

## Powrót do Jezusa z Nazaretu, Chrystusa i Syna Bożego. Niektóre zagadnienia chrystologiczne wobec współczesnych wyzwań

W przedmowie do pierwszej części swojej rozległej pracy o Jezusie z Nazaretu papież Benedykt XVI napisał stosunkowo proste, ale niezwykle znaczące zdanie: „Jezus – Jezus Ewangelii – jest w historii postacią spójną i przekonującą”<sup>1</sup>. Gdy bliżej przeczytamy wywód papieski zwarty w cytowanej przedmowie, to okazuje się, że droga prowadząca do takiego stwierdzenia nie jest wcale łatwa i bezpośrednia, ponieważ zakłada poważny i bardzo zasadniczy wysiłek teologiczny, warty jednak podjęcia ze względu na owoce, którymi może ubogacić ludzkie doświadczenie duchowe. Jezus Ewangelii jest znaczący oczywiście wtedy, gdy dochodzi się do stwierdzenia, że „On jako człowiek naprawdę *był* Bogiem”<sup>2</sup>. Niewątpliwą zasługą papieża Benedykta XVI jest to, że swoją trylogią, jak dzisiaj chętnie nazywamy jego *Jezusa z Nazaretu*, pobudził nas do odnowienia przemyśleń teologicznych, aby odpowiedzieć w po-

---

Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI – dr hab., prof. UPJPII, kapłan diecezji tarnowskiej, od 2014 r. dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPII). W latach 1991–1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat – 1995 r.), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie Św. Tomasa przy Uniwersytecie „Angelicum”. W 2003 r. habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996–2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 r. wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 r. wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie; e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl.

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka – W. Szymona, *Opera omnia*, t. VI/1, Lublin 2015, 127.

<sup>2</sup> Tamże.

głębiący sposób, kim jest Jezus z Nazaretu oraz kim On jest i powinien być dla nas.

W tym miejscu zamierzamy zatem wskazać na główne aspekty tajemnicy chrystologicznej, na której opiera się nasza wiara, odnosząc się do niektórych współczesnych interpretacji, które zdają oddalać od jej kluczowego znaczenia dla człowieka i dla jego zbawienia. Takie odniesienie jest konieczne w ramach nowej ewangelizacji, której zamiarem i celem jest pokazanie, że Jezus Chrystus jest „dla nas”, ale że może być dla nas tylko pod tym warunkiem, jeśli uchwycimy Go w pełni prawdy i sensu, które są w Nim ukryte, czyli w pełni Jego boskości.

## 1. Współczesne tendencje chrystologiczne

Już od pewnego czasu, po przerwie spowodowanej doketyzmem kerygmatycznym Rudolfa Bultmanna, zaznacza się w środowiskach teologicznych, ale także nieteologicznych, znaczący ruch powrotu do Jezusa z Nazaretu<sup>3</sup>. Jest on znacznie wcześniejszy niż *Jezus z Nazaretu* Benedykta XVI i jego wielorakie reperkusje, które trafnie wzbudziło papieskie dzieło, wpisuje się w ten wielki ruch okresu posoborowego. Ten ruch został wywołany nie tylko wymaganiami wewnętrznymi wiary chrześcijańskiej, które na pewno odegrały wpływową rolę w jego ożywieniu i utrwaleniu, ale także – poza środowiskiem ściśle teologicznym i wyznaniowym – pragnieniem poszukiwania, które pobudza wielu ludzi naszego czasu do znalezienia kogoś, kto mógłby rzucić światło na ich życie i nadać mu sens. Podczas gdy fakt sam w sobie jest godny szczególnego dostrzeżenia wśród wierzących, narzuca się jednak wymóg zweryfikowania dróg, którymi postępując, zamierza się dokonać takiego powrotu, aby mogły one umożliwić prawdziwą wędrówkę wiary, doprowadzającą do autentycznego Jezusa Ewangelii, a nie do jakiejś mistyfikacji, przynoszącej nowe rozczarowania, a nawet prowadzącej do zawsze szkodliwych błędów.

W środowisku teologicznym powrót do Jezusa z Nazaretu narzuca się przede wszystkim z powodu wewnętrznego wymogu samej wiary, która od początku wyraziła w swoich wyznaniach świadomość, że nie jest wiarą „wymyśloną”, zawieszoną subiektywnie na szczególnym i poruszającym doświadczeniu kolektywnym grupy uczniów, ale że znajduje

<sup>3</sup> Na temat różnych nurtów kulturowych, w których wyraża się powrót do Jezusa Chrystusa por. B. SESBOÛÉ, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.

w sobie własną normę i własny fundament. Wiara apostołska, która jest szeroko poświadczona w różnorodnym i bogatym języku Nowego Testamentu, zawsze łączyła nierozdzielnie wielkie tytuły chrystologiczne: „Chrystus”, „Pan”, „Syn Boży”, „Słowo”, z historycznym imieniem „Jezus”, wyrażając w formule „Jezus jest Chrystusem” przekonanie, że to, co jest tajemnicze i boskie w wierze w Niego, jest nieodłączone od tego, co rzeczywiście – w sposób obiektywny i historyczny – ma w Nim samym swoje uprzednie i pierwszorzędne kryterium, wyznaczające trwałe i nieprzekraczalne prawo swojego początku historycznego. Sama struktura nowotestamentowego świadectwa chrystologicznego wiary, która jawi się zarazem jako „kerygmat” i „anamneza”, będąca anamnezą nie późniejszą ani po prostu równoległą w stosunku do kerygmatu, ale tak wewnętrzną w stosunku do niego, że stanowi jego istotny wymiar normatywny<sup>4</sup>. Trafnie pisał E. Schillebeeckx: „Nie istnieje w chrześcijaństwie pierwotnym żadne *credo* lub *kerygmat*, który nie uwzględniałby równocześnie określonego aspektu ziemskiego życia Jezusa jako podstawy, punktu wyjścia i kryterium własnej interpretacji wiary. U początku każdego *credo* znajduje się historycznie gwarantowany aspekt życia Jezusa”<sup>5</sup>.

Wymóg nieustannego powracania w teologii do Jezusa z Nazaretu łączy się także z wymogiem pokazywania Jego wiarygodności i przekonywania o niej nowych pokoleń ludzkich. Wiara nie jest w żadnym wypadku jakimś krzykiem rozpaczony wobec wymagań rozumu, ale jest jego wprost pierwotnym uznaniem, skoro także rozum pochodzi od Boga i pozostaje włączony w służbę wiary. Wiara nie jest także tylko jakąś intuicją, ani tym bardziej łatwym entuzjazmem wobec pojawiających się zaskakujących faktów. Wiara jest przede wszystkim aktem ludzkim, który angażuje rozum i wolność. Właśnie z powodu tego wymogu wiarygodności wiara nie może pominąć tych osiągnięć, do których dochodzi historyczna analiza tekstualna czy rozmaite sposoby poznania historycznego.

Nowe badania chrystologiczne podkreśliły nie tylko wartość koncentracji chrystologicznej zaproponowanej przez Karla Bartha, ale niejednokrotnie dokonały redukcji chrystologii do jezuologii, sprowadzając tajemnicę Chrystusa do samej fazy ziemskiej, która kończy się drama-

<sup>4</sup> K. GÓZDŹ, *Jezus. Twórca i Spełniiciel naszej wiary* (Hbr 12, 2), Lublin 2009, 261-270; G. THEISSEN, *Le Jésus-Christ et le kérygme. La construction scientifique et l'accès à la foi*, w: *De Jésus à Jésus-Christ*, t. 1: *Le Jésus de l'Histoire. Colloques université de Strassbourg, 18-19 novembre 2010*, Paris 2010, 215-235.

<sup>5</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976, 458-459.

tem krzyża, oraz do wyłącznie ziemskiego kształtu na drodze dyskusyjnego procesu reinterpretacji (w sensie świeckim) chrześcijańskiego języka wiary. W ten sposób powrót do Jezusa w rzeczywistości okazał się jakby wędrówką do wyidealizowanego człowieka, na którego zostały przeniesione *en bloc* świeckie ideały życia – człowieka, który stał się drugorzędny w stosunku do głoszonego orędzia i do tego, co ono oznacza, tracąc z oczu Jego jedyność, szczególność i ostateczność. Podczas gdy zsekularyzowany obraz Jezusa stracił na znaczeniu, gdyż nawet w środowiskach świeckich był widziany w coraz większym stopniu jako propozycja wynikająca z kultury zbyt abstrakcyjnej i intelektualnej, to wydaje się, że dzisiaj coraz większe uznanie zyskuje obraz Jezusa coraz bardziej uspołeczniony, tak jak jeszcze niedawno szeroko pociągał Jezus upolityczniony<sup>6</sup>. Jezus z Nazaretu jest szukany i znajdowany w środowiskach, w których odkrywa się potrzebę zainteresowania się drugim człowiekiem, zepchniętym na margines, przebywającym na peryferiach, przeżywającym rozmaite niedostatki itd. W takich propozycjach oblicze Chrystusa utożsamia się z obliczem człowieka zaangażowanego w życie społeczne i polityczne swojego czasu. Łatwo zapomina się w takich ujęciach, że Jezus stale uciekał przed pokusami odwołania się do władzy politycznej, które dominowały powszechnie w koncepcjach mesjańskich Jego czasu. W tym kontekście pojawiło się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zainteresowanie teologiczne pewnymi postawami Jezusa, takimi jak Jego sprzeciw wobec klas panujących, Jego możliwe relacje z ugrupowaniami i ruchami rewolucyjnymi tamtego czasu, Jego procesem traktowanym przede wszystkim jako fakt polityczny, Jego śmiercią jako najwyższym świadectwem złożonym prawdzie i sprawiedliwości żądanymi dla biednych i słabych.

Także wobec tego Jezusa upolitycznionego pojawia się pytanie, czy odzwierciedla On prawdziwą postać historyczną, czy chwytą rzeczywistą sytuację historyczną Jego czasu i zrozumienie wiary wspólnoty apostołskiej. Tylko na podstawie połączenia kryterium historycznego i kryterium dogmatycznego można rzeczywiście poznać głębokie znaczenie faktów z życia Jezusa i Jego nadzwyczajnej wolności. Obok świeckiego obrazu Jezusa oraz obrazu Jezusa wyzwoliciela, pewien sukces odniósł także obraz, który pojawił się w ramach ruchu „Jezus Revolution”. Pomijając formy publicystyczne, typowe dla strategii marketingu, które

---

<sup>6</sup> J. KRÓLIKOWSKI, *Polityczne interpretacje życia i śmierci Jezusa Chrystusa i ich ograniczenia*, w: *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś*, red. B. Kochaniewicz – A. Wojtczak, Poznań 2017, 95-112.

w tym ruchu się pojawiły, wyraził on coś głęboko emocjonalnego, co skłoniło zwłaszcza szerokie kręgi młodzieży amerykańskiej do szukania przyjaźni z Jezusem. Ruchy te są kontynuowane także dzisiaj w rozmaitych nurtach protestantyzmu i licznych sektach, a nawet pojawiają się ich wpływy w pewnych kręgach katolickich.

Kim jednak jest ten „Jezus przyjaciel”? Nie jest to Jezus Kościoła i dogmatów, Jezus utrwalony w ikonografii chrześcijańskiej, ale jest to typowy człowiek „hippy”, łączony z potrzebą odrzucenia Kościołów instytucjonalnych uważanych za jałowe religijnie, w których wiara została sprowadzona do mitu do tego stopnia, że wszystko, co sensowne, zostało w niej zagłuszone, bądź tak zdogmatyzowana, że nie zawiera już żadnego śladu życia. Tym, który prowadzi i przyciąga nie jest Chrystus głoszony przez Kościół, ale raczej jakaś postać romantyczna i mistycyzująca, bardzo odległa od Ewangelii. Oprócz ewidentnych braków dogmatycznych, *Jesus hippy* ujawnia także braki ludzkie. Paradoksalnie zwolennicy Jezusa przyjaciela wyrażają pewnym nowym językiem Jego stary obraz. Powrót do podupadłego i odrealnionego mistycyzmu, do Jezusa odczłowieczonego, nie pomaga w podejmowaniu realnych ludzkich problemów i w udzielaniu na nie adekwatnych odpowiedzi. Tymczasem dzisiaj wierzący chcą znaleźć Chrystusa obecnego w historii, który przyszedł zmienić świat i oświecić życie ludzkie.

W przywołanych tendencjach jest obecne wspólne dążenie podejmowane w licznych środowiskach odnośnie do Jezusa z Nazaretu. Manifestuje ono brak oparty na przesądzie, który polega na oddzieleniu historycznego obrazu Jezusa od Jego obrazu dogmatycznego. Widać pewną dekonfesjonalizację postaci Jezusa, która zostaje określona tylko przez oczekiwania człowieka, odchodząc od miary kościelnej i wypadając w labirynt bez wyjścia, w który w swoim czasie wpadły badania prowadzone pod hasłem *Leben – Jesu – Forschung*. Doszły one jedynie do znalezienia Jezusa, który zasadniczo był tylko postacią ludzką, na którą zostały nałożone ideały człowieka należące do własnej kultury autorów prowadzących poszukiwania. Gdy uwzględnia się zainteresowanie, które postać Jezusa nadal wzbudza w człowieku wszystkich czasów, największe znaczenie posiada zatem wybranie odpowiedniej drogi prowadzącej do Jezusa historii, który równocześnie jest Chrystusem wiary. Słusznie stwierdza, choć może brzmi to minimalistycznie, G. Bornkamm: „Jezus należy do tego świata. Pośród niego jest On jednak niewątpliwie kimś innym”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> G. BORNKAMM, *Gesù di Nazaret*, Torino 1968, 59.

Przed określeniem niektórych podstawowych aspektów historycznej i dogmatycznej postaci Jezusa, rzeczą ważną będzie zwrócenie uwagi na następującą kwestię. Przede wszystkim trzeba na nowo określić znaczenie, które posiada metoda badań historycznych dotyczących Jezusa z Nazaretu. Po upadku metody badań historycznych o inspiracji oświeceniowej zastosowanych do Nowego Testamentu – upadku, do którego w sposób decydujący przyczyniło się pojawienie się *Formgeschichte* – nad światem teologicznym, nie tylko protestanckim, zaważyło silne poczucie nieufności odnośnie do możliwości łącznego traktowania badań historycznych i wiary apostołskiej. Na tej wierze opiera się tekst ewangeliczny – jest to wiara, która osiągnęła dojrzałość w wydarzeniach wspólnoty życia z Jezusem, udoskonaliła się w wydarzeniu paschalnym oraz rozwinęła się w okresie popaschalnym. Takie podejście oznacza przekroczenie przesądu krytycznego dokonującego rozbicia między faktem i sensem, który stoi u podstaw rozdzielenia historii i wiary oraz który często pojawia się, bardziej lub mniej otwarcie, w dzisiejszych dążeniach zmierzających do znalezienia Jezusa historycznego. Nierozdzielna jedność i ciągłość teologiczna istniejąca między Jezusem historycznym i Chrystusem wiary musi ciągle stanowić nieodzowne kryterium teologiczne, które oświeca badania literackie, gdyż jego zagubienie doprowadziłoby do zagubienia głębszego i bardziej globalnego sensu świadectwa nowotestamentowego. Wiara apostołska stopniowo wyraziła jaśniej w swoim języku to, co w Jezusie z Nazaretu dokonało się historycznie i co objawiło Jego tajemnicę. Taka wiara może i powinna być pewnym przewodnikiem w badaniu zawartości teologicznej faktów i słów Jezusa.

Znaczenie więzi między kryteriami historycznymi i eklezjalną wiarą dogmatyczną powinno zostać tym bardziej podkreślone dzisiaj, nie tylko ze względu na wymóg obrony wiary w Chrystusa jako Syna Bożego, ale także jako przewodnika w wędrówce człowieka współczesnego do Jezusa. Kogo on bowiem szuka w Jezusie z Nazaretu? Czy tylko wzniosłego przykładu wolności? Tylko krwawego świadectwa człowieka, który walczył po stronie słabych, prześladowanych, zepchniętych na margines? Czy fascynuje się człowiekiem, który daje *remedium* na lęki i niepokoje swojego czasu? Pozytywnych przykładów odpowiedzi na te pytania, nawet jeśli nie tak częstych, nie brakuje w historii wszystkich czasów. Jeśli jednak właśnie „w Chrystusie” i tylko „w Chrystusie” kończą się trudne poszukiwania duchowe prowadzone przez człowieka, to jest w Nim o wiele więcej: jest tajemnica teologiczna Jego osoby i Jego życia, przez które już teraz – w obecnym czasie – jest ofiarowany człowiekowi eschatologiczny dar komunii z Bogiem.

## 2. Obraz historyczny Jezusa z Nazaretu

Mając na uwadze konieczność uniknięcia rozbicia między historią i dogmatem, spróbujmy teraz wydobyć niektóre zasadnicze rysy historycznej postaci Jezusa, odwołując się do kryteriów stosowanych w metodologii badań literackich Nowego Testamentu. Będzie rzeczą odpowiednią zacząć od przynajmniej krótkiego zwrócenia uwagi na łatwiej zrozumiałe dwa kryteria.

Pierwszym kryterium, co do którego panuje prawie powszechna zgodność zarówno po stronie katolickiej, jak i protestanckiej, odnośnie do szukania pierwotnych warstw tradycji ewangelicznej, jest kryterium „niepodobieństwa” lub „braku ciągłości”, które można sformułować następująco: na pewno należą do pierwotnej warstwy ewangelicznej te wypowiedzi Jezusa, których nie da się sprowadzić do koncepcji judaistycznych tamtego czasu i do późniejszego rozwoju dogmatycznego Kościoła apostołskiego. To kryterium jednak, zastosowane w sposób ekskluzywny, jawi się jako zbyt zawężające i minimalistyczne, gdyż pozwala co najwyżej zweryfikować historycznie niewielką ilość materiału ewangelicznego, dlatego też nie może stać się jedynym kryterium badawczym. Staje się więc konieczne zintegrowanie go z drugim kryterium, bardziej pozytywnym, nazywanym kryterium „zgodności” lub „spójności”. Według tego kryterium jakaś wypowiedź ewangeliczna jest historycznie pewna, jeśli zgadza się ze szczególną sytuacją życia Jezusa i jeśli jest zgodna z podstawowymi cechami charakterystycznymi Jego orędzia. Te kryteria (w łączności z innymi) pozwalają uchwycić w materiale ewangelicznym nie tylko autentyczne słowa Jezusa (*ipsissima verba*), ukazując Jego świadomość mesjańską i synowski sens Jego osoby, ale także te specyficzne rysy Jego postępowania, Jego „stylu”, tak że historyczna fizjonomia postaci Jezusa jasno się wyłania i zarysowuje jako zasada i podstawa tradycji ewangelicznej.

### 2.1. Synowskie oblicze Jezusa z Nazaretu

Postępując zgodnie z zarysowaną metodą historyczną, można przede wszystkim uchwycić posiadający kluczowe znaczenie dla wiary dogmatycznej aspekt, który ukazuje w słowach i zachowaniu Jezusa nadzwyczajne poczucie świadomości Jego osoby. Przez kryterium niepodobieństwa można wyróżnić jako cechę charakterystyczną orędzia Jezusa jego „aktualność i pilny wymóg eschatologiczny”, jak wyjątkowo

mocno podkreślił w swoich badaniach Heinz Schürmann. W głoszeniu eschatologicznego królestwa Bożego, które dominuje w przepowiadaniu Jezusa, tym, co rozbija wcześniejsze schematy, pokazując „nowość” głoszenia ewangelicznego, jest „bezpośrednia bliskość”, która Boga czyni głoszenie Jezusa rzeczywiście dobrą nowiną. Stawia ono ludzi w radykalnie nowej sytuacji w stosunku do przeszłości: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 14); w obecnej godzinie wypełniają się obietnice prorockie (por. Łk 4, 21); słowo Jezusa jest większe niż przepowiadanie Jonasza (por. Mt 12, 41) i mądrość Salomona (por. Łk 11, 31).

Z czego wynika ta „aktualność eschatologiczna”, która dogłębnie charakteryzuje orędzie królestwa Bożego głoszonego przez Jezusa z Nazaretu? Jawi się ona jako konsekwencja „szczególnego nosiciela” tego orędzia, czyli Chrystusa, eschatologicznego posłańca Bożego. Jeśli w judaizmie osobowość głosiciela (*mebasser*) była drugorzędna w stosunku do orędzia, to w głoszeniu Chrystusa nie można nie dostrzec, że „aktualność eschatologiczna” ściśle łączy się z Jego osobą. Jeśli królestwo Boże rzeczywiście przybliżyło się i jest już obecne, to wynika to z faktu, że On jest tym, który je antycypuje i przynosi razem ze sobą (*autobasileia*). Wezwanie do nawrócenia i do wejścia do królestwa jest pilne i nie może być odkładane ze względu na autorytet Jezusa (*exousia*), który zdecydowanie przewyższa autorytet proroków (por. Łk 10, 24; 16, 16), a który ujawnia się w Jego sposobie nauczania i w jego treści religijnej. Stąd nauczanie Jezusa wzbudza podziw i zdumienie, począwszy od Jego dzieciństwa. Dwunastoletni Jezus zaskakuje nauczycieli w świątyni oraz wywołuje zdziwienie w Maryi i Józefie (por. Łk 2, 47-48). Później tłumy „zdumiewały się Jego nauką” (Mk 1, 22), ponieważ była to „nowa jakaś nauka z mocą” (Mk 1, 27). Sam Jezus, można by powiedzieć osobowo, nadaje absolutnie jedyny i definitywny charakter swoim słowom, które stają się w ten sposób „bramą” i „drogą” prowadzącą do królestwa – stają się oparciem mocnym jak skała (Mt 7, 24-27).

Także działanie podejmowane przez Jezusa, Jego czyny zbawcze wzbudzające radość, stanowią jedną organiczną całość z Jego słowami, dzięki czemu mogą być postrzegane jako „znak”, że królestwo końca czasów urzeczywistnia się wraz z Jego przyjściem. Łączy się z Jego osobą. Szczególnym wyrazem tego faktu jest odpowiedź Jezusa udzielona uczniom Jana Chrzciciela, łącząca razem cudowne znaki, głoszenie Ewangelii ubogim i tożsamość Jego osoby (por. Łk 7, 22-23). Cudowne dzieła, szczególnie wyrzucanie złych duchów, pokazują godność Jezusa z Nazaretu, działającego „palcem Bożym” (por. Łk 11, 20; Mt 12, 28),



czyli za pośrednictwem Ducha Świętego<sup>8</sup>, ale świadczą one zarazem, że przyszło już królestwo Boże, czyli wypełniło się oczekiwanie czasów. Nauczanie Jezusa jest więc aktem mocy Bożej – przez swoje słowo, które poucza i wyrzuca złe duchy Bóg działa pośród ludzi.

W gruncie więc rzeczy tajemnica osoby określa wyjątkowy charakter i nowe akcenty historycznego języka Jezusa z Nazaretu. Za sprawą Jego osoby eschatologiczne królestwo Boże uobecnia się już w Jego ziemskim życiu, determinuje autorytet Jego przepowiadania oraz pilny wymóg eschatologiczny obecny w Jego orędziu. Ten fakt już sam przez się jest wystarczająco znaczący z punktu widzenia teologicznego, gdyż jasno pokazuje w historycznym słowie Jezusa implikację chrystologiczną Jego orędzia: Jego osoba dominuje nad Jego przepowiadaniem<sup>9</sup>.

Krytyka historyczna, opierająca się na przypomnianym kryterium, daje nam jednak do dyspozycji jeszcze coś więcej. Pozawala nam ona zdjąć zasłonę z tajemnicy osoby Jezusa, ukazującego swoją wyjątkowość we władzy (*exousia*) swego nauczania i swoich cudotwórczych dziełach, to znaczy pozwala nam dostrzec Jego „synowskie oblicze” – Jego rzeczywistość teologiczno-trynitarną. Jedną z wyjątkowych prac egzegetycznych, bardzo szeroko znaną, która od pewnego już czasu wspiera biblijnie dogmat chrystologiczny, jest studium *Abba* Joachima Jeremiasa<sup>10</sup>. Poświęcił on tę pracę, jak jasno wskazuje jej tytuł, aramejskiemu słowu *abba*, które pojawia się na ustach Jezusa. Doszedł on do wniosku o najbardziej doniosłym znaczeniu, który odnosi się do samego centrum życia religijnego Jezusa z Nazaretu, a tym samym także do Jego świadomości. Wyraża się ona w sposób całkowicie nowy, odbiegając od tego, co potoczne i powszechnie przyjęte; co więcej, można by powiedzieć, że nosi ona rysy rewolucyjne w stosunku do tradycji żydowskiej. Ta rewolucyjność wynika z korzystania przez Jezusa z wołacza *abba* w Jego zwracaniu się na modlitwie do Boga oraz na uczynieniu wierzących uczestnikami Jego relacji modlitewnej (por. Rz 8, 15; Ga 4, 60). Studium Jeremiasa pokazuje, że użycie przez modlącego

<sup>8</sup> J. KRÓLIKOWSKI, *Dotknięci Duchem Świętym. Metafory pneumatologiczne w interpretacjach ojców Kościoła*, w: *Duch Święty*, red. G. M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda, Tarnów 2015, 241-255 (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, 8).

<sup>9</sup> W tym więc miejscu bardzo wyraźnie ukazuje się jak bardzo ograniczające są popularne dzisiaj przedstawienia Jezusa, które widzą w Nim tylko Nauczyciela. Redukcja oświeceniowa, ciągle żywa w naszych czasach, domaga się więc głębokiej weryfikacji i odpowiedniego jej usytuowania w kontekście chrystologii ewangelicznej.

<sup>10</sup> J. JEREMIAS, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.

się Jezusa wezwania „Ojcie mój” było mocno zakorzenione w tradycji słów samego Jezusa. Już to jest wystarczająco nowe, że zwracanie się do Boga jako Ojca nie było stosowane w judaizmie. Wykorzystanie słowa *abba* przez Jezusa niewątpliwie rozbija koncepcję religijną Jego czasu. Pokazuje ono Jego szczególną świadomość religijną; co więcej, całkowicie jedyną, która nadaje słowu Jezusa charakter niesprowadzalny do kontekstów literackich lub tradycji duchowych czasu i środowiska żydowskiego (kryterium braku ciągłości), która nie tylko ignorowała, ale odrzucała użycie tego słowa aramejskiego do wzywania Boga. Słowo *abba*, które znajduje swój początek w języku dziecięcym, wyrażało w dialekcie aramejskim, wykorzystywanym w życiu świeckim, odczucie zaufania, które opierało się na relacji rodzicielskiej między dzieckiem i naturalnym ojcem. Dlatego było ono uważane za nieodpowiednie, a nawet za nadużycie włączenie tego słowa do języka religijnego wyrażającego relację z Bogiem. Jezus tymczasem nie tylko skorzystał z tego słowa, ale studium krytyka literacka przeprowadzona przez Jeremiasa pozwala podkreślić, że to słowo „zawsze” i „wyłącznie” było używane przez Jezusa do nazywania Boga, a zwłaszcza do zwracania się do Niego na modlitwie, czyli w rozmowie z Nim. Można więc za Jeremiasem powiedzieć, że Jezus wprowadził absolutną innowację. Rozmawia z Bogiem jak dziecko rozmawia ze swoim ojcem, z taką samą prostotą, taką samą zażyłością, z takim ufnyim zdaniem się na Niego. Przez słowo *abba* Jezus objawił więc istotę swojej osobistej relacji z Bogiem. Dzisiejsze badania egzegetyczne w decydującej mierze potwierdzają wnioski, do których doszedł Jeremias<sup>11</sup>.

Ten sposób mówienia Jezusa nie tylko ukazuje nam Jego szczególną świadomość religijną, lecz także świadomość jedynej, rodzinnej, synowskiej relacji z Bogiem – relacji, która, wyrażając się w pozornie świeckim języku, pokazuje także, że nie sytuuje się ona gdzieś na marginesie, ale w samym centrum ludzkiego życia Jezusa z Nazaretu – wyraża ono podstawowy sens Jego życia. Ten fakt teologiczny pozwala nam stwierdzić, że aktualność eschatologiczna, jako rys charakterystyczny języka Jezusa, opiera się na rzeczywistości teologicznej Jego osoby, objawiającej się jako „jedyne Syn Boży” – „Syn Ojca”. Można więc powiedzieć, że ponad świadomością, że czasy eschatologiczne przynoszą Boże przebaczenie i zbawienie, sytuuje się świadomość, którą Jezus ma odnośnie do ojcowskiej miłości Boga. Uczeń Jezusa nie tylko widzi się naprzeciw tego Boga, który jest Jego Ojcem.

<sup>11</sup> J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987, 206-207.

## 2.2. Jezus człowiek wolny

Cechą charakterystyczną, która ujawnia się w historycznej postaci Jezusa i która – nie można tego nie zauważyć – wywołuje niebywały zachwyt, podobnie zresztą, jak miało to miejsce w przeszłości, jest Jego *wolność*. Ludzka postać Jezusa ujawnia w Ewangeliach nadzwyczajne poczucie wolności, które wykracza poza zwyczajny schemat życia współczesnych Mu Żydów. Taka wolność ukazuje się w rozmaitych okolicznościach i wyraża w różnych postawach przyjmowanych przez Jezusa. Manifestuje się ona w stosunku do porządku kultycznego Jego czasu, na czele z kultem sprawowanym w świątyni, do której Jezus uczęszcza i którą szanuje, ale także jasno stwierdza, że została ona przekroczona, zapowiadając nowy kult „w duchu i prawdzie” (por. J 4, 21-23) oraz wskazując na siebie samego jako nową świątynię eschatologiczną, nieuczynioną rękami ludzkimi (por. Mk 14, 58).

Wolność Jezusa manifestuje się w relacji do prawa żydowskiego, które stało się raczej narzędziem zniewolenia niż wyzwolenia człowieka, jak potwierdzają liczne epizody ewangeliczne, które przypominają kontrowersje dotyczące zachowywania przepisów obrzędowych (por. Mk 7, 2; Mt 12, 1-8). Wolność Jezusa ukazuje się jeszcze wyraźniej w Jego postawie dystansu w stosunku do rozmaitych kast dominujących w jego czasach (por. Łk 5, 17-26; 5, 30-32; 5, 33-39; 6, 1-10; 11, 13; Mt 23, 25-34), przy zachowaniu przychylności w stosunku do najmniejszych i najuboższych (por. Mt 18, 2-4), wykluczonych ze społeczności publicznych grzeszników (por. Łk 19, 2), z którymi zasiada do stołu i przebywa w ich towarzystwie (por. Mk 2, 15).

W wolności Jezusa ukazuje się zatem postawa odrzucająca podziały, stereotypy społeczne, utrwalone struktury, które czynią z funkcjonującego porządku społecznego narzędzie ucisku w stosunku do człowieka, wiążąc go krępującymi, a więc i ograniczającymi więzami (por. Łk 11, 46; Mk 10, 42-45).

Jaki jest zatem głębszy sens wolności Jezusa z Nazaretu? Wydaje się, że wiele ze współczesnych interpretacji nie chwyta istoty zagadnienia, zwłaszcza wtedy, gdy odczytuje orędzie i czyny Jezusa w kluczu reformy społeczno-politycznej i globalnej kontestacji w nawiązaniu do ducha rewolucyjnych sekt Jego czasów. Sens wolności Jezusa nie może zostać jednostronnie sprowadzony do wymogów sprawiedliwości społecznej. Kierowane przez Niego wezwania do „większej” sprawiedliwości nie stanowiły jakiegś szczególnej nowości w Izraelu. Już prorocy,

niemal powszechnie i z jeszcze większym radykalizmem, demaskowali takie same nadużycia społeczne. Jeśli chodzi o stanowisko polityczne, to Jezus wyraźnie dystansuje się w stosunku do rewolucyjnych propozycji dotyczących zmiany władzy. Naucza o potrzebie odrzucenia przemocy (por. Mt 26, 52-53), głosząc zarazem miłość nieprzyjaciół, która stanowiła największe wyzwanie dla zelotów (por. Mt 5, 43-48; Łk 6, 27-36).

Klucza interpretacyjnego odnośnie do wolności Jezusa należy przede wszystkim szukać w relacji do głównego tematu Jego orędzia, dotyczącego nadejścia eschatologicznego królestwa Bożego związanego z Jego obecnością w świecie. Głoszenie królestwa Bożego, na które kładzie On taki nacisk, jest o wiele bardziej rewolucyjną misją niż wszelkie rewolucje. Dotyka ono źródła, w którym działają moce zniewalające człowieka. Żadna rewolucja społeczna nie jest w stanie urzeczywistnić integralnego sensu sprawiedliwości królestwa; rewolucja może jedynie doprowadzić do zmiany miejsc uciskających i uciskanych. Gdy rewolucja przyjmuje cele i zasady, które sytuują się w ramach „tego świata”, to jest to tylko gra władzy ludzkiej kierującej się logiką „obecnego wieku”, w którym przeciwnicy konformizmu stają się „neo-konformistami”.

Wolność Jezusa, z powodu której został On odrzucony przez tych, którzy sprawowali władzę, jak i przez tych, którzy buntując się usiłowali ją obalić, czerpała swoje jedyne kryterium z „prawdy Bożej”, której On jest świadkiem (por. J 18, 37). Jest to teologiczna prawda o królestwie, które w Nim przychodzi. Ta prawda nadaje radykalnie nowy i przemieniający sens wolności Jezusa, gdyż wobec niej okazują się niewystarczalne i ubogie wszelkie koncepcje religijne i struktury społeczne. Zakorzenia się ona jednak w tajemnicy Jego osoby, która otwiera dostęp do Ojca i w miłości do Niego ukazuje nowe znaczenie ludzkiej egzystencji. Synowska i w pełni wolna miłość Jezusa otwiera przed człowiekiem i światem nowe horyzonty, rzuca nowe światło na relacje międzyludzkie i struktury życia społecznego. Postawa Jezusa oparta na wolności stanowi antycypację tego wszystkiego.

Jeśli w oparciu o kryteria historyczne można uchwycić w Jezusie z Nazaretu wyjątkowe znaczenie Jego postaci, Jego świadomości synowskiej, Jego wolności, to należy także zapytać, czy między Jego autentycznymi słowami pojawia się jakieś określenie (tytuł chrystologiczny), za pośrednictwem którego chciał wyrazić siebie, swoją mesjańskość i swoją najwyższą godność, sięgające do wątków treściowych należących do religijnej tradycji Izraela.

### 2.3. Syn Człowieczy

Wydaje się dzisiaj, że wobec złożonego problemu krytycznego odnośnie do tytułów chrystologicznych, przynajmniej jeden z nich posiada gwarancję starożytności, a mianowicie tytuł „Syn Człowieczy”. Na pewno należy zauważyć zaskakujące użycie go przez ewangelistów, gdy przytaczają wypowiedzi Jezusa. Byłoby zbyt wąskim sądzić, że sami ewangeliccy włożyli ten tytuł w usta Jezusa – dlaczego mieliby się do niego odwoływać, gdy Jezus mówi o samym sobie?

Racja takiego postępowania może być tylko jedna: tytuł Syn Człowieczy nieodłącznie i od samego początku należał do wypowiedzi Jezusa, dlatego był święty i nienaruszalny. Jakie jest jednak znaczenie tego tytułu historycznego, który nadał sobie Jezus? W odpowiedzi trzeba przede wszystkim uwzględnić, że w apokaliptycznym języku Księgi Daniela (7, 13-14), od którego na pewno zależy jego użycie chrześcijańskie, Syn Człowieczy jest postacią mesjańską, która pod wpływem literatury mądrościowej ewoluowała w kierunku transcendencji, proponując postać mesjasza już nie jako zwykłego potomka Dawida, ale jako postać człowieka, który pochodzi z wysoka, będąc jakby postacią idealną, ukrytą w Bogu, która w Nim preegzystuje i objawia się na końcu czasu.

Syn Człowieczy z Księgi Daniela i ten spoza kanonicznych pism apokaliptycznych, przede wszystkim z Pierwszej Księgi Henocha, należy do dwóch światów: świata Bożego, którego jest ostatecznym objawicielem, i świata ludzi, gdyż jego panowanie ma charakter ziemski. Ewangeliczne użycie tego tytułu jest bardzo zróżnicowane (pojawia się w ok. 82 miejscach), ale można je za Bultmannem pod względem treściowym podzielić na trzy grupy, aby podkreślić niektóre szczególne rysy Syna Człowieczego.

Nie zachodzi w tym miejscu potrzeba analizy poszczególnych grup tekstów, gdyż w perspektywie naszego studium wystarczy syntetycznie odnotować, że odwołanie się Jezusa do wyroczni Daniela ujawnia dość wyraźne napięcie między ziemską kondycją Syna Człowieczego, kondycją skromną i pokorną, a zapowiadaną i antycypowaną już pełnią Jego królewskiego panowania (por. Mk 2, 20.28) i Jego funkcją eschatologiczną. To napięcie między momentem ziemskim i momentem eschatologicznym ukazuje głęboko historyczny sens zbawczej świadomości Jezusa, ukierunkowanej profetycznie na moment końcowy Jego misji, czyli ostateczne zainaugurowanie eschatologicznego królestwa Bożego przez Jego wywyższenie i Jego chwalebny powrót. Ten wymiar histo-

ryczny, bardziej wrażliwy na wątek mesjańsko-profetyczny, należy już do osoby Jezusa w dziejach Jego ukazania się. Jest jednak inny aspekt w tym wyrażeniu samoświadomości Jezusa, ukazywany przez odwołanie się do mesjańskiego tytułu Syn Człowieczy, który stanowi podstawę późniejszego rozwoju dogmatycznego. Dotyczy on znaczenia transcendentnego, który Jezus z Nazaretu nakłada na ten tytuł.

Zauważyliśmy już, że profetyczna postać Syna Człowieczego u Daniela była spokrewniona z literaturą mądrościową. Ta relacja jest wystarczo oczywista w wypowiedziach ewangelicznych. Jezus często posługuje się językiem Mądrości, ale w najwyższym stopniu na uwagę zasługuje Jezusowe połączenie języka profetycznego i mądrościowego w czasie przesłuchania przed sanhedrynem, gdy na pytanie zadane przez najwyższego kapłana: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Boży?”, Jezus odpowiedział: „Odtąd ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy wszechmogącego i nadchodzącego na obłokach niebieskich” (Mt 26, 64; por. Mk 14, 62; Łk 22, 69). Chodzi tutaj o wypowiedź, która streszcza sens całego przepowiadania Jezusowego, a zarazem stanowi autoproklamację Jego mesjańskości. Ogłoszenie w tej wypowiedzi przez Jezusa swego wywyższenia rozbija ramy potocznego mesjanizmu, upodabiając Syna Człowieczego do Mądrości Bożej, która zasiada na tronie Bożym (por. Mdr 9, 4-10). Także mędrzec Syrach przypisuje Mądrości tron Boży (Syr 24, 4).

Syn Człowieczy zasiadający po prawicy mocy Bożej (Mt 26, 64; Ps 110 [109], 1) posiada tę samą pozycję, co uosobiona Mądrość. Biorąc pod uwagę kontekst deklaracji Jezusa, a mianowicie to, że ma ona miejsce przed najwyższym kapłanem, pozycja końcowa ukazuje Jego pierwotną godność. W tym miejscu ukazuje się w najwyższym stopniu tożsamość Jezusa. Jeśli zajmuje On wówczas pozycję Mądrości wewnętrznie związanej z Bogiem, to ma to miejsce z tej racji, że jest On rzeczywiście – teraz i zawsze – Synem Bożym. Staje się zrozumiała reakcja najwyższego kapłana: „Zbliźnił. Na cóż wam jeszcze potrzeba świadków? Oto teraz słyszeliście bluźnierstwo” (Mt 26, 65).

Język Jezusa ewoluuje w kierunku transcendencji, co w pewien sposób było już uprzednio zawarte w profetycznym mesjanizmie wizji Daniela. Dla Jezusa z Nazaretu Syn Człowieczy nie jest już postacią rozmytą i tajemniczą, jak dla Daniela, ale jest potomstwem Dawida, w którym realizują się obietnice prorockie (Ps 110 [109], 1). Wstąpienie na prawicę Bożą nie jest już jednak jakimś prostym ziemskim uczestnictwem w tronie Bożym, jak można by sądzić na podstawie Psalmu 110, ponieważ wypełnia się na poziomie niebieskim – jest ono intronizacją

Jezusa Chrystusa jako „pełnego mocy Syna Bożego” (Rz 1, 4). W ten sposób tytuł Syn Człowieczy pozwala nam uchwycić w postaci i w słowach Jezusa nie tylko chrystologię pośrednią, lecz także bezpośrednią, gdyż wprost deklaruje on transcendentną godność osoby Jezusa i centralną rolę, którą odgrywa On sam w orędziu o królestwie Bożym.

### 3. Jezus z Nazaretu, Chrystus i Syn Boży

Rzeczywistość Jezusa z Nazaretu głoszonego jako Mesjasza (Chrystusa) i Pana oraz wyznawanego jako Syna Bożego stanowi jednoznaczne ukierunkowanie dla wniknięcia w tajemnicę Boga objawionego w nadzwyczajnych dziejach człowieka Jezusa. Tylko przepowiadanie i wiara apostołska, które miały swój początek we wspólnocie z Jezusem w czasie Jego ziemskiego życia oraz osiągnęły dojrzałość za pośrednictwem wydarzeń paschalnych oraz ożywiającego działania sprawianego przez Ducha Świętego posłanego przez Chrystusa, pozwalają nam osiągnąć w najbardziej bezpośredni sposób wszystkie tajemnicze wymiary Jego osoby i Jego dzieła. Dogmatyczny obraz Chrystusa może zostać określony, w wielości jego aspektów, za pośrednictwem tytułów chrystologicznych, w które jest wyjątkowo bogaty Nowy Testament. Wyrażają one stadium chrystologii bezpośredniej bardziej rozwiniętej w stosunku do chrystologii przedpaschalnej, oczywiście zachowując z nią bezpośrednią i zasadniczą ciągłość chrystologiczną. Zamierzamy tutaj pokazać niektóre podstawowe cechy charakterystyczne obrazu Jezusa głoszonego jako Chrystusa i jako Pana oraz wyznawanego przez wiarę apostołską jako Syna Bożego.

#### 3.1. Jezus jako Chrystus i Pan

Tytuły Chrystus i Pan należą do dość archaicznego stadium chrystologii apostołskiej, która posiada głęboki związek z historyczną postacią Jezusa i z sytuacją paschalną, za pośrednictwem której ten Jezus, zabity przez żydów, został wywyższony jako Bóg, usytuowany na pozycji Mesjasza eschatologicznego i obdarzony kosmicznym władztwem Bożym. Określenie „Chrystus”, które kilka razy pojawia się w wypowiedziach Jezusa utrwalonych w Ewangelii, zostaje szeroko podjęte i rozwinięte pod względem semantycznym w przepowiadaniu apostołskim. Wskazuje ono Tego, który wypełniając w swojej śmierci zamysł Boga został przez Niego intronizowany przez powstanie z martwych. Szczególny rys przepowiadania apostołskiego w środowisku palestyńskim polegał na

wyjaśnianiu za pośrednictwem Pism, że Jezus musiał cierpieć, umrzeć i zmartwychwstać, i że tym Chrystusem był Jezus z Nazaretu (por. Dz 2, 22-36). W dwóch tekstach w Dziejach Apostolskich tytuł „Chrystus” łączy się z historycznym imieniem „Jezus” (por. Dz 9, 34; 10, 36), zapoczątkowując użycie, które stanie się częste w przepowiadaniu kościelnym, szczególnie w Listach św. Pawła, za pośrednictwem dwojakiej formuły: „Jezus Chrystus” i „Chrystus Jezus”. Określenie „Chrystus”, w łączności z historycznym „Jezus”, przekracza poziom czysto apologetyczny i staje się tytułem teologiczno-soteriologicznym. W nauczaniu św. Pawła często, gdy stosuje w nim formułę „Jezus Chrystus”, ma ono odniesienie do „człowieka Jezusa”, którego Bóg wskrzesił, wskazując na Jego godność i Jego rolę jako „Chrystusa”, Zbawiciela mesjańskiego. Gdy natomiast św. Paweł mówi „Chrystus Jezus” jego wypowiedź nawiązuje wyraźnie do Chrystusa preegzystującego, który objawił się w człowieku: Jezusie z Nazaretu.

O wiele bardziej rozpowszechniony i zasadniczy dla chrystologii eklezyjalnej jest tytuł „Pan” (*Kyrios*). Takie rozpowszechnienie należy łączyć z kontekstem liturgiczno-kultycznym jako prawdopodobnym środowiskiem wiary, w którym zwyczaj wzywania Chrystusa jako „Pana”, w oczekiwaniu na Jego powrót, znalazł swoje *Sitz im Leben*. Formuła *marana tha* (1 Kor 16, 22; Ap 22, 20) jest wezwaniem kultycznym właściwym dla wspólnot języka aramejskiego, które przeszło następnie do wspólnot języka greckiego. Wyraża ono wołanie o powrót Pana na końcu czasu. Należy wykluczyć tezę tych autorów, którzy uważają, że genezy tytułu chrystologicznego należy szukać w ramach pogańskiego kultu związanego ze środowiskiem helleńskim. Decydującą rolę odgrywa argument filologiczny. Najstarsza formuła liturgiczna, zawierająca tytuł „Pan” (*Kyrios*), wyraża go w języku aramejskim (*maranatha* – 1 Kor 16, 22). Zwyczaj zwracania się do Chrystusa tytułem „Pan” zakorzenia się w tajemnicy paschalnej. Wołacz *mari* odnosi się do Jezusa w Jego ziemskim życiu jako Króla mesjańskiego (por. Mk 12, 36-37; Mt 22, 43-45; Łk 20, 42-44), szczególnie w relacji do intronizacji Syna Człowieczego i do objawienia Jego królewskiego majestatu na końcu czasu (por. Mt 7, 21-22; 24, 42; 25, 11-12.31-45). Sytuacja paschalna przez wywyższenie Chrystusa rozwinęła to użycie, gdyż bardzo wyraźnie ukazała, że Chrystus zasiadł po prawicy Boga i że zostało zainaugurowane ostateczne królestwo Boże.

Związek między tytułem „Pan”, głoszonym przez wspólnotę eklezyjalną, i zmartwychwstaniem jest oczywisty w wypowiedziach św. Pawła, jak na przykład w Liście do Rzymian, w którym wiąże on zbawie-



nie z wyznaniem wiary, że „Panem jest Jezus” i że „Bóg wskrzesił Go z martwych” (Rz 9, 10; por. 1 Kor 12, 3). Także hymn z Listu do Filipian ogłasza, że Bóg wywyższył Chrystusa i dał Mu imię ponad wszelkie imię, dlatego każdy język wyznaje, że Jezus Chrystus jest Panem (Flp 2, 8-11). Godność królewska, do której Jezus został podniesiony, jest równocześnie ogłoszeniem Jego boskości. Tytuł Pan nie tylko jest tytułem soteriologicznym, lecz także tytułem teologicznym – wyraża on imię Boże.

Użycie określenia Pan w judaizmie świadczy o tym za pośrednictwem hebrajskiego słowa *adon* i aramejskiego *mar*. Począwszy od pewnej epoki niewymowne imię Boże było zastępowane przez *adoni* stosowane w liczbie mnogiej *adonai*. To imię w języku greckim diaspory było tłumaczone przez *kyrios*. W różnych miejscach Nowego Testamentu tytuł Pan nadany Chrystusowi wprost odnosi się do tego greckiego tłumaczenia imienia Bożego. Są to wypowiedzi, w których tradycja kościelna, przywołując słowa proroka Joela (3, 3-5), łączy ideę zbawienia z wyznaniem imienia Pana (por. Dz 2, 19-21; 4, 12; Rz 10, 12-13; 1 Kor 1, 2; 2 Tm 2, 22)<sup>12</sup>. Ten boski sens imienia *kyrios* należy jednak zawsze łączyć z kontekstem oczekiwań mesjańskich dotyczących eschatologicznego urzeczywistnienia królestwa Bożego. W tym świetle teologiczno-eschatologicznym tytuł Pan nadany Chrystusowi jawi się jako bardzo odległy, nie tylko z racji filologicznych, od idei pogańskich dotyczących *Kyrios* helleńskich, a przede wszystkim od idei *kyrios kaisar*. Co więcej, tytuł nowotestamentowy, właśnie o ile głosi urzeczywistnienie w Chrystusie królewskości Boga, przypomina przeciwstawienie między panowaniem Boga i mocami światowymi oraz afirmuje suwerenność, którą odznacza się *Kyrios Jesus*, przeciw absolutystycznym tendencjom związanym z *kyrios kaisar*.

### 3.2. Syn Boży

W stosunku do tytułu Pan, tytuł „Syn Boży” jest mniej rozpowszechniony w Nowym Testamencie<sup>13</sup>. Rzadko pojawia się u synoptyków, chociaż w kilku miejscach posiada dość oczywisty sens dogmatyczno-eklezjalny (Mk 1, 1; Mt 16, 18; Łk 22, 70); zostaje on rozwinięty dogmatycznie przede wszystkim w języku wiary eklezjalnej, gdzie po-

<sup>12</sup> A.M. BESNARD, *Le Mystère du Nome. Quiconque invocera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3, 5*, Paris 1962.

<sup>13</sup> G. ROSSÉ, *Gesù Figlio di Dio. Approccio biblico-teologico*, Bologna 2015.

jawia się w starożytnej glosie w *Dziejach Apostolskich* (8, 37), a przede wszystkim u Jana (J 1, 34; 5, 25; 11, 4; 20, 31; 1 J 4, 15; 5, 3; Ap 2, 18), u św. Pawła (Rz 1, 4; 2 Kor 1, 19; Ga 2, 20; Ef 4, 13) i w *Liście do Hebrajczyków* (4, 14; 7, 2). Jeśli tytuł Syn Boży nie jest tak rozpowszechniony w Nowym Testamencie, jak tytuł Pan, to może to wynikać z faktu, że określenie Syn Boży należy do języka dogmatyczno-katechetycznego, podczas gdy Pan należy przede wszystkim do języka kultu i jako taki jest częstszy. Należy jednak tak samo odnotować jego znaczenie dogmatyczne, to znaczy odpowiada ono – jak widzieliśmy mówiąc o Jezusie historycznym – nadzwyczajnej świadomości synowskiej Jezusa z Nazaretu i w ciągłości z tym faktem tytuł ten głosi równość (współistotność) Syna i Ojca. Dzięki posiadaniu takiego znaczenia trynitarnego, które podkreśla boską tożsamość (naturę) Jezusa, tytuł Syn Boży stanowi podstawowy tytuł w dziedzinie wiary, dzięki czemu, kto wierzy, że Jezus jest Synem Bożym (1 J 5, 5), otrzymuje „życie” w Jego imię (J 20, 31).

### 3.3. Preegzystencja Jezusa Chrystusa

Jeden z najwznioślejszych punktów chrystologii nowotestamentowej, pozostającym w ścisłej łączności z tytułem Syn Boży, stanowi zagadnienie preegzystencji Chrystusa, objawiające w sposób najbardziej otwarty oblicze teologiczno-trynitarnie osoby Chrystusa jako Syna Bożego, obrazu Ojca, Pierworodnego całego stworzenia, Słowo Ojca. Afirmacja myśli chrześcijańskiej o preegzystującym istnieniu Chrystusa nie jest dopełnieniem jakiejś racjonalnej abstrakcji lub dedukcji o charakterze filozoficznym, ale raczej jest kulminacyjnym momentem kontemplacji wiary, która zgłębiając sens historycznego słowa Chrystusa pod oświecającym działaniem Ducha Świętego, mogła uchwycić wieczny początek Jego osoby, „zanim świat powstał” (J 17, 5).

Także ten moment jest w sposób oczywisty związany z wydarzeniem paschalnym. Pozycja, którą Chrystus zyskuje przez swoje wywyższenie, objawia w pełni „kim” On rzeczywiście „był” i „jest” – „Słowem u Boga” (J 1, 1). Intensywność spojrzenia wiary skierowana w ten sposób do przodu, do wywyższenia i do paruzji, sięgnęła do tajemnicy wiecznego początku Jego osoby. Nowotestamentowy rozwój idei preegzystencji Chrystusa dokonał się przy wydatnym udziale i wpływie literatury mądrościowej, której użycie – jak już zaznaczyliśmy – nie było nowością wprowadzoną przez św. Pawła i św. Jana. Różne wypowiedzi samego Jezusa przekazane w katechezie synoptycznej pokazują, że Jezus często mówił językiem jednoznacznie nawiązującym do tradycji mądrościo-

wej. Wśród wielu przymiotów Mądrości, najbardziej subtelną i wzniosłą jest to, że jest ona „boska”, pochodzi od Boga jako swego źródła, jest przez Niego zrodzona „przed stworzeniem”, od zawsze (Prz 8, 22; Syr 1, 1; 1, 49; 24, 9). Te jej wieczne narodziny jako „Ducha” i „Słowo” (Prz 8, 24-26; Syr 1, 5; 24, 3) sprawiają, że jest pełna mocy Boga, promieniuje Jego chwałą, jest odbiciem Jego światła, obrazem Jego dobroci (Mdr 7, 25-26). Będąc zrodzoną z Boga, pozostaje ona z Bogiem, zasiada z Nim na tronie, żyje przy Nim jako Jego „oblubienica”, utożsamia się z Nim; jest po prostu „alter ego” Boga. Jest ona jednak głęboko związana także z działaniem, które Bóg urzeczywistnia w świecie i w człowieku; jest wewnętrznie związana z dziełem stwórczym (Prz 3, 19-20; 8, 22; Syr 42, 15; Mdr 10, 1-4). Ścisłe pokrewieństwo Mądrości z Bogiem nie oddala jej od człowieka, ale przeciwnie – jej upodobaniem jest przebywać pośród synów ludzkich (Prz 8, 31; Syr 1, 14; Mdr 10, 1-4); w swoim działaniu, które niekiedy utożsamia się z działaniem Ducha Bożego (Mdr 7, 7; 9, 17), napenia wszystko (Mdr 7, 24), trzyma razem wszystkie rzeczy jako „pełnia” stworzenia.

Już w Pierwszym Liście do Koryntian św. Paweł, przeciwstawiając się fałszywej mądrości świata zachwyconego swoją retoryką, głosi prawdziwą mądrość Bożą, którą jest Jezus Chrystus ukrzyżowany (1 Kor 2, 2). Zagadnienie Chrystusa jako Mądrości Bożej jest jakby teologicznym tłem rozproszonym w listach św. Pawła, którego odniesienia mają jednak wyjątkowe znaczenie. Jako Mądrość Chrystus jest „obrazem Boga” (2 Kor 4, 4), obrazem, który objawia chwałę Bożą na swoim obliczu (2 Kor 3, 18; 4, 6) i który wskazuje, że Jezus Chrystus „jest” w sobie samym, jako Mądrość, doskonałym odbiciem Boga niewidzialnego (Kol 1, 15). Jak Mądrość była obrazem przewodnim stworzenia, tak Chrystus, Mądrość Boża, przyjmuje rolę prototypu w stworzeniu: On jest „Pierworodnym”, przed wszelkim stworzeniem (Kol 1, 15), jest „początkiem”, „Głową”, która jest „przed” wszystkim (Kol 1, 17); w Nim wszystko zostało stworzone i znajduje spójność (1 Kor 15, 45-49; Rz 8, 29). Ta funkcja kosmiczna, którą Jezus spełnia w stworzeniu i w dziejach świata, w ujęciu św. Pawła przekracza jednak czysto literacką perspektywę tradycji mądrościowej. Takie przekonanie wynika przede wszystkim z faktu, że według Apostoła Bóg stworzył wszystkie rzeczy nie tylko „przez” (*dia*) Niego, ale także „ze względu na Niego” (*eis*) (Kol 1, 16), łącząc w ten sposób godność Chrystusa z godnością Ojca (1 Kor 8, 6; Rz 11, 36). Osoba Chrystusa zawsze przekracza porządek doczesny. Nowość chrześcijańskiej, chrystologicznej interpretacji Mądrości polega na rozwinięciu, w sensie realistycznym, czysto literackiej koncepcji preeg-

zystencji. Przez ujmowaną literacko preegzystencję Mądrości w porządku wiary i jej wyrażenia dochodzi się do preegzystencji ontologicznej. Od bardziej lub mniej poetyckiej i wyobrazeniowej koncepcji wiecznej Mądrości dochodzi się do nadania jej osobowości przez utożsamienie jej z Chrystusem historycznym i osobowym.

W teologii św. Jana preegzystencja jest szczególnie związana z tytułem Słowo (*Logos*), który chociaż pojawia się tylko kilka razy w jego pismach (J 1, 1.14; 1 J 1, 1; Ap 19, 13), to jednak został on znacząco rozwinięty w pobiblijnej koncepcji dogmatyczno-eklezyjnej<sup>14</sup>. Idea Chrystusa jako Słowa wyraża niektóre fundamentalne idee chrystologii Janowej, które odnoszą się właśnie do preegzystencji Chrystusa, do Jego roli Objawiciela w dziejach, do jedności między Wcielonym i Preegzystującym, a także do uniwersalizmu zbawienia. Także idea Słowa jawi się jako bezdyskusyjnie związana zarówno ze starotestamentalnymi spekulacjami teologicznymi na temat uosobionej Mądrości, jako skutecznej siły i osobowej istoty żyjącej, która wychodzi od Boga i do Niego powraca po wypełnieniu swojej misji pośród ludzi (Iz 55, 10-11). W Księdze Mądrości (9, 1-2) Mądrość i Słowo utożsamiają się ze sobą, łącząc w organiczną całość nurt prorocki z nurtem mądrościowym. Szczególnie Mądrość Syracha (rozd. 24) miała wyraźny wpływ na strukturę prologu Janowego. Jak u św. Pawła, tak i u św. Jana preegzystencja Słowa przed stworzeniem świata (J 1, 1; 17, 5) jawi się jako związana z ideą Mądrości zrodzonej przed światem, ale taka preegzystencja nie tylko wyraża wyższość Słowa w stosunku do świata (z czym mogłaby się zgodzić także lektura ariańska prologu), ale zarazem wewnętrzną relację Słowa z tajemnicą Boga wyrażoną przez stwierdzenia św. Jana, według których Słowo było „u (*pros*) Boga” i „było Bogiem” uprzednio w stosunku do dzieła stwórczego (J 1, 1-2).

Różne deklaracje Jezusa historycznego, przytoczone przez czwartą Ewangelię (J 14, 11.20; 17, 5.24), pomagają rozumieć te słowa prologu, które głoszą jeszcze, że Chrystus jest „Jednorodzonem Boga”, że jest „w (*eis*) łonie Ojca” (J 1, 18). Stwierdzenie teologiczne trynitarnego znaczenia Chrystusa jako osoby Bożej jawi się rzeczywiście jako niepodważalne zarówno w świadectwie Janowym, jak i w świadectwie Pawłowym. Należy jednak także odnotować, że bycie Słowem u Ojca w strukturze teologii Janowej łączy się ściśle z momentem historiozbawczym, z którym jest realistycznie związane. Łączność między Wcielo-

<sup>14</sup> G. SEGALLA, *Il prologo di Giovanni (1,1-18) nell'orizzonte culturale dei suoi primi lettori*, „Ricerche Storico Bibliche” 10 (1998) 1-2, 251-278.

nym i Preegzystującym stanowi właśnie jeden z wątków przewodnich myśli św. Jana i chrześcijaństwa pierwotnego. W ogólnym kontekście jego Ewangelii, w polemice antydoketystycznej, zostaje podkreślone „bycie w ciele” preegzystującego Słowa (2 J 2, 7). Sięganie przez myśl chrześcijańską do „początków”, do „zasady” wszelkiej rzeczywistości, nie zatrzymuje się na statycznej egzystencji Słowa, ale sięga do Jego bycia w Bogu jako źródle, z którego wychodzi *ad extra* dynamika historyczna zbawczego zamysłu Boga, podjętego przed stworzeniem i urzeczywistnianego w czasie przez Jezusa Chrystusa (Ef 1, 1-23). W sferze Jego preegzystencji, w sferze Bożej, został więc zapoczątkowany zamysł Boży, którego realizacja zaczyna się urzeczywistniać na początku czasu przez działanie Słowa w stworzeniu i w dziejach Izraela, aby osiągnąć swoją pełnię w Jego przyjściu w ciele (J 1, 14; Ga 4, 5), w wydarzeniu paschalnym oraz w ostatecznym powrocie.

### Chrystus wiary nowotestamentowej i Chrystus dogmatu kościelnego: zakończenie

Mówiąc o odczytywanej przez wiarę tajemnicy Chrystusa, dokonując podsumowania przeprowadzonych refleksji, musimy jeszcze przynajmniej krótko zilustrować stwierdzenia dogmatyczne na jej temat, które sformułowały pierwsze sobory, a zwłaszcza Sobór Chalcedoński (451 r.). Temat zasługuje oczywiście na szersze uwzględnienie i na powracanie do niego. W tym miejscu zwrócimy tylko uwagę na sens i wartość dogmatycznego wyrażenia wiary w Jezusa Chrystusa, która stale musi być broniona i wyjaśniana w swojej zasadniczej wartości teologicznej. Należy przede wszystkim mieć na uwadze, że dogmat chrystologiczny jest wyrażeniem wiary, która używając pojęć greckich (*physis*, *ousia*, *hypostasis*, *prosopon*), nienależących do języka nowotestamentowego, bynajmniej nie jest i nie może być traktowany jako epilog procesu hellenizacji wiary, ale raczej powinien być widziany jako „reakcja” przeciw zbytnej hellenizacji, która miała miejsce w niektórych środowiskach w pierwszych wiekach Kościoła. Sobór Chalcedoński, najważniejszy z soborów chrystologicznych, stanowił w takim kontekście samoobronę wiary, która szukała swojego miejsca w ramach kategorii ściśle filozoficznych swojego czasu, podkreślając jej oryginalność i niemożność zawężenia jej z powodu tajemniczych wymiarów rzeczywistości Jezusa Chrystusa. Definicja dogmatyczna jedynej osoby Jezusa Chrystusa, zamiast zależeć od refleksji filozoficzno-teologicznej, odznacza się w ten sposób jasną innowacją, otwierając przed teologią nowe perspektywy.

Z jednej strony definicja dogmatyczna wyznacza nieprzekraczalne granice, które polegają na odrzuceniu błędów Ariusza, Apolinarego, Nestoriusza, Eutychesa, ale zarazem te granice pozwalają na dalszy rozwój dogmatyczny, zmierzający we właściwym kierunku, wyznaczony przez *traditio fidei*. Ten kierunek wyznacza serce definicji dogmatycznej Soboru Chalcedońskiego, którym jest formuła: „jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus” – formuła „jeden i ten sam” pojawia się dwa razy (sześć razy powraca w wersji skróconej: „ten sam”)<sup>15</sup>. Tymi słowami sobór zamierzał wskazać, w co św. Paweł i św. Jan, ojcowie apostołscy i sam sobór wierzyli odnośnie do Jezusa Chrystusa: Syn Boży przyszedł w prawdzie i integralności bóstwa i człowieczeństwa (a więc nie jako jakaś istota pośrednia, nie jakiś pół-bóg i pół-człowiek) na ziemię dla naszego zbawienia. „Jedna osoba Chrystusa” odpowiada więc na pytanie, „kim” jest Chrystus wiary: On jest rzeczywiście Jedynym Panem, wiecznym Synem Bożym: „przed wiekami zrodzony z Ojca co do Bóstwa, w ostatnich czasach narodził się co do człowieczeństwa z Maryi Dziewicy, Matki Bożej, dla nas i dla naszego zbawienia”<sup>16</sup>. Zawsze pozostaje „jednym i tym samym” Panem, „bez mieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia” natur<sup>17</sup>. Opierając się na chrystologii św. Jana, która podkreśla realizm wcielenia przeciw tendencjom dokezystycznym oraz stwierdza równocześnie tożsamość między Wcielonym i Preegzystującym, Sobór Chalcedoński pozostaje w bezpośredniej relacji z chrystologią biblijną, z jej perspektywą zbawczą. Wynika to bardzo jasno z definicji dogmatycznej tego soboru. Wiara nie zostaje więc rozmyta w spekulacjach typu hellenistycznego, ale broni swojej oryginalności i uniwersalności, posiadając swoje jedyne kryterium autentyczności w Słowie Bożym i w Jego wcieleniu<sup>18</sup>.

Wielorakie próby wyrażenia teologiczno-dogmatycznego wiary w Jezusa Chrystusa nie stanowią jakiegoś zewnętrznego „obrazu” nałożonego na Jezusa historii, ani nie pozbawiają znaczenia ziemskiego oblicza Jezusa z Nazaretu. Perspektywa wiary, nierozdzielnie związana z tym, co dokonało się historycznie w Jezusie z Nazaretu i czego „dla nas Bóg dokonał, zanim uwierzyliśmy”, pozwala uchwycić całą tajemniczą wartość dziejów wcielenia Syna Bożego – dziejów, które w ramach świa-

<sup>15</sup> SOBÓR CHALCEDOŃSKI, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1: (325-787), oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001, 214-225.

<sup>16</sup> Tamże 11, *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, 223.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> J. KRÓLIKOWSKI, *L'attualità della dottrina cristologica di Calcedonia*, „The Person and the Challengers” 1 (2011) 1, 179-201.

ta posiadają jedyną w swoim rodzaju i nieprzekraczalną wartość, która żyje i nieustannie oddziałuje zbawczo w wierze i w kulcie. Bez tego tajemniczego oblicza Chrystusa, „Boga z nami”, dzieje Jezusa z Nazaretu, przykład jego wolności i sens odnawiający Jego misji ewangelizacyjnej zostałyby zagłuszone i pogrzebane w upływie czasu, który nie pozwala na żaden „powrót” do tyłu, poza jedynym przypadkiem, a mianowicie, gdy „pamięta się” o Tym, który nie uległ naciskowi czasu i nie został mu poddany, ale nieustannie pozostaje zasadą i podstawą rzeczywistego zmierzania do całkowicie nowej przyszłości. Taki też jest sens nieustannego powracania do Jezusa z Nazaretu.

Return to Jesus of Nazareth,  
Christ and the Son of God.  
Selected Christological Problems  
in the Face of Contemporary Challenges  
Summary

This article touches upon the main aspects of Christological mystery, on which Christian faith is grounded, and especially those which are related to the Christological titles. In this study we refer to certain contemporary interpretations which seem to move away the mystery of Jesus Christ from its key meaning for the salvation of man. This perspective has a fundamental meaning for a new evangelization which is aimed at showing that Jesus Christ is “for us”. However, He can be “for us” only on condition that we grasp Him in the full truth and sense which are hidden in Him, that is in the full of His divinity which is shown in his pre-existence. This problem is related to the need for demonstrating that there is a close connection between the message of the Gospel and the doctrine of the Church – this question is referred to in the conclusion of the article.

**Słowa kluczowe:** Jezus Chrystus, Syn Człowieczy, Syn Boży, Słowo, chrystologia preegzystencji.

**Keywords:** Jesus Christ, Son of Man, Son of God, Word, pre-existence Christology.

## Bibliografia

- Besnard A.M., *Le Mystère du Nome. Quiconque invocera le nom du Seigneur sera sauvé. Joël 3, 5*, Paris 1962.
- Bornkamm G., *Gesù di Nazaret*, Torino 1968.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1 (325-787), oprac. A. Baron – H. Pietras, Kraków 2001.
- Góźdz K., *Jezus. Twórca i Spełniel naszej wiary (Hbr 12, 2)*, Lublin 2009.
- Jeremias J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966.
- Królikowski J., *L'attualità della dottrina cristologica di Calcedonia*, „The Person and the Challengers” 1 (2011) 1, 179-201.
- Królikowski J., *Dotknięci Duchem Świętym. Metafory pneumatologiczne w interpretacjach ojców Kościoła*, w: *Duch Święty*, red. G. M. Baran – J. Królikowski – P. Łabuda, Tarnów 2015, 241-255 (Scripturae Lumen. Biblia i jej oddziaływanie, 8).
- Królikowski J., *Polityczne interpretacje życia i śmierci Jezusa Chrystusa i ich ograniczenia*, w: *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś*, red. B. Kochaniewicz – A. Wojtczak, Poznań 2017, 95-112.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tłum. M. Górecka – W. Szymona, *Opera omnia*, t. VI/1, Lublin 2015.
- Rossé G., *Gesù Figlio di Dio. Approccio biblico-teologico*, Bologna 2015.
- Schillebeeckx E., *Gesù. La storia di un vivente*, Brescia 1976.
- Schlosser J., *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987.
- Segalla G., *Il prologo di Giovanni (1, 1-18) nell'orizzonte culturale dei suoi primi lettori*, „Ricerche Storico Bibliche” 10 (1998) 1-2, 251-278.
- Sesboüé B., *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.
- Theissen G., *Le Jésus-Christ et le kérygme. La construction scientifique et l'accès à la foi*, w: *De Jésus à Jésus-Christ*, t. 1: *Le Jésus de l'Histoire. Colloques université de Strassbourg, 18-19 novembre 2010*, Paris 2010, 215-235.