

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Akademia Teologii Katolickiej
Warszawa
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

JEDYNOŚĆ I POWSZECHNOŚĆ POSŁANNICTWA JEZUSA CHRYSYTA

WSTĘP

Wyznanie wiary chrześcijańskiej charakteryzuje się stwierdzeniem (afirmacją) pewnego jednorazowego wydarzenia historycznego, jakim było ludzkie życie Jezusa z Nazaretu, jako jedynej możliwości, dzięki której ludzie mogą poznać i osiągnąć pełnię ich przeznaczenia (por. J 17, 1–2). Jeśli mówimy o historyczności, to nie w jakimś ogólnym znaczeniu, jakby to wydarzenie można było wyprowadzić z jakiegoś ogólnego prawa, lecz pragnie się podkreślić pewną określoną historię, która składa się na życie Jezusa z Nazaretu, syna Maryi. Doniosłe jest to, aby na płaszczyźnie teologicznej umiejscowić krytycznie problem historycznej odrębności lub jednorazowości Jezusa. Ta jednorazowość nie jest zależna od jakiegokolwiek globalnego procesu historycznego, ani też nie jest wobec niego czymś czysto przypadkowym. Chodzi tu o taką historyczność, która jest zarazem jedyna i na zawsze. To właśnie indywidualność (odrębność) historyczna Jezusa konstytuuje uniwersalny i definitywny fundament znaczenia człowieka i całej historii (*universale concretum et singulare*)¹. Ta jednorazowość wydarzenia Chrystusa musi być zachowana w następstwie ludzkich wydarzeń, bez redukowania jej do pewnej wybitnej postaci historycznej, lub też do jakiejś absolutnej idei czy normy. Tylko wówczas gdy zostaną zachowane obydwa elementy (historyczność i znaczenie uniwersalne) objawienie jednorazowości Jezusa zachowa swój charakter fundamentu, który jest rozpoznawany w wierze².

¹ Por. H. U. von Balthasar, *Teologia della storia*, Brescia 1964, s. 20; tłum. polskie J. Zychowicza (*Teologia dziejów*, Znak, Kraków 1996), s. 26–28.

² *Tertio millennio adveniente*, 3–4. Por. A. Bertuletti, P. Sequeri, *La rivelazione come „principio” della ragione teologica*, w: *La teologia italiana oggi*, pr. zbior., Brescia 1979, s. 149–193;

W aktualnej sytuacji duchowo-kulturowej należy zająć się jednorazowością Jezusa Chrystusa z co najmniej dwóch powodów.

Z jednej strony postać Jezusa jest dziś wystawiona na interpretacje relatywistyczne, które dochodzą do głosu na płaszczyźnie dialogu z wielkimi religiami. W najbardziej jaskrawy sposób tendencja relatywizująca znaczenie osoby Jezusa uwidacznia się w tzw. pluralistycznej teologii religii³. Dla tej teologii utożsamienie pojedynczej postaci historycznej Jezusa z Nazaretu z samą „rzeczywistością”, tj. z Bogiem żywym, jest równoznaczne z popadnięciem w dziedzinie mitu: Jezus jest tutaj wyraźnie określony jako tylko jeden z wielu geniuszy religijnych. Absolut nie może zanurzyć się w historii, w której mamy tylko pewne modele, odsyłające do zupełnie Innego i ten jako taki nie może być (*rinvenuto*) w historii. Jeśli usiłowałoby się przypisać jednemu z tych cząstkowych (partykularnych) momentów charakter absolutny, wówczas postawiłoby się na miejscu absolutu to, co jest tylko cząstkowe, umniejszając w ten sposób nieskończoność Boga zupełnie innego. Dlatego „utrzymywanie, że jest w tym rzeczywiście zawarta prawda, prawda wiążąca i istotna w samej historii, w postaci Jezusa Chrystusa i w wierze Kościoła, jest określane mianem fundamentalizmu, który jest uważany jako zamach na współczesnego ducha i jako wielorakie zagrożenie dla podstawowego dobra tolerancji i wolności”⁴. Niektórzy przedstawiciele pluralistycznej teologii religii (Hick, Knitter) uważają, że egzegeza usprawiedliwia unicestwienie chrystologii, która stwierdza, iż Jezus nie uważał się za Syna Bożego, lecz dopiero jego uczniowie uznali Go jako takiego⁵. Wygląda to na paradoks, iż ci autorzy, powołując się na nauki biblijne, występują z krytyką zmierzającą do rozkładu wiary dogmatycznej w Chrystusa.

Istnieje ponadto drugi motyw, który wydaje się głębszy niż odpowiedzi na krytykę ze strony pluralistycznej teologii religii. Jest powszechnie wiadomo, że odnowiona świadomość centralnego miejsca Chrystusa w objawieniu jest czynnikiem determinującym odnowy teologii katolickiej już w latach poprzedzających Sobór Watykański II i zwieńczona w wielkich dokumentach soborowych, w sposób szczególnie zaś w konstytucji *Dei verbum*. Ten soborowy dokument pozwolił przewyciężyć pewien nurt teologii neoscholastycznej, która nie brała dostatecznie pod uwagę, podstawowego czynnika faktu chrześcijańskiego, a mianowicie, że prawda objawiła się w historii poprzez ludzkie spotkanie (por. J 1, 35 n). Słowo Boże stało się Ciałem i zamieszkało między nami (J 1, 14; Ga 4, 4) w tym celu, aby ludzie

A. Bertuletti, P. Sequeri, *L'idea di rivelazione*, w: *L'evidenza e la fede*, pr. zbior., Milano 1988, s. 201–234.

³ Panoramę pluralistycznych teologii religii przedstawia A. Scola, *Questioni di antropologia teologica*, Roma 1997 ed. 2, s. 155–173.

⁴ J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 18 (1997), nr 3 (191), s. 47–53, zwł. s. 48.

⁵ Por. J. Hick, *An interpretation of religion*, London 1989, s. 262–264. P. Knitter, *No other name?*, New York 1985.

mogli osiągnąć ich przeznaczenie na drodze właściwego im doświadczenia ludzkiego, które nie ma innego sposobu poznania i pokochania prawdy jak poprzez poznanie i miłość tego, co dostępne zmysłom. Jezus Chrystus jawi się naszym oczom jako historyczna determinacja objawienia i dlatego, jako historyczna determinacja prawdy i jako taki, jest przedmiotem naszej wiary⁶. Prawda o Bogu dała się poznać ostatecznie poprzez człowieczeństwo Jezusa, które jawi się jako wielki historyczny znak oznaczający całą rzeczywistość. W Chrystusie znak utożsamia się z samą prawdą w jej historycznej formie. I rzeczywiście stwierdzenie, że Jezus Chrystus jest Słowem Boga wcielonego w pojedynczą i realną, historyczną postać ludzką oznacza, że ten Człowiek jest absolutną prawdą historii.

Istnieje dziś pilna potrzeba w teologii, aby odzyskać centralne miejsce Chrystusa, wychodząc od jego historycznej jedyności, unikając zarazem ryzyka relatywizmu związanego z momentem obecnym. Niniejsze rozważania są propozycją zastanowienia się nad problemem jedynorazowości wydarzenia Chrystusa i jego uniwersalnego znaczenia. Droga rozważań składa się z dwóch części: najpierw dokonamy opisu historii początków i rozwoju krytyki egzegetycznej, a następnie zaprezentujemy pewną skrótową próbę syntezy chrystologicznej, która jest zdolna ukazać uniwersalizm jedynego pośrednictwa Jezusa Chrystusa.

PROBLEM KRYTYKI EGZEGETYCZNEJ

Biorąc pod uwagę, że właśnie egzegeza stała się jednym z czynników negacji chrystologii, nie można pominąć poznania historii krytycznego problemu.

Aż do epoki oświecenia poddawano pod dyskusję, lub nawet negowano zupełnie treści wiary chrystologicznej, jednakże wiarygodność (*l'affidabilità*) dokumentów wiary odnoszących się do historycznej postaci Jezusa była dość jednogłośnie akceptowana przez prawie wszystkich. Dopiero od tego okresu zaczęto dość radykalnie podawać w wątpliwość naturę tych dokumentów, a w konsekwencji pojawiły się poważne obiekcje co do osoby prezentowanej przez te dokumenty⁷.

O ile w przeszłości zakwestionowanie pochodziło z zewnątrz, o tyle od tego momentu argumentuje się „za pomocą Biblii przeciwko Biblii” i to w taki sposób, że opierający się wierze chrystologicznej pokazują się jako ci, którzy reinterpretują treści wiary, wychodząc od dokumentów poddanych próbie krytyczno-racjonalnej⁸.

⁶ Por. G. Colombo, *La ragione teologica*, Milano 1995.

⁷ Kompletny wykład kwestii chrystologicznych oraz obszerną bibliografię można znaleźć w następujących pozycjach: M. Bordoni, *Gesu di Nazaret Signore e Cristo*, vol. I, Perugia 1985, s. 19–93; G. Moio, *Cristologia*, Milano 1989, s. 77–92; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, IW PAX, Warszawa 1983.

⁸ Por. L. Scheffczyk, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977, s. 283 n.

Można określić i to nawet z pewną precyzją datę początkującą ową postawę krytyczną. Chodzi o 1778 r., kiedy zostały opublikowane przez Gottholda Ephraima Lessinga fragmenty pracy (*postumi*) Hermana Samuela Reimarus zatytułowane *O intencji Jezusa i jego uczniów*. W tej publikacji przeciwstawia się nauczanie Jezusa nauczaniu uczniów. Jezus – według autora tej pracy – nie nauczał ani o głębokich misteriach, ani o treściach wiary, lecz wyłącznie głosił naukę moralną i wskazania na życie. Uczniowie natomiast sami wymyślili cały system skoncentrowany na cierpiącym odkupicielu ludzkości, ponieważ chcieli zachować swoją władzę i przywileje. Religia Chrystusa i religia chrześcijańska głoszona przez uczniów są „dwoma rzeczami zupełnie różnymi”, jak napisze Lessing.

Takie stanowisko na polu biblijnym staje się niezrozumiałe, jeśli się nie uwzględni założeń epistemologicznych, które zdominowały myślenie europejskie tamtej epoki i które stanowią prawdziwe *a priori* filozoficzne w powstaniu egzegezy historyczno-krytycznej⁹. Wyeksponowanie roli podmiotu (*come sorgente di una Ragione assoluta*) oraz rozwój racjonalizmu naukowo-technicznego sprawiły między innymi głęboką separację świata duchowo-idealnego od świata materialno-empirycznego (Kartezjusz). Nauki przyrodnicze badające naturę zostały metodologicznie wpisane w świat zewnętrzny, uchwytne zmysłami, możliwy do zmierzania, gdzie materia jest określona przez prawa matematyki i mechaniki. Ta sama koncepcja została przeniesiona na nauki humanistyczne. Dlatego wartość historii została zredukowana do empirycznego opisu następstwa zdarzeń przygodnych (*contingenti*) i do opisu przemian w świadomości człowieka. Na podstawie tak rozumianej struktury poznania – według Kanta – nie jest możliwe, ażeby przygodne fakty mogły zaświadczyć o obecności Absolutu na przestrzeni historii. Absolut nie może być poznany w historii i jako taki nie może w niej zaistnieć, tzn. że historia *per definizione* nie może być miejscem przekazywania boskiej prawdy i wolności. Historia i prawda stają się obce wobec siebie, jak o tym świadczy znana „obiekcja Lessinga”: „prawdy przygodne o charakterze historycznym nie mogą nigdy stać się sprawdzianem (*prova*) dla prawd koniecznych o charakterze racjonalnym [...]. To właśnie jest nieszczęsny ślepy zaułek, z którego nie jestem w stanie się wydostać”¹⁰.

⁹ Zob. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto*, w: *L'esegesi cristiana oggi*, pr. zbior., Casale Monferrato 1991, s. 93–125.

¹⁰ G. E. Lessing, *Sopra la prova dello Spirito e della forza*, w: Sciacca–Schiaffone, *Grande antologia filosofica*, vol. XV, Milano 1968, s. 1557–1559. Zob. także I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, w: *Scritti morali*, Torino 1969, passim, zwł. s. 383–384. J. G. Fichte stwierdza: „Tylko metafizyka, a w żadnym razie historia, czyni szczęśliwymi. Ta ostatnia pozwala tylko uzyskać informacje. Jeśli ktoś jest prawdziwie zjednoczony z Bogiem i powierzył się Jemu jest on zupełnie niewrażliwy na to, jakimi drogami do Niego zmierza. I byłoby próżnym zajęciem powtarzanie sobie, że należy pamiętać o drodze, zamiast żyć tą rzeczywistością” (*Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), w: *Fichtes Werke*, Bd. V, Berlin 1971, s. 458). D. F. Strauss powie, że „prawdziwą krytyką dogmatów jest historia”, aby podkreślić, że niemożliwa jest obecność czynnika boskiego wewnątrz ograniczeń czasu i przestrzeni w ludzkiej historii.

Z dualizmu epistemologicznego pochodzi podwójna metoda chrystologiczna: pierwsza metoda przystępu do Jezusa to metoda historyczno-krytyczna, racjonalna i naukowa. Zajmuje się ona tymi faktami z jego życia, które nauki historyczne mogą badać wewnątrz ograniczeń swojej koncepcji. Druga metoda poznania Chrystusa jest osobista, wewnętrzna, czysto subiektywna, jako skutek potrzeby religijnej zawartej w ludzkiej świadomości. Tutaj staje się konieczne oddzielić Jezusa od Chrystusa (*Reimarus*) ponieważ żadna indywidualność przygodna nie może stanowić normy i wartości absolutnej, którą dogmat przypisuje Jezusowi Chrystusowi. Różne nurty tego rozdzielenia są nazbyt liczne, by je omawiać w tym miejscu. Wspomnimy tylko podstawowe etapy rozwoju egzegezy biblijnej w ostatnich dwóch wiekach.

Na przestrzeni XIX wieku (*l'investigazione sulla vita*) analiza życia Jezusa (*Leben-Jesu-Forschung*) jest naznaczona przez poszukiwanie tożsamości Jezusa, którą on zdobył – według założeń pozytywistycznych – poprzez wiedzę historyczną niezależnie, a często wbrew wierze Kościoła. W rozmaitych pracach tej epoki (Hegel, Strauss, Renan) zatytułowanych *Życie Jezusa* cuda, dogmaty i dary nadnaturalne są wyjaśniane poprzez pewnego swego rodzaju reinterpretację tradycji kościelnej. Fakty opowiadane przez Ewangelię nie są bezpośrednio negowane, lecz ukazywane są inaczej niż to czyniła chrześcijańska tradycja. W tej reinterpretacji jest co prawda zachowane uniwersalne znaczenie tych faktów, jednakże zostają one zredukowane do miary rozumu pojmowanego jako miara rzeczy. Albert Schweitzer, w podsumowującej konkluzji swojej słynnej książki na temat życia Jezusa, udokumentował załamanie się takich projektów badawczych, które w takiej lub innej formie redukowały uniwersalizm Jezusa do uniwersalizmu człowieka¹¹. Poszczególne czyny i całe życie Jezusa może mieć znaczenie uniwersalne tylko wówczas, kiedy jest przykładowym wyrazem sumienia (Kant), religii naturalnej (Lessing), przeżycia religijnego (Schleiermacher¹²), mitologizacją ludzkiej transcendencji (Strauss¹³). Hegel wystąpił z jeszcze bardziej daleko idącą całościową relekturą uniwersalności Jezusa Chrystusa, ukazując ją jako „jedyną reprezentację Nieskończonej Podmiotowości”, która właśnie jako reprezentacja jest skazana na przemijanie, jako zdarzenie historyczne (śmierć Jezusa),

¹¹ „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig gegangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehler und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück”, A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1913), Tübingen 1985, 9. Auflage, s. 620.

¹² D. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, vol. II, Berlin 1980, 7. Auflage, s. 93.

¹³ D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, vol. I, Tübingen 1935–36, s. 75.

a jego trwała wartość polega na idealnym wyrażeniu procesu bosko-ludzkiej jedności rzeczywistości¹⁴.

Próbę podważenia egzegezy historycystycznej podjął M. Kähler, aczkolwiek i jego próba nie pozbyła się pewnego dualizmu¹⁵. Autor, widząc, że pewności wiary w Chrystusa nie można opierać na na wielkiej liczbie danych historycznych, utrzymuje, że możemy spotkać Jezusa w kerygmacie wspólnoty i to jest jedyna rzeczywistość historyczna, którą możemy utrzymywać. A zatem nie poznajemy Jezusa z kroniki historycznej (*historische*), lecz poznajemy Go działającego historycznie we mnie (*geschichtliche*). To stanowisko do ostatecznych konsekwencji doprowadzi R. Bultmann, twierdząc, iż historia staje się jedną z cech podmiotowości¹⁶. Zainteresowanie badawcze jest skierowane przede wszystkim na element kerygmataczny, na Chrystusa obecnego we wspólnocie (przepowiadanie i kult), podczas gdy Jezus historii staje się elementem bez większego znaczenia teologicznego. Możemy o Nim powiedzieć, że istniał (*Dass*), lecz nic nie wiemy, o czym (*Was*) mówiło Jego historyczne przepowiadanie ani nie znamy jak (*Wie*) żył i działał, ponieważ wspólnota w całości zastąpiła treść Jego przepowiadania Jego osobą. Wartość zbawcza objawienia jest zawarta w znaczeniu, jakie kerygmat ma dla mnie dzisiaj i temu towarzyszy rozumienie samego siebie przez wierzącego, które staje się nowe dzięki temu działaniu Boga. Jak widać, również przechodząc tę drogę, dochodzi się do radykalnego podważenia wartości Jezusa, którego uważa się już za niemożliwego do osiągnięcia i to nie tylko na mocy faktu (upadek *Leben-Jesu-Forschung*), ale również na mocy zasad. Szukanie pewności wiary poprzez naukowe badanie faktu z przeszłości jest próżnym roszczeniem człowieka, który usprawiedliwienie upatruje w uczynkach. Jedyną prawdziwą historycznością właściwą dla wiary jest ta, która realizuje się teraz, w przepowiadaniu wspólnoty i w decyzji wiary wzbudzonej przez to przepowiadanie. Historyczna postać o imieniu Jezus należy już tylko – przy takiej optyce widzenia – do późnego judaizmu¹⁷.

Odnowienie zainteresowania postacią Jezusa historycznego, a więc przezwyciężenie rozżewu między Jezusem i Chrystusem przypisuje się E. Käsemannowi.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1963. Por. M. Borghesi, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo „storico” al Vangelo „eterno”*, Roma 1995.

¹⁵ M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, (Leipzig 1896), 2. Auflage, München 1969, s. 89–91.

¹⁶ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958: „Sens historii zawarty jest w chwili obecnej [...] temu kto uzala się: jestem niezdolny do odkrycia sensu historii i oto dlatego moje życie jest pomieszane w historii i wydaje mi się absurdałne, należałoby odpowiedzieć: nie kieruj spojrzenia na historię uniwersalną; powinieneś patrzeć na swoją własną historię. To w twojej chwili obecnej zawarty jest sens historii i ty nie możesz na nią patrzeć jako widz lecz tylko w twoich odpowiedzialnych decyzjach” (s. 184). W odniesieniu do prac Bultmanna mówi się o „przewrocie hermeneutycznym” w naukach biblijnych. Por. G. Colombo, *Intorno alla „esegesi scientifica”*, w: *L'esegesi cristiana oggi...*, s. 169–214.

¹⁷ Por. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949.

W sławnej konferencji z 1953 r., ten uczeń Bultmanna, zapoczątkuje epokę postbultmanowską i skieruje badania naukowe na poszukiwanie Jezusa historycznego na mocy samej natury przepowiadanej wiary, która obwieszcza realne zdarzenie w czasie, tj. fakt Jezusa¹⁸. Wiara postpaschalna pozostaje zawsze punktem wyjścia przepowiadania i zakłada ona zawsze Jezusa historycznego, który uzyskuje znaczenie teologiczne, aby odrzucić mit, a bronić *extra nos* zbawienia oraz prae Chrystusa, który zawsze poprzedza tych, którzy wierzą. Okres postbultmannowski związany jest z wyraźnym podkreśleniem więzi jedności i kontynuacji między Jezusem historycznym i Chrystusem wiary paschalnej. Prace powstałe w tym okresie posługują się kryteriami historycznymi, a wśród nich te, które wskazują na brak ciągłości między Jezusem i współczesnym mu światem judaistycznym. Jezus ukazany jest w tym badaniu historycznym jako Mesjasz eschatologiczny, przede wszystkim dzięki swojej postawie (Fuchs)¹⁹, poprzez język faktów z życia Jezusa, którym świadectwo daje wiara (Ebeling)²⁰. Fakty i słowa Jezusa zostały przekazane przez tradycję ewangeliczną z nie podlegającą dyskusji wiernością, a zarazem ze zdumiewającą wolnością w formie wyrazu (riproduzione) (Bornkamm)²¹. Podsumowując czterdzieści lat swoich badań historycznych nad Jezusem, Kümmel w trzech punktach zawiera wynik tych poszukiwań: a) biorąc pod uwagę dane tradycji ewangelicznej, nie jest możliwe napisanie biografii Jezusa, można tylko określić punkty nośne Jego przepowiadania, w zależności od współczesnego judaizmu i w konfrontacji z nim, a z drugiej strony, występują kluczowe punkty Jego doktryny i Jego postawy, które spowodowały ostre przeciwstawienie się kierującemu ludem i doprowadziły do śmierci Jezusa; b) jest dość powszechnie wiadome, iż przepowiadanie Jezusa było zdominowane oczekiwaniem Królestwa Bożego; c) jest również dość powszechnie przyjęte, że przepowiadania Jezusa nie można zrozumieć bez uwzględnienia, że jego podstawą jest absolutne roszczenie autorytetu Jezusa, ściśle powiązane z faktem, że Jezus aktualizuje oczekiwanie Królestwa Bożego²².

W odniesieniu do tego odnowionego zainteresowania postacią Jezusa należy wspomnieć o ruchu nazywanym *Third Quest*. Wyakcentowanie kryterium braku kontynuacji pomiędzy Jezusem i światem judaistycznym wyzwoлиło pogłębione zainteresowanie judaizmem współczesnym Jezusowi. O ile w pierwszym etapie rekonstrukcji tego myślenia sięgano do źródeł rabinistycznych, to nieco później zdano sobie sprawę, iż te źródła były nazbyt przeniknięte przez koncepcję faryzeistyczną, która dominowała w Izraelu począwszy od 70 roku przed Chrystusem. Z

¹⁸ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, w: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. I, Göttingen 1970, 6. Auflage, s. 187–214.

¹⁹ E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1965, 2. Auflage.

²⁰ G. Ebeling, *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie*, w: *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, s. 300–318.

²¹ G. Bornkamm, *Gesù di Nazaret*, Torino 1968.

²² Por. W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*, Königstein-Bonn 1994.

tego powodu w dalszych badaniach skierowano swoją uwagę na 70 rok i następne. W świecie anglosaskim podjęto też badania innych źródeł (literatura apokaliptyczna, Targumim, Qumran, Józef Flawiusz, literatura apokryficzna) w nadziei lepszego historycznego zrozumienia zarówno braku kontynuacji między Jezusem i światem hebrajskim, jak i istniejącego związku Jezusa ze swoim środowiskiem. Rezultaty badań, choć umiejscowione wewnątrz tego samego kierunku, były różne tak jak ich autorzy, którzy prezentowali obrazy Jezusa jako charyzmatyka (Vermes), jako egzorcysty (Tuelftree), jako nauczyciela (Crossan), jako eschatologicznego proroka (Kaylor), czy też jako rabina (Flusser)²³.

Problem pozostał otwarty w ciągu całego tego okresu i również później formułuje się go w następujący sposób: jaką rolę odegrało misterium paschalne w przejściu z historii do kerygmatu? Okres postbultmanowski nie jest zgodny w tym punkcie i w znacznej swej części nie potrafi przezwyciężyć tej trudności, jaka jest związana z ukazaniem związku historii i kerygmatu. Podczas gdy generalnie biorąc podtrzymuje się tezę o kontynuacji między Chrystusem przepowiadającym a Jezusem historycznym, to jednak Pascha jest widziana przez wielu tylko jako wydarzenie hermeneutyczne wyjaśniające przeszłość. Przykładowo mówi się o „zmartwychwstaniu w kerygmacie” (Bultmann), o „modelu myślenia do wyrażenia przekonania, że sprawa Jezusa idzie naprzód” (Marxsen), o „prawdzie egzystencjalnej” (Fuchs), o „pewnej wskazówce dla wiary w miłość” (Kunneth); opowiadania o ukazywaniu się Jezusa Zmartwychwstałego byłyby tylko „formułami uwiarygodniającymi autorytet apostołów” (Wilckens)²⁴.

Z analizy poszczególnych etapów kształtowania się problemu związku między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary, który podnoszony był głównie w świecie protestanckim, jasno wynika, że aby właściwie umiejscowić chrystologię, należy zweryfikować nie tylko ciągłość między kerygmatem i pierwszymi stadiami tradycji, lecz również jedność osobową między Chrystusem przepowiadającym i Jezusem realnie istniejącym (por. Łk 24, 39).

Pozytywistyczna koncepcja historii nie pozwala większej części egzegezy postbultmanowskiej dotrzeć do obiektywnej rzeczywistości wydarzenia Paschy i zarazem redukuje funkcję zmartwychwstania do pogłębionego rozumienia wiary. Zmartwychwstanie zawiera się w pogłębieniu inteligencji właściwej poznaniu czegoś co dokonało się wcześniej. Lecz myśląc w taki sposób, znajdujemy się znów wobec następstwa chronologicznego, które ma dwa przeciwstawne sobie etapy. Pierwszy z nich to osoba rzeczywiście istniejąca w historii i następnie wiara wspólnoty pierwotnej, która – jak to jest wspólnie przyjęte – odnosi się do Jezusa historycznego.

²³ Szeroki zbiór danych na temat *Third Quest* wraz z bibliografią znajduje się w artykule G. Segalla, *La verità storica dei Vangeli e la „Terza Ricerca” su Gesù*, „Lateranum” 61(1995), s. 195–234.

²⁴ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 286–292.

Takie wyjaśnienie nie potrafi jednak uzasadnić przejścia od jednego etapu do drugiego. Jeśli nie uznaje się zmartwychwstania jako rzeczywistego wydarzenia, tak jak o tym świadczą opowiadania ewangeliczne i jak to zostało przekazane przez tradycję, tym samym zamyka się możliwość proponowania w rozumny sposób początku wiary pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej²⁵. Same słowa i fakty z życia Jezusa są niewystarczające, aby uzasadnić wyznanie wiary popaschalnej, biorąc pod uwagę to, że ludzka droga Jezusa skończyła się wielkim niepowodzeniem. Wszak został on skazany na śmierć przez autorytety religijne. Zgorszenie, jakie symbolizuje krzyż w pierwotnym przepowiadaniu chrześcijańskim, jest ukazane w tekstach Pawłowych (por. 1 Kor 1, 19; Gal 5, 11). To zgorszenie nie może być w prosty sposób przewyciężone za pomocą wspomniania przeszłości. Zawód, jaki spotkał uczniów z Emaus, nie został przewyciężony przez fakt, że rozpoznali w Jezusie „proroka mocnego w słowach i czynach przed Bogiem i całym ludem” (Łk 24, 19). Nadzieja, jaką wzbudziła w nich Jego osoba, została rozproszona i udaremniona. Tak jak w przypadku fałszywych proroków, Jego słowo wydawało się nie mieć spełnienia. A wobec tego, jak to możliwe, że ci zawiedzeni ludzie (*smarriti*) mogą wyznać Jezusa jako Kyriosa, uznając w pełni Jego bóstwo? Tylko realne wydarzenie zmartwychwstania, którego uczniowie są świadkami, pozwoliło im przewyciężyć zgorszenie krzyża. I to wydarzenie – zjednoczone i związane z życiem, ze słowami i czynami Jezusa – jest odpowiednią racją takiego wyznania. I rzeczywiście, w poglądach, które zostały przytoczone, brakuje zrozumienia tej prawdy, że zmartwychwstanie jest obiektywnym i realnym momentem (jakkolwiek o jedynej naturze, odmiennej od wszystkich innych wydarzeń), momentem zbawczym, w którym spełnia się ziemskie życie Jezusa. Jest

²⁵ Interesujące jest jak egzegeci protestantcy końca XIX wieku, chociaż przyznają się do tego, że są niezdolni do skutecznego zaproponowania za pomocą samych metod historyczno-krytycznych jednej i wiarygodnej interpretacji Pisma Świętego, to jednak pretendują do bycia ostateczną instancją odniesienia. E. Troeltsch utrzymywał: „[...] so bleibt, wenn man es so ausdrücken will, in der Tat ein Abhängigkeit von Gelehrten und Professoren, oder besser gesagt, von dem allgemeinen Gefühl historischer Zuverlässigkeit, das durch den Eindruck der wissenschaftlichen Forschung sich erzeugt”, w: *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, 1911, s. 34. A. Harnack, który w swojej rozprawie habilitacyjnej w 1874 r. twierdził, że „vita Christi scribi nequit”, później stwierdził, iż: „Wenn die Person Jesu Christi im Mittelpunkt des Evangeliums steht, wie lässt sich Grundlage für eine zuverlässige und gemeinschaftliche Erkenntnis dieser Person anders gewinnen als durch kritischgeschichtliches Studium, damit man nicht einen enträumten Christus für den wirklichen eintausche? Wer anders vermag dieses Studium zu leisten als die wissenschaftliche Theologie?”, *Pytanie do K. Bartha*, „Christliche Welt” 37 (1928), s. 8. Tragiczny brak, jaki charakteryzuje takie stanowisko, widoczny jest na przykładzie F. Nietzschego, który gorzko wspominał, jak to on sam był entuzjastycznie nastawiony do poglądów Straussa, który poddawał krytyce tradycję. Jednakże później z wpływem czasu zrozumiał, że próba wyjaśnienia naukowego życia Jezusa zasługuje, aby ją porzucić, ponieważ jest „mało poważna”. Zob. F. Nietzsche, *Antychrześcijanin. Przekleństwo chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, przedmowa Z. Kuderowicz, Nomos, Kraków 1996, rozdz. 28, s. 63–64.

to taki moment, który czyni nowe i definitywne życie Jezusa w odniesieniu do czasu przedpaschalnego i do całej historii²⁶.

Kiedy się mówi o kerygmacie chrystologicznym popaschalnym nie można go po prostu rozumieć jako orędzia sformułowanego przez świadectwo kościelne, a więc jedynie jako wyraz wiary apostoelskiej²⁷. W rzeczywistości ta wiara została definitywnie wzbudzona w czasie popaschalnym przez obecność Chrystusa Zmartwychwstałego poprzez działanie Ducha Świętego.

Proces objawienia spełnia się w dwóch nierozdzielnych fazach: w pierwszej Jezus z Nazaretu obwieszcza swoje Słowo, które w jego męce i śmierci spełnia się raz na zawsze; w fazie popaschalnej Jezus jako Pan zmierza do pełni swojego objawienia i przez Ducha sprawia przyswojenie tej prawdy. *Mutatis mutandi* wiara uczniów rodzi się poprzez ziemskie spotkanie Jezusa i jest udoskonalona przez Niego po zmartwychwstaniu. Dlatego jedynym kryterium interpretacji wiary chrystologicznej powinien być jednocześnie Jezus ziemski i Chrystus chwalebny²⁸: „istotna i radykalna tożsamość Jezusa w jego rzeczywistości ziemskiej z Chrystusem chwalebny przynależy do samego rdzenia orędzia ewangelicznego”²⁹. W ten sposób wyraża się Nowy Testament, kiedy proklamuje, i to od najstarszych tekstów aż do tych nowszych, że Jezus ukrzyżowany jest Chrystusem Zmartwychwstałym (por. 1 Kor 15, 3–5; 1 Tes 1, 10; 4, 14; Rz 1, 3; 10, 9; 1 Tm 3, 16; 2 Tm 2, 8; 1 P 3, 18; Mk 16, 6; Mt 28, 5; Łk 24, 5–7; J 20, 8). Konsekwencją takiego nowotestamentalnego podejścia jest wolność od przeciwstawiania sobie chrystologii oddolnych i chrystologii odgórnych oraz wolność od wyróżniania różnorodnych i często wykluczających się chrystologii Nowego Testamentu.

W końcu należy odnotować, że ostrze krytyki wobec chrystologii nie ogranicza się do problemu Jezus historyczny – Chrystus wiary, lecz znajduje swoje jakby przedłużenie w debacie na temat tzw. helenizacji pierwotnego chrześcijaństwa,

²⁶ Por. H. Schlier, *La risurrezione di Gesu Cristo*, Brescia 1971. *Ressurexit. Atti del Congresso Internazionale*, ed. E. Dhanis, Città del Vaticano 1974. L. Scheffczyk sygnalizuje potrójny wymiar zmartwychwstania: coś co wydarzyło się rzeczywiście Jezusowi, coś co wydarzyło się uczniom, coś co wydarzyło się w świecie i w historii (dz. cyt., s. 280–305). *Commissione Teologica Internazionale. Alcune questioni riguardanti la cristologia*, w: *Documenta-Documenti (1969–1985)*, Roma 1988, s. 254–307.

²⁷ Wiara, która zaistniała z bycia razem z Jezusem, nie inaczej została nam przekazana, jak poprzez świadków, apostołów i ich następców.

²⁸ H. Schürmann zauważa, że: „Ewangelią Boga, a więc centrum Pisma, nie jest w końcu ani sam kerygmat o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ani też orędzie Królestwa (*basileia*) rozwijającego się po wydarzeniach paschalnych [...]. Dane Pisma Świętego mogą być zobrazowane jako okrąg, jednakże jego centrum nie jest to jeden punkt, lecz dwa pierścienie, które się nakładają: jeden raz jako orędzie epifanijne o Królestwie już otwartym na kerygmat paschalny, a następnie jako kerygmat paschalny, który podejmuje po wydarzeniu paschy orędzie o Królestwie, czyniąc to orędzie zrozumiałe dopiero na końcu”, H. Schürmann, *Regno di Dio e destino di Gesù*, Milano 1996, s. 110–111.

²⁹ *Commissione Teologica Internazionale. Alcune questioni...*, s. 263.

które dokonało się zdaniem niektórych badaczy już u samego Pawła³⁰, a zdaniem innych w dogmatycznych wyznaniach wiary, zwłaszcza poprzez formułę nicejską *homousios*. A. Harnack utrzymuje, że „dogmat, w swojej koncepcji i w swoim sposobie postawienia, jest dziełem ducha greckiego wszczepionego w Ewangelię”³¹.

JEZUS Z NAZARETU JEST SYNEM BOŻYM, PANEM I ZBAWICIELEM

Przewycięzenie problemu dysocjacji między Jezusem historycznym a Chrystusem wiary (i odpowiednio dysocjacji między chrystologią wyłącznie odgórną i oddolną) prowadzi do odkrycia perspektywy, w której obydwie wymiary przywołują się na wzajem i zakładają się wzajemnie³². „Całość i jedność wydarzenia zbawczego, które jest w Jezusie Chrystusie, zakłada Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie”³³.

W tej jednoczącej perspektywie historyczne ujmowanie Jezusa będzie więc pierwszym momentem wewnętrznym wobec całości wiary, który to moment zachowuje swoją konieczną słuszną autonomię. Opierając się na kryteriach historyczności powszechnie akceptowanych – z nie do odrzucenia pomocą wszystkich metod badania naukowego (archeologicznych, papirologicznych, literackich, filologicznych, chronologicznych i innych), które uwolnione od założeń antydogmatycznych są cenne – zmierza się zawsze w pierwszej fazie do wyjścia od oryginalnego Faktu Jezusa udokumentowanego przez źródła. W tej fazie ukazane są cechy charakterystyczne Jezusa zaobserwowane przez Jemu współczesnych w żywym kontakcie z Nim: początek misji i przepowiadanie Królestwa Bożego (Mk 1, 15) w kontekście oczekiwań mesjańskich Izraela i spełnienia się obietnic (Ł 4, 16 n); Jego słowa (Mt 5, 21–22; 27–30; 12–6; 41–42) Jego postawa (Mk 2, 1–12; 15–17); przede wszystkim Jego czyny pełne autorytetu (cuda) (Łk 11, 20). U podstaw tego wszystkiego nie można nie rozpoznać nadzwyczajnej godności (autorytetu) Jego osoby (Mk 1, 22–29). Historycznie wyłania się nadzwyczajne, mesjańskie roszczenie Jezusa (*inaudita per il giudaismo coevo*), które odsyła do miste-

³⁰ Na temat związku Jezus–Paweł można sięgnąć do M. Hengel, *Between Jesus and Paul*, London 1983; M. Hengel, D. M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch: the unknown years*, Westminster 1997. J. N. Aletti prezentuje tzw. „chrystologizację” zawartą już w pierwszych listach Pawłowych: *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Paris 1994, s. 29–72.

³¹ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1885), vol. I, Darmstadt 1980, s. 20. Syntezę problemu domniemanej helenizacji wiary chrześcijańskiej można znaleźć w pracy A. Grillmeiera, *Hellenisierung- Judaisierung als Deutenprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, w: *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, s. 423–488.

³² Por. M. Bordon, dz. cyt., vol. II; G. Moio, dz. cyt., s. 151 n, 212–215. A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Milano 1991, s. 75. Na temat badań biblijnych przy użyciu różnych metod naukowych zob. *Dei verbum* 17–26 oraz dokument Papieskiej Komisji Biblijnej, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993.

³³ *Commissione Teologica Internazionale. Alcune questioni...*, s. 263.

rium Jego Osoby, w jej wyjątkowym związku z Bogiem. Żyje On w relacji jedynej i wyjątkowej (synowskiej) z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba aż do głębi, w której może Go nazywać Abba (Mk 14, 36; Rz 8,15; Ga 4,6). I właśnie tutaj znajduje się fundament Jego misji i posłannictwa (Rz 8,3; Ga 4,4–6). Dramatyczne momenty jego wejścia do Jerozolimy, Męka i Śmierć na krzyżu są uprzywilejowanymi miejscami, w których ujawnia się Jego samoświadomość w odniesieniu do misji i do znaczenia Jego życia dla świata (Mk 10, 33–34; 45). „Jezus oczekuje dla siebie końca, który oznacza nie tylko śmierć, lecz również koniec świata i to ma bez wątpienia pewne wspólne elementy z bliskim oczekiwaniem eschatologicznym. Co więcej, on sam pozwala »niektórym« wprost uczestniczyć w tym bliskim spełnieniu oczekiwaniu, które ze swej strony ma wielkie znaczenie dla wszystkich. Oczekiwanie apokaliptyczne Jezusa odróżnia się od innych wspólnych oczekiwań przez fakt, że sprawa oczekiwana już się dokonała, jest w trakcie spełniania się w Nim”³⁴. Z naukowego badania historycznego nie można *a priori* wykluczyć tych danych ewangelicznych, które pozwalają stwierdzić, że sprawa Jezusa nie skończyła się wraz ze śmiercią (pierwotne wyznania wiary o zmartwychwstaniu, opowiadania o ukazywaniu się Zmartwychwstałego, pusty grób).

Ten sam Jezus, który umarł na krzyżu, jak ktoś przeklęty (Ga 3,13; Pwp 21,23), został wskrzeszony z martwych: „Chrystus umarł za nasze grzechy według Pisma, został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma, i ukazywał się Kefasowi i Dwunastu” (1 Kor 15, 3–5; por. Dz 2, 23–24; Rz 4, 24) i Bóg Go wywyższył na swoją prawicę (Dz 2, 32–33) jako Pana i Chrystusa (Dz 2, 36) i Syna Boga (Rz 1, 4). Wiara w Jezusa, która została zapoczątkowana podczas Jego życia ziemskiego w byciu razem z uczniami, teraz jest udoskonalona przez dzieło Chrystusa chwalebne i przez moc Ducha Świętego (J 20, 22) i to w taki sposób, że teraz uczniowie rozumieją, co Pisma wcześniej mówiły o Nim (Łk 24, 16)³⁵. Ukazywania się Zmartwychwstałego służą do rozpoznania Tego, który żył razem z nimi, lecz przede wszystkim ukazują całą głębię boskiego misterium. Wychodząc od nadzwyczajnego wydarzenia, jakim było zmartwychwstanie, którego najstarsze nowotestamentalne zapisy rozwijają się na przestrzeni kilku lat w wyznania wiary, formuły przepowiadania, kult, katechezy i które proklamują, że Jezus jest Panem, Synem Bożym, Zbawicielem, Chrystusem, Logosem³⁶.

³⁴ H. Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 83.

³⁵ Nie można zapominać, że przeciwstawienia momentu pre- i postpaschalnego mają miejsce w czasach nam współczesnych. Wiara przekazana przez Tradycję nie zna takiego przeciwstawienia, te dwa momenty bowiem były zawsze związane ze sobą. Jeśli nie zachowa się tej jednoczącej wizji życia, śmierci i zmartwychwstania, która charakteryzuje Nowy Testament, to wówczas stają się nieuniknione rozmaite skrajne redukcje egzegetyczne, które z jednej strony, przykładowo, negują każdą możliwość identyfikacji Boga z Jezusem przed Paschą (Kessler), z drugiej zaś strony utrzymują, że uczniowie osiągnęli już przed Paschą wiarę w mesjański charakter Jezusa (Pesch). Por. K. H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995, s. 148–159.

³⁶ Por. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1975. H. Marshall, *The origins of New Testament Christology*, Illinois 1977.

Opierając się na wydarzeniu zmartwychwstanie–wywyższenie Jezusa, pierwotna chrystologia rozwija wymiary teologiczne i soteriologiczne Jego Osoby. Jego panowanie, jako ostatecznego zwycięzcy grzechu i śmierci (1 Kor 15, 20–24), pozwala uznać Go jako Pana przyszłości, która nadejdzie w Paruzji (1 Kor 16, 22; 1 Tes 1, 10; Kol 1, 18), kiedy to On sam przekaże wszystko Ojcu i „Bóg będzie wszystko we wszystkim” (1 Kor 15, 28) i „Chrystus będzie wszystkim we wszystkich” (Kol 3, 11). Jednakże takie końcowe panowanie nad stworzeniem i historią nie jest możliwe, jeśli nie uzna się, że On nie stał się Bogiem w pewnym określonym momencie, lecz był nim od początku. Żaden człowiek nie jest jak Bóg i nikt nie może stać się Bogiem. Teksty nowotestamentalnej chrystologii o kenozie–wywyższeniu, z jednej strony, łączą historię Jezusa z historią Przymierza Jahve ze swoim ludem (Dz 3, 13), ukazując źródła dawidowe (Dz 2, 25n; Mt 1, 1), związek z Abrahamem (Ga 3, 16), z Mojżeszem i prorokami (Dz 3, 25; Mt 17, 1n), ze Sługą (Mt 12, 17n). Z drugiej strony, stanowią fundament tekstów protologicznych, które ukazują pochodzenie Jezusa od samego Boga. Teksty o wcieleniu Słowa (J 1, 14), na temat dziewiczego poczęcia (Łk 1, 35), na temat preegzystencji (J 1, 1–3; Rz 8, 29; Flm 2, 6–11; Ef 1,3 n; Kol 1, 15–17) ukazują tajemniczą głębię osoby Jezusa, która objawiła się poprzez zwycięstwo nad śmiercią i chwalebne wywyższenie na prawicę Ojca. Ta neotestamentalna droga ma olbrzymie znaczenie, ponieważ nie pochodzi od wpływów greckich, lecz wytryska z samego korzenia kerygmatu paschalnego i ukazuje wszystkie implikacje najszczególnej relacji ojcowsko-synowskiej pomiędzy Jahve i Jezusem³⁷. Można by tutaj uznać za pewnego rodzaju uprzywilejowaną chrystologię posłania Janowego, z całą wzajemnością relacji między zstępowaniem (z góry) i wstępowaniem (z dołu) (J 3, 13): Syn jest Posłany *par excellence* (por. Hbr 3,1), który objawia tajemnicę swojej osoby, wskazując skąd pochodzi (J 7, 27–28) i dokąd idzie (J 8, 14). Paweł syntetyzuje to, mówiąc, że „Ten, który zstąpił, jest Tym, który również wstąpił” (Ef 4, 10).

Podążanie drogą od wydarzenia paschalnego do preegzystencji jedyne Syna w łonie Ojca (J 1, 18) nie tylko nie zakłada deprecjonowania jego konkretności historycznej, lecz wprost przeciwnie, jest to jedyna droga, która pozwala rozpoznać jedyną i najwyższą wartość tej historii w świecie. Protologiczne stwierdzenia Nowego Testamentu ukazują fundament trynitarny (w wewnętrznym życiu Boga) działania ekonomii zbawczej w Jezusie Chrystusie, Słowie odwiecznym Ojca, wcielonym, zmarłym i zmartwychwstałym dla naszego zbawienia. Wznosząc się do samego początku (J 1, 1–3; Gn 1, 3), wyłaniają się same źródła planu zbawczego, który istniał wcześniej niż stworzenie i został zaktualizowany

³⁷ Por. H. Schiler, *Die Anfänge des christologischen Credo*, w: AA.VV., *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, s. 13–58. F. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohnschristologie*, w: AA.VV., *Grundfragen der Christologie heute*, Freiburg 1978, 2. Auflage.

w Chrystusie (Ef 1, 1 n). Plan zbawienia ma swój początek w Ojcu i jest wyrazem darmowego wyboru Jego miłości. Pierwszym wybranym jest Jezus Chrystus, a w Nim wielu Jego braci (Rz 8, 29).

Teraz można lepiej zrozumieć, dlaczego to wydarzenie, pozornie identyczne jak wszystkie inne, jest prawdziwie jedyne i wyjątkowe i to nie tylko dlatego, że Jezus był wpisany w pewne określone okoliczności czasu i przestrzeni, które być może były bardziej znaczące od innych poprzez wpływ, jaki wywarły na następne pokolenia. Wydarzenie Chrystusa jest jedyne i wyjątkowe przede wszystkim dlatego, że jego człowieczeństwo wyraża i aktualizuje „ustanowiony plan” (Dz 2, 23) Boga dotyczący świata i człowieka. Tylko wówczas kiedy uchwyci się jedność obydwu wymiarów, rozumie się lepiej uzasadnienie i racje tej jedynej i wyjątkowej historyczności Jezusa. Cała historia znajduje się pod działaniem Ojca, który już od stworzenia, w którym uczestniczą Chrystus (Kol 1, 15 n) i Duch (Rdz 1, 2). Dlatego rozumie się jak Wcielenie Słowa dla wyzwolenia od grzechu i ustanowienia „nowego stworzenia” jest w pełni odpowiednie wobec oczekiwań każdego człowieka. Człowiek ustanowiony w Chrystusie już od stworzenia (Ef 1, 4) jest istotą oczekującą Chrystusa według znanej tezy Pawłowej o dwóch Adamach (1 Kor 15, 46–49; Rz 5, 14). Jest On Alfą i Omegą, Pierwszym i Ostatnim (Ap 1, 17) i dlatego nie jest nigdy obcy człowiekowi. Jego posłannictwo, wypełnione poprzez Ducha po Pięćdziesiątnicy, zbawienie czyni uniwersalne aż do krańców ziemi (Mt 28, 19–20).

W świetle tego światła teologicznego ukazuje się raz jeszcze jednorazowość Jezusa i jedność między Jezusem z Nazaretu i Chrystusem i to w sposób przezwyciężający oświeceniowy rozłam na prawdę przygodnego faktu i konieczną prawdę racjonalną. W tym znaczeniu należy dowartościować jedno z największych dokonań Soboru, który w konstytucji *Dei verbum* „zastąpił ideę prawdy abstrakcyjnej ideą prawd konkretnej i historycznej, tj. ideą Prawdy osobowej, która ukazała się w historii, jest aktywna w historii i nią kieruje od wewnątrz. Jest to Prawda w osobie Jezusa z Nazaretu, »pełni objawienia«³⁸. Objawienie i komunikowanie się Prawdy rzeczywiście dokonało się w historii, w konkretnym wydarzeniu wewnątrz czasu i przestrzeni³⁹. I o tym zaświadcza w jasny sposób Nowy Testament.

Ta koncentracja na Jezusie Chrystusie dla zbawienia ludzi nie ogranicza się do wymiaru (zawsze istotnego) odkupienia z grzechu, tak jakby Jezus został wy-

³⁸ H. de Lubac, *La révélation divine*, Paris 1983, s. 58.

³⁹ O ile w czasach Oświecenia obiekty wobec jedyności Jezusa Chrystusa zrodziły się na gruncie moralnym, to dzisiaj dyskusja teologiczna na ten temat dokonuje się na polu dialogu z religiami. I rzeczywiście, oświeceniowe założenia epistemologiczne służą dziś niektórym za narzędzie do relatywizowania wydarzenia Jezusa Chrystusa w imię pluralizmu religijnego. Stan obecnej debaty teologicznej i bibliografię podają: G. L. Müller, *Das Bekenntnis zur Jesus Christus, dem einzigen Mittler des Heils, im Kontext einer pluralistischen Weltkultur*, München 1996; AA.VV., *Christus allein?* Herder, Freiburg 1996; K. H. Menke, dz. cyt.

brany po upadku ludzi jako – w pewnym sensie – jego konsekwencja i jakby to miało miejsce w konfrontacji z pierwotnie innym planem Bożym. Grzech jest usytuowany wewnątrz bardziej szerokiego horyzontu, tj. wewnątrz zamysłu zbawczego ustanowionego przez Ojca w Jezusie Chrystusie przed wiekami i którego aktualizacja nie została uniemożliwiona przez dobrowolne odrzucenie przez człowieka, lecz tylko ukazała się cała głębia tego zamysłu miłosierdzia. Wydarzenie Chrystusa konstytuuje zrozumienie całej rzeczywistości (Kol 1, 17) i w tym znaczeniu otwiera się we współczesnej teologii droga pogłębionego rozumienia stworzenia i łaski wokół „centrum”, którym jest Chrystus⁴⁰.

ZAKOŃCZENIE

Historia problemu krytycznego rozwija się w trzech podstawowych etapach. Pierwszy z nich jest określony przez usiłowanie rekonstrukcji tożsamości Jezusa na podstawie oświeceniowych nauk historycznych rozumianych jako alternatywa wobec danych dogmatycznych. Ten okres został zamknięty wraz z upadkiem *Leben-Jesu-Forschung*. W drugim etapie usiłuje się odzyskać wymiar egzystencjalny przepowiadania i życia wspólnoty na niekorzyść postaci historycznej Jezusa. Okres trzeci zwany postbultmanowskim ma tę zasługę, że jednoczy Chrystusa kerygmatu z Jezusem historii, jednakże pozostaje ciągle otwarta kwestia prawdziwej tożsamości osobowej między Ukrzyżowanym a Zmartwychwstałym, jako jedyne źródło wiary chrześcijańskiej.

Nowy Testament dokumentuje to, co uznaje najlepsza dziś krytyka, a mianowicie tę prawdę, że wyjątkowość i jedyność historyczna człowieka, zwanego Jezusem z Nazaretu, zakłada uznanie go za Pana, Syna Bożego i Zbawiciela. To wydarzenie Chrystusa jest rzeczywiście jedyne i jego ontologia jest jedyna i niepowtarzalna wobec wszystkich innych wydarzeń historii.

Ewangelie ukazują zwiastowanie Królestwa Bożego związanego z Osobą Jezusa, który objawia zamysł zbawczy w pewnym jednoczącym procesie, który bierze początek w jego życiu historycznym (aż do śmierci na krzyżu) i spełnia się wraz z realnym wydarzeniem zmartwychwstania. W jedności obydwu perspektyw ukazuje się cała głębia wydarzenia Jezusa Chrystusa, które oświeca nie tylko historię Izraela, lecz jeszcze bardziej egzystencję całej rzeczywistości, ponieważ On jest jej końcem i w zaskakujący sposób także początkiem. W ten sposób daje się zauważyć z samego wnętrza Nowego Testamentu (niezwykle) roszczenie Jezusa, którego historyczność ukazuje się jako zarazem jedyna i uniwersalna i to w taki sposób, że to wydarzenie ustanawia pełnię objawienia o Bogu i o człowieku (*Dei verbum*, 4). W ten sposób ujawnia się konstytutywna wartość objawienia chrze-

⁴⁰ Na temat wartości metodologicznej chrystocentryzmu dla właściwego uprawiania teologii dogmatycznej piszą: G. Moiola, dz. cyt., s. 57–73; G. Colombo, dz. cyt., s. 91–142.

ścijańskiego, które nie jest tylko dodatkiem do uzupełnienia prawdy o człowieku, który byłby już ukonstytuowany w sobie, lecz jest właśnie jego zasadą i fundamentem. Objawienie Jezusa ma tę oto celowość: ukazanie, jaki jest początek i zasada oraz znaczenie wszystkich rzeczy. Całe stworzenie, a w szczególności człowiek, który jest jego koroną, ma jedyne przeznaczenie: uczestniczyć w wydarzeniu Chrystusa i w życiu trynitarnym.