

SAMOŚWIADOMOŚĆ JEZUSA

Jest to problem, który winno się pogłębiać z bojaźnią. Z jednej bowiem strony winniśmy mieć ciągle przed oczami przestrożę, którą powtórzył Guardini. Mówi on, że nie istnieje coś takiego jak psychologia Jezusa; nie można jej wcale mieć, jeśli On rzeczywiście był Tym, za kogo uznajemy Go wiarą. Psychologia ma do czynienia z ogólnymi prawami psychicznymi, a nie z tym, co jest istotnie jednorazowe. Bierzymy sobie również do serca twierdzenie, które wypowiada anglikanin E. S. Mascall: „Byłoby zarówno czymś śmiesznym jak i pozbawionym czci, gdybyśmy się pytali, jak może się czuć człowiek, który jest wcielonym Bogiem”. Z drugiej natomiast strony, z racji podstaw teologicznych, jawi się jako nieodzowne pytanie, czy wzniosłe — choćby Janowe — samookreślenia Jezusa: „po to przyszedłem... po to zostałem posłany... wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat” stanowią mitologizującą interpretację rzeczywistości, która — nawet, jeżeli gdziekolwiek istniała — nie znalazła jednak żadnego miejsca w świadomości Jezusa. Jeśli po stosunkowo długim okresie działania i przepowiadania stawia On ostre pytanie: „Za kogo wy mnie uważacie”, to zakłada tym samym, że sam wie, kim jest, a także inni — przeczuwając — wiedzą o tym i potrafią to wypowiedzieć, chociaż bełkotliwie. W takim jednak razie, gdy jawi się On jako ten Jednorazowy, przychodzący w sposób niepowtarzalny od Boga — rozumie się samo przez się, że Piotr nie mógł pojąć tego na drodze psychologicznych rozważań („ciało i krew nie objawiły ci tego”), lecz dzięki światłu pochodzącemu z tej samej sfery, z której pochodzi Osoba Jezusa, i w której czuje się Ona u siebie („lecz Ojciec mój, który jest w niebie” — Mt 16, 17). Egzegeta N. A. Dahl wyraża to programowo — na swój własny użytek — w taki sposób: „Historyk jako historyk nie może nic powiedzieć, co w ł a ś c i w i e stało się w tym, co się tu stało, a mianowicie, że Bóg objawił swą miłość ku nam przez to, że Chrystus za nas umarł... Poprzez dociekanie nad Jezusem (*Jesus-forschung*) nie da się ani udowodnić, ani zaprzeczyć, że t e n C z ł o w i e k jest Synem Bożym i wcielonym Słowem”¹. Egzegeta (fachowiec czy niefachowiec) potrze-

¹ *Jezus historii jako historyczno-naukowy i teologiczny problem*. Patrz: Kerygma und Dogma (1955) 112n.

buje również tego samego światła, które otrzymał Piotr, by dać prawdziwą i obiektywną odpowiedź na pytanie Jezusa.

Formuła *Credo* (według J 1, 14): „stało się Ciałem (tzn. Człowiekiem)” zawiera w sobie problem preegzystencji Jezusa; nie zajmujemy się tutaj tą szczegółową kwestią². Pozostaje nadto problem świadomości Jezusa, gdy chodzi o niepowtarzalną Jego przynależność do Boga, w przeciwieństwie do wszelkiego powiązania z Bogiem tego, co zostało stworzone: „Wy [wszyscy] pochodzicie z niskości, ja [jedynie] jestem z wysoka” (J 8, 23). Czy w tym wypadku „stało się” daje się zastosować w tym samym sensie, czy też wykracza się już poza fakty? Kwestia ta powinna być rozważona w pierwszej części (artykułu). Słowa: „Stało się ciałem” mogą zastępować to, co (może zbyt przedwcześnie) określiło się mianem „późnych chrystologii”³; chodzi przede wszystkim o chrystologie zstępujące. Czy stanowią one słuszną wykładnię wydarzenia, które rozpoczęło się — lub przynajmniej zostało nazkicowane — przed Wielkanocą? W drugiej natomiast części zacieśnimy się do postawienia pytania o świadomość Jezusa: w jakiej mierze i w jaki sposób odzwierciedliło się w tej świadomości to, co o Jego jedynym w swoim rodzaju znaczeniu i oddziaływaniu zostało powiedziane w okresie powielkanocnym?

I

Gdy chodzi o naszą pierwszą kwestię, to trzeba powiedzieć, że pewnym — poniekąd — dorobkiem egzegezy są stwierdzenia, iż Jezus przypuszczalnie odrzucił wszystkie tytuły (w tym właśnie również tytuł Mesjasza), które odnoszono do Jego Osoby; każdy

² Por. na ten temat zeszyty *Communio* (np. w wersji niemieckiej 1/1977, czy też niniejszy numer w wersji polskiej). Bez wątpienia Jan przypisuje Jezusowi świadomość Jego preegzystencji. „Zanim Abraham stał się, JA JESTEM” (8, 58). Trzeba jednak zauważyć, że Jezus mówi w tym miejscu — a odnosi się to również do innych miejsc — „ja jestem”, a nie „ja byłem”. Wieczność bowiem — chronologicznie rzecz biorąc — nie jest czasowo przed (*prae*) czasem, lecz poza i ponad czasem. Idąc więc za językiem Jana, wystarczy przypisać Jezusowi świadomość owej przewagi nad czasem.

³ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1977, s. 276. Teologia Pawła nie ma jednak nic z „późno”; jest ona pierwsza na planie. M. Hengel, w godnym uwagi artykule: *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, In: *Neues Testament und Geschichte*, Festschrift für O. Cullmann, Zürich/Tübingen 1972, s. 43—67 wykazał, jak małym czasem rozporządzała pierwotna wspólnota, by rozwinąć chrystologię. Jego zdaniem, w pierwszych latach wydarzyło się o wiele więcej na płaszczyźnie chrystologii niż w długich stuleciach — aż do ukształtowanej w pełni nauki soborów (po Sob. Nic. II).

z nich niósł w owym czasie możliwość nieporozumień. We wszelkim jednak przepowiadaniu, działalności i sposobie zachowania się Jezusa musiała się objawiać „chrystologia implicite”, która stała się koniecznym założeniem dla wszystkich późniejszych conceptualizacji i werbalizacji. J. Guillet (w swoim dziele: „Jésus devant sa vie et sa mort”)⁴ wypowiada bardzo prawdopodobne twierdzenie, że Jezus — zanim mógł stosować pełnosensowne wypowiedzi o sobie samym (jak chociażby o mającej nastąpić śmierci) — musiał najpierw wzbudzić w swoich uczniach wiarę w niepowtarzalność Jego Osoby. Jasne jest również stwierdzenie, że w „chrystologii implicite” — tak jak ją przeżywał Jezus — znajdowało się o wiele więcej i o wiele mocniejszych elementów, niż mogła to wyrazić chrystologia bezpośrednia: powielkanocna i historyczno-kościelna (Marxen). Oznacza to po prostu, że to, co wyrażone jest w słowach Pisma i w formułach wiary Kościoła, nie jest w stanie wyczerpać rzeczywistości, o której jest mowa. Nie można jednak komentować tego zdania w taki sposób, że wszelkie powielkanocne próby werbalizacji zdają się być bezsilne wobec pełnej tajemnicy „osobowości” Jezusa, i że są to punkty wyjścia, które nie tylko rozchodzą się, ale — idąc dalej — wykluczają się nawet wzajemnie, i że najlepsze, co w nich jest, polega na tym, iż pośredniczą one w różnorodny sposób w zdobyciu takiego wyobrażenia o Jezusie, które wymyka się wszelkim kategoriom⁵. Jednostronne powielkanocne formuły zostały najpierw zbyt szybko włączone w systemy, które bardziej zadowalały: z drugiej natomiast strony posiadamy słowa, których Jezus, być może, nigdy nie użył w sposób wyraźny, a Jemu — i to słusznie (jako dokładne wyjaśnienie Jego przemawiania i bycia) — zostały włożone w usta. Jest

⁴ *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris 1971, s. 19. „Słowa Objawienia muszą być wynalezione przez człowieka a nie podyktowane przez Chrystusa, gdyż musimy mieć pewność, że nie chodzi w tym wypadku o lekcję wyuczoną na pamięć. Musimy pojąć, że jest możliwe dla człowieka — w jego patrzeniu na Jezusa — takie sformułowanie sądu, który byłby sprawiedliwy i prawdziwy. Z drugiej jednak strony te słowa, które zostały wynalezione przez ludzi i oddane w ich języku, muszą oznaczać to, co Jezus może wypowiedzieć, gdyż tylko Jezus wie, kim On jest”. Czy jednak Jezus — jak przyjmują niektórzy — nie mógł odróżnić siebie samego od Syna Człowieczego przychodzącego na obłokach? (por. Mk 8, 38; Łk 12, 8). A. S t r o b e l mówi trafnie w tym kontekście: „Niedorzecznością a nawet fantazją byłoby przypuszczenie, że w myśli teologicznej pierwszej wspólnoty uczniów głosiciel kogoś innego stałby się tym samym, kogo głosił”. W: *Kerygma und Apokalyptik*, Göttingen 1967, s. 149.

⁵ Po tej samej linii (obok wielu innych) idą: Eduard Schweitzer, *Jesus Christus* (Siebenstern-Taschenbuch 1986, s. 126) i Hans Küng, *Christ sein*, 1974.

bezwzględnie pewne, że swoją osobową i niepowtarzalną relację do Boga wyraził On poprzez intymne „Abba” i dlatego był On jednoznacznie „Synem”, niezależnie od tego, czy mógł się tak wyraźnie nazwać, czy też nie.

Można to jeszcze bardziej sprecyzować. Faktem bez wątplenia historycznym jest to, że Jezus powołał uczniów, wprowadził ich na drogę całkowicie personalnego naśladowania Jego *z y c i a*, a przez to świadomie postawił siebie samego jako model osiągnięcia prawdziwej relacji ku Bogu. W opowiadaniach ewangelicznych są tak ściśle ze sobą powiązane obiektywna mądrość i subiektywny przykład, że nie można ich rozdzielić w żadnej warstwie tradycji, nawet tej tak wcześnie zapoczątkowanej i otwartej. Gdyby synteza między nauczaniem i osobą została utworzona w okresie powielkanocnym, wtedy musiałaby ona pójść po linii myślenia albo mędrca hellenistycznego (na przykład Sokratesa, który także umiera za poglądy), albo też proroka starotestamentalnego (z których liczni ponieśli śmierć męczeńską): jeden i drugi ukazują drogę prawdy, ale żaden z nich nie chce się utożsamić z tą drogą („tak mówi Pan!” — stwierdzają prorocy). W historii ludzkości nie istnieje model istnienia kogoś, kto uważałby siebie za pana prawdy („Ja jednak mówię wam”). Słuszne jest dlatego stwierdzenie W. Grundmanna: „Przy założeniu, że z historii Jezusa usuwa się całkowicie zbawcze znaczenie Jego osoby, wykluczone byłoby po prostu jasne ukazanie procesu, dzięki któremu mogłoby się dojść do przepowiadania, którego jedyną treścią miałyby być właśnie jego doniosłość zbawcza”⁶.

Skoro rzecz się tak przedstawia, to znaleźliśmy już to, co jest istotne dla samoświadomości Jezusa: jeśli On sam — a nie należy w to wątpić — dokonał owej syntezy między swoją zbawczą nauką o zbliżającym się Królestwie Bożym a swoją Osobą, wtedy czymś drugorzędnym staje się niezmiernie sporna kwestia, czy mógł On przypisać swojej śmierci takie znaczenie zbawcze, z jakim spotykamy się w tym wypadku w całej powielkanocnej teologii⁷. Jest On w każdym wypadku Kimś-Całowicie-Innym; wymyka się On nie tylko historii ludzkości, ale także szczególnej historii Izraela,

⁶ Theologische Literatur-Zeitung, 84 (1959) 104.

⁷ Heinz Schürmann przestrzega nas przed tym, co staje się pokusą dla wielu współczesnych egzegetów. Chodzi o rekonstrukcję chrystologii opierającej się na źródle Q, w której poświadczona jest jedynie analogia losu Jezusa i proroków, a nie „poświęcenie życia” przez Jezusa „dla wielu”. Źródło Q zawiera jednak nie co innego, jak zbiór logiów Jezusa; nie spotkamy tu żadnej historii męki, żadnej kerygmy wielkanocnej, ani też żadnych formuł wiary w gminach, które te logia skompletowały. *Jesu ureigner Tod*, Freiburg 1975, s. 52—53.

mimo wielorakich prób ze strony współczesnego judaizmu, by przyswoić sobie tę postać. Jest czymś znamionym w tym aspekcie, że ciągle na nowo usiłowano łączyć radykalizm Jego przepowiadania ze współczesną Mu apokaliptyką wraz z jej oczekiwaniem na bliski koniec czasu oraz przełom wieków (począwszy od J. Weissa i A. Schweitzera), i że dostrzega się coraz bardziej, iż różnice są tutaj większe niż podobieństwa. Wygląda to tak, że Jezus był w posiadaniu własnego, całkowicie osobistego oczekiwania na bliską przyszłość Królestwa, i że utożsamiał ją — trzeba to jeszcze raz powiedzieć — ze swoją Osobą i jej losem. Jeśli nie chce się powiedzieć, że Jezus pomylił się w sposób zasadniczy, to musi się przyjąć, iż miał On świadomość, dzięki której — w swej własnej niepowtarzalnej drodze — mógł on całościowo docierać aż do końca historii i to aż do decyzji, która osądza globalny sens historii świata.

Przykład apokaliptycznego tła, a także to wszystko, co Jezus myślał na ten temat, mają ze sobą szersze powiązanie. Jeśli założenie J. Guilleta ma mieć wartość, wtedy jest czymś niemożliwym, by pierwsi chrześcijanie mogli z niczego (gdy chodzi o pojęcia i słowa) wynaleźć system wypowiedania się na temat fenomenu Jezusa. Musi się przyjąć coś takiego, jak wieloraki splot przedrozumień i to także wtedy, gdy wydarzenie zbawcze Jezusa przekracza — i to w sposób niewspółmierny — poziom owych przedrozumień. W tym wypadku wskazuje się zazwyczaj na późnożydowskie (jakby osobowe) potęgi: „Mądrości”, „Słowa”, „szekinah”, które — nie roszadząc monoteizmu — dają podstawę dla chrześcijańskiej nauki o trzech hipostazach. Z większą jeszcze racją można tu wskazywać na (wywodzące się od Ezechiela) przedrozumienie „zmartwychwstania umarłych”. Pojęcie to osadzone jest jasno — chociaż również spornie — w ówczesnej przestrzeni; jeśli Jezus stosuje je do siebie, wtedy uczniowie są w stanie przypomnieć sobie o czymś, co oczywiście w żaden sposób nie jest identyczne z przedmiotem ich oczekiwania i czego oni z tego powodu nigdy nie rozumieją (Łk 18, 34) — w co nawet po Zmartwychwstaniu nie mogą uwierzyć (Mk 16, 11. 13). Obydwa te horyzonty rozumienia spotykają się w scenie, która rozgrywa się między Jezusem i Martą: „Brat twój zmartwychwstanie” — „wiem, że zmartwychwstanie w czasie zmartwychwstania w dniu ostatecznym” — „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem” (J 11, 23-25). Dla ówczesnych ludzi zmartwychwstanie jest związane z końcem świata. Zmartwychwstanie w środku historii (która dla Jezusa kończy się) przekracza ich horyzont i domaga się czystej wiary.

Coś podobnego trzeba powiedzieć o występowaniu w epoce

późniejszego judaizmu wyobrażenia o jakby-osobowych potęgach, które sprzeciwiają się Bogu (Szatan, Belzebub, Beliar, demony, „duchy nieczyste”). Sam Jezus potwierdza praktykę egzorcyzmów u Żydów (Mt 12, 27). Żeby opisać spotkanie Jezusa, który jest napełniony nieograniczoną pełnią Ducha Świętego (J 3, 34) i ducha, który sprzeciwia się — i to totalnie — Bogu, nie wystarczy powoływać się na staroizraelskie wyobrażenie o aniele oskarżenia (Hiob, Zachariasz), czy też na „złego ducha zesłanego przez Boga” (na Saula). Trzeba również zachować ostrożność w odniesieniu do teorii importu z Iranu; Izrael korzysta ciągle z impulsów pochodzących z obcych religii, ale tylko o tyle, o ile służą one rozjaśnieniu własnych prób pogłębienia, a takim właśnie pogłębieniem staje się w tym czasie świadomość przepastnej grzeszności przed Bogiem. Dualizm natomiast nie jest importowany z zewnątrz. A jednak — trzeba powiedzieć — konfrontacja Jezusa z kusicielem, a także sceny opowiedziane z Jego życia wykraczają niezmiernie ponad to, co istniało dotąd. Staje się przez to bardziej zrozumiałe, co w starożytnym Kościele i w dalszym czasie Kościoła zachowało się, gdy chodzi o przedstawianie potęgi sprzeciwiającej się Bogu. Wystarczy spojrzeć na historię świata, by zrozumieć, dlaczego — idąc za Apokalipsą — „potęgi”, które mają postać zwierząt fascynujących ludzkość, dopiero po narodzeniu Mesjasza (rozd. 12) zaczynają objawiać na ziemi swoją istotę. Dalszą analogię — zwłaszcza od czasu wojen machabejskich — podsuwa pogląd (który jest do udowodnienia), że cierpienie i gwałtowna śmierć sprawiedliwego miały wartość zadośćczynną. Już we wcześniejszym okresie można dostrzec obecność idei zastępstwa, jak choćby w wypadku Mojżesza, który poprzez zadośćczynną modlitwę i post wstawia się do Boga za grzesznym ludem. Na pewno myśl o zadośćczynnym wpływie śmierci sprawiedliwego nie była szeroko rozpowszechniona; z innej jednak strony wartość zbawcza, o którą upomina się nowotestamentalna teologia, posiada w wypadku śmierci Jezusa taki wymiar, że jakościowa różnica rzuca się od razu w oczy i mamy tu do czynienia jedynie z bardzo słabym punktem zahaczenia.

Te trzy czy cztery przykłady, które wskazują, że musiała istnieć analogia przygotowująca na odbiór radykalnej transcendencji Chrystusa, są — być może przeciwnie, niż chcieliby niektórzy badacze — potwierdzeniem naszej tezy o niepowtarzalności oddziaływania Jezusa, a tym samym także Jego samoświadomości.

II

Czy jednak — tak brzmi wielokrotnie słyszany zarzut — jest rzeczą konieczną, by Jezus posiadał szczegółową znajomość tego

wszystkiego, co przypisuje Mu późniejsza chrystologia? Chodzi przede wszystkim o świadomość konieczności Jego męki, której zapowiedzi pojawiają się u Synoptyków dopiero w późniejszej fazie. Poza tym trzeba jeszcze raz postawić pytanie, czy Jezus — przekonując się z okoliczności czasu o nieuniknioności swej gwałtownej śmierci — rozumiał tę śmierć jako wydarzenie zbawcze jedynie w odniesieniu do Izraela, czy też względem całego świata? Dlaczego słowo o okupie (*lytron*), zgodnie z którym Jezus odda swe życie za wszystkich (Mk 10, 45; Mt 20, 28; brak w Łk), jest tak odosobnione? Czy powinno się tu widzieć interpretację tego, co Jezus wprawdzie uczynił, ale nie powiedział (a to z takiej racji, że nigdy nie zależało Mu na tym, by tworzyć teorię dla swego działania)?⁸ Czy należy iść za Bultmannem i twierdzić, że w ogóle nie możemy wiedzieć, jaki sens przypisywał Jezus swojej śmierci?⁹ Czy — jeśli się nie chce iść aż tak daleko — nie trzeba opowiedzieć się za ulubioną dziś formułą, zgodnie z którą Jezus miałby się całkowicie poświęcać dla bliźnich (głoszenie Królestwa byłoby tu sprawą centralną) i to w taki sposób, żeby okazało się samo przez się, że swą nauką i czynem zaangażował się On aż do śmierci, a na Krzyżu dostarczył największego dowodu na swoje „istnienie-dla-nas”? Ale — któż nie dostrzeże dwuznaczności tej ostatniej formuły, w której pod płaszczem ortodoksyjności spotykamy się z czysto humanistycznym znaczeniem?

Za tym problemem, którego punkt wyjścia stanowi interpretacja Krzyża, kryje się bardziej radykalne pytanie: za kogo w ogóle Jezus się uważał? Czy — początkowo — tylko za wyjątkowo oświeconego i uwierzytelnionego przez Boga proroka (albo, jak powie Hans Küng: „rzecznika Boga”) — za ostatniego proroka? Miałoby, to trwać aż do czasu, w którym nieubłagana nieuniknionność cierpienia i umierania pozwoliła — być może — na zastanowienie się i na nowe przemyślenie swego posłannictwa — tak, że jeszcze raz pojawiło się pytanie (u Niego samego? czy też dopiero w pierwotnym Kościele?), czy nie powinno się tej śmierci przypisać szczególnego sensu zbawczego. Przyjęcie tej ostatniej ewentualności wydaje się być dla niektórych prostym postulatem¹⁰. Wtedy — gdy za wia-

⁸ „Słowo... mówi obiektywnie o tym, czym żyje Jezus... Jezus nigdy nie sporządził teorii o sobie samym”. X. Léon-Dufour, *La mort rédemptrice du Christ selon le N. T. W: Mort pour nos péchés (Publication des Facultés universitaires St. Louis, Bruxelles 1976)*, s. 36—37.

⁹ *Exegetica* (1967) 452n.

¹⁰ „Czystym postulatem byłoby twierdzenie, że już Jezus mógł połączyć swoją możliwą albo pewną śmierć z myślą o ekspiacji i ofierze oraz musiał ją uważać za śmierć zbawczą”. H. Kessler, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf 1970, s. 234.

zając uznaje się chrystologię ukształtowaną przez Pawła i Jana — Jezus nie wiedziałby przynajmniej, czego dokonał przez swą mękę i śmierć; wtedy — i ku temu zmierza teoria Bultmanna — Bóg uczyniłby z tego cierpienia i śmierci okazję, by objawić swoje pojednanie ze światem.

Przede wszystkim A. Vögtle usiłował wykazać (w kolejnych artykułach), że Jezus w pierwszym okresie swej działalności, głosząc Izraelowi bliskość Królestwa Bożego i koncentrując wszystkie swe siły na nawracaniu i gromadzeniu ludu, nie mógł jeszcze liczyć się ze (zbawczą) śmiercią, tak ważną dla wypełnienia swego posłannictwa. Wydaje się to bowiem sprzeczne od strony psychologicznej — znowu zbliżamy się do psychologii, przed którą przestrzega Guardini — by w świadomości Jezusa przyjmować istnienie podwójnego horyzontu, opisywanego w następujący sposób przez A. Vögtle: „Zabiegam o to wszystkimi siłami i z wszelką perswazją, by wam — synom Królestwa dać poznać wolę Boga, która dotyczy zbawienia i świętości, a którą wam głoszę. Sam jednak wiem dobrze, że ów trud nie tylko nie jest skuteczny, ale również — patrząc obiektywnie — nie wystarcza... W Bożym planie zbawienia przewidziane jest bowiem o wiele bardziej rozstrzygające uwarunkowanie waszego zbawienia. Chodzi mianowicie o moją śmierć pojednawczą, której oczyszczającą i uświęcającą moc musicie sobie przyswoić. Jest to równocześnie konieczny warunek dla przepowiadania zbawienia na bazie nowej zasady, a mianowicie takiej, która włącza w to głoszenie także ludy pogańskie”¹¹. W tej (świadomie karykaturalnej) refleksji zapomina się — przy założeniu, że w argumentacji chcemy pozostać przede wszystkim na psychologicznej płaszczyźnie — iż Jezus rozumiał swoją misję jako uwieńczenie posłannictwa proroków. Tak bowiem jak i prorocy będzie On musiał być zabity w Jerozolimie i spotka Go podobny los jak największych proroków, którzy wraz z poleceniem głoszenia konieczności nawrócenia Izraela otrzymali zapewnienie, że będą działać na próżno i przepowiadać tym, którzy mają głuche uszy i zatwardziałe serca (Iz rozdz. 6; Jr rozdz. 1; Ez rozdz. 23) — i że pozostaną sami, jak na przykład Eliasz. Iluż to chrześcijan musiało podejmować zadanie, o którym wiedzieli, że ostatecznie jest ono nie do wypełnienia. Jest rzeczą niemożliwą jednak, by Jezus, który wkroczył w całościowy plan Boga z zamiarem jego wypełnienia, mógł rozpoczynać inaczej niż przez urzeczywistnienie odnowy tego ludu przymierza, który od dawna stanowił ośro-

¹¹ Egzegetyczne rozważania na temat wiedzy i samoświadomości Jezusa można znaleźć w: *Gott und Welt, Festschrift für K. Rahner*, Bd. I, Freiburg 1964, s. 626.

dek zbawczej obietnicy, danej wszystkim narodom. Ostatecznie rzecz biorąc, Jezus pochodził również z „Reszty Izraela” (Rz 11, 5), z której uczynił On podstawę dla swego uniwersalnego Kościoła.

Pozostaje inne pytanie, które przekracza obszar psychologii, a mianowicie, czy Jezus powinien był wiedzieć więcej o swej przyszłej drodze, czy też raczej nie musiał i nie mógł On wypełnić swego posłannictwa poprzez doskonałe posłuszeństwo Ojcu, by tak pojednać świat z Bogiem (2 Kor 5, 18). Można się też pytać, czy nie wystarczyło do tego doskonałe powierzenie się woli Bożej i to w godzinie decydującej, której treść została zastrzeżona Ojcu. Przy słowie „posłuszeństwo” dotykamy bez wątpienia najbardziej wewnętrznej dyspozycyjności Jezusa i może być tak, że dla doskonałego posłuszeństwa czymś ważniejszym i bardziej korzystnym jest, by w pierw nie chcieć wiedzieć o tym, co przyszłe, i w taki sposób — z doskonałą świeżością — przyjmować z ręki Boga to, co przyjdzie. Po tej linii idąc, można słusznie twierdzić, że Jezus — aby być bardziej posłusznym — „pozostawił” Ojcu wiele z tego wszystkiego, co mógł wiedzieć aż do tego momentu, kiedy wszystko dojrzało i stało się pożądanym tematem. Nie oznacza to jednak, że Jezus nic nie wiedział o „godzinie” w pierwszym okresie swej działalności; chodzi tylko o to, że nie chciał jej uprzedzać. Od samego początku jawi się jako oczywista ta sama samoświadomość, którą spotykamy u Jezusa później; widzimy też tę samą odwagę, z którą wysuwa On roszczenia grożące normalnie utratą głowy. Kazanie na górze u Mateusza, a także mowa synagogalna u Łukasza są od początku tak prowokujące, że Marek (3, 6) słusznie, już w pierwszych rozdziałach Ewangelii, notuje decyzję przywódców narodu, by Go zgładzić.

Jeśli sprawy się tak mają, to śmieszne staje się przypuszczenie, że Jezus początkowo miał poczucie, iż jest przede wszystkim człowiekiem i dopiero pod koniec swego życia (słusznie czy też niesłusznie) wpadł na myśl, że jest Posłańcem-Synem Bóżym i to w całkowicie inny sposób, niż pozostali ludzie. Nic w Ewangelii nie pozwala przypuszczać, by w Jego świadomości dokonał się taki skok; ostatecznie bowiem świadczyłoby to o tym, że jest On dotknięty ciężką chorobą umysłową. Gdyby Jezus, już jako dziecko, nie wiedział o swej prawdziwej tożsamości, „wtedy — już od pierwszych świadomych wrażeń zmysłowych — zaczęłaby się u Niego rozwijać świadomość jedynie ludzkiego „ja”, w której nieuchron-

¹² K. Rahner poleca nam „zastanowienie się nad tym, czy w niektórych określonych okolicznościach pewien określony rodzaj niewiedzy nie może być czymś doskonalszym”. *Erege und Dogmatik* (w dziele o tym samym tytule wydanym przez H. Vorgrimlera), Mainz 1962, s. 40.

nie uważałby On siebie samego (tak jak każdy z nas) za „autonomicznie” istniejącego człowieka. Tego rodzaju czysto ludzkie doświadczenie siebie samego wprowadziłoby Go w błąd i sprzeciwiłoby się Jego jedności z Ojcem. Moment, w którym uświadomiłby On sobie — w swym życiu duchowym — istnienie Bożej Osoby, stanowiłby nie tylko wywyższenie, lecz oznaczałby także rozdarcie w Jego świadomości”¹³. Nie opłaci się dłużej zatrzymywać nad tego rodzaju hipotezą.

Ostatecznie jednak musi zostać postawione pytanie, na czym polegała świadomość ziemskiego życia Jezusa (co w niej było). Być może istnieje tylko jedyna formuła wyrażenia tego¹⁴: Jezus utożsamiał się z misją, która miała doprowadzić do końca zbawczą decyzję Trójjedynego Boga. Chodziło o „zglądzenie grzechu świata” (J 1, 29) oraz o pojednanie świata z Bogiem. Żaden człowiek nie identyfikuje się w taki sposób ze swą misją nadprzyrodzoną; pozostaje ona zawsze częściowa i ciągle jawi się człowiekowi jedynie w trakcie jego naturalnego istnienia. Jednak utożsamianie Jego „ja” ludzkiego (łącznie z wszystkimi Jego możliwościami) z Bożym posłannictwem i to w pełnym tego słowa znaczeniu, stanowiłoby wykładnię chrystologicznej formuły Tomasza z Akwinu, według którego posłannictwo (*missio*) Syna jest tylko przedłużeniem — dosięgającym świata — Jego wiecznego pochodzenia (*processio*) od Ojca. „Formuły posłania”, które ciągle powtarzają Ewangelie — Synoptycy też, nie dopiero Jan — wskazują dobrze, że tą drogą zbliżamy się najbardziej do tajemnicy samoświadomości Jezusa.

Aby lepiej ująć rodzaj tej samoświadomości, jest rzeczą nieodzowną, by skupić się nad rolą Ducha Świętego w czasie ziemskiego życia Jezusa. On jest Tym, przez którego czynnie dokonuje się dzieło Wcielenia (Łk 1, 35) — Syn „z g a d z a s i ę” przez Niego stać się Człowiekiem — On jest Tym, który Jezusa „wyprowadza” (Mk 1, 12). Jezus w Duchu czyni dzieła Ojca (Mt 12, 28); z Niego, w stosownym czasie, popłyną strumienie Ducha (J 7, 38n); Ten pozostaje ochoczy, gdy ciało jest omdlałe (Mt 26, 41) — to jest ten Duch, którego na Krzyżu Jezus tchnie Ojcu i który w Wielkanoc napełnia Kościół. Duch jest w Jezusie, ale równocześnie, gdy zwiastuje On wolę Ojca i występuje jako reguła, której Jezus jest posłuszny — jest p o n a d Nim. W łonie Trójcy, w Jej „ekonomiozbawczym” aspekcie — gdzie wszystko

¹³ R. Haubst, *Über das Seelenleben des Kindes Jesus*, Geist und Leben 33 (1960) 411.

¹⁴ Bliższe rozwinięcie tego, co tutaj zostało krótko wzmiankowane, można znaleźć w trzecim tomie mojej *Theodramatik* („Die Persona in Christus”), Einsiedeln 1978.

zależy od posłuszeństwa Syna — Duch jest Tym, który jednoczy Ojca i Syna. Jest On żyjącym i wiecznym pośredniczeniem posłannictwa, które Ojciec przekazuje Synowi. Duch jednak jest tak żywotny i tak różnorodny, że jest On w stanie ukazać tę misję w wieloraki sposób. Jawi się ona tak przejrzysta w relacji do Ojca, że Syn „widzi” w niej posyłającego Ojca; ukazuje się ona również — jeśli to staje się konieczne w cierpieniu tak twarzą, że Ojcowskie oblicze znika jakby za żelazną powinnością (greckie historiozbowcze *dei* — trzeba). Bezpośrednia relacja między Ojcem i Synem przyjmuje aspekt nieobecności, która może być w tej samej mierze intensywną formą komunikacji jak obecność. Przedstawianie sobie zatem stosunku Syna do Ojca na modłę jednokształtną (na przykład w formie ustawicznie trwającej *visio beatifica* w tak zwanych „wyższych sferach duszy”) byłoby czymś fałszywym. Niezłomna jest jednak Jezusowa świadomość, że On nie tylko posiada posłannictwo pochodzące od Ojca, ale że sam jest tą misją.

Doświadczenia opuszczenia w cierpieniu pochodzą jednak stąd, że Jezus musi doświadczyć grzechu świata i ponosić cierpienia w tym, co Ojcowie nazywali *admirabile commercium* (Proclus z Konstantynopola mówi: „wymiana powodująca grozę”). Aspekt ten nie jest istotny, gdy chodzi o nasz temat — dotyka go jednak i to z bliska. Wypowiedzi Pawła, że Jezus stał się „grzechem” i „przekleństwem”, zgadzają się z krzykiem opuszczenia na Krzyżu oraz z prośbą na Górze Oliwnej, której powodem stał się ciężar, niezmiernie przekraczający Jego siły. Żaden schemat myślowy — ani „zasługa”, ani „zadośćuczynienie”, „ofiara” czy też „wykup” — nie są w stanie wyczerpać tajemnicy owej „wymiany”, która swą odwrotną stronę i dopełnienie znajduje w Eucharystii. Tym bardziej nie chodzi o to, by bagatelizować i osłabiać tę tajemnicę poprzez tłumaczenie, że Jezus przez swój Krzyż chciał jedynie zamaniestować swoją „solidarność” z cierpiącymi, przede wszyst-

15 Tomasz z Akwinu widział to jasno. St. th. III, q. 48.

16 Możemy iść dość daleko za wywodami J. Moingta („La Révélation du salut dans la mort du Christ” — w dziele zaznaczonym przy odnośniku nr 8, s. 117—165), nawet tam, gdzie on mówi o wiedzy Jezusa i sensie Jego cierpienia na Krzyżu (s. 155). Wydaje się jednak, że wniosek, który on stawia, jest niewystarczający: „Dzięki solidarności z nami, stajemy się wszyscy solidarni w Jego wierze. To, co przedtem było radykalnie niemożliwe dla naszych własnych sił, staje się możliwe dzięki wierze w Chrystusa, przez łaskę Jego wiary”. W sposób jednoznaczny odczuwamy tutaj brak tego momentu, że Jezus niesie zastępczo nasze grzechy, przy czym wcale nie trzeba wiązać z tym teorii o gniewie Boga, czy też o „chłości” Syna.

17 Nie zachodzi potrzeba, by w tym wypadku zacieśnić Kościół jedynie do widzialnej organizacji.

kim z niesłusznie prześladowanymi. Niewątpliwie, solidarność stanowi pewien aspekt tajemnicy Krzyża, ale gdy słowo to pojawia się jako ostatnia i jedyna ucieczka, nie pozostaje nic innego człowiekowi wierzącemu, jak tylko nieufność.

Konkludując: w świadomości, jaką Jezus posiada na temat swego posłannictwa, dostrzegamy coś więcej, niż tylko świadomość otrzymania pewnej określonej misji Bożej. Świadomość ta polega na tym, że Jezus, w swoim najbardziej wewnętrznym „ja”, utożsamia się z tą misją. Właśnie tutaj natrafiamy na źródło prawdziwego pojęcia osoby, która w chrystologii jest w pierwszej kolejności pojęciem teologicznym (a nie filozoficznym, które każdy ma pod ręką). Z tej racji, że Jezus utożsamia się ze swoim posłannictwem, w którym zawarte jest Jego Boże Synostwo, jawi się On jako Praosoba. Każdy — uzdolniony duchem — ludzki podmiot partycypuje w byciu osobą tylko o tyle, o ile — dzięki Chrystusowemu obdarowaniu — uczestniczy on w jakimś aspekcie i fragmencie Jego uniwersalno-zbawczej misji. W łasce mieści się zawsze posłannictwo i jest ono rozdzielane — tak jak łaska — przez wywyższoną Głowę Ciała, którym jest Kościół. Rozdzielane jest ono dla wszystkich członków — my nimi jesteśmy.

tłum. ks. **Kazimierz Czulak SAC**