

ks. Bartosz Kuczmarski

Papieski Wydział Teologiczny, Sekcja w. Jana Chrzciciela

ŚWIADOMOŚĆ JEZUSA CHRYSYTA W ŚWIETLE PYTANIA: CZY JEZUS WIERZYŁ? W MYŚLI WYBRANYCH TEOLOGÓW XX-WIECZNYCH

Słowa kluczowe:

Chrystus, Bóg wcielony, Miłość, Nadzieja, Solidarność, Samoświadomość, Wiara.

Keywords:

Christ, God incarnated, Passion, Hope, Solidarity, Self-awareness, Faith.

Wstęp

Pytanie o wiarę Jezusa Chrystusa mogło pojawić się dopiero współcześnie, w dobie wszechobecnej psychologii. Psychologia, zwłaszcza psychoanaliza, odkryła przed nami wiele procesów, które dokonują się w ludzkiej psychice, świadomości i podświadomości. Czym oczywistym jest, że teologia musiała zapytać o świadomość Jezusa Chrystusa. To pytanie dla chrześcijan stawało się bowiem coraz bardziej naglące. Przecież wierzymy, że nasz Arcykapłan-Jezus został poddany próbie pod każdym względem, podobnie jak my; że On jedyny może naprawdę współczuć naszym słabościom, bo jest z nami prawdziwie solidarny (por. Hbr 4, 15). Jaka zatem była Jego świadomość? Jaka była Jego wiara? Czy On w ogóle wierzył – Bóg wcielony?

Wydaje się, że współcześnie, jak zauważa G. Müller, „nie można już wychodzić od Wcielenia i posłania Jezusa przez Ojca. Droga ma prowadzić teraz w odwrotnym kierunku: od ludzkich psychologicznych do wiadczeń Jezusa i Jego świadomości Boga próbuje się dojść do Jego jedności z Bogiem. Ontologiczne uwarunkowania chrystologii

uwa a si za pewnego rodzaju ideologiczn nadbudow , nie wytrzymuj c krytycznej analizy poznawczych mo liwo ci ludzkiego rozumu”⁴⁷. Postaramy si w tej pracy uka za , e taki punkt widzenia jest zawsze niewystarczaj cy. Tam, gdzie nie uwzgl dnia si metafizyki chrystologicznej, traci si wla ciwy punkt oparcia. Zaczyna si wtedy kompilowania postaci Pana wedlug wlasnego, arbitralnego uznania. Oczywi cie, z drugiej strony trzeba uwa a , aby nie popa w inn skrajno – czystej abstrakcji. Niektórzy bowiem twierdz , e po Soborze w Chalcedonie dokonala si rozlam mi dzy dogmatyk a duchowo ci ; formalizm i abstrakcyjno , którymi cechowala si wtedy my l teologiczna, z trudno ci pozwalala zrozumie potrzeby ycia duchowego lub pobo no ci ludowej⁴⁸. Jest to z pewno ci swego rodzaju uproszczenie, ale nale y wzi je jednak pod uwag . Pokazuje ono jeszcze inny problem – braku kompatybilno ci mi dzy chrystologi bytu i chrystologi poslania; mi dzy w ogole chrystologi a soteriologi . Widzimy zatem, e pytanie o „wierz czego Jezusa” nie jest pytaniem bezzasadnym. Dotyka bowiem ono relacji Jezusa do ka dego z nas (Jego z nami solidarno ci) oraz dotyka wewn trznej jedno ci teologii-chrystologii.

1 Próba definicji pojęcia wiary

Temat wiary porusza dzisiaj chyba wi kszo publikacji z szeroko poj tego obszaru teologicznego. Przedstawiaj one cz sto wiar w rozumieniu zaufania; zaufania rzeczywisto ci, która nie jest nam dana w bezpo redniej styczno ci. Do popularne jest my lenie o wierze jako jakim akcie przyj cia pewnych tez bez do wiadzenia. Czym jednak intuicyjnym w czlowieku stanowi to, e je li ma on uwierzy , to raczej „komu ”, a nie „czemu ”. Wiara zatem odsyla do kategorii relacji osobowych. Mo na wówczas mówi o wierze jako „ufnym odniesieniu si do drugiej osoby, odbieranej przez nasz intelekt jako prawda i wybieranej przez wol jako dobro”⁴⁹. W odniesieniu do Boga wiara mo e wywoływa niepokój lub rado . „Niepokój, gdy intelekt nie jest pewny istnienia Boga, gdy przecie nie doznaje bezpo rednio Boga; opiera si tylko na rozumowaniu, któremu nie zawsze ufa. Ta wiara raduje, gdy jeste my pewni istnienia Boga i otwieramy przed Bogiem cal sw osob ”⁵⁰. Wiara zatem jest aktem relacyjnym, a w interesuj cym nas temacie aktem relacji pomi dzy Bogiem i czlowiekiem. W rozumieniu katolickim „wiara jest cnot teologaln , dzi ki której wierzymy w Boga i w to wszystko, co On nam powiedzial i objawil, a co Ko ciol wi ty podaje nam do wierzenia, poniewa Bóg jest sam prawd . Przez wiar czlowiek z wolnej woli cały powierza si Bogu”⁵¹. Mówi c inaczej, to Bóg jest w nas inicjatorem ycia wiary; to On „wnosi teologiczne cnoty wlane jako sposoby naszego kontaktowania si z Bogiem i dary Du cha wi tego, które s wywołanymi w naszych władzach sprawno ciami odbierania

⁴⁷ G. Müller, *Chrystologia – traktat o Jezusie Chrystusie*, w: W. Beinert, *Podr cznik Teologii Dogmatycznej*, tłum. W. Szymona, t.5, Kraków 1998, s. 413-414.

⁴⁸ Por. *Historia teologii – my l patrystyczna*, red. A. Berardino, B. Sudera, Kraków 2010, s. 563.

⁴⁹ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 107.

⁵⁰ Por. Tam e, s. 107.

⁵¹ Por. KKK nr 1814.

tęgo, co Bóg w nas wnosi”⁵². Zauważmy, że Katechizm precyzuje pojęcie cnot teologicznych, których celem jest wiara, powiada: „słone wlane, wszczepione przez samego Boga w ludzkie dusze, aby uzdolnić ich do bycia dzieckiem Bożym”⁵³. Wynika z tego fakt, że o wierze można mówić od strony człowieka, który dokonuje aktu wiary, ale, co ciekawe, i od strony Boga, który tą wiarę wszczepia.

Skoro zatem o wierze możemy mówić z punktu widzenia człowieka (tego, który wierzy) oraz z punktu widzenia Boga (tego, który daje wiarę), to samo pojęcie możemy podzielić na dwa rodzaje: *credere* i *fides*⁵⁴. Wiara w znaczeniu *credere* oznacza w ścisłym znaczeniu akt wiary dokonany przez człowieka. W tym sensie wiara jest rzeczywiście czynem dynamicznym; jest aktywną odpowiedzią, której człowiek udziela Bogu. *Fides* będzie zatem tym rodzajem wiary, której udziela Bóg – cnota dana przez Niego. W tym sensie wiara będzie czymś biernym, bardziej statycznym.

Różniczenie to jest bardzo widoczne w obrzędach chrztu w nadzwyczajnej formie rytu rzymskiego. W dialogu początkowym, tzw. przedstawieniu kandydata, kapłan pyta się rodziców chrzestnych: *Quid petis ab Ecclesia Dei?* (Czego chcesz od Kościoła Bożego). Wtedy to właśnie rodzice chrzestnie odpowiadają: *Fidem* (Wiary)⁵⁵. Dopiero później następuje wyznanie wiary, w którym mówi się: *Credo-Ja wierzę*. Mamy zatem tutaj obecne bardzo wyraźnie te dwa porządki w mówieniu i myśleniu o wierze, które nam się często rozmazują. Wiara jest *fides* i *credere*.

Idąc dalej, w. Tomasz z Akwinu, komentując słowa *Wiara za jest porządek tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście ci, których nie widzimy* (Hbr 11, 1), napisał: „<<Dowód>> użyto za w znaczeniu skutku dowodu. Dowód przecie skłania rozum do przyłgnięcia do jakiejś prawdy; i właśnie mocne przyłgnięcie rozumu do nieoczywistej prawdy wiary (...). Tym też wiara różni się od wszystkich innych (cnot), które dotyczą rozumu; zwyczajnie wiara <<dowodem>> wyodrębnia się od przypuszczenia, podejrzenia i powątpiewania, które nie mają mocnego przyłgnięcia rozumu do czegoś; mówi się: <<na to, czego nie widzimy>>, wiara odcina się od wiedzy i intuicji, przez które coś staje się oczywiste; zwyczajnie: <<podstawę tego, czego się spodziewamy>>, cnota wiary wyodrębnia się od wiary ogólnie branej, która nie prowadzi do oczekiwanego szczęścia”⁵⁶. Cnota wiary jest, jak stwierdza w. Tomasz, swoistym trwałym, duchowym względem w rzeczywistości, której jeszcze *de facto* nie widzimy. Mówi więc inaczej, że *fides* jest czymś własnym Kościoła wiary tego. To Kościół daje nam, przez chrzest, właśnie się w to tajemnicze widzenie, które tutaj na Ziemi, prawd Bożych; obcowania z samym Bogiem. Wiara wiara, rozumiana jako cnota teologiczna, jest pewnym konkretnym rzeczywistym, w której mamy udział. Przez nią „są już w nas obecne na sposób inicjalny w zarodku – *substantia* – te rzeczy, których się spodziewamy – a więc wszystko, życie prawdziwe. Właśnie dlatego, że ta rzecz jest już obecna, obecnie tego,

⁵² Por. M. Gogacz, *dz. cyt.*, s. 107.

⁵³ Por. KKK nr 1813.

⁵⁴ Jest to klasyczne rozróżnienie rzeczywistości wiary: *Credere* (czasownik III koniugacji – *credo, credere, credidi, creditum*) i *Fides* (rzeczownik V deklinacji – *fides, fidei*).

⁵⁵ *Obrządek chrztu wiary tego oraz wywód według nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego*, Zbiki 2010, s. 11.

⁵⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma Theologica* 2-2, q. 4, a. 1, *resp.*

co ma nastąpi, daje równie pewno: <<rzecz>>, która ma nastąpi, nie jest jeszcze widoczna w świecie zewnętrznym (nie <<jawi się>>), ale z faktu, że jest w nas w zarodku jako rzeczywistość dynamiczna, już teraz rodzi się jakieś pojęcie o niej⁵⁷. Dopiero bóg w niej może objawić się wspólnie: wierzymy (*Credimus*).

Spróbujmy podsumować to, co zostało wyżej powiedziane. Człowiek w swojej ludzkiej kondycji, jako *homo viator* (pielgrzym) jest *credente* (wierzącym) oraz *fidele* (tym, który ma wiarę; ma udział w wierze Kościoła). Naturalnie, jedna i druga płaszczyzna wiary pochodzi z łaski, od Boga. Jednak w pierwszym znaczeniu odpowiedź człowieka jest decydująca o jego byciu *credente*. Natomiast bycie *fidele*, nie zakłada rozumnej odpowiedzi człowieka – jest całkowicie darem, który otrzymujemy od miłosiernego Pana przez posługę Kościoła. Na tym przecież polega różnica między innymi chrześcijanami: nie deklarujemy, aś jak najbardziej *fidelibus*. Dlatego też w tym drugim znaczeniu mówimy o absolutnej inicjatywie Boga – to On daje nam tę rzeczywistość, w której Go rozpoznajemy. Krótko mówiąc, On wszczepia w nas swoje życie, które przy pomocy Jego łaski odkrywamy oraz, przy całej naszej grzesznej kondycji, odpowiadamy na nie (*Credimus*) z Jego pomocą.

2. Jezus – *credente* czy *fidele*?

Cały powyższy paragraf miał na celu usystematyzowanie pod pewnym kątem spraw dotyczących pojęcia wiary. Dotknęliśmy problematyki wiary w kluczu teologii Listu do Hebrajczyków: *Wiara jest dowodem tych rzeczy, których nie widzimy*. Ustaliliśmy wyżej, że Autor Listu pisze, że wiara daje już teraz trwałą przystępność do tego, co nie jest nam dane w sposób bezpośredni. Kwestia ta zaczyna się komplikować, kiedy wraz z tym, swoistą, definicją wiary wejdziemy w obszar chrystologiczny; obszar, który jest przedmiotem zainteresowania tej pracy.

Postać Jezusa Chrystusa jest unikatowa. Osoba Nauczyciela z Nazaretu jako jedyna historii wszechwielkości czy w sobie w sposób realny naturalny i ludzki. Sobór Chalcedoński opisał to tajemniczo w sposób następujący: *Unum eundemque Christum Filium dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter, agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum dominum Jesum Christum* (Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należącego do dwóch natur: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia. Nigdy nie zanikła różnica natur, które spotkały się w jednej Osobie i jednej Hipostazie. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony Bóg-Słowo, Pan Jezus Chrystus (...))⁵⁸. Tekst Soborowy mówi, że w Chrystusie jest tylko jeden pod-

⁵⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 7.

⁵⁸ Tekst tego orzeczenia w całości znajduje się w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, t. 1, s. 223. Fragment, który tutaj przytaczam jest tłumaczeniem własnym, ponieważ w *Dokumentach Soborów ...* przetłumaczono błędnie w tym miejscu

miot, którym jest Przedwieczny Logos. Jezus jest zatem jedynym przypadkiem w dziejach ludzko ci człowieka, który nie posiada ludzkiej osoby. Praca ta nie jest miejscem, aby wchodził biej w zagadnienie Osoby Jezusa Chrystusa, jednak dla nale ytego rozumienia naszego tematu nale y na to zwróci uwag . Skoro bowiem Jego Osoba jest Bogiem, podmiot jest Bogiem, to, zgodnie z współorzekaniem o przymiotach, Jezus w ludzkiej naturze jest równie Bogiem. Co wi cej, wszystkie akty jakie wykonuje On w swojej ludzkiej naturze maj za podmiot samego Boga. Jest to oczywisty wniosek wypływaj cy z dogmatu chalcedo skiego.

Id c dalej, natura boska i ludzka Pana s autonomiczne: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia, bez rozł czenia. Jezus nie jest pół-bogiem; nie jest jak mieszank bosko-ludzka – jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Natura boska zatem nie przekazuje informacji naturze ludzkiej, bo to by oznaczało pozorno cstwo Chrystusa. Dogmat chalcedo ski informuje nas jednak, jak ju powiedzieli my, e natura boska i ludzka jednocz si w jednej Osobie, a ta Osoba jest Bogiem – Drug Osob Trójcy wi tej. Francois Dreyfus pisze w interesuj cej nas sprawie w sposób nast puj cy: „Według nauki tradycyjnej, trzy Osoby Boskie w tajemnicy Trójcy Przenaj wi tszej maj na wył czn własno tylko swe relacje do innych Osób. Syn ma na własno jedynie sw relacj miło ci do Ojca. I je li zgodnie z chrze cija sk wiar twierdzimy, e Osoba Jezusa z Nazaretu jest identyczna z Drug Osob Trójcy Przenaj wi tszej, to oznacza to, e Osoba Jezusa z Nazaretu definiuje si wył cznie przez sw synowsk wi miło ci do Ojca. W tym tkwi podstawowa ró nica pomi dzy nami a Jezusem. Dla człowieka, dla nas, osoba jest centrum autonomii; dla Jezusa jest ona zale no ci . To wła nie synowska relacja miło ci do Ojca stanowi o tym, e Jezus z Nazaretu jest Osob Bosk , to znaczy jest Bogiem”⁵⁹. Wydaje si , e ojciec Dreyfus wyci ga i precyzuje niesamowicie celny wniosek – Jezusa z Nazaretu definiuje Jego Osoba. On jest cały zanurzony w Ojcu; zanurzony w rzeczywisto ci trynitarnych relacji. Skoro ta relacja jest tak wła ciwa dla Jego bytu, to Jezus jako człowiek ma wiedz o swoim bóstwie, stwierdza Dreyfus.

W tym miejscu mo na postawi pytanie: czy ta samowiedza Jezusa o swoim bóstwie wiadczy o zupełnym braku w Nim wiary? Wydaje mi si , e nale y si wystrzega tutaj szybkich i jednoznacznych odpowiedzi. Czy Chrystus Pan miał w sobie któr z tych dwóch, przez nas wyró nionych, płaszczyzn wiary: *credere* i *fides*? Wy ej stwierdzili my, za w. Tomaszem, e wiara w znaczeniu *fides*, o której czytamy w Hbr 11, 1, jest trwałym przyłgni ciem rozumowym do Boga; jest niejako duchowym wgl - dem w t rzeczywisto , która nie jest nam jeszcze dana w bezpo rednim poznaniu. Przypatrzmy si teraz, co o poznaniu Pana Jezusa czytamy w Katechi mie: „Ludzka natura Syna Bo ego, nie sama przez si , ale przez swoje zjednoczenie ze Słowem, poznawała i ukazywała w sobie wszystko, co przysługuje Bogu. Przede wszystkim odnosi

tekst grecko-łaci ski, pisz c: „które si spotkały (natury – B.K), aby utworzy jedn osob i hispostaz ”. Tekst oryginalny nie u ywa w adnym miejscu wyra enia, które mo na byłoby odda jako „utworzy ”. Ojcowie u yli imiesłowu *suntrechuses* (ła . *concurrente*) – spotykaj c si , zbiegaj c w jednej Osobie.

⁵⁹ F. Dreyfus, *Czy Jezus wiedział, e jest Bogiem*, tłum. R. Rubinkiewicz, Pozna 1995, s. 130-131.

si to do wewn trznego i bezpo redniego poznania Ojca przez Syna Bo ego, który stał si człowiekiem. Syn ujawniał tak e w swoim ludzkim poznaniu Bosk zdolno przenikania my li ukrytych w ludzkich sercach”⁶⁰. To, co jest chyba istotne tutaj, zawiera si w słowach, e Syn Bo y jako człowiek posiadał wewn trzne i bezpo rednie poznanie Ojca. St d wynika, e Jezus, nawi zyj c do poj cia *fides*, był całkowicie przyłgni ty do Ojca cał sw istot jako Syn. Co wi cej, posiadał On bezpo rednie poznanie Ojca – *visio beatifico*. Zatem Jezus w swojej ludzkiej naturze, mo na rzec, był szczególnym rodzajem *fideles*-wierzecego. Prawdy, które nam nie s dane bezpo rednio, dlatego wymagaj od nas dalszego kroku, jakim jest *credere*, On widział „twarz w twarz” w swoim wewn trznym yciu. Nauczanie Mistrza z Nazaretu nie zostało bowiem „wzi te z adnych ludzkich nauk. Jego ródłem jest bezpo rednie spotkanie z Ojcem, dialog prowadzony <<twarz w twarz>>, widzenie Tego, który jest w łonie Ojca. Jest słowem Syna. Bez tego wewn trznego ródła byłoby przejawem zarozumiało ci. Tak wła nie oceniali ja współczecni Jezusowi uczeni – bo nie chcieli przyj tego wewn trznego ródła: widzenia i poznawania twarz w twarz”⁶¹.

W najł bszej swojej istocie, Jezus widzi Boga. Czyni to z Niego swoistego *fideles*⁶² – dla Niego dowód rzeczywisto ci (por. Hbr 11, 1), który stoi za poj ciem wiary, jest wewn trznie „dotykalny”. Trzeba jednak zastanowi si nad wewn trzno ci tego poznania Pana. Katechizm stwierdza przecie , e to poznanie nie jest poznaniem za pośrednictwem duchowych, ludzkich władz, ale jest zakorzenione w samych gł bokociach jestestwa Jezusa – dialogu, relacji Ojca z Synem.

Poznanie Jezusa – nadświadomość a fides.

Cały powy szy punkt prowadzi w rzeczywisto ci do kwestii epistemologicznych w chrystologii. W istocie dywagacje dotycz ce wiary Jezusa wi si z Jego poznaniem. Wiara przecie jest form poznania – na niej wszak opieraj si nauki teologiczne; na poznaniu, które płynie z wiary Ko cioła. W chrystologii problematyka poznania Jezusa Chrystusa jest do zawiła. We my cho by pod uwag sam spraw rozwoju nauk psychologicznych z ich rónorodn terminologii , poczynaj c od bardzo wielu definicji osobowo ci, a ko cz c, na równie wielu, definicjach wiadomo ci. Nie s to tematy, które mo na ignorowa . Przy całym zagmatwaniu terminologicznym nauk psychologicznych (wielo terminów i sprzecznych definicji), rozwój i znaczenie psychologii jest bezsprzeczny. Nie jest jednak intencj tej pracy poszukiwa jakiego całościowego uj cia psychologii osobowo ci, które byłoby jako kompatybilne z dogmatem chrystologicznym. Trzeba jednak zwróci uwag na cz sto u ywane współczecnie poj cie „wiadomo ci” w kontek cie poznania Jezusa.

⁶⁰ KKK nr 473.

⁶¹ J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Cze 1, Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 21.

⁶² H. Balthasar zauwa a, e scholastycy przypisywali Jezusowi wiar w znaczeniu *fides lucida* (w odró nieniu od naszej, która jest *aenigmatica*). Zob. H. Balthasar, *Teodramatyka. Osoby dramatu. Cze 2. Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2003, s. 164.

Sam Katechizm, w paragrafach dotyczących ludzkiego poznania Chrystusa (471-474), nie używa pojęcia wiadomości. Kwestia ta zresztą nie jest dogmatyzowana. Ojciec Dreyfus tak pisze na ten temat: „Oczywiście nie jest to sprawa prawdy wiary. Opinia przeciwna we wcześniejszej deklaracji kwalifikowana jest jedynie jako <<opinia, której nie można nauczać z pewnością>>, a aktualnie kompetentna władza nie skłania do jej zachowania”⁶³. W ogóle we współczesnym dyskursie teologicznym problem wiadomości Chrystusa Pana jest szeroko omawiany. Jedną z ciekawszych publikacji w tym temacie jest książka Jacques’a Maritain’a *Łaska i człowiecze stwo Jezusa*.

Maritain wprowadza bardzo interesujące pojęcie *nad wiadomości* w nurt teologii tomistycznej. Maritain zauważa, że współczesna psychologia (psychoanaliza) szczególnie opracowała pojęcie *nie wiadomości* w człowieku, natomiast *pod wiadomości*. Przypomnijmy, że w „koncepcji pod wiadomości tkwi domyślne założenie, że zakres zjawisk psychicznych, pojętych subiektywnie, tj. jako przeżycia (na jawie lub w snie), jest szerszy niż zakres przeżyć uprzytomnionych, czyli że przeżycia odbywają się również <<pod progiem>> wiadomości”⁶⁴. Francuski filozof mówi, że oprócz tego istnieje również *nad wiadomości umysłu*⁶⁵. W odniesieniu do Jezusa Chrystusa Maritain proponuje pisanie o sferze *nad wiadomości umysłu* przeobstwieonej w Chrystusie przez widzenie uszczelniające (*visio beatifico*)⁶⁶. W nawiązaniu do Ewangelii św. Łukasza, gdzie czytamy, że *Jezus czynił posty w miodroci, w latach i w łasce u Boga i ludzi* (Łk 2, 52), Maritain tłumaczy, jak Jezus mógł wzrastać w łasce. Do tego właśnie wprowadza omawiane przez nas pojęcie.

Przytoczmy w tym miejscu właściwy fragment rozważań Maritain’a: „Należy rozróżnić w duszy Chrystusa podczas Jego ziemskiego życia z jednej strony świat czy te sfer *nad wiadomości umysłu* przeobstwieonej przez widzenie uszczelniające, a z drugiej strony świat czy te sfer *wiadomości*, czyli gry wiadomych władz działających w sposób wolny i dobrowolny.

Abyśmy się dobrze zrozumieli: gdy mówi o *wiecie wiadomości*, wówczas mówi o wiecie, którego ogniskiem, niczym źródłem, jest wiadomości i wiadome władze – lecz istnieje w tym wiecie z jednej strony <<poniżej>> wiadomości, czyli rozległa psychosomatyczna nie wiadomości skłonności i instynktów, wręcz jeszcze nie przekształconych w postrzeżenie, ukrytych wspomnień itd., a z drugiej strony <<powyżej>> wiadomości, czyli przed wiadomości lub te *nad wiadomości* duchowa, w której znajduje się intelekt czynny i źródła intuicyjnych czynności umysłu. To wszystko nazywam, upraszczając, *wiatem wiadomości*. I ten wiat wiadomości tak zdefiniowany jest wiatem, w jakim żyjemy z nas.

Lecz kiedy mówi o *wiecie widzenie uszczelniające czego czy te o przeobstwieonej nad-wiadomości* w duszy Chrystusa – wiecie transcendentnym – o ognisku, z którego Duch Święty wylewa swą pełni na cały byt Chrystusa, o domenie, która nieskończenie

⁶³ F. Dreyfus, *dz. cyt.*, s. 136.

⁶⁴ J. Pieter, *Słownik psychologiczny*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963, s. 198-199.

⁶⁵ J. Maritain, *Łaska i człowiecze stwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa-Znak 2001, s. 49.

⁶⁶ Tamże, s. 50.

przewy sza <<nad wiadomo umysłu>> stanowi c z natury cz tego, co nazywam wiatem wiadomo ci⁶⁷.

Zwró my uwag , e to, co Jaques Mariain nazywa *nad wiadomo ci umysłu* wspólnego wszystkim ludziom, ma co wspólnego z rzeczywisto ci wiary, któr okre lili my jako *fides*. To wła nie cał „wiedz ” o Bogu, jak otrzymuje si dzi ki *fides*, nale y umie ci przede wszystkim w nad wiadomo ci duchowej, w której działa intelekt czynny. Dopiero stopniowo te prawdy wiary, przyj te pocz tkowo po przez t *nad wiadomo* , spły waj do intelektu biernego i wiadmo ci – tam dokonuje si dopiero akt wiary-*credere*. Analogicznie rzecz si ma do, jak to okre lili my, swoistego, specyficznego *fides* Jezusa. Wiedza, któr ma On o swoim Bóstwie, o swojej to samo ci z Drug Osob Trójcy wi tej, ma swoje ródło, zgodnie z koncepcj Maritain'a, w *przebóstwionej nad wiadomo ci*. Poznanie, które ma On na tej płaszczy nie jest jednak, co trzeba mocno podkre li , oddzielone od sfery wiadomo ci. Maritain pisze o „pewnej niekomunikowalno ci”⁶⁸ mi dzy płaszczyzn *nad wiadomo ci przebóstwionej* i wiadomo ci w Chrystusie: „tre nad wiadomego nieba duszy [Pana – B.K] była zatrzymana, i jak wskazywałem w naszym pierwszym zbli eniu, mogła przenika do wiata wiadomo ci czy te ziemi tylko na sposób ogólnego wpływu, wzmocnienia, partycypowanego wiatła. Krótko mówi c, istniała jak gdyby przesłona, oddzielaj ca wiat widzenia uszcz liwiaj cego od wiata wiata wiadomych władz, ale przesłona półprzezroczysta, przepuszczaj ca, dzi ki wiatłu wiedzy wlanej, które uczestniczyło w oczywisto ci widzenia, jak równie poprzez cnot i pragnienie najwy szego pokoju, jaki królował w niebie duszy (...). Poprzez matow szych nie widzimy sło ca, a jednak przenika do nas jego wiatło i ciepło”⁶⁹.

Chrystus zatem, jako pielgrzym-prawdziwy człowiek, był oddzielony od tej przebóstwionej sfery; ta sfera była niejako zamkni ta dla naszego Pana. Oczywiście, dzi ki swojej wi tej modlitwie zanurzał si w tym wiecie, do wiadczał go w jaki niewyraalny dla nas sposób. Jednak to do wiadczenie, odczuwanie obecno ci Ojca zostanie zamkni te w czasie M ki, do czego jeszcze w tej pracy wrócimy.

⁶⁷ Tam e, s. 54.

⁶⁸ Tam e, s. 58.

⁶⁹ Tam e, s. 58. Louis Bouyer dotyka problemu, na który Jaques Maritain odpowiedział, dotycz cego zastrze e , co do niewystarczaj cego ujmowania zło ono ci wiedzy i psychiki w Chrystusie, w taki sposób: „Zastrze enia te s niew tliwie jeszcze bardziej przydatne w odniesieniu do nast pnych rozpraw na temat wiedzy Chrystusa albo raczej trzech rodzajów tej wiedzy, jakie wyró nia Akwinata: widzenie uszcz liwiaj ce, które byłoby w posiadaniu Chrystusa od pierwszego momentu Jego istnienia (czy od Jego pocz cia), wiedza wlna oraz wiedza nabyta i jako taka rozwijaj ca si . Rozró nienie mi dzy habitualnym posiadaniem wiedzy wlanej i aktualnym u ywaniem, pozwala do pewnego stopnia zachowa rzeczywisto trzeciej wiedzy. Natomiast nie jest przekonuj cy sposób w jaki w. Tomasz wprowadza radykalne rozró nienie mi dzy pierwsz a drug wiedz . W ujciu w. Tomasza ta wiedza wrodzona zawiera widzenie mniej lub bardziej licznych boskich idei. Mało wymowny jest tak e fakt konieczno ci istnienia drugiej wiedzy, mi dzy pierwsz a trzeci ”. Zob. L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, tłum. W. Dzie a, P.Rak, Kraków 1999, s. 555-556.

Wiara Jezusa – próba właściwego uchwycenia.

Od Soboru Chalcedońskiego (451r.) cz. sto punktem wyjścia dla wszelkiej chrystologii było przede wszystkim badanie statusu ontologicznego Chrystusa. Wydaje się, że właśnie w takim duchu pyta się o wiadomo Chrystusa Francois Dreyfus, Wincenty Granat⁷⁰ czy właśnie Jaques Maritain. Jednak ten ostatni, jak już wcześniej zobaczyli my, dokonuje pewnej próby wprowadzenia pojęć, które wystarczająco tłumaczyłyby relacje między bóstwem a człowieczeństwem w Chrystusie w kontekście problemu wiadomości. W tym celu Maritain wprowadził pojęcie *nad wiadomością przeobóstwioną*, która tłumaczyłaby stopniowy wzrost Pana nie tylko w zdobywaniu do wiadczenia czysto ludzkiego (np. uczenia się), ale również wzrost we własnym samorozumieniu, samopoznawaniu tego, co w Nim najistotniejsze. W pracy Maritaina można na wyczuć napięcie między chrystologią Chalcedońską – statyczną a chrystologią, która byłaby otwarta na cały dynamizm życia Jezusa Chrystusa; chrystologią, która dostatecznie wzięłaby pod uwagę kenoz Syna Boga – unięnie przez Wcielenie a do Krzyża.

Warto w tym miejscu trochę uwagi poświęcić pewnej publikacji, która wzbudziła pewne kontrowersje, a która traktuje *explicito* o wierze Jezusa – księżka Wilhelma Brunersa „Jak Jezus uczył się wierzyć”. Księżka stanowi pewnego rodzaju przeciwieństwo dla punktu widzenia Dreyfusa i Maritain’a; jest próbą przedstawienia tajemnicy Pana od strony oddolnej, czysto ludzkiej – bez odnoszenia się do terminologii klasycznej w chrystologii.

Wilhelm Bruners postawił sobie za cel swoiste wyjaśnienie tajemniczego wersetu Listu do Hebrajczyków: „A chociaż był Synem, nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5,8). We wstępie Bruners dzieli się z czytelnikiem swoim duchowym przeżyciem, jakiego doznał pod wpływem medytacji tego właśnie wersetu. Teolog ze zdumieniem odkrył fakt, że Jezus również do wiadczył procesu uczenia się; Nauczyciel był również uczniem⁷¹. Warto zwrócić uwagę, że Bruners już na początku swojej księżki dokonuje pewnego, moim zdaniem niebezpiecznego rozróżnienia, stosując podwójne oznaczenie zaimkowe odnośnie Chrystusa Pana – w odniesieniu do bóstwa Jezusa stosuje zaimki „On”, „Jego”, a w odniesieniu do człowieczeństwa Jezusa stosuje zaimki „on”, „jego” itd. Pomijając fakt, iż to rozróżnienie nie pojawia się już w żadnym kolejnym rozdziale księżki (Bruners dalej stosuje już tylko zaimki osobowe pisane małymi literami), może to jednak sugerować niewyrobinemu teologicznie czytelnikowi istnienie w Panu Jezusie dwóch odrębnych osobowości. Według Brunersa Jezus-człowiek (a zatem „on”) nie tylko po prostu uczył się, ale jak wskazuje jednoznacznie tytuł księżki – uczył się wierzyć. Jezus Chrystus wierzył w Boga, mówić w uproszczeniu. Autor zauważa, że tylko poprzez ukazanie prawdziwego człowieczeństwa Jezusa można dotrzeć do tajemnicy Jego boskości: „A przecież nasza droga do «boskiego Jezusa» i do «zapo-

⁷⁰ W. Granat, *Chrystus – Bóg-człowiek*, Lublin 1959. Kwestia wiadomości Jezusa jest tam omawiana na s. 246-255.

⁷¹ Por. W. Bruners, *Jak Jezus uczył się wierzyć*, tłum. P. Filippi-Lechowska, Poznań 2007, s. 6.

wiadanego Chrystusa» wiedzie poprzez Jezusa ludzkiego, b d czego jednocze nie Uczniem i Nauczycielem”⁷².

W teologicznej wizji Brunersa, Jezus z Nazaretu jest człowiekiem, który poznaje Boga za po rednictwem swojego rodzinnego domu, Jana Chrzciciela, poprzez innych ludzi. Rodzice Jezusa (Bruners w adnym miejscu nie wzmiankuje o przybranym ojcostwie Józefa) ucz Go wiary, a On dzi ki nim zna j na pamí (cokolwiek to oznacza)⁷³. Jezus, pisze nasz Autor, jako „Syn Prawa, Bar-Micwa nauczył si swojej lekcji (wyniesionej z domu – B.K.). «Bóg Panem Jedynym» i «b dziesz miłował Pana, twego Boga» – te słowa pozostan w nim na zawsze, przez całe swoje ycie b dzie próbował zrozumie , co dla niego oznacza miłowa Boga”⁷⁴. Teolog zastanawia si dalej, kto mógł nauczy Jezusa zwrotu *Abba*⁷⁵. Co ciekawe, według Brunersa Jezus, który dzi ki rodzicom posiadał obraz Boga miłosiernego, wchodzi z tym obrazem w konfrontacj z wizj surowego (ka cego) Boga, jak posiadał Jan Chrzciciel (nazywany w ksi ce nauczycielem Pana Jezusa). „Jezus pocieszał tam, gdzie Jan groził. Ró nica le ała nie tylko w pedagogii: W jaki sposób najlepiej dotrze do ludzi? Rozbie no ci sytuowały si du o gł biej. Ich korzenie tkwiły w wyobra eniu Boga ka dego z nich. Jan musiał z powodu Jezusa popa we frustracj . Maj cy za swoje pocz tki w domu rodzinnym kierunek rozwoju, jaki przyj ł Jezus, nie do ko ca wydawał si jasny. Co spowodowało jego «nawrócenie» do ludzi?”⁷⁶. Dla Wilhelma Brunersa Jezus poznawał Boga poprzez czynniki czysto społeczne – rodzina, przyjaciele, ówczesna mentalno itd. Bruners nie odwołuje si do klasycznych terminów chrystologii chalcedo skiej. Jezus Brunersa miał obraz Boga uwarunkowany dan kultur . Teolog cał swój argumentacj opiera na przekonaniu, e je li Jezus nie miał zwykłego do wiadczenie w rozwoju własnej duchowo ci, to tym samym tworzy si parodia Jego prawdziwego człowiecze stwa. Jezus Chrystus w publikacji Brunersa jest przedstawiony jako kto , kto pogł bia swój wizj Boga⁷⁷, w pewnych okresach dokonuje definitywnych zmian tej e wizji⁷⁸; kim , kto po prostu „jako ” postrzega Boga⁷⁹. Autor stwierdza w pewnym miejscu rzecz nast puj c : „Jezus, który wiedziałby wszystko i niczego nie musiałby si uczy , nie mógłby te czu si rozczarowany. Z jakiego powodu? W istocie za takim obrazem Jezusa kryje si bardzo nieludzka wizja, nie zezwalaj ca mu na bycie człowiekiem, jednym z nas, a tym samym tak e nie dla nas. Któ jednak bardziej ni on, wraz ze wszystkimi wzlotami i upadkami, mógłby stanowi dla nas lepszy wzór do na ladowania? Dla nas jest on człowiekiem równie dlatego, e przeszedł t sam , co my, drog do wiary, a my mo-

⁷² Por. W. Bruners, *dz. cyt.*, s. 8.

⁷³ Por. Tam e, s. 18.

⁷⁴ Tam e, s. 21.

⁷⁵ Tam e, s. 22. Warto zwróci uwag na fakt, e u yte przez Jezusa *Abba* w odniesieniu do Boga jest czym absolutnie niespotykanym w ówczesnej mentalno ci ydowskiej. W tej kwestii zob. H. Seweryniak, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 199-206.

⁷⁶ W. Bruners, *dz. cyt.*, s. 41.

⁷⁷ Por. Tam e, s. 50.

⁷⁸ Por. Tam e, s. 54.

⁷⁹ Por. Tam e, s. 80.

emy na jego przykładzie uczy się, jak pomimo licznych kryzysów wytrwać w wierze”⁸⁰.

Próba teologiczna dokonana przez Brunersa, mo na rzec, jest radykalnym przykładem chrystologii, która chce w pełni uwzględnić paschalny wymiar misterium Jezusa. Autor w całej pracy unika nazewnictwa, które odsyłałoby do metafizyki; do pojęć, którymi posługiwano się w chrystologii chalcedońskiej i pochaldedońskiej. Niestety, czytając Brunersa, odnosi się wrażenie pewnego spłaszczenia, które wynika właściwie nie z braku sprecyzowanej terminologii. Teologia XX-wieczna, szczególnie po Vaticanum II, rzeczywiście bardziej skupiła się na ekonomii zbawczej; zaczęła mocniej akcentować funkcjonalność, jaka jest zawarta w Objawieniu. Nie oznacza to jednak odejścia od pojęć, którymi życie Kościoła obdarował Sobór Chalcedoński. Bardzo jednoznacznie do tej kwestii podchodzi Christoph Schönborn: „Podobnie jak Nicea, Chalcedon jest cięgle instancją nieodzowną do weryfikowania i krytycznego ujmowania chrystologii. Wszelkie teologiczne mówienie o Jezusie Chrystusie winno podlegać tej właśnie mierze”⁸¹. Brak tej, nazwijmy, „chalcedońskiej weryfikacji” jest podstawowym, jak mi się wydaje, problemem z publikacją Brunersa. Niestety, ale czytając książki Brunersa ma się wrażenie, że oto ktoś konstruuje wizerunek Jezusa, któremu odebrano to, co stanowi o Jego byciu: istotowo jedno z Bogiem. Bruners, tworząc portret Pana Jezusa targanego przez różnicę w wierze („dopadły go dogmatyczne wątpliwości”⁸²), chce ukazać Jezusa jakby idealnie dopasowanego do naszych czasów; Jezusa, z którym pozornie kałdy może się utożsamiać. Zapomina jednak, że Chrystusa przede wszystkim należy naśladować w Jego Bóstwie (por. Ef 5,1), trzeba żyć z Nim w komunii, bo tylko w Nim można oglądać Boga. Bruners radykalnie dzieli Jezusa jakby na dwie osoby, czego dowodzi stosowanie dwóch rodzajów zaimków osobowych, chyba nieświadomie tego, że gdzie pozostaje tylko człowiek Jezus, tam już w ogóle nie ma Jezusa⁸³.

Jak zatem podejść do interesującego nas tematu w sposób najwłaściwszy? Przede wszystkim należy pamiętać, że nie mamy łatwych, gotowych odpowiedzi. Bardzo ciekawym drogobiorcą jest Jacques Maritain. Jak to już zauważyliśmy, wprowadza on (a może po prostu słusznie odkrywa) nowy poziom w świadomości Chrystusa (*przebóstwiona nadświadomość*) – łącząc tym samym istotę bytu Pana z Jego misją; wprowadzając niejako pomost pomiędzy jednym i drugim. Dzięki temu nowemu pojęciu, przy właściwym ujęciu chrystologii ontologicznej, zostaje dowartościowana chrystologia kenotyczna. Przebóstwiona nadświadomość nie jest po prostu ot tak dana Jezusowi w Jego ludzkiej naturze; w jakiś niewyraźny sposób jej do wiadcza, ale jest ona jednak oddzielona od świadomości. Zwłaszcza „w chwili Agonii w Ogrodzie Oliwnym i Męki nie może On już tam wejść (do tej *nadświadomości* – B.K), wzbraniają Mu wstępu nieprzekraczalne bariery, dlatego też czuje się opuszczony. To był najwzrostszy przykład nocy umysłu, jak

⁸⁰ Por. Tamże, s. 101.

⁸¹ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter., Poznań 2002, s. 164.

⁸² W Bruners, *dz. cyt.*, s. 74.

⁸³ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2006, s. 87.

prze ywaj mistycy, noc absolutnie pełna. Cały wiat widzenia i przebóstwionej nad- wiadomo ci był w Nim obecny, lecz On ju niczego z niego nie do wiadczał przez sw kontemplacj wlan . A równie promieniowanie i wpływ tego wiata na cał dusz były silniejsze ni kiedykolwiek, lecz wiadomo niczego ju z nich nie ujmowała i nie do- wiadczała. Jezus był bardziej ni kiedykolwiek zjednoczony z Ojcem, ale w grozie i krwawym pocie, i w do wiadczeniu opuszczenia”⁸⁴.

Widzimy zatem, e Maritain poprzez swoist terminologi ukazuje przej cie z teologii *Logosu* Wcielonego do teologii *Logosu* Uni onego. Ukazuje dzi ki temu jedno Pana; jedno bytu i posłannictwa, czego zaniechał W. Bruners. Joseph Ratzinger prawd t uj ł w sposób bardzo konkretny: „Sens dogmatów nicejskiego i chalcedo skiego staje si jasny; nie chciały one bowiem wyrazi niczego innego jak tylko t to samo słu by i bytu, w której ujawnia si cała tre okre lonego w modlitwie stosunku mi dzy Ojcem – *Abba* – i Synem. Owe dogmatyczne sformułowania ze swoj tak zwan ontologiczn chrystologii nie s jakim przedłu eniem mitycznych koncepcji płodzenia. Kto by tak s dził, dowiódłby tylko, e nie ma poj cia o chalcedo skim dogmacie ani o prawdzi- wym znaczeniu ontologii, ani o mitycznych wypowiedziach, które s tej koncepcji przeciwne. Wypowiedzi te rozwin ły si nie z mitycznych koncepcji płodzenia, tylko ze wiadectwa Janowego, które ze swej strony jest po prostu przedłu eniem rozmów Jezu- sa z Ojcem i bytu Jezusa dla ludzi a do ofiary na krzy u”⁸⁵.

Zatem w celu wła ciwego zrozumienia (w jakiej mierze) kwestii wiary (poznania) Je- zusa nale y na nowo odkry jedno ekonomii i immanencji Boga. Na płaszczy nie chrystologicznej trzeba zobaczy jedno ontologii i funkcji; jedno istoty Jezusa i Jego Paschy. Zobaczy nale y, e mówienie o wierz cym Jezusie (*fidele*) nie oznacza twierdzenia, e w Nim nie było wiedzy o swojej istocie. I z drugiej strony, zobaczy , e mówienie o Jego istocie, nie oznacza kwestionowanie Jego ufno ci i zawierzenia Ojcu; Jego ufnego przyłgni cia do Ojca (*fides*).

Wiara-ufność Jezusa w Jego Męce.

Spróbujmy krótko podsumowa to, co zostało wy ej powiedziane. Wyszli my od tego, jak wła ciwie okre li , sprecyzowa poj cie wiary. Rozbili my je na dwa porz dki – *fides* i *credere*. W wietle Listu do Hebrajczyków (11, 1) i poj cia *nad wiadomo ci przebóstwionej* nazwali my Jezusa specyficznym rodzajem wierz cego-*fideles*. Doszli- my do punktu, w którym ten rodzaj wiary Jezusa nale y tłumaczy zawsze w wietle doktryny chalcedo skiej, uwzgl dniaj c przy tym cały dynamizm ycia Pana, a szcze- gólnie Jego Pasch – m k , mier i zmartwychwstanie. Zobaczmy to teraz na konkret- nym przykładzie biblijnym.

W Ewangelii w. Mateusza czytamy: *Od godziny szóstej mrok ogarn ł cał ziemi , a do godziny dziewi tej. Około godziny dziewi tej Jezus zawołał dono nym głosem: <<Eli, Eli, lema sabachtani>>, to znaczy: <<Bo e mój, Bo e mój, czemu Mnie opu- cił>>. Słysz c to, niektórzy ze stoj cych tam mówili: <<On Eliasza woła>>. Zaraz te*

⁸⁴ J. Maritain, *dz. cyt.*, s. 59-60.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrze cija stwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 236.

jeden z nich pobiegł i wziął wszystkie rzeczy, które miał, i przyniósł je do Jezusa. Jezus wziął je i dał im. Lecz inni mówili: <<Zostaw! Popatrzmy, czy nadejdzie Eliasz, aby Go wybawił>>. A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i oddał ducha (Mt 27, 45-50). Komentarz do Biblii Jerozolimskiej podaje, że wołanie Jezusa z krzyża, to „krzyk prawdziwej trwogi, ale nie rozpacz”⁸⁶. Zapytajmy o jak trwogę tutaj chodzi? Czy Jezus, który jest jedno z Ojcem (por. J 14, 11) może się trwożyć? Jednak tekst w. Mateusza jest tutaj bardzo konkretny: tak, Pan odczuwa trwogę, woła w niewyobrażalnym opuszczeniu z krzyża do Ojca. Ten, który jest *wiatło ci ze wiatło ci*, wypowiada słowa, które wiadczy o jakimś nie widzeniu tej *wiatło ci*; wiadczy o niebywałym mroku, w którym został On zanurzony. Jezus, wybitny *fidele*, okazuje się być w totalnym opuszczeniu.

Cytowany już przez nas Dreyfus w taki sposób opisuje to wydarzenie: „Jezus do wiadomości najwyśszego bólu, kiedy zawołał: <<Bo e mój, Bo e mój, czemu mnie opuścić?>>. Nie dlatego, że kiedykolwiek został opuszczony przez Ojca i że utracił pewno, że jest umiłowanym Synem. Jednak chciał On dzielić cierpienie tych, którzy przez wyjątkowo całkowite opuszczenie, aby mogli w nim się odnaleźć. Dlatego zgodził się, aby wiatło obecności Jego Ojca wieściło tylko w najtajniejszej, najbardziej niedostępnej głębi Jego bytu i aby nie promieniowało na Jego rozum, Jego wolę, Jego wrażliwość, zanurzony w najczarniejszych ciemnościach”⁸⁷. Wydaje się, że przytoczona myśl Dreyfusa jest jednak niewystarczająca. W myśli Dreyfusa Jezus godzi się tylko na pewien „zabieg” - w danym momencie, momencie młodości, chcąc po prostu dzielić los z innymi cierpiącymi. W takim ujęciu, można rzec, nie zostaje chyba do końca uwypuklona konsekwencja kenozofii Syna Boga – Jezus naprawdę cierpi. Cierpi nie w wyniku jakiejś arbitralnej decyzji, że w czasie swojej młodości będzie solidarny z cierpiącymi, ale cierpi bo naprawdę jest człowiekiem. Tak, jest Bóg Osobą. Jednak ta Osoba przyjęła w sposób jak najbardziej realny naturę ludzką i wszystkie wynikające z niej konsekwencje z wyjątkiem grzechu. Widać jak bardzo brakuje w publikacji Dreyfusa doprecyzowania, jakie wprowadził Maritain – *nad wiadomością przeobczonej*, która jest oddzielona od wiadomości Jezusa. Pan po prostu nie może (!) wejść do tej *nad wiadomości*. On nie udaje człowieka i Jego wołanie z Krzyża jest tego najmocniejszym dowodem.

Chrystus Pan, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, umęczony wznosi swój „skarg” do Ojca. W kontekście naszego tematu powstało wiele kontrowersji. To właśnie nie w tym punkcie dla wielu myślicieli dogmat chryzologiczny stawał się pustą abstrakcją. Pan, wołający w samotności z godzinie śmierci, wiadczyłby niejako o tym, że On sam nie widział sensu w tej śmierci; nie widział celu, który potem miał Mu przypisać Kościół. Przeciwnie, jak zauważa H. Seweryniak komentujący stanowisko tzw. liberalnej teologii, „Jego charyzmatyczne nadzieje nie spełniły się i został skazany na śmierć. Nie można na wykluczyć nawet, że na koniec się załamał. <<Największa trudność w rekonstruowaniu postaci Jezusa wynika stąd – twierdzi R. Bultmann – i nie możemy wiedzieć, w jaki

⁸⁶ *Biblia Jerozolimska*, s. 1401.

⁸⁷ F. Dreyfus, *dz. cyt.*, s. 122.

sposób rozumiał On swój koniec, sw własną śmierć. [...] Pewne jest tylko, że został przez Rzymian ukrzyżowany, a zatem że poniósł śmierć politycznego przestępcy. [...] Czy i na ile Jezus odkrył w niej sens nie potrafimy tego wiedzieć >>”⁸⁸. W takiej optyce, to dopiero wspólnota uczniów miałaby przypisać Jezusowi pełną wiadomość misji zbawczej, a w konsekwencji wiadomość boską.

Znowu należy stwierdzić, że wypada w tym temacie zachować daleko idącą ostrożność. Dotykamy tutaj bardzo poważnej (w tej) kwestii – nie wolno w takim miejscu udzielać (czy próbować udzielać) prostych odpowiedzi. Jednak z punktu widzenia historycznego wiemy na pewno, że jeden z najmłodszych (lata 40 I wieku) hymnów chrystologicznych – *On istnieje w postaci Boga, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem [...], uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci, i to śmierci krzyżowej* – pochodzący z Listu do Filipian (2, 6-11), zawiera mocno rozwiniętą wiadomość o ciele, co do istoty i misji Jezusa Chrystusa. Jak zauważa Ch. Schönborn: „Ani Pawłowa, ani Janowa chrystologia nie powie niczego więcej. Stajemy wobec zagadki: oto chrześcijanie pierwszej generacji czcili Jezusa jako Boga, przypisując Mu bóstwo w sposób, który był po prostu nie do zniesienia dla żydowskiego myślenia. Słusznie przeto Hengel stwierdza, że w odstępie czasu mniejszym od dwóch dziejowiec chrystologia znacznie więcej osiągnęła niż w następujących siedmiu wiekach aż do całkowitego wykończenia dogmatu Kościoła starożytnego>>”⁸⁹. Nie podobna tego inaczej wyjaśnić, jak właśnie wiadomości, która była w samym Jezusie Chrystusie. O dzieło Krzyża i Zmartwychwstania jest centralnym przesłaniem Kościoła. Jeżeli ten Kościół, jak wspomnieliśmy, już 10 lat po Wielkanocy przypisuje Jezusowi Bóstwo i wiedzę o swojej misji (*posłuszny aż do śmierci krzyżowej*), to mało prawdopodobne wydaje się tutaj jakiegokolwiek wypaczenia intencji i misji Pana. H.U. Balthasar powie, że „niemożliwe jest, aby Bóg za przyczyną pojednania świata ze sobą wziął śmierć, której sensu nie znałby sam umierający. [...] Jezus był bez wątpienia tym, w którym Duch mieszkał, którym kierował, a nawet Go pobudzał, i w tym górował nad starotestamentowymi prorokami i apokaliptykami”⁹⁰.

Wróćmy do interesującego nas fragmentu. Po powyższych uwagach można stwierdzić, że wołanie umęczonego Pana nie jest wołaniem człowieka, który utracił poczucie wszelkiego sensu i nadziei. Zauważmy, że nie jest to tak przecie, i Jezus udaje cierpiącego – On prawdziwie cierpi i umiera. Spotyka się zatem, w tym jednym zdaniu Pana, całe napięcie, wypływające z tajemnicy Wcielenia i Unienia Syna Boga. Co więcej, słowa Jezusa są w istocie słowami modlitwy. „Nie jest to jakieś ogólne rozumiane wołanie w opuszczeniu. Jezus modli się słowami wielkiego Psalmu cierpiącego Izraela i w ten sposób bierze na siebie i streszcza w sobie całe udręczenie nie samego Izraela, lecz wszystkich cierpiących na tym świecie z powodu ukrywania się Boga. Trwonne wołanie świata, dręczonego nieobecnością Boga, zanoszą przed serce samego Boga. Uto samia się z cierpiącym Izraelem, z ludzkością, która cierpi z powodu

⁸⁸ H. Seweryniak, *dz. cyt.*, s. 324.

⁸⁹ Ch. Schönborn, *dz. cyt.*, s. 46.

⁹⁰ H. Balthasar, *dz. cyt.*, s. 157.

<<ciemno ci Boga>>, przyjmuje do swego wnętrza jej wołanie, jej udręczenie, całą jej bezradność, a przez to jednocześnie nie je przeobrażać, zauważa Benedykt XVI⁹¹. Obecny papież mówi, że Pan w pełni utożsamiał się z cierpiącymi w wszystkich czasach; On przyjmuje ich udręczenia, ich krzyk do swojego wnętrza – Jego krzyk wchłania krzyk wszelkiego cierpienia i opuszczenia.

Papież Benedykt dalej stwierdza: „Opierając się na przesłance tego pełnego udręczenia wołania Jezusa, w nowszej teologii podejmowano wiele wnikliwych prób dotarcia do najgłębszych tajemnic Jego duszy i zrozumienia tajemnicy Jego osoby w tej krótkiej udręce. Nad wszystkimi tymi wysiłkami zaciążył jednak w końcu duch nazbyt ciasnego indywidualizmu.

Myśliciele w swym sposobie rozumienia modlitwy Jezusa znacznie bliżej rzeczywistości znajdowali się Ojcowie Kościoła. Już w Starym Testamencie w przekonaniu modlących się słowa psalmów nie odnoszą się do jednego, zamkniętego w sobie podmiotu. Są to niewątpliwie słowa bardzo osobiste, zrodzone w zmaganiu się z Bogiem, ale modlący się nimi jednocześnie nie wszyscy cierpiący sprawiedliwi, cały Izrael, a nawet całe zmagające się ludzkość. Dlatego psalmy te obejmują przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Tkwiąc w teraźniejszości cierpienia, jednak zawierają w sobie dar wysłuchania, przemiany”⁹².

Wydaje się, że Joseph Ratzinger-Benedykt XVI w sposób bardzo syntetyczny, w powyższym fragmencie, ukazał to napięcie: Jezusa-Syna, który widzi Ojca i Jezus-Syna naprawdę cierpi czegoś. Papież pokazuje, że Jezus, który jest istotowo jedno z Ojcem, w pełni wszedł w mrok cierpienia. Idąc dalej, Benedykt XVI mówi, że poprzez wołanie Jezusa wielu teologów próbowało wniknąć w najgłębsze zakamarki bytu Jezusa. Jednak za każdym razem odczytywano Jezusa według własnego, subiektywnie rozumianego wzorca osobowości. Prawdziwe zrozumienie słów Chrystusa polega na wniknięciu w dynamikę konstrukcji psalmu, którym On się modlił: na początku jest pełne trwogi wołanie (*Bo e mój, Bo e mój czemu mnie opuścił*), a na końcu słowa pełnego radości z powodu wysłuchania (*Bóg dą głosił imi Twoje swym braciom i chwali Ci Bóg dą po ród zgromadzenia*). W samym więc Psalmie 22 jest obecne również napięcie: trwoga i radość. Można więc powiedzieć, że Psalm 22 dokonuje swoistej egzegezy stanu Jezusa na krzyżu: On doznaje ogromu bólu, ale zarazem jest w Nim obecna ta tajemnicza pewność, że Ojciec Go wysłucha, że ostatecznie *Bóg dą głosił imi Boga swym Braciom*. Ta pewność ma swoje źródło w wewnętrznym poznaniu (widzeniu) przez Jezusa Ojca, jakie ma w swojej ludzkiej naturze. Z drugiej strony Pan doznaje realnej udręki, bo do tego wewnętrznego poznania, szczególnie, podczas Męki nie ma On dostępu – On prawdziwie uniżył się. Zabrzmie to paradoksalnie, ale Jezus ma pewność wysłuchania przez Ojca; ma pewność sensu swojej śmierci i jednocześnie nie w tej pewności jest obecna ufność, przyłączył się (*fides*). Pewność i ufność – w Jezusie te dwie cechy spotkały się w jednej Osobie.

⁹¹J. Ratzinger-Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 2. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 229.

⁹²Tamże, s. 230.

Zakończenie

Wiara jest porządek tych dóbr, których się spodziewamy, dowodem tych rzeczywiście ci, których nie widzimy – pisze Autor Listu do Hebrajczyków. H. Balthasar stwierdza, że to właśnie definicja wiary mówi nam o Jezusie. Balthasar zauważa, że nasz Pan posiadał pewną wiarę w obliczu swojego Ojca, w centrum intuicji swojej misji⁹³. Balthasar zwraca jednak uwagę, że „z terminem tym trzeba obchodzić się bardzo ostrożnie, aby nie powstało wrażenie, że postawa Jezusa względem Ojca była jedynie ogólną postawą wiary staro- czy nowotestamentowej, przyjętą na doskonały sposób. Jej jako ciowa różnica w stosunku do naszej wiary polega na tym, że my po raz pierwszy otrzymujemy naszą misję dopiero po dojściu do wiary, Jezus natomiast od początku ma swoją misję i nią jest; poza tym w swej misji jest pełen zaufania i całkowicie oddany dającemu polecenia Ojcu. Biorąc pod uwagę to, że Jezus nie zna i nie chce znać dróg, na których Bóg mu towarzyszy w realizowaniu misji, ale jest pewien, że Ojciec wypełni tę misję dla niego”⁹⁴. Bycie i misja są czymś jednym w Jezusie. Nie ma na tych dwóch porządkach rozdzielenia – to tutaj spotyka się w jedno chrystologia ontologiczna i paschalna (tzw. funkcyjna). Jeżeli widzimy więc Pana jako Tego, Który jest Posłany, gdzie „Jest” i „Posłany” są absolutnie to samo, wtedy „nie ma potrzeby zadrażniać się kwestią relacji Jego ludzkiej wiadomości do Jego wiadomości Boskiej. Powierzone Mu przez Ojca zadanie objawiania ojcostwa Boga w świecie i dla świata całym swym istnieniem, całym życiem i miłością, wypełnia po brzegi tę wiadomość; pojmując ona siebie w całości jako to, co <<od Ojca>> przychodzi do ludzi; do tego stopnia widzi w sobie <<interpretację Ojca>>, <<słowo Ojca>>, że ten obszar, ten czas nie pozostaje na oderwanym od misji refleksyjnym: <<Kim Ja jestem>>?”⁹⁵.

Refleksja dotyczy całości rozumienia wiadomości-poznania Jezusa, w świetle pytania o Jego wiarę, wydaje się mieć przede wszystkim kluczowe znaczenie dla duchowości chrześcijańskiej, dla całej postawy chrześcijańskiej. Jest to bowiem relacja tego „co wiem” do tego „co robię”. Jeżeli zaczniemy kontemplować całościowo tajemnicę Jezusa Chrystusa – Jego Bycie i Jego Posłanie – będziemy w istocie coraz bardziej zagłębiać się w dynamikę miłości. Miłość, która zawsze jest związana z ofiarą. Przyjmując Sakramenty, w których Jezus jest realnie obecny, wchodzimy właśnie w Jego „posłanie”. Szczególnie jest to widoczne w Eucharystii („Sakramencie Miłości”). „Eucharystia włącza nas w akt ofiarniczy Jezusa. Nie tylko otrzymujemy, w sposób statyczny, *Logos* wcielony, ale zostajemy włączeni w dynamikę Jego ofiary”⁹⁶, pisze Benedykt XVI. Tym samym, my sami jesteśmy powołani do tego, aby nasze „bycie” i „posłanie” stawało się coraz bardziej ze sobą to samo; aby my w ten sposób osiągnęli pełni człowieczeństwa, które w naszym Panu było, jest i będzie doskonałe.

⁹³ Por. H. Balthasar, *dz. cyt.*, s. 163.

⁹⁴ Tamże, s. 162-163.

⁹⁵ Tamże, s. 163.

⁹⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 13.

DID JESUS BELIEVE? SELF-AWARENESS OF JESUS CHRIST IN WORKS OF SELECTED THEOLOGIANS OF 20TH CENTURY.

Summary:

Christology dogma says that in Christ co-exist two natures: divine and human in one Person. Then could Christ know in His human nature that he was God? If Christ had been aware of that fact would have believed in God? Author of the article is trying to explain this problem in the light (in the case) of passion of the Christ. Author claims that in fact we can't talk about God incarnated without the truth about suffering God. In the deep of His being, Jesus knows that He is God. However, it doesn't change the fact, that Christ must trust His Father, especially when He went through the death. His trust becomes for every human being the powerful light of hope in the shadow physical, spiritual and existential suffering.

Bibliografia:

KATECHIZM KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

BALTHASAR H.U., *Teodramatyka. Osoby dramatu. Część 2. Osoby w Chrystusie*, tłum. Szymona W., Kraków 2003.

BARON A., PIETRAS H. (Red.), *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, Kraków 2003.

BEINERT W., *Podręcznik Teologii Dogmatycznej*, tłum. Szymona W., t.5, Kraków 1998.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*.

BENEDYKT XVI, Encyklika *Spe salvi*.

BERANDINO A., Sudera B. (Red.), *Historia teologii – myślenie patrystyczne*, Kraków 2010.

BOUYER L., *Syn Przedwieczny*, tłum. Dziewa W., P. Rak, Kraków 1999.

BRUNERS W., *Jak Jezus uczył się wierzyć*, tłum. Filippi-Lechowska P., Poznań 2007.

DREYFUS F., *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem*, tłum. Rubinkiewicz R., Poznań 1995.

GOGACZ M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.

GRANAT W., *Chrystus – Bóg-człowiek*, Lublin 1959.

MARITAIN J., *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. Ziernicki A., Warszawa-Zakład 2001.

PIETER J., *Słownik psychologiczny*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1963.

RATZINGER J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. Zycho-
wicz J., Kraków 2006.

RATZINGER J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Włodkowska Z., Kraków 2006.

- RATZINGER J.- BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 1, Od chrztu w Jordanie do przemienienia*, tłum. Szymona W., Kraków 2007.
- RATZINGER J.- BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu. Część 2, Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. Szymona W., Kielce 2011.
- SCHÖNBORN Ch., *Bóg zesał Syna swego. Chrystologia*, tłum. Balter L., Poznań 2002.
- SEWERYNIAK H., *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma Theologica*.