jego życia są konkretyzacją tego komunikowania się oraz konkretyzacją chrześcijańskiego obrazu Boga. Nie ma w Jezusie oraz w Jego życiu takiego misterium i takiego nawet najmniejszego jego elementu, który nie mówiłby nam czegoś o Bogu⁵⁸.

Oprócz stwierdzenia objawiania się i komunikowania Boga *ad extra*, Sobór Nicejski zwraca także uwagę na misterium Boga w sobie – *ad intra*. Bóg jako Ojciec i jako Syn jest wieczną komunikacją siebie w sobie. Bóg jest Ojcem i Synem: Ojciec wiecznie rodzi Syna, któremu daje wszystko, czym jest (z wyjątkiem bycia Ojcem), i wszystko to, co posiada. Syn jest wiecznym i synowskim przyjęciem wszystkiego od Ojca. Za tymi stwierdzeniami stoi oczywiście przede wszystkim Ewangelia św. Jana, w której jak refren

⁵⁷ Por. Ch. Schönborn, *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Cinisello Balsamo 1988, s. 11–21.

⁵⁸ Por. J. Królikowski, *Mysteria vitae Christi a poszukiwania współczesnej chrystologii*, „Collectanea Theologica” 60 (1990) fasc. 1, s. 21–31.

powtarzają się na ustach Jezusa słowa: „Moje-Twoje”, w których zwraca się do Ojca, wyrażając w ten sposób swoją relację z Nim, przy czym słowa „Moje-Twoje” utożsamiają się w języku Jezusa, wskazując na Jego tożsamość z Ojcem w bóstwie: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10)⁵⁹. Jezus jest prawdziwym Bogiem, ponieważ jest prawdziwym Synem.

Podkreślenie idei komunikacji w chrześcijańskim obrazie Boga jest szczególnie ważne wobec rozmaitych tendencji deistycznych i autonomistycznych, jakie pod wpływem oświecenia się pojawiły, i także dzisiaj często odżywają w świadomości chrześcijańskiej. W świetle tych tendencji, najogólniej mówiąc, Bóg jest przedstawiany jako znajdujący się „poza” światem i niemający z nim żadnego związku; nie mając związku ze światem, nie ma też związku z człowiekiem, a w związku z tym nie ma realnego znaczenia dla jego życia, jego działań i jego dążeń. Teologia chrześcijańska, właśnie na podstawie chrystologii, teologii Emmanuela, czyli Boga-z-człowiekiem, odrzuca te poglądy i konsekwentnie ukazuje życie człowieka i cel jego życia jako „komunię z Bogiem”.

6.1. PRZEBÓSTWIENIE

W kontekście debaty chrystologicznej, którą powyżej zarysowaliśmy, pojawiło się bardzo ważne zagadnienie „przebóstwienia” człowieka, które wraz ze św. Atanazym, największym obrońcą i interpretatorem dogmatu nicejskiego, stało się stałym zagadnieniem soteriologii i antropologii chrześcijańskiej, szczególnie w jej nurcie wschodnim, chociaż nie jest obce także tradycji chrześcijańskiej na Zachodzie.

Święty Justyn był pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który sformułował ideę, że nie tylko jesteśmy powołani do stania się „synami” za pośrednictwem „Syna”, jak stwierdził np. św. Ireneusz⁶⁰, ale że jesteśmy powołani do tego, by zostać przez Niego

⁵⁹ Por. G. Ferraro, *Mio-Tuo. Teologia del possesso reciproco del Padre e del Figlio nel vangelo di Giovanni*, Città del Vaticano 1994.

⁶⁰ Por. Ireneusz, *Adversus haereses* V, 16, 1–2: SCH 153, 213–217.

„przebóstwieni”⁶¹. Święty Atanazy, rozwijając refleksję o wcieleniu Syna Bożego i o jego znaczeniu *propter nos*, sformułował zasadę, należącą niewątpliwie do najważniejszych zasad antropologii chrześcijańskiej, ponadto łączącą nierozdzielnie chrystologię z antropologią, w której oświadcza: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem”⁶².

Dzisiaj chętniej mówi się o „humanizacji” człowieka niż o jego przebóstwieniu. Sam Küng w jednej ze swoich wcześniejszych książek stwierdza na przykład, że „nasz problem nie nazywa się już przebóstwienie, ale humanizacja człowieka [podkr. J. K.]”⁶³. Również chrystologia współczesna pomniejsza ten problem, nie uwzględniając w pełni konsekwencji, które dla człowieka wynikają z tajemnicy wcielenia i odkupienia.

We współczesnym kontekście teologiczno-antropologicznym pojawia się jednak pytanie, czy jest możliwa humanizacja człowieka bez jego przebóstwienia. Teologia przebóstwienia człowieka stwierdza jasno, że nie jest ono niczym innym niż prawdziwą humanizacją, ponieważ przywraca człowiekowi jego pierwotną integralność i pierwotną godność. Człowieczeństwo przebóstwione jest człowieczeństwem, które osiąga cel, jaki boski zamysł wyznaczył dziełu stworzenia. Tradycja chrześcijańska broni paradoksu, że aby być prawdziwie człowiekiem – nie wystarczy chcieć, by być tylko człowiekiem. Jeśli człowiek nie akceptuje tego, że – jak mówi św. Tomasz z Akwinu – „Deus enim solus satiat”⁶⁴, to wtedy jego dążenia w sposób nieunikniony zwracają się do rzeczy tego świata, by w nich szukać swego zaspokojenia, to wtedy najbardziej podstawowe ludzkie poszukiwanie szczęścia staje się poszukiwaniem przyjemności, a za źródło szczęścia zostaje uznany świat i rzeczy „ubóstwione”, które nie wystarczą do nasycenia serca ludzkiego.

⁶¹ Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 124, 4, s. 323: „Wszyscy byli uznani za godnych, by stać się bogami, by móc zostać synami Najwyższego”.

⁶² Atanazy, *De incarnatione* 54, 3: PG 25, 192 B.

⁶³ H. Küng, *Christsein*, München 1974, s. 433.

⁶⁴ Tomasz z Akwinu, *Wykład symbolu apostolskiego*, 1. Por. KKK, 1718.

Teologia przeobstwienia, oparta na misterium wcielenia, czyli na fakcie, że prawdziwy Bóg stał się prawdziwym człowiekiem, przypomina, że to tylko łaska podnosi człowieka i upodabnia do Boga oraz uzdalnia go do osiągnięcia nieskończonego i boskiego szczęścia, do którego Bóg stworzył człowieka i którego człowiek nie przestaje szukać.

Teologia przeobstwienia człowieka, którego dokonuje Chrystus, ma dzisiaj szczególne znaczenie, gdyż pod wpływem współczesnych zmian kulturowych pojawiają się i rozwijają kierunki myślowe, które propagują idee samoprzeobstwienia, samozbawienia i neopogaństwa, wychodzące z idei „absolutyzowania skończoności”⁶⁵, a ich konsekwencją jest nie tylko wywieranie negatywnego wpływu na chrześcijaństwo, ale także samodestrukcja człowieka⁶⁶.

7. JĘZYK DOGMATYCZNY

Włodzimierz Sołowjow, pisząc o znaczeniu dogmatu nicejskiego, podkreśla, że formuły dogmatyczne nie są „zabawką umysłu”⁶⁷. Według myśliciela rosyjskiego: „Prawdziwy dogmat jest słowem Kościoła odpowiadającym na słowo Boga, gdy poprzez bieg historii i rozwój świadomości religijnej takiej odpowiedzi Bóg zażąda”⁶⁸.

Zasługą Soboru Nicejskiego jest właśnie to, że w konkretnej chwili historycznej odpowiedział swoim słowem na słowo Boga, a w ten sposób zapoczątkował rozwijanie się w Kościele prawdziwego języka teologicznego i dogmatycznego do wyrażania i pogłębiania wiary oraz tworzenia dogmatyki kościelnej rozumianej jako „kultura wiary”. John H. Newman wskazuje wprost, że ze sposobu,

⁶⁵ Ch. Schönborn, *La vie éternel. Réincarnation – Résurrection – Divinisation*, Paris 1992, s. 49. Jako przykład etyki zbudowanej w oparciu o tę zasadę por. S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano 1995.

⁶⁶ Por. C. S. Lewis, *The Abolition of Man*, Oxford 1943.

⁶⁷ W. Sołowjow, *Listy paschalne. VII*, s. 145.

⁶⁸ Tamże.

w jaki Sobór Nicejski zajął się problemem arianizmu, narodziła się „wiara w teologię dogmatyczną”⁶⁹.

Ojcowie pierwszego soboru powszechnego posłużyli się pojęciami zaczerpniętymi z filozofii i kultury greckiej, aby określić treść wiary chrześcijańskiej. Dla wielu ówczesnych ludzi, jak i dla wielu naszych współczesnych, było to i jest powodem do zgorzelenia i pytania, dlaczego nie zastosowano w tym przypadku języka biblijnego. Zarówno historia dogmatu chrystologicznego, jak również cała historia teologii, potwierdzają jak bardzo ważny i owocny był ten wybór. Zdecydował on i decyduje o żywotności wiary chrześcijańskiej i samej Ewangelii w historii jej przekazywania różnym epokom i różnym kulturom.

Dlaczego tak postąpiono? Odpowiedź na to pytanie wynika z natury objawienia chrześcijańskiego i z samego faktu wcielenia Logosu w historię ludzi. Objawienie zwraca się do człowieka w słowach ludzkich i staje się dla niego wyzwaniem w konkretnej sytuacji historycznej i kulturowej. Właśnie wychodząc z tej sytuacji, człowiek słucha słowa Bożego, by pytać się o sens swego życia i o zbawienie zaproponowane mu przez Boga. To ludzkie słuchanie i pytanie mają zawsze charakter historyczny, wymagając wciąż nowych odpowiedzi. Właśnie dlatego potrzeba języka dogmatycznego, który poprzez proces ciągłej aktualizacji prowadziłby do konkretnego wcielania Ewangelii i wynikającej z niej wiary, tej samej i niezmiennej w swej istocie, w życie nowych pokoleń chrześcijańskich⁷⁰.

Potrzeba języka dogmatycznego weryfikuje się szczególnie wtedy, gdy wiara spotyka się z nowymi pytaniami, wyzwaniami oraz zastrzeżeniami jej przeciwników. Potrzeba wtedy po prostu zaangażować nowe i racjonalniejsze bogactwo języka. Jest to wyzwanie, jakie wciąż na nowo staje przed Kościołem, a w szczególności przed teologami.

Tak stało się w przypadku Ariusza. Postawiony przez niego problem był nowy i trudny. Nie wystarczyło więc w odpowiedzi

⁶⁹ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 121; por. także s. 121–128.

⁷⁰ Por. B. Sesboüé, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, s. 101–104; P. Ganne, *Qui dites-vous que je suis? Leçons sur le Christ*, Paris 1982, s. 60–75.

powtórzyć to, co zostało już powiedziane. Trzeba było „starą” wiarę wypowiedzieć przez zastosowanie „nowego” języka, zachowując integralny i nienaruszony depozyt wiary apostoelskiej.

Ważnym zagadnieniem w ramach języka dogmatycznego, które chcieli uwzględnić w swojej wypowiedzi Ojcowie Soboru Nicejskiego, było zagadnienie apofatyizmu w mówieniu o Bogu, czyli doktryny podkreślającej niewyraźność Boga. Wybitnymi teoretykami tego zagadnienia byli Ojcowie Kapadoccy, do czego przyczyniła się ich polemika z racjonalizmem Eunomiusza i drugiego pokolenia arian. Wcześniej jednak już św. Atanazy rozwinął ideę, że żadne pojęcie nie może być zastosowane w sposób jednoznaczny w mówieniu o Bogu. Aby mówić o Bogu, trzeba zastosować do tego pojęcia komplementarne – pozornie przeciwstawne, ale wzajemnie się uzupełniające. Kiedy mówimy o bóstwie Zbawiciela, konieczne jest zastosowanie pojęcia Syna, by wyrazić Jego istnienie osobowe, różne od istnienia Ojca, od którego pochodzi, oraz pojęcie Słowa (Logosu), by wyrazić ich jedność w istocie Bożej⁷¹.

Sobór Nicejski zastosował praktycznie tę zasadę przez wykorzystanie różnych pojęć do określenia tożsamości i pochodzenia Syna, a samo *homoousios* jest pojęciem apofatycznym, gdyż nie wyraża ono bezpośrednio, kim jest Syn, ale kim On nie jest, gdyż zostało wykorzystane do obalenia błędnego poglądu Ariusza jako wspomniana już „negacja negacji”.

Definicja Soboru Nicejskiego i jego dzieło jest zachętą do tworzenia języka dogmatycznego na miarę naszych czasów, stosownie do zmieniającej się mentalności i zachodzących w nim przemian kulturowych. Tylko w ten sposób unikniemy wiary w literę, a będziemy ciągle zbliżać się do jej ducha i nim ożywiać. Tylko wtedy nie nastąpi w naszej wierze rozdzielenie między literą a duchem oraz zewnętrzną formą a wewnętrzną istotą, przed czym przestrzegał W. Sołowjow⁷².

⁷¹ Por. Atanazy, *Contra arianos* 28: PG 26, 69–72.

⁷² Por. W. Sołowjow, *Listy paschalne*. VII, s. 145.

8. ZAKOŃCZENIE

Po raz pierwszy słowo „teolog” pojawia się w źródłach chrześcijańskich w tekście pochodzącym z II wieku. Teologami (*theologountes*) są w nim nazwani ci, „którzy głoszą Chrystusa jako Boga”⁷³. Fakt ten przypomina nam, co także dzisiaj powinien robić każdy teolog chrześcijański, aby zasłużyć na ten wzniosły tytuł. O tym fakcie powinni pamiętać także ci wszyscy, którzy stwierdzenie, że „Chrystus jest Synem Bożym” pochopnie uważają za przejaw hellenizacji wiary chrześcijańskiej czy też naleciałość obcą chrześcijaństwu.

⁷³ Cytowane przez Euzebiusza z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 5, 28, 5: PG 20, 513.

ROZDZIAŁ XIV



Europa i Jezus Chrystus

Kilka uwag teologicznych o współczesnym europejskim problemie kulturowym

Szanuj nabyte umiejętności, o dziecię Europy.
Dziedzicu gotyckich katedr, barokowych kościołów
I synagog, w których rozbrzmiewał płacz krzywdzonego ludu,
Dziedzicu Kartezjusza i Spinozy, spadkobierco słowa „honor”,
Pogrobowcze Leonidasów,
Szanuj umiejętności nabyte w godzinie grozy.

Czesław Miłosz, *Dziecię Europy*¹

1. EUROPEJSKIE WYZWANIA

W okresie oświecenia toczyła się wśród filozofów ożywiona debata dotycząca relacji zachodzących między Europą i chrześcijaństwem. Mimo początkowego sceptycyzmu – a niejednokrotnie nawet otwartej wrogości – myśliciele oświeceniowi dość szybko doszli do przekonania, że chrześcijaństwo stanowi

¹ Cz. Miłosz, *Poezje*, Warszawa 1983, s. 113.

podstawę cywilizacji i kultury europejskiej i jest do tego stopnia złączone z Europą, że każda próba wyizolowania Europy od chrześcijaństwa mogłaby dla niej okazać się po prostu destrukcyjna. W 1799 roku Novalis, natchniony niezwykle siłą profetyczną, ogłosił małą refleksję zatytułowaną: *Chrześcijaństwo czy Europa?*, w której odpowiadał na tytułowe pytanie, iż to, czym jest Europa, zawdzięcza ona przede wszystkim Jezusowi Chrystusowi².

Tocząca się obecnie debata nad współczesnością i przyszłością Europy, podejmowana zwłaszcza w kontekście jej kulturowego jednoczenia się oraz samej Unii Europejskiej jako instytucji, która wzięła na siebie realizację tego procesu, na nowo stawia wiele pytań dotyczących relacji zachodzących między chrześcijaństwem i Europą – a zwłaszcza ich przyszłości – domagających się pilnego podjęcia przez uczestników tego ważnego procesu, jaki przeżywa Europa, jej narody, kultury i państwa. W dyskusji nad tym zagadnieniem nie brakuje więc także pasterzy Kościoła, filozofów i teologów – i nie może ich zabraknąć. Wiele uwagi poświęcił temu problemowi sam papież Jan Paweł II w ramach swojego nauczania, dając wiele twórczych inspiracji i konkretnych propozycji zmierzających do kształtowania przyszłej zjednoczonej Europy³.

Jeśli patrzy się na aktualną sytuację w dyskusji nad zjednoczoną Europą i Unią Europejską, to widzi się niewątpliwe dążenia nastawione na włączenie i zaangażowanie Kościoła w ten proces i na bezpośrednie poparcie Unii Europejskiej, a ze strony Kościoła widzi się dążenia do włączenia się w te ważne nurty kształtowania się

² Stwierdzenia tego typu nie oznaczają, że myśliciele oświeceniowi uznawali bóstwo Chrystusa. W większości przypadków byli od tego raczej dalecy, koncentrując się na Jego wyjątkowej roli moralnej; por. J. Pelikan, *Jezus przez wieki*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1993, s. 213–225. W takim samym duchu ujął problem Jezusa L. Kołakowski w znanym artykule: *Jezus Chrystus Prorok i Reformator*, „Argumenty” 1965, nr 51/52, s. 7.

³ Odsyłam do moich wcześniejszych uwag na ten temat zebranych w książce: *Budzenie Kościoła. O misji Papieża Jana Pawła II po dwudziestu latach pontyfikatu*, Kraków 2000, s. 97–118.

dzisiejszej cywilizacji i kultury europejskiej. W obydwu przypadkach dążenia te są niewątpliwie uzasadnione i trudno sobie wyobrazić zarówno jednoczenie Europy bez udziału Kościoła, skoro stanowi on jedną z dominujących i żywych rzeczywistości Starego Kontynentu, jak również nie można sobie wyobrazić Kościoła stojącego na boku tego wielkiego procesu kulturowego, skoro misja kulturotwórcza jest elementem jego posłania w świecie. Jeśli jednak chodzi o dokonujące się aktualnie spotkanie jednoczącej się Europy i Kościoła, to z punktu widzenia teologicznego wydaje się, że musi niepokoić rola, jaką zasadniczo wyznacza się Kościołowi w przyszłej Europie i na jaką przedstawiciele Kościoła zbyt łatwo się zgadzają. Przedstawiciele Unii Europejskiej i innych organizmów – najogólniej mówiąc – prounijnych, w duchu mentalności i filozofii oświeceniowej, proponują Kościołowi w jednoczącej się Europie pewną funkcję etyczną, chcąc zasadniczo, by stał się on czymś w rodzaju wielkiego moralizatora wobec kontynentu europejskiego. Zagadnienia moralne nie są oczywiście Kościołowi obce, ale nie jest on ani tylko, ani przede wszystkim nauczycielem moralności, a jeśli zajmuje się on moralnością, to czyni to w szerszym kontekście doktrynalnym i egzystencjalnym, bez którego jego doktryna moralna nie jest ani zrozumiała, ani możliwa do przyjęcia.

Kościół ma do spełnienia wiele zadań w świecie i ma wiele propozycji, z jakimi zwraca się do świata. Jeśli chodzi o określenie jego możliwych zadań w ramach procesu jednoczenia się Europy, to niedrugorzędne znaczenie ma i będzie miało spojrzenie na to, z czym Kościół wszedł w historię Europy, tworząc jej tożsamość oraz kształtując jej świadomość i misję historyczną. Jest to tym ważniejsze, że jak zostało już wielokrotnie wykazane, żywotność i kształt danej cywilizacji zależy od ciągłości jej tradycji kulturowej. Wydaje się więc, że właśnie lekcja historyczno-kulturowa mogłaby pomóc w spojrzeniu na rolę proeuropejską Kościoła, a samemu Kościołowi wskazać pewne kierunki zaangażowania w nowej sytuacji kulturowej i cywilizacyjnej. W niniejszych refleksjach chodzi więc o wstępną próbę wydobycia tych kierunków na gruncie analizy teologiczno-kulturowej.

2. CZYM JEST EUROPA?

Europą nazywamy tę rzeczywistość kulturową⁴, na którą składają się kraje i narody żyjące na obszarze między Afryką i Arktyką, Azją Mniejszą i Oceanem Atlantyckim, a której historia zaczyna się w trzecim tysiącleciu przed Chrystusem wraz początkami Hellady i trwa do naszych czasów. I właśnie ta rzeczywistość jest w decydującym stopniu ukształtowana przez odniesienie do Jezusa Chrystusa. W okresie przed Jego przyjściem rozwinęła się starożytna cywilizacja grecko-rzymska, wypracowując na gruncie filozofii – będącą jednym z jej najważniejszych odkryć duchowo-intelektualnych⁵ – wielki i ważny system idei, wartości i propozycji, wprowadzanych sukcesywnie, chociaż z wielkim trudem, w życie. Później dołączyły się do niej ze swoimi siłami i impulsami witalnymi narody nordyckie rozprzestrzeniające się na obszarach wyznaczonych przez wspomniane granice. Świat starożytny, w krytycznym punkcie swego istnienia, nie zniknął jednak, ale został przejęty przez świat średniowieczny jako coś w rodzaju materii pierwszej, która miała zostać poddana dalszej „obróbce”. Starożytność w ramach pewnego globalnego kontekstu kulturowo-cywilizacyjnego stała się przygotowaniem dla średniowiecza.

Wielu współczesnych interpretatorów historii procesów europejsko-twórczych nie zgadza się z takim poglądem, uważając przejęcie starożytności przez cywilizację i kulturę średniowieczną za coś w rodzaju zamachu na jej tożsamość, czyli za pewnego rodzaju nadużycie kulturowe. Zdaniem zwolenników takiej interpretacji należałoby w jakiś sposób w pewnym punkcie wyznaczyć granicę między Augustem i Konstantynem, przed którym kończy się starożytność, podczas gdy z drugiej strony zaczyna się nowa epoka, gdzie człowiek zostaje skazany na oderwanie od świata i na utratę siebie samego, a więc zaczyna się epoka

⁴ Europa jest rzeczywistością geograficzną tylko w znaczeniu drugorzędnym.

⁵ O znaczeniu filozofii dla ukonstytuowania się Europy por. J. Patocka, *Platon et l'Europe*, Paris 1983.

globalnej alienacji. Nie da się jednak utrzymać takiej tezy, co wielokrotnie i przekonująco wykazał na przykład angielski myśliciel Christopher Dawson⁶. W rzeczywistości historia zachodnia tworzy wielki kontekst, w którym chrześcijaństwo – dzięki swojemu wewnętrznemu uporządkowaniu i swojemu uniwersalizmowi – wzięło w posiadanie dziedzictwo świata starożytnego. Właśnie ten starożytny świat kulturowy – obok natury w ogóle – stał się dla Chrystusa i Jego królestwa jakby środowiskiem naturalnym, w którym mogło się rozwinąć Jego przesłanie, a Jego nowe życie mogło zostać ofiarowane człowiekowi. Natura i świat starożytny zostały więc włączone w porządek łaski Jezusa Chrystusa – i właśnie w taki sposób wyłonił się Zachód – Europa⁷.

3. NIEKTÓRE ELEMENTY CHRZEŚCIJAŃSKIE W TOŻSAMOŚCI EUROPEJSKIEJ

Aby zobaczyć, jak głęboko sięga ten proces włączenia osoby Jezusa Chrystusa w Europę, trzeba powołać się na niektóre znaczące fakty z przeszłości. Chodzi o fakty, które możemy określić mianem teologiczno-kulturowych. Europa została złączona z Chrystusem nie tylko w tym znaczeniu, że były kraje, które rozwinęły się dzięki założeniom kulturowo-politycznym inspirowanym Ewangelią czy też przyjęły takie założenia w trakcie swego rozwoju na podstawie jakiegoś nieokreślonego zbiegu okoliczności. Europa łączy się z Chrystusem przede wszystkim dlatego, że wyrasta z tych efektów duchowych, jakie wywołało chrześcijaństwo w poszczególnych ludziach i narodach europejskich.

⁶ Por. Ch. Dawson, *Religion and Culture*, London 1948; tenże, *Religion and the Rise of Western Culture*, London 1950; tenże, *Understanding Europe*, London 1952; tenże, *The Historic Reality of Christian Culture*, London 1960. Por. także H. R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.

⁷ Wiele konkretnych przykładów tego procesu można znaleźć w: J. Mirewicz, *Współtwórcy i wychowawcy Europy*, Kraków 1982.

3.1. NOWY OBRAZ CZŁOWIEKA

W okresie przed Chrystusem, filozofie helleńskie wypracowały bardzo wzniosły i spójny obraz człowieka, który zaczął znacząco kształtować kulturę i mentalność starożytną. Obraz ten był jednak niepełny, gdyż brakowało w nim odpowiedzi na kilka zasadniczych pytań, zwłaszcza tych dotyczących relacji człowieka i natury oraz początku istnienia i celu życia człowieka. I właśnie odpowiedź na te podstawowe ludzkie pytania przyniosło chrześcijaństwo, prowadząc niejako do wypełnienia starożytną wizję człowieka. Chrześcijaństwo pokazało, iż pełny obraz człowieka jest możliwy do odczytania i realizowania tylko wtedy, jeśli uwzględni się zbawcze działanie Jezusa Chrystusa, które wyzwala człowieka spod deterministycznej dominacji natury i od niego samego, nadając mu nową – nieskończoną wartość. Wymownie zauważył to Hegel, mało skądinąd przychylny chrześcijaństwu myśliciel, stwierdzając, iż tylko w chrześcijaństwie „człowiek jako człowiek przeznaczony jest do wiecznej szczęśliwości, jest przedmiotem Bożej łaski, miłosierdzia, Bożego zainteresowania – tzn. człowiek ma absolutnie nieskończoną wartość”⁸.

Chrześcijaństwo zaproponowało człowiekowi wyzwolenie, którego on sam nigdy nie mógłby osiągnąć na drodze rozwoju czysto naturalnego, gdyż jest ono możliwe tylko przy pomocy tej wyższości nad światem, jaką cieszy się sam Bóg i w jakiej daje udział człowiekowi. Człowiek dzięki Chrystusowi odkrył więc swoją niezależność od natury i jej praw. Ta niezależność nie postawiła jednak człowieka jednostronnie ponad światem i nie wyrwała go z niego, ale równocześnie zbliżyła ona człowieka do świata w taki sposób, że może on nad nim panować i czynić go sobie poddanym, znajdując w nim miejsce dla siebie i możliwość swojej autentycznej realizacji jako jednostka i osoba.

Nic nie jest bardziej fałszywe niż pogląd, według którego nowożytne panowanie nad światem za pośrednictwem nauki i techniki

⁸ G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś. F. Nowicki, t. 1, Warszawa 1994, s. 154.

zostało osiągnięte na drodze konfrontacji i walki z chrześcijaństwem, które jakoby chciało trzymać człowieka w klatce bezwładnej uległości. Prawdziwy jest pogląd przeciwny, a mianowicie, że rozwój nauki i techniki, łącznie z ryzykiem, jakie pociąga on za sobą i jakie z niepokojem odczuwamy na sobie po wielkich odkryciach dokonanych w XX wieku, stał się możliwy tylko na gruncie tej podstawowej niezależności człowieka w stosunku do świata, jaką uzyskał człowiek właśnie dzięki Jezusowi Chrystusowi.

Dzisiejsza Europa, którą usiłuje się kształtować zasadniczo opierając się na ideałach oświeceniowych, stoi wobec zasadniczego pytania o tożsamość i powołanie człowieka – wobec tego pytania, od którego usiłuje uciekać, a jeśli daje na nie odpowiedź, to jest ona najczęściej jednostronna, gdyż widzi człowieka tylko w odniesieniu do rzeczywistości ekonomicznej, definiując go bezpośrednio lub pośrednio jako *homo oeconomicus*. Niewystarczalność tej odpowiedzi jest raczej oczywista. Historia Europy, potwierdzając, iż wyrasta ona zasadniczo i najbardziej twórczo z obrazu człowieka, jaki przyjęto w jej kulturze, przypomina jednoczącej się Europie, by na nowo zwrócić w niej uwagę na człowieka, na jego tożsamość i posłanie. Nie jest to nowy postulat, gdyż do odkrycia takiej potrzeby doszedł na gruncie uważnej obserwacji przemian zachodzących w świecie nowożytnym nie kto inny, ale Immanuel Kant, jeden z protagonistów oświecenia. To właśnie on stwierdził, że człowiek stanowi „najważniejszy przedmiot” wszystkich poszukiwań na polu kultury⁹. Kultura nie może więc się obejść bez wszechstronnej i integralnej antropologii.

Można by podać wiele uzasadnień słuszności propozycji Kanta, ale nie o nie tutaj chodzi. Ważne jest, iż zarówno analizy: historyczna i filozoficzna, jak i teologiczna, są zgodne w uznaniu człowieka za centrum współczesnego problemu kulturowego. Stąd też wydaje się, iż jednocząca się Europa musi zapytać się na nowo o to, jak postrzega ona człowieka, jak widzi jego powołanie i przeznaczenie,

⁹ Por. I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, [w:] tegoż, *Kant's gesammelte Schriften*, t. 9, Berlin–Leipzig 1923, s. 25.

gdyż bez odpowiedzi na te pytania nie da się zbudować autentycznej jedności i twórczej kultury. Bez właściwej wizji człowieka nie da się stworzyć sprawiedliwej ekonomii i odpowiedzialnie pokierować rozwojem technicznym i technologicznym. Kościół ze swej strony powinien być obecny w Europie i uczestniczyć w jej procesach właśnie poprzez proponowanie jej swojej antropologii filozoficznej i teologicznej, swojej integralnej wizji człowieka, wizji już wielokrotnie sprawdzonej, właściwie jedynej wizji mogącej zagwarantować człowiekowi jego tożsamość i godność oraz skutecznie prowadzącej go do odnajdywania sensu swojego życia i historii, w której uczestniczy.

3.2. ŚWIADOMOŚĆ HISTORYCZNA

Na gruncie nowego obrazu człowieka, jaki zaproponowało chrześcijaństwo, szybko i intensywnie wyłoniła się specyficznie zachodnia świadomość historyczna. Oczywiście, zakłada ona i uwzględnia starożytną siłę działania i twórczości, którymi wyróżniły się w szczególności plemiona germańskie, ale jej ostatecznym i formującym czynnikiem stało się wprowadzenie przez chrześcijaństwo specyficznego pojęcia odpowiedzialności. Chrześcijański schemat istnienia historycznego nie opiera się – jak przyjmowały starożytne systemy religijne, filozoficzne i społeczne – na ciągłym powrocie rzeczy, na cyklu stawania się, przemijania i ponownego stawania się, ale opiera się na podstawowej niepowtarzalności osoby, jej decyzji i działania, o której uczy chrześcijaństwo. Ta niepowtarzalność osoby jako podmiotu działającego odpowiedzialnie i nieodwołalnie określa nie tylko czas, lecz także – za jego pośrednictwem – także wieczność, gdyż to właśnie poprzez swoje czyny dokonane w czasie człowiek zasługuje na życie wieczne.

Odkrycie człowieka jako bytującego czynnie i odpowiedzialnie w historii dokonało wydobycia i jakby nowej artykulacji duszy zachodniej. Wprawdzie o starożytności przed-chrześcijańskiej mówi się i niewątpliwie trzeba mówić z podziwem, to jednak trudno nie zauważyć, iż jej najpotężniejsze dzieła i jej najgłębsze poruszenia duszy są zimne i jakby pozbawione duchowej przestrzeni. Widać

to na przykład w strukturze i dziełach teatru greckiego. Człowiek epoki chrześcijańskiej – w stosunku do człowieka epoki starożytnej – zyskał o jeden wymiar ducha i duszy więcej – zyskał zdolność wewnętrznego i integralnie obejmującego go odczuwania, odkrył twórczość serca i doświadczył twórczej siły cierpienia. To przede wszystkim duchowe ubogacenie, jakie stało się jego udziałem, nie wynika z jakiegoś przebudzenia się w nim talentu naturalnego, który łatwo się wyczerpuje, ale z upodobnienia do zwyczajów i uczuć – do całego życia Jezusa Chrystusa, a dzięki Jego skutecznej łasce otwiera przed człowiekiem możliwości autentycznego tworzenia osobowego i kulturowego.

Chrześcijaństwo pokazało człowiekowi, że nie żyje on poza historią ani nie jest rzucony w tryby jej determinizmu, nie jest poddany jej ślepej sile, która nieuchronnie i beznadziejnie pcha go do przodu, ale że jest on twórcą historii poprzez swoje czyny, swoje pragnienia, swoje plany, swoje przeżycia – nawet te najbardziej osobiste i najbardziej ukryte... Co więcej, sam Bóg ze swoją pokorną obecnością w historii i pośród ludzi jest pierwszorzędym Twórcą dziejów, gdyż poprzez łaskę ofiarowaną człowiekowi wzbudza i urzeczywistnia w historii te czyny, które odgrywają w niej najbardziej decydującą i niejednokrotnie przełomową rolę. W ten sposób historia staje się dla chrześcijanina błogosławieństwem i zadaniem – staje się przestrzenią, w której zostaje on twórcą siebie i świata, kontynuując stwórcze dzieło Boga. Im bardziej osobiście i osobowo wchodzi w kontynuowanie tego boskiego dzieła, to tym bardziej i głębiej jego czyny zostawia w historii trwałe i istotne ślady.

Zadaniem Kościoła w Europie jest kontynuowanie kształtowania w niej takiej właśnie świadomości historycznej, gdyż tylko na jej gruncie będzie rodziła się odpowiedzialność za podejmowane w niej działania oraz będzie budziła się chęć do działań, które wychodząc poza czysty pragmatyzm, będą nastawione na tworzenie w historii rzeczy wielkich i przełomowych, nawet jeśli wymagałyby one heroizmu indywidualnego i społecznego¹⁰. Nie może za-

¹⁰ Por. K. Michalski, *Nova et vetera*, Kraków 1998, s. 622–653.

braknąć w Europie kościelnego głoszenia tego, że Bóg jest obecny w historii i w człowieku historycznym, sprawiając, że właśnie człowiek jest tym, a nie czym innym, że posiada twórcze zdolności i że wypowiada się najpełniej we własnych swych dziejach, urzeczywistniając tym samym Bożą ideę człowieczeństwa i historii. W tym kontekście nie bez znaczenia będzie również zwrócenie uwagi na eschatologię, gdyż ona jest właściwą perspektywą pozwalającą uchwycić, że świat jest wydarzeniem, a nie jakimś statycznym *status quo*, że historia jest konstytutywnym elementem samego świata. Co więcej, to właśnie perspektywa eschatologiczna umożliwia utworzenie spójnej i całościowej wizji świata oraz czyni z historii decydujący czynnik zrozumienia egzystencji jako całości, a także ukazuje prawdziwe znaczenie podejmowania obowiązków ziemskich.

3.3. WIZJA MORALNOŚCI

Już Grecy, na gruncie swojej filozofii, odkryli, że zasadniczo ludzie, przede wszystkim filozofowie cieszą się realną wolnością, dzięki której ich działania nabierają szczególnej wzniosłości. Była to jednak wolność obciążona jeszcze wieloma ograniczeniami, tak że zdecydowali się przyznać ją tylko niektórym, a niewolnictwo traktowali jako warunek istnienia i rozwoju państwa. Nie umieli więc uzasadnić, że wszyscy ludzie są bezwarunkowo wolni. Takie odkrycie stało się możliwe dopiero i tylko dzięki chrześcijaństwu. Stale będzie zasługiwała na uwagę następująca obserwacja historiozoficzna Hegla: „Całe części świata, Afryka i Wschód, nigdy nie miały i wciąż jeszcze nie mają tej idei (tzn. idei wolności). Nie mieli jej Grecy i Rzymianie, Platon i Arystoteles, ani też stoicy. Przeciwnie, wiedzieli oni jedynie, że człowiek jest rzeczywiście wolny dzięki pochodzeniu (jako obywatel ateński, spartański itd.) albo sile charakteru, kulturze, czy też dzięki filozofii (mędrzec jest wolny również jako niewolnik, również w kajdanach). Świat otrzymał tę ideę dzięki chrześcijaństwu, według którego jednostka jako taka ma nieskończoną wartość, jako że jest ona przedmiotem i celem miłości Boga jako ducha i tym samym jej przeznaczeniem

jest to, by pozostać w absolutnym stosunku do Boga jako ducha i pozwolić temu duchowi zamieszkać w sobie, co znaczy, że człowiek jest sam w sobie powołany do najwyższej wolności”¹¹.

Z nowej wizji ontologicznej człowieka, w której konstytutywną rolę odgrywa wolność, wyłoniła się dzięki chrześcijaństwu także nowa wizja działania ludzkiego, które zostało konkretnie opisane i jest proklamowane w etyce chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo dało więc człowiekowi większą wolność zarówno w stosunku do dobra, jak i do zła. Podniosło go w ten sposób na taki poziom zdolności działania, w którym – jeśli staje się dobrym – jest po prostu lepszy od poganina. Jest lepszy, ponieważ jego działanie jest wyrażeniem tego, czym on rzeczywiście jest – jest jego żywym obrazem.

Idea Kierkegaarda, według której starożytność była – mimo całej swojej genialności – trochę naiwna, i tylko chrześcijaństwo doprowadziło do pełnej i osobowej dojrzałości, jest oczywiście poprawna. Dobro chrześcijanina jest dobrem dojrzałym i ma całkowicie inną powagę w stosunku do tej powagi, jaką zazwyczaj posiada dobro człowieka poza chrześcijaństwem. To samo dotyczy oczywiście także zła. Tylko działanie wolne jest działaniem rzeczywistym i pełnym, ponieważ jego podmiotem jest podmiot rzeczywisty i pełny. Człowiek wolny może wnikać w swoje działanie z tym wszystkim, czym jest. Wolność tworzy intensywność duchową każdego działania i decyduje o jego kreatywności, czyli zdolności do otwartego stanięcia wobec świata i równocześnie ponad światem. Wyraził to dobrze św. Anzelm z Canterbury, określając wolność jako *sub Deo omnipotentia* („wszechmoc pod Bogiem”). Wolność czyni więc z człowieka absolut w ramach świata – absolut immanentny. Tak wyjaśnia się nie tylko wzniosłość i godność, jaką nadano w chrześcijaństwie człowiekowi, nie tylko to, że – jak mówi papież Jan Paweł II – „człowiek jest pierwszą drogą Kościoła”, ale także to, iż człowiek ma stałe i podstawowe odniesienie do wieczności z tym, czym jest i z tym, co czyni.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 493.

Można zatem powiedzieć, że tylko w chrześcijaństwie człowiek staje się wolny, aby osiągnąć swoją pierwotną tożsamość i swoją najwyższą płodność, i tylko na gruncie tej przesłanki wyjaśnia się przebieg najnowszej historii, tak zwanej nowej ery, jej specyficzny charakter i jej znaczenie dla przyszłości. Tylko dzięki wolności człowieka można powiedzieć, że najnowsza historia ludzkości opiera się i wyraża się w odniesieniu do pryncypium, które św. Tomasz z Akwinu streścił w zdaniu: „Genus humanus arte et ratione vivat”. Autorami tych słów nie są myśliciele związani z renesansem czy oświeceniem, ale właśnie średniowieczny myśliciel chrześcijański. Słowa te znajdują się niemal na początku Tomaszowego komentarza do *Drugich analityk* Arystotelesa. *Ars* oznacza tutaj wszelkie umiejętne przetwarzanie materii, przez które człowiek czyni sobie ziemię poddaną i tworzy swoje dzieje, stając ponad ogólnym prądem biologicznym natury. A zasadą tego przetwarzania jest rozum – *ratio*, który jest władzą, jaka pozwala człowiekowi wybierać to, co odpowiada jego naturze i co odpowiada sytuacji historycznej, w której się znajduje. *Ars* i *ratio* łączą się najgłębiej ze sobą – jak zauważył Roman Ingarden – gdy człowiek zaczyna przetwarzać siebie samego.

Jeśli tożsamość Europy zależy od wizji człowieka, jaką się w niej przyjmie, i jeśli ma ona nadal tworzyć świadomość historyczną ludzkości, to nie może ona także zapomnieć o tym, że jej misją jest wszechstronne uświadamianie każdego człowieka o tym, że jest wolny i że wolność jest jego duchowym skarbem. Tylko ludzie wolni będą ludźmi przyszłości Europy, jak ludzie wolni byli pierwszymi twórcami jej przeszłości. Na Kościele, który przez św. Pawła doprowadził Europę jako pierwszą do odkrycia tego, że wszyscy są wolni – który sprawił, że jest ona „rezultatem historii wolności”¹² – spoczywa zadanie głoszenia autentycznej wolności i dróg, jakie do niej prowadzą. Nie ma powodu do obaw, że to głoszenie zostanie źle zrozumiane, zwłaszcza na gruncie i pod

¹² K. Rahner, *Die Frage nach der Zukunft Europas*, [w:] *Europa – Horizonte der Hoffnung*, red. F. König, K. Rahner, Graz 1983, s. 24.

wpływem współczesnego liberalizmu, który mieni się rzecznikiem wolności współczesnego człowieka – i stąd też wynika jego przejściowa atrakcyjność. Liberalizm nie ma jednak do dyspozycji środków, by uczynić człowieka wolnym – historia już niejednokrotnie udowodniła, że nie da się ludzkiej wolności zbudować na podstawie dobrobytu materialnego czy też wprost na pieniądzu. Orędzie liberalizmu, z którym niestety zbyt często identyfikuje się Unia Europejska, może stać się i w niejednym przypadku już stało się przekleństwem, gdyż pokazując człowiekowi wielkie perspektywy, nie daje klucza do ich otwarcia – pozostają one przed nim zamknięte. Mamy w tym przypadku coś podobnego do wizji Prawa w Starym Testamencie – pokazywało ono człowiekowi drogę życia, ale nie dawało środków umożliwiających mu pełne pójście tą drogą, stąd też demaskowało tylko grzech człowieka, a więc jego ograniczenia. Powszechna i pełna wolność człowieka jest możliwa do pokazania, uzasadnienia i przeżycia tylko na gruncie chrześcijańskim. Na Kościele w jednoczącej się Europie spoczywa zadanie głoszenia i bronięcia autentycznej wolności każdego człowieka, a w ten sposób otwierania przed nią nowej przyszłości. Głoszenie takiej wolności jest nie tylko kwestią kościelną, ale jest także i to dogłębnie formą zaangażowania politycznego¹³. Przykład tego rodzaju zaangażowania daje papież Jan Paweł II, który z głoszenia wolności uczynił jeden z zasadniczych wątków swojego pontyfikatu i swojego zaangażowania politycznego¹⁴.

3.4. WIZJA PAŃSTWA

Prawdą jest, że Kościół właściwie przez cały XIX wiek pozostawał nieprzychylnie nastawiony do idei demokracji. Wynikało to zasadniczo z proponowanej wówczas wizji demokracji – przez wielu

¹³ Por. K. Hemmerle, *Die Alternative des Evangeliums. Beiträge zu gesellschaftlichen Fragen*, Freiburg–Basel–Wien 1995, s.160–192 (Ausgewählte Schriften, t. 3).

¹⁴ Por. cytowane już moje opracowanie: *Budzenie Kościoła...*, s. 53–71; 135–144.

jej zwolenników była ona traktowana jako synonim „umowy społecznej” zaproponowanej przez Jeana Jacques’a Rousseau, czyli systemu społecznego oświeconej ludzkości. Kościół od początku widział niebezpieczeństwo systemu społecznego budowanego na takiej zasadzie, gdyż jej immanentyzm – skoro eliminuje w systemie społeczno-politycznym odniesienie do transcendentnego Boga – prowadzi nieuchronnie do relatywizmu moralnego. System społeczno-polityczny oparty na zasadzie umowy społecznej nie tylko – jak często się mówi – zagrażał Kościołowi i jego strukturze hierarchicznej, która nie jest strukturą demokratyczną, ale samemu człowiekowi, który łatwo mógłby stać się przedmiotem manipulacji ze strony „większości”. W gruncie rzeczy chodziło więc o zapewnienie osobie ludzkiej pierwszeństwa w stosunku do społeczności oraz obronę jej wolności, a więc tych starych pryncypiów, których gwarantem może być tylko transcendentny Bóg i Jego prawo. Kościół zaczął otwierać się na demokrację dopiero wtedy, gdy udało się zaproponować taką jej wizję, która przynajmniej w pewnym zakresie pozwala na zachowanie właściwej relacji między Bogiem i człowiekiem oraz zapewnienie człowiekowi właściwej dla niego przestrzeni wolności. W wyniku doświadczeń z końca XIX i z początku XX wieku Kościół doszedł do przekonania, że demokracja jest „ustrojem aktualnym”, i jako taka „musi być popierana”¹⁵.

Aby głębiej zrozumieć problem, nie możemy zapominać, że także zachodnia forma państwa w swoim najgłębszym wyrazie jest określana po chrześcijańsku. Podmiot panowania otrzymuje w nim swoją władzę od Boga. Nie otrzymuje jej jednak w sensie naturalistycznym, jak władca pogański, który jest widziany w relacji naturalnego pokrewieństwa z bóstwem – które to bóstwo jest ostatecznie wytworem plemienia, narodu lub miasta, czyli państwa, tak że władca jawi się jako jego czynne wcielenie – ale w sensie osobowym: Bóg, który jest osobowym i najwyższym władcą, Panem nieba i ziemi, mianował go swoim przedstawicielem i czyni go odpowiedzialnym za jego działanie.

¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Kościół jako sakrament świata*, Lublin 1999, s. 171.

Także poddany nie jest członkiem kontekstu o charakterze naturalnym, którego wyrazicielem byłby panujący. Także poddany jest stworzeniem tego samego Boga, który obdarza panującego władzą, dzięki czemu w tym, co istotne jest równy rangą władcy, ponieważ tak jak on jest podmiotem noszącym w sobie wieczne przeznaczenie, i dlatego jest upoważniony do wolnego odwołania się w każdym czasie od pana ziemskiego do Pana niebieskiego.

Na tych zasadach opiera się chrześcijański porządek społeczno-polityczny, w którym otwiera się przed człowiekiem przestrzeń wolności, a zarazem głębia zobowiązania i odpowiedzialności. Chociaż trudno o ich spójne i praktyczne wprowadzenie w życie oraz zastosowanie, to jednak Kościół broni tych zasad jako nieodzownych także w ramach systemów demokratycznych. Jednym z wyrazów tej obrony jest propozycja odwołania się do Boga jako transcendentnej zasady życia społeczno-politycznego na przykład w konstytucjach państw demokratycznych. Zauważmy, że najsilniejsze i najbardziej twórcze – mimo wielu ograniczeń – są demokracje Stanów Zjednoczonych i Niemiec, w których konstytucjach mamy do czynienia z bezpośrednim odwołaniem się do Boga i do „odpowiedzialności wobec Niego” – i to nie Boga w sensie abstrakcyjnej zasady, ale do Boga chrześcijańskiego. Zostało już przekonywująco pokazane, że tylko dzięki chrześcijańskiemu pojęciu Boga można budować demokrację¹⁶. Może ta teza brzmieć dla kogoś jako zbyt fundamentalistyczna, ale warto ją głębiej przemyśleć¹⁷.

Można w tym miejscu powiedzieć, że pierwszorzędną rolą Kościoła w jednoczącym się społecznie i politycznie kontynencie europejskim jest nieustanne głoszenie prymatu Boga nad Europą, czego konkretnym wyrazem powinno być dążenie do konsekwentnego przywracania prymatu etyki i pedagogii nad polityką, jako

¹⁶ E. Peterson wykazał, w jaki sposób na przykład skrajny i abstrakcyjny monoteizm może prowadzić do totalitaryzmu; por. jego ważne dzieło *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

¹⁷ Por. E. L. Behrendt, *Gott im Grundgesetz. Der vorgessene „Grundwert Verantwortung vor Gott“*, München 1980.

warunku współżycia między ludźmi i tworzenia zrównoważonego postępu. Słusznie zauważa niemiecki politolog Helmut Kuhn: „Konstrukcja politycznej struktury władzy musi iść równolegle z budowaniem wewnętrznym, to znaczy z wychowaniem, oczywiście nie w służbie państwa (w ten sposób zostałby odwrócony porządek między podstawą i instytucją), ale raczej w służbie człowieka, który jako taki jest członkiem wspólnoty politycznej”¹⁸.

Struktury takie jak państwo, czy też Unia Europejska, nie są w stanie same z siebie wytworzyć moralności. Będą one w dobrym stanie tylko wtedy, gdy uznają to swoje ograniczenie, co równocześnie zakłada uznanie, że opierają się na podstawie transpolitycznej i będą mogły ostać się, jeśli postawią swoje fundamenty na tych siłach, których nie tworzą one same z siebie. Tutaj też otwiera się rola polityczna Kościoła w odniesieniu do Europy, której istotą jest głoszenie Boga jako podstawy Europy i odpowiedzialność za nią wobec Boga. Słusznie napominał kardynał Joseph Ratzinger w czasie Nadzwyczajnego Synodu poświęconego Europie w 1991 roku:

Niemala część naszej katechezy i naszego przepowiadania wydaje się ograniczać do przekonania, że musimy najpierw rozwiązać najpilniejsze problemy w dziedzinie gospodarczej, socjalnej i politycznej, żeby potem w spokoju i pokoju móc mówić także o Bogu. W ten sposób stawia się jednak prawdę o sprawie na opak. Głosimy wtedy naszą mądrość i ludzkie królestwo, ukrywając przy tym prawdziwe światło, od którego wszystko zależy, za zasłoną naszych idei i inicjatyw¹⁹.

4. PRZYSZŁOŚĆ EUROPY

Historia Europy pokazuje, że wyrasta ona na gruncie chrześcijańskim i jako taka wniosła ona pozytywny wkład do rzeczywistości

¹⁸ H. Kuhn, *Der Staat*, München 1967, s. 85.

¹⁹ J. Ratzinger, *Nowa ewangelizacja polega na głoszeniu Boga i prawdy o wiecznym życiu*, „Currenda” 143 (1993), s. 444.

i do ostatecznego znaczenia historii powszechnej przed Bogiem. Chociaż nie brakowało w jej historii i kulturze absurdów i horrorów, to jednak Europa ma prawo cieszyć się swoimi osiągnięciami i powinna z nich czerpać inspiracje dla przyszłości. Chrześcijaństwo europejskie, ze swej strony, ma prawo oczekiwać, że Bóg nadal będzie obdarzał Europę swoją skuteczną wolą zbawczą i że przemiany, jakie się w niej dokonują, będą tworzyć nowe i przychylne okoliczności dla jej urzeczywistniania. To wszystko daje Europejczykowi i chrześcijaninowi europejskiemu prawo, by czuć się kimś i by być optymistą, nie mieszając oczywiście tego uczucia z poczuciem wyższości w stosunku do innych narodów, kontynentów i kultur. Oznacza ono tylko, że Europejczyk i chrześcijanin europejski mogą być przekonani, że Europa miała i ma nadal w perspektywie historii zbawienia i w perspektywie historii powszechnej znaczenie pozytywne – co więcej, znaczenie, które jest ważne także przed Bogiem.



Wykaz pierwodruków

I. *Mała katecheza o Jezusie Chrystusie* – dotychczas niepublikowane.

II. *Jezus Chrystus – Syn Boży* – dotychczas niepublikowane.

III. *Słowo stało się ciałem* – dotychczas niepublikowane.

IV. *Kosmiczne królowanie Chrystusa*, [w:] *Pan tam jest. Jego Magnificencji Ks. Prof. dr. hab. Ryszardowi Rumiankowi Rektorowi Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie in memoriam*, zebrał i opracował Z. Godlewski, Warszawa 2011, s. 493–502.

V. *Jezus Chrystus objawia człowieka człowiekowi*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 30 (3011) nr 2, s. 55–70.

VI. *W drodze za Chrystusem. Historia i perspektywy*, [w:] J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 43–63.

VII. *Jedność Jezusa Chrystusa* – dotychczas niepublikowane.

VIII. *Fragment o Jezusie Chrystusie Pośredniku* – dotychczas niepublikowane.

IX. *Jezus Chrystus świętego Tomasza z Akwinu* – dotychczas niepublikowane.

X. *Jezus Chrystus jedyny Zbawiciel i pytania o zbawienie niechrześcijan*, „Currenda” 147 (1997) s. 83–96; J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 65–78.

XI. *Chrystologia dzisiaj. Kilka uwag w świetle deklaracji Dominus Iesus*, [w:] Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus”. Tekst i komentarze*, tłum. J. Królikowski, Poznań 2006, s. 204–224.

XII. *Mysteria vitae Christi a poszukiwania współczesnej chrystologii*, „Collectanea Theologica” 60 (1990) fasc. I, s. 21–31; J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 79–92.

XIII. *Co to znaczy, że Bóg ma Syna? Na marginesie chrystologii w „Credo” Hansa Künga*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 15 (1997), s. 99–118; J. Ratzinger, J. Królikowski, *Z Chrystusem w historii. Rozważania chrystologiczne*, Kraków 1999, s. 93–118.

XIV. *Europa i Jezus Chrystus. Kilka uwag teologicznych o współczesnym problemie kulturowym*, „Folia Tarnoviensia” 2000, z. 1, s. 90–102.



Spis treści

WPROWADZENIE	5
SŁOWO DO DRUGIEGO WYDANIA	7
ROZDZIAŁ I	
MAŁA KATECHEZA O JEZUSIE CHRYSTUSIE	9
1. Wierzymy w Jezusa Chrystusa	9
2. Syn Boży	11
3. Który się począł z Ducha Świętego	12
4. Prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek	13
5. Życie Jezusa	15
6. Chrystus umarł za nas	17
7. Prawdziwie zmartwychwstał	18
8. Powróci w chwale	20
ROZDZIAŁ II	
JEZUS CHRYSTUS – SYN BOŻY	23
1. Dwa oblicza Jezusa Chrystusa	23
2. Świadełstwo czynów Chrystusa o Jego bóstwie	27
3. Świadełstwo słów Jezusa o Jego synostwie Bożym	29

4. Świadcstwo pierwszej wspólnoty chrześcijańskiej	31
5. Zakończenie	35

ROZDZIAŁ III

SŁOWO STAŁO SIĘ CIAŁEM	37
------------------------------	----

1. Dzieje i wcielenie Słowa	38
2. Wcielenie i zbawienie	41
3. Wcielenie a praktyka chrześcijańska	44

ROZDZIAŁ IV

KOSMICZNE KRÓLOWANIE CHRYSTUSA	47
--------------------------------------	----

1. Król dusz czy Król wszechświata?	48
2. Królowanie Chrystusa nad stworzeniem	50
3. Królowanie przez wcielenie odkupieńcze	52
4. Zasięg królowania Chrystusa	55
5. Pierworodny jako Ostateczny	57

ROZDZIAŁ V

JEZUS CHRYSTUS OBJAWIA CZŁOWIEKA CZŁOWIEKOWI	61
--	----

1. Człowiek początku XXI wieku	62
2. Aktualność Jezusa Chrystusa	65
3. Nauczanie Kościoła	68
4. Wspólnie z Chrystusem wobec samotności	72
5. Wspólnie z Chrystusem wobec innych	76

ROZDZIAŁ VI

W DRODZE ZA CHRYSTUSEM	81
------------------------------	----

1. Chrześcijaństwo – „droga za Chrystusem”	81
--	----

2. W drodze za Chrystusem – w jaki sposób?	83
2.1. Święty Augustyn – pod znakiem pokory	84
2.2. Święty Grzegorz z Nazjanzu – przeżyć imiona Chrystusa	85
2.3. Święty Bonawentura – cnoty ewangeliczne	87
2.4. Nikolaos Kabasilas – życie w Chrystusie	89
2.5. Włodzimierz Sołowjow – w świetle zmartwychwstania ..	90
2.6. Dietrich Bonhoeffer – naśladowanie	92
2.7. Karl Rahner – konkretna relacja	93
3. W drodze za Chrystusem dzisiaj	95
3.1. „Treść” drogi za Chrystusem	96
3.2. „Forma” drogi za Chrystusem	99
Zakończenie	104

ROZDZIAŁ VII

JEDNOŚĆ JEZUSA CHRYSTUSA	105
--------------------------------	-----

ROZDZIAŁ VIII

FRAGMENT O JEZUSIE CHRYSTUSIE POŚREDNIKU	111
--	-----

ROZDZIAŁ IX

JEZUS CHRYSTUS ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU	117
--	-----

ROZDZIAŁ X

JEZUS CHRYSTUS JEDYNY ZBAWICIEL I PYTANIA

O ZBAWIENIE NIECHRZEŚCIJAN	123
----------------------------------	-----

1. Z historii problemu	124
2. Przełom II Soboru Watykańskiego	128
3. Pogłębienia dokonane przez papieża Jana Pawła II	131
4. Możliwość teologiczna	134
5. Głosić Chrystusa Zbawiciela	137

ROZDZIAŁ XI

CHRYSTOLOGIA DZISIAJ 139

1. Potrzeba chrystologii 139
2. Aktualne pytania pod adresem chrystologii 141
 - 2.1. Inkulturacja 142
 - 2.2. Dialog międzyreligijny 144
 - 2.3. Absolutny charakter chrześcijaństwa 146
 - 2.4. Formy pośredniczenia zbawczego 148
3. Ukierunkowania zawarte w deklaracji *Dominus Iesus* 151
 - 3.1. Pełnia i wypełnienie objawienia w Jezusie Chrystusie .. 151
 - 3.2. Słowo i Duch w ekonomii zbawienia 153
 - 3.3. Jedyność i powszechność zbawienia dokonanego
przez Jezusa Chrystusa 155
 - 3.4. Pośredniczenie eklezjalne 157

ROZDZIAŁ XII

MYSTERIA VITAE CHRISTI A POSZUKIWANIA

WSPÓŁCZESNEJ CHRYSTOLOGII 165

1. Obiektywna postać objawienia: „Słowo stało się ciałem” .. 166
2. Wymagania współczesnej chrystologii 168
 - 2.1. Twierdzenia chrystologiczne powinny być
sprawdzalne 169
 - 2.2. Twierdzenia chrystologiczne powinny pochodzić
z historii Jezusa 171
3. Gdzie jest teologia życia Jezusa? 172
4. Możliwy kształt teologii życia Jezusa Chrystusa i jego
poszczególnych misterii 175

ROZDZIAŁ XIII

CO TO ZNACZY, ŻE BÓG MA SYNA? 181

1. Problem 182

2. Filozofia hellenistyczna wobec bóstwa Chrystusa	185
3. Transcendencja Boga	187
4. Historyczność (przygodność) Chrystusa	189
5. Refleksja chrześcijańska	192
5.1. Jezus Logos	192
5.2. Hellenizacja	194
5.3. Sobór Nicejski (325 r.)	196
5.4. Aktualność dogmatu z Nicei	200
5.5. Chrystus-Absolut	201
6. Chrześcijański obraz Boga	203
6.1. Przebóstwienie	205
7. Język dogmatyczny	207
8. Zakończenie	210

ROZDZIAŁ XIV

EUROPA I JEZUS CHRYSTUS	211
-------------------------------	-----

1. Europejskie wyzwania	211
2. Czym jest Europa?	214
3. Niektóre elementy chrześcijańskie w tożsamości europejskiej	215
3.1. Nowy obraz człowieka	216
3.2. Świadomość historyczna	218
3.3. Wizja moralności	220
3.4. Wizja państwa	223
4. Przyszłość Europy	226

WYKAZ PIERWODRUKÓW	229
--------------------------	-----

Ministerium Expositionis

I



Kultuwując teologię jako naukę, która od średnio-wieczna wpisuje się integralnie w życie uniwersyteckie i w ten sposób służy poszukiwaniu prawdy, do której dąży każdy człowiek i którą żyje Kościół, teolog pełni posługę wyjaśniania – *ministerium expositionis* – jak trafnie określił misję teologa święty Tomasz z Akwину w dedykacji do *Catena in Marcum*. Przedmiotem wyjaśnienia jest Prawda, czyli żywy Bóg i Jego objawiający się w Chrystusie plan zbawienia. Każda epoka ciągle na nowo potrzebuje tego wyjaśniania, aby nie rozminąć się z boskim planem zbawienia, a więc z tą ostateczną przyszłością, która została przez Boga w Jezusie Chrystusie otwarta dla każdego człowieka.

Z pełnienia posługi wyjaśniania narodził się niniejszy tom studiów chrystologicznych, rozpoczynający serię wydawniczą, za której tytuł i motto obieramy myśl zaczerpniętą z Doktora Anielskiego.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie