

Joseph Ratzinger: Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek

Do nielicznych klejnocików, w których pierwotna gmina zachowała nam słowa Jezusa po aramejsku, gdyż szczególnie zwróciła na nie uwagę, należy wyraz „Abba - Ojciec”. Intymność, jaka jest mu właściwa, wykluczała w żydowskim środowisku stosowanie tego słowa do Boga; takiej intymności człowiek nie jest godny. To, że Jezus tak się modlił, że posługując się tym słowem, obcował z Bogiem i przez to wyrażał nową, Jemu tylko właściwą intymność z Bogiem, to właśnie uchwyciło wczesne chrześcijaństwo, zachowując to słowo w pierwotnym brzmieniu – pisał Joseph Ratzinger w książce „Wprowadzenie w chrześcijaństwo”.

a. Postawienie zagadnienia

Powróćmy raz jeszcze do chrystologicznego zagadnienia w ściślejszym sensie, ażeby to, co powiedzieliśmy, nie było pustym twierdzeniem, czy wręcz wybiegiem w aktualnej kwestii. Ustaliliśmy, że chrześcijańskie „tak” w stosunku do Jezusa jest stwierdzeniem, iż jest On Chrystusem, to znaczy Tym, w którym osoba i dzieło są tożsame; stąd doszliśmy do jedności wiary i miłości. Wiara chrześcijańska daleka jest od samych tylko idei, od wszelkiej samoistnej nauki. Prowadzi ona do „Ja” Jezusa, prowadzi do „Ja”, które jest pełnym otwarciem się, jest całkowicie „Słowem”, całkowicie „Synem”. Rozważaliśmy już, że pojęcia „Słowo” i „Syn” mają wyrażać dynamiczny charakter tej egzystencji, jej czystą

actualitas. Słowo nie tkwi w sobie samym, lecz przychodzi od kogoś, i ma być słyszane, a więc jest dla drugiego. Polega na całości owego „od” i „dla”. To samo odkryliśmy jako znaczenie pojęcia „Syn”, które wyraża podobną rozpiętość między „od” i „dla”. Całość moglibyśmy zatem streścić słowami: wiara chrześcijańska nie odnosi się do idei, tylko do Osoby, do „Ja”, i to takiego, które jest określone jako Słowo i Syn, to znaczy jako całkowite otwarcie się. Lecz to prowadzi teraz do dwójakiej konsekwencji, w której ujawnia się dramatyczność wiary w Chrystusa (w znaczeniu wiary w Jezusa jako Chrystusa, to jest Mesjasza) i jej konieczne historyczne przekroczenie samej siebie ku zgorszeniu wiary w Syna (jako wiary w to, że Jezus jest prawdziwie Bogiem). Jeśli tak jest, jeśli w to „Ja” wierzy się jako w czyste otwarcie się, jako w byt pochodzący całkowicie od Ojca; jeśli całą swą egzystencją jest „Synem”, *actualitas* czystego służenia; jeśli – innymi słowy – ta egzystencja nie tylko ma miłość, lecz nią jest, to czyż nie musi być tożsama z Bogiem, który sam jest miłością? Czyż Jezus, Syn Boga, nie jest wobec tego sam Bogiem? Czy nic nie znaczy: „Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1, 1)? Ale zarazem powstaje pytanie odwrotne: Jeśli ten człowiek jest całkowicie tym, co czyni, jeśli całkowicie stoi za tym, co mówi, jeśli oddaje się całkowicie drugiemu, a w tym oddaniu się pozostaje całkowicie sobą; jeśli jest tym, kto, tracąc swe życie, zachowuje je (por. Mk 8, 35) – to czyż nie jest najbardziej ludzkim spośród ludzi, wręcz urzeczywistnieniem człowieczeństwa? Czy wtedy możemy w ogóle chrystologię (naukę o Chrystusie) zamieniać na teologię (naukę o Bogu)? Czy nie powinniśmy raczej namiętnie reklamować Jezusa jako człowieka, chrystologię traktować jako humanizm i antropologię? Albo czy prawdziwy człowiek, właśnie przez to, że jest prawdziwym człowiekiem, może być Bogiem, a Bóg czy może być prawdziwym człowiekiem? Czy jest możliwe, by najradykałniejszy humanizm i wiara w objawiającego się Boga spotykały się tutaj, a nawet przechodziły w siebie?

*Jeśli ten człowiek jest
całkowicie tym, co czyni, jeśli
całkowicie stoi za tym, co
mówi, jeśli oddaje się
całkowicie drugim, a w tym
oddaniu się pozostaje
całkowicie sobą; jeśli jest tym,
kto, tracąc swe życie,
zachowuje je (por. Mk 8, 35) –
to czyż nie jest najbardziej
ludzkim spośród ludzi, wręcz
ureczywistnieniem
człowieczeństwa?*

Okazuje się, jak
sądzę, że te pytania,
które przez pierwsze
pięć stuleci
wstrząsały
Kościołem, po prostu
same powstają z
wyznania wiary w
Chrystusa.
Dramatyczne
zmagania owego
okresu o te
zagadnienia
doprowadziły na
ówczesnych
soborach
powszechnych do

odpowiedzi twierdzącej na wszystkie trzy pytania. Właśnie owo potrójne „tak” stanowi treść i ostateczną postać klasycznego chrystologicznego dogmatu. Dogmat ten usiłował zachować pełną wierność temu skromnemu początkowemu wyznaniu Jezusa jako Chrystusa. Inaczej mówiąc: rozwinięty dogmat chrystologiczny wyznaje Jezusa, który jest bezspornie Chrystusem, co domaga się, by był Synem; to, że jest Synem, zawiera w sobie, iż jest Bogiem; tylko w tym rozumieniu jest to wypowiedź zrozumiała, odpowiadająca Logosowi, podczas gdy nie przyjmując tej konsekwencji, cofamy się do mitu. Niemniej jednak stanowczo wyznaje się, że Jezus, tak radykalnie oddany służeniu, jest najbardziej ludzkim spośród ludzi, jest

prawdziwym człowiekiem. Tutaj schodzą się w jedno teologia i antropologia i na tym odtąd polega to, co najbardziej wzrusza w chrześcijańskiej wierze.

Lecz znowu powstaje pytanie. Skoro musimy uznać konieczność przedstawionego tu rozumowania, a przez to uznać po prostu wewnętrzną konsekwencję dogmatu, to należy jeszcze – co rozstrzyga o wszystkim – spojrzeć na fakty: czy nie wznieśliśmy się za wysoko w tym pięknym systemie, pozostawiając za sobą rzeczywistość, tak że sama bezsporna logiczność systemu na nic się nam nie przyda, gdyż brak mu podstawy? Inaczej mówiąc, musimy zapytać, czy biblijny opis i krytyczne oświetlenie podanych tam faktów upoważniają do tego, by ująć istnienie Jezusa jako Syna, tak jak to właśnie zrobiliśmy i jak to głosi chrystologiczny dogmat. Na to coraz bardziej zdecydowanie i z coraz większą oczywistością odpowiada się negatywnie. Zdaniem wielu, odpowiedź pozytywna spadła dziś do rzędu pozycji przedkrytycznych i nie warto na nią zwracać uwagi. Przeciwno temu chciałbym spróbować dowieść, że nie tylko można, ale trzeba odpowiedzieć pozytywnie, jeśli nie chcemy popaść bądź to w niepoważne twierdzenia racjonalistyczne, bądź to w mitologiczną ideę synostwa, które zostały zdystansowane i przewyciężone przez biblijną wiarę w Syna i przez interpretację, jaką podał pierwotny Kościół.

b. Współczesny obraz historycznego Jezusa

Musimy powoli postępować naprzód. Kim był właściwie Jezus z Nazaretu? Za kogo się uważał? Gdyby można było wierzyć obrazowi, który dziś zaczyna się szeroko rozpowszechniać jako forma splotonej popularyzacji współczesnej teologii, rzeczy miałyby się mniej więcej w

ten sposób: historycznego Jezusa należałoby sobie przedstawiać jako proroka-nauczyciela, który wystąpił w rozpalonej eschatologicznie atmosferze późnego judaizmu i w niej – odpowiadając na tę sytuację eschatologicznego nastawienia – głosił bliskość Królestwa Bożego. Wypowiedź tę należało rozumieć w sensie bliskości czasowej: Królestwo Boże, koniec świata, już teraz nadchodzi. Z drugiej jednak strony, Jezus tak silnie podkreślał owo „teraz”, że dla kogoś, kto patrzy głębiej, to, co w sensie czasowym przyszłe, nie może być uważane za coś istotnie ważnego. Tego można by raczej – nawet jeśli sam Jezus myślał o przyszłości, o Królestwie Bożym – upatrywać w wezwaniu do decyzji: człowieka całkowicie zobowiązuje zewsząd napierające „teraz”.

*Historycznego Jezusa
należałoby sobie przedstawiać
jako proroka-nauczyciela,
który wystąpił w rozpalonej
eschatologicznie atmosferze
późnego judaizmu i w niej –
odpowiadając na tę sytuację
eschatologicznego
nastawienia – głosił bliskość
Królestwa Bożego*

Nie zatrzymujmy się przy tym, że to pozbawione treści orędzie, dzięki któremu musielibyśmy rozumieć Jezusa lepiej, niż On sam siebie rozumiał, niełatwo mogłoby mieć dla kogoś jakieś znaczenie.

Posłuchajmy raczej po prostu, jaki miał

być dalszy bieg wypadków. Mianowicie z powodów, których nie dało się już odtworzyć, Jezus miał zostać skazany na śmierć i umrzeć pokonany. Poza tym również nie wiadomo, jak powstała wiara w zmartwychwstanie oraz wyobrażenie, że On nadal żyje, albo w każdym razie ma nadal jakieś znaczenie. Stopniowo wiara ta się szerzyła i gdzie

indziej w podobny sposób wytworzyło się również uzasadnione wyobrażenie, że Jezus powróci w przyszłości jako Syn Człowieczy lub jako Mesjasz. Idąc dalej, rzutowano tę nadzieję wstecz na historycznego Jezusa, włożono ją w Jego usta i odpowiednio do tego Go przedstawiono. Przedstawiono w ten sposób, jakoby On sam ogłaszał się Synem Człowieczym lub Mesjaszem. Wkrótce potem – tak mówi nasz obraz – orędzie to przeszło ze świata semickiego do hellenistycznego. Pociągnęło to za sobą ważne skutki. W świecie żydowskim pojmowano Jezusa w kategoriach żydowskich (Syn Człowieczy, Mesjasz). W świecie hellenistycznym kategorie te były niezrozumiałe, sięgnięto więc tam do wyobrażeń hellenistycznych. Miejsce semickich schematów Syna Człowieczego i Mesjasza zajęła hellenistyczna kategoria boskiego człowieka lub Boga-człowieka, przez co postać Jezusa uczyniono zrozumiałą.

Boga-człowieka w rozumieniu hellenizmu mają charakteryzować głównie dwa przymioty: ma być cudotwórcą i ma mieć boskie pochodzenie. To ostatnie ma znaczyć, że w jakiś sposób pochodzi od Boga jako od Ojca; jego pół boskie, pół ludzkie pochodzenie czyni go Bogiem-człowiekiem, boskim człowiekiem. Przeniesienie na Jezusa kategorii boskiego człowieka miało ten skutek, że obydwa wspomniane tu przymioty musiały być także odniesione do Jezusa. Dlatego zaczęto Go przedstawiać jako cudotwórcę i z tego samego powodu miano stworzyć „mit” o narodzeniu z Dziewicy. Ten zaś mit miał ze swej strony znowu doprowadzić do nazywania Jezusa Synem Bożym, gdyż teraz Bóg został przedstawiony w sposób mityczny jako Jego Ojciec. I tak hellenistyczna interpretacja Jezusa jako boskiego człowieka wraz z tym, co z konieczności dalej stąd wynikało, w końcu fakt bliskości z Bogiem, charakterystyczny dla Jezusa, przemieniły się w ontologiczną ideę pochodzenia od Boga. Za tym śladem mitycznym miała dalej iść wiara pierwotnego Kościoła, aż do ostatecznego utrwalenia całości

przez dogmat ogłoszony w Chalcedonie, zawierający pojęcie ontologicznego synostwa Bożego Jezusa. Mit ten miał zostać przez ów sobór dogmatyzowany w twierdzeniu o ontologicznym pochodzeniu Jezusa od Boga i otoczony mglistą uczonością, aż do tego stopnia, że owo mityczne orzeczenie wyniesiono do rangi kryterium prawowierności. W ten sposób ostatecznie punkt wyjścia postawiono na głowie.

Wszystko to dla człowieka myślącego historycznie stanowi obraz absurdalny, nawet jeśli dziś znajduje wielu wyznawców. Co do mnie, przyznaję, że pomijając kwestię wiary chrześcijańskiej i opierając się jedynie na historii, chętniej i łatwiej mogę uwierzyć w to, iż Bóg stał się człowiekiem, aniżeli w możliwość takiego konglomeratu hipotez. Nie możemy, niestety, w ramach naszych rozważań wchodzić w szczegóły historycznej problematyki. Wymagałoby to bardzo obszernego i długotrwałego badania. Musimy raczej (a także możemy) ograniczyć się do decydującego momentu, wokół którego wszystko się obraca, mianowicie do orzeczenia o Boskim Synostwie Jezusa. Jeżeli starannie pod względem językowym zabierzemy się do omówienia tego zagadnienia, nie traktując naraz o wszystkim, co chciałoby się móc powiązać, to można w tej sprawie stwierdzić, co następuje.

c. Słuszność dogmatu chrystologicznego

Pojęcie boskiego człowieka bądź Boga-człowieka nie występuje nigdzie w Nowym Testamencie. I na odwrót, nigdzie w starożytności nie określa się boskiego człowieka jako Syna Bożego. Są to dwa ważne fakty. Te dwa pojęcia nie pozostają ze sobą historycznie w żadnym związku, językowo ani rzeczowo nie mają ze sobą nic wspólnego. Ani

Biblia nie zna boskiego człowieka, ani też starożytność nie zna w zakresie boskiego człowieka idei synostwa Bożego. Nowsze badania świadczą nawet o tym, że nie da się udowodnić, iż w czasach przedchrześcijańskich istniało pojęcie boskiego człowieka; pojawia się ono dopiero później. Lecz nawet gdy pominiemy to twierdzenie, to pozostaje prawdą, że tytuł Syna Bożego i wyrażone w nim związki faktyczne nie dadzą się wytłumaczyć przez powiązanie z tytułem i pojęciem boskiego człowieka; obydwie schematy wyobrazeniowe są ze stanowiska historycznego zupełnie sobie obce i nigdy się ze sobą nie łączyły.

Terminologia biblijna i jej stosunek do dogmatu

W języku Nowego Testamentu należy ściśle rozróżniać określenie „Syn Boży” i określenie po prostu „Syn”. Dla kogoś, kto tych określeń dokładnie nie bada pod względem językowym, oba zdają się wyrażać prawie to samo; rzeczywiście obydwie określenia mają ze sobą w pewnym sensie coś wspólnego i zbliżają się do siebie coraz bardziej. Biorąc jednak pod uwagę pochodzenie, wywodzą się z zupełnie innych kontekstów, mają różne źródła i co innego wyrażają.

Wyrażenie „Syn Boży” pochodzi z teologii królów Starego Testamentu, która ze swej strony polega na odmitologizowaniu orientalnej teologii królów i oznacza jej przemianę w teologię wybrania narodu izraelskiego. Klasyczny przykład tego procesu (to znaczy przejścia starej orientalnej teologii królów i biblijnego jej odmitologizowania w idei narodu wybranego) stanowi Psalm 2, 7 – a więc ów tekst, który stał się zarazem zasadniczym punktem wyjścia myśli chrystologicznej. W wersecie tym zostaje ogłoszona królowi Izraela następująca

przepowiednia: „Ogłoszę postanowienie Pana. / Powiedział do mnie: /
»Tyś Synem moim, / Ja Ciebie dziś zrodziłem. / Żądaj ode Mnie, a dam
Ci narody w dziedzictwo / i w Twoje posiadanie krańce ziemi«”.

*Wyrażenie „Syn Boży”
pochodzi z teologii królów
Starego Testamentu, która ze
swej strony polega na
odmitologizowaniu
orientalnej teologii królów i
oznacza jej przemianę w
teologię wybrania narodu
izraelskiego*

Te słowa, które wiążą się z intronizacją królów Izraela, pochodzą, jak powiedzieliśmy, ze staroorientalnych obrzędów koronacyjnych, w których głosi się, iż król jest zrodzonym przez Boga synem, przy czym wydaje się, że pełny wymiar

tego wyobrażenia o zrodzeniu utrzymano tylko w Egipcie: tutaj uważano króla za istotę mitycznie zrodzoną przez Boga, podczas gdy w Babilonie, idąc dalej, ten sam rytuał odmitologizowano i myśl, że król jest synem Boga, ujmowano zasadniczo już w znaczeniu aktu prawnego.

Formuła ta została przyjęta przez dwór Dawida, ale jej sens mitologiczny został całkowicie usunięty. Myśl o fizycznym zrodzeniu króla przez bóstwo zastąpiono wyobrażeniem, że król tu i teraz staje się synem; akt zrodzenia polega na akcie wybrania przez Boga. Król jest synem nie dlatego, że został przez Boga zrodzony, tylko dlatego, że został przez Boga wybrany. Nie chodzi tu o proces fizyczny, tylko o moc boskiej woli, która stwarza nowy byt. W tak rozumianym pojęciu

synostwa koncentruje się zarazem cała teologia narodu wybranego. W starszych tekstach cały naród Izraela był nazwany pierworodnym, ukochanym synem Jahwe (Wj 4, 22). Gdy w czasach królewskich przenosi się te słowa na panującego, znaczy to, że w nim, w następcy Dawida, streszcza się powołanie Izraela, że występuje on jako przedstawiciel Izraela i łączy w sobie tajemnicę obietnicy, powołania i miłości, która unosi się nad Izraelem.

Dołącza się do tego coś więcej. Zastosowanie orientalnego królewskiego rytuału do króla izraelskiego, jak to mamy w psalmie, musiało się wydawać okrutnym szyderstwem wobec położenia, w jakim Izrael się znajdował. Miało ono sens, gdy stosowano je przy wstąpieniu na tron faraona albo króla babilońskiego: „[...] dam Ci narody w dziedzictwo / i w Twoje posiadanie krańce ziemi. / Żelazną różgą będziesz nimi rządzić / i jak naczynie garncarza ich pokruszysz”. Takie słowa odpowiadały roszczeniom tych królów do panowania nad światem. Gdy się je jednak stosuje do króla na Syjonie, wówczas to, co dla potęgi Babilonu i Egiptu miało rzeczywiste znaczenie, zmienia się tu w czystą ironię, gdyż przed nim nie drżą królowie świata, raczej on drży przed nimi. A „panowanie nad światem” zastosowane do mizernego ksiązątka musiało robić niemal śmieszne wrażenie. Innymi słowy: płaszcz, jaki psalm zapożyczył ze wschodniego rytuału królewskiego, był o wiele za duży dla prawdziwego króla na górze Syjon. Było zatem koniecznością historyczną, by ten psalm, który z ówczesnego punktu widzenia mógł się wydawać prawie nie do zniesienia, stawał się coraz bardziej wyznaniem nadziei na przyjście Tego, do którego kiedyś rzeczywiście będzie się odnosić. To znaczy: teologia królewska, która na pierwszym szczeblu została przemieniona z teologii zrodzenia syna w teologię wybrania narodu, na dalszym etapie stała się z teologii wybrania teologią nadziei na przyjście króla; przepowiednia koronacyjna stawała się coraz bardziej zapowiedzią, że

pewnego dnia przyjdzie król, wobec którego słusznie będzie można powiedzieć: „Tyś Synem moim, / Ja Ciebie dziś zrodziłem. / Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo”.

Teologia królewska, która na pierwszym szczeblu została przemieniona z teologii zrodzenia syna w teologię wybrania narodu, na dalszym etapie stała się z teologii wybrania teologią nadziei na przyjście króla

Na tym zdaniu opiera się nowe zastosowanie tekstu w pierwotnej gminie chrześcijańskiej. Te słowa psalmu zostały najpierw zastosowane do Jezusa prawdopodobnie ze względu na wiarę w zmartwychwstanie.

Wydarzenie powstania Jezusa z martwych, w które ta gmina wierzy, pojmują pierwsi chrześcijanie jako moment, w którym pierwszeństwo z Psalmu 2 istotnie się urzeczywistniło. Jest to naturalnie nie mniejszy paradoks. Wierzyć bowiem, że Ten, który umarł na Golgocie, jest zarazem Tym, do którego te słowa są powiedziane, wydaje się niesłychaną sprzecznością. Co oznacza takie zastosowanie tych słów? Oznacza ono świadomość, że królewska nadzieja Izraela spełniła się w osobie Tego, który umarł na krzyżu i w oczach wiary zmartwychwstał. Oznacza przekonanie, że do Tego, który umarł na krzyżu, który wyrzekł się wszelkiej potęgi świata (patrzmy na to na tle słów, że drżą królowie świata, że druzgoce ich żelazna różga), do Tego, który kazał odrzucić wszystkie miecze i odmiennie, niż czynią to królowie świata, nie posłał innych za siebie na śmierć, lecz sam poszedł na śmierć za innych; do Tego, który nie w potęgze i przywłaszczeniu jej sobie widział sens bytu człowieka, tylko w radykalnym oddaniu się drugim, a nawet był

bytem dla drugich, jak się to okazało na krzyżu – że do Niego i tylko do Niego Bóg powiedział: „Tyś Synem moim, / Ja Ciebie dziś zrodziłem”. W Ukrzyżowaniu mogą wierzący ujrzeć znaczenie owej wyroczni, znaczenie wybrania; nie przywileje i potęga dla siebie, tylko służba dla innych. W Nim widzimy, jaki jest sens historii wybrania, jaki jest prawdziwy sens królowania, które zawsze chciało być przedstawicielstwem, „reprezentacją”. „Reprezentować” – to znaczy: stawać za innych, zastępując ich – nabiera teraz odmiennego znaczenia. Do Niego, zupełnie pokonanego, który wisząc na szubienicy, nie miał pod nogami ani kawałka ziemi, a o którego szatę ciągnięto losy, którego sam Bóg, jak się zdawało, opuścił – właśnie do Niego odnosi się zapowiedź: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś – na tym miejscu – zrodziłem. Żądaj ode Mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i w Twoje posiadanie krańce ziemi”.

Idea Syna Bożego, która w ten sposób i w tej formie w interpretacji zmartwychwstania i krzyża poprzez Psalm 2 przeszła w wyznanie wiary w Jezusa z Nazaretu, rzeczywiście nie ma nic wspólnego z hellenistyczną ideą boskiego człowieka i nie można jej w żaden sposób przez tę ideę tłumaczyć. Jest ona raczej drugim stopniem demitologizacji dokonanej już w Starym Testamencie, demitologizacji wschodniej idei króla. Wskazuje ona na Jezusa jako na prawdziwego dziedzica wszechświata, dziedzica obietnicy, w którym spełnia się sens teologii Dawida. Okazuje się zarazem, że idea króla, która w ten sposób zostaje przeniesiona na Jezusa poprzez tytuł Syna, łączy się z ideą sługi. Jako król jest On sługą, a jako sługa Boży jest królem. To zasadnicze dla wiary w Chrystusa wzajemne przenikanie się zostało w Starym Testamencie przygotowane rzeczowo, a w greckim tłumaczeniu także językowo. Wyraz *pais*, którym nazywa on sługę Bożego, może też

oznaczać dziecko; w świetle wydarzenia Chrystusowego to podwójne znaczenie musiało wskazywać na wewnętrzną tożsamość jednego i drugiego u Jezusa.

Jezus jako król jest sługą, a jako sługa Boży jest królem. To zasadnicze dla wiary w Chrystusa wzajemne przenikanie się zostało w Starym Testamencie przygotowane rzeczowo, a w greckim tłumaczeniu także językowo

To, co stąd wynika, że jedno przechodzi w drugie: syn i sługa, panowanie i służba, oznacza zupełnie nową interpretację pojęcia królestwa i synostwa, a najwspanialsze sformułowanie znalazło w Liście do Filipian (2, 5-11), a więc w tekście, który

wyrósł jeszcze całkowicie na gruncie chrześcijaństwa palestyńskiego. Św. Paweł powołuje się tu na zasadniczy przykład postawy Jezusa Chrystusa, który istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby być na równi z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjmawszy postać sługi. Wyraz *exinanire*, jaki tu stosuje tekst łaciński, wskazuje na zupełne ogołocenie, na to, że Chrystus zrezygnował z życia dla siebie na rzecz całkowitego oddania się. Lecz właśnie dlatego, jak mówi tekst dalej, stał się On Panem wszystkiego, całego kosmosu. Przed Nim ma się ugiąć każde kolano, co ma oznaczać akt i ryt poddania, należny jedynie prawdziwemu królowi. Stawszy się dobrowolnie posłuszny, okazał się prawdziwie panującym. Ten, który unżył się tak, że się zupełnie ogołocił, jest właśnie przez to władcą świata. Ukazuje się tu znowu z innego punktu widzenia to, do czego doszliśmy w naszych rozważaniach o Trójjedynym Bogu: Ten, który nie

istnieje sam dla siebie, tylko jest czystą relacją, utożsamia się z Tym, co jest absolutne, i tak staje się Panem. Pan, przed którym zgina się każde kolano, jest Barankiem zabitym, przedstawia egzystencję będącą czystym aktem, czystą egzystencją „dla drugich”. Temu Barankowi kosmiczna liturgia składa hołd wszechświata (Ap 5).

Lecz powróćmy jeszcze do zagadnienia tytułu Syna Bożego i znaczenia tego tytułu w starożytnym świecie. Mianowicie musimy jeszcze zwrócić uwagę, że istnieje pewna językowa i rzeczowa paralela do tego tytułu na obszarze hellenistyczno-rzymskim, ale nie polega ona na idei boskiego człowieka, z którą po prostu nic nie ma wspólnego. Jedyna prawdziwa starożytna paralela do nazwania Jezusa Synem Bożym (co jest wyrazem nowego rozumienia potęgi, królestwa, wybrania – nawet człowieczeństwa) znajduje się w nazwaniu cezara Augusta „synem Boga”. Tu rzeczywiście spotykamy się z wyrazem, którym Nowy Testament określa znaczenie Jezusa z Nazaretu. W rzymskim kulcie cezara, i dopiero tutaj, powraca w późnej starożytności wraz ze wschodnią ideologią królewską tytuł „syna bożego”, którego poza tym nie ma i już z powodu wieloznaczności wyrazu „bóg” być nie może, „tytuł ten występuje dopiero tam, gdzie wraca wschodnia ideologia króla, z której ta nazwa pochodzi. Innymi słowy: tytuł „syn boga” należy do politycznej teologii Rzymu i wykazuje te same zasadnicze powiązania, z których, jak widzieliśmy, wyrosło również nowotestamentalne „Syn Boży”. Jedno i drugie pochodzi rzeczywiście, chociaż niezależnie od siebie i na różnych drogach, z tego samego gruntu macierzystego i wskazuje na jedno i to samo źródło. Na starożytnym Wschodzie i ponownie w cesarskim Rzymie – podkreślmy to – wyrażenie „syn boga” należy do teologii politycznej. W Nowym Testamencie wyrażenie to na skutek zmiany znaczenia, jaka dokonała się w Izraelu przez teologię wybrania i teologię nadziei, przeobraziło się w innym kierunku myślowym. I tak z tego samego korzenia wyrosło

tu coś zupełnie innego: w przeciwieństwie między wyznaniem wiary w Jezusa jako Syna Bożego a uznaniem cezara za syna boga, co wkrótce musiało się stać nieuniknione, spotkał się w praktyce mit odmitologizowany i mit, który pozostał mitem. Oczywiście, wszechchroszczenia rzymskiego boga-cezara nie mogły już istnieć w przeobrażonej teologii królów i cesarów, która żyje wyznaniem Jezusa jako Syna Bożego. Tak więc z *martyria* (świadeństwo) musiało powstać *martyrium* (męczeństwo), prowokacja wobec samoubóstwienia władzy politycznej.

Św. Paweł powołuje się na zasadniczy przykład postawy Jezusa Chrystusa, który istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby być na równi z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi

Od tak opisanego pojęcia Syna Bożego odróżnić trzeba zdecydowanie określenie „Syn”, jakie Jezus sam sobie nadawał. Słowo to pochodzi z innej historii języka i należy do innego pola językowego, mianowicie do

tajemniczego przemawiania w przypowieściach, którymi posługiwał się Jezus, idąc w ślady proroków i izraelskich nauczycieli mądrości. Słowa tego nie używał Jezus wobec wszystkich, było ono przeznaczone dla najściślejszego grona uczniów. Jego bardziej specyficznego miejsca pochodzenia należałoby może szukać w Jezusowym życiu modlitwy; stanowi ono wewnętrzny odpowiednik nowego zwracania się przezeń do Boga: Abba. Joachim Jeremias wykazał w starannych analizach, że te nieliczne słowa, które w języku aramejskim, ojczystym języku Jezusa, zostały nam przekazane w greckim tłumaczeniu Nowego Testamentu,

w szczególnej mierze zbliżają nas do pierwotnego sposobu przemawiania Jezusa. Słowa te tak silnie oddziaływały swą niezwykłą nowością, tak bardzo wyrażały osobliwy sposób przemawiania Pana, że utrzymały się w brzmieniu, w jakim zostały wypowiedziane; dzięki temu możemy zawsze w nich słyszeć własny głos Jezusa.

Do nielicznych klejnocików, w których pierwotna gmina zachowała nam słowa Jezusa po aramejsku, gdyż szczególnie zwróciła na nie uwagę, należy wyraz „Abba - Ojciec”. Różni się on od możliwej także w Starym Testamencie formy zwracania się do ojca, gdyż Abba jest zwrotem intymnym (można by go porównać ze słowem „tata”, chociaż jest od niego uroczywszy). Intymność, jaka jest mu właściwa, wykluczała w żydowskim środowisku stosowanie tego słowa do Boga; takiej intymności człowiek nie jest godny. To, że Jezus tak się modlił, że posługując się tym słowem, obcował z Bogiem i przez to wyrażał nową, Jemu tylko właściwą intymność z Bogiem, to właśnie uchwyciło wczesne chrześcijaństwo, zachowując to słowo w pierwotnym brzmieniu.

Temu słowu modlitwy odpowiada, jak już wspomniano, nazwanie siebie przez Jezusa Synem. Jedno i drugie razem wyraża szczególny sposób modlitwy Jezusa, Jego świadomość, że jest Bogiem, w którą pozwolił, choć tak powściągliwie, wejrzeć najściślejшему gronu przyjaciół. Skoro tytuł „Syn Boga”, jak powiedzieliśmy, został wzięty z żydowskiej mesjanologii i oznacza historycznie i teologicznie tak bogate w treść zestawienie wyrazów, to stajemy tu przed czymś zupełnie nowym, nieskończenie prostszym, a zarazem bardziej osobistym i głębszym. Wnikamy w Jezusowe doświadczenie modlitwy, w tę bliskość z Bogiem, która odróżnia Jego stosunek do Boga od stosunku do Boga wszystkich innych ludzi, a jednak nie chce być ekskluzywna, tylko zmierza do tego,

by innych włączyć we własny stosunek do Boga. Chce ich także wprowadzić we własną postawę wobec Boga, tak by wraz z Jezusem i w Nim mogli tak jak On mówić do Boga „Abba”. Nie powinny ich już oddzielać żadne granice oddalenia, ma ich objąć ta intymność, która w Jezusie jest rzeczywistością.

Wnikamy w Jezusowe doświadczenie modlitwy, w tę bliskość z Bogiem, która odróżnia Jego stosunek do Boga od stosunku do Boga wszystkich innych ludzi, a jednak nie chce być ekskluzywna, tylko zmierza do tego, by innych włączyć we własny stosunek do Boga

Ewangelia św. Jana stawia to określenie siebie przez Jezusa, które w trzech pierwszych Ewangeliach spotykamy tylko w niewielu miejscach (w ramach nauczania uczniów), w samym centrum swego obrazu Jezusa. Odpowiada to charakterowi tego

tekstu, który punkt ciężkości przesuwa o wiele bardziej ku wnętrzu. Samookreślenie się Jezusa jako Syna staje się myślą przewodnią w przedstawianiu Pana, a zarazem sens tego słowa rozwija się w toku Ewangelii. Ponieważ to, co najważniejsze, powiedzieliśmy już w ramach wykładu nauki o Trójcy Świętej, niechaj tu wystarczy napomknienie, które przypomni nam to, co tam rozważyliśmy.

Nazwania Jezusa Synem nie uważa św. Jan za przywłaszczenie sobie przez Niego jakiejś potęgi, tylko za wyraz całkowitej relatywności Jego egzystencji. Gdy się umieszcza Jezusa całkowicie w tej kategorii,

oznacza to, iż Jego egzystencję określa się jako całkowicie relatywną, jako „byt od” i „byt dla”, lecz właśnie w tej zupełnej relatywności utożsamiającą się z Absolutem. Tytuł „Syn” pokrywa się tutaj z określeniami „Słowo” i „Posłany”. A kiedy św. Jan określa Pana Jezusa powiedzeniem Bożym z Izajasza: „Ja jestem”, oznacza to znów to samo, całkowitą jedność z Tym, który o sobie mówi: „Jam jest”, wynikającą z zupełnego oddania się. Sedno tej synowskiej chrystologii Jana, która swą podstawę znajduje – jak to przedstawiliśmy – w Ewangeliach synoptycznych, a poprzez nie w Jezusie historycznym (Abba), spoczywa zatem dokładnie w tym, co stało się dla nas jasne na początku, jako punkt wyjścia wszelkiej chrystologii: w tożsamości dzieła i bytu, czynu i osoby w pełnym poświęceniu się osoby w swym dziele i w pełnej identyfikacji działania z samą osobą, która nic dla siebie nie zatrzymuje, tylko całkowicie oddaje się w swoim dziele.

Nazwania Jezusa Synem nie uważa św. Jan za przywłaszczenie sobie przez Niego jakiejś potęgi, tylko za wyraz całkowitej relatywności Jego egzystencji

W ten sposób można rzeczywiście utrzymywać, że u Jana występuje „ontologizacja”, sięgnięcie wstecz do bytu, poza fenomen samego zdarzenia.

Nie mówi się już o

samej działalności, o czynie, przemawianiu i nauczaniu Jezusa, tylko raczej stwierdza się, że Jego nauka to w gruncie rzeczy On sam. On cały jest Synem, Słowem, Postaniem. Jego czyn sięga do dna Jego bytu, jest czymś jednym z nim. I właśnie na tej jedności bytu i czynu polega Jego osobliwość. W tym ugruntowaniu wypowiedzi, w uwzględnieniu strony ontologicznej, ten, kto zdaje sobie sprawę z powiązań i tła, nie widzi żadnego porzucenia poprzedniego spojrzenia, przede wszystkim nie

widzi triumfalnej chrystologii uwielbienia w miejsce chrystologii służby; tamta bowiem nie mogłaby mówić o człowieku ukrzyżowanym i służącym, lecz na to miejsce wymyślono by znowu jakiś ontologiczny mit o bóstwie. Przeciwnie, kto należycie pojął ten proces, musi widzieć, że dopiero teraz to, co było, zostaje ujęte w całej swej głębi. Być sługą nie tłumaczy się już jako czyn, za którym stałaby osoba Jezusa, ale zostaje włączone w całą egzystencję Jezusa, tak że sam Jego byt jest służbą. I właśnie w tym, że ten byt jako całość nie jest niczym innym jak tylko służbą, jest on bytem synowskim. W ten sposób chrześcijańskie przewartościowanie doszło tu dopiero do kresu; tu dopiero staje się w pełni jasne, że Ten, który całkowicie oddaje się na służbę dla drugich, w pełnej bezinteresowności i samowyniszczeniu, staje się tym formalnie, że właśnie On jest prawdziwym człowiekiem, człowiekiem przyszłości, przenikaniem się Boga i człowieka.

Wraz z tym możemy uczynić następny krok. Sens dogmatów nicejskiego i chalcedońskiego staje się jasny; nie chciały one bowiem wyrazić niczego innego jak tylko tę tożsamość służby i bytu, w której ujawnia się cała treść określonego w modlitwie stosunku między Ojcem – Abba – i Synem. Owe dogmatyczne sformułowania ze swoją tak zwaną ontologiczną chrystologią nie są jakimś przedłużeniem mitycznych koncepcji płodzenia. Kto by tak sądził, dowiódłby tylko, że nie ma pojęcia o chalcedońskim dogmacie ani o prawdziwym znaczeniu ontologii, ani o mitycznych wypowiedziach, które są tej koncepcji przeciwne. Wypowiedzi te rozwinęły się nie z mitycznych koncepcji płodzenia, tylko ze świadectwa Janowego, które ze swej strony jest po prostu przedłużeniem rozmów Jezusa z Ojcem i bytu Jezusa dla ludzi aż do ofiary na krzyżu.

Jeśli się dalej śledzi te powiązania, nietrudno jest dojrzeć, że „ontologia” czwartej Ewangelii i starożytnych wyznań wiary jest o wiele bardziej radykalnym aktualizmem aniżeli wszystko, co dziś występuje pod etykietą aktualizmu. Ograniczę się do jednego przykładu, mianowicie sformułowania, jakie daje Bultmann odnośnie do zagadnienia Bożego synostwa Jezusa: „Tak jak ecclesia, eschatologiczna gmina, tylko jako zdarzenie jest naprawdę ecclesia, tak samo Chrystusowe bycie Panem, Jego bóstwo, jest zawsze tylko zdarzeniem”. W tej formie aktualizmu prawdziwy byt Jezusa–człowieka pozostaje statycznie poza zdarzeniem, że jest On Bogiem i Panem, jako byt jakiegokolwiek człowieka, w zasadzie nietknięty przez to zdarzenie i będący tylko przypadkowym punktem zapalnym, w którym zdarza się, że dla kogoś w słuchaniu słowa urzeczywistnia się aktualnie spotkanie z Bogiem. I tak jak byt Jezusa pozostaje statycznie poza zdarzeniem, tak i byt człowieka może „od czasu do czasu” zostać uchwycony przez to, co boskie, zawsze tylko w sferze mającej charakter wydarzenia. Spotkanie z Bogiem dochodzi tutaj do skutku także tylko w każdorazowym momencie zdarzenia, pozostawiając sam byt na boku. W takiej teologii, jak mi się wydaje, zawiera się rodzaj zwątpienia dotyczącego sfery bytowania, niepozwalający żywić nadziei, by sam byt mógł kiedykolwiek stać się aktem.

Chrystologia św. Jana i kościelnego wyznania wiary idzie natomiast o wiele dalej w swym radykalizmie, uznając sam byt za akt i mówiąc: Jezus jest swym dziełem. Poza nim nie ma jeszcze jakiegoś człowieka – Jezusa, z którym by właściwie nic się nie działo. Jego byt jest czystą actualitas „od” i „dla”. Lecz przez to właśnie, że ów byt jest nieoddzielny od swej actualitas, schodzi się w jedno z Bogiem i jest zarazem człowiekiem-wzorem, człowiekiem przyszłości. Poprzez Niego widzimy, jak bardzo człowiek jest jeszcze istotą przyszłości, w rozwoju,

jak za ledwie zaczął być sobą. Gdy się to zrozumie, dostrzeże się również, że chociaż fenomenologia i analizy egzystencjalne są bardzo pomocne, to jednak nie wystarczają chrystologii. Nie sięgają dość głęboko, gdyż dziedzinę właściwego bytu pozostawiają nietkniętą.

Fragment pochodzi z książki Josepha Ratzingera „Wprowadzenie w chrześcijaństwo”



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 - 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego