

JOACHIM GLINKA, Monachium

REFLEKSJE NA TEMAT CHRYSOLOGII NOWEGO TESTAMENTU

Chrystologia, stanowiąca dział nowotestamentowej egzegezy, obejmuje dwa aspekty: historyczny i teologiczny. Uwzględnimy w naszych dociekaniach jeden i drugi aspekt. Tę podwójną problematykę pragnę we wprowadzeniu pokazać na pewnym przykładzie. W święto Paschy w latach pomiędzy 30 a 33 Galilejczyk Jezua z Nazaretu doznał na krzyżu *crudelissimum deterrimumque supplicium* (Cicero, in Verr. V, 64, 165), wydany przez arcykapłana, skazany na śmierć przez Poncjusza Piłata. Przez lud uważany był za proroka, co najmniej przez pewien okres czasu. Ale później opuścił go i lud, a nawet Jego uczniowie. Mniej więcej 20 lat później (55/56) Paweł z Tarsu w liście do Filipian uwielbia tego ukrzyżowanego Jezusa jako powszechnego Pana, przed którym zginać się muszą wszelkie moce niebieskie ziemskie i podziemne (Flp 2, 6—11). Paweł czyni to w hymnie, który już wcześniej musiał powstać. W pieśni na cześć Chrystusa w Liście do Kolosan 1, 16—18 dowiadujemy się jeszcze więcej: „Wszystko przez Niego powstało i na Niego jest skierowane, i On jest wszystkim a wszystko w Nim ma swoje istnienie. On zaś jest głową... On jest początkiem”.

Jak doszło do takiego rozwoju myśli, która ujawnia dwa punkty krańcowe procesu chrystologicznego? Wydaje się, że tylko wtedy można odpowiednio naświetlić ten duchowy proces rozwojowy, gdy spojrzysz się dokładniej na jego historyczne i teologiczne ukierunkowania. Co przyczyniło się do takiego naświetlenia Jezusa z Nazaretu i co ono oznacza teologicznie?

I

Rozpoczynamy pytaniem historycznym: gdzie szukać początków chrystologii? W dzisiejszych badaniach egzegetycznych przyjmuje się niemalże powszechnie, że chrystologia posiada swój punkt wyjściowy i swoje podstawy w wierze uczniów: Jezus ukrzyżowany został wskrzeszony z umarłych. Pomiedzy krzyżem i rozwiniętą chrystologią, znajduje się wydarzenie i doświadczenie zmartwychwstania, jako faktor zapoczątkowujący refleksję nad chrystologicznym znaczeniem Jezusa.

Myśląc o chrystologii, mamy szczególnie na uwadze wyznania

w Jezusa Chrystusa, Pana i Syna Bożego, wyrażone w chrystologicznych orzeczeniach czy tytułach godnościowych. Ciągły nawrót do zmartwychwstania, jako do źródła wyznań wiary w Jezusa i jako do teologicznej refleksji nad Jego drogą, działalnością i osobą, odzwierciedla oraz potwierdza NT w wieloraki sposób. Poszczególne pisma NT oraz w nich zawarte starsze jednostki kerygmaticzne — nazwane także rodzajami lub formami — sponują wprost wiarę w zmartwychwstanie. NT, a ściślej kerygmat, mający za przedmiot treściowy Jezusa, nie doszedłby nigdy do skutku, gdyby nie istniało to, co nam prezentują relacje o zmartwychwstaniu. Ukrzyżowany Jezus byłby najprawdopodobniej skazany na zapomnienie, gdyby nie było zmartwychwstania. Jego kazanie i Jego naukę przekazywaliby Jego uczniowie jak wypowiedzi sławnego Rabina czy żydowskiego nauczyciela mądrości, ale jego osoba — a to znaczy chrystologia — nie miałaby poza tym większego znaczenia.

Zmartwychwstanie sprawia, że nie tylko sprawa Jezusa żyje dalej, lecz także osoba Jezusa. Dla splotu zmartwychwstania z wyznaniem w Jezusa ważne są już wcześniej powstałe wyznania, formuły wiary czy formuły chrystologiczne. Przechowały się one w literaturze epistolarnej NT, a zwłaszcza w Corpus Paulinum. Mają one za przedmiot treściowy śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Materiał w tej dziedzinie obejmujący krótkie i jądrowe wypowiedzi, ale także strukturalnie ułożone szeregi zdań, zestawili i opracowali Werner Kramer. Typowym przykładem dla najstarszej chrystologii jest wyznanie wiary zawarte w 1 Kor 15, 3—5.

Przeciw scaleniu wyznania w Jezusa z początkami chrystologii w przeżyciu paschalnym można by przytoczyć zdania o randze wyznań, wyjętych z Ewangelii. Można tu pominąć czwartą Ewangelię, gdyż jej chrystologiczna struktura jest bezsporna. Synoptycy natomiast dostarczają tylko dwóch scen o typie wyznania. Jedna właściwa jest tylko dla Mt (Sondergut). Mówi o proskynozie uczniów przed Jezusem w łodzi po uciszeniu burzy i wyznaniu: „Zaprawdę, jesteś Synem Bożym” (Mt 14, 33). Druga scena to wyznanie Piotra opisane w Mk 8, 29 i w tekstach paralelnych. Pierwszy opis posiada w Mk inny kształt: Jezus gromi uczniów za ich niewiarę (Mk 5, 40). Widać, że Mt tu mocno stylizował. Wyznanie Piotra, a więc drugi opis zdradza przez swój tytuł godnościowy — Chrystus, pełne brzmienie wiary popaschalnej i należy do sytuacji popaschalnej, podobnie jak przekazana nam przez Mateusza pochwała Piotra związana z błogosławieństwem (por. J 21, 15 nn).

Przed wielkanocą nie istniały więc chrystologiczne wyznania wiary, co potwierdza dalsza okoliczność. Pomiedzy dużą liczbą tytułów chrystologicznych NT, które wszechstronnie zbadali O. Cullman i F. Hahn, tytuł Syna Człowieczego zwraca na siebie szczególną uwagę.

Spotykamy go tylko w Ewangeliach i w Apokalipsie. W Ewangeliach tylko Jezus się nim posługuje. Wyjątek z J 12, 34 nie ma tu znaczenia, dlatego że lud nawiązuje w sposób bezpośredni do przemówienia Jezusa z wiersza 23. A więc tytuł Syn Człowieczy — niezależnie od różnych jego interpretacji — jak niemalże zgodnie twierdzą uczeni — stanowi jedyny tytuł, którym posługiwał się Jezus w swoim przepowiadaniu.

Z drugiej strony znaczy to, że tytuł Syn Człowieczy nie uchodził za wyznanie chrystologiczne. Nowy Testament nie zna tego rodzaju wyznania: „Ty jesteś Synem Człowieczym”, ani tytuł Syn Człowieczy nie zjawia się później w żadnym chrześcijańskim Credo czy w symbolu wiary.

Wyznania chrystologiczne mają więc swój początek łącznie ze zrodzeniem się chrystologii w sytuacji popaschalnej. Powstaje jednak pytanie: jak należy ocenić wiarę uczniów w Jezusa? Czy istniała wiara weń przed wydarzeniem wielkanocnym? Trudno oczywiście z całą dokładnością historyczną określić różnorodny stosunek uczniów do Jezusa za Jego życia z jego niżami i szczytami. Można jednak śmiało twierdzić, że istniała wiara w Jego słowo, istniała forma pójścia za Nim, która była czymś zupełnie nowym z racji jej charakteru powołaniowego, jej radykalności i struktury charyzmatycznej. W ST słowo proroków budziło pełne zaufanie. W NT wołanie Jezusa, by pójść za Nim, tym bardziej i pełniej się realizowało, w sposób doskonalszy niż to miało miejsce w powołaniu kogoś na ucznia przez proroka, jak to wykazał M. H e n g e l. Niestety posiadamy w tym względzie tylko jeden przykład, mianowicie historię powołania Elizeusza przez Eliasza (1 Krl 19, 19—22).

By odpowiednio rozpatrzyć problem wiary trzeba także mieć na uwadze to, że co najmniej jedna perykopa tradycji synoptycznej mówi o tym, że także Jezus był człowiekiem wierzącym. Chodzi o uzdrowienie chłopca chorego na padaczkę (Mk 9, 14—29). W dramatycznej konfrontacji ojca szukającego pomocy u Jezusa, ten powiada: „wszystko jest możliwe dla tego, który wierzy” (Mk 9, 23). Jest to jakby równocześnie zaproszenie dla ojca, by partycypował w wierze Jezusa, by mieć taką wiarę jaką posiada Jezus. Wiara Jezusa w kontekście cudu byłaby więc wiarą wszystko mogącą i wszystko skuteczną.

Wracając do problemu początków chrystologii trzeba mieć na uwadze, że badania nad Ewangeliami ostatnich 150 lat nauczyły nas odróżniać pomiędzy Jezusem, który przepowiadał i Chrystusem, którego się przepowiada.

Wielkanoc, jako punkt zwrotny w tym względzie, uczyniła z przepowiadającego Jezusa centralny przedmiot Ewangelii noszącej jego imię.

Uczniowie, którzy po śmierci i zmartwychwstaniu stali się nosicielami sprawy Jezusa, scalili sprawę z osobą, gdyż umocnieni światłem wiary wielkanocnej poznali, że Jego przepowiadanie nie da się odłączyć od Jego osoby. Kerygmat Jezusa jest tak silnie złączony z Jego osobą, jest tak bardzo naświetlony Jego drogą, przykładem i losem, że przepowiadanie i osoba stały się jakby wymienne. I tu rodzi się pytanie: czy i w jakiej formie popaschalne wyznanie w Jezusa przesiąknięte jest obcowaniem i doświadczeniem ziemskiego Jezusa? Postawienie tego pytania jest konieczne w postbultmańskiej erze, w której początkach E. K ä s e m a n n w wiodącym artykule zwrócił uwagę na problem historycznego Jezusa. Rozpatrywany bardzo poważnie prowadził do wielu wymownych wyników. Owszem, istnieją także przesadne opinie w tej sprawie. Z drugiej strony, nie można w chrystologii pominąć kwestii ziemskiego Jezusa i to z przyczyn historycznych, a jeszcze bardziej teologicznych.

II

Najpierw jednak należy choć pobieżnie zwrócić uwagę na inne zagadnienie. Jakie są początki nowotestamentowej chrystologii. Nie chodzi tu jednak o to, by wyłuskać presupozycje popaschalnej chrystologii związane z ziemskim Jezusem. W tej sprawie jest mnóstwo różnorodnych opinii. Różne są odpowiedzi na pytanie: jaka chrystologiczna koncepcja istniała na początku, ale także: jaką rolę odgrywa oczekiwanie paruzji w tym kontekście. Jedne twierdzą, że oczekiwanie paruzji było tak decydujące dla pierwotnego chrześcijaństwa, że najpierw zaakcentowano myśl o wywyższeniu Jezusa, czyli o intronizacji do jego mesjańskiej godności właśnie w trakcie jego drugiego przyjścia. Inni twierdzą, że po śmierci krzyżowej Bóg usprawiedliwił Jezusa poprzez zmartwychwstanie i Jezus żyje u Boga, natomiast nie czekano na Jego paruzję. Są to twierdzenia krańcowe, które nie przyjęły się. W związku z tym należałoby podać kilka form leżących u początków chrystologii. Najstarszą bowiem trudno wskazać. Wydaje się jednak, że dosyć wcześnie istniało kilka form obok siebie, które się samoistnie rozwijały, ale także mogły wywrzeć na siebie wzajemny wpływ.

Na pewno istniała koncepcja Jezusa-proroka, złączona z Ewangeliami i Dziejami. Lud częściej uważał Jezusa za proroka. Przy ingresie do Jerozolimy, pada pytanie: kto to jest. Lud odpowiada: „To jest prorok Jezus z Nazaretu w Galilei” (Mt 21, 11). Jezusa traktuje się jako jednego ze starych proroków, lub utożsamia się Go z jednym z nich, który w Nim jakby na nowo powstał (Mk 6, 15 par.; 8, 28 par.). Ale ta opinia ludu jest nieadekwatna, co szczególnie ujawnia przeciwstawienie opinii ludu z koncepcją uczniów: „A wy, za kogo mnie uważacie?” (Mk 8, 29). Niezależnie od tego zauważa się kilka odcieni prorockiej chrystologii. W kontekście losu proroków interpretuje się Jezusową śmierć. Podobnie jak męczono i uśmiercano proroków tak też i prorok Jezus umrze okrutną śmiercią. Przy tym przyjmuje się schemat ST o winie Izraela dotyczący zagłady proroków a Jezusa umieszcza się na końcu falangi proroków, nie omieszkawszy zaakcentować Jego wywyższenia po śmierci. Łk zaś wiąże z koncepcją Jezusa jako proroka działalność cudowno-zbawczą: „Wielki prorok powstał wśród nas”, woła lud po wskrzeszeniu młodzieńca z Naim. W Dz Łk kreśli Jezusa jako proroka równego Mojżeszowi w myśl Pwt 18, 15 (Dz 3, 22; 7, 37). Jan profiluje Jezusa jako mesjańskiego proroka, kilkakrotnie posługując się tytułem *ho prophētēs* w znaczeniu absolutnym: „Ten naprawdę jest (tym) prorokiem, który ma przyjść na świat” (6, 14).

Oprócz koncepcji Jezusa jako proroka, istnieje druga, mianowicie Jezusa jako nauczyciela mądrości. Prawdopodobnie nie uzyskała samoistności. Niemniej Jezus powołuje się wyraźnie na mądrość: „Mądrość została usprawiedliwiona przez wszystkie jej dzieci” (Łk 6, 35); „Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: »Poślę do was proroków i apostołów« (Łk 11, 49).

Większe znaczenie posiada chrystologia Syna Człowieczego, zakorzeniona najpierw w źródle Q. Za H. E. T o d t można przyjąć, że najstarszą formę wypowiedzi o Synu Człowieczym poznaje się po dyferencji mówiącego Jezusa w pierwszej osobie l.p. a więc „Ja” z przy-

szłym Synem Człowieczym, co najwyraźniej zaznacza się w Łk 12, 8: „Każdy, kto się przyzna do mnie przed ludźmi, do tego też przyzna się Syn Człowieczy przed aniołami Bożymi”.

Cokolwiek Jezus miał na uwadze przez wprowadzenie tego rozróżnienia, nie wolno jednak na tej podstawie Syna Człowieczego uważać za drugą postać zbawczą istniejącą obok Jezusa, a relację pomiędzy Jezusem a Synem Człowieczym należałoby określić jako soteriologiczną w tym znaczeniu, że sąd Syna Człowieczego będzie uzależniony od postawy i decyzji, którą podejmie się za lub przeciw Jezusowi. W tradycji źródła Q, tzn. w najstarszej judeo-chrześcijańskiej gminie palestyńskiej, następuje identyfikacja przyszłego i eschatologicznego Syna Człowieczego z ziemskim Jezusem. Jest to chrystologiczne poznanie, które wprost narzucało się, a jednak bodźce do niego dała dopiero tajemnica paschalna. Chrześcijanie kryjący się za źródłem Q byli przekonani o paruzji Syna Człowieczego Jezusa. Inna sprawa, czy było to oczekiwanie rychłego przyjścia (Naherwartung), lub oczekiwanie o szerszych rozmiarach czasowych. Spotykamy bowiem logia, które mówią o ziemskim Jezusie bez jakiegokolwiek aluzji do Jego przyjścia: „Lisy mają swoje jamy, ptaki niebieskie, swoje gniazda, a Syn Człowieczy nie posiada nic, gdzie by mógł położyć swoją głowę” (Łk 9, 58 par., por. Mt 11, 19 par.). Rozwój ten, dla którego można znaleźć także dalsze analogie, jest tylko wtedy zrozumiały, gdy się uzna, że poznano coraz doskonalej pełnomocnictwo ziemskiego Jezusa, mimo że autorytet przyszłego Syna Człowieczego podkreśla moc ziemskiego Jezusa w sposób szczególny.

Źródło Q natomiast nie prezentuje już logiów o cierpiącym i umierającym Synu Człowieczym. Nadto najstarsze zapowiedzi męki cechuje forma „ja”. Tak mówił sam Jezus. Te logia zostały przekazane w innych bardzo wczesnych warstwach tradycji synoptycznej poza źródłem Q.

Wyznania dotyczącego Jezusa jako Mesjasza — Chrystusa brak w źródle Q. Nie upoważnia to jednak do konkluzji, że tego rodzaju wyznanie rozwinęło się stosunkowo późno, albo po chrystologii Syna Człowieczego. Wyznanie w Jezusa jako Chrystusa wiąże się, zdaniem W. K r a m e r a, z tzw. formułami wiary — formuły III pistis. Mają one za przedmiot zmartwychwstanie Jezusa, jego śmierć dla (hyper) ludzkości lub jeden i drugi aspekt. Splot z paruzją dla tych formuł nie jest charakterystyczny. Nie bez powodu w opisie męki Jezusa, a dokładniej w opisach procesów Jezusa przed arcykapłanem i Piłatem, w bardzo starej tradycji padają pytania mesjańskie: „Czy Ty jesteś Chrystusem” (Mk 19, 61) oraz: „Czy jesteś królem Żydów” (Mk 15, 2). Mesjańska tytulatura Króla Żydów posiada swój historyczny splot z napisem na krzyżu „Król Żydów” (Mk 15, 16); publiczna i widoczna dla wszystkich, jakkolwiek w formie drwin, tytulatura ta wyrażała godność królewską Jezusa, a przez to mesjańską. Stąd to wydaje się słuszne twierdzenie, że pierwotny splot tytułu Mesjasza z krzyżem i zmartwychwstaniem w formułach wiary nawiązuje do historycznego napisu na krzyżu, lub stąd bierze swoje natchnienie. Poznanie więc Jezusa jako Chrystusa zyskało przez krzyż swoją ważność i chrześcijańską godną wiary formę i dlatego dopiero po wydarzeniach wielkanocnych doznało konkretnego sformułowania. Również określenie godnościowe Jezusa jako Pana nie

wywodzi się dopiero z hellenisko-pogano-chrześcijańskich gmin, lecz od judeo-chrześcijan palestyńskich, co demonstruje aramejska inwokacja Maranatha w 1 Kor 15, 22: „Panie nasz, przyjdź”

Ze szczególnym naciskiem trzeba zwrócić uwagę na to, że poznanie Jezusa jako Syna prezentuje już źródło Q. Wiadomo, że głównym tytułem chrystologicznym tego źródła jest Syn Człowieczy. Stąd to tym bardziej rzuca się w oczy tzw. mesjański okrzyk radości w Mt 11, 27 par. zawierający absolutnie użyty tytuł Syna. Nazwano go także Janowym logionem w tradycji synoptycznej, z racji podobieństwa z Janowymi określeniami. Jezus widziany jest jako objawienie się Ojca: „Wszystko zostało mi przekazane przez mojego Ojca. I nikt nie pozna Syna, prócz Ojca i nikt nie pozna Ojca, prócz Syna i komu Syn chce to objawić” Wypowiedź ta stanowi punkt kulminacyjny w poznaniu Chrystusa w ramach tradycji synoptycznej, a równocześnie pomost pomiędzy różnicowanym rozwojem chrystologicznym NT. Do tego zagadnienia jeszcze powrócimy. W podsumowaniu tych najwcześniejszych chrystologicznych koncepcji trzeba podkreślić, że jest ich kilka: Jezus — prorok, nauczyciel mądrości, Syn Człowieczy, Mesjasz, Syn. Tym bardziej należy postawić pytanie co stanowi owo novum, ową specyfikę chrześcijańską, a może też to, co jest istotne, a równocześnie to, co byłoby w stanie zatrzeć wyżej wspomniane różnicowania chrystologiczne.

III

Owo novum nie polegało jednak na tym, że pewne tytuły godnościowe przeniesiono na Jezusa. Wszystkie określenia godnościowe posiadają swoją prehistorię, znane są w starożytnym świecie oraz posiadały swoją treść nadaną im przez ludzi owej epoki, z wyjątkiem jednego tytułu. Większość określeń godnościowych wywodzi się z ST i judaizmu. Również hellenizm wywarł tu swoje wpływy. Przez chrześcijańskie wyznanie tytuły te otrzymały jednak nową treść. Można to tylko zrozumieć mając na uwadze doświadczenie i poznanie ziemskiego Jezusa, Jego naukę, życie i śmierć, które swoje ślady zostawiły w chrześcijańskich wyznaniach. Wystarczy ograniczyć się do kilku przykładów. Syn Człowieczy, który w żydowskiej apokaliptyce jest znany, był jednak postacią nieziemską, należącą do niebieskiego świata. Według 4 Ezd 13, 3 przyprawia go z głębin morskich na taflę burzliwy wiatr. Według Dan 7, 13 przychodzi z obłokami nieba, Księga Henocha etiopskiego zachowała w swoich mowach obrazowych ową transcendencję i ów brak konkretyzacji Syna Człowieczego, jakkolwiek w tej księdze otrzymuje imiona, które jednak bardziej wzmiankują jego ziemską egzystencję, niż interpretują. Jest to późniejszy rozwój. Syn Człowieczy nosi tytuły — „Syn męża” (62, 5; 69, 29) lub „Syn potomstwa”, „matki żyjących” (62, 7. 9. 14 itd.).

Jeśli chodzi o Ewangelie należy mieć na uwadze, że nie te zdania o Synu Człowieczym, które mówią o jego przyjsciu z obłokami na końcu dni są typowo chrześcijańskie, gdyż tu chodzi tylko o przeniesienie myśli z Dan 7 na Jezusa, lecz te wypowiedzi, które kreślą los Syna Człowieczego jako nieustannego wędrownika, niezrozumianego i wzgardzonego przez ludzi (Łk 9, 58), lub jako przyjaciela celników

i grzeszników (Mt 11, 19). Najbardziej zaś chrześcijańskie są te zdania, które głoszą jego wydanie na śmierć i Jego usprawiedliwienie ze strony Boga przez zmartwychwstanie.

Tytuł Kyrios w orientalnym i hellenistycznym świecie oznaczał bezgraniczne posiadanie władzy. Przeniesiony na Jezusa zachował wprawdzie uniwersalność władcy, niemniej Kyrios Jezus to ten, który uprzędnie pozbawił się mocy i pozycji władcy, wyniszczył samego siebie i na sposób egzystencji niewolnika nauczył się posłuszeństwa, jak to opiewa hymn na cześć Chrystusa w Flp 2, 6—11, jedno z najstarszych wyznań w Jezusa Kyriososa.

Oczekiwania mesjańskie za czasów Jezusa przybrały różne formy. Faryzeusze i lud raczej oczekiwali królewskiego Mesjasza z domu Dawidowego, Esseńczycy, których znamy bliżej przez Qumran, podwójnego Mesjasza. Dominuje jednak zawsze myśl, że zbawca mesjański wystąpi jako wódz ludu Bożego w czasach końcowych broniąc jednak interesów nacjonalno-politycznych. Nieznana natomiast była koncepcja poddającego się, czy cierpiącego lub umierającego Mesjasza. Autor Psalmu Salomona 17, 23 nn. wywodzący się z kręgów faryzejskich modli się w ten sposób: „Spójrz o Panie! Pozwól by nastał im ponownie ich król, syn Dawida... Opasz go mocą, by mógł zmiażdżyć władcę szkarady. Oczyść Jerozolimę z pogan, którzy deptają ją bez uszanowania. Niechaj w mądrości i sprawiedliwości wypędzi grzeszników z dziedzictwa”.

W piśmie qumrańskim noszącym tytuł „Wojna Synów światłości przeciw synom ciemności”, referującym decydującą walkę na końcu świata, zasadniczą rolę odgrywa główny kapłan (kohen — ha — rosz), prawdopodobnie kapłański Mesjasz, wiodąca postać eschatologiczna (1 QM 15, 4 nn; 19, 11 nn.). Na tle tych świadectw dopiero można prawidłowo odczytać paradoks chrześcijańskiej wieści o Chrystusie: „My zaś głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który dla Żydów jest zgorszeniem” (1 Kor 1, 23).

W związku z wyznaniem Jezusa jako Mesjasza, znaczenia nabiera jeszcze inny tytuł, przedstawiający ważną interpretację: Syn Boży. Ścisły związek Mesjasza z Synem Bożym w najstarszej chrystologii można ujawnić na licznych przykładach. Wystarczy tu przytoczyć dwa. W procesie przed Sanhedrynem arcykapłan pyta: „Czy Ty jesteś Chrystus, Syn Wielce błogosławionego?” Według Mk 14, 61 n. Jezus odpowiedział pozytywnie na to pytanie. Tytuł: „Syn Wielcebłogosławionego” wyjaśnia określenie Mesjasza w tym kierunku, że podkreśla Jego jednorazowy wybór przez Boga.

W przedpawłowej formule wiary Rz 1, 3 n. czytamy: „Narodzony z nasienia Dawida co do ciała, ustanowiony Synem Bożym w mocy według Ducha świętości po zmartwychwstaniu z umarłych” Tutaj także Syn Boży występuje jakby na jednej płaszczyźnie w swojej godności mesjańskiej, jakkolwiek zachowany został aspekt szczególnej relacji owego Mesjasza do Boga. Perspektywę mesjańską zdradza bowiem zwrot „w mocy” Znaczy to, że Jezus posiadał w jakiś sposób już przedtem stan opisany przez zwrot „Syn Boży” i że stan „w mocy” ujawnił się w całej pełni dopiero poprzez zmartwychwstanie. Interpretujące znaczenie „Syn Boży” dla Mesjasza trzeba uważać jako znamieną interpretatio christiana. W judaizmie epoki przedchrześcijańskiej nie

znaleziono do dziś żadnej dokumentacji w tej materii. Inna rzecz, że ST mógł tę interpretację przygotować. Należy szczególnie mieć na uwadze prorocstwo Natana 2 Sam 7, 14: „Ja będę dla niego ojcem, on będzie dla mnie synem” oraz Ps 2, 7: „Synem moim jesteś, jam Ciebie dziś zrodził”. Ale ostatniego kroku dokonano dopiero w nowotestamentowej mesjanologii.

I tutaj weszliśmy na ślad, który nas może zaprowadzić do jądra chrystologicznych wypowiedzi. Szczególna relacja Mesjasza Jezusa do Boga jako specyfikum Jego mesjańskości stanowi równocześnie treść chrystologicznego określenia godnościowego, jakim jest absolutna wypowiedź o Synu. Należy ją odróżnić od określenia „Syn Boży”, jakkolwiek oba te tytuły są w jakiś sposób spokrewnione. Gdy bowiem jest mowa o Synu w znaczeniu absolutnym, występuje zawsze jako pojęcie korespondencyjne określenie Ojciec. Można to już zauważyć w najstarszym przykładzie w tej dziedzinie, mianowicie w mesjańskim okrzyku radości Jezusa: „Nikt nie zna Syna prócz Ojca...” Relacja pomiędzy Ojcem i Synem jest taka, że tylko i jedynie Syn występuje jako adekwatny partner Ojca. To oznacza z drugiej strony, że tylko Syn potrafi umożliwić dostęp do Ojca i jest objawieniem się Boga w swojej absolutnej i ostatecznej doskonałości i ważnej formie.

W tej brzemiennej w treść wypowiedzi, że Bóg stał się dostępny w Jezusie w sposób ostateczny i doskonały, że Bóg dał się poznać i doświadczyć w Jezusie, można ujrzyć podsumowanie nowotestamentowej chrystologii, a określenie godnościowe „Syn Boży” wzgl. „Syn” uważać możemy za jądro tych chrystologicznych splotów. Nie jest też przypadkowe, że przy dalszym rozwoju chrystologii określenie godnościowe Syn Boży dominuje, podczas gdy inne tytuły chrystologiczne ustępują.

Koncepcja o Synu, który jest objawieniem Boga, stwarza także pomost dla zrozumienia Janowej chrystologii. Jeśli idzie o synoptyczne Ewangelie należałoby eksplikację chrystologii w tytułach godnościowych wypełnić chrystologią implicite. Eksplikacja tego rodzaju polegałaby na ujawnieniu jak odzwierciedla się w ujęciu historycznego Jezusa, w Jego słowie, przykładzie i drodze, wola, sposób i bycie Boga Jezusa. Kazanie na górze, pójście za Jezusem, wypełnienie Prawa, nauka o Królestwie Bożym to hasła, które tu chciałbym tylko zasygnalizować. Powstaje więc tego rodzaju konsekwencja: kto pragnie mówić o Jezusie, musi także mieć na uwadze Boga i odwrotnie, kto chciałby mówić o Bogu, nie może pominąć Jezusa.

Dla chrześcijańskich społeczności ów Jezua z Nazaretu, ukrzyżowany przez ludzi, wskrzeszony przez Boga, stał się centrum treściowym ich życia, bezpośrednim spotkaniem z Bogiem-Emanuelem, Bogiem z nami.

Literatura. K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, Neukirchen 1962; W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*, Zürich 1963; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen² 1964; *Instructio de historica Evangeliorum veritate*, AAS 56 (1964) 712—718 (Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii, RBL 17 (1964) 200—20.); *Constitutio dogmatica de divina revelatione*, AAS 58 (1966) 817—836; V. O. Keefe, *O właściwe rozumienie Ewangelii*, Znak 16 (1964) 1309—1327; D. Stanley, *Ewangelia jako historia zbawienia*, Znak 16 (1964) 1281—1289; J. Kudasiewicz,

Powstanie i historyczność Ewangelii, w: *Idee przewodnie soborowej „Konstytucji o Bożym objawieniu”* Kraków 1968, 121—152; tenże, *Powstanie, historyczność i rodzaj literacki Ewangelii*, WPS III 53—111; tenże, *Dawne i współczesne ujęcie historyczności Ewangelii*, AK 72 (1969) 427—444; H. Langkammer, *Stosowanie Formgeschichte i Traditionsgeschichte w interpretacji pism NT*, AK 74 (1969) 408—417; F. Gryglewicz (redaktor), *Wstęp do NT*, Poznań 1969; H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1970; J. Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*, München 1970; M. Lehmann, *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus*, Berlin 1970; K. Köster, J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971. C. F. D. Moule, *La genese du NT*, Paris 1971; G. Schneider, *Anfragen an das NT*, Essen 1971; K. May, *Wie entstand das NT*, Stuttgart 1972; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972; A. Wikenhauser — J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Freiburg i. Br. 1973; L. Goppelt *Theologie des NT*, Göttingen 1975; M. Hengel, *Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975; H. Langkammer, *Wprowadzenie i Komentarz do ewangelicznych opisów Męki Pańskiej*, Lublin 1975; tenże, *Hymny chrystologiczne NT (Najstarszy obraz Chrystusa)*, Katowice 1976; tenże, *U podstaw chrystologii Nowego Testamentu*, Wrocław 1976; J. Kudasiewicz, *Biblia, historia, nauka*, Kraków 1978; H. Langkammer, *Wprowadzenie do Ksiąg Nowego Testamentu*, Wrocław 1979.

Tłumaczył i bibliografią opatrzył
Hugolin Langkammer, OFM