

KS. STANISŁAW RABIEJ

Opole

PROTOLOGICZNE ZNACZENIE CHRYSTUSOWEGO „EGO EIMI”

Obecny artykuł, w którym przedmiotem rozważań będzie protologiczne znaczenie biblijnej formuły „Ego eimi”, jest kontynuacją i rozwinięciem myśli zawartych w pierwszym moim studium na ten temat¹. Ograniczyłem się w nim do omówienia funkcji Chrystusowego „Ja jestem” w czwartej Ewangelii. Wskazując na starotestamentalną genezę tej formuły (Wj 3, 14-15), wyszczególniłem miejsca jej występowania w postaci absolutnej: J 4, 26; 6, 20; 8, 18, 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8 oraz porównawczej: J 6, 35. 41. 48. 51; 8, 12; 10, 7-9; 11, 25; 14, 6; 15, 1. W wyniku analizy egzegetyczno-teologicznej wymienionych tekstów nowotestamentalne „Ego eimi” jawi się jako znak godności Jezusa równej tej, jaką ma Ten, który pierwszy powiedział o sobie: „Jestem, który jestem” (Wj 3, 14).

Wniosek powyższy pozwala nam zakwalifikować biblijne „Ja jestem” do najbardziej znaczących Boskich tytułów nadawanych Chrystusowi w pierwotnym Kościele. Jako taki ma ogromne znaczenie dla poszukiwań dokonywanych w ramach tzw. chrystologii ontologicznej. Wiadomo, że stara się ona określić, „kim jest Chrystus sam w sobie” Autoepifanijskie „Ja jestem” w dużym stopniu odsłania ontologiczną podstawę słów i czynów Jezusa, a co za tym idzie – wydaje się doskonałą odpowiedzią na inne pytanie: „kim jest Chrystus dla nas?”² To z kolei prowadzi nas w stronę chrystologii funkcjonalnej, która zresztą stanowi konieczne dopełnienie chrystologii ontologicznej. Dopiero bowiem te dwa spo-

¹ „Ego eimi” w Ewangelii św. Jana znakiem Boskiej godności Jezusa. „Collectanea Theologica” 58:1988 fasc. 2 s. 19-27 (to samo zob. „Ja jestem” w Ewangelii św. Jana znakiem Boskiej godności Jezusa. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35:1988 z. 2 s. 183-192). Podstawę analizy – tak jak i w obecnym artykule – stanowił tekst grecki Pisma św.

² Zob. A. N o s s o l. *U podstaw aktualnych dyskusji wokół tajemnicy Chrystusa*. Tamże 46:1976 fasc. 3 s. 5-16; W. Ł y d k a. *Potrzeba i drogi integracji w chrystologii*. „Studia Theologica Varsaviensia” 15:1977 nr 1 s. 53-75.

soby spojrzenia na tajemnicę Jezusa Chrystusa dają możliwość jej integralnego ujęcia.

Eliminacja jednego z nich prowadziłyby do dużych zubożeń. Lekceważenie np. założeń chrystologii ontologicznej ugruntowałoby w nas przekonanie, że niewiele wiemy o Osobie, która posługuje się enigmatycznym „Ego eimi”. Pominięcie natomiast założeń chrystologii funkcjonalnej spowodowałoby ucieczkę od zagadnień z zakresu protologii, soteriologii czy eschatologii, a jednocześnie koncentrację tylko na samych spekulatywnych rozważaniach, dotyczących np. istnienia Bożego. Chcąc uniknąć jednej i drugiej skrajności, zakładamy komplementarność badań obu kierunków chrystologii. Takiemu założeniu czyni zadość chrystologia zorientowana historiozbowczo (*Heilsgeschichte*)³. W jej ramach możliwe jest takie ukazanie Osoby Jezusa przez pryzmat „Ego eimi”, które odsłaniałoby Jej znaczenie na przestrzeni dziejów zbawienia: od stworzenia aż po eschatologiczne nowe stworzenie. Tego rodzaju zamierzenie implikuje jednoczesną obecność szeregu zagadnień z zakresu co najmniej trzech płaszczyzn: protologii, soteriologii i eschatologii. Każda z nich wymaga osobnego omówienia. W niniejszym artykule skoncentrujemy się na określeniu funkcji Chrystusowego „Ja jestem” w protologii – nauce o stworzeniu.

Niezwykle rzadko spotyka się wśród znaczących komentarzy biblijnych próby pokazania – za pomocą formuły „Ja jestem” – roli Jezusa w dziele stwórczym. Brak ten zresztą nie dotyczy tylko zastosowania czy wykorzystania w tych badaniach Chrystusowego „Ego eimi”. Dotychczas bowiem w ogóle stosunkowo niewiele zrobiono, aby „uchrystologicznić” naukę o stworzeniu⁴.

Opory co do akceptacji chrystologicznej struktury stworzenia i przyznania tu hegemonii tajemnicy Jezusa Chrystusa znikają, gdy się weźmie pod uwagę wyraźne przecież pod tym względem wypowiedzi biblijne o stworzeniu i wypełnieniu wszystkiego w Chrystusie. Wymieńmy przynajmniej niektóre: „Wszystko przez Nie [Słowo – S. R.] się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1, 3); „Na świecie było [Słowo – S. R.], a świat stał się przez Nie” (J 1, 10); „Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czynił” (J 5, 19); „dla nas istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy, oraz jeden Pan Jezus Chrystus, przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 6); „On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszyst-

³ Szerzej na temat historiozbowczej orientacji chrystologii zob. A. N o s s o l. *Teologia bliższa życiu. Wpływ teologii na egzystencję chrześcijańską*. Opole 1984 s. 123-169.

⁴ Pewna próba „uchrystologicznienia” nauki o stworzeniu widoczna jest np. w: F. M u s n e r. *Schöpfung in Christus. W: Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. 2. Hrsg. von J. Feiner, M. Lohrer. Einsiedeln 1967 s. 455-461.

ko stworzone” (Kor 1, 15-16); „Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec” (Ap 21, 6). W szeregu tym trzeba także wymienić inny tekst Janowy: „Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58).

Jest rzeczą charakterystyczną, że znaczna część tych wypowiedzi w ramach tzw. teologii stworzenia mówiąc o roli Jezusa, uwypukla Jego preegzystencję i bóstwo równe Ojcu. Wynika z tego, że jeżeli formuła „Ego eimi” może pomóc „uchrystologicznić” naukę o stworzeniu, winna te dwa aspekty także mieć na uwadze. Świadomi tego postaramy się omówić Chrystusowe „Ja jestem” najpierw w kontekście prawdy o Jego bóstwie, a później w świetle idei o preegzystencji Syna Bożego.

I. „EGO EIMI” W ŚWIETLE PRAWDY O BÓSTWIE CHRYSZTUSA

Do teologii stworzenia nawiązuje znaczna część wypowiedzi Nowego Testamentu mówiących o odwiecznym istnieniu Jezusa Chrystusa. Wnioskujemy więc, że dotyczą one też Jego bóstwa⁵. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, że tylko w stosunkowo nielicznych i raczej późniejszych fragmentach Nowego Testamentu określa się Jezusa wyraźnie jako Boga⁶. Konsekwentnie w tych miejscach gr. *Theos* – Bóg występuje bez rodzajnika. Albowiem łącznie z nim – jako *ho Theos* – zarezerwowane jest jedynie na określenie Ojca⁷.

Z powyższego wynika, że mamy w rezultacie niewiele tekstów mówiących wprost, że Jezus Chrystus jest Bogiem.

Niedomiar ten powoduje, że w pracach chrystologicznych na ten temat autorzy uciekają się do pośrednich źródeł biblijnych zawierających świadectwo wiary w bóstwo Chrystusa. Należą tu m.in. liczne formuły pochodzące ze Starego Testamentu, a obecne i w księgach Nowego Testamentu. Jak wiemy, jedną z nich jest „Ego eimi”. Ta jej postać zauważona w Septuagincie jest greckim przekładem hebrajskiego imienia Boga – 'Ehjah aser 'ehjah (Wj 3, 14). W swej no-

⁵ Por. J 1, 3, 10; 5, 19, 30; 1 Kor 8, 6; 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Ef 4, 24; Kol 1, 16; 3, 10; Hbr 3, 4; Ap 4, 11; 21, 5-6.

⁶ Orzecznik „Bóg” na określenie Jezusa Chrystusa możemy znaleźć najwyżej w dwu – i to egzegetycznie bardzo spornych – miejscach: Rz 9, 5 i 2 Kor 1, 2.

⁷ Gr. *Theos* z rodzajnikiem występuje tam, gdzie jest mowa, że Jezus Chrystus jest obrazem Boga (2 Kor 4, 4; Kol 1, 15), epifanią Ojca (Tt 3, 4). Zob. H. Kleinknecht, G. Quell, E. Stauffer, K. G. Kühn. *Theos*. W: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Hrsg. von G. Kittel, G. Friedrich. Stuttgart 1933-1974 (dalej cyt. TWNT) – Bd. III s. 65-123; K. Rahner. *Theos im Neuen Testament*. W: *t e n z e. Schriften zur Theologie*. Bd. 1. Einsiedeln 1978 s. 91-167.

wotestamentalnej transpozycji formuła ta najczęściej pojawia się w IV Ewangelii. Wcześniejsze badania wskazują, że w zamyśle autora Chrystusowe „Ja jestem” ma pomóc rozpoznać w Nim Boga. Proces dochodzenia do tego przekonania dość dobrze ilustruje jeden z epizodów, jaki odnotowuje Ewangelia św. Jana. Otóż Żydzi domagają się od Jezusa: „Jeśli Ty jesteś Mesjaszem, powiedz nam otwarcie” (J 10, 24). Chrystus, świadom ich zamysłu, stwierdza: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30). Takie świadectwo spotyka się jednak z wyraźnym podejrzeniem o bluźnierstwo i chęcią ukamienowania za nie (por. J 10, 31). Reakcja zupełnie podobna do tej, kiedy Jezus powiedział: „Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58).

Finał obu wydarzeń wskazuje, jak czytelnie Chrystus uzasadnia swoje bóstwo wobec swoich adwersarzy. Taki obraz nie godzi się z monoteistycznymi wyobrażeniami. Nowy Testament odnotowuje ten konflikt. Nie snuje jednak wokół niego szerszych refleksji. Raczej jedynie przygotowuje dla nich grunt, sygnalizując bóstwo Jezusa, jedność z Ojcem i zarazem pełną autonomię Osób Ojca i Syna.

Prawdy te doznają teologicznego uściślenia już na I Soborze Powszechnym w Nicei (325). Do kluczowych stwierdzeń tego soboru należy orzeczenie, które na stałe weszło do wspólnego symbolu wiary chrześcijańskiej: „Wierzymy [...] i 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”⁸.

Powyższe wyznanie, skupione wokół centralnego pojęcia „współistotny Ojcu” (gr. *homoousios to patri*), w sposób analogiczny do wypowiedzi biblijnych mówiąc o odwiecznym istnieniu Jezusa Chrystusa, a więc o Jego bóstwie, nawiązuje do dzieła stworzenia. Opisując relacje Ojca i Syna, domaga się uznania, że jedynym sposobem wyrażenia tej tajemnicy w zrozumiałym dla nas języku jest przyjęcie współistotności stwórcy z Tym, przez którego i dla którego wszystko zostało stworzone (por. Kol 1, 16). Tak sformułowany artykuł wiary jest wyrazem pewnego dynamicznego funkcjonalizmu. Jezus – Syn Boży jest nie tylko dziedzicem bytów nieba i ziemi, ale także ich Stwórcą i Panem. Dlatego parafrazując tekst Janowy, można włożyć w usta Jezusa następujące wyznanie: „Zanim cokolwiek się stało, Ja jestem”

To „Ja jestem” ma znaczenie absolutnie bezwzględne. Nie wynika bowiem z historii człowieka Jezusa, ale przeciwnie, historia ludzka Chrystusa i jej niepowtarzalny kształt wynikają z tego, że mógł On na równi z Bogiem powie-

⁸ *Breviarium fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła IX 7.* Oprac. J. Szymusiak, S. Głowa. Poznań 1964.

dzieć „Ego eimi” W nim Boży Syn stał się i jest człowiekiem „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”

Fakt Wcielenia nie przekreśla prawa do dalszego samookreślenia się Bożym „Ja jestem” Wprost przeciwnie. Odtąd pełnoprawnie wypowiada je „jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie”⁹.

Dzięki zjednoczeniu Bożej i ludzkiej natury w jednej Osobie Syna Bożego także wypowiedane przez Niego „Ja jestem” ma bosko-ludzki wymiar. Z jednej strony jest świadectwem Bożej tożsamości Jezusa Chrystusa współistotnego Ojcu. Z drugiej zaś – stanowi wezwanie kierowane do każdego człowieka, aby przekroczył granice tego, co jest dostępne Jemu samemu jako człowiekowi. Winien to zrobić tak, aby mógł jako Boży Syn wypowiedzieć swoje „Ja jestem” w tym, który wypowiada je jako pierwszy Syn Boży. Albowiem Bóg stał się człowiekiem, by ubóstwić ludzi¹⁰.

Myśl ta, nawiązując do tradycji patrystycznej, pragnie widzieć w formule „Ego eimi” wyrażenie mówiące o preegzystencji Syna Bożego. Tego rodzaju sugestia inspiruje nas, aby biblijne „Ja jestem” postawić w świetle idei preegzystencji.

II. „EGO EIMI” W ŚWIETLE IDEI PREEGZYSTENCJI

Jednym z czynników umożliwiających „uchrystologicznić” traktat o stworzeniu jest również poprawny wykład nauki o preegzystencji Jezusa Chrystusa¹¹. Dopiero na jego podstawie możemy szukać odpowiedzi na pytania: W jaki sposób potwierdza i co nowego wnosi do idei preegzystencji biblijna formuła „Ego eimi”? Na ile za jej pomocą będzie można coś więcej powiedzieć na temat pochodzenia i człowieczeństwa Jezusa Chrystusa?

Wiemy, że zagadnieniami tymi zajmowano się już w Palestynie podczas publicznej działalności Jezusa. Budziły też zainteresowanie na przestrzeni całej historii chrześcijaństwa. Rozwiązanie ich zawsze sprawiało wiele trudności, wzbudzało liczne kontrowersje. Przyczyna tkwiła m.in. w tym, że w przypadku

⁹ Tamże VI 8.

¹⁰ Zob. Grzegorz z Nazjanzu. *Or.* 1. PG 35, 397.

¹¹ Problem ten opracowują m.in.: E. Schweizer (*Zur Herkunft der Präexistenzvorstellung bei Paulus*. W: t e n z e. *Neotestamentica*. Zürich 1963 s. 105-109), K. H. Schelkle (*Die Schöpfung in Christus*. W: *Die Zeit Jesu*. Hrsg. G. Bornkamm, K. Rahner. Freiburg 1970 s. 208-217) i P. Benoit (*Préexistence et Incarnation*. „Revue biblique” 77:1970 s. 5-29).

Nauczyciela z Nazaretu spotkały się dwie prawdy: pochodzenie z określonego rodu, rodziny ludzkiej, oraz pochodzenie od Boga.

Zdaniem wielu autorów¹² nowotestamentalne próby pogodzenia tych dwu prawd idą jakby w dwu kierunkach: pierwszy z nich mówi o preegzystencji Logosu, który schodzi w warunki ludzkiej historii; drugi akcentuje postać Jezusa jako narodzonego w rodzinie ludzkiej. Te dwa sposoby ujęcia „wydarzenia Jezusa Chrystusa” mogą jednocześnie wyrastać z tekstów biblijnych Nowego Testamentu, ponieważ nie ma tam prób rozstrzygnięcia sprawy pochodzenia Chrystusa w kategoriach filozoficznej adekwatności. W związku z tym bibliści widzą i w tym wypadku podstawę do mówienia o „dwuczłonowej chrystologii”¹³.

Ta „dwuczłonowa chrystologia” stała się kanwą starego wyznania, z którego korzysta m.in. św. Paweł. Według niego Chrystus jest wiecznym Synem Bożym, który stał się człowiekiem. Myśl tę szerzej rozwija w „hymnie o kenozie” (Flp 2, 6-11)¹⁴. W tym znanym tekście konkretnie o preegzystencji Chrystusa mówi w. 6: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem”.

Egzegeza podaje dwa sposoby rozumienia tego zdania¹⁵. Według pierwszego – „być na równi z Bogiem” oznaczałoby pełną boską moc i chwałę. Preegzystujący miał do pokonania pokusę przywłaszczenia sobie pełni bóstwa (jak np. aniołowie – według Ap 12, 7; Adam – według Rdz 3, 5). Byłoby to mityczne wydarzenie przed zaistnieniem czasu. Według drugiego – istnieć „w postaci Bożej” i „być na równi z Bogiem” znaczy to samo; Chrystus nie chciał się kurczowo trzymać swej równości z Bogiem i wyzbył się jej przed Wcieleniem. W zamian za to „Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9).

Wiemy, że według biblijnych i starożytnych pojęć imię oznaczało istotę noszącego je. Co więc będzie należało do istoty „imienia ponad wszelkie imię”? Mówi o tym Flp 2, 10: „aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot nie-

¹² Zob. J. G n i l k a. *Der Philipperbrief*. Freiburg 1968 s. 111-147; H. L a n g k a m m e r. *Unizony i wywyższony Chrystus (Flp 2, 6-11)*. „Ruch Biblijno-Liturgiczny” 28:1975 s. 216-225; t e n ż e. *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*. Wrocław 1976 s. 158-160.

¹³ Zob. F. G r y g l e w i c z. *Słowo Ciałem się stało. Pochodzenie Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie*. Lublin 1976; H. L a n g k a m m e r. *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*. Katowice 1976 s. 75-77.

¹⁴ Współczesna egzegeza uważa, że św. Paweł włącza do Listu tekst hymnu wziętego z Tradycji; adaptuje go w niektórych miejscach, dodając też odpowiednią interpretację. Za nie-Pawłowe uważa się słowa: *morfe* (w. 6), *harpagmon* (w. 6), *schemati* (w. 7), *hyperypsosen* (w. 9). Dodatkami św. Pawła są: *thanatou de staurou* (w. 8); *eis doksan theou patros* (w. 11). Zob. G n i l k a, jw. s. 108-147; O. H o f i u s. *Der Christushymnus Philipper 2, 6-11*. Tübingen 1979; L a n g k a m m e r. *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu* s. 80 nn.

¹⁵ Zob. E. K a s e m a n n. *Kritische Analyse von Phil 2, 5-11*. W: t e n ż e. *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Bd. 1. 2. Aufl. Göttingen 1960 s. 51-95.

bieskich i ziemskich, i podziemnych”. W swej treści ten fragment hymnu o kenozie wyraźnie się odwołuje do Iz 45, 22-25, zawierającego słowa Jahwe kierowane do narodów: „Nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny! [...], przede Mną się zegnije wszelkie kolano, wszelki język na Mnie przysięgać będzie [...] W Jahwe [...] chwały dostąpi całe plemię Izraela”.

K. H. Schelkle¹⁶ zauważa, że w Flp 2, 10 dawne proroctwo Jahwe zostało przeniesione na Chrystusa. Ten, który samookreślił się „Ja jestem”, przedstawił światu Nowego Władcę, który odziedziczył imię godne tej samej czci. Odtąd Jahwe będzie przemawiał przez „Jehosu'a, który pełnoprawnie wypowie swoje „Ego eimi”.

Tego rodzaju dziedzictwo i związane z tym posłannictwo może podjąć tylko Ten, który jest „pierworodnym wobec każdego stworzenia” (Kol 1, 15); „przez którego wszystko się stało i dzięki któremu także my jesteśmy” (1 Kor 8, 6).

Te wypowiedzi Pawłowe w sposób jednoznaczny tłumaczą ideę preegzystencji w zestawieniu z opisem roli Jezusa Chrystusa w stworzeniu świata. Z punktu widzenia metody stają one bliżej tzw. chrystologii odgórnjej, mówiącej o preegzystencji Logosu schodzącego na ziemię. Należą więc do późniejszego okresu formowania się chrystologii Nowego Testamentu, tego samego, w którym kształtowała się czwarta Ewangelia. W niej bowiem zauważamy tego rodzaju wypowiedzi o preegzystencji Syna Bożego. Wymieńmy przynajmniej niektóre: „Na początku było Słowo” (J 1, 1); „Wy jesteście z niskości, a Ja jestem z wysoka. Wy jesteście z tego świata, Ja nie jestem z tego świata” (J 8, 23); „Zanim Abraham stał się, „JA JESTEM” (J 8, 58); „Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (J 17, 5); „Ja nie jestem ze świata” (J 17, 16); „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata” (J 17, 24); „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18, 36).

Idea preegzystencji wyrażona jest w tych tekstach za pomocą następujących zwrotów: „na początku” (J 1, 1); „zanim świat powstał” (J 17, 5), „przed założeniem świata” (J 17, 24), „Ja nie jestem z tego świata” (J 8, 23; por. J 17, 16); „JA JESTEM” (J 8, 58; 17, 24). Wśród nich zwraca uwagę negatywna postać analizowanej przez nas formuły. Poprzez jej zaprzeczenie – „nie jestem z tego świata” – Jezus wskazuje, że Jego przeszłość sięga dalej niż stworzony, widzialny świat. Tę samą myśl, ale już w formie pozytywnej, wyraża inne zdanie – świadectwo Chrystusa: „Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (J 8, 58). Cie-

¹⁶ *Teologia Nowego Testamentu*. [Cz.] 2: *Bóg był w Chrystusie*. Tł. [z jęz. niem.] M. L. Dylewski CRL. Kraków 1984 s. 158 n.

Ciekawy komentarz do tego wersetu proponuje nam myśl patrystyczna, a konkretnie św. Augustyn¹⁷.

Ze względu na rozmiar treści biskup Hippony radzi podzielić w. 58 na dwie wyraźne części. Pierwsza z nich – „zanim Abraham stał się” – mówi o ludzkiej postaci Pana, natomiast druga – „Ja jestem” – uwypukla Jego boską istotę. Jezus bowiem nie powiedział: „zanim Abraham stał się, Ja się stałem”, ani: „zanim Abraham stał się, Ja byłem”, lecz: „Zanim Abraham stał się, Ja jestem”. Abraham mógł stać się tylko przez Tego, który pełnoprawnie mówił o sobie „Ego eimi”, zanim Bóg stworzył niebo i ziemię (por. Rdz 1, 1). W porządku człowieczeństwa Ten, który samookreślił się jako „Ja jestem”, stał się potomkiem Abrahama. Lecz aby Abraham mógł stać się, wcześniej musiało zaistnieć Chrystusowe „Ego eimi”. Całość swojego komentarza do J 8, 58 św. Augustyn zamyka wezwaniem: „uznajcie Stwórcę i rozumiejcie stworzenie”¹⁸.

Za tą intuicyjną sugestią, wyrastającą z trafnej analizy J 8, 58, podążyła myśl chrześcijańska. Uznano, że idea preegzystencji Jezusa Chrystusa nie jest bezpośrednim objawieniem, lecz wynikiem teologicznego wnioskowania. Wiara jednak bardzo szybko i pewnie przeszła tę drogę. Widzimy to w hymnie Flp 2, 6-11, a także w innych niezależnych od siebie tekstach Nowego Testamentu, np. w Hbr 1, 1-4. Jeśli rozwój idei preegzystencji jest trafnie przedstawiony, to powstaje pytanie, czy konkluzja teologiczna jest ważna i wiążąca dla Nowego Testamentu i w konsekwencji dla Kościoła. Ocena będzie zależała od tego, gdzie znajdujemy uprzednie wzory nauki o preegzystencji. Jeśli chrystologia preegzystencji rozwija myśl Starego Testamentu i judaizmu, to nauka wiary ma swe źródło w Biblii i Objawieniu. Jeśliby zaś pozabiblijne pojęcia wpłynęły na rozwój nauki o preegzystencji, np. gnostycki mit o Praczlówieku, to można by powiedzieć, że obce mity wtargnęły do wiary chrześcijańskiej. Naturalnie, trzeba by dalej zbadać, czy mit wpłynął tylko formalnie czy także treściowo¹⁹.

Dogmatyka katolicka upatruje w myśli starotestamentalno-judaistycznej źródła chrystologicznej nauki Nowego Testamentu o preegzystencji. Zdaniem wielu autorów²⁰ pojęcie preegzystencji w chrystologii mogły przygotować spekulacje Starego Testamentu na temat mądrości²¹. Do istoty Boga należy Jego mądrość,

¹⁷ Św. Augustyn. *Homilie na Ewangelie i I List św. Jana*. Tł. [z jęz. łac.] W. Szorowski, W. Kania. Warszawa 1977 s. 521 n.

¹⁸ Tamże s. 522.

¹⁹ Zob. Schelkle. *Teologia Nowego Testamentu* s. 191 n.

²⁰ Wymieńmy przynajmniej prace niektórych: U. Wilckens, G. Fohrer. *Sofia*. TWNT VII 465-529; A. Feuillet. *Le Christ Sagesse de Dieu dans les Epîtres pauliniennes*. Paris 1966; F. Christ. *Jesus Sophia. Die Sophia Christologie bei den Synoptikern*. Zurich 1971.

²¹ Pojęcie to znała także teologia rabinistyczna. Według midraszów przed stworzeniem świata istniało siedem rzeczy: Tora – mądrość, pokuta, ogród Edenu, piekło Gehenny, tron chwały, świątynia oraz imię Mesjasz. Zob. H. L. Ströck, P. Billerbeck. *Kommentar zum Neuen*

która wszystko wie i wszystkim kieruje (por. Mdr 9, 11). Czasem przedstawia się mądrość Bożą jakby uosobioną. Jest ona obrazem wielkości Boga (zob. Mdr 7, 25-26), mieszka w niebie (zob. Syr 24, 4), dzieli tron z Bogiem (zob. Mdr 9, 4). Mądrość brała i bierze udział we wszystkim, co Bóg działał i działa w świecie. Była obecna przy stworzeniu: patrząc (zob. Prz 8, 27-30; Mdr 9, 9), radząc (zob. Mdr 8, 4) i jako mistrzyni (zob. Mdr 8, 6). Przeniesienie tego pojęcia na Chrystusa jest łatwe. Nowy Testament nazywa Jezusa „objawiającą się mądrością” (zob. Mt 11, 19), „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1, 24), „mądrością od Boga” (1 Kor 1, 30)²².

W opinii innych²³ chrystologiczną naukę o preegzystencji można wywnioskować z obecnej w Starym Testamencie, a także w Nowym Testamencie formuły „Ja jestem” Jej nowotestamentalne znaczenie odkrywamy na podstawie znajomości objawienia zawartego w tekstach Starego Testamentu, zwłaszcza Wj 3, 14. Na tej kanwie można też coś więcej powiedzieć na temat pochodzenia Jezusa Chrystusa. Doskonale ilustruje to epizod z Ewangelii Jana (6, 1 nn.). Po rozmnożeniu chleba świadkowie tego faktu nie pojęli, kim jest i skąd pochodzi Ten, który mówi o sobie: „Jam jest chleb, który z nieba zstąpił” W przeciwstawieniu do Mojżesza, który nie pochodził z nieba, daje On pokarm gwarantujący życie wieczne. Jezus nie daje manny, lecz chleb życia. Chce w ten sposób zmienić błędne przekonanie Żydów co do Jego pochodzenia i osoby, jakoby był tylko „synem Józefa” (J 6, 42). Autodeklaracja Jezusa „Jam jest chleb życia” (J 6, 35. 48) ma pomóc zrozumieć i przyjąć prawdę o odwiecznym pochodzeniu Syna. Obrazowe pojęcie chleba w komponencie z formułą „Ja jestem” posłużyło Jezusowi do wyrażenia swej osobowości, której istotą jest życie udzielające się odwiecznie innym²⁴. Autoepifanijne „Ego eimi” odsłania też relację preegzystującego Syna do Ojca. Formuła ta wraz z plastycznym obrazem chleba życia objawia Jezusa jako zbawczy dar Boga. Istotą Tego, który mówi: „Ja jestem”, jest bycie dla innych. W równym stopniu określa to Syna i Ojca, który objawia się w Nim. Preegzystujący Syn w swojej preegzystencji może być

Testament. Bd. 1. München 1922 s. 974; Bd. 2. München 1924 s. 334, 353-357.

²² Także w przekonaniach wspólnoty z Qumran „mądrość” wyraża prawdę o preegzystencji, np. „w Twej mądrości ustanowiłeś pokolenia wieczności. A zanim je stworzyłeś, znałeś ich dzieła” – (1 QH 1, 7-8; 1 QS 3, 15-16).

²³ Należą tu m.in.: H. Z i m m e r m a n n. *Das absolute „Ego eimi” als die neuetestamentliche Offenbarungsformel*. „Biblische Zeitschrift” 1960 H. 54-59 s. 266-276; R. B u l t m a n n. *Theologie des Neuen Testaments. Neue theologische Grundrisse*. 4. Aufl. Tübingen 1961 s. 379; F. G r y g l e w i c z. „Ja jestem” w Janowej Ewangelii. W: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*. T. 2. Pod red. S. Łacha, M. Filipiaka, H. Langkammera. Lublin 1977 s. 219-231.

²⁴ Zob. K. R a h n e r. *Ich glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln 1968; W. G r u n d m a n n. *Das Wunder*. TWNT II 268-318; A. N o s s o l. *Teologia na usługach wiary*. Opole 1978 s. 157-194.

rozumiany tylko w łączności z Ojcem. Jest z Nim w wiecznej jedności: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje [...] zachowaj ich w Twoim imieniu, które Mi dałeś, aby tak jak My stanowili jedno” (J 17, 10-11).

Powyższe słowa prośby Jezusa dyktowane są troską o zachowanie uczniów w wierności „imieniu Ojca”, którym też został obdarowany Syn. Odziedziczone imię, tak jak wyrażało istotę Ojca, ujawnia również boską wieczność Syna. Jezusowe „Ego eimi”, wskazując na więź jednoczącą Ojca i Syna, akcentuje odrębność tych Osób. Rozumienie owej jedności i autonomii osób Ojca i Syna w świetle tego samego imienia „Ego eimi” domaga się osobnego omówienia.

Na razie spróbujemy podsumować to, co dotychczas zdołaliśmy dostrzec stawiając interesującą nas formułę w świetle idei preegzystencji. Skłaniamy się na tym polu do następujących wniosków:

– Wypowiedzi o preegzystencji Jezusa Chrystusa należą do ostatniego okresu formowania się chrystologii Nowego Testamentu.

– Idea ta nie jest jednak obca myśli Starego Testamentu. Wskazują na to niektóre pojęcia, np. „mądrość”, czy też formuły, np. „Ja jestem”.

– Ta starotestamentalna inspiracja, widoczna w pismach św. Pawła i św. Jana, wskazuje na źródła wiary w odwieczne synostwo Boże Jezusa.

– Preegzystujący Syn jest w wiecznej jedności z Ojcem – „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30).

– Jedność nie oznacza tu utożsamiania Syna Bożego z Ojcem.

– Chrystus bowiem „od początku” wypowiada swoje autonomiczne „JA JESTEM”

– W ten sposób Jezus uzasadnia swoje pełnomocnictwo i godność Syna Bożego istniejącego odwiecznie.

Ten sposób rozumienia idei preegzystencji, prowadzący do zgłębienia ontycznych wymiarów tajemnicy Osoby Jezusa Chrystusa, nie znalazł w teologii dogmatycznej powszechnej aprobaty.

Z krytyczną interpretacją powyższej wykładni chrystologicznej nauki Nowego Testamentu o preegzystencji wystąpił m.in. P. Schoonenberg. W jednej ze swoich wcześniejszych prac²⁵ wyraża taki pogląd: „Słowo Boże było obecne i czynne w stworzeniu i w historii jako żywa siła. Syn Boży jednak nie pozostawał w odniesieniu do wiecznego Ojca jako preegzystująca Osoba niezależna od człowieka Jezusa, by się następnie połączyć w jedno z ludzką naturą Jezusa. Osobą stał się Syn Boży dopiero w człowieku Jezusie zgodnie z doświadczeniem wspól-

²⁵ *Ein Gott der Menschen*. Einsiedeln 1969. Opinie tego autora również w: *Die Antwort der Theologen*. Hrsg. K. Rahner [i inni]. Dusseldorf 1968 s. 48-55; K. Reinhardt. *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi*. „Trierer theologische Zeitschrift” 80:1971 s. 275-289; t e n ż e. *Ich glaube an Gott. Eine Antwort an Prof. Dr Klaus Reinhardt*. Tamże 81:1972 s. 80 n. – „Rein in seiner Praexistens konnte der Logos dann ein Modus Gottes genannt werden”.

noty uczniów, że Bóg działał w Chrystusie – «W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała» (Kol 2, 9)”

Pogląd ten w jakimś stopniu koresponduje ze stanowiskiem dogmatyki protestanckiej, która w miejsce bytowej preegzystencji przyjmuje coś w rodzaju „idealnej preegzystencji Chrystusa w planie Bożym”. Zdaniem W. Pannenberg²⁶ podobną idealną preegzystencją byłoby wybranie od założenia świata (zob. Mt 25, 34; Rz 8, 30; Ef 4, 1 nn.).

Niewątpliwie wpływ na takie ujęcie nauki o preegzystencji Chrystusa ma fakt niejednokrotnego porzucenia przez nowszą teologię protestancką dogmatu o bóstwie Chrystusa. Stąd też i wypowiedzi o Jego preegzystencji podaje się wątpliwość jako ujęcie mitologiczne. Ilustracją tego typu przekonań niech będzie fragment rozważań R. Bultmanna: „Zdania o preegzystencji Chrystusa i Jego Wcieleniu są ujęciami mitologicznymi [...] Służą one jednak uwydatnieniu w kontekście kerygmy decydującego faktu, że Osoba i los Jezusa mają swe źródło i swe znaczenie nie w kontekście wewnątrzświatowego procesu, ale że Bóg tutaj działa, a działanie Boga nastąpiło wtedy, gdy wypełnił się czas (Ga 4, 4). Jest to więc eschatologiczny czyn Boga [...] i fakt, że mamy autoryzowane przez Boga przepowiadanie o uprzedzającej łasce i miłości Boga, znalazł swój mitologiczny wyraz w głoszeniu preegzystencji Chrystusa”²⁷.

Naprzeciw niebezpieczeństwu przenikania powyższych poglądów do teologii katolickiej wyszedł m.in. Dekret Kongregacji Nauki Wiary z 21 II 1972²⁸. Po nim nastąpiło szereg innych tego typu oświadczeń²⁹. Ostatnio też został zredagowany przez Papieską Komisję Biblijną dokument zatytułowany: *Biblia i chrystologia*³⁰.

W każdym z tych dokumentów da się wyczytać zachętę do takiego kształtowania chrystologii, aby nie prowadziła ona do zniekształcenia „nieskazitelnej prawdy” – centralnej chrześcijaństwa – tajemnicy Jezusa Chrystusa. Pociąga to za sobą zgodę na prawdę o Jego bóstwie i wynikające stąd konsekwencje, widoczne np. w nauce o preegzystencji Syna Bożego. Ostatni z wymienionych dokumentów zwraca uwagę na rzetelność w badaniu określonych tekstów biblijnych z zakresu chrystologii. Na kanwie uczciwego studium można dotrzeć do zasad-

²⁶ *Grundzuge der Christologie*. Gutersloh 1966 s. 450-458.

²⁷ *Theologie des Neuen Testaments*. 6. Aufl. Tübingen 1968 s. 303-305.

²⁸ *Declaratio ad fidem tuendam in mysteria Incarnationis et Sanctissimae Trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*. „Acta Apostolicae Sedis” 64:1972 s. 237-241.

²⁹ Wymieńmy tu np. *Declaratio circa Librum R. D. Jacobi Pohier*. Tamże 71:1979 s. 446 n. czy też „casus Schillebeeckx'a”, powstały 25 VII 1976 r. i dopełniony specjalnym listem prefekta kongregacji kard. Szepera z 20 XI 1980 r.

³⁰ Dokument ten został opublikowany w wersji łacińsko-niemiecko-francuskiej wraz z komentarzem P. G. Mullera (*Bibel und Christologie. Ein Dokument der Papslichen Bibelkommission*. Stuttgart 1987).

nicznych podłoży wskazujących te, a nie inne prawdy dotyczące tajemnicy Jezusa Chrystusa³¹.

Do ważnych tekstów odsłaniających tę tajemnicę należą zapewne te, które zawierają w sobie formułę „Ego eimi”. Na ich podstawie zdołaliśmy wnikliwie przyjrzeć się idei preegzystencji Syna Bożego. Na kanwie danych tzw. biblijnej chrystologii ontyczno-funkcjonalnej możemy więc mówić o realnej preegzystencji Chrystusa, który będąc współlistotny w bóstwie z Ojcem, partycypuje w dziele stworzenia, zbawienia i ostatecznego uświęcenia. Dotychczas określaliśmy bliżej możliwość współdziałania w tym pierwszym akcie. Dwa pozostałe czekają jeszcze na omówienie.

THE PROTOLOGIC MEANING OF CHRIST'S „EGO EIMI”

S u m m a r y

In order to legitimately speak about the Christological meaning of the biblical formula „Ego eimi” one has to point at its Old Testament genesis: *'Ehjah aser 'ehjah* (Ex 3, 14) as it is translated by LXX into: „Ego eimi ho on”. An analysis of the texts from the New Testament allowed to find quite a large number of texts which contained Christ's words: „I am”. The formula has been classified into an absolute (J 4, 26; 6, 20; 8, 18. 24. 28. 58; 13, 19; 18, 5. 6. 8) and a comparative (J 6, 35. 41. 48. 51; 8, 12; 10, 7-9; 11, 25; 14, 6; 15, 1-5) which made way for a broader approach to the event of Jesus Christ. The New Testament „Ego eimi” answers not only the question „Who is Christ?” but also „What is His function?” When we qualify Christ's „I am” as one of Divine biblical titles then we arrive at the functional-ontic Christology of the New Testament. On the basis of its data we can talk about a real pre-existence of Christ who by virtue of His ontic unity with the Father participates in the work of creation. The participation of Jesus Christ in this act results from „the inherited name”. The self-revealing as „Ego eimi” suggests the eternal co-existence with Him who said about Himself „I am who I am”. The pre-existing Son remains in the eternal unity with the Father: „I and the Father are one” (J 10, 30). Oneness does not mean here identifying the Son of God with the Father. Christ „from the beginning” utters His autonomic „I am”. Thus Jesus justifies His full powers and dignity of the Son of God existing eternally. In consequence, the biblical „Ego eimi”, having its roots in the Old Testament, reveals the historical and soteriological mystery of the Person and act of Jesus Christ.

Translated by Jan Kloos

³¹ *Bibel und Christologie* rozdz. I.