

TAJEMNICA CHRZTU JEZUSA W JORDANIE W PERSPEKTYWIE CZASU

Wiek XX był czasem wielkiego zainteresowania misteriami życia Jezusa². Budowana na ich podstawie chrystologia zyskała nowe, oryginalne ujęcie. Polegało ono na przyjęciu za punkt wyjścia historii Jezusa, Jego konkretnego życia cielesnego, oraz uczynieniu tego życia przedmiotem rozważań z tej racji, że jest ono zbawcze dla człowieka, to znaczy zdolne do tego, by doprowadzić go do komunii z Bogiem. Dlatego centralny punkt takiego ujęcia stanowił związek konkretnej ludzkiej historii Jezusa z Bogiem wiecznym, który stoi ponad upływającym czasem³

Była to odpowiedź na to, co zawsze stanowiło przedmiot troski współczesności. Wszak ta ostatnia uważała samą siebie za nową epokę i usilnie dopytywała się o sens historii. Wiele kwestii związanych z upływem czasu postawiono po raz pierwszy w XVIII wieku i później⁴

Teologia misteriów mogła rzucić światło na ten problem, oświetlając tym samym rozległy obszar rzeczywistości. Jej wysiłki, choć wydały obfite owoce, nie przyniosły jednak oczekiwanych rezultatów. Nas interesuje odpowiedź na pytanie: dlaczego tak się stało, dziś bowiem pojawiają się oznaki świadczące o tym, że zainteresowanie misteriami życia Jezusa odżywa⁵ Ważne jest więc wiedzieć, w jakim

¹ Disciples of the Hearts of Jesus and Mary

² Praca A. R. Batlogga, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner Zugang zum Christusglauben* (IThS 58, Innsbruck 2001), pokazuje, że teologia misteriów jest jednym z kluczy do odczytania dzieła K. Rahnera; czegoś podobnego można by się doszukać u H. U. von Balthasara. Na teologii misteriów skoncentrowała się również praca zbiorowa *Mysterium Salutis*; w tym samym kierunku szły inne chrystologie: por. np. C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, Paris 1968, s. 17-126.

³ Por. A. Grillmeier, *Das Mysterium und die Mysterien Christi*, w: *Martyria, Liturgia, Diakonia, Fs H. Volk* (red. O. Semmelroth – K. Rahner – R. Haubst), Mainz 1968, s. 71-91.

⁴ Por. R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford 2002, s. 154-169.

⁵ Świadczy o tym projekt realizowany przez czasopismo *Communio* od 2002 roku (co roku jeden numer jest poświęcony konkretnej tajemnicy z życia Jezusa), a także niektóre z niedawno powstałych chrystologii, np. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrys-*

kierunku powinny pójść badania, aby okazały się bardziej owocne niż w przeszłości.

Dlatego proponujemy zatrzymać się na chwilę przy problemie historii w żywym do dnia dzisiejszego ujęciu współczesności (1). Następnie przeanalizujemy próbę odpowiedzi, podjętą przez teologię narracyjną (2). Pozwoli to zobaczyć korzyści, jakie daje teologia misteriów, a jednocześnie wskazać niedociągnięcia tej teologii (3). Postaramy się usunąć te niedociągnięcia rozważając tajemnicę chrztu Jezusa (4). Tą drogą dojdziemy do odpowiedzi na postawione przez współczesność pytanie o czas (5).

1. Współczesność a historia

Umysłowość współczesności można opisywać na wiele różnych sposobów. Jeden z nich polega na przyjęciu za punkt wyjścia ukutego przez tę epokę znaczenia pojęcia „czasu”. Jest to preferowany punkt widzenia, wszak epoka ta nazwała samą siebie „nowym wiekiem”, „nowym czasem”, tak jakby tylko ta jej cecha, czyli nowość, wystarczała, by tę epokę zrozumieć⁶. Człowiek, który określa swój czas jako „nowy”, inaczej pojmuje swoją przeszłość i przyszłość. W rzeczywistości zmienia się konfiguracja jego czasu, podstawowej współrzędnej jego życia jako jednostki.

Zobaczmy, co to oznacza. Człowiek nie tylko żyje w czasie tak, jakby czas był mu dany, jakby był dla niego czymś obcym, choć nie jest przy tym w stanie konstruować czasu według własnego upodobania, w arbitralny sposób, ale sam jest raczej także „laboratorium czasu”: bierze wczoraj i jutro, i łączy je w swoim dziś w rozmaitych proporcjach. Korzystając z nazewnictwa R. Kosellecka, możemy mówić o napięciu, jakie istnieje między przestrzenią doświadczenia (w relacji z przeszłością) a horyzontem oczekiwań (skierowanych ku przyszłości)⁷. Owo napięcie jest istotną częścią ludzkiego życia: każdy powinien nauczyć się rozładowywać je na swój sposób, łącząc prze-

tologia (AMATECA 7), Poznań 2002. Również dokumenty papieskie: *Novo Millennio Ineunte* i *Rosarium Virginis Mariae*, proponują rozważania na temat Jezusa w świetle Jego misteriów. Na temat mariologii wyłożonej pod kątem misteriów Matki Bożej, por. R. Laurentin, *Queen of Heaven. A Short Treatise on Marian Theology*, Dublin 1961, s. 74-127; „*The Development of Mary's Destiny*”; H. U. von Balthasar, *Theo-Drama III*, San Francisco 1992, s. 294-295, 318-339.

⁶ Por. R. Koselleck, dz. cyt., s. 168.

⁷ Por. tamże, s. 111: różnica między przestrzenią doświadczenia i horyzontem oczekiwań zmienia się w miarę upływu czasu.

szłość z przyszłością, decydując o ich wzajemnej relacji i znaczeniu, jakie odgrywają w terażniejszości.

Zobaczmy na początek, jak robił to człowiek starożytności. Możemy powiedzieć, że konfigurował swój czas spoglądając w przeszłość, bo historia była dla niego prawdziwą *magistra vitae*. Niepewność co do jutra, napięcie między doświadczeniem i oczekiwaniami, usuwano odwołując się do minionych stuleci. Wystarczyło odkryć prawa rządzące historią, aby zdać sobie sprawę z tego, że przyszłość i przeszłość są ulepione z tego samego materiału.

Powiedzieliśmy już, że punkt widzenia zmienił się wraz z nadejściem współczesności. Jak wygląda równanie nowej formuły czasu? Oto pojawia się głęboka luka między przeszłością i przyszłością, między odziedziczonymi doświadczeniami i czasem, który ma nadejść. Przyszłość postrzegana jest jako nośnik nieoczekiwanych nowości, których nie da się przewidzieć spoglądając wstecz: przyszłość jest otwarta. Z kolei przeszłość traci całą swoją moc autorytetu kierującego naszymi krokami i przestaje mieć żywotne znaczenie. Istnieje teraz wielki dystans między bagażem doświadczeń, pozostawionym w spadku przez przodków, a ludzkimi oczekiwaniami⁸

Ten fakt sam w sobie musi budzić niepokój. Niepokój człowieka, który jest zmuszony do wędrowania po nieznanym sobie ścieżkach bez jakiegokolwiek ochrony. Co człowiek współczesny zrobił, aby uciec przed tą udręką?

1.1. Czas postępu

Wprowadził do równania czasu nowy element. Przyszłość nie była w rzeczywistości całkowitą niewiadomą: człowiek miał możliwość jej przewidywania. W jaki sposób, skoro to, co minione, nie dawało wskazówek odnośnie do przyszłości? Przez wprowadzenie nowej zmiennej: idei postępu. Obejmowała ona zarówno osiągnięcia techniki, jak i zdobycze wolności. Uspokajała człowieka przekonując go, że nie należy się obawiać nadchodzących nowości. Postęp objawiał, jaka będzie przyszłość.

Zwróćmy uwagę na związaną z tym zmianę mentalności. Przyszłości nie można poznać studiując historyczne mapy, ponieważ nie jest

⁸ Por. tenże, *Fortschritt*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland II* (red. O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck), Stuttgart 1975; N. Luhmann, *The differentiation of society*, New York 1982, s. 274: według niego, czas to „the social interpretation of reality with respect to the difference between past and future”

w nich zapisana. Jeśli człowiek jest w stanie ją poznać, to dlatego, że jest w stanie ją urzeczywistniać: człowiek zna przyszłość, bo potrafi ją budować własnym działaniem. W ten oto sposób czas, porządkowany zgodnie z ideą postępu, staje się czymś, co daje się kształtować. Możliwość kształtowania przyszłości jest jednocześnie postrzegana jako obowiązek. Postęp jawi się zatem jako imperatyw; człowiek powinien ze wszystkich sił dążyć do maksymalnego – i możliwie najszybszego – rozwinięcia swoich możliwości.

Nowa konfiguracja czasu była bez wątpienia czymś bardzo pociągającym. Pozwalała człowiekowi poszerzyć jego horyzonty, zwiększała jego możliwości do granic dotąd niespotykanych. Ale nowa wersja niosła jednocześnie zagrożenia. Przyczyną wielu z nich była samotność, która teraz towarzyszyła człowiekowi w jego zmaganiach z problemami stawianymi przed nim przez przyszłość. W nowym równaniu czasu było już miejsce tylko dla człowieka i jego wolności rozumianej jako czyste samostanowienie. Znikło natomiast odniesienie do natury i do Boga, które pomagało dotąd odnajdować się w świecie.

Weźmy na przykład nowy sposób mierzenia czasu, z wykorzystaniem zegara mechanicznego. Sprzyjał on idei czasu niezależnego od rytmów przyrody wyznaczanych wschodem i zachodem słońca. Jednocześnie czas staje się uniwersalny, mierzony jedną miarą we wszystkich zakątkach Ziemi, a lokalne strefy czasowe ulegają stopniowemu ujednoczeniu. Możliwe jest zatem stworzenie pustego pojęcia czasu, wolnego od wszelkich uwarunkowań, będącego jak duża działka budowlana, gotowa do zasiedlenia.

Uruchomiono proces, który coraz bardziej wciągał. Samotny człowiek stanął przed zadaniem kreowania własnej przyszłości; właśnie w tej przyszłości widział sens swojej egzystencji. Stąd wzięło się pojmowanie sensu historii jako końcowego rezultatu procesu realizowanego przez człowieka, tak jakby chodziło o jeszcze jeden produkt ludzkiej wytwórczości. W ten oto sposób człowiek zaczął skłaniać się do utożsamiania wartości swojego czasu z wartością tworzonych przez siebie procesów technicznych⁹

Doprowadziło to do powstania specyficznej konfiguracji czasu jednostki. Moment terażniejszy jest czymś nowym, można więc spojrzeć na przeszłość całkowicie obiektywnie, tak jak się patrzy na obcą osobę. Wczoraj pomogło zbudować dzisiaj, ale przestało mieć wpływ

⁹ Por. H. Arendt, *Between past and future: eight exercises in political thought*, New York 1977, s. 75-86.

na owo „dzisiaj” i jest jak jakiś odpad w procesie przemysłowym. A przyszłość? Jest czymś, co można ukształtować, zaplanować i osiągnąć z wyprzedzeniem – jak jakiś element na taśmie produkcyjnej¹⁰

1.2. Utopia i obawa przed przyszłością

Tego rodzaju ewolucja sprowadzi w końcu ideę postępu do paradoksu. Zobaczmy to odwołując się do tej współczesnej formy mówienia o czasie, jaką jest utopia. Autor utopii jest przeciwieństwem historyka, o ile bowiem ten drugi spogląda w przeszłość, to ten pierwszy koncentruje się na przyszłości. Utopista przypomina proroka lub marzyciela. A czym się od nich różni? Utopia nie ogranicza się do patrzenia w przyszłość i jej wymyślania: opisując tę przyszłość, chce ją jednocześnie kreować. Jest więc gatunkiem literackim odpowiadającym idei postępu: człowiek wyprzedza przyszłość, jeśli tę przyszłość urzeczywistnia, jeśli jest jej autorem¹¹

Z utopią wiąże się jednak pewna trudność. Jak już powiedzieliśmy, człowiek postrzega postęp jako powinność: od niego zależy nadejście nowych czasów. Gdzie ten obowiązek się kończy? Jako narzucony człowiekowi przez jego własną wolę, nie ma granic: im szybszy postęp, tym lepiej. Taka jest logika produkcji przemysłowej: trzeba skracać czas, aby zwiększać jego wydajność. Stąd typowe dla naszych czasów przyspieszenie historii¹². Właśnie z powodu owego przyspieszenia nie da się dokładnie przewidzieć, jak będą wyglądały kolejne osiągnięcia. Przyszłość, którą możemy poznać dzięki postępowi, znowu staje się otwarta za sprawą tego samego przyspieszonego postępu. Człowiek nadal odczuwa niepokój w obliczu tego, co go czeka.

Mało tego. Skoro przyszłość podporządkowała się marzeniom człowieka, to czy nie mogłoby się zdarzyć, że marzenia zostaną zastąpione koszmarami? Wskazuje na to zmiana w sposobie pisania kronik postępu, jakimi są utopie. Nadal panuje przekonanie, że ludzkość kroczy drogą postępu. Ale jest to wyłącznie postęp techniczny, który nie implikuje poprawy całościowej. Osiągnięcia na polu kultury i moralności nie są przekazywane z taką łatwością, jak osiągnięcia techniczne. Pojawiają się utopie negatywne, pokazujące świat odczłowieczony, w którym człowiek jest niewolnikiem logiki maszyn. Oto paradoks postępu: kiedy człowiek uznał, że jest już

¹⁰ Por. N. Luhmann, *The differentiation*, dz. cyt., s. 281.

¹¹ Por. R. Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, dz. cyt., s. 84-99.

¹² Zob. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago 1988, t. III, s. 325.

w posiadaniu klucza do całej swojej przyszłości, przyszłość ta okazała się jego największym zagrożeniem.

Doprowadziło to w końcu do niezwyklej dysocjacji czasów. Z jednej strony istniał czas publiczny, odpowiadający czasowi postępu technologicznego, charakteryzujący się przyspieszonym rytmem i wspólny dla wszystkich ludzi. Ale czas prywatny, czas każdego życia jednostkowego, nie chciał upodobnić się do tego pierwszego, odznaczającego się nadmierną brutalnością i niepokojącego¹³ Jakie było wyjście? Ponieważ jedyny czas globalny miał charakter neutralny, tylko w jego ramach każda jednostka mogła wykreować swój własny czas. Każda kultura ujawniała swoje liczne czasy. Czas jednostkowy oddzielał się od czasu uniwersalnego i mógł być kształtowany na swą własną miarę¹⁴ Oprócz czasu jednego i globalnego, powstawały więc liczne czasy cząstkowe, relatywne.

1.3. Kryzys związany z konfiguracją czasu

Naszkicowany tu obraz pozwala na postawienie diagnozy: przeżywamy dziś kryzys związany z konfiguracją czasu.

Zgodnie z mentalnością techniczną, przyszłość leży w rękach człowieka, a ten korzysta z niej tak, jakby była jednym ze środków produkcji. Czas, który nie daje się sprężyć, który narzuca swoje tempo wymuszając okresy oczekiwania, jest postrzegany jako przeszkoda dla ludzkiej wolności. Dlatego człowiek chce przyspieszyć przyszłość, przekształcić ją jak najszybciej w terażniejszość. Tym samym jednak eliminuje rozciągłość czasu. A czas skurczony traci swoją strukturę.

Krótkie historie prywatne również nie są w stanie skonfigurować czasu jednostkowego. Pozbawione ostatecznego sensu, w którym mogłyby znaleźć swoje miejsce, dzielą się na drobne przypadki. Pomiędzy bezwładną i nieruchomą przeszłością oraz przyszłością, o której nie można nic powiedzieć, pozostaje już tylko szukanie schronienia w przelotnej chwili¹⁵ W dominacji tego, co bezpośrednie,

¹³ Do tego dochodziła jeszcze świadomość śmierci, która uniemożliwiała jednostce pojmowanie postępu jako czegoś nieograniczonego. Istniała poza tym sfera miłości do drugiej osoby, pozbawiona odniesień do techniki. Por. R. Koselleck, *The Temporalization*, s. 98.

¹⁴ Interesującą analizę na ten temat przedstawił S. Kern, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge 1983, s. 20.

¹⁵ W ten sposób czas zostaje skonfigurowany jako zbiór czasów terażniejszych, które należy przeżywać jako ciąg emocji. Nie ma tu miejsca na zwyczajne godziny. Te ostatnie nie wchodzą w skład większej konstrukcji, która nadałaby głębię chwilom powszednim, stają się zatem nie do zniesienia i muszą być zastąpione pasmem bezustannych emocji

brakuje poczucia tworzenia życia, brakuje cierpliwości, jakiej wymaga dojrzewanie i wzrastanie: nie bez powodu zarzucano temu społeczeństwu, że utrwała wiek młodzięńczy¹⁶

Czy teologia jest w stanie jakoś odpowiedzieć na nieskonfigurowany czas człowieka współczesnego?

2. Teologia narracyjna a konfiguracja czasu

Nowy sposób rozumienia czasu i historii musiał oczywiście znaleźć odzwierciedlenie w teologii. Stąd też prowadzono badania nad życiem Jezusa, w których chodziło o powrót do autentycznego Jezusa historycznego, ukrytego za zasłoną kościelnego dogmatu. Pomysł, że czas aktualny jest nowy, niezwiązany z minionymi stuleciami, sprzyjał przekonaniu, iż możliwe jest całkowicie obiektywne podejście do przeszłości, jak gdyby przeszłość ta była zewnętrznym przedmiotem. Abstrahowano od współczesnego kontekstu, w jakim żyje historyk, i przeskakiwano stulecia dzielące nas od Jezusa¹⁷. Ale tak postrzegana przeszłość jest właśnie dlatego niezdolna – jako taka przeszłość – do wywierania istotnego wpływu na nasze dziś. Tak jak w przypadku archeologii: można odkopywać kości, ale nie żywych ludzi¹⁸.

Dlatego zaprzestano doszukiwania się znaczenia Jezusa w tym, co działał i wycierpiał (*acta et passa Iesu*), próbowano natomiast uchwycić Jego przesłanie i trwale Jego znaczenie. Należało oddzielić to, co charakterystyczne dla Chrystusa atemporalnego, a więc ważne w każdym czasie. Inna okazywała się również wizja przyszłości. Przyszłość zależy w istocie rzeczy od człowieka, który uważa, że jest w stanie wydobyć prawdziwe przesłanie Jezusa i kiedyś je urzeczywistnić.

Wiadomo już, czym ta próba się skończyła. Jeśli Jezus przemawiał do wszystkich, to dlatego, że w rzeczywistości każdy przypisywał Mu cechy, które sam w Nim widział. Pozbawiano Ewangelię typowej dla niej interpretacji wiary i dogmatu, ale tylko po to, by natychmiast dodać własną interpretację, uważaną za jedyną obiektywną. Podobnie

dostarczanych przez rozrywki: por. G. Greshake, *Duchowość Nazaretu*, *Communio* 25 (2005) nr 1, s. 111n.

¹⁶ Zgadzam się z analizą zawartą w: S. Crites, *The narrative quality of experience*, *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 291-311, s. 308-309.

¹⁷ Por. R. Koselleck, *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*, Stanford, CA 2002, s. 167.

¹⁸ Por. rozważania J. Ratzingera, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, *IKaZ* 25 (1996), 368 (359-372).

jak współczesność, której śladem podążała, taka teologia gubiła w końcu sens historii, nie dawała zatem żadnej odpowiedzi na problem konfiguracji czasu. Potrzebne było inne ujęcie, które zamiast kierować się założeniami filozoficznymi, przedstawiłoby punkt widzenia, właściwy chrześcijaństwu. Temu właśnie zadaniu poświęciła się znaczna część teologii XX wieku¹⁹

Jedno z rozwiązań przyjęło nazwę teologii narracyjnej. Jej ujęcie jest dla nas o tyle ciekawe, że skupia się ono na konfiguracji czasu ludzkiego życia. Prowadzi tym samym do znalezienia chrześcijańskiej odpowiedzi na postawione przez nas problemy.

Istnieje nie jedna, lecz wiele teologii narracyjnych, różnych co do metody i zapewne co do stawianych sobie celów²⁰. Korzystają one z wyników badań licznych dyscyplin, począwszy od krytyki literackiej, poprzez historię, na psychologii skończywszy. Może to mieć swoje dobre strony, ale oznacza również pewne ryzyko: teolog powinien zachować ostrożność, aby nie zapomnieć o właściwym mu punkcie widzenia.

Teologia narracyjna wywodzi się przede wszystkim z protestantyzmu. Do jej pojawienia przyczyniły się różne czynniki²¹; tutaj zwrócimy uwagę tylko na niektóre z nich.

Początki teologii narracyjnej związane są z przedłużającą się dyskusją, jaka rozgorzała między uczniami R. Bultmana. O ile teologia liberalna poszukiwała przede wszystkim faktu historycznego, starając się znaleźć go poza tekstem biblijnym, to Bultman podkreślał znaczenie wiary i przepowiadania. I to do tego stopnia, że sama historia Zbawiciela traciła znaczenie: wystarczyło wiedzieć, że istniał i że umarł na krzyżu. Teologia narracyjna stara się skorygować tę osobliwość myśli Bultmana; musi zatem się zmierzyć z problemem relacji między faktem historycznym a jego sensem. W tym celu postulować będzie inny sposób odczytywania Biblii²².

No właśnie. Nie można korzystać z Pisma świętego jakby chodziło o kamieniółom, w którym znajdują się ślady rzekomo prawdziwej historii Jezusa – a takich śladów poszukiwała teologia liberalna. Ten

¹⁹ Por. przegląd, jakiego dokonał W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 20-34.

²⁰ Por. G. J. Fackre, *Narrative theology: an overview*, *Interpretation* 37 (1983), 340-352.

²¹ Por. tamże, s. 342.

²² Ważną pracą jest tu H. Frei, *The eclipse of biblical narrative: nineteenth century hermeneutics*, New Haven 1974. Analizę ewolucji poglądów Freia na temat Bultmanna można znaleźć w W. C. Placher, *Introduction*, w: H. W. Frei, *Theology and Narrative: selected essays* (red. W. C. Placher – G. Hunsinger), New York 1993, s. 11-13.

sposób myślenia oznacza rozbijanie tekstu i brak poszanowania dla jego swoistego, w znacznej mierze narracyjnego, charakteru. Nie można nie uwzględnić formy, w jakiej Ewangelie porządkują opowieść, albowiem forma ta jest istotna dla określenia prawdziwej tożsamości Jezusa.

Aby zrozumieć, dlaczego tak się dzieje, musimy zwrócić uwagę na inny element bardzo ceniony przez teologię narracyjną. Każde życie jest samo w sobie narracją; inaczej mówiąc: jednym z jego istotnych wymiarów jest struktura czasowa, sposób, w jaki przeszłość, teraźniejszość i przyszłość splatają się ze sobą. Tylko opowieść pozwala uchwycić ten decydujący wymiar egzystencji. W posiadanie klucza do zrozumienia historii Jezusa wejdzie ten, kto będzie umiał odczytać tę historię w taki właśnie sposób, respektując narrację ewangeliczną w kształcie, jaki nadali jej Ewangelści. Teraz lektura Biblii będzie w stanie odmienić jego własne życie: dając wiarę ewangelicznej opowieści, wierzący uczy się konfigurować swoją tożsamość w czasie, odkrywa wartość swojej przeszłości i znajduje sposób na to, by nie stracić orientacji w przyszłości.

Opowieść działa zatem na tej samej zasadzie, co symbol i metafora. Są dla człowieka zrozumiałe, a jednocześnie odsyłają go do najgłębszego wymiaru egzystencji. Są formą, w jakiej Bóg uobecnia się w fizycznym świecie człowieka. Cechą właściwą teologii narracyjnej jest akcentowanie wymiaru czasowego: metafora i symbol włączają się w czas i przekształcają się w ten sposób w opowieść. Dlatego możemy mówić o sakramentalnym charakterze narracji: mamy teraz do czynienia z sakramentami ożywionymi, opowiedzianymi i wprowadzonymi w życie w formie historii. Bóg objawił się w historii Jezusa, a historia ta jest jedynym sposobem dotarcia do Bożej tajemnicy.

Wszystko, o czym tu mówimy, pokazuje, że teologia narracyjna otwiera ciekawe możliwości i że jest w stanie rzucić światło na relację między byciem Boga i czasem człowieka. Ale aby takie ujęcie wydało owoce, trzeba wyjaśnić dwie niejasności, które – jak się wydaje – są z nim nieodłącznie związane.

Po pierwsze, jednym z czynników, który przyczynił się do narodzin teologii narracyjnej, jest swego rodzaju opozycja wobec racjonalnego dyskursu w teologii. Opozycja ta zbiega się z preferowaniem tego, co intuicyjne, tego wszystkiego, co można uchwycić bez rozumowania, a co jawi się tym samym jako żywsze i bardziej wyraziste²³ Z tego

²³ Por. G. J. Fackre, art. cyt., s. 342 n.

punktu widzenia w objaśnianiu aktu wiary bardzo ważna jest wyobraźnia²⁴

Nie wolno negować ważności takich prób, należy jednak zwrócić uwagę na niebezpieczeństwo, jakie ze sobą one niosą: usunięcie z teologii systematycznego i racjonalnego dyskursu nie pozwala na jednolity ogląd chrześcijańskiej tajemnicy, uniemożliwiając w ostatecznym rozrachunku jej przekazywanie. Teologia narracyjna nie może pozostawać w sprzeczności z rozumem ani z danym systemem; powinna wzbogacać rozum pokazując, jaki rodzaj rozumowania i systemu można wypracować, aby nie unieważniać czasowego i narracyjnego charakteru ludzkiego życia²⁵

Po drugie, teologia narracyjna przypisuje duże znaczenie elementom literackim, porządkującym opowieść. Można dzięki nim uchwycić wątek życia i sposób, w jaki łączą się w tym życiu teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Takie zainteresowanie ma swoje wytłumaczenie: od chwili powstania tej teologii w centrum jej uwagi znajduje się egzegeza biblijna. Stąd podkreślanie, że tylko tekst biblijny może uświadomić nam właściwy charakter opowieści o życiu Zbawiciela. Teologia narracyjna chce dotrzeć w ten sposób do przekazanej nam przez Pismo konfiguracji czasu. Taki dostęp jest możliwy tylko za pośrednictwem tego, co opowiedzieli Ewangelisci.

Zainteresowanie metodami narracyjnymi jest uzasadnione, ale korzystając z jego efektów należy zachować równowagę. Trzeba bowiem zawsze pamiętać o tym, że Objawienie, którego centrum jest życie Jezusa, wykracza poza tekst, który o tym życiu zaświadcza. Pismo św. pełni rolę służebną wobec spotkania z Chrystusem i nie można stawiać go ponad to spotkanie²⁶. Niektóre nurty teologii narracyjnej skłonne były kłaść tak duży nacisk na spisana relację, że zaniedbywały rzeczywistość, jaką było życie Jezusa. Niektórzy uważają za trudne i być może niepotrzebne nadawanie historii zbawienia jednolitego charak-

²⁴ Por. M. L. Cook, *Christology as narrative quest*, Collegeville, MI 1997, s. 8-17.

²⁵ Wydaje mi się na przykład wielką przesadą stwierdzenie Cooka (dz. cyt., s. 67), że na początku była historia, która pozostawała w relacji do Boga, i że historia była Bogiem. Na początku istniała bowiem nie historia, lecz *Logos*. Dopiero potem Ewangelista pisze, że *Logos* stał się ciałem. Z pewnością ów *Logos* nie jest prostą racjonalnością kultury greckiej, lecz skutecznym i zbawczym Słowem Pisma, zbawiającym dekretem Bożym, zdolnym do rozwinięcia się w historię zbawienia. Na pewno chodzi o *Logos*, który nie przeciwstawia się historii, który tę historię przyjmuje. Ale tego *Logosu* nie można sprowadzać do historii, ani stawiać Go po historii, oznaczałoby to bowiem, że nie ma dystansu między tajemnicą Boga a ekonomicą zbawienia.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, w: K. Rahner – J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, New York 1966, s. 35-36.

teru, miałyby to bowiem oznaczać zamach na wiele opowieści zawartych w Piśmie²⁷

Aby wydać owoce, teologia narracyjna powinna się uwolnić od trudności, które tu naszkicowaliśmy. Nie brakuje wysiłków idących w tym kierunku²⁸ Nasze zainteresowanie koncentrowało się na pokazaniu, jak ujęcie narracyjne odpowiada na problem konfigurowania czasu. Takie ujęcie ma punkty styczności z teologią misteriów, o której będziemy mówić poniżej.

3. Teologia misteriów a konfiguracja czasu Jezusa

Również teologia tajemnic daje odpowiedź na problem historii i jej sensu. Życie Jezusa jest środkiem czasu rozumianego jako *historia salutis*, w której Bóg objawia się i udziela człowiekowi. Dlatego da się naświetlić czas każdego człowieka tylko przez ustalenie, jak skonfigurowany jest czas Pana.

Kluczowym pojęciem jest teraz nie opowieść, jak to miało miejsce w teologii narracyjnej, lecz misterium²⁹. Słowo to wskazuje na odwieczny, zbawczy zamysł Ojca, objawiany i realizowany w historii, którego kulminacją jest osoba Chrystusa. Misterium mówi również o przeniesieniu na Kościół obecności zmartwychwstałego Pana, w sposób sakramentalny, mocą Ducha Świętego.

Kiedy mówimy, że konkretne fakty z życia Jezusa są misteriami, oznacza to, że objawia się w nich Ojciec, który zbawia człowieka. Zauważmy: nie chodzi tu o rozumienie „misterium” jako wyższego poziomu rzeczywistości w sensie platonicznym, czyli takiego poziomu, którego ziemskie wydarzenia byłyby tylko słabym odbiciem. Tutaj misterium ma sens, jeśli łączy się z konkretnym życiem Jezusa. Tak samo życie Jezusa interesuje nas tylko jako misterium, to znaczy jako coś, co – oglądane oczami wiary – jest w stanie doprowadzić nas do poznania Ojca³⁰

Synteza tego, co Boskie, oraz czasu, *Logosu* i historii, zajmuje więc centralne miejsce w każdej teologii misteriów. Dlatego też nie może się

²⁷ Por. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago 1988, t. 3, nr 15, s. 332.

²⁸ Uważam za wyważoną propozycję Fackre’go, art. cyt., s. 343.

²⁹ Z pewnością można tu znaleźć punkt styczności z teologią narracyjną, jako że ta ostatnia bierze pod uwagę sakramentalną wartość relacji. Stąd zainteresowanie tej teologii metaforą i symbolem; por. J. B. Metz, *A short apology of narrative*, s. 87.

³⁰ Por. wykład na temat teologii Rahnera w: A. R. Batlogg, dz. cyt., s. 260-261; por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 234: misteria należy rozpatrywać wychodząc od wiary.

przeciwstawiać spekulacji i systemowi (a z takim ryzykiem mamy do czynienia w przypadku teologii narracyjnej). Teologia spekulatywna, która by stąd się wzięła, pozwoli na umieszczenie w swoim centrum historii Jezusa bez rozmywania jej w prawdach atemporalnych.

Akcentuje się teraz nie opowieść biblijną, lecz zaświadczone przez Pismo święte życie Jezusa: Jego misteria. Jest to ujęcie, dzięki któremu opowiedziana w licznych relacjach biblijnych *historia salutis* może być objaśniona całościowo: ta jedność jest wyraźnie widoczna w samym życiu Jezusa. Tradycja patrystyczna mówiła zarówno o „Ewangeliach”, jak i o jednej Ewangelii Jezusa Chrystusa³¹

Myślę, że w ten sposób eliminuje się niektóre problemy teologii narracyjnej. Ale jest pewien aspekt, którego do chwili obecnej teologia misteriów nie potrafiła w pełni uwzględnić: znaczenie konfiguracji czasu dla określenia tożsamości osoby oraz wartość tej konfiguracji w chrześcijańskim zbawieniu.

Zwróćmy na przykład uwagę na zbiorowe dzieło *Mysterium Salutis*³². Autorzy tego teologicznego projektu starali się przedstawić misteria jako zwornik całej konstrukcji chrystologicznej. Jednakże – jak sami przyznali – próba ta nie zakończyła się oczekiwanym sukcesem³³. Powód? Nie udało się pokazać całego życia Jezusa – misteria nadal były bowiem traktowane jako oddzielne, niezwykle fakty. Niemal cały ciężar spoczywał na dwóch odwiecznych filarach: na Wcieleniu z jednej strony i na Śmierci i Zmartwychwstaniu z drugiej. W ten sposób traciło wartość twierdzenie, które teologowie ci chcieli uwypuklić: całe życie Jezusa jest misterium. Zabrakło skonfigurowania życia Chrystusa, wyartykułowania okresów tego życia, połączenia ich w taki sposób, by stanowiły jedną historię.

To samo zjawisko obserwujemy w chrystologicznej próbie podjętej przez Ch. Schönborna³⁴. Jego dzieło przywraca trafny pogląd na temat misteriów życia – wskazując na ich bogactwo. Może więc podejść do

³¹ Por. pozostający w zgodzie z tradycją św. Ireneusza tekst Chromincjusza z Akwilei, *Tractatus in Mathaeum*, Prolog, 11 (CCL IX A, 191): „Et quamvis propter numerum evangelistarum quattuor evangelia dicantur, unum tamen in omnibus evangelium est, dicente Domino: Et praedicabitur hoc evangelium per universon orbem. Non dixit evangelia, sed evangelium [...] Unde manifestum est quattuor quidem libros esse evangelii, sed in quattuor istos libros unum evangelium computari [...] Verum unum evangelium iuxta auctoritatem Domini vel apostoli et confitemur et credimus”

³² J. Feiner – M. Löhrer (red.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik III/2. Das Christusereignis*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1969.

³³ Por. syntezę dokonaną przez Batlogga, *Die Mysterien...*

³⁴ Por. Ch. Schönborn, dz. cyt.

chrystologii z punktu widzenia *historia salutis*, przez co chrystologia ta staje się bardziej konkretna i bliska. Jednocześnie potrafi uwzględnić w niewymuszony sposób egzegezę, liturgię i świadectwo patrystyczne.

Niezależnie od tych wszystkich plusów, trzeba jednak wskazać na niedociągnięcie potwierdzające naszą diagnozę. Schönborn poświęca jeden z rozdziałów misteriom ziemskiego życia Jezusa. Ale misteria te nie są ze sobą połączone, nie pada pytanie o zachodzące między nimi relacje. Tym samym nie widać, jak życie Nauczyciela było konstruowane w czasie³⁵

Sądzę, że generalnie rzecz biorąc można przyjąć, iż teologia misteriów nie rozpatruje życia Jezusa jako jednego ciągu, jako ludzkiego wątku zawierającego istotną treść. Ten element został za to uwzględniony przez teologię narracyjną. Powinniśmy zatem zadać pytanie: czy nie da się wyeliminować tego niedociągnięcia? Dlaczegoż by nie rozwinąć takiej teologii misteriów, która uwzględniałaby relację między nimi, ich kolejność i następstwo, jako etapów konstruowania życia Jezusa?

Interesujące byłoby przypomnienie w tym miejscu autora, który przywiązywał dużą wagę do historycznego rozwoju życia ludzkiego. Mam tu na myśli Romano Guardini'ego. Ten filozof i teolog niemiecki przedstawił wyniki swoich zainteresowań w pracy *Die Lebensalter*, w której dokonał analizy różnych, następujących po sobie w czasie form egzystencji. Chodzi o kluczowe momenty dojrzewania osobowego³⁶ Guardini jest świadom tego, że pełnia życia wymaga przejścia przez etapy, przejścia prowadzącego do dojrzałości. Życie ludzkie jawi się tym samym jako konstrukcja złożona z kolejnych szczebli, w której znaczenia nabiera wpływ czasu.

Sprawdźmy, czy dałoby się zastosować tę metodę w przypadku Chrystusa. Czy można objaśnić Jego misteria, śledząc „okresy życia Jezusa”?

Okazuje się, że podobne pytanie zadał sobie Guardini³⁷ Przyjął za punkt wyjścia kryzysy, przez które każdy człowiek przechodzi w swoim życiu. W tych kryzysach podmiot ulega transformacji, głębokiej zmianie, jeśli chodzi o sposób bycia. Po wyjściu z kryzysu ma się wrażenie, że jest się kimś nowym, a jednocześnie kimś, kim musi się być. Czy w życiu Jezusa istniały również takie sytuacje? Guardini odpowiada,

Por. Ch. Schönborn, dz. cyt., s. 233-262.

³⁶ Por. R. Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pedagogische Bedeutung*, Würzburg 1959.

³⁷ Por. R. Guardini, *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn. Beiträge zu einer Psychologie Jesu*, Würzburg 1958, (78-85).

że nie. Zbadał on trzy wydarzenia, które można by uważać za takie sytuacje: chrzest, kuszenie na pustyni i modlitwę w Ogrodzie Getsemani. Guardini w żadnym z nich nie dostrzega jednak oznak prawdziwego kryzysu. A jest tak dlatego, że w Jezusie każdy rozwój zakłada uprzednią, już daną, obecność pełni. To, co u Chrystusa jest na końcu, było już na początku, nie można więc mówić o autentycznej ewolucji w Jego życiu³⁸

Guardini broni pewnego punktu o żywotnym znaczeniu: należy za wszelką cenę uniknąć naturalistycznej redukcji misterium Chrystusa. Inaczej mówiąc, nie możemy przyjąć za punkt wyjścia czysto ludzkiej psychologii, określającej normalny rytm rozwoju danego życia, z jego momentami wzlotów i upadków, i wychodząc od takiej psychologii próbować rozumieć Chrystusa. Należy pójść w przeciwnym kierunku: objaśnić w świetle Chrystusa bieg i stawanie się naszego życia. Mówi się, że życie Jezusa wymyka się wszelkim próbom wyjaśnień historycznych, ponieważ jego korzenie wyrastają z woli Ojca, która od początku jest w samym centrum osoby Jezusa³⁹

Tak tłumaczymy sobie odpowiedź udzieloną przez Guardini'ego. Ale wychodząc z tych samych założeń możemy zadać jeszcze jedno pytanie: czy byłoby możliwe odkrycie teologicznego prawa tego rozwoju zamiast prawa czysto naturalnego? Czy da się uszeregować okresy życia Jezusa, wychodząc od faktu objawionego? Adekwatnym sposobem dokonania tego rodzaju zabiegu, pozwalającym uniknąć już na samym początku ujęcia naturalistycznego, powinno być właśnie potraktowanie życia Chrystusa jako misterium.

Musielibyśmy zatem przyjrzeć się dokładnie rozwojowi Jezusa. Jeśli Guardini negował istnienie prawdziwej ewolucji, to w gruncie rzeczy tylko dlatego, że dzięki unii hipostatycznej wszelki możliwy postęp jest już zawarty w samym początku. Należałoby jeszcze sprawdzić, czy istnieje inny jeszcze czynnik natury teologicznej, który przy uznaniu poglądu bronionego przez Guardini'ego pozwoliłby nam przyjąć inną, szerszą perspektywę.

³⁸ Por. R. Guardini, „*Die Daseinsgestalt Jesu [1941]*”, w: *Romano Guardini. Unterscheidung des Christlichen*. Band 3: *Gestalten* (wyd. H. Waltmann), Mainz 1963, s. 177-187, s. 184: „Bildet dieses Leben [das Leben Jesu] die Entfaltung einer grossen Gestalt? Offenbar nicht. Einmal deshalb, weil von einer eigentlichen Entfaltung überhaupt keine Rede ist. In Jesus zeigt sich keine Entwicklung; und nicht nur, weil die Evangelisten kein biographisches Interesse haben, sondern weil sein Wesen nichts mit Entfaltung zu tun hat. Dann aber, weil überhaupt keine wirkliche «Gestalt» herauskommt. Da ist nichts von «Vollendung» in irgendeinem Sinn, sondern ein furchtbares Zerbrechen. Man braucht sich nur vorzustellen, wie es gewesen wäre, wenn Jesus längere Zeit gelebt hätte...”

³⁹ Por. R. Guardini, *The Lord*, Chicago 1954, V-VII.

Gdyby taki czynnik istniał, ziemskie życie Jezusa i jego rozmaite etapy nabrałyby szczególnego znaczenia⁴⁰ Miałyby wymierną wartość: historia Chrystusa mogłaby pomóc człowiekowi w konfigurowaniu czasu jego życia⁴¹ Jedno ze świadectw patrystycznych, zgodnie z którym Jezus umarł na krzyżu w wieku 50 lat, dowodzi, że takim postawieniem sprawy interesowano się już w starożytnym chrześcijaństwie. Nauczyciel musiał przejść wszystkie okresy życia, od dzieciństwa po starość, aby uświęcić całą ziemską drogę swoich uczniów⁴².

4. Miejsce chrztu pośród misteriów

W poszukiwaniu wspomnianego czynnika teologicznego przypomnimy jedyny w swoim rodzaju epizod z życia Jezusa: Jego chrzest, moment, w którym Duch Święty zstępuje na Niego w postaci gołębicy. Zobaczymy, że moment ten stanowi klucz do konfiguracji czasu Jezusa.

4.1. Duch Święty a czas przeżyty przez Jezusa

Zastanawia fakt, iż w pracach poświęconych misteriom życia Jezusa rzadko uwypukla się epizod, jakim był chrzest⁴³ Zastanawia tym bardziej, że epizod ten budzi zainteresowanie z innego jeszcze punktu widzenia: przy okazji prób rozwinięcia chrystologii pneumatologicz-

⁴⁰ Tylko tak można osiągnąć jeden z celów, do jakich dąży teologia misteriów: uniknąć sprowadzania historii Jezusa do dwóch biegunów, Wcielenia z jednej oraz Śmierci i Zmartwychwstania z drugiej strony. Jeśli teologia misteriów ma odznaczać się siłą, trzeba, by nabrały znaczenia pozostałe momenty historii Pana: całe życie Jezusa jest misterium. Por. Batlogg, *Die Mysterien*.

⁴¹ Podjęcie takiego wysiłku zaproponował K. Rahner, mówiąc o stopniach chrześcijańskiej doskonałości: por. K. Rahner, *Gradual Ascent to Christian Perfection*, w: *Theological Investigations* III, s. 3-23.

⁴² Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adv. haer.* II, 22, 4 (SC 294, 220n): „Magister ergo existens, magistri quoque habebat aetatem, non reprobans neque supergrediens hominem neque solvens suam legem in se humani generis, sed omnem aetatem sanctificans per illam quae ad ipsum erat similitudinem. Omnes enim venit per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et iuvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et in infantibus infans factus, sanctificans infantes ; in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et iustitiae et subiectionis ; in iuvenibus iuvenis, exemplum iuvenibus fiens et sanctificans Domino: sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens ; deinde et usque ad mortem pervenit, ut sit primogenitus ex mortuis, ipse primatum tenens in omnibus, princeps vitae, prior omnium et praecedens omnes”.

⁴³ Por. W. W. Müller, *Die Salbung Christi - ein Stück vergessener Christologie?*, FZPhTh 43 (1996), 420-435. Chrystologia Schönborna nie uwzględnia chrztu wśród omawianych misteriów ziemskiego życia Jezusa.

nej⁴⁴ W rozmaitych pracach podkreślano, że choć na Apostołów Duch Święty zaczął działać począwszy od Pięćdziesiątnicy, to na Jezusa oddziaływał już w czasie Jego ziemskiego życia, zanim jeszcze zstąpił do Wieczernika. Nie brak na to świadectw ewangelicznych; najbardziej klarownym z nich jest opis Chrztu w Jordanie.

Obecność Ducha w Jezusie jest rozumiana bardzo różnie. Szczególną potrzebą, jaka pojawiła się w tym kontekście, jest powiązanie takiego działania Ducha z unią hipostatyczną⁴⁵

Warto tu wspomnieć o próbie podjętej przez F. Malmberga, który przeanalizował wyraźnie zaświadczoną w Ewangeliach rolę Ducha we Wcieleniu⁴⁶ Utrzymuje on, iż Duch działał jako łącznik między *Logosem* i ludzką naturą Jezusa. W ten sposób namaszczenie stało się wewnętrznym momentem unii hipostatycznej.

Takie stanowisko spotkało się jednak z krytyką. Po pierwsze dlatego, że nie wprowadza ono właściwego rozróżnienia między działaniem *Logosu* i działaniem Ducha. Poza tym *Pneuma* jawi się jako element łączący naturę ludzką z osobą *Logosu*, a zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez św. Augustyna charakterystyczne dla Ducha jest to, że jest On węzłem miłości łączącym osoby, a nie osobę z naturą. Dlatego działania *Pneumy* należałoby dopatrywać się raczej – o czym się zaraz przekonamy – w jedności Jezusa z Jego Ojcem.

Jakiś czas później ukazała się inna praca, autorstwa H. Mühlena, objaśniająca namaszczenie jako wydarzenie odrębne od Wcielenia⁴⁷ Zainteresowania Mühlena miały charakter przede wszystkim eklezjologiczny. Chciał on przewyciężyć pogląd, zgodnie z którym Kościół jest traktowany jako kontynuacja Wcielenia, bez zrywania jednak więzów, jakie łączą życie Chrystusa z życiem chrześcijan. Tym, co nadal trwało pośród uczniów Jezusa, była nie unia hipostatyczna, lecz namaszczenie Duchem Świętym. Namaszczenie zakładało zwykłą łas-

⁴⁴ Por. obszerny rozdział w: M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Biblioteca di teologia contemporanea 82, Brescia 1995, s. 201-290; por. także L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, s. 186-202. Od tego miejsca mojego artykułu korzystam z tych analiz. Por. także *status quaestionis* R. Del Colle'a, *Christ and the Spirit. Spirit Christology in trinitarian perspective*, New York – Oxford 1994, s. 147-184.

⁴⁵ Por. L. F. Ladaria, *La unción de Jesús y el don del Espíritu*, Gr. 71 (1990), 547-571, s. 549.

⁴⁶ Por. F. Malmberg, *Ein Leib – Ein Geist*, Freiburg i. B. 1960; korzystam tu z analizy Bordonięgo, *La cristologia*, s. 219-220.

⁴⁷ Por. H. Mühlen, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen*, München-Paderborn-Wien 1968, s. 189-200.

kę, która wypełniała Jezusa dzięki Duchowi, łaskę różną od *gratia unionis*. Chrześcijanie nie mogą uczestniczyć w tej ostatniej, będącej prerogatywą Chrystusa, mogą natomiast uczestniczyć w tej pierwszej⁴⁸.

Oddzielając Wcielenie od Namaszczenia, Mühlen zakładał jednak, że zachodziły one w tym samym czasie chronologicznym: oba miały miejsce w Nazarecie. W ten sposób z pełni Ducha Jezus korzysta od samego początku. Oczywiście Mühlen uwzględnia rozwój Jezusa: zarówno unia hipostatyczna, jak i namaszczenie Duchem stopniowo przybierają konkretny kształt w historii; charakterystyczne jest dla nich to, że wkraczają w czas. Mühlen nie wypowiada się natomiast na temat czynników porządkujących i uruchamiających tę temporalizację.

Aby to nadrobić, zwróćmy uwagę na element, który Mühlen pomija milczeniem: dystans, jaki zgodnie z faktami zawartymi w Ewangeliach dzieli Wcielenie i chrzest w Jordanie, czyli moment namaszczenia. Nie wydaje się, by można było skoncentrować w Nazarecie to wszystko, co wydarzyło się w innych momentach życia Pana. Skończyłoby się to stworzeniem wizji misterium atemporalnych, które mogłyby mieć miejsce w dowolnym momencie życia Jezusa i w dowolnym porządku. Byłoby to pozbawieniem historii jej szeregowego charakteru, eliminacją sekwencji, jakie w życiu jednostki tworzą teraźniejszość, przeszłość i przyszłość⁴⁹

Czy owo oddzielenie Jordanu od Nazaretu nie jest dla nas tropem prowadzącym do wyjaśnienia rozwoju misterium Chrystusa w czasie? Rzeczywiście, pełna obecność Syna Bożego ma miejsce już w momencie dokonania się unii hipostatycznej, natomiast działanie Ducha wiąże się z gradacją czasową, z innym sposobem postępowania i dawania Siebie w czasie. Zamiast mówić za Mühlenem o dwóch równoległych temporalizacjach (temporalizacji unii hipostatycznej i temporalizacji namaszczenia) można by przyjąć, że istnieje tylko jedna, w której Syn i Duch odgrywają różne role⁵⁰ Poniżej wyjaśnimy, co mamy tu na myśli.

⁴⁸ Mówienie za D. Coffeyem o „wcieleniu” Ducha w Jezusie (por. D. Coffey, *The „Incarnation” of the Holy Spirit in Christ*, TS 45 [1984], 466-480), oznacza zapominanie, że Duch jest w Jezusie tym, w czym możemy uczestniczyć (a to jest coś innego niż unia hipostatyczna). Coffey porównuje obecność Syna z obecnością Ducha w Jezusie: jeden i drugi sprawia, że Nauczyciel różni się od swoich uczniów (por. s. 476). W ten sposób zmierza się w stronę rozmycia tego, co charakterystyczne dla każdej Osoby Boskiej.

⁴⁹ Tak o tym mówi L. Ladaria w: *La unción...*, s. 556: „To, że doczesnemu życiu Jezusa poświęca się mało miejsca, sprawia, że zanika poczucie zbawczego znaczenia tego misterium [chrztu] – (podobnie jak wielu innych)”

⁵⁰ Por. H. Mühlen, „*Das Christuserignis als Tat des Heiligen Geistes*”, w: *Mysterium Salutis. Grundriss heilgeschichtlicher Dogmatik III/2. Das Christuserignis* (ed. J. Feiner and M. Löhrer), Einsiedeln – Zürich – Köln 1969, s. 513-544, zvl. s. 532: „von dem Verhältnis

Po pierwsze, zwróćmy uwagę na znaczenie rozwoju Jezusa w czasie. Skoro całe ziemskie życie Jezusa ma coś rzeczywiście znaczyć jako misterium, to w całym tym życiu musi zachodzić coś decydującego dla zbawienia człowieka. Dlatego nie wystarcza uznanie istnienia postępu, który dotyczy rzeczy akcydentalnych, nie związanych z sednem misji Jezusa.

Zapytajmy zatem, czym jest to sedno. Misja Jezusa polega na usynowieniu człowieka przez Boga, na doprowadzeniu go do komunii z Bogiem. Rozwój Jezusa winien zatem oddziaływać na ten właśnie wymiar. Pojawia się przeto pytanie: czy wolno nam traktować ziemskie życie Jezusa jako pogłębianie Jego jedności z Ojcem?

Takie postawienie sprawy znajduje punkt oparcia w *Liście do Hebrajczyków*, według którego Jezus, mimo iż jest Synem, nauczył się posłuszeństwa, przez co stał się doskonalszy (por. Hbr 5, 8-10)⁵¹ W synowskim posłuszeństwie zawarte jest stawanie się doskonalszym, a to oznacza wzrastanie w jedności z Ojcem. Synostwo Boże zachodzi już w chwili Wcielenia, Jezus jest bowiem Synem Bożym od samego początku. Ale musi ono jednocześnie urzeczywistniać się w porządku wolności, stawać się historią w oddawaniu się Ojcu⁵². Życie Chrystusa można więc traktować jako uczenie się synostwa. Jego rozwój nie dotyczy zatem rzeczy drugorzędnych; przeciwnie, dotyka sedna naszego zbawienia, które polega na stawaniu się synami w Synu, przez uczestnictwo w Bożym synostwie Jezusa⁵³

zwischen der geschaffenen Gnade Jesu und ihrem sich selbst gebenden Ursprung, dem Heiligen Geist, muss eine ähnliche Dialektik von Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit ausgesagt werden, wie in Bezug auf das Verhältnis des Logos zu seiner menschlichen Natur" W podobnym kierunku idzie D. Coffey, *The „Incarnation” of the Holy Spirit in Christ*, TS 45 (1984), 466-480: „Parallel to the progressive actualization of the divine Sonship, there was a progressive actualization of the Holy Spirit in Jesus' transcendental love of the Father" (s. 477).

⁵¹ Por. A. Vanhoye, *La lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris 2002.

⁵² Por. J. Ratzinger, *Behold the Pierced One. An approach to a Spiritual Christology*, San Francisco 1986, s. 38-39: „The Council of Constantinople [...] resolutely maintains that, as man, Jesus has a human will which is not absorbed by the divine will. But this human will follows the divine will and thus becomes one will with it, not in a natural manner but along the path of freedom. The metaphysical two-ness of a human and a divine will is not abrogated, but in the realm of the person, in the realm of freedom, the fusion of both takes place, with the result that they become one will, not naturally, but personally. This free unity - a form of unity created by love - is higher and more interior than a merely natural unity"; por. także Ladaria, *La unción...*, s. 556-557.

⁵³ Tym sposobem doświadczenie Chrystusa nie jest dalekie od doświadczenia chrześcijanina, również włączonego w czas. Aby to pokazać, wyszliśmy od idei synostwa. Nie musieliśmy tym samym narażać się na problemy, z jakimi borykają się teorie mówiące o rzekomej wierze Jezusa, przedstawione w: G. Canobbio (red.), *La fede di Gesù. Atti del*

Po drugie, działanie Ducha w życiu Jezusa należy rozpatrywać w kontekście synostwa Bożego. W epizodzie chrztu głos Ojca („ten jest mój Syn” – Mt 3,17 i równolegle) zaświadcza o istnieniu takiego powiązania. Mówi o nim Łukasz, kiedy opowiada o modlitwie Jezusa (por. Łk 3,21) i wskazuje jednocześnie na tajemnicę synowskiej relacji⁵⁴ Ten sam Duch będzie oddziaływać potem na chrześcijan, każąc im wołać: „Abba, Ojciec” (por. Ga 4,6). Poza tym jest rzeczą logiczną, że Duch łączy Jezusa z Ojcem, zgodnie ze swoją rolą Łącznika Miłości.

W tradycji patrystycznej nie brak przykładów, które potwierdzają to, co tu powiedzieliśmy. Według Justyna Męczennika, Duch zstępując na Jezusa na brzegu Jordanu doprowadza do powtórnych narodzin Chrystusa, o czym zaświadcza głos Ojca: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7). Wyraźny sprzeciw tego męczennika wobec nauk ebionickich wystarcza, by przestać podejrzewać go o adopcjonizm: Chrystus istnieje przed stworzeniem świata, a od momentu Wcielenia jest Synem Bożym⁵⁵ W Jordanie (dziś) Syn rodzi się „dla ludzi”⁵⁶ Ma to oznaczać: mocą daru *Pneumy* człowieczeństwo Jezusa przygotowuje się teraz do przekazania synostwa Bożego chrześcijanom. Boże synostwo Jezusa rozwija się i doskonali, a Nauczyciel jest w stanie przekazać je swoim uczniom⁵⁷

Podobną teologię znajdujemy u św. Ireneusza⁵⁸ Szczególnie wymowne pod tym względem są niektóre teksty św. Hilarego z Poitiers, mówią one bowiem właśnie o rozwoju i postępie Pana. Ten rozwój, zachodzący dzięki namaszczeniu chrztu, nie dotyczy tego, co jest w Nim Boskie, lecz tego, co przez wzrastanie w tajemnicy wymaga

convegno tenuto a Trento il 27-28 maggio 1998, Bologna 2000; por. egzegezę *Listu do Hebrajczyków*, zaproponowaną przez F. Manzięgo, *La fede degli uomini e la singolare relazione filiale di Gesù con Dio nell'Epistola agli Ebrei*, Bib. 81 (2000), 32-62.

⁵⁴ W tym sensie rozwinięcie projektu chrystologii „duchowej”, zaproponowane przez J. Ratzingera, *Behold the Pierced One...*, traktujące modlitwę Jezusa jako miejsce, gdzie objawia się Jego misterium, powinno uwzględniać działanie Ducha Świętego w życiu Chrystusa.

⁵⁵ Por. *Dial.* 87-88, wyd. Bobichon, s. 422-428.

⁵⁶ Por. *Dial.* 88, 8, wyd. Bobichon, s. 428; por. przypis Bobichona do tego fragmentu, t. 2, s. 809-810.

⁵⁷ Por. *Dial.* 49-51, wyd. Bobichon, s. 304-314; *Dial.* 87-88, wyd. Bobichon, s. 422-428. Na temat tych tekstów por. komentarz A. Ore'a, *La unción del Verbo*. Estudios Valentinianos III AnGr 113, Roma 1961, s. 21-94; wyniki zawarte w naszej pracy *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, która wkrótce ukaże się drukiem, potwierdzają punkt widzenia Orbe'a.

⁵⁸ Por. A. Orbe, *¿San Ireneo adopcionista? En torno a adv. haer III*, 19, 1, Gr. 65 (1984), 5-50.

postępu powodowanego przez namaszczenie. Chrystus został namaszczony, aby zostać uświęconym jako człowiek, taki jak my⁵⁹. Owo uświęcenie jest w Jezusie powiązane z doskonałym synostwem⁶⁰

Możemy teraz zebrać fakty: postęp w synostwie Chrystusa zachodzi dzięki działaniu Ducha w posłusznej wolności Jezusa. *Pneuma* jest Tym, który kształtuje w czasie Boże synostwo Chrystusa i powoduje dojrzewanie w historii Jego synowskiego posłuszeństwa Ojcu. Nawijając do klucza, jakim posłużył się Mühlen, można powiedzieć, że Duch jest Sprawcą temporalizacji unii hipostatycznej, jest Sprawcą przełożenia tej unii na język czasu.

W tym samym kierunku idzie M. Bordoni i jego chrystologia pneumatyczna. Aby zrozumieć miejsce Ducha w Nazarecie, należy przyjąć dynamiczną koncepcję Wcielenia. To ostatnie należy traktować jakby chodziło nie o konkretny moment, ale o coś, co obejmuje całe życie Pana⁶¹. Duch jawi się jako Ten, który łączy etapy rozwoju Jezusa w całym Jego życiu, jako dynamiczny element uwypuklający zbawczy charakter całego życia Pana. Rozróżnienie między unią hipostatyczną i namaszczeniem Duchem wskazuje na zbawcze znaczenie całej ziemskiej wędrówki Jezusa, a nie tylko chwili, w której dokonało się Wcielenie.

Zauważmy, że rozwój Jezusa można wytłumaczyć w inny sposób. Można by powiedzieć, że po Wcieleniu jedyną rzeczą, jaka uniemożliwia doskonałą zgodę Jezusa na wolę Ojca, jest fakt, iż człowieczeństwo Jezusa jeszcze się nie rozwinęło. Życie Jezusa polegałoby zatem na naturalnym rozwijaniu tego człowieczeństwa aż do chwili, kiedy możliwe będzie doskonałe oddanie się, do którego Syn jest zawsze gotowy. Z tego punktu widzenia racji rozwoju należałoby się doszukiwać przede wszystkim w człowieczeństwie Pana. Ale w takim przypadku jakakolwiek próba przypisania szczególnego znaczenia rozwojowi samemu w sobie, uczynienia go fundamentalnym dla zbawienia, godziłaby w prymat działania Boga. Proces zbawczy zależałby

⁵⁹ Por. *De Trinitate* XI, 18-19 (CCL 62A, 550); tekst polski: Św. Hilary z Poitiers, *O Trójcy Świętej* (PSP 64), Warszawa 2005, s. 369-371. Por. też komentarz do tego i innych tekstów: L. F. Ladaria, *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002, s. 178.

⁶⁰ Por. *Tract. Psal. 2, 29* (CCL 61, 57-58): „Scriptum est autem cum ascendisset ex aqua: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Sed secundum generationem hominis renascentis tum quoque ipse Deo renascebatur in filium perfectum...”

⁶¹ Por. M. Bordoni, *La cristologia...*, dz. cyt., s. 239: „vorrei richiamare l'attenzione su questa opera di attuazione ed espressione storica della libertà dell'uomo Gesù, sulla sua «personalizzazione», per cui egli vive attivamente la grazia della sua assunzione ipostatica attraverso un esercizio concreto-storico della sua volontà umana sotto l'azione dello Spirito Santo. Parlando dell'incarnazione sotto questo aspetto dinamico, l'unzione dello Spirito costituisce una stretta unità con l'incarnazione stessa”

bowiem w ostatecznym rachunku od człowieczeństwa, od jego naturalnych praw rozwoju. W tym kontekście należy także wykazać zrozumienie dla obaw, jakie u niektórych autorów wzbudziła teologia rozwoju i wzrastania Jezusa⁶².

Bronimy tu całkiem innego stanowiska. Naturalny rozwój ludzki nie wystarcza przecież do wzrastania Jezusa. Owszem, jest on potrzebny i jest on w doskonały sposób respektowany przez Ojca. Ale sam w sobie może stanowić tylko warunek, a nie przyczynę wzrastania Jezusa w Jego synowskim posłuszeństwie. Czynnikiem, który czyni możliwym takie wzrastanie, jest Duch posłany przez Ojca⁶³. Będzie to miało – o czym się zaraz przekonamy – doniosłe konsekwencje dla formy, w jakiej Jezus konfigurował swój czas.

Zauważmy na wstępie, że działanie Ducha, nawet jeśli ma miejsce w ciągu całego życia Jezusa (por. Łk 2, 52), nie jest jakimś regularnym *continuum*, lecz ma swoje momenty kulminacyjne. Jednym z nich, odznaczającym się szczególną intensywnością, jest chrzest w Jordanie. Nie jest to wyizolowany epizod: Chrzest naznaczy dalsze życie Jezusa, w którym zaczyna się Jego nauczanie i cuda.

Stajemy tu przed możliwością wyznaczenia – z teologicznego punktu widzenia – okresów życia Jezusa. To właśnie nierównomiernie rozłożone działanie Ducha wyraźnie uwypukla niektóre etapy życia Jezusa, wyróżniając je spośród innych. Istnieje pewien plan owego udzielania Ducha Jezusowi, zgodnie z którym można podzielić i uporządkować czas Jego życia. Chrzest jest jednym z tych momentów, w którym Duch zmienia sposób działania Jezusa i rzuca światło na późniejsze lata Jego życia publicznego. Do teologii misterium należeć będzie określenie innych sposobów udzielania się *Pneumy* i rozpatrzenie każdego misterium według jego miejsca, jakie zajmuje w całości.

⁶² Odnotaliśmy już wcześniej przypadek Guardiniego. Coś podobnego możemy powiedzieć o sprzeciwie Ch Schönborna wobec teorii Pannenberg'a na temat postępującego synostwa Jezusa: por. Ch Schönborn *Aporie der Zweinaturenlehre? Überlegungen zur Christologie von Wolfhart Pannenberg*, FZPhTh 24 (1977), 428-445, zvl. s. 439: „Es ist nicht einsichtig, wie der Übergang von der Vertrauenshaltung des irdischen Jesus zur totalen Selbstpreisgabe im Kreuzestod als menschliches Geschehen aufrecht erhalten werden kann. Wie ist hier der Schritt von der psychologischen Sicht von Jesu menschlichem Vertrauensverhalten zum Vater zur ontologischen Wirklichkeit der trinitarischen Selbsthingabe des Sohnes zu vollziehen? Wird hier nicht Jesu menschlichem Verhalten ein Sprung zugemutet, der in seiner Tragweite eben gerade das Menschenunmögliche ist: eine Ganzhingabe an den Vater, ein nichts für sich zurückbehalten, wie es dem Menschen schlechthin unmöglich ist?”.

⁶³ Chrystologia „wstępująca”, którą proponujemy, jest nie tylko chrystologią oddolną, ale także odgórną. To Duch posłany przez Ojca jest prawdziwym Twórcą postępu Jezusa.

Powiedzieliśmy już, że słowo „misterium” zawiera odniesienie do Ducha Świętego. To Duch czyni Chrystusa obecnym w sakramentach Kościoła. Już ten fakt wystarczy, aby stwierdzić, że teologia misterium jest nierozłącznie związana z pneumatologią. Próbowaliśmy tu poszerzyć zasięg tego ostatniego pojęcia: należy analizować obecność i działanie Ducha również w życiu Pana na ziemi.

4.2. Konfiguracja czasu Jezusa

To, co do tej pory powiedzieliśmy, pozwala nam zarysować prawa porządkujące czas Jezusa.

a) W pierwszym rzędzie należy uwzględnić istnienie unii hipostatycznej, która sprawia, że już w Nazarecie Jezus jest Synem Bożym. Można by uznać, że czas Jego życia jest czymś niepotrzebnym, jaką bowiem miałby mieć wartość dla wiecznego Boga, który wkracza w historię?

W rzeczywistości mamy do czynienia z czymś zupełnie przeciwnym: Wcielenie tworzy możliwość zaistnienia czasu w życiu Jezusa. Dzieje się tak dlatego, że Wcieleniu podlega nie tyle boskość, co Osoba Syna Bożego, to znaczy Ten, którego bycie polega na otrzymywaniu wszystkiego od Ojca. Właśnie dlatego, że Syn pozostawia zawsze inicjatywę Ojcu, jest w Jego życiu miejsce na czas. Czas jako wymiar, który nie podlega kontroli człowieka i dlatego może być przeżywany jako oczekiwanie i cierpliwość, przekłada się w życiu Jezusa na gotowość do wypełnienia woli Ojca, która to gotowość należy do istoty bycia Synem.

U podstaw czasu chrześcijańskiego leży zatem relacja: Ojciec – Syn. Podkreślał to Hans Urs von Balthasar w swojej *Teologii historii*. W przeciwieństwie do grzesznego człowieka, który chce zawładnąć rzeczami natychmiast, bez czekania, Syn otwiera się akceptująco na czasy Ojca, przeżywa cały swój czas jako otwarcie na wypełnianie woli Ojca. Z tego punktu widzenia czas jest środkiem umożliwiającym bycie posłusznym wobec planów Boga⁶⁴

b) Trzeba teraz pójść krok dalej. Jeśli Wcielenie stanowi fundament istnienia czasu, to jest rzeczą konieczną, by ten czas został uruchomiony, by ów dystans został pokonany aż do osiągnięcia pełnej komunii. I tu wkracza do akcji Duch.

Na czym polega Jego rola? Duch sprawia, że czas Syna jest nie tylko czasem oczekiwania i cierpliwości, ale także czasem przyjścia

⁶⁴ Por. H. U. Balthasar, *A Theology of History*, New York 1963, s. 25-33.

Boga do człowieka i odpowiedzi danej przez człowieka Bogu, w postępującym urzeczywistnianiu komunii. Bóg może dawać Siebie stopniowo, to znaczy może oddawać Siebie, szanując doczesną kondycję swojego stworzenia. Może to czynić właśnie dlatego, że ma Ducha. Duch jest możliwością Boga wyjścia z Siebie samego i wezwania do komunii z Sobą tego, co jest od Niego odmienne, z poszanowaniem jego właściwości.

Tak oto Duch wprawia czas w ruch i łączy Jezusa z Ojcem w coraz bardziej doskonałym synowskim posłuszeństwie, którego kulminacją będzie Krzyż i Zmartwychwstanie. Duch jest prawdziwym czynnikiem postępu w egzystencji Pana. Okresy życia Jezusa, z ich kryzysami i wzlotami, uwzględniają rozwój człowieka, ale ich ostateczne usytuowanie dokonuje się dzięki udzieleniu ojcowskiego Ducha. Dlatego psychologia naturalistyczna nigdy nie będzie w stanie ich określić⁶⁵ W ten sposób przyszłość Jezusa jest faktycznie otwarta, ponieważ jest ustalana przez Boga w sposób zawsze nowy, wykraczający poza zwykłą, czysto ludzką możliwość rozwijania się.

c) Pozostaje jeszcze sprawdzenie, jakie etapy w życiu Jezusa poprzedza działanie Ducha. Etapy te – okresy życia Jezusa – są momentami komunii między Bogiem i człowiekiem.

Ziemska droga Pana zaczyna się od życia ukrytego. Nie ma tu nadzwyczajnych działań Ducha. Jezus dorasta, jak wszyscy ludzie. Ten etap jest jednak ważny, pokazuje nam bowiem, jak Duch, będąc prawdziwym Sprawcą wzrastania Jezusa, szanuje w pełni prawa ludzkiego rozwoju⁶⁶ Udzielanie Ducha właśnie dlatego, że jest postępujące i stopniowane, chroni jednocześnie dwa bieguny: po pierwsze – okresy czasu ludzkiego są respektowane; po drugie – prawdziwy postęp w ramach tych okresów, będących miejscem komunii Boga i człowieka, zawsze jest uruchamiany odgórnie, przez miłość Ojca, która wywołuje dobrowolną reakcję Jego stworzeń.

To ostatnie jest szczególnie widoczne nad Jordanem. Scena ta zainteresowała nas dlatego, że chrzest jest *novum* w życiu Jezusa,

⁶⁵ Zgadza się tu z punktem widzenia Guardiniego. Zrozumiała staje się teraz na przykład tajemnica śmierci sprawiedliwego młodzieńca, który swój najdoskonalszy wzór ma w Chrystusie. Podział na okresy naturalne daje się przewyciężyć, albowiem podstawowym czynnikiem, który je wprawia w ruch, jest Duch. Mocą Bożego działania młodzieniec może osiągnąć mądrość starca. Dlatego okresy życia chrześcijańskiego wykraczają poza to, co odkrywa analiza filozoficzna. Zachodzi tu coś, co dla człowieka wydaje się niemożliwe: pełna dojrzałość z pominięciem naturalnych okresów dorastania.

⁶⁶ Por. niektóre artykuły opublikowane w: *Communio* 25 (2005) nr 1: *Ukryte życie Jezusa*.

szczególnym działaniem Ducha, które rozpoczyna nowy okres życia Chrystusa. Okres ten, jak już powiedzieliśmy, wiąże się z nową cechą – Jego Bożym synostwem. Istotnie, począwszy od chrztu Jezus będzie głosić słowo Ojca i odsłaniać poprzez swoje cuda oblicze Ojca Stwórcy. Należałoby dokonać analizy publicznego życia Jezusa, aby dokładniej określić charakterystyczne cechy tego okresu i pokazać nowe rysy, jakie *Pneuma* odciska na relacji Jezusa z Jego Ojcem. Taka analiza rzuciłaby jednocześnie światło na to, co wydarzyło się nad Jordanem.

Teologia misteriów musi analizować dalsze życie Jezusa jako wzrastanie w synostwie. Duch będzie zmieniać sposoby swojego działania, zawsze zgodnie z planem Ojca, aby doprowadzić człowieka do komunii z Bogiem. Historia Jezusa jest historią działania w Nim *Pneumy*. Nie będziemy opisywać tutaj tych okresów, wspomnimy jedynie, że kiedy wybija godzina Chrystusa, w obliczu krzyża, rozpoczyna się kolejny etap. Zbawiciel nie dokonuje wówczas cudów, ani nie udziela swoim oskarżycielom uczonej odpowiedzi. Duch działa w sposób ukryty, o czym zaświadcniają teksty należące do tradycji patrystycznej⁶⁷. Nadal doskonali swoje synostwo, ale czyni to teraz w ciszy i niemocy. Już tutaj możemy dostrzec to, co będzie prawem chrześcijańskiego istnienia w czasie: „Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, (...) inny cię opasze i poprowadzi” (J 21, 18). Należałoby pójść dalej, analizując pozostałe misteria, począwszy od Zmartwychwstania, aby pokazać inny jeszcze sposób, w jaki Duch kształtuje dzieło synostwa.

d) Nie koniec na tym. Chrztost może pomóc nam ukazać inną jeszcze ważną właściwość czasu Jezusa.

Po pierwsze, Duch, który zstępuje na Zbawiciela nad Jordanem, jest tym samym Duchem prorockim, który przenika całą historię Izraela. W chrzcie nie tylko następuje zwrot czasu Jezusa, ale kończy się także pewien etap historii całego narodu, etap Prawa i poprzedzających Jana Chrzciciela proroków (por. Łk 16, 16).

Po drugie, zarówno w tekstach biblijnych jak i w najstarszej tradycji patrystycznej scena nad Jordanem ma wymiar eklezjalny. Istnieje bowiem wyraźny związek między chrztem Chrystusa i chrztem chrześcijan. Otrzymał przez Jezusa Duch jest Tym samym, którego Jezus da później swoim wyznawcom, aby odtworzyć w nich prawa swojej

⁶⁷ Por. np. niektóre wypowiedzi św. Justyna Męczennika, z których jasno wynika, że tą ukrytą siłą Boga, która działa na Jezusa ukrzyżowanego, jest Duch Święty (por. *Dial.* 49, 1-8, wyd. Bobichon, s. 304-308).

ziemskiej egzystencji. Gotowość i otwarcie się na wolę Ojca, urzeczywistnione przez Ducha w Jezusie, zostaną później przekazane Jego uczniom.

Przyjście Ducha oznacza zatem koniec pewnej ekonomii – ekonomii Starego Testamentu, i początek nowej – ekonomii Kościoła. Oba te etapy różnią się sposobem, w jaki działa w nich Duch, który po Wielkanocy będzie Duchem synostwa (por. Ga 4,6), wylanym na wszelkie ciało (por. J1 3,1-2).

Możemy pójść jeszcze dalej w tym samym kierunku. Duch nad Jordanu jest Tym samym, który – według *Księgi Rodzaju* – unosił się nad pierwszymi wodami, i będzie Tym samym, który odnowi stworzenie na końcu czasów. Jest to Duch Życia, dynamiczny Sprawca wszelkiego wzrastania stworzeń ku Bogu. Czas Chrystusa można więc określić jako spójny z czasem kosmicznym, z całą dynamiką stworzenia, pobudzaną przez Ducha.

Tak oto przeszłość i przyszłość Jezusa wykraczają poza Jego życie ziemskie i ogarniają całą historię. Jego czasu nie da się konfigurować w granicach życia prywatnego. Opisując okresy Jego życia i ich wzajemne powiązania, ukazując zasady porządkujące Jego czas, teologia misterium mogłaby wydobyć fundamentalne prawa, które konfiguruje nie tylko chrześcijańską egzystencję, ale także sens czasu historii i czasu świata.

5. Wnioski: od czasu Chrystusa do czasu człowieka i kosmosu

Projekt, jakim była współczesność, roztaczał przed człowiekiem obiecujące perspektywy: przyszłość była otwarta i do jego dyspozycji. Taka zmiana niosła ze sobą pilne zadanie: stworzenie takiej konfiguracji czasu, która pozwoli zrozumieć ludzką egzystencję w nowej sytuacji i we właściwy sposób połączy teraźniejszość, przeszłość i przyszłość.

Próby znalezienia takiej formuły kończyły się najczęściej niepowodzeniem. Przyczyny nie należy szukać w specyficznym znaczeniu, jakie przypisywano wówczas przyszłości, lecz w próbie budowania tej przyszłości w samotności⁶⁸. Kiedy człowiek został sam, zdał sobie sprawę, że pomniejszył swoje człowieczeństwo przez utożsamianie się

⁶⁸ Człowiek przestaje traktować swoją własną historię jako *conversatio Dei* w stylu św. Augustyna. Zaczyna opowiadać ją w formie monologu, słuchając samego siebie: por. M. Lamb, *The resurrection and Christian identity as conversatio Dei*, w: *Reincarnation and resurrection* (red. H. Häring – J. B. Metz), Maryknoll, NY 1993, s. 112-123.

ze swoimi kreacjami, i że mierzy swój czas bezosobowym zegarem techniki. Czas jest rozumiany tutaj jako jeszcze jeden element łańcucha produkcyjnego, a człowiek zabiega o możliwość wpływania na jego stałe wartości. Obok tego czasu uniwersalnego powstaje mnóstwo czasów prywatnych, nie powiązanych ze sobą, konfigurowanych dowolnie przez każdą jednostkę. W nich wydaje się znajdować schronienie to, co ludzkie w pełnym tego słowa znaczeniu. Ale nie znajdując sensu poza sobą, czasy takie często rezygnują z konstruowania egzystencji, uznając chwilę obecną za jedyną ważną.

Czy chrześcijaństwo udziela odpowiedzi na tego rodzaju niepokoje? Odwołując się do teologii misteriów życia Jezusa, staraliśmy się pokazać, że tak. Takie ujęcie stawia na celowniku właśnie życie Chrystusa, ponieważ jest ono centrum historii i prowadzi do jej spełnienia: do komunii z Ojcem.

Teologia misteriów winna wziąć pod uwagę element, o którym nieco zapomniano: formę, w jakiej konfiguruje się czas Jezusa. Oznacza to konieczność uwzględnienia momentu, w którym zachodzi każde misterium, i sprawdzenia, w jaki sposób poszczególne misteria łączą się ze sobą. Tylko tak Chrystus rzuci światło na sposób, w jaki człowiek powinien budować swój czas. Konieczne jest w tym celu odnalezienie w Chrystusie nie tylko wzoru życia, ale także sposobu, w jaki życie to należy budować. Doskonale człowieczeństwo Pana powinno się objawić również jako zbudowane w czasie. Będzie człowieczeństwem doskonałym, ponieważ jest człowieczeństwem doskonałym.

Nie uwzględniliśmy w niniejszej pracy całej złożoności poruszanego tu tematu. Ograniczyliśmy się tylko do przeanalizowania epizodu Chrztu. Objawił on nam kilka decydujących tropów dotyczących konfiguracji czasu Jezusa.

a) Stwierdziliśmy, że chrzest wywołuje rezonans wykraczający poza granice ziemskiego życia Jezusa. Przyjście Ducha wpisuje historię Zbawiciela w kontekst całej historii zbawienia, poczynając od stworzenia świata. Czas Pana jawi się więc jako centrum czasu. W osobie Chrystusa zanika przeciwstawienie czasu publicznego i czasu prywatnego, czasu osobowego i czasu kosmicznego. Prawa czasu Jezusa dają nam tym samym możliwość całościowego rozumienia czasu świata⁶⁹

⁶⁹ Por. J. A. Di Noia, *American Catholic Theology*, *The Thomist* 54 (1990), 499-518, zwł. s. 516-517: „Universal meaning is embedded in the particularistically depicted and narrated story of the passion, death, resurrection and glory of Jesus of Nazareth, delivered to us as Christ and Lord. The motto of von Balthasar's theology is pertinent here: the

b) Tajemnica czasu Jezusa objawia się nam najpierw w kontekście Jego Bożego synostwa, czyli w samym centrum Jego misterium. Modlący się Jezus słyszy głos Ojca – tu właśnie sytuuje się chrzest. Pokazaliśmy, że Boże synostwo Jezusa stanowi fundament Jego czasu; dzięki temu synostwu czas staje się czasem oczekiwania i dawania – czasem, w którym Syn uczy się być Synem, otrzymując to, co ma, od Ojca.

Nasza epoka, poszukująca formuły czasu, zapomniała o tym wymiarze osobowym. Czas człowieka mierzony jest na podstawie czasu rzeczy, czyli jako środek, nad którym należy zapanować. Chrześcijańskie przesłanie zachęca nas do innego spojrzenia. Czas pojmowany jest tu w kontekście komunii. Pozwala ona człowiekowi otworzyć się na dar Boga, w synowskim oczekiwaniu. Pokazuje wartość czasu kosmicznego, który człowiek skłonny jest postrzegać jako nieuchronną barierę, jako przeszkodę dla swojej wolności. Od odkupienia dokonanego przez Chrystusa czas ten nabiera przejrzystości: jawi się nam jako dystans umożliwiający obecność drugiego, jako płodne oczekiwanie na dar tej obecności⁷⁰ I nie przeciwstawia się już wewnętrznemu czasowi jednostki, lecz staje się dzięki niemu zrozumiały⁷¹

c) Chrzest pokazuje nam jeszcze jeden element porządkujący czas Jezusa. Przyjście Ducha rozpoczyna nowy etap w Jego życiu, wzrastanie w komunii z Ojcem: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” Życie Chrystusa polega na powolnym kształtowaniu w historii, poprzez dobrowolne posłuszeństwo, Bożego synostwa, które Jezus posiada od samego początku. Czas oczekiwania nie jest czasem zmarnowanym, staje się czasem nowego daru, drogi ku doskonałej komunii.

greatest possible radiance in the world in virtue of the closest possible following of Christ. The replication of the pattern of Christ, in the imitatio Christi, is not only the vehicle through which Christian personal and communal identity is shaped. It is also the particularistic medium in which the universally applicable, though not universally accessible, truth of Christ is made known to the whole world beyond the visible ambit of the Christian community”

⁷⁰ Konsekwencją grzechu jest to, że człowiek postrzega własne ciało i ciała innych jako przeszkodę w komunii. Odkupienie przywraca mu pierwotny sposób widzenia: jest w stanie zobaczyć na nowo, że ciało ukazuje powołanie człowieka do miłości. Tę ideę, zawartą w katechezach Jana Pawła II, poświęconych ludzkiej miłości (por. Jan Paweł II, *The Theology of the Body. Human Love in the Divine Plan*, Boston, MA 1997, s. 111-114 i następne), można zastosować również w analizie czasu. Odkupiony daleki jest od tego, by postrzegać jako przeszkodę dystans czasowy, który należy przeżyć w oczekiwaniu i cierpliwie. Odbiera ten dystans jako drogę synowskiej komunii.

⁷¹ To przeciwstawienie stanowi kanwę pracy P. Ricoeura, *Time and Narrative*, Chicago 1988.

W ten sposób czas Jezusa ma również otwartą przyszłość, tak samo, jak czas współczesnego człowieka. Dokonuje się w nim prawdziwy postęp. Decydująca różnica polega na tym, że taki postęp ma miejsce nie tylko dzięki ludzkiej determinacji i woli. To prawda, że działanie Ducha czyni wyraźniejszą odpowiedź człowieka, albowiem *Pneuma* popycha ku posłuszeństwu i dobrowolnemu oddaniu. Ale jednocześnie pozwala jasno dostrzec, że żaden wysiłek człowieka nie jest wystarczający, że prawdziwy wzrost przychodzi z góry. Jest to w rzeczywistości jedyny sposób, w jaki przyszłość pozostaje prawdziwie otwarta, teraz bowiem w ludzki czas wkracza sam Bóg, aby wnieść człowieka ponad jego ograniczenia.

Dzięki tym elementom została „puszczona w ruch” historia Jezusa. Należałoby teraz opisać różne formy działania Ducha w Jezusie. Poznalibyśmy wówczas etapy na drodze synostwa, prowadzącej do osiągnięcia pełnej komunii z Ojcem.

Rozważania te pozwalają nam stwierdzić moc, jaką daje kontemplowanie oblicza Chrystusa w Jego misteriach. Taka kontemplacja może nauczyć człowieka, jak ma konfigurować swój czas i czas świata. Teraźniejszość, przeszłość i przyszłość nie są już niepowiązanymi elementami życia. Mogą łączyć się według swoistego prawa, jakim jest prawo komunii, do której człowiek został zaproszony. Czas staje się miejscem, w którym Bóg realizuje swój projekt synowskiej komunii, i w którym człowiekowi dane jest korzystanie z Bożych darów.

tłum. Grzegorz Ostrowski