

SYN ZRODZONY W ŚMIERCI

Stwierdzenie takie, jak zawarte w tytule, czyli wskazujące na zrodzenie Syna w śmierci, przybiera nieodzownie pewne rysy paradoksu. W rzeczy samej Bóg Ojciec nie rodzi Syna na podstawie tej nicości, z jakiej stworzył świat, ale z Siebie samego, ukazując się w ten sposób jako Ojciec w sensie jedynym i niepowtarzalnym oraz dając Synowi udział w całej swojej naturze, rodząc Go, a nie stwarzając¹

Ten artykuł wiary trynitarnej jest zdobyczą nieodwracalną, ale i nieodłączną od swego uzupełnienia chrystologicznego, które zapoczątkowują narodziny Syna w czasie, kończy zaś Jego opuszczenie w śmierci. To tajemnicze zespolenie transcendentnego bytu Syna z Jego uniżeniem aż do kondycji sługi i otchłani śmierci (por. Flp 2, 7-8) wprowadza nas w głębię tajemnicy organicznie jednej, której składniki starała się zharmonizować z wielkim trudem teologia, gdyż wymykają się one rozumowi. Ich zaś antynomiczność weryfikuje się zwłaszcza w stwierdzeniu o zrodzeniu Syna w śmierci.

Stwierdzenie to można właściwie rozumieć jedynie w sensie paschalnym – w sensie zmartwychwstania. O ile jednak zmartwychwstanie dotyczy raczej cielesnego wywyższenia Chrystusa, to zrodzenie odsyła do Jego osobowego podmiotu, podmiotu Syna. Wynika stąd, że rzeczywistości paschalnej nie da się pomyśleć niezależnie od tajemnicy trynitarnej, z której czerpie ona swe znaczenie i swą rację bytu, objawiając zarazem je w pełni. Trzeba będzie wydobyć na światło dzienne zespolenie tych różnych elementów, aby zharmonizować ze sobą pojęcia rodzenia i śmierci, które nie dochodzą z zewnątrz do tajemnicy Chrystusa, lecz przeciwnie, są jej konsekwencją i wyrazem. Teza ta wynika z paschalnego orędzia Nowego Testamentu i sugeruje pewne istotne konsekwencje teologiczne.

* Gérard Remy – emerytowany profesor Uniwersytetu P. Verlaine'a w Metz.

¹ Poniższe refleksje zostały zainspirowane uważną lekturą znakomitych dzieł F. X. Durrwella, a zwł.: *Ojciec. Bóg w swoim misterium*, Kielce 2000; *La mort du Fils*, Paris 2006 (dziełko wydane po śmierci Autora).

I. Rodzenie Syna w śmierci

Podstawowy i ogólny sens słowa „śmierć” nie mógłby wystarczyć do zrozumienia przedłożonej tezy. Chcąc ją właściwie zrozumieć, trzeba przemyśleć śmierć w duchu chrześcijańskim, aby ją zespolić w globalnej wizji ekonomii zbawienia. Chodzi nam bowiem w tym wypadku o podkreślenie, że podmiotem zrodzenia jest Syn Boży, i sprecyzowanie tej oto okoliczności lub właściwości: w śmierci. Na więź śmierci ze zmartwychwstaniem można patrzeć w podwójnym aspekcie. Pierwszy, stosowany w narracyjnej sekwencji Ewangelii relacjonujących mękę i objawienia się Chrystusa zmartwychwstałego, kieruje się od Krzyża do Zmartwychwstania; natomiast drugi, który czerpie natchnienie z orędzia paschalnego lub kerygmatu apostołskiego, ujmuje śmierć Chrystusa na podstawie Zmartwychwstania i tłumaczy ją w jego świetle. Korzyścią tego ściśle teologicznego spojrzenia jest ukazywanie sensu etapu przygotowawczego, jakim jest męka, rzucając przy tym snop światła na jej etap końcowy.

1. Syn zrodzony i wydany na śmierć

Zrodzenie Syna odsyła nas do tego aktu ojcowskiego, który tworzy w Bogu różnicę Osób Ojca i Syna. Trzymanie się tego istotnego stwierdzenia wprowadzałoby nas jednak tylko częściowo w misterium chrześcijańskie, którego paradoks zawiera w sobie także odwrócenie roli Ojca, albowiem jeśli z definicji On rodzi, to przecież tradycja apostołska traktowała Go równie dobrze jako Tego, który wydaje Syna na śmierć.

Jaki zatem sens ma śmierć Syna? Należy na nią patrzeć pod dwoma aspektami: pod kątem jej podmiotu, którym jest Syn Boży, a następnie pod kątem natury tejże śmierci, która polega, jak każda śmierć, na definitywnym przerwaniu życia w relacji ze światem i innymi, a w konsekwencji z sobą samym, względnie z Bogiem. Jeżeli jednak pojmuje się ją jako opuszczenie przez Ojca (por. Mk 15, 34; Mt 27, 46), wówczas jest ona także jakby oddaniem się Ojcu (por. Łk 23, 46) w całkowitym ogołoceniu siebie za nasze zbawienie (por. Ef 5, 2). Taki jest sam rdzeń i nowość wiary chrześcijańskiej.

Poprzez człowieczeństwo, które przyjmuje, Syn niewidzialny nadaje sobie określone oblicze, w którym widoczna jest ostatecznie postać Ojca (zob. J 14, 9). Tak więc Syn wydany na śmierć staje się świadkiem Ojca, który Go wydaje (por. Rz 8, 32). Pismo Święte nie wzdyga się

przecież wcale przed tą niezwykłością, jaką stanowi zespolone ściśle ze sobą stwierdzenie o zrodzeniu Syna i darze, jaki Ojciec z Niego czyni (por. J 3, 16) ludziom, Jego katom. W konsekwencji Ojciec odgrywa podwójną rolę, pozornie sprzeczną: rodzi Syna i wydaje Go mocom śmierci, jak gdyby zrodził Go tylko po to, aby nasycić ich apetyt, chociaż – według Mdr 1, 13 – „śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się ze zguby żyjących”

Wynika stąd, że odniesienie między Ojcem i Synem nabiera na krzyżu dramatycznego wyrazu zerwania. Traktowanie tego dramatu jako zwykłego, chociaż okrutnego, faktu historycznego prowadziłoby do zagubienia sensu, który można uchwycić jedynie od wnętrza świadomości Syna, na ile tylko ujawnia się ona w zasadniczej postawie posłuszeństwa planom Ojca. Być posłusznym to słuchać, aby się dostosować do tego planu, przyjmując bez zastrzeżeń wszystkie jego wymagania. To zgadzać się na jego urzeczywistnienie nie od zewnątrz, jak jakiś inny, obcy wykonawca, lecz o wiele i niesłuchanie głębiej: jako podmiot i miejsce jego wypełnienia w tragicznym przejściu przez śmierć.

2. Sens śmierci Syna

Śmierć Syna nabiera sensu jako kres misji wypełnionej w zjednoczeniu z wolą Ojca, mającej wymiar wybitnie paschalny.

a) *Śmierć jako wypełnienie*

Jeśli w naturze śmierci tkwi to, że jest ona zerwaniem, to w przypadku śmierci Jezusa zerwanie to było zamierzone i chciane: zamierzone przez znowę (ugodę), która wprawiła ten mechanizm w ruch; chciane przez Ojca, który zgodził się na realizowanie tego, co czyniono, a także przez Syna, który równoległe na to się godził. Śmierć ta byłaby tylko pozorna, gdyby nie została dokonana w dramacie końca ziemskiej egzystencji i przywalona milczeniem grobu. Gdzie jednak się nawiązuje w tej postaci ukrytej, całkowicie wewnętrznej, niewypowiedziana relacja z Ojcem i jaki jest jej wydźwięk? Czy pogłębiałaby ona rozdarcie między Ojcem i Synem, jak to sugerują niektórzy teologowie, obciążając tę śmierć brzemieniem grzechu tak dalece, że Syn doświadczałby stanu grzesznika, oddalenia od Boga, czy też ukazywałaby jedynie swoją odmienność²?

² Zob. w tej dość złożonej kwestii mój art. *La déréllection du Christ*, R. Th. (1998) nr 1, s. 39-94.

Zespalanie aktu rodzenia z umieraniem przedstawia się jako podwójne zbliżenie przeciwieństw, najpierw w odniesieniu do wkroczenia w życie aż po jego kres, a z racji zbieżności: śmierci z życiem. To odniesienie zakłada wejście Syna przedwiecznego w doczesną egzystencję drogą narodzin z łona Maryi, wymagając zarazem jakiegoś złagodzenia prawa czasu, jako że te dwa stany konstytuują synowski byt Jezusa. Poddanie się prawu czasu narzuci się świadomości Jezusa. Czym innym jest w rzeczy samej Jego tożsamość Syna przedwiecznego, a czym innym Jego przebudzenie, jako człowieka, w tej tożsamości, której ewangeliczne opowiadania pozwalają się ukazywać. Negowanie tego przebudzenia w imię Jego tożsamości równałoby się wyjęciu Jezusa z czasu, a tym samym zakwestionowaniu Jego ludzkiej rzeczywistości.

List do Hebrajczyków podaje syntetyczne sformułowanie dojrzewania synowskiej świadomości Jezusa w trakcie przeżywania swojej misji. Bogu zostało przypisane doprowadzenie Tego, „dla którego wszystko i przez którego wszystko istnieje, który wielu synów do chwały doprowadza, aby przewodnika ich zbawienia udoskonalił przez cierpienie” (Hbr 2, 10). Zbawienie to nie jest więc jakimś zewnętrznym dziełem Jezusa, gdyż urzeczywistnia się w Nim samym i z Nim się utożsamia, swoim Archetypem, w ślad za którym kroczą liczni synowie. Jaki jest sens tego wypełnienia? Pojęcie to odgrywa centralną rolę w tym liście ze względu na liczne doń odniesienia (zob. Hbr 2, 10; 5, 9; 6, 1; 7, 11. 19. 28; 9, 9. 11; 11, 40; 12, 2. 23). Odniesione do Chrystusa, oznacza osiągnięcie kresu drogi naznaczonej fizycznie cierpieniami, którym się przypisuje rolę wychowawczą, a mianowicie nauczania się takiej postawy wewnętrznej, którą nazywa się potocznie posłuszeństwem (por. Hbr 5, 8). Dzięki temu wypełnieniu stał się On „przyczyną wiecznego zbawienia” (Hbr 5, 9). Ponadto to posłuszeństwo wiąże się nierozdzielnie z wiarą, w której żyje i się umacnia. Uderzający jest w rzeczy samej paralelizm między tymi dwiema wypowiedziami: „Patrzmy na Jezusa, który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą. On to zamiast radości, którą Mu obiecywano, przecierpiał krzyż, nie bacząc na jego hańbę, i zasiadł po prawicy na tronie Boga” (Hbr 12, 2). Mówi się bowiem najpierw o Jezusie, „który wielu synów do chwały doprowadza” i jest „przewodnikiem ich zbawienia”, a następnie o Nim jako Tym, który „nam w wierze przewodzi i ją wydoskonalą” O ile podmiotem aktywnym pierwszego dwumianu jest sam Bóg Ojciec, to takim podmiotem drugiego jest już Jezus Chrystus. Dwom zaś pojęciom tego drugiego dwumianu, które wyrażają początki i pełnię wiary,

zdają się dobrze odpowiadać w tym samym zdaniu te dwa momenty, jakim są krzyż i zasiadanie po prawicy tronu Bożego. Stanie się Jezusa kimś doczesnym określa się zatem dwiema postawami, które się zespalają ze sobą: postawą wiary i posłuszeństwa, których krzyż jest znakiem i wypełnieniem, a zarazem wejściem we władanie, czyli wywyższeniem i zrodzeniem w śmierci.

Jeśli to wypełnienie oznacza punkt końcowy osobistej pielgrzymki, to jego skutkiem jest także odesłanie do rzeczywistości instytucjonalnej, takiej jak dawne kapłaństwo, w dziedzinie prowizorycznej, zniesionej przez wyłączenie i wieczne kapłaństwo Chrystusa (por. Hbr 7, 24). Ta sama prerogatywa przysługuje Jego ofierze, której jedyność jest mocno podkreślana (por. Hbr 10, 10. 12. 14). Chociaż to wypełnienie jest jedyne, to przecież nie jest ono samotne, gdyż udziela się tym, których uświęca i prowadzi do ich własnego celu (por. Hbr 10, 14)³

b) *Śmierć: wejście do chwały paschalnej*

Zgodnie z językiem Nowego Testamentu, śmierć nie polega na klinicznie stwierdzalnym zgonie, ale ma także znaczenie moralnej i duchowej śmierci dla siebie nie po to, by się rozpaść, lecz aby się narodzić do nowego życia w Bogu (por. Rz 6, 11). Ten sens śmierci dla siebie jako drogi życia ma swe źródło i swój archetyp w paschalnym wypełnieniu losu Chrystusa, który nie umiera tylko cieleśnie, ale wewnątrznie w wyrzeczeniu się siebie i całkowitym oddaniu woli Ojca, który przyjmuje tę ofiarę.

W ten sposób ustala się wzajemność między Synem i Ojcem, która się konkretyzuje w darze z siebie i jego przyjęciu oraz znajduje swój jednoczący wyraz w rejestrze typowym dla języka Janowego, a mianowicie chwały i uwielbienia. Zaczepnięta ze Starego Testamentu⁴ chwała, mająca wymiar teofanii, oznacza nagle, olśniewające objawienie się Jahwe, co *Ewangelia Janowa* odnosi do osoby Chrystusa (por. J 1, 14). Trzeba jednak zauważyć, że chwała Syna pojawia się dopiero u kresu Jego działania, który przywołuje pojęcie uwielbienia, którego sens aktywny zespala się ze zrodzeniem. Ta semantyczna

List do Hebrajczyków posługuje się raczej oszczędnie pojęciem zmartwychwstania, odnoszonym globalnie do umarłych (6, 2; 11, 19. 35). Jest ono mimo wszystko formalnym artykułem wiary (6, 2).

⁴ Można by tam wyliczyć ok. 300 miejsc, zwłaszcza w Psalmach i u Izajasza. Zagadnienie „chwały” i jego zastosowanie czasownikowe: „chwalić”, bardzo częste u Jana (19 i 35 razy), wymaga należytego wyjaśnienia, jeśli ma być właściwie i poprawnie zrozumiane.

zbieżność wynika z tej samej tajemnicy, dającej się wyrazić za pomocą komplementarnych ujęć językowych.

Istotny problem dotyczy zatem środka i sensu tego uwielbienia. Kto jest jego podmiotem i odbiorcą? Dokonuje się ono we wzajemności Ojca i Syna, którzy uwielbiają siebie nawzajem (por. J 13, 31; 17, 1. 4-5). To uwielbienie zespala się dokładnie z „godziną” przejścia „z tego świata do Ojca” (J 13, 1), której ustalenie do Niego należy. Różnicują się jednak właściwości tego uwielbienia: Syn wielbi Ojca przez integralne wypełnienie Jego woli w śmierci, czyli w całkowitym ogołoceniu się i milczeniu Ojca; Ojciec zaś odpowiada przyjęciem ofiary Syna. I tak oto, zgodnie z jego użyciem przez Jana, to samo pojęcie dokonuje syntezy dwóch aktów: akceptacji śmierci przez Syna i Jego intronizacji przez Ojca do suwerenności Bożej.

Możliwości tego słownictwa rozciągają się na symbolikę krzyża, który oznacza spotkanie się tych dwóch przeciwstawnych sobie ruchów. Wbite w ziemię; to narzędzie śmierci przeobraża się w teofaniczny znak niewidzialnego, ale chwalebego, wyniesienia do nieba. Przekształca się w tron chwały, z którego Ukrzyżowany-Zmartwychwstały wykonuje swą władzę nad światem, dla którego stał się ośrodkiem powszechnego przyciągania (por. J 12, 32). I tak oto Fr.-X. Durrwell może się odważyć na taki paradoks: Syn „nie wznosi się wyżej od śmierci”⁵ Tajemnica ogołocenia zlewa się z tajemnicą wywyższenia, a ich szczyty się zespala, przekreślając w ten sposób możliwości jakiegokolwiek metafory przestrzennej, a także prawa biologiczne, albowiem życie staje się nieodłączne od śmierci.

Wierny takiej wizji wiary, św. Jan posługuje się innym jeszcze obrazem, aby uwypuklić ten moment równoczesności, a mianowicie trwaniem stygmatów na Osobie Zmartwychwstałego, będących dowodem Jego tożsamości z Ukrzyżowanym (zob. J 20, 27), tak że „będą patrzeć na Tego, którego przebili” (J 19, 37). Stygmaty nie zostają zamazane, lecz przemienione w osobie Zmartwychwstałego. W ten sposób zmartwychwstanie nie likwiduje (nie znosi) śmierci, lecz ją zakłada, albowiem stanowią one dwie strony jednego i jedyne tylko misterium. To samo przekonanie pojawia się na nowo w *Apokalipsie* za pomocą wariantu tego obrazu – zabitego Baranka (por. Ap 5, 6-13). Zmartwychwstanie nie wymazuje ani nie zastępuje ukrzyżowania.

⁵ *La mort du Fils*, dz. cyt., s. 31.

3. Duch mocą rodzenia

Jeśli rodzenie Syna jest aktem trynitarnym, zakłada ono interwencję Ducha jako mocy życia.

Zgodnie z nurtem narracji ewangelicznej, zmartwychwstanie następuje po śmierci, jednak zgodnie z releksją teologiczną w sensie eschatologicznym, oba te wydarzenia zespalają się ściśle ze sobą. Na tym poziomie rozumienia zmartwychwstanie lub wywyższenie dokonuje się na bazie śmierci, która jest jego uprzednim trwałym założeniem. Bóg, który „to, co nie istnieje, powołuje do istnienia”, jest Tym, kto „ożywia umarłych” (Rz 4, 17) i objawia w ten sposób swoje ojcostwo w rodzeniu Syna. Zbieżność synostwa z ojcostwem zespała się dokładnie ze zbieżnością śmierci i zmartwychwstania. Śmierć jest miejscem zespolenia woli Ojca z wolą Syna, które stają się odtąd jedną wolą, nie mieszając się przy tym ze sobą, o ile bowiem inicjatywa należy do Ojca, to zgoda jest dziełem Syna.

Jednak ta relacja między wyrażeniem zgody Ojcu a uwielbieniem Syna nie mogłaby być pojmowana według modalności bilateralnej, gdyż się wpisuje w logikę tajemnicy trynitarniej. Wciąż według Jana, Duch zstępuje na Jezusa podczas Jego mesjańskiej intronizacji przez chrzest (por. J 1, 32-33), który – według Mk 10, 38-39 – dopełnia się w męce. Dlaczego to trynitarne znaczenie, które przekształca sens chrztu przyjętego przez Jezusa, nie miałoby się odnosić do męki, pomimo dyskrecji Ewangelii? W rzeczy samej Duch zdaje się znikać w oddaniu, jakie czyni Jezus ze swojego „ducha”⁶, jak gdyby Duch, źródło życia, przestał wytryskiwać.

To zniknięcie narzuca się jako przerwanie, przejście w nicość, noc milczenia, noc łona matki przed narodzinami i łona ziemi-matki u kresu tego życia⁷. Ta skrajność (krańcowość) jest typowa dla drogi wytyczonej przez Ducha, która doprowadza do wyrażenia zgody na śmierć dla siebie, w swej cielesności, która byłaby triumfująca, gdyby Duch nie nadał jej sensu oddania siebie, wyrzeczenia się siebie, w ręce Ojca. Tak właśnie Jezus umiera w Duchu, powierzając się bez zastrzeżeń Ojcu. Paradoxem Ducha Miłości jest urzeczywistnianie ko-

⁶ Dosłownie ten „duch” zdaje się utożsamiać z „tchnieniem życia”, którego Bóg udziela i które odbiera zgodnie ze swoim życzeniem, a które może się wznieść na znacznie wyższy poziom znaczeniowy, otwarty na tajemnicę trynitarną.

⁷ Przekracza się tu próg tego, co daje się pomyśleć, albowiem porzuca się dziedzinę zjawisk godząc się na to, co nieuchwytnie, a czego przecucie może nam zasugerować mistyczna intuicja Adrienne von Speyer. Por. np. H. Urs von Balthasar, *Adrienne von Speyer. Sa mission théologique*, Paris 1976, s. 179-181.

munii poprzez rozłączenie, względnie przekreślenie bliskości i oddalenie. Tak właśnie Ojciec rodzi Syna, ale w śmierci zaakceptowanej po to, by została pokonana mocą swojej miłości uosobionej w Duchu. Zanim się wypowie w formułach wiary, tajemnica trynitarna objawia się w swej paschalnej istocie swoim świadkom.

Teologia zbawienia, czyniąc odniesienie krzyża do Ducha, pozwala sobie na zaczerpnięcie odnawiającego oddechu, odnajdując swój wymiar trynitarny. W miejsce wymaganej przez Ojca sprawiedliwości, której zadość czyniłby człowiek-Bóg, jaśnieje miłość między Ojcem i Synem, przez ich komunie w ich różności jak i wskrzeszającą moc Ducha. To ten sam Duch scala nierozzerwalność krzyża i zmartwychwstania, na wzór daru i jego przyjęcia, które się warunkują. Pascha i Pięćdziesiątnica zlewają się. Duch, który „unosił się nad wodami” (Rdz 1, 1) powinien także odnawiać oblicze ziemi (por. Ps 104 [103], 30), rozlewać się nad potomstwem Jakuba (zob. Iz 44, 3), koncentrować swoją energię w wywyższeniu odrzuconego Syna, aby się wylać nad całym Kościołem.

Dla wysłania Parakleta uczniom (por. J 7, 39; 15, 26; 16, 13) faktycznie trzeba było, by Jezus sam był Nim napełniony. Według przemowy Piotra w Dz 2, Jezus otrzymał obiecane Ducha od Ojca jako pierwszy, aby go wylać na wiernych (zob. Dz 2, 33). W ten sposób jest archetypem wszystkich zmartwychwstałych, gwarantem ich własnego udziału w jedynym Duchu, który jest mocą, którą Ojciec rodzi swego Syna, a w Nim swoich synów, przyciągając ich do siebie.

II. Teologiczny sens rodzenia w śmierci

Nauczanie biblijne, które zostało przed chwilą zebrane w swych zasadniczych liniach, dotyka wzajemnych relacji między Osobami Boskimi. Te dane ukrywają jednakże poważną trudność, o którą potknęła się teologia, niekoniecznie to wyznając. Jak wyrazić ekonomie Syna wcielonego z teologią trynitarną? Czy zrodzenie Syna Bożego w śmierci ma sens z punktu widzenia Jego Boskiej natury? Jak zrozumieć znaczenie soteriologiczne tej śmierci?

1. Jedyna synowska kondycja Jezusa

Nie można brać na serio unżenia się Syna w ludzkiej kondycji, jeśli wahamy się przed jego konsekwencjami, zwłaszcza przed „stawianiem się” Jezusa i Jego wzrastaniem (Łk 2, 52), poczynając od Jego

wcielenia, które już jest aktem posłuszeństwa. Wcielenie inauguruje konieczne dojrzewanie Jego synowskiej świadomości w miarę jak zgadza się On na zamiar Ojca, oraz w miarę jak cel i sens Jego misji kształtują Jego tożsamość. Jezus czuje się posłany do głoszenia królestwa, które wiąże ze swoją Osobą, ale usuwa się, oddając się całkowicie na służbę temu zadaniu⁸. Królestwo przychodzi z wyrzeczenia się siebie, które wiedzie aż do rzeczywistości nieprzekraczalnej, którą jest śmierć, jeśli taką cenę trzeba zapłacić. Jeżeli został On posłany przez Ojca, z którym się łączy przez modlitwę i miłującą uległość, to dlatego, aby stać się Jego synowskim żywym obrazem.

Ten Syn, jak każdy człowiek, byłby igraszką kapryśnego Boga, gdyby został zrodzony dla unicestwienia w śmierci, której wówczas przypadałoby ostatnie słowo. Ale jeżeli tajemnica paschalna przewyższa tę destrukcyjną moc, to nie znosi ona jej głębokiego znaczenia, gdzie ukrywa się najintymniejsza relacja między Ojcem a Synem – Syna zdającego się na wolę swego Ojca, który go wydaje na wyniszczenie, aby zrodzić w chwale. Po złożenie do grobu następuje odsunięcie kamienia i opustoszenie grobu. Odtąd Syn jest gdzie indziej, ale Jego śmierć i zmartwychwstanie można ująć jako dwa nierozdzielne wymiary tego samego aktu, które łączy jedyny Duch. Jeżeli Syn opuścił łono Ojca, aby zamieszkać między nami, ponownie łączy się z tym łonem w chwale, którą miał od początku, a której się wyrzekł, ale bez opuszczania swoich, z którymi jest związany przez zesłanie Ducha i których łączy ze swoją śmiercią i życiem przez chrzest.

To przeznaczenie Syna realizuje się w Jego człowieczeństwie. Czy miałoby to miejsce, gdyby nie było sensowne właśnie dla tegoż człowieczeństwa, i gdyby ono miało być traktowane niezależnie od Boskiego podmiotu, który je przyjmuje? Język Janowy odnosi się do tegoż samego podmiotu: jedyne Syna. Oto dlaczego o Jego zrodzeniu w śmierci można myśleć jako o czymś, co nie jest obce Jego Boskiej kondycji, ponieważ On jest Synem nie inaczej, jak tylko przez bycie zrodzonym przez Ojca. Z punktu widzenia przyjętego człowieczeństwa, ten akt nazywa się zmartwychwstaniem, które przedstawia i objawia odwieczne zrodzenie Syna. Jakkolwiek byłby zrodzony, z grobu czy z łona Ojca, zawsze będzie Synem. W ten sposób przeznaczenie Jego

⁸ Jeżeli przepowiadanie i wielkie dzieła dokonywane przez Jezusa są przyporządkowane królestwu i nie koncentrują się na Jego Osobie, nie jest ona obojętna w takiej mierze, w jakiej stanowi przedmiot wyznania i motyw sądu, np. w Mt 10, 32-33 lub Łk 12, 8-9, bez wchodzenia w debatę egzegetyczną, której są poddawane te logia.

człowieczeństwa objawia Jego odwieczną kondycję synowską. Bez niej umykałoby nam Jego miejsce w łonie Trójcy, ponieważ to misterium staje się nam dostępne tylko przez ekonomię zbawienia. W końcu, dwie natury odróżniają się, aby się zjednoczyć w tym samym Bosko-synowskim podmiocie. Syn Człowieczy jest identyczny z Synem Bożym, którego jest figurą.

2. Jedyne zbawienie przez śmierć Syna

Śmierć Chrystusa, pojęta – według wiary – jako środek zbawienia, została poddana dociekaniom teologii. Epoka patrystyczna zobaczy w niej znak porażki demona pod pozorem jego zwycięstwa lub jako środek cudownej wymiany między naszą biedą a Boskim życiem, które stało się naszym udziałem. Okres średniowieczny zainteresuje się pobudką (motywem) wyboru takiego zbawczego środka, uprzywilejowując ideę nadobfitego zadośćuczynienia. Okres współczesny będzie starał się odkodować bardziej jej sens niż powód (motyw). W tej właśnie optyce staje się wyraźne jej głębokie Boskie znaczenie.

Tendencja wielu systemów wypracowanych w przeciągu wieków polegała na tym, że uważało się Chrystusa za twórcę zbawienia, do czego uprawniała go Jego synowska kondycja, podstawa Jego wolności od grzechu i pełni łaski, bez uszczerbku dla autentyczności Jego człowieczeństwa. Według takich przesłanek pozostawał On na brzegu ludzkości opanowanej przez grzech, aby ją z zewnątrz przyciągnąć, pojednać z Ojcem wydając się za nią. W ten sposób stawał się jej orędownikiem. W pewien sposób zbawienie było wynegocjowane między Nim a Ojcem, a cena była proporcjonalna do nieskończonej godności Syna.

Nauka o zrodzeniu Syna w śmierci, przeciwnie, identyfikuje to ze zbawieniem, z którego ludzkość skorzysta z racji jego wypełnienia się w Tym, który jest pierwocinami ludzkości odrodzonej i który, jako pierwszy z ocalonych, identyfikuje się ze zbawieniem. Solidarny z naturą ludzką w jej kruchości, używając jej jako środka, zasiewa w buntowniczej ludzkości zarodek posłuszeństwa, zapłodniony przez Ducha. Oczyszcza nasze nieczyste ciało świętością swego ciała, które zaślubia, w akcie wyzucia się, w pokornej kondycji sługi poddanego Ojcu, któremu powierza się całkowicie. W ten sposób historia ludzi, nawiedzonych przez Syna (zob. J 1, 11), będzie zrekapitulowana przez Niego w eschatonie, w wiecznym rodzeniu synów, którzy zgadzają się na wolę Ojca, za przykładem jedyne go Syna.

Tożsamość Syna odsłania się ostatecznie w dziele zbawienia. Według Pisma, podmiotem aktywnym zmartwychwstania jest Bóg, który w ten sposób przybiera oblicze Ojca rodzącego, począwszy od grobu⁹ Jeśli, w przeciwieństwie do tego stwierdzenia, Syn obwieszcza władzę oddania i odzyskania życia (w J 10, 18), to dlatego, że taki rozkaz otrzymał od Ojca. Owszem, przypisywanie zmartwychwstania Ojcu wystawia Syna na niebezpieczeństwo jakiegoś umniejszenia w typie subordynacjonizmu lub arianizmu. To wyjaśnia, dlaczego w epoce patrystycznej wzywało się do ukazywania równości natury między Osobami Boskimi, aby uważać Syna co najmniej jako współautora swego zmartwychwstania¹⁰ Ale czy niebezpieczeństwem nie jest także zamazywanie różnicy Osób Boskich z powodu jedności i równości ich natury?

Bez wątplenia, Syn nie jest bierny. Ale jeżeli przypada mu rola aktywna, to można ja ująć w kategorii przyjmowania i przyzwolenia¹¹ Zgadza się On, aby się wydać Ojcu jak i przyjąć się znowu od Niego. To paschalne objawienie jest jednocześnie objawieniem misterium trynitarnego, niedostępnym poza nim. Wzajemne uwielbienie Ojca i Syna w Duchu, który jest jak ich Boskie „My”, pozwala przez zbawczą ekonomię przeświecać rzeczywistość trynitarną, która stanowi byt samego Boga.

* * *

⁹ Mowy w *Dziejach Apostolskich* są w tym względzie szczególnie wyraziste. Por. Dz 2, 24. 32. 36; 3, 15; 10, 40; 13, 30. 37.

¹⁰ Według tej logiki czy Syn nie byłby posłany przez siebie i czy nie byłby adresatem swojej ofiary? Ten rodzaj hipotez nie umyka przed teologicznym dryfowaniem, jak tylko będąc korygowanym przez silne przyłgnięcie do wiary chalcedońskiej. Właściwe przypisanie ról zakłada zbieżność dwóch natur w jedności osoby Słowa, wiecznie związanej z naturą Boską i, od wcielenia, z naturą ludzką, ale radykalnie różnej od osoby Ojca, mających swoje własne role w dziele zbawienia. Na temat tego rodzaju kłopotów pozwałam sobie odesłać do naszego studium: *La christologie d'Augustin: cas d'ambiguïté*, RSR 2008 (juillet-sept.), s. 401-425.

¹¹ Ta idea nie jest nowa. Jest zbyt zakorzeniona w Piśmie, aby wymykać się teologii. Szybkie odniesienie do autorytetu św. Tomasza przyniesie jej potwierdzenie. Kiedy rozprawia on na temat uległości Chrystusa Ojcu (*Summa theologie* III, q. 20, a. 1) jego odpowiedź – uwarunkowana rozróżnieniem między *forma Dei* a *forma servi* z Flp 2, 6-7, rozumianymi od św. Augustyna jako synonimy dwóch natur – przenosi znaki tej uległości na naturę ludzką, ale pod przymusem J 8, 29 i Flp 2, 8 czuje się zobligowany do przypisania tej uległości Chrystusowi jako podmiotowi. Jeśli nawet implikacje trynitarne nie są wyraźne, to nie chodzi tutaj nigdy o ich zaprzeczanie, ponieważ temat posłuszeństwa powróci i będzie rozwinięty w q. 47 a. 2 na temat śmierci Chrystusa, widzianej jako wypełnienie woli Ojca przez posłuszeństwo i miłość, dwie cechy, które św. Tomasz lubi łączyć; por. q. 48 a. 2.

Chrystologia niewątpliwie cierpiała na ciężki deficyt w takiej mierze, w jakiej była opracowywana nie bez uwzględniania Ducha¹². Oczywiście, tytuł i byt Syna są korelatywne do tytułu i bytu Ojca. Także Fr.-X. Durrwell słusznie stwierdza, że „Trzech z Trójcy jawi się jako misterium o dwóch biegunach”¹³ Ojciec urzeczywistnia swoją płodność w rodzeniu Syna, który Jemu zawdzięcza to kim jest. Duch nie występuje w tym akcie jako trzeci podmiot z tytułu jakiegokolwiek komplementarności, ale jako „środowisko” (środek, serce) tego rodzenia, którego jest mocą.

Augustyńska trylogia: Miłujący – Miłowany – Miłość, da się przetłumaczyć w tej postaci: Rodzic – Zrodzony – Moc rodzenia. Ojcostwo i synostwo realizują się tylko w mocy Miłości. Inaczej Miłość jawiłaby się jako rodzaj wspólnego niezróżnicowanego mianownika, ponieważ, ze strony Ojca, przybiera ona formę przyczynowości w darze synostwa, a, ze strony Syna, formę przyjmowania i zgadzania się zarówno w darze z siebie Ojcu jak i w otrzymywaniu siebie dzięki Ojcu. W ten sposób odniesienia, które objawia ekonomia misterium paschalnego, jawią się jako wierny i najwyższy wyraz misterium trynitarnego¹⁴

Synowska kondycja Chrystusa jest w rzeczywistości dostępna tylko przez znaki Jego ludzkiego pochodzenia, które zakłada narodziny. Jest zrodzony z Maryi mocą Ducha, to jest tą samą mocą, którą powstanie z grobu i którą jest rodzony przez całą wieczność przez Ojca. Harmonia między tymi trzema planami, związanymi odpowiednio z historią, z eschatologią i z wiecznością, nie toleruje żadnego dysonansu¹⁵ Syn zawdzięcza Ojcu to kim jest, podobnie jak to potwierdza wyrwanie ze śmierci, Jego synowska kondycja polegająca dokładnie na otrzymywaniu siebie od Innego, bez żądania czegokolwiek dla siebie (zob. Flp 2, 6). Spójność Pisma na temat synowskiego bytu Chrystusa ma znaczenie jednakowo ważne dla kondycji chrześcijańskiej, która nie może być inna jak tylko synowska. Ta synowska kondycja jest

¹² Patrz Fr.-X. Durrwell, *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, Paris 1997, s. 75-79. Oczywiście, spory chrystologiczne nie są obce temu rozdzieleniu.

¹³ *La mort du Fils*, dz. cyt., s. 64.

¹⁴ Tradycja grecka i łacińska przedstawiają relacje trynitarne według różnych modeli. Ograniczmy się tutaj do jednego prostego pytania: czy to one są normatywne dla interpretacji misterium paschalnego czy też ono powinno je inspirować?

¹⁵ Odwoływanie się do niezgłębianego misterium Boga dla kontestowania związku między Trójcą ekonomiczną a Trójcą immanentną, wywołuje zły proces. To, że Bóg jest poznawalny w pełni tylko przez siebie jest oczywistością. Ale poddawanie w wątpliwość odniesienia tych dwóch porządków równa się podkopywaniu fundamentów wiary trynitarniej.

zaproszona do zaakceptowania siebie aż do śmierci, a w odróżnieniu od współczesnego świata nie daje sobie innych punktów oparcia jak tylko ojcostwo Boże. Urzeczywistni się ona w naszym ostatecznym odrodzeniu, w którym nasze synowskie powołanie znajdzie swój pełny rozkwit.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC / ks. Sławomir Pawłowski SAC