

WYDARZENIE JEZUSA CHRYSYSTUSA DZISIAJ

Jeden z bardziej wnikliwych, włoskich filozofów współczesnych, A. del Noce napisał w r. 1984 (w liście do R. Quadrelli): „Nihilizm dzisiejszy jest nihilizmem «gejowym» w dwóch znaczeniach: brakuje mu niepokoju (logicznie mógłby zostać określony jako zlikwidowanie Augustynowego *inquietum est cor meum*) i ma za symbol homoseksualizm (można by faktycznie powiedzieć, że oznacza zawsze miłość homoseksualną, nawet wówczas, gdy podtrzymuje relację męsko-żeńską). Nihilizm ten jest dokładnie sprowadzeniem każdej wartości do rangi wymiany”. A historyk francuski F. Furet stwierdził ostatnio, że po nihilizmie tragicznym zapanował obecnie nihilizm łagodny¹. W rzeczy samej nie da się zaprzeczyć, że współczesny nihilizm nie przedstawia sobą tej tragicznej przemocy, jaką miał przed laty (w dobie terroryzmu), kiedy się unosił na skrzydłach rewolucyjnego utopizmu. Jawi się raczej jako lekki płaszcz, który zakrywa, ale i wynaturza wszystko, tak że trudno go nawet rozpoznać. W życiu człowieka, w pracy i odpoczynku problemy nakładają się na siebie; nie wydaje się jednak, by pojawiały się pytania istotne, które mogą nadać odpowiedni sens życiu. Gorączkowe poszukiwania zastąpiono prawdopodobnie przemyślanym dążeniem do osobistej satysfakcji, ogromną troską o zadowolenie z życia, skoro po nim nic już nie istnieje, a więc i nie ma już w co wierzyć. Uważa się, że można pokonać znużenie większą dawką zaplanowanej rozrywki, w końcu zaś, gdy przychodzi moment unicestwienia, radykalnym zapomnieniem o śmierci. Nie liczy się przy tym fakt, że ta faktyczna starość może się komuś przytrafić nawet w wieku dwudziestu lat życia.

Nie brakuje myślicieli, którzy dostrzegają w nihilizmie — łącznie z tą ostatnią jego odmianą — współczesną postać sekularyzacji². Chociaż w ostatnich dziesięcioleciach pojawiło się wiele studiów poświęconych sekularyzacji³, nie da się przecież utrzy-

¹ Tracce, 7, XX, 4.

² Por. np. F. Botturi, *Modernità e crisis dell'universale; dalla secolarizzazione al nichilismo. Per una Filosofia*, Milano 1992, s. 82-91. Godne uwagi byłoby przebadanie związków pomiędzy gnostycyzmem a nihilizmem w kierunku otwartym już przez Jonasa, *Gnosticismo, esistenzialismo e nichilismo*, w: *Lo Gnosticismo*, Torino 1991.

³ Por. m. in. M. Ureña — J. Prades, *Hombre y Dios en la sociedad de*

mać, że krytyka ta doprowadziła do jednolitej oceny tego zjawiska⁴. W każdym razie trzeba przyjąć, że interpretacja historii oparta na zasadzie totalnej unifikacji — która, gdy idzie o tradycję chrześcijańską, możliwa jest tylko na podstawie jedyne go wydarzenia transcendentnej prawdy Boga w Jezusie Chrystusie — jest pojmowana współcześnie zgodnie z kryterium, które jest immanentne w stosunku do samego procesu historycznego. Samo jądro historyczno-teoretyczne teorii sekularyzacji polega właśnie na tej immanentnej interpretacji całościowego sensu dziejów⁵. (Niniejsza refleksja nie jest miejscem odpowiednim do rozważania poszczególnych aspektów „oczyszczenia” doświadczenia chrześcijańskiego, związanych w jakiejś mierze z procesem sekularyzacji). Z tego punktu wżenia jawi się rzeczą jak najbardziej logiczną pozostać w zgodzie z A. del Noce, dla którego współczesność w swej formie syntetycznej zbiega się ze schyłkiem nadprzyrodzoności, jako że ten właśnie współczesny ruch teoretyczny skupia się na twierdzeniu i rozwijaniu zasady immanencji⁶. Nie negując ważnego i znacznego nawet wkładu współczesności w różne ujęcia teoretyczne i praktyczne, nie da się zataić czy też ukryć obiektywnych więzów istniejących między współczesnością a sekularyzacją.

Sekularyzacja pozostaje również w ścisłym odniesieniu do tego, co się nazywa tak zwyczajnie postmodernizmem: termin teoretyczny, mający scharakteryzować czasy współczesne⁷. Ukazuje się to wyraźnie w rezygnacji z dążeń do wypracowania takiej interpretacji dziejów, która ma mieć za przedmiot (i cel) całkowitą ich unifikację. Może to być w rzeczy samej szczególna cecha odróżniająca nowożytność od postmodernizmu (po-nowożytności)⁸. Z tego punktu widzenia ten ostatni opróżnia dość poważne pole przeszkody, powstałe wraz z nowożytnością: sprowadza prawdę do historii. Ta ewentualna korzyść zostaje jednak zrównoważona niezdolno-

fin de siglo, Madrid 1991 (z przyczynkami W. Pannenberg, G. M. Cottiera, G. Gutiérreza i in.).

⁴ Zob. głośny kontrast pomiędzy: K. Loewhit, *Significato e fine della storia* (1953) a H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1966. Nowsze ujęcia sekularyzacji omawia G. Ruh, *Säkularisierung als Interpretations Kategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte*, Freiburg-Basel-Wien 1980.

⁵ Por. E. Bertuletti, *L'Europa e il cristianesimo. Fede e modernità, w: Il caso Europa*, Milano 1991, s. 63.

⁶ *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964.

⁷ Problematyce postmodernizmu został poświęcony osobny numer *Communio* 14 (1994) nr 6.

ścią do ukazania właściwej więzi pomiędzy myśleniem o prawdzie a doświadczeniem wolności. Wydaje się w rzeczy samej, że te dwa pojęcia sytuuje się coraz to dalej od siebie, dzieląc i różnicując je wyraźnie⁹. I dlatego myśl współczesna balansuje nadal — raz do przodu, raz do tyłu — pomiędzy pojęciami teoretycznymi, typowymi dla problematyki i nihilizmu.

Podajemy te ogólne uwagi, aby się zapytać z perspektywy wiary o to, co specyfikuje zjawisko sekularyzacji, jadącej jakby konno pomiędzy współczesnością a postmodernizmem. Czy możemy mówić o faktycznej niezdolności, w której od dłuższego już czasu uczestniczy także myślenie teologiczne, ukazywania abstrakcyjnego wydarzenia Jezusa Chrystusa?

I. PROBLEM WYDARZENIA

Wolność, zakładając, że się w pełni urzeczywistnia, a więc nie wewnątrz jakiejś ponad- lub poza-czasowej decyzji, ale w ramach relacji konkretnej, a tym samym historycznej, spotyka się z wiarą — w łonie wiary, jako że wiara jest antycypacją abstrakcyjnego i jedyne wydarzenia Jezusa Chrystusa — która faktycznie ją aktualizuje. Próby wiary nie da się przy tym sprowadzić do jakiegoś prawa ogólnego, gdyż chodzi w niej o odniesienie konkretnej wolności do konkretnego wydarzenia w jego pełni¹⁰. I to właśnie jest strukturalnie prawdziwe dla każdego człowieka w każdym czasie¹¹.

Zagubienie centralności wydarzenia Jezusa jawi się przeto jako istotny powód (przyczyna) współczesnej sekularyzacji, która z kolei wyjaśnia ze swej strony kryzys ewangelizacji. Kościół i teologia mogą, bez wątplenia, akcentować także obecnie prymat wydarzenia Jezusa, ale nie na płaszczyźnie zwykłej definicji. Oczywiście, od ponownego odkrycia chrystocentryzmu, zwłaszcza w ostatnich trzydziestu latach, nie brakowało odwoływania się do kategorii wydarzenia w teologii dzisiejszej. Wszystko to jednak opracowywano bez doświadczenia tegoż wydarzenia, w jego przesłankach teoretycznych, a zwłaszcza w jego implikacjach metodologicznych. Trzeba przeto koniecznie starać się zrozumieć wydarzenie Jezusa

⁸ Por. E. Bertuletti, dz. cyt., s. 63.

⁹ Opinia ta dotyczy zarówno ciągłości (zob. Heidegger i Levinas), jak też radykalnego zerwania ze współczesnością (jak to ma miejsce w przypadku H. Habermasa). Z Francuzów są to: Derrida, Lyotard i Deleuze.

¹⁰ Por. E. Bertuletti, *Sapere e libertà, w: L'Evidenza e la fede*, Milano 1988, ss. 444-465.

¹¹ Zob. tamże, s. 456-460.

jako rzeczywistość, która ustala autentyczną metodę potwierdzenia wiary chrześcijańskiej, a tym samym szczególnego spotkania się z wolnością.

Tylko wówczas, kiedy się ustali właściwą metodę, wydarzenie staje się istotnym warunkiem zagwarantowania całej ewangelizacji. A tą metodą jest aktualność, *teraźniejszość* wydarzenia Jezusa Chrystusa dla człowieka dzisiejszego. Jest ona natomiast możliwa w miarę, jak człowiek czuje się w swej własnej wolności strukturalnie wyzwany (zakwestionowany) przez to wydarzenie transcendentne, jakie „ma miejsce” w Jezusie Chrystusie w sposób absolutny i szczególny, za pośrednictwem wymownej (wyrażalnej) rzeczywistości.

Tylko pod tym także warunkiem (właściwa metoda) wydarzenie ukaże wyraźnie nierozzerwalny związek *teraźniejszości* z przeszłością. W rzeczy samej, w wydarzeniu *obecnym* odkrywa się inne wydarzenie przeszłe, które ma taki sam wymóg znaczenia, jak fakt *teraźniejszy*, i które buduje w ten sposób *pamięć*, której treścią istotną jest samo sedno wydarzenia przeszłego¹².

To zapytywanie *teraźniejszości* i przeszłości H. U. von Balthasar zdefiniował w twierdzeniu, że chrystologia ma z konieczności strukturę elipsy¹³. W tej elipsie istnieje doskonała wzajemność pomiędzy treścią świadectwa a formą, która świadczy. Oczyma wiary osiąga się poznanie Słowa, Boga Wcielonego, które — ze swej strony — nadaje kształt wierze, jaką poświadczą. Wszelkie dążenia do naruszenia tej elipsy prowadzą do zniszczenia samej chrystologii tzn. możliwości zrozumienia postaci (*Gestalt*) Jezusa Chrystusa. Taki właśnie proces zaistniał mniej więcej u progów nowożytności-współczesności.

By zakończyć te krótkie uwagi metodologiczne, które zasługują na osobne omówienie o wiele bardziej rozwinięte i całościowe, należy stwierdzić jako fakt oczywisty, że jeżeli się nie uznaje *współczesności* (*teraźniejszości*) wydarzenia Jezusa z człowiekiem dzisiejszym, to niemożliwa staje się tym samym ewangelizacja. Należy przeto mieć stale na uwadze to kryterium metodologiczne; stanowisko przeciwne zawierałoby bowiem w sobie zredukowanie prawdziwej treści ewangelizacji do stwierdzeń czysto intelektualnych lub — co gorsza — do samych tylko technik psychopedagogicznych. Nie dałoby się wówczas przemawiać do wolności konkretnego człowieka i pogłębiało jeszcze bardziej radykalną separację pomiędzy człowiekiem współczesnym a wydarzeniem Jezusa,

¹² Por. L. Giussani, *E'se opera*, Roma 1994, ss. 9, 16.

¹³ H. U. von Balthasar, *Teodramática*, t. III, Madrid 1993, s. 63 nn.

na jaką cierpi faktycznie nasza ewangelizacja. Rozwód taki zaczyna się już w samym ciele Kościoła, kiedy niszczy się od wewnątrz dramatyczną naturalność ludzkiej wolności. W takim zaś przypadku inicjatywa Boga w Chrystusie nie przemawia do mojej wolności tu teraz, jak to miało miejsce ongiś w odniesieniu do Jana i Andrzeja, którzy usłyszawszy głos Poprzednika „poszli za Jezusem” (J 1, 37).

Nie tracąc z oczu tej podstawy metodologicznej, postaramy się ukazać istotne rysy wydarzenia Jezusa. Chcemy to uczynić, nie gubiąc z pola widzenia tej Jego formy (kształtu, postaci), która jednoczy te rysy. Ewangelizacja jest bowiem przekazywaniem tego wydarzenia z osoby na osobę, z doświadczenia na doświadczenie.

II. KIM JEST JEZUS CHRYSZTUS

Występujący w Hbr 3, 1 *hapax legomenon* sugeruje nam wspólną drogę pozwalającą wejść w tajemnicę Jezusa. Określa się bowiem tutaj Jezusa w sposób absolutny jako *Apostolos*, „Posłany”, „posłany przed”. Odnośny fragment *Listu do Hebrajczyków* stwierdza: „Dlatego, bracia, święci, uczestnicy powołania niebieskiego, zwróćcie uwagę na Apostoła i Arcykapłana naszego wyznania, Jezusa, bo On jest wierny temu, który Go uczynił, jak i Mojżesz w całym Jego domu. O tyle nawet większej czci godzien jest od Mojżesza, o ile większą cześć od domu ma jego budowniczy. Każdy bowiem dom jest przez kogoś zbudowany, a tym, który zbudował wszystko, jest Bóg. I Mojżesz wprowadzie był wierny w całym domu Jego, ale jako sługa na świadectwo tego, co miało być powiedziane; Chrystus zaś jako syn był nad swoim domem. Jego domem my jesteśmy, jeśli ufność i chwalebna nadzieję aż do końca wytrwale zachowamy” (3, 1-6).

Pojęcie *Apostolos* odnosi się obiektywnie do Jezusa i zostaje podane w odniesieniu do *serapon* (Mojżesz), oddanego przez Wulgatę jako *famulus* (sługa, stworzony). Mojżesz jawi się więc jako sługa wierny, zdolny do *Martyria* czyli świadectwa, chociaż jego posłannictwo różni się od misji Apostoła. *Apostolos* jest bowiem *Hios* — Synem. Jest Współ-budowniczym domu i jest „nad” domem (Bożym = Kościołem); dlatego Jego misja jest o wiele wyższa od posłannictwa Mojżesza. Różnicę widać wyraźnie z powiązania w cytowanym fragmencie tytułu *Apostolos* z Synem. Syn został posłany w pełnym tego słowa znaczeniu. Natomiast Mojżesz, który nie jest synem, został posłany tylko jako sługa. Stopień wierności jest więc jakościowo inny.

Ewangelia św. Jana zagłębia się w sposób szczególny w specyficie tego posłania, które jest tak radykalne, że określa samą tożsamość Jezusa. Jego „być posłanym” (*apostellein, pempein*) i „przyjść” na świat stanowią centrum chrystologii Janowej, wyrażając zarazem trynitarną istotę soteryczną Jezusa. Ojca pojmuję się bowiem jako Tego, który posyła i jest odpowiedzialny za misję Jezusa, określając Go już od początku według celu, jakim jest zbawienie świata (por. J 3, 17: „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony”; por. J 6, 39). Również Jezus określa siebie i swą misję w ten sposób (por. J 3, 36; 6, 29. 57; 7, 29; 8, 42; 10, 36; 11, 42), tak że Jego samo-poznanie zespala się ściśle z wiedzą otrzymaną odnośnie do swego posłannictwa. I tą wiedzą dzieli się On z innymi: „Teraz poznali, że wszystko, cokolwiek mi dałeś, pochodzi od Ciebie. Słowa bowiem, które mi powierzyłeś, im przekazałem, a oni je przyjęli i prawdziwie poznali, że od Ciebie wyszedłem, oraz uwierzyli, żeś Ty mnie posłał” (J 17, 7-8; por. 21, 23. 25).

Jezus żyje wolą Ojca, pełniąc Jego wolę (por. J 4, 34), szukając jej ciągle (por. 5, 30); nie może też niczego uczynić, co nie jest wolą Ojca: „Zaprawdę powiadam wam, Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego” (5, 19). To, co ma, zespala się po prostu z wolą Tego, który Go posłał (6, 38), aby pełnił Jego dzieła (9, 4) i głosił Jego słowa (3, 34; 12, 49), tak że Posyłający jest obecny w Posłanym („A kto mnie widzi, widzi Tego, który mnie posłał” — 12, 45). Ze swej strony Posłany jest tak całkowicie w Tym, który Go posyła, że może istnieć tylko w relacji do Niego i powraca do Niego (por. 7, 33; 16, 5).

Na podstawie tej tak krótkiej analizy można już dostrzec, że misja Jezusa różni się jakościowo od zadań wyznaczanych osobistościom ze Starego Testamentu, nie wyłączając Jana Chrzciciela. Misja powierzona Jezusowi ma objąć całościowo Jego prawdziwą osobę i Jego autentyczną tożsamość. Kard. J. Ratzinger w swej ważnej, a ostatnio trochę jakby zapomnianej książce, stara się wniknąć w posłannictwo Jezusa aż do stwierdzenia „tożsamości dzieła i bytu, czynu i osoby w zupełnym poświęceniu się Osoby w swym dziele i w zupełnej identyfikacji działania z samą Osobą, która nic dla siebie nie zatrzymuje, tylko całkowicie oddaje się w swoim dziele”¹⁴.

¹⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 177 (tłum. Z. Włodkowska).

Ten sam temat rozwijał i pogłębiał w swej wnikliwej intuicji również H. U. von Balthasar¹⁵. Po przeanalizowaniu głównych trudności egzegetycznych, z jakimi spotyka się chrystologia zarówno w świecie katolickim, jak i protestanckim, Balthasar skupia swą uwagę na istotnym twierdzeniu, które wynika z niepowtarzalnej konfiguracji misji Chrystusa w zespoleniu z Jego osobą. Uważa, że ktokolwiek postawi właściwie kwestię typową dla Nowego Testamentu: „Kim jest Jezus Chrystus?”, ten spotka się nieuchronnie z nowym, egzystencjalnym problemem: „Kim może być ten człowiek, który oddaje się w ten sposób i poświęca swe życie za innych?” Według Balthasara: „Kto trwa w tym pytaniu, ten przejdzie drogę wznoszącą się od funkcji do bytu kryjącego się pod tą funkcją i ją podtrzymującego; równocześnie doświadczy, że (przynajmniej względną) nierozłączność bytu (osoby) i funkcji w przypadku proroków (powoływanych w określonym momencie swego życia) daje się tutaj zakwestionować, albowiem spotykamy Kogoś, kto nigdy nie był i nie może być kimś innym niż posłanym od zawsze”¹⁶.

Dla Balthasara, cała chrystologia opiera się na podstawowym aksjomacie dość paradoksalnym: w Chrystusie mamy całkowitą zbieżność osoby i misji. A jest to zbieżność tak radykalna, że nigdy nie może mieć miejsca jakakolwiek *nie*-odpowiedniość między osobą Jezusa i Jego misją. Nie ma ani jednego takiego momentu, w którym Osoba istniałaby niezależnie od posłannictwa i odwrotnie: nie ma momentu, w którym posłannictwo nie wiązałoby się z Osobą. W Jezusie Chrystusie osoba i misja są faktycznie tak zbieżne ze sobą (tożsame), że od wieczności misja jest Osobą, a Osoba — misją.

Również *Katechizm Kościoła Katolickiego* przyjmuje, przynajmniej pośrednio, tożsamość misji i osoby w Jezusie — jako podstawę do właściwego zrozumienia Jego posłannictwa i dzieła: „Jezus w języku hebrajskim oznacza: «Bóg zbawia». W chwili Zwiastowania anioł Gabriel nadaje Mu jako własne imię Jezus, które wyraża zarówno Jego tożsamość, jak i posłanie. Ponieważ jedynie Bóg «może odpuszczać grzechy» (Mk 2, 7), to On w Jezusie, swoim odwiecznym Synu, który stał się człowiekiem, «zbawi... lud od jego grzechów» (Mt 1, 21). W ten sposób w Jezusie Bóg wypełnia całą historię zbawienia dla dobra ludzi” (nr 430).

Można tu zauważyć, że imię „Jezus” wyraża równocześnie Jego tożsamość i misję. Jezus jest Bogiem, który zbawia. Jest Tym,

¹⁵ *Teodramática*, III, s. 143 nn.

¹⁶ Tamże, s. 144.

w którym mogą być faktycznie zmasane nasze grzechy. Idąc za kategorią misji (posłania), możemy zatem odpowiedzieć na pytanie: Kim jest Jezus Chrystus? A odpowiemy następująco: wyjdziemy od *pro nobis* Zbawiciela; potem zastanowimy się nad tym, że Zbawiciel, który oddaje swe życie *pro nobis*, jest Panem (*Kyrios*); wreszcie postaramy się ukazać, jak to jest możliwe, że Zmartwychwstały zasiada ze znakami swej męki po prawicy Ojca. To pozwoli nam zrozumieć, jak On, jedyny, jest Synem Bożym, który stał się Człowiekiem, który może być Zbawicielem i Panem. Zakończymy refleksją dotyczącą naszego osobistego odniesienia do tajemnicy Jezusa.

W trakcie tej refleksji postaramy się być blisko samych Apostołów. Spotykali oni bowiem Człowieka, który podawał się za Mesjasza, czyli Zbawiciela, i który oddał swoje życie za nich. W chwale Jego śmierci i Zmartwychwstania uznali Go w końcu za Zbawcę i zaakceptowali w pełni Jego „naturę” Syna Bożego.

Jezus jest Zbawicielem

W *Credo* wyznajemy: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est*. Ten podstawowy artykuł naszej wiary, dotyczący Zbawiciela, zawiera trzy elementy, które można ująć w trzech słowach łacińskich, ściśle ze sobą zespolonych: *verbum*, *caro* (*caro peccati*), *factum*. Punktem wyjścia do zrozumienia Jezusa Chrystusa jest *factum*, czyli fakt Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Autentyczna wiara chrześcijańska (a więc i teologia) polega na tym, że jej treścią jest Wcielenie odwiecznego Logosu; kiedy zaś mówimy o Wcieleniu, musimy mieć na uwadze *factum*, czyli wydarzenie Jezusa. Powinniśmy wnikać całkowicie, w syntetycznym ujęciu, w którąś z Ewangelii synoptycznych, bądź też w Ewangelię Janową, aby dostrzec to, co H. Balthasar nazywa postacią (figurą) Jezusa w tajemnicach Jego życia, czyli Jego misji. Tą drogą można bowiem dostrzec jasno te elementy, które się niejako kondensują w *factum* Jezusa, a które nie zawsze braliśmy dostatecznie pod uwagę w swoich refleksjach. Pierwszym z nich jest coś niesłychanego: Bóg stał się człowiekiem, przyjął ciało. Pojawia się w związku z tym cały szereg pytań odnośnie do wielkiego paradoksu Wcielenia: W jaki sposób ciało, ograniczone samo w sobie, może się otworzyć, aby przyjąć nieskończone Słowo Boże? Jak Ten, który jest Bogiem samym, może zagłębić się, zatonać, unicestwić, aby przyjąć ciało?

Po wtóre, jest to *caro peccati*, ciało okaleczone, tragicznie wy-

niszczone aż do zupełnego wyczerpania na skutek grzechu człowieka, dzięki czemu *kenosis* staje się faktycznie upokorzeniem, ponizieniem aż do grzechu, przy czym Jezus Chrystus staje się grzechem dla nas (*pro nobis peccatum*), nie znając wprost grzechu. Trudność łącznego podtrzymania całości *factum*, który zawiera w sobie *verbum-caro peccati*, występuje także w podstawowych wypowiedziach św. Pawła. Mam tu przede wszystkim na myśli Rz 8, 3 i Flp 2, 7: Bóg „zesłał Syna swego w ciele podobnym do ciała grzesznego i dla usunięcia grzechu wydał w tym ciele wyrok potępiający grzech” (Rz 8, 3). Jezus „ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi” (Flp 2, 7). „Podobny”, po grecku *homoioma*, które pojawia się też w Hbr 2, 17: „musiał się upodobnić pod każdym względem do braci”, znajduje wyjaśnienie w 2 Kor 5, 21, gdzie Apostoł podkreśla, że Bóg „dla nas grzechem uczynił tego, który nie znał grzechu, abymy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą”. Autorzy Nowego Testamentu wykorzystują pewną płynność pojęcia *homoioma*, tłumaczonego jako „podobieństwo”, aby ukazać zarazem tożsamość i różnicę¹⁷. Chodzi więc jedynie o utrzymanie właściwej równowagi w tym tak wielkim paradoksie: Ten, który przyjmuje ciało, stając się „podobnym do ludzi”, nie przestaje być Bogiem; i Ten, który został posłany w ciele grzesznym, nie jest taki jak ludzie popełniający grzech.

Unizienie Boga w swoim Synu Jezusie, które się dopełnia w przyjęciu *caro peccati*, ukazuje fakt zasadniczy: *caro* jako *cardo salutis*. Kwestię zbawienia przez przyjęcie ciała uwypukla z mocą św. Jan, zwłaszcza w swoim pierwszym *Liście*, w którym ocenione są mianem Antychrysta wszelkie postawy zmierzające do osłabienia treści przyjścia Syna Bożego w ciele: „Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga. Wszelki zaś duch, który nie uznaje Jezusa, nie jest z Boga; i to jest duch Antychrysta, który — jak słyszeliście — nadchodzi i już teraz przebywa na świecie” (1 J 4, 2-3).

Jezus, „Bóg zbawia” — takie jest przecież znaczenie tego wyrazu — jest faktycznie Chrystusem czyli Mesjaszem, Tym, który miał przyjść. Jest Tym, który zbawia w całej ludzkości każdą osobę, która Go przyjmuje, zwłaszcza tę, która przez wiarę i chrzest wciela się obecnie w mistyczne i rzeczywiste ciało Kościoła Bożego.

¹⁷ Wielu egzegetów opowiada się za taką interpretacją, choć z różnymi odcieniami: Huby, Lohmeyer, Barth, Kuess, Schneider, Schlier, Käsemann.

Ukazawszy w ten sposób (niesłuchanie zwięzły) właściwy horyzont *factum* — wydarzenie Syna Bożego, który stał się człowiekiem — powinniśmy obecnie starać się uchwycić jego znaczenie dla nas. Musimy się więc skupić na *propter nos homines et propter nostram salutem* lub też — mówiąc językiem biblijnym — na *pro nobis*.

M. Hengel w swym studium¹⁸ pomaga nam zgłębić treść *pro nobis* w Nowym Testamencie. Zaczyna od ustępów Marka z ich odpowiednikami u Mateusza, w których *expressis verbis* pojawia się formuła soteriologiczna *pro nobis*: „Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu złuzono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu” (Mk 10, 45; por. Mt 20, 28); „To jest moja krew Przyrzeczenia, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24; por. Mt 26, 35). Do tych wypowiedzi trzeba dodać tzw. „formuły wydania” z jednej i „formuły śmierci” z drugiej strony.

Gdy chodzi o pierwsze z nich, to zasadnicze teksty (w których występują słowa *paradidonai* lub *didonai*) podkreślają, że sam Bóg wydaje swego Syna. Przykładowo: „On, który nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby nam wraz z Nim i wszystkiego nie darować?” (Rz 8, 32) lub: „On to został wydany za nasze grzechy i wskrzeszony z martwych dla naszego usprawiedliwienia” (Rz 4, 25). Wypowiedzi takie są liczne, ale nie jest naszym zadaniem dłużej nad nimi się zatrzymywać.

Druga grupa wypowiedzi znajduje swój punkt oparcia w 1 Kor 15, 3, gdzie Paweł stwierdza wyraźnie: „Chrystus umarł... za nasze grzechy”. Ta znana wypowiedź jest częścią autentycznej tradycji (*paradosis*) przekazanej Koryntianom w momencie zakładania wspólnoty — jako zwięzły i podstawowy klucz do całej Ewangelii. (Mamy w tym przypadku wiele paraleli: Ga 2, 21; 2 Kor 5, 14-15; 1 Tes 5, 10).

Chcąc uniknąć poważnego niebezpieczeństwa skupienia się na aspektach cząstkowych, trzeba koniecznie uwzględnić w wyważonej interpretacji tego jądra orędzia zbawczego Nowego Testamentu także inne czynniki. Istnieje pięć kwestii kluczowych i zagubienie choćby jednej z nich mogłoby uniemożliwić obiektywne zrozumienie faktu, że Jezus umarł dla naszego zbawienia¹⁹. Pierwszym elementem jest wydanie (*didonai*), o którym już mówiliśmy. Na drugim miejscu znajduje się zamiana miejsca, dzięki której Chrystus staje się „grzechem” (2 Kor 5, 21) lub „przekleństwem” (Ga 3, 13), abyśmy mogli otrzymać błogosławieństwo Adama.

¹⁸ *Crucifixión y Expiación*, Brescia 1988.

¹⁹ Por. H. U. von Balthasar, dz. cyt., t. IV, Madrid 1995, s. 217 nn.

W ciele Chrystusa zostają potępione: nasza wrogość i grzech, i trudno nie mieć tutaj na uwadze Janowej myśli o Baranku Bożym, który „gładzi grzech świata” (J 1, 29 i 1 J 3, 5). Trzecie *datum* jest owocem tego działania: odrodzenie wolności, wyzwolenie wolności — wolność wyzwolona „z niewoli grzechu” (Rz 7 i J 8, 34), ze „zła” (J 8, 44) z „mocy tego świata” (Ga 4, 3), z „panowania ciemności” (Kol 1, 13), z „prawa” (Rz 8, 2) i wreszcie z sądu gniewu. Czwartym elementem jest cena zapłacona za odzyskaną wolność — krew Chrystusa, bez której — jak mówi Hbr 9, 22 — „nie ma odpuszczenia”. Dokładniej: krew ta oznacza dar życia, jaki Bóg nam daje (por. J 10). Piąty aspekt uwypukla to, że wyzwolenie, o którym była mowa, nie jest zwykłym anulowaniem grzechu, lecz daniem możliwości bycia synem w Synu i zostać w ten sposób wprowadzonym w życie trynitarne (Ga 4, 6; Rz 8, 10). Stając się synami razem z Chrystusem (Ef 1, 5), stajemy się członkami Jego ciała (1 Kor 12 i Ef 4). Fakt ten ukazuje, jak tzw. „gniew Boży” zostaje pokonany miłosierną miłością Boga. O tym zwycięstwie mówi donośnie cała Ewangelia św. Jana. Miłość Boga do świata skłoniła Go do wydania własnego Syna (J 3, 16), aby pojednał świat z Bogiem (2 Kor 5, 19; Kol 1, 20). Zarysowuje się tu także obraz Dobrego Pasterza, który oddaje swe życie za owce.

Po tym krótkim zarysowaniu autentycznej dynamiki zbawienia dokonanego przez Chrystusa powracamy do istotnego stwierdzenia, od którego zaczęliśmy naszą refleksję, o tożsamości osoby z misją Jezusa. Czy w tym twierdzeniu zawiera się już myśl o zbawieniu? Jak? Nie jest to wykluczone, gdy się uwzględni dwa elementy, o których chcemy teraz mówić.

Pierwszy z nich wiąże się z kwestią Jezusa, który *zajmuje nasze miejsce* i umiera *za nas*. Wkraczamy tym samym w nurt współczesnej dyskusji teologicznej, toczonej między tymi, którzy się trzymają ujęcia bardziej klasycznego, związanego z pojęciem substytucji (zastąpienia), a obrońcami pojęcia solidarności. Kwestia tożsamości osoby i misji pozwala nam przekroczyć radykalną opozycję tych dwóch stanowisk. W rzeczy samej, mówienie o solidarności Jezusa z wszystkimi grzesznikami staje się niepełne, gdy się pomija fakt, że cała siła *pro nobis* opiera się na tym, iż Jezus zapłacił faktycznie za grzech Adama *zamiast* ludzi. Z drugiej zaś strony ograniczenie się do twierdzenia, że Jezus umarł *za nas*, nie wyjaśnia wcale faktu, że nadal musimy umierać²⁰.

²⁰ Por. G. Biffi, *Tu solo Signore. Saggi di teologia inattuale*, Casale 1987, ss. 42-67.

Kiedy natomiast zwrócimy uwagę na Jezusa jako „Posłanego” (oczywiście: aby nas zbawić), wówczas łatwiej nam będzie myśleć o „ukrytym od wieków planie Boga Ojca” i postawić pytanie: w jaki sposób śmierć Chrystusa może mieć taką powszechną skuteczność zbawczą? Jaka jest podstawa solidarności Jezusa z każdym człowiekiem, prowadzącej Go aż do śmierci za każdego z nas (za nas, zamiast nas)? Jest to zagadnienie, któremu trzeba poświęcić odpowiednie miejsce, kiedy się mówi o Panu i Synu Bożym, a które wyjaśnimy obecnie za pomocą wyrażenia „stworzenie w Chrystusie”. W rzeczy samej, tylko wówczas, gdy się żąda pierwotnej solidarności wśród wszystkich ludzi w Chrystusie — „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1, 17)²¹ — można właściwie zrozumieć, dlaczego Jezus, umierając za nas, odradza tych, którzy utracili łaskę w Adamie, twórcy rodziny ludzkiej. Solidarność Jezusa ze wszystkimi ludźmi, aż do śmierci za nas (zamiast nas), ma swą podstawę w stworzeniu wszystkich ludzi w Chrystusie.

Powrócimy jeszcze do tej kwestii, omawiając pojęcie Chrystusa — Pana i Syna Bożego. Przejdźmy zatem do drugiego elementu. Chodzi tutaj o głębsze zrozumienie tego, iż wydarzenie krzyża ma wymiar trynitarny. Dostyć często zapomina się o tym, że Chrystusa nie da się zrozumieć poza Trójcą Świętą²². Zgodnie z wiarą wiemy, iż decyzja o wcieleniu Logosu jest zamysłem trynitarnym. *Verbum caro* ma rodowód trynitarny. Trójca Święta znajduje się nie tylko w głębi (w tym znaczeniu, że dystans pomiędzy Ojcem i Synem decyduje o dystansie między Ojcem a Synem Wcielonym), ale jest też Autorem (to Ona decyduje o Wcieleniu i Bóg wkracza w dramat²³) i Sensem, jaki Chrystus wyraża (a wyraża nie sam *Logos*, ale cała Trójca). Ojciec i Duch działają w „godzinie” Syna. A jest to o wiele bardziej prawdziwe w momencie opuszczenia, kiedy zachodzi całkowita zbieżność pomiędzy Ukrzyżowanym i grzechem, albowiem Jezus, który nie zna grzechu, zastąpił grzesznika. W tym właśnie momencie, w którym ukazuje się jak największy dystans pomiędzy Ojcem i Synem, Duch Święty podtrzymuje u Nich Obu dogłębną jedność. Ten, który został wywyższony na krzyżu, nie umiera przecież pozornie, jak gdyby Jego boska rzeczywistość kontemplowała krzyż na sposób widza; Ukrzyżowany wzywa raczej na swój sposób całą Trójcę Świętą, aby wypełniła swoje zadanie w tej „godzinie” dziejów. Mocą Ducha

²¹ Por. A. Scola, *Nature and Grace in Hans Urs von Balthasar*, *Communio* 18 (Summer 1991) 207-226.

²² Por. H. U. von Balthasar, *Teologica*, II, 260.

²³ Por. tenże, *Teoïramática*, III, s. 463 nn.

Świętego Ojciec przeciwstawia się faktycznie doświadczeniu Ukrzyżowanego, tak że w chwili swego największego upokorzenia Niewinny, który umiera za wszystkich, zmartwychwstaje i zostaje „uwielbiony”. Jest On *Kyrios*, Panem w pełnym i całkowitym tego słowa znaczeniu, dokładnie tak, jak zdumiewające wyznanie wiary setnika rzymskiego poświadcza to dla nas: „Prawdziwie, ten człowiek był Synem Bożym” (Mk 15, 39).

Gdy się dochodzi do tego miejsca, staje się jasne, że krzyż (miejsce, na którym się koncentruje kosmiczny dramat spotkania absolutnej wolności Boga z wolnością człowieka) nie tylko wyraża pełnię miłości Boga, który oddaje swe życie za nas, ale suponuje też wewnątrz Trójcę Świętą. Albowiem przez tę właśnie miłość, która jednoczy Ojca, Syna i Ducha, daje się jakoś wyrazić idea Boga Wcielonego i Ukrzyżowanego. Ojcowie Kościoła mawiali: „cierpiał Jeden z Trójcy”. A jest to możliwe tylko dlatego, że w samej Trójcy istnieje odrębność Osób w jedności istoty Bożej. Za pomocą trochę śmiałego wyrażenia, które nie jest w stanie wyjaśnić całej głębi tajemnicy, Balthasar chce powiedzieć, że całkowita *kenosis* Boga, który umiera na krzyżu, jest możliwa do pomyślenia tylko w odrębności, jaka istnieje w Trójcy. Wewnątrzboskie pochodzenia są podstawą historycznego procesu zbawienia, przy czym te dwie rzeczywistości nie mieszają się wcale ze sobą. Unikając niebezpieczeństwa, w jakie popadł Hegel, unosząc proces historyczny aż do Trójcy, i nie niszcząc, z drugiej strony, historycznej konkretyzacji *factum*, twierdzenie Balthasara pomaga nam lepiej zestawić jedno dogmaty z drugimi. Oddala nas przede wszystkim od tragicznej pokusy redukowania głębi tajemnicy Boga, który stał się *caro* i *caro peccati*, do czegoś w rodzaju miłości o ludzkich wymiarach, co dałoby się wyjaśnić z perspektywy ludzkiej wspaniałomyślności.

Wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest rzeczywiście jedyne i niepowtarzalne, tak jak jedyne jest człowieczeństwo Jezusa, albowiem jest to rzeczywiste człowieczeństwo Syna Bożego. Z drugiej strony właśnie to człowieczeństwo określa ramy ludzkiej egzystencji, tak że dzięki radykalności swego pochodzenia, śmierci i zmartwychwstania, wydarzenie Jezusa zawiera w sobie egzystencję każdego człowieka, nie naruszając go w jego odrębności, ani nie negując tym samym wolności człowieka.

Ten, który został ukrzyżowany i zmartwychwstał, jest Panem („Kyrios”)

Posłannictwo Jezusa — to całkowite ofiarowanie swojej osoby dla naszego zbawienia. Tajemniczy plan Ojca objawia się w krzyżu mocą Ducha jako plan zbawienia świata przez Niewinnego, który wydaje siebie i pozwala wynieść się w górę — jako Ukrzyżowany. W zmartwychwstaniu Jezusa Jego bycie Panem, *Kyrios*, ukazuje się w całej pełni. Jak widzieliśmy, Zbawiciel jest w pełni Zbawcą właśnie jako Pan, który będąc Bogiem ma wszystkie rzeczy. Cały Nowy Testament podkreśla mocno związek zachodzący pomiędzy Jezusem Panem a Jego zmartwychwstaniem. Jezus jest prawdziwie Panem, albowiem zmartwychwstał. Znany tekst Flp 2 opisuje realizację zbawczej *kenosis* Syna Bożego, która prowadzi do uwielbienia Ukrzyżowanego: „Dlatego też Bóg Go nad wszystko wywyższył i darował Mu imię ponad wszelkie imię, aby na imię Jezusa zgięło się każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych, i aby wszelki język wyznał, że Jezus Chrystus jest PANEM — ku chwale Boga Ojca” (Flp 2, 9-11).

Nikt nie może powiedzieć: *Kyrios Jesus* = Pan Jezus, bez Ducha — stwierdza św. Paweł (1 Kor 12, 3). Dynamikę zmartwychwstania i uwielbienia Jezusa jako Pana ukazują Dz 2, 23, kiedy to św. Piotr nawołuje dom Izraela, by uznał, że Bóg uczynił Panem i Chrystusem tego Jezusa, którego „przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście”. Ponadto w wyrażeniu „Pan”, odnoszonym w Nowym Testamencie do Jezusa, zawiera się relacja pomiędzy Jego męką, zmartwychwstaniem, uwielbieniem i wywyższeniem, dzięki czemu zasiada On teraz po prawicy Ojca w swym ciele chwalebnym. Niektóre teksty Nowego Testamentu (Dz 5, 31; Rz 8, 34; Kol 3, 1; Hbr 1, 3. 13; 8, 1; Ap 3, 21) odnoszą się do Psalmu 110, 1, aby opisać proces wynikający z misji Jezusa: „Rzekł Bóg do Pana mego: «Siądź po prawicy mojej, aż wrogów Twych położę jako podnózek pod Twoje stopy»”. Dostrzec można także kulminację tej wizji w 1 Kor 8, 5, gdzie św. Paweł pisze: „A choćby byli na niebie i na ziemi tak zwani bogowie — jest zresztą mnóstwo takich bogów i panów — 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”.

Ta Pawłowa wypowiedź zmusza nas do spojrzenia na *Kyrios* z pozycji dogmatycznej, wynikającej z troski o przewyciężenie tzw. „chrystologii tytułów” i odnalezienie postaci Chrystusa takiej, jaką ukazują nam wiara, nie przypisując przy tym Ewangeliom,

Dziejom Apostolskim i *Listom* Nowego Testamentu tego, czego one nie mówią. Nie godząc się zatem na jakiegokolwiek przejawienie postaci Chrystusa, które nie pozwoliłoby Go zidentyfikować jako *factum* — wydarzenie, któremu nadaliśmy centralne znaczenie, będziemy traktowali nadal to osobowe wydarzenie jako wyraz (przejaw) misji naszego zbawienia.

Mówiąc wyżej o Jezusie jako Zbawicielu, stwierdziliśmy, że *pro nobis* jest możliwe do pomyślenia tylko wówczas, gdy się domagamy pierwotnej solidarności wszystkich ludzi w Chrystusie. Tą drogą da się bowiem pojąć, iż Chrystus, ofiarowując swoje życie na krzyżu, może uwolnić z grzechu każdego, kto Go przyjmuje wiarą, albowiem ma faktycznie moc zmienienia losu każdego poszczególnego człowieka i całej ludzkości. Ma zaś tę moc, o ile Jego odniesienie do każdej osoby i całej ludzkości ma charakter pierwotny. Mówiąc zatem o uwielbieniu Zmartwychwstałego, który został ustanowiony Panem, zasiada po prawicy Ojca, tak że „zgina się przed Nim każde kolano” i „tylko w Jego imieniu mamy zbawienie”, czujemy się zobowiązani postawić pytanie: na jakiej podstawie może się opierać to ostateczne i definitywne panowanie?

Panowanie Jezusa zmartwychwstałego zawiera w sobie uznanie tego, iż jest On prawdziwą Głową ludzkości. Właściwa i adekwatna treść pojęcia *Kyrios* zobowiązuje nas do stwierdzenia nie tylko tego, że Jezus zmartwychwstały jest Tym, w którym i przez którego otrzymuje swą pełnię cała rzeczywistość, ale także, że Jezus jest Głową stworzenia. W rzeczy samej, właśnie dlatego, że jest On Głową stworzenia, Jego śmierć może być zbawienna, a panowanie — skuteczne, pełne i całkowite.

Prowadzi to nas logicznie do kwestii stworzenia w Chrystusie. Jest to jednak problem trudny, zasługujący na osobną refleksję. Należałoby bowiem wyjaśnić wiele zagadnień teologicznych, aby ukazać, co oznaczają liczne ustępy Nowego Testamentu, które wskazują na fakt konkretny: bytowanie Jezusa (nie Słowa, trzeba to mieć na uwadze!) jest zasadą (*principium*), przez którą „przechodzi” stwórczy akt Ojca przed ukonstytuowaniem i zachowaniem wszystkich ludzi i rzeczy w istnieniu²⁴. Możemy się ograniczyć do przytoczenia bardziej wymownych fragmentów, w których autorzy Nowego Testamentu kierują nas zdecydowanie do stwierdzenia centralności Jezusa w akcie stworzenia. Kol 1, 16 mówi o „Panu”, stwierdzając, że „w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i nie-

²⁴ Por. A. Scola, art. cyt., s. 208-215.

widzialne, czy trony, czy panowania, czy zwierzchności, czy władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie". W 1 Kor 8, 6 spotykamy to samo twierdzenie wyrażone z całą mocą: „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". Akcentuje to także Hbr 1, 1-2: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat". Patrząc zaś na Syna, mówi: „Tyś, Panie, na początku, osadził ziemię, dziełem też rąk twoich są niebiosa" (Hbr 1, 10).

Zauważono wyraźnie, iż w Nowym Testamencie przechodzimy od uwielbienia Zmartwychwstałego do jasnej świadomości Jego pre-egzystencji i boskości²⁵ aż do stwierdzenia obecności Jezusa uwielbionego w samym akcie stworzenia. Pan zmartwychwstały, uwielbiony i wywyższony, *Kyrios* objawia również siebie jako „nowego Adama", gdyż — mówiąc dokładniej — Adam jest „typem Tego, który miał przyjść" (Rz 5, 14). A zatem Adam nie jest w sensie ścisłym i właściwym głową stworzenia. Jest nią Chrystus. On jest Początkiem — *Alfa* stworzenia, jak mówi Apokalipsa, „Pierwszy" i „Ostatni", „Alfa" i „Omega" (Ap 21, 6).

Godne uwagi jest to, że idea nowości wiąże się ściśle z pełną realizacją w Chrystusie. Zagadnienie „nowego człowieka" oraz „nowego stworzenia", zawierając w sobie zbawcze dzieło Chrystusa (por. 1 Kor 15, 45-49; 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15; Rz 5, 12-21; 8, 19-24; Kol 3, 9 n; Ef 2, 14-16; 4, 22-24), ukazuje, iż pierwsze i nowe stworzenie trzeba rozważać nie jako dwie rzeczywistości odrębne, ale jako zachodzące wyraźnie na siebie. Nowe stworzenie daje pełną racjonalność samemu stworzeniu, które samo w sobie pozostawałoby niekompletne i nie całkowicie zrozumiałe. Z drugiej strony, ta linia historyczno-zbawcza rozwija się zgodnie z planem powziętym przed powstaniem świata i mającym się uskutecznić w pełni czasów (por. Ef 1, 4. 10). Nowe stworzenie otwiera możliwość uznania w Chrystusie Głowy całego stworzenia.

Teza ta, zaledwie tutaj zarysowana, wymagałaby ponownego przemyślenia trynitarnej podstawy aktu stwórczego. Refleksja taka wiązałaby się natomiast z pewnymi, istotnymi stwierdzeniami wielkich autorów chrześcijańskich, takich jak św. Tomasz

²⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Teodramática*, III, 227-239.

i św. Bonawentura, przekonanych o tym, że fakt, iż istota Boga jest przyczyną bytu, a więc stwarza, nie oznacza bynajmniej pomniejszenia roli Osób Trójcy Świętej w akcie stwórczym ²⁶.

Ogólniej rzecz ujmując widać stąd jasno, że byt człowieka w świecie pochodzi od Trójcy Świętej, z bezwzględnie wolnej inicjatywy tejże Trójcy. Inicjatywa zbiega się historycznie z *factum* z wydarzeniem Chrystusa. Wewnętrzna decyzja Trójcy wyraża się w posłaniu Syna aby zaistniał On w naturze stworzonej, odrębnej od natury Boga. I dlatego Jezus umarły i zmartwychwstały jest faktycznie Punktem odniesienia pierwotnego, „Alfą”, w której zostały uczynione świat cały i każdy człowiek. Bez tego Punktu odniesienia niezrozumiałe byłyby tajemnice życia Jezusa i samo Jego posłannictwo. Stworzenie stanowi część zbawczego dzieła Wcielenia. Natomiast samo zbawienie dokonane przez Chrystusa z woli Ojca i mocą Ducha Świętego jest konkretnym wyznacznikiem pierwotnej i niewysłowionej decyzji Ojca, aby „Jezus zatriumfował”, tej samej zresztą decyzji, która się ujawnia, gdy wolność człowieka, na skutek grzechu pierworodnego, odziedziczony po Adamie, odmawia posłuszeństwa Bogu.

Pan jest Synem Bożym

Poprawne odczytywanie języka Nowego Testamentu dostrzega wyraźną różnicę pomiędzy nazwą „Syn Boży” i „Syn” — w odniesieniu do Chrystusa. Wbrew temu, co mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, nazwa „Syn Boży” jest mniej radykalna i konkretna od określenia „Syn” w sensie, w jakim pełni tożsamości Jezusa jako „Syna” Ojca wybijają się w Nowym Testamencie z większym obiektywizmem i oczywistością w samym tytule „Syn”.

Tytuł „Syn Boży”, wywodzący się pierwotnie ze wschodnich rytów intronizacji króla, ulegał stopniowej demitologizacji. Była ona dziełem zwłaszcza teologii królewskiej, jak widać to wyraźnie w Ps 2, 7-8: „Wyrok Pański ogłoszę: Pan rzekł do mnie: «Tyś Synem moim, Ja Cię dziś zrodziłem. Żądaj ode mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i krańce ziemi w posiadanie Twoje»”. Później ta demitologizacja była dziełem Nowego Testamentu. Niemniej tytuł ten wiązał się z problemem służby, co dało w wyniku mieszankę Syna i Sługi, panowania i służenia, jak to widać wyraźnie w wielkim hymnie Flp 2, dobrze wszystkim znanym. Kwestia „Syna Bożego” uzyskała w ten sposób swe obecne znaczenie,

²⁶ Por. *Hexameron*, XI, 9; *S. Th. I*, a. 6, ad 2.

jak to przypomina J. Ratzinger: „Pan, przed którym zgina się każde kolano, jest Barankiem zabitym, symbolem egzystencji będącej czystym aktem, czystą egzystencją «dla drugich». Temu Barankowi kosmiczna liturgia składa hołd wszechświata (Ap 5)”²⁷.

Tytuł „Syn” ma niewątpliwie inne pochodzenie od nazwy „Syn Boży”. Inny jest jego źródłosłów językowy oraz inny rodowód. Jego właściwym źródłem jest autentyczna modlitwa Jezusa, skierowana do Boga nazwanego „Abba”. Jak wykazali liczni fachowcy, J. Jeremias i inni, wyrażenie to zachowało się w oryginalnie aramejskim. Nie mogło też nie wywołać w uszach słuchaczy Jezusa radykalnej i zaskakującej reakcji. Prawdą jest przecież, że się zachowało bez żadnych przekładów czy rewizji w formie, w jakiej wyraził je sam Jezus.

Ewangelia Janowa daje nam do zrozumienia, że to wyrażenie z modlitwy Jezusa odpowiada w pełni temu, co mówi o sobie Jezus, nazywając się Synem. O ile synoptycy sytuują ten tytuł gdzieś w tle (pojawia się on tylko w kontekście pouczeń udzielanych przez Jezusa uczniom), to Ewangelia Janowa uwypukla tytuł „Syna” jako centralny, a więc jako wyrażenie, którym Jezus określa siebie. W ten sposób Jezus chce ukazać swoją całkowitą zależność od Ojca. Jego pojmowanie siebie w ramach misji otrzymanej od Ojca, Jego bycie „Posłanym” przez Ojca oraz termin „Syn” ukazują prawdziwą logikę tej misji: nikt nie posyła sam siebie. A ten, kto posyła, może nie posłać. Posyłającym jest tutaj Ojciec, Jezus zaś jest Posłanym. Jest Tym, który przyszedł i działa za Ojca, tak że kto Go widzi, widzi i Ojca, a kto się z Nim spotyka i Go poznaje, spotyka i poznaje Ojca. Powinniśmy dobrze uchwycić ten moment, aby dostrzec należycie ostatni krok w rozwoju naszej refleksji. I znów trzeba nam będzie spojrzeć na to wszystko oczyma Apostołów, którzy szli za Jezusem i dali się Mu prowadzić aż do głębi przerażenia wobec sposobu Jego odnoszenia się do Ojca jako „Abba”, wyrażenia, które dałoby się porównać z naszym „tatuś”, chociaż ma bardziej wzniosłe znaczenie.

Jezus, żyjąc w tym strukturalnym odniesieniu do Ojca, otwiera przed nami autentyczną drogę własnej znajomości Ojca, a przez Niego i siebie jako Syna, w końcu zaś także Ducha Świętego. Faktem jest przecie, iż został posłany przez Ojca jako Ten, który otwiera drogę dającą nam bezpośredni dostęp do synostwa Bożego. Jak bowiem mógłby zapewniać, iż kto Go widzi, widzi Ojca (J 12, 45; 14, 9), oraz „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30),

²⁷ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 173.

jeżeli nie na podstawie własnej świadomości, absolutnie jedynej, która pozwala na to, by *Apostolos* znał siebie od zawsze jako identycznego ze swoją misją? Gdyby tę misję otrzymał dopiero potem, nie dałoby się wytłumaczyć Jego tak jasnej znajomości własnej tożsamości z Ojcem (jak i tego, że się nazywa Posłanym). Z tego wszystkiego H. Balthasar wyprowadza wniosek, który uważam za bardzo istotny: „Świat stworzony przez Boga w swej całości... nie mógł zostać stworzony bez uwzględnienia w całym swym rozwoju tego posłannictwa „Syna umiłowanego”; a w konsekwencji Posłany nie mógł otrzymać tej misji *a posteriori*, bez konsultacji w momencie podejmowania samej decyzji”²⁸. Jeżeli jednak, na podstawie wypowiedzi Nowego Testamentu i głębokiej refleksji nad Jezusem, dochodzimy do utożsamienia w Chrystusie Osoby z misją, to ta tożsamość może równocześnie oznaczać tylko wspólne bóstwo Syna z Ojcem — Stwórcą²⁹.

Prawdę mówiąc, jeżeli Posłany przejawia istotowo miłość do Tego, który Go posłał, i utożsamia się ze swym boskim posłannictwem, to jako osobowy Nosiciel tego posłannictwa miłości musi mieć „rodowód” boski, a tym samym wieczny, pochodząc od Tego, który Go posyła, a którego nazywa w szczególnym znaczeniu Ojcem. Odniesienie Jezusa do Ojca nie jest żadną miarą jakąś czystą manifestacją Jego człowieczeństwa, lecz jest ukazaniem w człowieczeństwie Jego całkowitej Osoby, która jest nierozdzielnie związana z człowieczeństwem, przez które się objawia; i stąd płynie znaczenie *caro*. Syn — jak określa siebie Jezus, zwłaszcza u Jana — jest odwiecznym Synem Ojca, zwracającym się do Niego z przyjętym przez siebie człowieczeństwem. Tylko Pan Jezus jest Logosem Bożym. On jest Bogiem z Boga. A jak przypomina Mt 11, 27, Jezus jest Tym jedynym, który zna Ojca w całej Jego prawdzie i który jako taki otrzymał wyłącznie moc zbawienia ludzkości; nie jest więc tylko Jezusem człowiekiem, ale trynitarnym Synem Boga. Analogicznie — w zgodności z samoświadomością modlitwy Jezusa — z możliwości dojścia do Ojca i od Ojca do Syna można bez trudu wywnioskować o Duchu Świętym, tak że dojdzie się w ten sposób do całej Trójcy Osób.

Tajemnica Jezusa ukazuje się już sama, jako taka, zdolną do wyjaśnienia tej tożsamości w odrębności, jaką wyraża misterium trynitarne w wierze chrześcijańskiej. Pozwala przeto człowiekowi wejść realnie w tajemnicę trynitarą, co nie utożsamia się jednak ze zrozumieniem tejże tajemnicy czy jej zgłębieniem. Dostęp, jaki

²⁸ H. U. von Balthasar, *Teodramática*, III, s. 474.

²⁹ Por. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: Uno stilo teologico*, Milano 1991, s. 75.

umożliwia Jezus, Syn, do tajemnicy Ojca i Ducha, staje się naszym udziałem dzięki wierze. I tak, jak Jezus się zespala z misją daną Mu przez Ojca, tak też my sami stajemy się zdolni, dzięki misji Syna, do swej własnej misji, która objawia nam nas samych oraz innych ludzi, ukazując nam dogłębnie naszą prawdziwą osobowość, nasz pełny wizerunek.

Nie jest to z pewnością miejsce odpowiednie do zgłębiania, na ile byłoby to po ludzku możliwe, tajemnicy Trójcy Świętej. Refleksje niniejsze zawierają jednak istotne założenia dotyczące linii rozwojowej, jaką ukazaliśmy, a której istotnym filarem jest posłannictwo Jezusa.

Mając na uwadze treść natury Syna, typową dla Jezusa, a tym samym Jego współistotność z Ojcem, Jego pełne człowieczeństwo i pełne bóstwo, widać o wiele jaśniej istotne zagadnienie misji w jej pełni. Ta *missio* Jezusa, zrealizowana przez Niego wśród ludzi — leczenie, wybaczenie grzechów, faktycznie oddanie życia w męce i śmierci oraz rozgromienie śmierci i zła w wielkim wydarzeniu Zmartwychwstania — stanowi historyczny wyraz *quoad nos*. Jest wydarzeniem czasowo-przestrzennym tego posłannictwa Syna, które *quoad nos* zakorzenia się w pierwotnej *processio* od Ojca, w samym sercu Trójcy. „Nie wyszedłem od siebie, lecz On mnie posłał” (J 8, 42), co Wulgata tłumaczy przez *processi*. Pochodzenie od Ojca jest podstawą misji, albowiem bycie z Bogiem (por. J 1, 1. 18) jest warunkiem, w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu, możliwości posłannictwa Syna, którym jest Jezus Chrystus.

Ewangelia Janowa znów jest tą, która uwypukla z większą siłą całkowite zdanie się Jezusa na swoje synostwo, co nie oznacza bynajmniej, by nie miał On poczucia tragicznego wymiaru „godziny”, o której mówi św. Jan. „Syn nie mógłby niczego czynić sam z siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego. Albowiem to samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni. Ojciec bowiem miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni” (J 5, 19-20). Z drugiej zaś strony czytamy u J 5, 26: „Podobnie jak Ojciec ma życie w sobie, tak również dał Synowi: mieć życie w sobie samym”. W ten sposób „Ja jestem” Jezusa, które przypomina u Jana temat Wyjścia, wiąże się zawsze z „Abba”, jak to ma miejsce w kontekście Jego modlitwy do Ojca.

„Nadeszła godzina, aby został uwielbiony Syn Człowieczy” (J 12, 23). Godzina ta zostaje poprzedzona eucharystycznie w J 13, 1 — w scenie umywania nóg: „Jezus widząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłowal”. Życie Jezusa, konkretyzujące

się całkowicie w przyjściu na ten świat z racji posłania przez Ojca, ukierunkowane jest na tajemnicę tej godziny, w której składa On siebie w całopalnej ofierze za nas w całkowitym posłuszeństwie Ojcu. W rzeczy samej, w tej właśnie godzinie cierpi udręki krzyża za ludzi (chrześcijan, żydów i pogan). W tym zaś opuszczeniu kryje się niewątpliwie niesłychana skuteczność Jego działania; pozwala się przecież wskrzesić — rzeczywistość uwypuklająca autentyczną wolność Jezusa.

III. KRÓTKIE SPOJRZENIE WSTECZ

W tym punkcie naszej refleksji, zanim przejdziemy do wniosków, dobrze będzie podsumować jej owoce, aby wnikać w tajemnicę Chrystusa, w zgodzie z podstawowymi dogmatami chry-stologicznymi. Zaczęliśmy od kategorii posłania, uznanej za centralną — zdolną rozjaśnić nie tylko życie Jezusa, ale także w ostatecznym rozrachunku Jego autentyczną naturę. A stało się tak dlatego, że wraz z H. U. von Balthasarem udało się nam uchwycić paradoks tożsamości Osoby i misji w samym Jezusie Chrystusie. Śledziliśmy przy tym także doświadczenie Apostołów, którzy znali jak nikt inny Zbawiciela i widzieli na własne oczy, jak oddaje On swe życie za nich.

Ponadto właśnie Apostołowie, kontemplując mękę, śmierć, zmartwychwstanie i uwielbienie Jezusa, stali się zdolni do tego, by uznać w Nim Pana. Jezus jest PANEM zwłaszcza dlatego, że zmartwychwstał. Niemniej, Jego zbawcze posłannictwo, które zawiera w sobie absolutne i całkowite panowanie (władzę), jak o tym świadczy Jego moc Zmartwychwstania, zakłada z konieczności także Jego udział (pośrednictwo) w akcie stworzenia. Może On zbawiać wszystkich tylko w miarę, jak wszystko zostało w Nim stworzone. W ten sposób wyjaśnia się Jego śmierć „zamiast nas” — jako zbawcza śmierć Zmartwychwstałego. Tą drogą także, zawsze pod przewodnią myślą o misji Jezusa, nabiera treści wiara w Chrystusa Pana, osiągając pełnię, jakiej na pierwszy rzut oka brakowało idei Zbawiciela. Ze względu jednak na tę pełnię, osiągniętą przez „Kyriosa”, staje się coraz to bardziej oczywista także treść wiary w Syna Bożego. „Konieczność”, by był On razem z Ojcem od początku czasów, jest warunkiem umożliwiającym Jego posłannictwo, ale to „bycie z Ojcem od początku czasów” winno oznaczać *współ-istnienie* w boskości, Jego status Syna. Tak więc możemy odpowiedzieć na pytanie: Kim jest Jezus? — następująco: Jezus Chrystus, Zbawiciel świata, jest Panem ludzkości i dziejów, gdyż jest Odkupicielem ludzkości i dziejów. Jest

Odkupicielem jako Głowa stworzenia. I dlatego się objawia faktycznie jako Syn Boży.

IV. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO CUD I ZDUMIENIE

Jeżeli z owocami tej refleksji dogmatycznej staniemy przed zasadą ustaloną na początku, a mianowicie, że wydarzenie wymaga metody, to poczujemy się zobowiązani do złożenia osobistego wyznania wiary w to Wydarzenie, które jest nam współczesne: wydarzenie Jezusa, Zbawcy, Pana i Syna Bożego. Kierkegaard zachęca nas do tego słowami: „Jeżeli Bóg stał się człowiekiem, powinieś się opowiedzieć za lub przeciw temu *datum*, które się staje absolutem historii”³⁰. I dlatego Jan Paweł II przypomina w *Redemptor hominis*: „On sam jest naszą drogą «do domu Ojca» (J 14, 1 nn). Jest też drogą do każdego człowieka” (nr 13). Wbrew opinii świata zeświecczonego, który chce ich sobie pozyskać, chrześcijanie powinni głosić i praktykować *sequela Christi*. W ostatecznym rozrachunku jest to jedynie prawdziwe życie, które się otrzymuje od Chrystusa w nowej, autentycznej formie.

Św. Paweł określa bytowanie chrześcijańskie w jego pełni jako bycie *en Christo*, życie w Chrystusie. Pojawia się wiele problemów, kiedy się rozważa możliwość pójścia za Jezusem, albowiem ze względu na swą wyjątkowość jawi się On jako „nie-naśladowalny”, zwłaszcza dlatego, że przez Zmartwychwstanie wkracza w nowy eon. Wydaje się przeto rzeczą niemożliwą być zdolnym do spotkania Go w konkretnej historii każdego człowieka i każdej epoki, tak by był On zarazem Drogą jako taką oraz Drogą prowadzącą do naszego bliźniego. Tymczasem Jezus pozostaje wciąż na nowo (eucharystycznie) obecny „dla” tych, którzy chcą iść za Nim. W tym kontekście wystarczy podkreślić genezę życia w Chrystusie czyli ten egzystencjalny sposób, w którym wolność człowieka spotyka się, dzięki samej łasce, z Chrystusem. Opisuje go Jan Paweł II w *Redemptor hominis*, dostrzegając go w wielu ustępach Ewangelii, opowiadających o spotykaniu się z Jezusem:

„Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca — nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty — musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. Musi niejako w Niego wejść z sobą samym, musi sobie «przyswoić», zasymiliować całą rzeczywistość Wcielenia i Odkupienia,

³⁰ *Diario* (1849), przekład włoski: N. 2645, t. VI, 216.

aby siebie odnaleźć. Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym... Właśnie owe głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem. Stanowi o posłannictwie Kościoła w świecie — również, a może nawet szczególnie — «w świecie współczesnym». Owo zdumienie, a zarazem przeświadczenie, pewność, która w swym głębokim korzeniu jest pewnością wiary — ale która w sposób ukryty ożywia każdą postać prawdziwego humanizmu — pozostaje najściślej związane z Chrystusem” (RH 10).

W tych tak głębokich słowach Papieża zostaje zasygnalizowana nie tylko dynamika chrześcijańskiego spotkania, ale ukazane też są warunki niezbędne do trwałości tego spotkania, jak i autentyczny korzeń misji. Zdumienie, misja, przekonanie, pewność — to postawy, w których się zaczyna i którymi się karmi egzystencja chrześcijańska: życie w Chrystusie.

Podziw, zdumienie wiąże się z samym cudem spotkania, przynosząc niewypowiedzianą fascynację. Zagadka człowieka znajduje w Chrystusie odpowiedź darmową i nieoczekiwaną, która jest niewątpliwie głęboko prawdziwa i niesłychanie twórcza dla wolności człowieka ze względu na nieoczekiwane dotąd horyzonty. Misja rodzi się z darmości tego cudu. I tak, nie szukając Go, człowiek ujęty przez Chrystusa przemienia się w Jego rzecznika. Żyjąc tajemnicą, człowiek doświadcza dobroci spotkania; czuje się coraz bardziej przeświadczony o tej dobroci, a przeświadczenie to staje się pewnością, która przygotowuje wolność na prawdziwą radość.

Jak bardzo ludzka jest droga chrześcijanina! Nie wolno na niej utracić nigdy tych postaw w trakcie swego pielgrzymowania po ziemi. Kiedy one pokrywają się chmurami, również wiara ulega zafałszowaniu. Gdy niknie podziw, nawała formalizmu zabija życie. Gdy słabnie przeświadczenie, weryfikacja życiowa przestaje być autonomiczną i subiektywną interpretacją wiary i dogmatu. Kiedy niknie pewność, znika także misja wobec wymogów świata.

Wydarzenie Jezusa jawi się w końcu nade wszystko jako rzeczywistość zespolona jak najściślej z człowiekiem, podobnie jak scenariusz, w którym dramat jego wolności może wreszcie się rozegrać i uzyskać pełną swą realizację. Wtedy zaś Bóg będzie autentycznie wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28), albowiem Chrystus jest „wszystkim we wszystkich” (Kol 3, 11).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC