

KS. MIROSLAW KOWALCZYK

## CHRISTÓS W ŚWIADOMOŚCI JEZUSA

Zagadnienie tytułu *christós* jest jedyne w swoim rodzaju, dotyczy ono zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, a jego historia jest nader skomplikowana i powikłana. Oryginalne stanowisko w tej kwestii zajął wybitny biblista protestancki Friedrich Hahn<sup>1</sup>. Jego poglądy zasługują na szczególną uwagę i krytyczne omówienie ze strony katolickiej, szczególnie w aspekcie dogmatycznym.

*Christós (messiah)* ma względnie prosty punkt wyjścia w terminologii namaszczenia, ale w żydowskiej i chrześcijańskiej wizji historycznej społeczności, państwa, człowieka oraz zbawienia termin ten mimo potocznej etymologii stał się znakiem boskiego działania w historii ludzkiej, znakiem tajemniczej osoby. Przy tym znakowanie to za pomocą *christós* jest specyficzne i unikalne, choć niesprecyzowane. Stąd nierzadko w ustalaniu historii oraz znaczenia *christós* dochodzą do głosu założenia konfesyjne i ujawnia się tendencja osadzenia problemu *christós* od razu na tle całego systemu chrystologii branej teologicznie i systemowo<sup>2</sup>. Nawet najbardziej ostrożne nazywanie przez Hahna *christós* tytułem chrystologicznym wydaje się pewnym przesądzeniem sprawy, od *christós* bowiem do tytułu godnościowego *Christós* jest daleka droga, a następnie *christós* nie musi prowadzić do tytułów właściwych Jezusowi z Nazaretu, wreszcie wszystkie znane tytuły godnościowe są czymś drugorzędnym dla chrystologii bazującej na próbach dotarcia do świadomości Jezusa<sup>3</sup>.

Przyjmujemy zatem, że *christós* to tylko jeden ze znaków języka biblijnego, którego sem oraz pragma nie muszą pokrywać się z chrystologią dogmatyczną.

---

<sup>1</sup> *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*. 3. Aufl. Göttingen 1966.

<sup>2</sup> Zob. N. F ü g l i s t e r. *Alttestamentliche Grundlagen der neutestamentlichen Christologie*. W: *Mysterium salutis*. Bd. III/1. Einsiedeln 1970 s. 105-225; R. S c h n a c k e n b u r g. *Christologie des Neuen Testamentes*. Tamże s. 227-388; H. S c h l i e r, F. M u s s n e r [i n n i]. *Zur Frühgeschichte der Christologie*. Freiburg i. Br. 1970; H. L a n g k a m m e r. *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu*. Katowice 1976; J. Ł a c h. *Jezus Syn Dawida*. Warszawa 1976.

<sup>3</sup> Zob. J. J e r e m i a s. *Neutestamentliche Theologie*. Bd. I. *Die Verkündigung Jesu*. Gütersloh 1971 s. 269 nn.

Chcemy zatem zbadać sytuację znaku tytułu *christós* w pierwotnym języku chrześcijańskim.

Rozumienie historii tytułu godnościowego *christós* może być najrozmaitsze. Hahn zdaje się historię rozumieć egzystencjalistycznie, a więc raczej subiektywistycznie. Stąd i problem historii *christós* zostaje uproszczony do problemu świadomości *christós*, rzekomo dostępnej bezpośrednio pod terminologią mesjańską. A zatem poza nieco odsuniętą z pola badań świadomością mesjańską Jezusa autor bada ewolucję świadomości na temat *christós*: palestyńską – doczesne rozumienie mesjasza, judeohellenistyczną – formę ubogaconą eschatologicznym rozumieniem *christós* i poganohellenistyczną, czyli formę odnoszącą tytuł *christós* do całości spraw ziemskich. W odróżnieniu od innych autorów, takich jak np. R. Bultmann, A. Schweitzer, J. Weiss, W. Bousset, Hahn nie stawia przepaści między tymi formami, a nawet przyjmuje możliwość zapożyczeń związanych z tytułem *christós*, a tym samym zbliża się bardziej do obiektywizmu historycznego.

#### I. PREHISTORIA OBRAZU MESJASZA W STARYM TESTAMENCIE I W PÓŻNYM JUDAIZMIE

F. Hahn jest typowym przedstawicielem doskonałej swego czasu, ale dziś już nieco przestarzałej, postaci metody historii form, która zakłada między innymi, że sytuacja semantyczna i pragmatyczna jakiegoś terminu, w naszym przypadku terminu *christós*, jest wytłumaczalna dzięki analizie semiologicznej. Trzeba sobie zdawać z tego sprawę przy próbie naukowego porozumienia się z autorem. Hahn zawęży analizowane zjawisko tytułu do samej analizy terminu *christós*, pomijając realną sytuację tytułu i jego funkcję pragmatyczną. Jest to klasyczny przykład analizy wokabularnej w biblistyce, która w tym wypadku ma doprowadzić do uchwycenia sytuacji tytularnej *christós* w pierwotnym chrześcijaństwie poprzez analizę wyrazu *christós* (*messiah*) w aspekcie doczesnokrólewskim w Starym Testamencie i w późnym judaizmie.

Nasz autor twierdzi, że obraz mesjasza i termin "mesjasz" w Starym Testamencie bazują na obrazie króla izraelskiego, a głównie na jego namaszczeniu. Pierwszym śladem tego jest zapowiedź Natana o trwałości instytucji króla oraz dynastii Dawida (2 Sm 7 i 9; 1 Krl 1 nn.; Ps 45, 78, 89 i in.). Od w. VIII datuje się nastanie okresu niezbawienia, sądu nad ludem, a potem dopiero okres nowych błogosławieństw, kulminujący w eschatologicznej restytucji królestwa. Obietnice mesjańskie spotykamy po raz pierwszy u Izajasza (8, 23-9, 6; 11, 1-9). Hahn pomija Iz 7, 10-17 o Emmanuelu, gdzie zapowiedziane jest zbawienie, sąd oraz ustanowienie nowego Dawidowicza, obdarzonego Boskim Duchem i królewskim imieniem tronowym. Te same motywy powtarzają się u Micheasza (5, 1-3).

Na krótko przed niewolą i podczas jej trwania czeka się na restytucję królestwa Dawida (np. Am 9, 11-15) lub zapowiada się zerwanie Jahwe z domem Dawida (Jr 22, 24-30). U innych proroków oczekiwanie na potomka Dawida powraca albo zanika (Ez 21, 32; 17, 1-10). Deutero-Izajasz (45, 1) predykat mesjański odnosi nawet do Cyrusa, działającego z mandatu Jahwe.

Po niewoli nadzieja mesjańska rozbudza się na nowo i łączy się z potomkiem Dawida (Ag 1, 3 nn.; 2, 20-23). Pod koniec niewoli obraz mesjasza otrzymuje rysy ówczesnego ideału pobożności: sprawiedliwy, pokorny, ubogi, ufający w pomoc Jahwe. Zachariasz wspomina również o mesjańskim arcykapłanie (6, 13b).

W okresie machabejskim z jednej strony rozwija się gorliwość w stosunku do prawa i zachowywania przymierza, z drugiej oczekiwanie na doczesną restytucję królestwa, a więc postawa eschatologiczna i amesjańska.

Za to w apokaliptyce nastawienie eschatologiczne jest bardzo silne. Dla historii mesjanologii ważne są – zdaniem Hahna – raczej staroizraelskie nadzieje niż docześnie rozumiana eschatologia. Wątki tych nadziei dają się poznać z pism qumrańskich i z Psalmów Salomona, a także z literatury rabinistycznej. W pismach qumrańskich przyjmuje się dwóch mesjaszów: tradycyjnego Mesjasza Izraela i Mesjasza Aarona – arcykapłańskiego, który sprawuje głównie funkcje kultowe (1 QSa II 12-21). Podobna jest mesjanologia w Testamencie XII Patriarchów (hymny Testamentu Lewiego 18 i Testamentu Judy 24). Według Psalmów Salomona Mesjasz to Zbawca, Król, Syn Dawida, Sprawiedliwy, bojący się Boga, mający dar Ducha Bożego, a nawet Christós-Kyrios. Literatura rabinistyczna utrzymuje podobne tradycje mesjańskie, z tym tylko, że są one bardziej zabarwione nacjonalizmem żydowskim.

W rezultacie z przedstawienia Hahna ma wynikać, że w czasach Jezusa pozostała w zasadzie nie zmieniona prorocka nadzieja mesjańska, a pojawiły się tylko nowe elementy: mesjasz arcykapłan, pomagający w świętej wojnie, będący jednocześnie wzorem pobożności. Zawsze jednak Mesjasz jest postacią ludzką, potomkiem Dawida, politycznym królem. Trzeba przy tym zauważyć, że tytułem "mesjasz" nie oznaczano Zbawcy czasów ostatecznych.

Ważne jest w opracowaniu Hahna to, iż wyeksponował on ideę mesjasza jako doczesnego króla i stwierdził, że tytuł ten nie był ogólny, a zatem nie wolno utożsamiać idei chrześcijańskich staro- i nowotestamentalnych. Trzeba jednak powiedzieć, iż poglądy mesjańskie były dość rozpowszechnione, choć bardzo zróżnicowane<sup>4</sup>, tak że Jezus nie mógł być związany prawie z żadnym z tych wyobrażeń. Nie znaczy to jednak, żeby nie można było wiązać postaci Jezusa z

---

<sup>4</sup> Zob. J. Scharbert. *Der Messias im Alten Testament und im Judentum: Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments*. Würzburg 1967; F ü g l i s t e r, jw. s. 105-225.

różnymi na raz obrazami pośrednika zbawienia. Wydaje się bowiem, że zarówno idea mesjasza króla, jak i idea mesjasza arcykapłańskiego były bardzo rozwinięte i ogromnie wpływowe<sup>5</sup>.

## II. ZNACZENIE IDEI MESJASZA W ŻYCIU JEZUSA

W punkcie wyjściowym zagadnienia mesjańskiej świadomości Jezusa Hahn stawia założenie, że świadomość taka nie istniała. Nie jest oryginalna teza, że Jezus nie uważał się za mesjasza w znaczeniu politycznym, trzeba jednak przyjąć, iż uważał się za mesjasza w znaczeniu religijnym. Hahn twierdzi, że tytuł "Mesjasz" został Jezusowi narzucony z zewnątrz przez oskarżycieli żydowskich.

Założywszy, że o mesjaństwie można mówić tylko w rozumieniu politycznym, autor zaczyna badać stosunek Jezusa do wyobrażeń i nadziei mesjańskich na podstawie odnoszenia się do zelotyzmu. Mimo wzmianek, że Jezus wybrał kilku uczniów zelotów (np. Mk 3, 18; Mt 10, 4), w całej grupie uczniów znaleźli się zarówno wrogowie Rzymian, jak i kolaborujący celnicy. Wypowiedzi Jezusa nie zawierają żadnego programu polityczno-religijnego. Hahn odrzuca opinię, że Jezus wyraźnie potępił zelotów w tzw. Stürmerspruch (Mt 11, 12), gdzie jest mowa, iż królestwo niebieskie cierpi gwałt od gwałtowników, a gwałtownikami są właśnie zeloci. Tekst ten Hahn bierze raczej w sensie duchowej walki złych mocy z królestwem Bożym. Nie ma więc mowy o walce zbrojnej. Hahn odrzuca opinię O. Betza<sup>6</sup>, który – nawiązując do Mt 11, 12 – chciał udowodnić, że Jezus rozpoczął świętą wojnę, zarówno z mocami duchowymi jak i doczesnymi, o zaprowadzenie panowania Bożego (Mt 12, 25-29. 38-40). Hahn wyraża ostrożną opinię, że Jezus mógł akceptować obraz mesjasza pokojowego i pokornego na wzór Za 9, 9-10, na co mogłoby wskazywać opowiadanie o wjeździe do Jerozolimy (Mk 11, 1-11), ale tekst ten – według niego – jest późnym konglomeratem i nie można w nim dostrzec żadnych pewnych interpretacji mesjańskich.

Za kluczowy tekst do badania poglądów otoczenia Jezusa uważa Hahn wyznanie mesjańskie Piotra (Mk 8, 27-33). W tym punkcie rysuje się istotna różnica między omawianym autorem a wieloma innymi egzegetami, szczególnie związanymi ze szkołą Bultmanna. Dla Hahna fragment 27a-29b jest biograficznym apoftegmatem, nawiązanie zaś do Syna Człowieczego i konieczności

<sup>5</sup> Zob. O. Cullmann. *Die Christologie des Neuen Testamentes*. Tübingen 1966 s. 82-86; J. Gnilka. *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*. "Revue de Qumran" 2:1960 s. 395-426.

<sup>6</sup> O. Betz. *Jesu heiliger Krieg*. NovTest 2:1958 s. 116-137.

cierpienia (w. 31) – interpretamentem gminy. Logion z w. 31 jest przedpaschalny, był więc najprawdopodobniej już pierwotnie związany z w. 27a-29b. A zatem sam Jezus nie akceptował tytułu mesjasza, a możliwość tego rodzaju nazywa "myśleniem według człowieka" (w. 33). Pomocniczym tekstem do tej tezy ma być trzecie kuszenie Jezusa przez szatana (Mt 4, 8-10; Łk 4, 5-8), dotyczące panowania nad światem mesjańskiego króla, co Jezus oczywiście odrzucił.

Skoro Jezus odrzucał tytuł mesjasza, to jak doszło do tego, że później mimo wszystko odnoszono ten tytuł do Niego? Według Hahna powodem tego był fakt, że Jezus został osądzony i ukrzyżowany jako "mesjański" buntownik (Mk 15, 1-27). A więc wyobrażenie o królewskim mesjaszu odegrało swoją rolę w procesie Jezusa: fakt oskarżenia przez Żydów i skazanie przez Rzymian stały się po pewnym czasie punktem zwrotnym w tytułach Jezusa ze strony gminy, choć Jezus nie zgłaszał żadnych roszczeń mesjańskich.

Jeśli chodzi o wyznanie Piotrowe, to potwierdza się opinia, że sam Jezus nie używał określenia mesjasza, a redaktor włożył je co najwyżej w usta Piotra. Jednakże trzeba przyjąć, że sam Jezus nie odrzucał całkowicie tytułu *christós*, lecz odnosił się doń z rezerwą, gdyż tytuł ten zawierał zbyt dużo treści politycznych i nacjonalistycznych. W związku z tym można stwierdzić, że omawiany tekst sugeruje dwa warianty interpretacyjne: albo rezerwę w stosunku do tytułu *christós*, albo moment w procesie zmian treści tytułu *christós*. Jeśli przyjąć pierwszy wariant, to w omawianym tekście kluczowe słowa "Tu es Christus" (Mk 8, 29b) nie muszą być izolowane od w. 30, gdzie jest polecenie sekretu, tak jak i w. 31-32 – o potrzebie męki nie muszą być odłączone od w. 33 – o skarceniu Piotra. Oznacza to, że Jezus, nie wymawiając się od tytułu *christós*, w zasadzie nie chce jego stosowania oraz idącego w ślad za tym postępowania uczniów ze względu na jakieś czasowe okoliczności.

Jeśli zaś przyjąć wariant drugi, to należy zauważyć tu świadectwo transformacji tytułu *christós*. Jezus, stanąwszy wobec całego wachlarza odmian znaczeniowych *christós*, naucza i wychowuje swoich uczniów do akceptacji przez nich specjalnego znaczenia *christós*. Zdają się na to wskazywać następujące argumenty: a) tytuł *christós* jest redakcyjnie umieszczony jakby na szczycie innych tytułów (w. 29b); b) Jezus nie odrzuca tytułu *christós*, a jedynie zakazuje propagowania go w sensie czysto politycznym (w. 30); c) niezrozumiała przez ogół konieczność męki i zmartwychwstania (w. 31); d) podjęta przez Jezusa próba wszczęcia swojego rozumienia mesjasza łącznie ze zgorszeniem męki (w. 32).

Również scenę kuszenia należy przyjąć jako wyraz walki z błędnymi poglądami na mesjanizm. Odrzuca ona ideę politycznego panowania nad światem, a

nie mesjaństwo religijne i moralne. Redakcja sceny kuszenia wskazuje na późny okres jej pochodzenia<sup>7</sup>.

Ostatecznie odrzucenie tytułu mesjasza we wszelkiej postaci wobec Jezusa z Nazaretu, mające stanowić punkt wyjścia dowodzenia Hahna o dalszej ewolucji poglądów mesjańskich, należy wprowadzić do tez oryginalnych, ale też bardzo wątpliwych, a nawet niemożliwych do przyjęcia.

### III. MESJAŃSTWO JEZUSA W NAJSTARSZEJ TRADYCJI

Narzucenie Jezusowi tytułu *Christós* było, zdaniem Hahna, powodem unikania tego tytułu przez pewien czas w pierwotnej gminie. Jednakże potem tytuł ten się pojawił. Pogląd o "królewskim mesjaszu" nie został przyjęty w jego starej formie, lecz w postaci zmodyfikowanej przez myśl apokaliptyczną. Postać Mesjasza łączono wyłącznie z czasami eschatycznymi. Oczekiwanie na paruzję i nadzieja na przyszłe zbawienie stworzyły tło dla specjalnej postaci eschatologicznej. Ponieważ w apokalipsie postać ta zaczynała rysować się jako Syn Człowieczy, dlatego łatwo było skojarzyć z nią Jezusa, do którego również odnoszono taki tytuł i któremu w sytuacji oczekiwania mógł być przypisany tytuł *Christós*. W ten sposób Hahn przedstawia tezę, że pierwsza akceptacja tytułu *Christós* ze strony chrześcijan nie miała związku z wydarzeniami paschalnymi, lecz z wyobrażeniami o paruzji<sup>8</sup>.

Początek związania się *Christós* z Synem Człowieczym dostrzega Hahn w "Małej Apokalipsie" (Mk 13, 21-22. 26). Jest tam wyraźnie zasugerowana myśl, że "prawdziwy" Mesjasz pojawi się w sposób widzialny jako niebieski Syn Człowieczy.

Na pewno możemy zgodzić się na występowanie w tekście Mk 13, 21-22. 26 przeciwstawienia się jakimkolwiek doczesnym nadziejom mesjańskim, ale trzeba zauważyć, że antyteza między ziemskim mesjaszem a Synem Człowieczym z nieba jest tylko kompozycją literacką – przedmarkową, a więc wcale nie świadczy, iż "zmieszanie" mesjasza z Synem Człowieczym jeszcze się nie dokonało. Przed wszystkim przestrogi przed pseudomesjaszami (w. 21-22) nie można brać jako odrzucenia myśli o jakimkolwiek mesjaszu w historii, ale raczej jako akceptację "prawdziwego" mesjasza i ostrzeżenie przeciwko "fałszywym".

<sup>7</sup> Bliżej na temat pochodzenia motywów teologicznych sceny kuszenia zob. J. Dupont. *L'origine du récit des tentations de Jésus au désert*. RB 73:1966 s. 30-76.

<sup>8</sup> Podobne jest stanowisko R. F. Fullera (*The Foundations of New Testament Christology*. London 1969 s. 244 n.).

Jeszcze wyraźniejsze świadectwo związania tytułu *Christós* z tytułem Syna Człowieczego widzi Hahn w Mk 14, 61-62, w scenie przesłuchania Jezusa przed Wysoką Radą. Arcykapłan posługuje się tradycyjnym pojęciem mesjasza, Jezus zaś przyjmuje ten tytuł, ale wyraźnie odnosi go do paruzji, nawiązując do Dn 7, 13 i do Ps 110, 1a. Szczególnie termin *opsesthe* łączy ideę mesjasza z Synem Człowieczym i sugeruje widzialne przyjście Jezusa w czasach apokaliptycznych. Logion ten nie jest historyczny, lecz tworem późniejszej gminy.

Niektórzy egzegeci anglikańscy tłumaczą go wprost przeciwnie do Hahna, widząc tam ideę chrystologii bez paruzji<sup>9</sup>. Można jednak przyjąć, że tekst ten zawiera jedno i drugie. Wydaje się on pochodzić z późniejszej interpretacji chrześcijańskiej. Motyw Dn 7, 13 otrzymał nowy sens chrześcijański przez związek z Synem Człowieczym z nieba (por. Mk 13, 26), a motyw z Ps 110, 1 zakłada już chrześcijańskie rozumienie, a zwłaszcza myśl o Zmartwychwstałym. Z pomocą w takim rozumieniu tego tekstu przychodzą inni synoptycy, którzy przez dodanie słowa "odtąd" (Mt 26, 64; Łk 22, 69) wskazują już na chrześcijańską interpretację<sup>10</sup>.

Bardzo ryzykowna jest też teza Hahna, że formuła "Ego eimi" nie ma związku z pytaniem arcykapłana, czy Jezus uważa się za mesjasza w tradycyjnym znaczeniu. Raczej trzeba tu dostrzegać korektę politycznego mesjaństwa na religijne oraz nadprzyrodzone, co wtedy oddawano językiem eschatologicznym.

Inne świadectwo znajduje Hahn w Dz 3, 20-21. Z tekstu tego, który Hahn uważa za bardzo stary, wynika, że Jezus został wybrany przez Boga, przebywa w niebie i będzie zesłany kiedyś w czasach ostatecznych jako Mesjasz. Tekst Dz 3, 20-21, według Hahna i wielu innych egzegetów, oznacza jedynie desygnację Jezusa na Mesjasza w czasach ostatecznych<sup>11</sup>. Trzeba przyznać rację, że jest to tekst dość wczesny, nasycony judaizmem (por. Est 7, 90-98; Ml 3, 23), będący początkiem najstarszej chrystologii przedlukaszowej, mimo to zakładający już dla nawracających się realnego Mesjasza oraz pewną ideę wywyższenia.

Dalszym tekstem, w którym – według Hahna – godność Mesjasza łączy się z eschatyczną działalnością Jezusa, jest opis sądu nad światem (Mt 25, 31-46), gdzie dochodzi do zestawienia tytułu Syna Człowieczego z tytułem Króla, w roli którego występuje Jezus. Istotnie św. Mateusz dowodzi tu mesjaństwa Jezusa, choć nie w tradycyjnym sensie, lecz zmodyfikowanym, stąd dużo motywów pisma, cudów, motyw izraelski króla i mocniejsze związanie ze Sługą Jahwe i z Synem

<sup>9</sup> Zob. J. A. T. Robinson. *Jesus and His Coming*. London 1957 s. 43-58; T. F. Glasson. *The Second Advent*. London 1963 s. 54-62.

<sup>10</sup> Zob. R. Schnackenburg. *Christologie des Neuen Testamentes*. W: *Mysterium salutis*. Bd. III/1; X. Léon-Dufour. *Résurrection de Jésus et message pascal*. Paris 1971.

<sup>11</sup> Zob. J. A. T. Robinson. *The Most Primitive Christology of All?* JTS 7:1956 s. 177-189; tenże, jw.; H. Conzelmann. *Die Apostelgeschichte*. Tübingen 1963.

Człowieczym<sup>12</sup>. Można powiedzieć jednak, przeciwko Hahnowi, że nawet paruzyjna idea mesjasza jest tu już w całości odniesiona do doczesności na płaszczyźnie moralnej. Mesjasz jest rodzajem sankcji za działalność doczesną. A więc Mesjaszowi jest poddane całe życie doczesne, prowadzone w Jego imię. Paruzja będzie tylko ukoronowaniem wprowadzenia w życie idei mesjasza moralności. Być może, jest to nieco późniejszy tekst z czasów bardziej zaawansowanego kształtowania się etyki chrześcijańskiej.

I wreszcie odniesienie tytułu Mesjasza do Jezusa występuje w Ap 11, 15; 12, 10, gdzie jest mowa o królestwie Bożym i jego Mesjaszu oraz o eschatycznym zwycięstwie Jezusa. Także w Ap 20, 4-6 występują ślady idei królewskiego Mesjasza.

Teksty Ap 11, 15; 12, 10 o "królowaniu Pana i Jego Chrystusa" nie muszą oznaczać wyłącznie paruzji, nie wykluczają tytułu mesjasza z historii, a raczej zakładają ukształtowanie się idei wczesnego mesjasza religijnego<sup>13</sup>. Bardziej judaistycznie brzmi dopiero tekst Ap 20, 4. 6, nawiązujący do doczesnej idei panowania Izraela, a więc i gminy Jezusowej. Ale i tutaj najtrudniejszą sprawą dla udowodnienia tez Hahna pozostaje sprawa chronologii tekstów.

W konkluzji należy stwierdzić, że nie udało się Hahnowi wynaleźć tekstów o paruzji mesjańskiej bez idei wywyższenia.

#### IV. JEZUS JAKO MESJASZ W RAMACH IDEI WYWYŻSZENIA

Drugim punktem powiązania tytułu "Mesjasz" z osobą Jezusa była dla gminy chrześcijańskiej idea wywyższenia. Jednocześnie stanowiło to drugie stadium rozwoju chrystologii mesjańskiej.

Odwlekająca się paruzja musiała, zdaniem Hahna, spowodować zmiany w chrystologii i eschatologii. Przystawano czekać na zwykłą paruzję Jezusa, a zaczęto rozwijać obraz Mesjasza w postaci "uwiecznienia", w postaci Jego niebieskiej intronizacji, a więc wywyższenia. Przejawem było szerokie stosowanie Ps 110, 1 z tytułem "Kyrios", brany z LXX. Przy tym "siedzenie po prawicy" bardzo odpowiadało królewskiej mesjanologii. I tak Jezus objął królewski urząd w niebie. Tak też powstała właściwa mesjanologia chrześcijańska. Jezus króluje jako Mesjasz, tyle że w drugim okresie swego istnienia, po wywyższeniu. Wywyższony okaże się w paruzji. Zatem mesjanologię chrześcijańską stanowi *theologumenon* wczesnego judochrześcijaństwa hellenistycznego<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Zob. S c h n a c k e n b u r g, jw. s. 286 n.

<sup>13</sup> Zob. T. H o l t z. *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*. Berlin 1962 s. 39 nn.

<sup>14</sup> Podobne jest stanowisko S. Schulza (*Maranatha und Kyrios Jesus*. ZNW 53:1962 s. 139 nn.).



Głównym oparciem dla hipotezy Hahna jest tekst Mk 12, 35-37. Jak w poprzednim okresie tytuł *Christós* został połączony z mającym przyjść na końcu czasów "Synem Człowieczym", tak tutaj tytuł ten odniesiono do postaci in-tronizowanej specjalnie do nieba i obdarzonej tytułem *Kyrios*, podkreślającym jej boski charakter. Tak więc doszło tu do zrównania tytułu *Christós* z tytułem *Kyrios*, gdyż mesjańska wypowiedź Ps 110, 1 jest odniesiona do Wywyższonego.

Ponadto taki sam, zdaniem Hahna, przypadek zachodzi w Dz 2, 32-36, gdzie również *Christós* i *Kyrios* są odniesione do Wywyższonego, co jednocześnie klóci się z Łukaszowym rozumieniem Mesjasza.

Wydaje się, że obydwa teksty nie są reprezentatywne dla wczesnego judeo-chrześcijaństwa hellenistycznego (takie jest zdanie wielu egzegetów, np. Ph. Vielhauera, G. Minetta de Tillessa i innych). Posiadamy wiele tekstów o wywyższeniu (Mk 14, 62; Dz 7, 55-56; Rz 8, 34; Ef 1, 20; Kol 3, 1; Hbr 1, 3. 13; 1 P 3, 22 i inne), niekiedy łączącym się z tytułem *Kyrios* (Flp 2, 6-11) lub Synem Bożym (Rz 1, 4; Dz 13, 33). Niektórzy widzą tu odrzucenie przez św. Marka tezy o realnym, cielesnym pochodzeniu Mesjasza od Dawida i skłaniają się do tezy, że podczas życia ziemskiego Jezus jest Synem Dawida, ale po wywyższeniu staje się Panem Dawida. Inni w szerokim stosowaniu Ps 110, 1-4, w LXX tłumaczonego mesjanistycznie, widzą ujęcie Mesjasza jako Kapłana i Króla jeszcze przez chrześcijaństwo palestyńskie<sup>15</sup>. Ponadto można zauważyć, że Hahn pominął Rz 1, 4, gdzie występuje związenie Syna Bożego oraz tytułów *Kyrios* i *Christós* na zasadzie Ps 2, 2 z LXX. I wreszcie podkreśla się, że idea wywyższenia jest tak wczesna, iż suponuje ona już schrystianizowane rozumienie Syna Dawida, *Kyriosa* i *Christosa*, a więc że występuje już w gminie judeochrześcijańskiej<sup>16</sup>.

Łatwo byłoby dowieść z tego tekstu, że mesjaństwo nie utożsamia się z pochodzeniem od Dawida i nie wyczerpuje się w nim, a więc Mesjasz jest Panem Dawida. W konsekwencji można zauważyć nie tylko odrzucenie mesjanizmu politycznego, ale też kształtowanie przez Jezusa nowych – duchowych i religijnych wyobrażeń mesjańskich. Ostatecznie trudno znaleźć tutaj solidne oparcie dla teorii Hahna, że jest to mianowicie drugie stadium kształtowania się pierwotnej chrześcijańskiej mesjanologii.

Ponadto nie można dowieść, że dopiero od strony paruzji szło kształtowanie się *Christós-Kyrios* na podstawie Dz 2, 32-36. W tekście droga układa się raczej odwrotnie: wywyższenie to następstwo wydarzenia paschalnego (w. 32), łącznie

<sup>15</sup> Na przykład I. H u n t. *Recent Melkizedek Study. The Bible in Current Catholic Thought*. New York 1962 s. 21-33.

<sup>16</sup> Zob. W. K r a m e r. *Christós Kyrios Gottessohn*. Zürich 1963 s. 95-103; J. G n i l k a. *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*. München 1970 s. 73.

z zesłaniem Ducha Świętego (w. 33), to kres królewskiej drogi w Ewangelii św. Łukasza, a redakcyjnie to pointa mowy Piotra. Tak więc formuły te zdają się należeć do najstarszych i jeszcze palestyńskich formuł chrystologicznych<sup>17</sup>. Sformułowanie "Bóg uczynił Go i Panem, i Mesjaszem" (w. 36) nie oznacza stopniowania egzystencji mesjańskiej w górę, ale stanowi historiozbawczy sposób mówienia, tak charakterystyczny dla św. Łukasza.

W dowodzeniu opartym na tych dwóch tekstach (Mk 12, 35-37; Dz 2, 32-36) Hahn popełnił dwie niekonsekwencje: 1) założył, że chrześcijaństwo pierwotne odrzuciło tytuł mesjasza w sensie doczesnym, żydowskim, niechcący zaś dowodzi, że to właśnie chrześcijanie przypominają Żydom ideę mesjaństwa; 2) wykluczył możliwość kształtowania się w chrześcijaństwie innego niż starożydowski obraz Mesjasza, ale jednocześnie twierdzi, że chrześcijanie mieli obraz Mesjasza duchowego i nadprzyrodzonego, bo znajdującego się "po prawicy Boga".

#### V. ZWIĄZEK TRADYCJI PASYJNEJ Z TYTUŁEM *CHRISTÓS*

Chrystologia łącznie z nauką o zmartwychwstaniu rozwijała się, według Hahna, jedynie w oczekiwaniu na paruzję. Tytuł *Christós* pojawił się z okazji napisu na krzyżu i został odniesiony do paruzji (I stadium), potem został przypisany "wywyższonemu na prawicę Bożą" (II stadium). Z kolei szukamy stadium trzeciego. Hahn szuka tego stadium w związku z eschatologią Jezusa, zwracając się tym razem ku opisom męki. Opisy męki, według niego, należą do najstarszych przekazów ewangelijnych, ale pierwotnie nie miały żadnych tytułów chrystologicznych. Męka Jezusa nie była też w centrum pierwotnych wyznań wiary, choć z czasem dowodzono, że dokonała się "według Pisma". "Sitz im Leben" opisów męki nie stanowiło przepowiadanie misyjne, lecz czytania liturgiczne. Przy tym pomostu do związania tytułu *Christós* z Umęczonym nie można szukać w żydowskich wyobrażeniach o zbawcy – ani w cierpiącym Słudze Jahwe, ani nawet w cierpiącym Sprawiedliwym, który jest tylko wzorem pobożności, ale w wyznaniu eschatycznego dzieła Jezusa. I tak na drodze poglądu na eschatyczne dzieło Jezusa doszło do związania z historią męki tytułu *Christós*, co oznaczało, że cierpiał, zmartwychwstał i podlegał wywyższeniu już nie Jezus, lecz Mesjasz. Dokonało się to również – zdaniem Hahna – w obrębie hellenistycznego judaico-chrześcijaństwa.

Punktem wyjścia – w argumentacji Hahna – jest Ewangelia św. Marka, w której występują źródła starsze, bez tytułu chrystologicznego, oraz młodsze, z tytułem *Christós*. Do tych drugich należy już omawiany tekst Mk 14, 55-64,

<sup>17</sup> Zob. G. V o s s. *Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen*. Paris 1965 s. 61-97.

który zawiera oczekiwanie na paruzję Jezusa jako Syna Człowieczego i Mesjasza, a więc zawiera zaczątki mesjanologii paruzyjnej, oraz drugi, Mk 15, 1-20. 32, który stanowi zasadnicze *novum* procesu mesjanologii. O ile przedtem (Mk 8, 27-33) Piotr nie wiązał cierpienia i śmierci Jezusa z mesjaństwem, to tutaj dochodzi do stwierdzenia, że cierpiał i umarł Christós. Jest to zarazem pewien początek sekularyzacji eschatologii: eschatyczne mesjaństwo zdobywa sobie przedsiónek w doczesnej, choć z końca życia, historii Jezusa.

Ważnym świadectwem, gdzie – według Hahna – występuje związanie tytułu *Christós* z tradycją pasyjną i gdzie tradycja ta otrzymała charakter soteriologiczny, jest stary tekst wzięty do 1 Kor 15, 3b-5. Według Hahna są tu elementy hellenistyczne: *apethanen* – bez podania rodzaju śmierci i judaistyczne: "według Pisma". Termin *ofthe* – empiryczne widzenie Zmartwychwstałego – usuwa eschatologię na plan trochę dalszy wobec faktu śmierci i zmartwychwstania. Poza tym cała formuła 1 Kor 15, 3b-5 jest osadzona przy terminie *Christós* bez rodzajnika. Literatura późnojudaistyczna ma dawać przykłady, że "Mesjasz" bez rodzajnika nie musi oznaczać imienia własnego, lecz może oznaczać obiegowy tytuł godnościowy. W ten sposób mamy przed sobą formułę związania tradycji męki i zmartwychwstania z *Christós*. A ponieważ występuje tu też sformułowanie o zadośćuczynieniu za grzechy i odkupieniu z grzechów, dlatego tradycja pasyjna otrzymuje również wyraz soteriologiczny, jeszcze chyba w Palestynie: "śmierci za, dla ..." W. Bousset – według Hahna – dowiódł, że *characteristicum* gminy palestyńskiej stanowiła idea Syna Człowieczego, a gminy hellenistycznej – idea *Kyrios*<sup>18</sup>. Hahn natomiast chce przyznać tradycji pasyjnej, łączonej z *Christós*, rolę łącznika między tradycją gminy palestyńskiej i hellenistycznej.

Dokończenie wiązania *Christós* z tradycją pasyjną na sposób soteriologiczny jest, według Hahna, dziełem Pawła, który – poza zwrotem *Iesus Christós* – stosował szeroko termin *Christós* jako tytuł godnościowy w związku ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa branymi soteriologicznie. Za Pawłem poszli autorzy: 1 P 1, 18-21; 2, 21-25; 3, 18-22; Hbr 9, 11-15. 24-28 i inni. Formuł tych nie ma jeszcze w Ewangelii św. Marka i w Ewangelii św. Mateusza, a nawet nie można jeszcze w tym sensie tłumaczyć Łk 24, 26. 46.

Trzeba jednak zakwestionować zbyt arbitralnie dokonany przez Hahna podział między Mk 14, 55-65, gdzie *Christós* ma się łączyć jedynie z momentem paruzji, a Mk 15, 1-20, gdzie męka ma być ujęta teologicznie jako męka "króla Żydów". Wyniki badań nad warstwami redakcyjnymi są tak rozbieżne, że trudno zbudować na nich jakąkolwiek hipotezę. Poza tym Markowa tradycja męki ma

<sup>18</sup> W. Bousset. *Kyrios-Christós. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Tübingen 1921 s. 75 nn.

swój punkt ciężkości nie w tytule *Christós*, lecz w nazwaniu Jezusa Synem Bożym. Tekst Mk 15, 1-32 jest szczególnie związany z tytułem Króla (w. 2, 9, 12, 18, 26, 32) i zakończony nacjonalistycznie oraz politycznie brzmiącym sformułowaniem "Mesjasz, król Izraela" (w. 32). Tytuł ten jest ujęty w całym tekście bardzo formalnie i sztywno tak, że nawet Piłat nie pyta, czy wypuścić "wam waszego króla", lecz "wam króla żydowskiego". Najbardziej prawdopodobne, że określenie "król żydowski" stało się tu tytułem prawnym lub upostaciowaniem szyderstwa. Wydaje się, że cały ten opis bazuje na pewnych zwartych danych, stanowiących pierwotnie bardzo wierny przekaz o męce Jezusa, choć w swej początkowej formie mógł pochodzić nawet od jakiegoś Rzymianina. Nie można jednak brać go za świadectwo dokonywania się związku pasji z tytułem *Christós*, bo tytuł ten, zresztą wypowiedziany przez arcykapłanów, jest dosyć luźno doczepiony do całości (w. 32) i nie oddaje myśli chrześcijańskiej. Cały tekst jest raczej przykładem ostrej walki na temat mesjaństwa Jezusa między Jego uczniami a Żydami, którzy ujmują mesjaństwo drastycznie docześnie i szyderczo zarazem. Przy tym redaktor ustawia ich jako tych, którzy się pomylili, nie rozumiejąc mesjaństwa religijnego. Ostatecznie tekst zdaje się najbardziej godzić w poprzednie założenia Hahna, jakoby tytuł *Christós* pojawił się dopiero jako odbicie napisu krzyżowego na niebie, w paruzji lub potem dopiero po wyobrażeniu Wywyższonego. Spór o mesjaństwo Jezusa toczy się między samym Jezusem a Żydami pod koniec życia Jezusa. Założenie, że z tego właśnie powodu mamy do czynienia z tradycją późniejszą, jest zupełnie dowolne i nie do udowodnienia.

Drugi tekst (1 Kor 15, 3b-5) wbrew temu, co twierdzi Hahn, również nie dowodzi, że bezrodzajnikowe określenie *Christós* oznacza jednocześnie Jezusa i tytuł mesjański. Również *Christós* nie nadaje zbawczego charakteru formułom o śmierci Jezusa, bo formuły takie poprzedzają paradoksy z 1 Kor 15, 3b-5 i istnieją w palestyńskiej tradycji formuły soteriologiczne bez żadnego tytułu (1 Kor 11, 24; Mk 14, 24). A zatem określenie *Christós* jest luźno związane z wypowiedziami o odkupieniu i nie ma znaczenia tytularnego, lecz jest wskazaniem osoby związanej z dziejami zbawienia. Jest to przykład użycia tytułu jako imienia własnego. Ponadto trudno zgodzić się z opinią Hahna, że Paweł dokończył związania pasji z tytułem *Christós*, gdyż – jego zdaniem – *Christós* u Pawła ma znaczenie tytularne najwyżej dwa razy (Rz 9, 5; 1 Kor 10, 4). Trzeba dodać, że idea "ukrzyżowanego Mesjasza" to jeden z głównych punktów nauki Pawła od początku istniejącej obok nauki o Kyriosie, Synu Bożym i Drugim Adamie, a więc tytuł *christós* nie jest przez niego odrzucany przy okazji przepowiadania śmierci Jezusa (np. 1 Kor 1, 22 nn.).

VI. TYTUŁ *CHRISTÓS* JAKO IMIĘ WŁASNE

*Christós* związane z tradycją pasyjną zachowywało ciągle charakter tytułarny, nawet już w kołach wyłącznie hellenistycznych. Jak więc wytłumaczyć – pyta Hahn – późniejsze uogólnienie *Christós*, rozciągnięcie na całe życie doczesne Jezusa i użycie jako imienia własnego? Zagadnienie to Hahn uważa tylko częściowo za wyjaśnialne, a wyjaśnia je zawile i ryzykownie. Oto w palestyńskiej mesjanologii o typie eschatologicznym nie było miejsca na cuda mesjańskie za życia Jezusa i w czasie historii. Przypisanie ziemskiemu życiu Jezusa cudów, na wzór paruzyjnych, dokonało się na terenie czysto hellenistycznym na podstawie obrazu proroka eschatycznego (nie Eliasza), który miał powstać na wzór Mojżesza i zbawić Izraela przez cudowne czyny i naukę prawa. O wiązaniu cudów mesjańskich z życiem Jezusa świadczą: żądanie znaków, rozmnożenie chleba, uzdrowienia Jezusowe, opowiadanie o "cudownym" chrzcie Jezusa i historia przemienienia. Do związania cudów z mesjaństwem Jezusa przyczyniła się więc głównie typologia Mojżesza, połączona z innymi chrystologicznymi tytułami, zwłaszcza Syna Bożego (por. Mt 16, 16; Łk 4, 41; Dz 9, 20. 22; J 11, 27). Z czasem "Syn Boży" zyskał sobie przewagę jako tytuł godnościowy, a znaczenie *Christós* zawęziło się i stało się imieniem własnym.

Świadectwa łączenia *Christós* z Jezusem za pośrednictwem eschatycznego proroka widzi Hahn w opisach przedstawiających Jana Chrzciciela (np. Mk 1, 2-8; Łk 1, 14-17, 76-79; Mt 11, 7-19), w opisach chrztu Jezusa (Mk 1, 9-11; Mt 3, 13-17; Łk 3, 21-22), w opisie przemienienia (Mk 9, 2-8; Mt 17, 1-8; Łk 9, 28-36), gdzie Jezus występuje w roli nowego, wyższego Mojżesza. Za szczególnie wyraźne teksty o Jezusie jako nowym Mojżeszem uważa Hahn Dz 3, 12-26; 7, 2-53.

Za najlepsze świadectwo przejścia od wypowiedzi o Jezusie jako eschatycznym proroku do kompleksu idei związanych z tytułem *Christós* Hahn uważa Mt 11, 2-6. Tutaj najważniejsze ma być sformułowanie "erga tou christou" – "czyny mesjasza", świadczące o rozciągnięciu tytułu Mesjasza na całe ziemskie życie Jezusa. W odpowiedzi Jezusa uczniom Jana wychodzi już chrześcijańskie ujęcie działalności mesjasza, czyny Jezusa ujawniają Jezusa jako cudownego wspomocziela biednych i cierpiących oraz głosiciela Dobrej Nowiny (w. 5). Na tej drodze w gminie hellenistycznej tytuł *Christós* uzyskiwał pozycję najlepiej określającą całość życia i dzieła Jezusa, a więc stawał się tytułem dominującym tak, że nawet wierni zostali nazwani *christianoï* (Dz 11, 26).

Na dowód złączenia poglądu o ziemskim życiu Jezusa jako drugiego Mojżesza z ideą Jego mesjaństwa przytacza Hahn także Mk 8, 27b-29, gdzie jest wyznanie Piotra o Jezusie jako Chrystusie przeciwstawione wszystkim innym opiniom, przyznającym mu tylko urząd prorocki. Zastosowanie tytułu *Christós* do ziemskiego życia Jezusa nie ma tu już ograniczeń. Trudno tu odczytać znaczenie

pojęcia mesjasza, ale za to objawia się ogólny zwyczaj orzekania o Jezusie *Christós*, jak w wyznaniowej formule *Iesus ho Christós* lub *Iesus Christós*. W tych formułach sens tytułarny zanikł, powstało podwójne imię, używane z innymi tytułami godnościowymi, choć w Ewangeliach i w Dziejach Apostolskich przeważa jeszcze tytułarny sposób mówienia.

W ocenie tych poglądów trzeba zwrócić uwagę na fakt, iż nie ma właściwie tekstów mogących dowodzić, że wczesna gmina rozumiała Jezusa po Jego śmierci i zmartwychwstaniu jako eschatycznego proroka z powodu cudów, które zdziałał. Ponadto historia Jezusa nie nabrała charakteru mesjańskiego od rzekomo dominującego tytułu *christós*, gdyż już w Ewangelii św. Marka tytuł ten jest podporządkowany tytułowi Syn Boży. Nie można również twierdzić, że dopiero na końcu omawianego procesu poddano tytułowi *Christós* całe życie Jezusa oraz zaczęto stosować *Christós* jako imię własne, bo jedno i drugie występuje szeroko zarówno u Pawła, jak i w tekstach przedpawłowych, które on wykorzystał. Wartość dowodowa wielu analiz ujawnia się dobrze na przykładzie tekstu Mk 8, 27b-29, z którego Hahn wydobywa dowód na to, że Jezus i pierwotna gmina odrzucili całkowicie tytuł mesjański, a jednocześnie i na to, że gmina odnosiła tytuł Mesjasza do całego życia Jezusa, a nawet że był to początek użycia *Christós* jako imienia własnego. Tak samo problematycznie został zinterpretowany tekst Mt 11, 2-6. Tekst ten należy raczej potraktować jako przykład przekształcenia żydowskiego obrazu Mesjasza w obraz chrześcijańskiego Zbawcy.

Z pracy Hahna wynika, że tytuł *Christós* pojawił się właściwie wbrew intencji Żydów, którzy szyderczo podsunęli go Piłatowi jako *titulus poenae*, a nawet wbrew zamierzeniu samych chrześcijan, dla których jednak po pewnym czasie szyderstwo Żydów okazało się *felix culpa*. Zwróciło to bowiem myśl ku Mesjaszowi Paruzji, potem ku Mesjaszowi Wywyższonemu, stopniowo ku Mesjaszowi ponoszącemu mękę zbawczą i wreszcie – by powrócić do punktu wyjścia – ku drugiemu Mojżeszowi na końcu czasów, który jako postać historyczna pomógł chrześcijanom całe doczesne życie Jezusa i wszystkie Jego czyny okryć purpurą "królewskiego Mesjasza tradycyjnego judaizmu".

Istnieje wiele trudności w ocenie merytorycznej słuszności tego rodzaju poglądów, zwłaszcza że spotyka się dużo literatury na omawiany temat i jednocześnie różnorodność ujęć. Ocena merytoryczna siłą rzeczy musi być tylko prawdopodobna i całkowicie zdeterminowana punktem widzenia oceniającego. Z katolickiego punktu widzenia najpierw bardzo trudno zharmonizować z całością wyników egzegezy pogląd, że tytuł godnościowy *Christós* wyrósł wyłącznie na gruncie eschatologii i że – w dalszej konsekwencji doktrynalnej – chrystologia jest pochodną eschatologii, że postać Jezusa była interpretowana przez gminę głównie z punktu paruzji, łącznie z wydarzeniem zmartwychwstania. Podobnie zniekształceniem problemu jest druga podstawowa teza Hahna, jakoby w pierw-

szych wyznaniach wiary chrześcijańskiej nie było miejsca na podanie zbawcze o męce i śmierci Jezusa, gdy tymczasem męka i śmierć zdają się stanowić centrum tych wyznań, w których to akurat brakuje podania o paruzji. Powszechne jest przekonanie ogółu egzegetów, że *christós* ma swoją ojczyznę nie w eschatologii, lecz w soteriologii. W tym samym kontekście zdumiewa oderwanie tytułu *Christós*, a za nim i pewnego aspektu wyobrażeń o Jezusie od realnych wydarzeń zbawczych, zwłaszcza od wydarzenia paschalnego. Nade wszystko budzi sprzeciw ukazanie tytułu *Christós* w izolacji od całości poglądów na Jezusa, tak że sam ten tytuł stał się niejasny, a zarazem doczesny, przygodny, właściwie archaiczny i w konsekwencji – w przedstawieniu Hahna – pomyłkowy. Hahn nie zauważa, że problem wykracza daleko poza recepcję żydowskiego terminu przez chrześcijan, a w samym tym terminie chodzi o znaczne przekształcenie jego wartości semantycznych i pragmatycznych<sup>19</sup>.

W sprawie zagadnień szczegółowych najpierw wydaje się, że odsuwanie czasowe tytułu *Christós* ku czasom późniejszym jako rzekomo bardziej sprzyjającym rozwojowi idei mesjasza jest właśnie coraz mniej zrozumiałe, gdyż semantyka aramejskiego *messiah* musiała być tym mniej zrozumiała, im dalej od świata judaistycznego. W świetle ogólnych badań poglądy Hahna są śmiałe i oryginalne, ale wydaje się, że tytuł mesjański Jezusa jest dosyć wczesny, że *messiah* stanowiło rodzaj oparcia, choć niepełnego, dla chrześcijańskiej treści *christós*, będącej zresztą w dużej części samodzielny przepracowaniem idei mesjańskiej. W każdym razie tytuł *Christós* odniesiony do wydarzeń paschalnych i do całej postaci Jezusa z Nazaretu trzeba uważać za jedną z najstarszych formuł świadomości gminy palestyńskiej (Mk 1, 1; Mt 1, 1; Dz 2, 25-38; 3, 6. 15. 18. 20-26; 4, 9-12. 27. 33; 5, 31. 42; 7, 37; 8, 5. 12; 10, 43 i inne). Niezrozumiałe jest również wykluczenie *a limine* możliwości wpływu najrozmaitszych idei starotestamentalnych, takich jak już wspomniana idea mesjasza kapłańskiego, pośredników zbawczych, Sługi Jahwe i innych (np. Mk 1, 11; 10, 45; Łk 22, 37; 24, 25; Dz 3, 13. 18; 8, 26-36; 1 Kor 15, 3)<sup>20</sup>. Tytuł *christós* nie może być oderwany od całych struktur teologicznych, często splecionych z wielu nurtów i wątków w jedną całość, chociaż żadna całość obrazu nie nadawała się do oddania w pełni rzeczywistości zjawiska Jezusa z Nazaretu.

Ostatecznie trzeba uznać wielką inwencję autora i wielką płodność jego idei. Można nawet z naszego punktu widzenia przyjąć wszystkie wynikające z jego analiz wątki myśli mesjanologicznej: paruzyjny, wywyższeniowy, kyrialny, pasyjny i taumaturgiczny (dodać tylko wyraźniej: soteriologiczny), ale pod jednym warunkiem, a mianowicie, żeby te wątki zebrać synchronicznie. Jednak to chyba

<sup>19</sup> Por. Cz. Bartnik. *Chrystus jako sens historii*. Wrocław 1987 s. 110 n.

<sup>20</sup> Zob. np. J. Jeremiaś. *Die Verkündigung Jesu*. Gütersloh 1971 s. 260 nn.

byłoby przekreśleniem głównego założenia Hahna, tj. dowolnej ewolucji mesjanologii i chrystologii.

Podsumowując należy podkreślić, iż dla niniejszego studium nie było najważniejsze, czy Jezus używał w stosunku do siebie *Christós*, istotne było natomiast to, że dawał wyraz świadomości posiadania takiej szczególnej godności i misji, którą tytuł *Christós* oddawał dosyć wiernie w sensie duchowym, religijnym i zbawczym, a nie politycznym i nacjonalistycznym.

### CHRISTÓS IN THE CONSCIOUSNESS OF JESUS

#### S u m m a r y

In Protestant theology there is a more and more often accepted opinion that Jesus did not call himself *Christós*. His apostles did not do it either during His lifetime. This title was used by Christians after the Resurrection on the basis of the idea of the king, and through retrojection it was ascribed to events from the history of Jesus. Soon afterwards this term became common in the primeval Christianity in the role of a proper name. However, it is impossible to adopt such a view. Neither Jesus nor His apostles were using that term during His lifetime in the political sense of the word, but they used it in a special sense in which *christós* bears a new meaning in relation to the Old Testament.

*Translated by Jan Kłos*