

KS. KRZYSZTOF GUZOWSKI

CHRYSTUS KERYGMATU A CHRYSTUS DOGMATU PROPOZYCJA SYNTEZY WEDŁUG PERSONALIZMU

Można się dziwić, że nadal przeciwstawia się kerygmat dogmatowi i że niektórzy w sposób zbyt uproszczony widzą formuły dogmatyczne jako porzucenie tej świeżości przepowiadania czasów apostołskich, które prowadziło do przyjęcia Jezusa Chrystusa w środek swego życia, jako Pana i Odkupiciela. Kerygmat apostołski, któremu był obcy teoriopoznawczy dualizm, utożsamiał Jezusa ukrzyżowanego z wskrzeszonym i zaproszonym do udziału w Bożym panowaniu na tronie Boga, Jego Ojca, wywyższonym Panem wspólnoty i Chrystusem Boga¹ Kerygmat apostołski zawierał to, co dopiero wspólnie pod wpływem personalizmu zaczyna być rozjaśniane, że podstawą jedności między historią zbawienia i prawdą o tym, kim Chrystus jest ze swej natury, jest tajemnica Jego Osoby. Analogicznie tożsamość każdej osoby to tożsamość ze sobą samym i z własną historią – historią relacji z innymi i ze światem. Za definicją osoby stało jednak rozróżnienie na naturę boską i ludzką Chrystusa, co w efekcie dawało perspektywę obu światów, wyrażonych w pojęciu natury.

Faktem jest, że cały proces uściślenia prawd wiary w kontekście wielu błędów, które się zrodziły w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, doprowadził do przesunięcia centrum wiary chrześcijańskiej z kerygmatu na dogmat i z „ekonomii tajemnicy” na „ontologię tajemnicy” Krótkie formuły wiary

Ks. dr hab. KRZYSZTOF GUZOWSKI – prof. KUL; kierownik Katedry Personalizmu Chrześcijańskiego; dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL; adres internetowy: personalizm@kul.pl

¹ Por. G. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tł. W. Szymona, Kraków 1998, s. 110; por. A. Janowski, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, Kraków 2005, s. 31.

chrześcijańskiej określone już w epoce apostołów i później pojawiające się z niewielkimi modyfikacjami u Ignacego, Justyna i Melitona z Sardes (do końca II wieku), przede wszystkim opisują tajemnicę Boga w życiu, dziełach i Osobie Jezusa Chrystusa. Kerygmat przytaczając wydarzenia zbawcze z życia Jezusa, dowodził, że przez te wydarzenia Bóg dokonał odkupienia ludzi. Za taką proklamacją następowała zachęta do decyzji naśladowania Chrystusa i wiary w odkupienie² Kerygmat, czyli proklamacja zbawienia dokonanego w Jezusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, połączona z wezwaniem do nawrócenia, wiary i chrztu – stawiał w centrum życia chrześcijan Boga, który nadal jest obecny i kontynuuje zbawienie. Dwa wieki później Symbol Nicejsko-Konstantynopolitański nosi już znamiona wielu przebytych dyskusji i nie- sie ze sobą cały bagaż racjonalizacji jako odpowiedzi na wątpliwości, które rozdzielały chrześcijan. Chociaż w tym Symbolu wydarzenia historii Jezusa są akcentowane, to jednak widoczny jest już zwrot w kierunku ontologii. Symbol rozważa preegzystencję Ojca, Syna i Ducha Świętego, narodzenie i współsubstancjalność z Ojcem, oraz wieczne pochodzenie Ducha Świętego³

Sprawa uzgodnienia owej tożsamości Chrystusa kerygmatu i Chrystusa formuł dogmatycznych dotyka najważniejszego problemu człowieka wierzącego: kwestii tożsamości z Kościołem i jego doktryną. Nie bez przyczyny pojawiało się nierzadko pytanie, czy Chrystus Nowego Testamentu jest tym samym, co Chrystus Kościoła?⁴ Współczesne odejścia do innych wspólnot chrześcijańskich z Kościoła katolickiego mają bardzo często u podłoża ów problem dogmatyczny. W artykule pokazując etapy procesu przechodzenia od kerygmatu do dogmatu i od dogmatu do kerygmatu, chcemy wykazać, że dogmat nie tylko że nie zdradza kerygmatu, ale że dostęp do historycznego Jezusa mamy tylko poprzez wiarę Kościoła, która jest historycznie ukonkretniona. Formuły dogmatyczne były owocem szukania porozumienia w imię wierności Objawieniu, oraz w imię jedności między braćmi.

² Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa. Tentativo di interpretazione della cristologia patristica, w: Il problema cristologico oggi*, Assisi 1973, s. 134.

³ Tamże.

⁴ B. F o r t e, *Dogma e cristologia: prolegomeni a una cristologia storica*, „Rassegna di teologia” 21(1980), s. 207-218; 273-280.

1. PRAWDA KERYGMATU TOŻSAMA Z PRAWDĄ DOGMATU

Należałoby wstępnie określić w świetle personalizmu, że proces przejścia od kerygmatu do dogmatu jawi się jako konieczny etap ratowania prawdy... kerygmatu. Przedmiotem i podmiotem kerygmatu, podobnie zdań dogmatycznych, była Osoba Słowa Wcielonego. Jezusowe nauczanie: „Ja jestem Drogą, Prawdą i Życiem” (por. J 14,6) daje nam podstawę do tego, abyśmy zbawienia dokonanego przez Niego nie oddzielali od Niego samego. Co prawda odległość czasowa i kulturowa mogą być rzeczywistymi przeszkodami w odczytaniu autentycznej sylwetki Jezusa Chrystusa. U początków Kościoła, gdy Chrystus nie był jeszcze przedmiotem naukowej refleksji, Kościół w swoim kerygmacie w sposób ewidentny utożsamiał „prawdy” chrześcijańskie z Chrystusem. Kerygmat oznaczał po prostu głoszenie Chrystusa i potwierdzanie, że Jego dzieło przyniosło zapowiadane odkupienie. Chrześcijanie żyli bliskością wydarzeń paschalnych, a w odniesieniu do Boga posługiwali się językiem prostym, na tyle że imiona – objawione przez Jezusa – Ojca, Syna i Ducha Świętego były symbolami trzech postaci w Jednym Bogu. Cała teologia była „okręcona wokół Chrystusa” (A. Nossol). Zwyczajność tego języka nie zabezpieczała przed błędzeniem, ale też stwarzała sytuację „błogosławionej bezradności”, bo mówiący o tajemnicy Boga byli zmuszeni, by wrócić do Osoby Chrystusa i do wydarzeń, za pomocą których można było dokonać narracji tej Tajemnicy. Powstaje dzisiaj pytanie, czy na drodze odsuwania się w czasie od wydarzeń paschalnych nie słabł kontakt osobowy z Bogiem, a formy kultu nie stawały się „namiastką” odgradzającą od prawdziwego kultu w „Duchu i w Prawdzie”?

Najczęściej czynione jest przeciwstawienie między kerygmatem pierwotnego Kościoła a dogmatem chrystologicznym, czyli sformułowaniem dojrzałej wiary chrześcijańskiej o Chrystusie na Soborze Chalcedońskim (451). Między tymi dwoma brzegami dokonuje się historyczny rozwój prawdy o Chrystusie w wierze Jego Kościoła. Analiza linii zasadniczych całej chrystologii patrystycznej uniemożliwia potwierdzenie opinii, by chrześcijanie dokonali humanizacji wiary w Chrystusa. *Credo* jest właśnie miejscem kondensacji i kodyfikacji rezultatów osiągniętych przez teologię. *Credo* stanowi najlepsze odzwierciedlenie wiary kościelnej w Chrystusa. Trzeba zauważyć, że w każdym ludzkim dziele, nawet najlepszym, są braki, podobnie dogmat chrysto-

logiczny z jednej strony ma wielkie znaczenie dla wiary chrześcijańskiej, a z drugiej pewne ograniczenia⁵

Credo pierwotnej wspólnoty wyraża się w formułach zawierających zmartwychwstanie, jako centralne wydarzenie Jezusa Ukrzyżowanego. Wyznanie „Jezus jest Panem” stanowi świadectwo wiary w to, że Zmartwychwstały jest tożsamy z Jezusem z Nazaretu, oraz że Kościół, jako wspólnota popaschalna, odczytuje ową tożsamość w świetle Paschy i dziejów Izraela, jako wspólnoty przedpaschalnej. Po zmartwychwstaniu najpierwsze wyznanie wiary obejmuje historię męki, pogrzebania i chrystofanii (por. 1 Kor 15,4-5) i tłumaczy znaczenie teologiczne tych wydarzeń za pomocą języka narracji. Znaczenie eschatologiczne tego, co stało się z Ukrzyżowanym, jest ujęte łącznie z ideą zmartwychwstania „trzeciego dnia” (1 Kor 15,4), z zstąpieniem do otchłani (por. 1 Pt 3,19) oraz z wstąpieniem do nieba (por. Dz 1,9; 2,33; 1 Pt 3,22 itp). Historia i jej sens są wyznawane równolegle, przez narrację wydarzeń. Narracja była narzędziem cechującym mentalność praktyczno-konkretną pierwotnej wspólnoty. Wyraźnie zaznacza się tam prymat perspektywy *historycznej* nad tą *pojęciowo-metafizyczną* oraz wydarzeń nad bytem. Strukturę tamtego *credo* stanowi „tożsamość w przeciwieństwie” Jezusa ziemskiego i Chrystusa paschalnego. Ta wiara jest wyznawana poprzez narrację historii tej, która jest wyraźnie historią Paschy i cudów, dokonanych przez Boga w Jego słudze i Synu – Jezusie⁶ Istotnie, dla rodzącego się Kościoła, podobnie jak dla Izraela, wyznanie wiary we własnego Pana oznaczało opowiedzenie o *gesta Dei* (por. Pwt 5,1nn; wyznanie wiary Starego Przymierza). To wyznanie wiary konsoliduje się w czasie poapostolskim, zawierając główne wydarzenia znane z tekstów biblijnych, z tym że wówczas mocniejszy akcent jest kładziony na wcielenie i na Maryję⁷

⁵ Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, s. 135nn.

⁶ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Cinisello Balsamo 1981, s. 133; por. A. G r i l l m e i e r, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg–Basel–Wien 1979.

⁷ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 136:

„On jest tym,
który przyjął ciało z Dziewicy,
który zawisł na drzewie,
był pogrzebany w ziemi,
który powstał z martwych
i wstąpił na wyżyny niebieskie”

(Meliton z Sardes). Tłumaczenie K. Guzowski na podstawie tekstu włoskiego.

W epoce Ojców podobną strukturę znajdujemy w trynitarnym wyznaniu wiary, mającym miejsce w rycie chrzcielnym. W tekście zapisanym przez Hipolita Rzymskiego (III wiek), wyznanie wiary wychodzi od preegzystencji, przez Wcielenie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie do stanu chwalebego Chrystusa zmartwychwstałego i kończy się na sprawie ostatecznego powrotu. Tu mamy nadal język narracji wydarzeń historii zbawienia, poprzez którą dociera się do rozumienia Tajemnicy ekonomii Bożej wobec człowieka⁸

Narracja wydarzeń była w stanie ukazać wspólne, choć odróżniające się, poziomy historii zbawczej i doczesnej, dzięki pewnej dialektyce „tożsamości w przeciwieństwie” (B. Forte)⁹ Prostota narracyjna starożytnych symboli właśnie przez owo napięcie dialektyczne wydawała się jednak niektórym trudna do przyjęcia: z jednej strony ukazywały człowieczeństwo i ludzką historię, a z drugiej zmartwychwstanie i tajemnicę Bóstwa. Już na przełomie I i II wieku dokeci i ebionici nie rozumiejąc owej antytezy, sądząc że jest to skandaliczny sposób humanizacji Boga, chcieli uchronić bóstwo Boga. Pierwsi chcieli bronić przed zepsutą materią, gdyż wyznawali dualizm, a drudzy chcieli zachować dziedzictwo wiary możeszowej. W końcu dokeci zanegowali prawdziwe człowieczeństwo Jezusa, a ebionici pomniejszyli bóstwo¹⁰

Wobec tendencji redukcyjnych: modalizmu, monarchianizmu i arianizmu, które chcą określić tożsamość Jezusa, pomniejszyły Jego bóstwo lub człowieczeństwo, Sobór w Nicei (325) wydaje uroczyste *credo*. Perspektywa pierwszej części jest esencjalistyczna, konceptualna, natomiast druga jest historyczna i dynamiczna. Sobór w reakcji na kryzys ariański obronił prawdy o bóstwie Chrystusa i wyjaśnił istotę relacji między Ojcem i Synem, a równocześnie zdystansował się wobec tendencji hellenizacji wiary chrześcijańskiej, co u Ariusza wyrażało się w tezie, że Syn jest stworzony i jest pośrednikiem między Bogiem i światem. Termin „Homousios” (współistotny z Ojcem) wzięty ze świata gnozy, miał oznaczać przeciwko redukcjonizmowi ariańskiemu, że Syn znajduje się na równym stopniu bytu z Bogiem transcendentnym¹¹

⁸ Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, s. 134.

⁹ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 137.

¹⁰ Cz.S. B a r t n i k, *Dogmatyka katolicka*, t. I, wyd. I, Lublin 1999, s. 758.

¹¹ Por. tamże, s. 757; F. R i c k e n, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, w: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg i. Br. 1970, s. 99.

Sobór w Konstantynopolu (381) występując przeciwko Apolinaremu z Laodycei, który z kolei pomniejszał człowieczeństwo Chrystusa, twierdząc że Logos zajął we Wcieleniu miejsce ludzkiej duszy i świadomości Jezusa, potwierdza formułę nicejską, akcentując strukturę ontologiczną Chrystusa. To nie osłabia ani wymowy zbawczej Krzyża, ani niesłuchanej mocy Zmartwychwstania, lecz je jednoczy właśnie w „zgorzeniu tożsamości w przeciwieństwie” ogłoszonym podczas Paschy¹².

Zarzuty pod kątem niedoskonałości formuły Soboru Chalcedońskiego (451) nie powinny jednak przysłonić pewnych walorów, m.in. tego, że Sobór postawił zaporę tendencjom redukcjonistycznym, tak ze strony Antiocheńczyków, jak i Aleksandryjczyków, i wskazuje na dwie reguły: z jednej strony nie wolno pomniejszać jedności między Bogiem i człowiekiem w Jezusie, a z drugiej prawdy o Jego człowieczeństwie i bóstwie. Sobór nie dał jasnej syntezy, ale mimo wszystko połączył główne dane problemu. Ten tekst soborowy charakteryzuje się już wyraźną orientacją spekulatywno-ontologiczną, brakuje części historyczno-narracyjnej, występującej jeszcze w Symbolu Nicejsko-Konstantynopolitańskim¹³

2. KONTYNUACJA STRUKTURALNA MIĘDZY DOGMATEM A KERYGMATEM

Hermeneutyka teologiczna pokazuje, że każdy etap rozwoju teologii dogmatycznej odzwierciedla również epokę kerygmatu Kościoła, który przepowiadał Chrystusa ze świadomością kontekstu językowego i kulturowego, ale przy zachowaniu ciągłości wiary i poczuciu głębokiej tożsamości z Chrystusem „Ukrzyżowanym-Zmartwychwstałym”. Gdyby stadia początkowe i końcowe procesu zachodzącego między kerygmatem i dogmatem, były rozpatrywane oddzielnie, to mogłoby się wydawać, że są to etapy sobie przeciwstawne. Na pierwszym miejscu mamy chrystologię historyczno-dynamiczną, na drugim chrystologię statyczno-pojęciową. Między kerygmatem a dogmatem istnieje jednak „kontynuacja strukturalna”, gdyż „tożsamość w przeciwieństwie” proklamowana w Passze między Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, jest utrzymana przez Chalcedon jako jedność osobowa w dwoistości natur.

¹² B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 142.

¹³ Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa*, s. 148nn.

„Ontologizacja tajemnicy” w trakcie definiowania wiary chrześcijańskiej doprowadziła mimo wszystko do pewnej utraty perspektywy historyczno-dynamicznej, właściwej dla kerygmatu¹⁴

Na tym etapie należy mówić raczej o prymacie ontologii nad historycznością, a nie o „odhistorycznieniu” orędzia chrześcijańskiego. Trzon zarówno dogmatu, jak i kerygmatu stanowi historia Jezusa z Nazaretu wskrzeszonego przez Boga. W rozwoju refleksji dogmatycznej dokonuje się stopniowe przesunięcie uwagi z wydarzeń na byt, a przy tym utrata charakteru dynamiczno-narracyjnego. Duch i ciało nie są już więcej widziane jako dwa etapy losu Zbawiciela, lecz jako dwie substancje, dwa bytowania. Uniżenie i wywyższenie będą odczytane w kluczu ontologicznym i odniesione do jednego podmiotu jako właściwości charakteryzujące naturę¹⁵ Przy zastosowaniu kategorii substancji tworzy się obraz, według którego Chrystus cierpi i umiera „jako człowiek”, a działa cuda i zmartwychwstaje „jako Bóg” W analitycznej chrystologii antiocheńskiej następuje „podwojenie przymiotów”, gdyż przypisuje się tam odpowiednie działania odpowiednim zasadom kwalifikacji, człowieczeństwu i bóstwu. Aleksandryjczycy w swojej wizji syntetycznej przeciwstawiają im „komunikację przymiotów” Aleksandryjska zasada „współorzekania przymiotów” na mocy jedności podmiotu przypisuje Synowi Bożemu cechy ludzkie, a człowiekowi Jezusowi atrybuty boskie. W kerygmacie Nowego Testamentu prymat wydarzeń nad bytem nie oznaczał braku ontologii, jeśli się zwróci chociażby uwagę na tytuły chrystologiczne, np. Logosu. Również rozwój dogmatyczny, stawiając prymat bytu nad wydarzeniami, nie usunął z pola widzenia konkretnej historii ukrzyżowania i zmartwychwstania¹⁶

Historię dogmatu znamionuje stopniowa utrata charakteru egzystencjalno-soteriologicznego. Wszystkie problemy chrystologiczne wywoływane przez herezje znajdują co prawda odpowiedź w horyzoncie soteriologii, ale kontrowersje powodują stopniowe zawężenie dogmatyczne kerygmatu, z tego powodu „Chrystus dla nas” i wydarzenia zbawcze z Jego życia nie będą już wspomniane w definicji soborowej Chalcedonu¹⁷

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 147.

¹⁶ Tamże, s. 147-148.

¹⁷ Tamże, s. 148. Wszystkie problemy chrystologiczne podejmowane przez heretyków, znajdują odpowiedź w obszarze soteriologii, zgodnie z zasadą wymiany uznawaną w II wieku, dla której „to co nie zostało przyjęte, nie jest zbawione” I tak przeciw gnostykom zostaje

W rozwoju dogmatycznym wiary następuje stopniowa utrata ciężaru profetyczno-eschatologicznego. Formuły nowotestamentalne skoncentrowane na Zmartwychwstaniu z otwartą perspektywą na Paruzję, ustępują stopniowo symbolom poapostolskim o strukturze ahistorycznej. Uwaga w nich jest skierowana na narodzenie z Maryi (Symbol nicejski), co następnie kieruje uwagę ku przedwiecznemu narodzeniu z Ojca, a formuła chalcedońska jest już zbudowana na strukturze metafizycznej Chrystusa. Od schematu historyczno-horyzontalnego przechodzi się do schematu ontologiczno-wertykalnego: od schematu – ciało> (zmartwychwstanie) > duch, do schematu – duch> (wcielenie) > ciało. Ta zmiana perspektywy powiązana jest z odwróceniem uwagi od zmartwychwstania i eschatologii. Chrystus jest bardziej postrzegany jako ten, który przyszedł, a nie jako ten, który ma przyjść (przykładem jest popularność świąt Bożego Narodzenia). Nadzieja eschatologiczna, czego świadectwem była wiara męczenników, oraz świadomość „odrębności” wobec świata, powoli słabnie wobec faktu zacieśniania więzi między instytucją kościelną a systemem społeczno-politycznym w epoce konstantyńskiej¹⁸

Tego procesu rozwoju refleksji dogmatycznej nie należy jednak interpretować jako „utruty” pierwotnej tożsamości orędzia chrześcijańskiego, tak jak gdyby dogmat był jedynie owocem ducha greckiego, który dojrzał na terenie Ewangelii. Obok procesu de-historyzacji chrześcijaństwo dokonało też procesu de-hellenizacji, poddając reinterpretacji wiele koncepcji greckich. Ponadto Kościół przeżywając stabilizację na poziomie społeczno-politycznym, nie odczuwa tak mocnego napięcia eschatologicznego, które przenosi się do kultu. Już nie historia jest obszarem ich odniesienia do Chrystusa eschatologicznego, lecz Kościół i sakramenty¹⁹

Dogmat nie zdradza kerygmatu, chociaż przekazuje go i reinterpretuje zgodnie z nowym horyzontem kulturowym, społecznym i politycznym. W dogmacie ukazana jest na sposób symbolowy jedność i zróżnicowanie pomiędzy człowieczeństwem i bóstwem w jednej Osobie Jezusa Chrystusa, to co

potwierdzone rzeczywiste przyjęcie ciała przez Słowo, przeciwko Ariuszowi prawdziwe i pełne bóstwo Tego, który stał się człowiekiem, przeciwko Nestoriuszowi walor zbawczy jedności natur w Osobie Chrystusa, przeciwko monofizytyzmowi podwójną, niezmięszaną współistotność Jezusa z Ojcem i nami.

¹⁸ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 149.

¹⁹ Tamże, s. 150nn.

kerygmat przekazuje za pomocą języka narracji o Jezusie przed i po etapie Paschy.

3. JEZUS CHRYSTUS ZBAWIENIEM I SENSEM LUDZKIEJ EGZYSTENCJI. POŁĄCZENIE EKONOMII I ONTOLOGII

Chrystologii nie da się wyprowadzić ani z potrzeb człowieka, ani społeczności, z antropologii czy socjologii. Przeciwnie: chrystologia wychodzi z konkretnego wspomnienia historycznego wydarzenia „Boga z nami” i stawia sobie pytanie: kim jest Jezus Chrystus? Co oznaczają Jego dzieła, Jego nauka i wydarzenia z Jego życia? Dopiero współczesny personalizm uzasadnił istotę owej syntezy między ekonomią i ontologią, wskazując na to, że jest jeden podmiot owych wydarzeń przedpaschalnych i popaschalnych: Jezus Chrystus. Przedstawiciele chrystologii historycznej, którzy założyli, że zmartwychwstanie było punktem narodzin wiary w Chrystusa jako Pana i początkiem chrystologii, zaczęli przeceniać rolę świadomości pierwszej wspólnoty, nie doceniając tożsamości osobowej Chrystusa i samego faktu Wcielenia.

To, że „punktem wyjścia” wiary i chrystologii jest nie tylko zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu – jak twierdzi spory krąg teologów – ale, że cała Jego Osoba i dzieła wywoływały pytanie o to, Kim był, można zilustrować sceną zapisaną przez św. Marka, która rozegrała się w okolicach Cezarei Filipowej (Mk 8,27-33; par. Mt 16,13-20; Łk 9,18-21). Jezus zadaje tam uczniom pytanie o to, „za kogo uważają Go ludzie” Refleksja o Chrystusie domaga się „odwrócenia” porządku refleksji: przedmiot musi stać się podmiotem. W chrystologii trzeba być gotowym na pewien „przewrót”: od stawiania pytań, należy przejść do poddania się pytaniom. Piotr pozostaje przy „ludzkim wyobrażeniu” Mesjasza, zgodnym z tradycją apokaliptyczno-polityczną, dlatego zostaje upomniany przez Pana²⁰

Personalizm współczesny odkrył, że jednym z wymiarów istotnych bytu osoby jest jej historyczność: osoba nie tyle jest, ile się przejawia w różnych formach aktywności podmiotowej i w nawiązywaniu relacji. W tym względzie warto przypomnieć istotny i pozytywny wkład w personalizm samego Soboru Chalcedońskiego (451). Chalcedon nie tylko postawił zaporę sporom chrystologicznym na temat sposobu wspólnego występowania dwu natur w Osobie

²⁰ Por. J. M o l t m a n n, *Il Dio crocifisso*, Brescia 1973, s. 125; por. A. J a n k o w s k i, *Rozwój chrystologii Nowego Testamentu*, s. 14nn.

Słowa, ale stworzył też istotną perspektywę personalistyczną chrystologii. Refleksja nad „historią dogmatu” pokazała ciągłość „strukturalną”, która odnosi definicje dogmatyczne do kerygmatu. Formuła chalcedońska, że Jezus Chrystus jest „Jedną Osobą w dwu naturach”, jest w ogóle pierwszą w dziejach próbą zdefiniowania, czym jest jedność wewnętrzna, czyli podmiotowa²¹. To, co ojcowie Soboru chcieli zdefiniować, da się w opisowy sposób streścić następująco: ta całość, która się ujawnia na zewnątrz (*prosopon*), ma swoją podstawę w jedności podmiotowej (*hypostasis*). Dzisiaj, co prawda, nie można w chrystologii poprzestać na osiągnięciach systematyzacji tamtego Soboru, lecz korzystając z osiągnięć współczesnego personalizmu, który ukazuje osobę nie tylko jako podmiot, ale również jako byt relacyjny i twórczy, dochodzimy do wspólnego ujęcia obu perspektyw, które dzielą teologów, a nawet chrześcijan²².

W świetle tego, jeśli dodamy jeszcze aspekt historyczności bytu osobowego, zobaczymy, że nie wystarczy mówić o jedności dwu natur w Osobie Chrystusa, gdy ta jedność oznacza ukonkretnioną w Jezusie historię relacji bosko-ludzkich. Ten niezwykły aspekt historyczności osoby wiedzie do integralnego traktowania historii i refleksji o niej w świetle Chrystusa (chrystologia historii)²³.

Kerygmat pierwotnego Kościoła wyrażał owo „osobowe” zespolenie historii Boga z historią człowieka w czasie na przykładzie Pana, którego tożsamość była określana za pomocą tajemnicy Wcielenia i Paschy. Przesłanie chrystologii z początków Kościoła prawdę o zmartwychwstaniu wyrażało w paradoksalnym zespoleniu „tożsamości w przeciwieństwie”, zawartym w formułach paschalnych wiary: „Jezus jest Panem! Jezus jest Chrystusem! Ten, Który zawisł na drzewie krzyża, teraz żyje nowym życiem. Ten Ukrzyżowany, zmartwychwstał! Opuszczony przez Boga, został przez Niego uznany Panem i Chrystusem” Siła tych stwierdzeń tkwi nade wszystko w ukazaniu radykalnej antytezy oraz w „zgorszeniu” syntezy. To w kontekście wydarzenia Krzyża ukazuje się w sposób wyjątkowy „prawdziwe człowieczeństwo”

²¹ Por. L. S a r t o r i, *La persona nella storia della teologia*, w: *Persona e personalismi*, Padova 1992, s. 131nn.

²² Por. Cz.S. B a r t n i k, *Szkice do sytemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 59-60.

²³ W. G r a n a t, *Personalizm chrześcijańskiego życia*, w: t e n ż e, *Panie szukam Twego oblicza*, Sandomierz 2008, s. 149nn.

i „prawdziwe bóstwo” razem, co staje się motywem dyskusji ojców Soboru Chalcedońskiego²⁴

Podobnie wydarzenie Krzyża rozważane w sposób oderwany od ludzkiej natury Jezusa Chrystusa, od Jego Osoby, naraża zbyt na samą chrystologię na spłylenie. Niezmierny smutek, który przeżywał Jezus w Getsemani, odślania prawdę, że Jezus nie mógł kochać krzyża w nim samym jako człowiek; kochając życie, równocześnie gustować w absurdalnym złu. Krzyż stanowi syntezę i wyobrażenie każdego cierpienia ludzkiego oraz jego całości, jak również zwycięstwa śmierci. Ale Krzyż jest nie tylko zewnętrznym symbolem tego, co dokonało się w indywidualnej historii Jezusa, ale i sensem ludzkiej egzystencji odkupionej²⁵

Właśnie w tej historii paschalnej, będącej historią osobową Boga-Człowieka, zachodzi również historia Boga: ta tragiczna godzina staje się godziną chwały Zmartwychwstałego, Chrystusa „według Ducha” Świat boski wchodzi w świat ludzki i go przekształca, ustanawiając całkowitą nowość. Dlatego żadne ludzkie doświadczenie nie jest w stanie nam dostarczyć analogii, dla oddania tego, co się wydarzyło w Pasche. Samo objawienie Krzyża decyduje o sposobie mówienia o Bogu. Kerygmat Kościoła znalazł tylko prosty sposób wyjaśnienia tego, co się wydarzyło w historii osobowej Boga-Człowieka, pokazując etapy: był umarły – Bóg Go wskrzesił²⁶ Te wydarzenia stały się treścią prawdy chrześcijańskiej i przedmiotem głoszenia.

W fakcie, iż na sposób osobowy, realny zjednoczyły się dwa światy, boski i ludzki, nie chodzi tylko o zjednoczenie dwu natur, lecz także o zjednoczenie dwu historii. W Chrystusie, pomimo przeciwieństwa dwu stadiów między Zmartwychwstałym i Ukrzyżowanym, Uniżonym i Wywyższonym, właśnie doświadczenie Paschy mówi o paradoksalnej ciągłości. Owa tożsamość obu historii ma swoje miejsce w jednym podmiocie.

Postać Chrystusa zespala obie historie: ludzi i Boga. „Przymierze”, które jest wydarzeniem historycznym i personalnym, tworzy z dwu historii jedną, przemieniając historię ludzi w historię Boga, i czyniąc historię Boga historią

²⁴ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 169. Niemożność („zgorszenie”) syntezy wydaje się nie do przekroczenia między dwoma etapami Paschy: Chrystusem „według ciała” i Chrystusem „według Ducha”, pomimo że dotyczyło to tej samej Osoby. Podobna niemożność syntezy była „założeniem” w obszarze mentalności greckiej, posługującej się pojęciami metafizycznymi.

²⁵ B. F o r t e, *Gesù di Nazaret*, s. 169.

²⁶ Tamże, s. 170. Współorzekanie przymiotów daje podstawę dialektycznego określania wspólnej historii Boga i człowieka w Chrystusie: Pascha objawia prawdę gorszącą, że tym, kto umarł na krzyżu, jest Pan, istniejący w postaci Bożej i przynoszący ludziom zbawienie.

ludzką²⁷ Dla ukazania relacji dynamiki osobowej między Jezusem i Bogiem wydaje się mało pomocna definicja Boecjusza: „Osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej”²⁸ Żadna z definicji esencjalistycznych nie może być uznana za wystarczającą w definiowaniu relacji Chrystus–Bóg, gdyż z jednej strony nie wyjaśniają specyfiki Osoby Chrystusa, a z drugiej nie są w stanie oddać jedności i równocześnie konkretnego istnienia dynamiczno-historycznego wszystkich Osób w Trójcy. Dzięki współczesnemu personalizmowi (E. Mounier, K. Wojtyła, W. Granat, Cz.S. Bartnik) i filozofii dialogu (F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber) została podjęta na nowo idea osoby jako relacji dialogicznej. Osoba nie tyle jest bytem „w sobie” i „dla siebie”, ile „w-od-dla innych” Doświadczeniem pierwotnym i źródłowym osoby jest komunikacja, możliwość powiedzenia „ja” i możliwość dawania i przyjmowania „ty” Świat osób jest nieustannie otwarty i dynamiczny. Dzieje zbawienia to dzieje Osób Bożych i osób ludzkich. Również dziś Chrystus jest przyjmowany lub odrzucany; nie tylko Jego nauka. Odrzucenie Chrystusa jest odrzuceniem odkupienia. Kerygmat współczesny polega na powiązaniu tajemnic Wcielenia i Paschy z Osobą Mesjasza. W kerygmacie coraz bardziej odkrywa się piękno Osoby Chrystusa, a Dobrą Nowinę wiąże się z Jego portretem osobowościowym, który był cały „tak” wobec Ojca. „Osoba i czyn” są ze sobą skorelowane, zwłaszcza w historii Słowa Wcielonego.

*

Fakt współczesnego wkroczenia myślenia typu historycznego do chrystologii, przypomina o istnieniu tejże świadomości u początków Kościoła. Pod wpływem jednak myśli hellenistycznej nastąpił proces przejścia od dostrzegania „tożsamości w przeciwieństwie” w życiu Jezusa na gruncie wydarzenia Paschy, do metafizycznego ujmowania w Chrystusie „jedności w dwoistości” To, co było wcześniej widziane jako historia, dynamizm, zostaje zinterpretowane jako kondycja, natura, przymioty bytu. Nawet jeśli ten proces w efekcie poprowadzi do definicji osoby, to jednak osoba została pozbawiona wymiaru historycznego. W definicji Chalcedonu pojęcie „natura” miało bardziej charakter formalny niż zawartość treściową. W późniejszym jednak

²⁷ B. Forte, *Gesù di Nazaret*, s. 172.

²⁸ A.M.S. Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*. III: PL 64,1343.

czasie, w świetle dogmatu, określenie „współistotny Ojcu” (i współistotny nam) będzie rozumiane w sensie symetrii metafizycznej. W świetle chrystologii historycznej człowieczeństwo i bóstwo w Jezusie powinny być ukazwane w pewnej asymetrii, gdyż w wydarzeniu Zmartwychwstania Bóg wkra-
cza w świat ludzki i go podnosi (przenika). Czy Chrystus Nowego Testa-
mentu jest też Chrystusem Kościoła? Od tej odpowiedzi zależy tożsamość Kościoła. Gdyby przyjąć w sposób uproszczony, jak to czynią niektórzy chrześcijanie, że Chrystus pierwotnego przepowiadania byłby inny od Chry-
stusa wiary Kościoła, to wiele wieków chrześcijaństwa opierałoby się na wymyśle ludzkim, a nie na osobowym objawieniu Boga, zawartym w słowach i wydarzeniach Nowego Testamentu. Chodzi zatem o tożsamość Kościoła oraz tych wszystkich, którzy uwierzyli dzięki Kościołowi. Współczesny persona-
lizm, który uznaje relacyjność i historyczność za istotne cechy osoby, umożliwił syntezę między myślą historyczną kerygmatu i metafizyczną dogmatu. Konkretną Osobę Jezusa Chrystusa możemy opisać przytaczając fundamentalne wydarzenia z Jego życia, które są zarazem dziełami odkupienia i czynami Zbawcy. Tak jak w Chrystusie odnajdujemy tożsamość osoby i czynu, tak kerygmat i dogmat opisują dwa wymiary tajemnicy zbawczej: ekonomię i ontologię „Boga z nami”

THE CHRIST OF THE KERYGMA AND THE CHRIST OF THE DOGMA A PROPOSITION OF A SYNTHESIS ACCORDING TO PERSONALISM

S u m m a r y

The problem of the Church's identity is founded on the statement about the identity of the Christ of the kerygma and the Christ of the dogma. The question often appeared if the Christ of the New Testament is the same as the Christ of the Church. Presenting the process of passing from the kerygma to the dogma and from the dogma to the kerygma, the author of the article shows that we only have the access to the historical Jesus through the faith of the Church that is historically concrete. In order to unite the two options in Christology: the historical-salutary one and the ontological one, the author uses the rules of the so-called personalistic hermeneutics that allow joining events and persons, and in this case joining the individual history of Jesus of Nazareth and the events of the cross, sacrifice and resurrection. In this way Christ becomes the key for understanding man and God's salutary economy.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: kerygmat, dogmat, Jezus Chrystus, osoba, hermeneutyka personalistyczna, narracja.

Key words: kerygma, dogma, Jesus Christ, person, personalistic hermeneutics, narration.