

Ks. WALTER KASPER, Tübingen

## PONADHISTORYCZNE ZNACZENIE HISTORYCZNEGO WYDARZENIA JEZUSA CHRYSYTA

1. Zarysowanie problemu. 2. Przesłanki filozoficzne. 3. Nowe perspektywy chrystologii. 4. Uniwersalne znaczenie Jezusa Chrystusa.

### 1. Zarysowanie problemu

Teologiczna dyskusja ostatnich lat skupia się wokół chrystologii. Można wręcz mówić o wezbraniu chrystologicznej fali. W tej dyskusji, ponieważ bardzo ostrej, chodzi o jednorazowość (historyczność) oraz uniwersalność (ponadhistoryczność) Jezusa Chrystusa. Chrześcijańska wiara odróżnia się przecież od pogańskiej mitologii tym, że odnosi się do określonego, raz na zawsze dokonanego wydarzenia historii, do konkretnej osoby Jezus z Nazaretu. Zarazem wyznaje ona Jezusa jako Chrystusa, tzn., jako eschatologiczne wypełnienie nadziei Starego Testamentu i oczekiwania całej ludzkości.

To absolutne i uniwersalne roszczenie popadało coraz bardziej w kryzys w ciągu czasów nowożytnych. Chrześcijaństwo, porównywane ze światowymi religiami, z modnymi ideologiami, a wreszcie wskutek współczesnego ateizmu mas, zostało zepchnięte w pewnego rodzaju sytuację mniejszości. Dlatego teologia ostatnich 10—20 lat z wielką intensywnością pyta o uniwersalną ważność wiary w Chrystusa. Antropologicznie zorientowaną teologię K. R a h n e r a, teologię polityczną, teologię wyzwolenia należy widzieć m. in. w tym kontekście. Z owymi kierunkami wiąże się jednak niebezpieczeństwo, że chrześcijaństwo stanie się tylko odmianą antropologii i w ten sposób zatraci swoją historyczną konkretność, mówiąc za św. Pawłem: swój charakter zgorszenia. Z drugiej strony, w miarę tego jak chrześcijaństwo kładzie nacisk jedynie na swoją odrębność (R. G u a r d i n i), grozi mu niebezpieczeństwo popadnięcia w getto. Napięcie między jednorazowością a uniwersalnością chrześcijaństwa stanowi zatem główną trudność współczesnej problematyki teologicznej, trudność dającą się rozwiązać tylko chrystologicznie. Stąd chrystologia przemienia się z wąskiej dziedziny teologii w dziedzinę o fundamentalnym znaczeniu dla całego chrześcijaństwa oraz poszczególnych chrześcijan dzisiejszego świata.

## 2. Przesłanki filozoficzne

Zaczynamy od pewnych rozważań filozoficznych, gdyż filozofia może nam wskazać, że napięcie między jednorazowością a uniwersalnością, wzięte w jego formalnej strukturze, nie stanowi niczego specyficznego chrześcijańskiego. Należy ono do istoty ludzkiej osoby. Człowiek jest z jednej strony tym oto jednorazowym konkretnym człowiekiem w określonym miejscu i czasie. Z drugiej strony pozostaje on otwarty na świat, jak mówią antropologowie. Nie jest on ani zamknięty w sobie, ani ograniczony do swego każdorazowego otoczenia. Do jego wolności należy to, iż pytająco i refleksywnie przekracza — i musi przekraczać — wszystkie konkretne okoliczności, gdyż tylko na tle nieskończonego horyzontu może pojąć naturę tego, co skończone. I tak człowiek jest dążeniem do tego, co otwarte i nieograniczone, dążeniem aż do tajemnicy. Gdyby przestał stawiać pytanie o tajemnicę swej egzystencji i ograniczył się do tzw. konkretnych potrzeb, cofnąłby się do poziomu sprytnego zwierzęcia.

A więc człowiek stoi przed trudnym zadaniem znalezienia właściwego środka między przeciwieństwami cechującymi jego naturę: wielkością i nędzą. Jako istota skończona nie może nigdy osiągnąć nieskończonej tajemnicy swego bytu i nie jest w stanie stworzyć sobie zbawienia, ani jako jednostka, ani jako kolektyw. Z całości swego bytu zawsze posiada jedynie fragment. Tylko w okolicznościach o znamionach symbolu kondensuje się mu konkretnie sens całości. Dzieje się to najczęściej w międzyludzkiej miłości, w sztuce, a przede wszystkim w kulcie; z takich symboli człowiek na nowo czerpie nadzieję i siłę. W nich dokonuje się pewna antycypacja i objawienie świętej rzeczywistości, wolnej od trapiących nas ograniczeń aktualnego życia. Symbole pozwalają w konkretnych zdarzeniach przeczuwać sens całości. Jednakże żaden z symboli nie może dotrzymać tego, co obiecuje. Wszystkie one są niestałe i strącają nas z powrotem w beznadziejną codzienność. Ich wartość tkwi w tym, że dzięki nim człowiek jako homo viator szuka ostatecznego znaku zbawienia. Rozwiązaniem problemu danego z naturą człowieka może być tylko wybawienie, zejście Boga w materię świata. I stąd doświadczenie symbolu zawsze miało dla ludzi podstawowe znaczenie religijne. Ma je także dzisiaj i należy mocno podkreślać, że winniśmy ćwiczyć się znowu w symbolicznym doświadczeniu i myśleniu, wbrew tendencjom do jednowymiarowego, w sumie nieludzkiego myślenia czysto funkcjonalnego i technologicznego. Tylko w tym kryje się nadzieja ponownego dotarcia do wymiaru, w którym stanie się zrozumiałym centrum chrześcijańskiego posłannictwa: Jezus Chrystus — universale concretum, ostateczny znak i sakrament Boga w świecie.

Oczywiście, nie należy tego rozumieć w tym sensie, że tajemnica Jezusa Chrystusa da się wywnioskować i pojąć racjonalnie. Ponieważ człowiek pozostawiony sam sobie jest tajemnicą, nie może on własnymi siłami dać sobie odpowiedzi na pytanie, jakie stanowi jego natura. Takie rozwiązanie zagadki człowieka, o jakim mówił K. Marks, oznaczałoby unicestwienie człowieczeństwa. Czysto ludzka odpowiedź może być tylko jeszcze głębszą tajemnicą. Filozofia jest w stanie wyjaśnić zaledwie gramatykę, z której pomocą ludzie sylabizują tajemnicę Boga. Może ona formułować pytania i skłaniać do poszukiwań w historii. Samej odpowiedzi nigdy nie może dostarczyć.

### 3. Nowe perspektywy w chrystologii

Jeśli wychodzimy od pytania o Jezusa Chrystusa jako ostatecznego znaku i symbolu zbawienia, oznacza to zarodek nowej chrystologii, którą dziś określa się zwykle wieloznacznym i źle rozumianym terminem „chrystologia oddolna”. Jej podstawowa teza głosi: we współczesnej sytuacji wiary względnie niewiary nie możemy już jak dotychczas — zaczynać bezproblemowo „od góry” — od Boga i następnie jeszcze „tylko” rozważać Wcielenie Boga; dziś musimy wychodzić „od dołu”, od doświadczenia konkretnego człowieka — Jezusa Chrystusa, ponieważ tylko On może pouczyć nas, Kim jest Bóg i czego od nas wymaga. A więc musimy nauczyć się na nowo rozumieć Jezusa Chrystusa jako sakrament Boga dla świata.

Taka oddolna chrystologia wiele obiecuje, ale kryje się w niej także niebezpieczeństwo widzenia w Jezusie Chrystusie jedynie doskonałego, przezroczystego względem Boga człowieka i pojmowania Chrystusa jako obrazu, przedstawiciela, rzecznika Boga. Te tendencje liberalnej teologii protestanckiej z przełomu XIX i XX wieku znajdują się dziś również wewnątrz katolickiej teologii. Jest oczywiste, że nie chodzi tu o jakiś uboczny problem bez znaczenia. Jeśli bowiem w Jezusie Chrystusie nie ukazał się nam wieczny Bóg, to Jezus może nam dać tylko to, co ludzkie; wtedy nie może On nas wybawić z właściwej niedoli ludzkiej egzystencji: z niedoli winy oraz z niedoli śmierci. Wtedy nie da się również wiarygodnie wyjaśnić, w jaki sposób Jezus Chrystus może mieć ponadhistoryczne znaczenie. Albowiem tylko wówczas mamy prawo powiedzieć, że Chrystus jest pełnią czasu, kiedy w Nim ukazał się sam Bóg wszystko obejmujący.

Podstawowym jest przeto pytanie, w jaki sposób w głoszoną dziś tu i ówdzie chrystologię oddolną można włączyć fundamentalne prawdy tradycyjnej chrystologii odgórnej. Wydaje mi się, że współczesna egzegeza dostarcza nam w tym względzie pewnych wskazówek, zarysowanych m. in. przez K. Rahnera, H. U. v. Balthasara, W. Pannenberg. Większość współczesnych egzegetów podtrzymuje wprawdzie opinię, iż wielkie tradycyjne tytuły chrystologiczne (Chrystus, Kyrios, Syn Boży itd.) pochodzą nie od samego Jezusa, lecz od popaschalnego Kościoła. Jednak nowoczesna egzegeza otworzyła nam również drogę do pośredniej chrystologii ziemskiego Jezusa. Np. kiedy Jezus spożywa ucztę z grzesznymi ludźmi, wówczas antycypowana jest wspólna eschatologiczna uczta w Królestwie Bożym. Przez wspólnotę z Jezusem grzesznicy mają być już dziś włączeni do współżycia z Bogiem. Jezus działa więc jako ten, kto stoi na miejscu Boga; w Nim i przez Niego uwidacznia się, Kim jest Bóg i co oznacza Boże panowanie. O r y g e n e s nazywa Jezusa autobasileia. Możemy tedy powiedzieć: Jezus Chrystus jest realnym symbolem Boga i świata, w Nim objawia się nam, Kim jest Bóg i co stanowi ostateczny sens rzeczywistości.

Jak należy rozumieć to w szczegółach, ujawnia centralne wydarzenie życia Jezusa: Jego wołanie do Boga „Abba-Ojciec”. Przez swoje posłuszeństwo wobec Ojca, Jezus jest otwartą, czystą formą dla Boga. Swym osobowym posłuszeństwem niejako przepuszcza całkowicie Boga w świat. Tym samym jest On zarazem sposobem egzystencji i panowania Boga w świecie. W posłuszeństwie Jezusa kondensuje się jakby w jednym pun-

kcie Jego uniwersalne posłannictwo Królestwa Bożego. Owo posłuszne zwrócenie się Jezusa do Boga jest oczywiście tylko odpowiedzią na udzielające się bez reszty zwrócenie się Boga — przez Niego i w Nim — do nas. Jezus niejako ucieleśnia w ludzki sposób wejście Boga w świat. To wszystko osiąga ostateczną doskonałość w posłuszeństwie Krzyża, a w Zmartwychwstaniu — właściwie wypełnienie. Opromieniony Zmartwychwstaniem Krzyż jest zatem pierwszym i podstawowym symbolem chrześcijaństwa; w nim objawia się zbawienie świata.

Z Ireneuszem z Lyonu możemy teraz powiedzieć: Jezus Chrystus jest sumą i szczytem (anakephalaisios) całej rzeczywistości. Połączenie uniwersalnego sensu z wieloma zdarzeniami naszego świata, zaznaczające się wszędzie w nieokreślony, otwarty, lecz stale nieosiągalny sposób, zostało przez Boga ostatecznie zrealizowane. Ostatecznie dlatego, że w Jezusie Chrystusie udziela się to, co ostateczne — sam Bóg i że dokonuje się to w sposób ludziom dostępny, w postaci definitywnie wolnego czynu miłości. Na tym tle wyjaśnia się całkowicie coś rozstrzygającego: nauka o dwóch naturach, Soboru Chalcedońskiego jest w gruncie rzeczy ontologicznym rozwinięciem tego, co stanowi centrum istnienia i działalności Chrystusa. Jest ona udanym przekładem na język metafizyki istotnego dzieła życia Jezusa.

Jednak przy całej swej słuszności chrystologiczny dogmat doprowadził do tego, że konkretna tajemnica życia Jezusa stawała się coraz bardziej abstrakcyjną tajemnicą umysłu, faktycznie niewiele już znaczącą dla chrześcijańskiego biegu życia. Powtórne przemyślenie „macierzystej sytuacji” wyznania Chrystusa może nam pomóc do właściwego zrozumienia jego pierwotnego sensu. We wierze w Chrystusa chodzi w pierwszym rzędzie nie o przyjęcie za prawdę abstrakcyjnej formuły, lecz o przeniknięcie do najgłębszej tajemnicy życia Jezusa, o Jego naśladowanie. Nowa chrystologia może więc stać się podstawą nowej duchowości, która we własnym życiu urzeczywistnia uniwersalne znaczenie osoby Jezusa Chrystusa, która sens bytu objawiony w Jezusie Chrystusie przyjmuje jako sens własnej egzystencji i przez to nadaje mu konkretną uniwersalność. Zapytajmy więc w ostatniej części naszych rozważań, w jaki sposób Jezus Chrystus otworzył nam sens bytu.

#### 4. Ponadhistoryczne znaczenie Jezusa Chrystusa.

Spróbujmy wyłożyć uniwersalne znaczenie Jezusa Chrystusa z dwóch punktów widzenia. Rzecz jasna, nie wszystko z tego, co w tej sprawie należałoby powiedzieć, może być tu przedłożone. Podamy tylko kilka fragmentarycznych wskazań.

1. Jezus Chrystus odkrył nam historyczny wymiar rzeczywistości. Świat nie jest żadną wykończoną rzeczywistością, lecz rzeczywistością stającą się. Historyczności nie wolno oczywiście mieszać z jakimś wszystko niwelującym relatywizmem, który musiałby się skończyć sceptycyzmem i nihilizmem. Ocena dziejów jako dziedziny nieistotnej należy raczej do greckiej metafizyki. Natomiast Jezus Chrystus pokazuje nam, że w dziejach dokonuje się to, co eschatologiczno-ostateczne. W zachodzących w historii rozstrzygnięciach człowieka chodzi o ostateczne „tak” lub „nie” wobec przyścia Boga; w nich decyduje się nie tylko wieczne zba-

wienie jednostki, lecz także zbawienie świata. Dlatego nie ucieczka z historii, lecz misja względem niej stanowi motyw przewodni chrześcijańskiego bycia w świecie.

Owo historyczne widzenie rzeczywistości prowadzi do pewnej krytyki niehistorycznych postaci dotychczasowej teologii, nastawionych zbyt metafizycznie. Ta teologia koncentruje się przede wszystkim na motywie wolności Boga od cierpienia (apatheia). Ten platoński motyw stoi w jawnej niezgodzie z biblijnym Bogiem dziejów, który cierpi ze swoim ludem, który aż po śmierć wchodzi w nasz ludzki los. Kiedy Bóg wstępuje w dzieje i w cierpienie, czyni to oczywiście na boski sposób, tzn., Jego cierpienie jest wyrazem nie braku czy bezsily, lecz wolności, która się sama unia i nawet w słabości ukazuje swoją zwycięską moc. Bóg jest tak wolny, że może wejść w historię nie dając się pochłonąć przez nią. Dlatego Biblia pojmuje wieczność Boga nie jako pozaczasowość, ale jako panowanie nad czasem.

Jako chrześcijanie i teologowie nie musimy więc żywić żadnej obawy przed rozpowszechniającym się dziś na nowo dynamiczno-ewolucyjno-historycznym widzeniem rzeczywistości. Przełom do myślenia mającego za centralny temat „byt i czas” daje się w gruncie rzeczy porównać jedynie z przejściem — w pierwszych wiekach — od myślenia judeochrześcijańskiego do hellenistycznego oraz z przejściem — w średniowieczu — od filozofii platońskiej do arystotelesowskiej. Taki przełom nie dokonuje się bez kryzysu. Kryzys dotychczasowych niektórych form myślenia nie musi jednak prowadzić do ruiny chrześcijańskiej „sprawy”; może on oznaczać również szansę nadania lepszego i głębszego wyrazu pierwotnym, właściwym treściom chrześcijaństwa. Oczywiście, jest to możliwe tylko wówczas, kiedy szukamy spotkania z nowoczesnością nie na drodze powierzchownych dopasowań, lecz na drodze gruntownej dyskusji.

2. Jezus Chrystus wskazuje nam miłość jako sens istnienia. Bóg nie jest dla Niego nieruchomym poruszycielem, królującym ponad okropnościami historii, ale Bogiem ludzi, który obdarza człowieka nie tylko tym czy owym, lecz samym sobą. Ów udzielający sam siebie Bóg został ostatecznie objawiony w ludzkiej miłości Jezusa. Zatem miłość Jezusa definiuje istotę Boga. Po chrześcijańsku nie można inaczej mówić o Bogu niż o Bogu będącym Ojcem Jezusa Chrystusa. Znaczy to: Jezus należy do wiecznej istoty Boga. W Nim objawia się Bóg taki, jakim jest odwiecznie. Objawia się jako taki, który odwiecznie jest miłością ofiarującą samą siebie. Dlatego nauka o Trójcy pozostaje jedyną właściwą egzegezą życia Jezusa.

Ten trynitarny wykład życia Jezusa nie jest żadną cczą spekulacją. Już E. P e t e r s o n pokazał, że wczesno-kościelna nauka o Trójcy stanowi prawdziwy przełom przez antyczną metafizykę. Jest to ważne z różnych względów. Po pierwsze, przez naukę o Trójcy zostało przełamane sztywne myślenie nastawione na jedność. Z chrześcijańskiego punktu widzenia, jedność może oznaczać tylko jedność w wielości, jedność w miłości i we wzajemnym przenikaniu się (perichoreza). Wynikają z tego również konsekwencje dla rozumienia jedności Kościoła; może być on pojęty wyłącznie jako jedność w wielości. Jeszcze ważniejsza jest druga poprawka. Najdoskonalszą postacią bytu nie jest teraz — jak u A r y s-

**t o t e l e s a** — substancja istniejąca w sobie, lecz to, co Arystoteles uważał za najsłabszy sposób istnienia, relacja, egzystencja dla drugiego.

Zatem jeśli Jezus Chrystus objawia istotę Boga jako miłości przekraczającej samą siebie, ujawnia się w Nim w symbolicznym zgęszczeniu podstawowe prawo i fundamentalna struktura wszelkiej rzeczywistości. Jezus sam formułuje owo prawo: „kto chce zachować swe życie, straci je; kto zaś straci swe życie, ten je zachowa”. Ten logion ma wręcz ontologiczne znaczenie. Głosi on, iż wszystko istniejące osiąga swe wypełnienie jedynie przez przejście w coś innego. Żeby się zachować, żywa istota musi wychodzić poza siebie, „Ja” musi się wyrzec siebie dla „Ty”, aby w innym siebie odnaleźć. Ogólnie formułując: każdy byt odnajduje swą identyczność nie przez izolowane, kruche istnienie-w-sobie; identyczność jest możliwa tylko przez identyfikację. Sensem istnienia jest miłość.

To chrystologiczne wyjaśnienie rzeczywistości ostro przeciwstawia się myśleniu i formom egzystencji, które własne interesy jednostki czynią punktem wyjścia oraz zasadą kształtowania życia. Pozostaje ono również w konflikcie z koncepcją uznającą walkę za uniwersalny środek do osiągnięcia celów historii: królestwa wolności. Dla chrześcijan podstawowym prawem dziejów nie jest dialektyka pana i sługi, lecz zniesienie tej dialektyki w związku ojca z synem. Ojciec jest przez to ojcem, że dopuszcza syna do swego bytu, syn zaś, jest tylko przez to synem, że upodobał sobie w miłości ojca i swe własne istnienie pojmując jako byt darowany. Jakie to może mieć znaczenie dla kształtowania konkretnego życia, pokazał ostatnio E. F r o m m, w książce „Być i mieć”. Mieć, to zasadnicza postawa posiadania i dysponowania rzeczami i ludźmi, wiedzą i siłą. Być, zaś to zasadnicza postawa istnienia dla drugich, wzajemne obdarzanie się błogostanem, żeby użyć wyrażenia mistyków.

Napięcie między konkretną antycypacją sensu bytu a jego uniwersalnym eschatologicznym urzeczywistnieniem w Jezusie Chrystusie otwiera właściwą drogę, drogę Kościoła i drogę naśladowania. Wiara w Jezusa Chrystusa jest nie tyle stałym punktem, ile drogą i dążeniem. Ową wiarę ostatecznie potwierdza to, że w niej można właściwie ocenić nie tylko wielkość człowieka, jego wolność, nadzieję, godność, lecz także jego nędzę, zawodność, cierpienie i śmierć. Nigdzie nie spotykamy darów większych i bogatszych nad te, które przyniósł Jezus Chrystus, będący osobowym uniwersalnym zbawieniem świata.

Tłum. J. Herbut