

Czesław Bartnik

Chrystus kerygmatyczny

Collectanea Theologica 52/1, 61-73

1982

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. CZESŁAW BARTNIK, LUBLIN

CHRYSTUS KERYGMATYCZNY

Od momentu, gdy D. F. Strauss († 1874), występujący przeciwko Schleiermacherowi, ustawił radykalną cezurę między Chrystusem wiary a Jezusem historii (*Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Berlin 1865), i kiedy rozpoczął się ruch owej „schizofrenii chrystologicznej” w ramach *Leben-Jesu-Forschung*: E. Renan, H. Gunkel, M. Dibelius, R. Bultmann, K. L. Schmidt i inni, teologowie katoliccy przerazili się, że nie tylko rodzi się współczesny nestorianizm, według którego nie ma związku wewnętrznego między historyczną postacią Jezusa a jego Bóstwem wraz z wiarą Kościoła w to Bóstwo, ale również, że rozpada się w gruzy wszelka chrystologia. Katolicy odczuwali słusznie, że jest to również zamach na wszelki obiektywizm w teologii. Chrystus wiary i Chrystus kerygmy kościelnej byłyby tylko żalonym tworem subiektywnej wyobraźni religijnej, a poznanie historyczne, stosowane w Kościele, miałyoby być zaprzeczeniem jakiegokolwiek obiektywizmu, racjonalności, zasadności. Chrystologia katolicka słusznie odrzuciła *a limine* sprzeczność między poznaniem z historii i poznaniem z wiary, a w konsekwencji między Jezusem historii a Chrystusem wiary. Ale wydaje się, że powstała pewna jednostronność polemiczna co do nieprzejdanej opozycji względem wartości koncepcji Chrystusa wiary i kerygmy. Wydaje się, że można i z katolickiej strony mówić o specjalnej „żywej ikonie kerygmaticznej Chrystusa”, czyli o chrystologii wyłaniającej się z łona wiary Kościoła i z jego kerygmy, bez sprzeczności bynajmniej z Jezusem historii.

Współczesny pluralizm perspektyw chrystologicznych

Analogicznie do czasów biblijnych również i współcześnie jesteśmy świadkami występowania wielu różnych perspektyw chrystologicznych. Nie zajmujemy się tu chrystologiami opozycyjnymi w treści, lecz właśnie pluralizmem perspektyw chrystologicznych. Płaszczyzny te wydają się wzajemnie uzupełniać.

1. Klasyczna chrystologia tradycyjna miała charakter teologiczny, a więc metafizyczny i zarazem ahistoryczny. Jezus Chrystus miał być przede wszystkim wcieloną ideą Bóstwa. Był on faktem

i zarazem prawdą, zdarzeniem historycznym i zarazem boskim, konkretnym jednostkowym człowiekiem i zarazem Słowem Bożym. Nie było w nim żadnego rozdarcia między historyczną płaszczyzną Jezusa z Nazaretu a niebiańskim wymiarem Mesjasza, przyjmowanego przez nadprzyrodzoną wiarę. Postać ta daje jeden obraz Jezusa Chrystusa, nie potrzebujący historii, rozszczepienia na jakieś dwie płaszczyzny widzenia, ani przekazywania następnym pokoleniom za pomocą przeobrażania się w nowe czasy i epoki. Był to właściwie przestrzenny obraz Chrystusa, który jaśnieje jak słońce z jednego punktu na cały świat i wszystkie wieki, zawsze jednakowy, obiektywny, bezpośrednio i w pełni dostrzegalny. Obraz Chrystusa nie jest w niczym „zapośredniczony”, lecz po prostu jaśnieje w Jezusie z Nazaretu, w konkretnym Człowieku, który jest prototypem każdego z nas i posiada taką samą postać, jak każdy, z wyjątkiem Niewidzialnej Boskiej Natury. Nie była to negacja Jezusa historii, lecz raczej założenie, że Jezusa Chrystusa nie oddziela od nas czas ani historia, jest nam po prostu dany bezpośrednio. Dystans historyczny i jego przekaz sprowadzał się właściwie do zera. W teologii chodziło tylko o ustalenie poszczególnych elementów obrazu Chrystusa. Taka chrystologia „metafizyczna” dominowała przez długie wieki w Kościele katolickim i prawosławnym.

2. Od w. XIX, głównie pod wpływem protestantyzmu, zaczęła się pojawiać historyczna perspektywa chrystologiczna. Wprawdzie poznanie historyczne było oceniane rozmaicie, niekiedy sprzecznie, ale w zakresie wpływów na katolicyzm zaczęły zwracać uwagę na obiektywnym, realistycznym i dogłębnym charakterze poznania historycznego. Toteż i wielu katolików zaczęło wierzyć, że metafizyczny obraz Jezusa Chrystusa może zostać z powodzeniem zastąpiony obrazem historycznym. Wypracowywano więc zgoła faktograficzny obraz Jezusa Chrystusa przy pomocy naukowych metod historycznych. Biblia wydała się jak najbardziej typowym dokumentem historycznym. Odrzucano zdecydowanie niektóre protestanckie obawy, że poznanie historyczne jest w całości subiektywne, agnostyczne co do metaempirii oraz wręcz mitorodne. Często sądzono, że da się skonstruować tak przekonujące argumenty historyczne na rzecz Chrystusa i jego dzieła zbawienia, że wiara religijna będzie już tylko konsekwencją historii. Takie poglądy uwidaczniały się coraz mocniej w katolicyzmie I połowy XX wieku. Jest to zatem jakaś chrystologia naukowo-historyczna, która zakłada, że w wierze, liturgii, życiu duchowym, duszpasterstwie, sztuce religijnej, w teologii — funkcjonuje rodzaj „fotografii Jezusa Chrystusa”, odtworzonej ze źródeł historycznych. Nie zwracano dostatecznej uwagi na to, że do dziedziny chrześcijaństwa musi być stosowany inny, odpowiednio przekształcony, model historii.

3. Dla protestantyzmu charakterystyczna jest psychologiczna perspektywa chrystologii. Przy tym chodzi przede wszystkim o psychologię indywidualną. Jezus Chrystus jest ujmowany przede wszystkim jako obraz odbierany w określony sposób przez psychikę danej jednostki. Jest on jakąś postacią, istniejącą nie tyle w sobie samej, ile raczej w wierze chrześcijan pierwotnych i dzisiejszych. Jawi się często jako przeżycie, jako wyraz dążeń religijnych, jako sposób wiązania swego życia z Bogiem. Wyraża się nie tyle w doktrynie, ile raczej w moralności, w poczuciu sensu życia, w zawierzeniu swego życia Bogu. W rezultacie jest to chrystologia indywidualistyczna, nie tylko w tym sensie, że przedstawia Jezusa Chrystusa jako jednostkowy przedmiot, do którego odnosi się człowiek w swym życiu religijnym, ale również i w tym znaczeniu, że chodzi tu o odnośnienie się tylko ze strony poszczególnych jednostek wierzących. W ten sposób Duch Święty tworzy chrystologię niejako odrębną dla każdego chrześcijanina, choć w oparciu o pewne wspólne i te same dane historii i wiary.

Protestanczy teologowie *Leben-Jesu-Forschung* opierają swoją chrystologię na świadomości egzystencjalnej, w zasadzie bez weryfikacji obiektywnej. Były i są tam próby wyzwolenia się z takiego subiektywizmu egzystencjalistycznego. M. Kähler (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892², 1896) pod koniec XIX w. uczył, że wiara chrześcijańska głosi Jezusa z Nazaretu takim, jakim go proklamowała kerygma apostołska, ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Przy tym zmartwychwstały Chrystus wiary służył obiektywnej interpretacji całości historycznego życia Jezusa, gdyż interpretacja taka dokonywała się w oparciu o moc Ducha Świętego. Kerygma apostołskie i współczesna posiada coś z wartości historycznej, choć bazuje głównie na wierze.

Jednakże Kähler nie zażegnał groźących niebezpieczeństw. M. Dibelius i R. Bultmann wyciągnęły konsekwencję z dualizmu Jezusa historii i Chrystusa wiary ucząc, że obraz kerygmaticzny Chrystusa jako *Kyrios* i *Theos* był mityczny, pozbawiony jakiegokolwiek związku z faktami historycznymi. Jako mit Chrystus wiary nie mógł też być przedmiotem prawdziwej teologii. W ogólności zresztą przedmiotem całej teologii może być jedynie świat ludzki, egzystencja ludzka w jej „momentach granicznych” (zaistnienie, niemocy wewnętrznej, grzeszności i śmierci). Chrystus ma być więc rozumiany co najwyżej jako korelat dla egzystencjalnej interpretacji życia Jezusa z Nazaretu i każdego innego człowieka. W odniesieniu do Jezusa interpretacja ta przyjęła szatę mitologiczną bez wartości obiektywnych. W odniesieniu do późniejszych, innych ludzi deklaracja o Jezusie jako Chrystusie stanowi formę samoświadomości człowieka w obliczu Boga, a więc uzmysłowienia sobie

potrzeby uznania grzechu i potrzeby zbawienia przez krzyż. Ostatecznie cała chrystologia streszcza się w wierze w niewystarczalność zbawczą samego człowieka i w nadzieję odkrycia w głębi krzyża mocy Bożej, która w języku mitologicznym nazywa się zmartwychwstaniem.

Później przyszła nowa próba docenienia Jezusa historii i przereźnięcia pomostu między nim a gminą, między Jezusem przepowiadającym a przepowiadaniem, między historią a wiarą: H. Conzelmann, W. Pannenberg, F. Hahn. Chrystologia zawarta w tradycji synoptycznej miałaby mieć większy związek z historyczną świadomością Jezusa. Tym samym dostrzega się coraz wyraźniej ciągłość między historyczną postacią Jezusa a wiarą i kerygmą eklezji. Zbliżyliśmy się też w rezultacie do pewnej chrystologii zbiorowej, społecznej, eklezjalnej.

Struktury pierwotnej chrystologii słownej

Wydaje się, że pierwotne świadectwa biblijne są syntetyczne, wiążące Jezusa historii z Chrystusem wiary w jeden byt, jezuologię z chrystologią. Biblia operuje szerszym pojęciem historii, historii zbawienia, która ujmuje *gesta Dei per Christum* w świecie empirycznym i zakłada, że przekaz historyczny w czasie i przestrzeni obejmuje całość poznań i doznań osoby świadka, także duchowe i nadprzyrodzone, nie tylko czysto empiryczne. Konstrukcja ścisłego wiązania Jezusa historii z Chrystusem wiary widnieje w całym słowie biblijnym, a zwłaszcza w koncepcji przepowiadania (*keryssein*) oraz ewangelizowania, zwiastowania (*evaggelidzomai*). W rezultacie powstały w Biblii różne postacie chrystologii nie tyle metafizycznej, historycznej lub psychologicznej, co przede wszystkim językowej, opartej najpierw na słowie mówionym, a następnie — na pisanim.

1. W obrębie nowotestamentowej kerygmy ogólnej naczelne miejsce zajmuje kerygma chrystologiczna. Kerygma ta ma swoją genezę w kerygmie Jezusa Chrystusa o królestwie Bożym. W rezultacie kerygma Pana stała się kerygmą o samym Panu (np. Dz 10, 36—41). Uwidocznilo się w tym ciekawe wiązanie podmiotu kerygmy z przedmiotem i dało wzór późniejszemu wiązaniu chrystologii obiektywnej z subiektywną, jeżeli chodzi o naukę uprawianą przez chrześcijan i Kościół. Ale i pierwotnie wystąpiły różne struktury kerygmy chrystologicznej.

a) **Kerygma prosta.** Każda kerygma chrystologiczna jest nieco późniejsza niż kerygma o królestwie Bożym. Także pierwotna kerygma chrystologiczna była bardzo prosta. Sprowadzała

się ona do ujęcia „głosić Chrystusa” (Dz 8, 5), „głosić Jezusa” (Dz 9,20), „głosić Chrystusa ukrzyżowanego” (1 Kor 1, 23) lub „głosić Jezusa Chrystusa” (Dz 28, 31). W każdym razie kerygma chrześcijańska skoncentrowała się na postaci Jezusa Chrystusa, ujmując tutaj zarówno elementy empiryczne, czyli czysto historyczne, jak i metaempiryczne, czyli związane z wiarą zbawczą. Na początku kerygma prosta wylicza te wszystkie wydarzenia związane z Chrystusem na jednej płaszczyźnie. Widać to doskonale na przykładzie bardzo starego hymnu chrystologicznego:

„Ten, który objawił się w ciele,
usprawiedliwiony został w Duchu,
ukazał się aniołom,
ogłoszony został poganom,
znalazł wiarę w świecie,
wzięty został w chwale” (1 Tm 3,16).

Z czasem doszło do sformułowania niejako embrionalnego dogmatu chrystologicznego: „Jezus Chrystus” (np. Mk 1,1). Jest to najprostsze związanie całej rzeczywistości Jezusa historii z całą rzeczywistością Chrystusa wiary. Św. Paweł dał sformułowanie bardziej teologiczne: Chrystus Jezus (np. Rz 1,1; 2 Kor 1,1), używane zresztą zamiennie ze sformułowaniem pierwszym (np. Rz 1,4.6.7; 1 Kor 1,1). Formuła pierwsza ma porządek wstępujący: od historii do zbawienia — Jezus objawił się jako Zbawca, Mesjasz, Syn Boży. Formuła druga ma kierunek zstępujący: od wiary zbawczej do podstaw historycznych — ten Chrystus, Mesjasz, który tworzy rdzeń zbawienia i wiary, istniał jako konkretny, historyczny Jezus z Nazaretu. Obie formuły oddają syntetycznie naukę o Jezusie Chrystusie jako Słowie Bożym wcielonym w człowieka. Kerygma była zwykłym nośnikiem tej doktryny i tego przekazu.

b) *Kerygma refleksyjna*. Rozwinęła się też kerygma bardziej rozbudowana, którą można nazwać „kerygmą, że”. Charakteryzuje ją bardzo dobrze stary tekst przekazany przez Pawła: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem; że Chrystus umarł — zgodnie z Pismem — za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1 Kor 15,3—6; por. Dz 9,20; Kol 1,28). Oczywiście, na czoło wybija się fakt zmartwychwstania, który jest empiryczny i zarazem transempiryczny: „głosi się, że Chrystus zmartwychwstał” (1 Kor 15,12; por. 1 Kor 2, 4 nn.). Fakt zmartwychwstania Jezusa jest podstawą wiary w Chrystusa: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie (kerygma), próżna jest także nasza wiara” (1 Kor 15,14). Dla Pawła Jezus historyczny jest argumentem, że tajemnica zbawienia, od wieków zakryta, stanowiąca centrum zbawczej ekonomii Bożej dla

ludzi, zaistniała „na sposób ciała”, czyli na sposób historyczny i empiryczny (Rz 16,25—26; Ef 3,2—9; Kol 1,26—27).

c) Kerygma apologetyczna. Również bardzo wcześnie rozwinęła się idea kerygmy dowodzącej, argumentującej, głównie na podstawie szeroko rozumianego świadczenia i faktach empirycznych i transempirycznych. Była to kerygma dowodząca „prawdziwości” całego zjawiska Jezusa Chrystusa: „A my jesteśmy świadkami wszystkiego, co zdziałał w ziemi żydowskiej i w Jerozolimie. Jego to zabili, zawiesiwszy na drzewie. Bóg wskrzesił go trzeciego dnia i pozwolił mu ukazywać się nie całemu ludowi, ale nam, wybranym uprzednio na świadków, którzyśmy z nim jedli i pili po jego zmartwychwstaniu. On nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo, że Bóg ustanowił go sędzią żywych i umarłych” (Dz 10,39—42; por. Dz 2,22—36; 3,12—18; 13,23—37; 1 Kor 1,18—23). W związku z tym rozwinęła się apostołska instytucja „świadczenia o prawdziwości Jezusa Chrystusa”, jego życia i Jego dzieła zbawienia: „Co było od początku, cośmy słyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotyczyły nasze ręce, bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu” (1 J 1,1—2). Powstała więc instytucja świadczenia o prawdzie „całego Jezusa Chrystusa” w formie żywej osoby „świadka” (Dz 1,8). W późniejszej szkole Pawłowej ludzi takich nazywano *keryks* (*keryks kai apostolos*): „głosiciel w wierze i prawdzie” (1 Tm 2,7; por. 2 Tm 1,10—11; Tt 1,2—3).

Kerygma dowodząca prawdziwości historycznej miała swoje apogeum w argumentacji ściśle teologicznej. Inaczej mówiąc kerygma była głosem wspólnej wiary, że Jezus z Nazaretu (Dz 2,22) jest Chrystusem, czyli Mesjaszem, Panem (*Kyrios*) i Synem Bożym. „Tego Jezusa — przemawiał Piotr — którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem” (Dz 2,36). Ta kerygma była jakimś żywym oparciem dla pełnej chrystologii: „głosił, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9,20; por. 2 Kor 1,19); „głosimy, że Jezus jest Panem” (Rz 10,8); „głosimy Chrystusa Jezusa jako Pana” (2 Kor 4,5; por. Rz 10,14—15); „abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, i abyście wierząc mieli życie w imię jego” (J 20,31). Realne Bóstwo Chrystusa wiązało się nierozzerwalnie z rzeczywistą postacią Jezusa.

d) Kerygma doktrynalna. Kerygma chrystologiczna była sumą teologii o Jezusie Chrystusie. Jako „przepowiadanie Jezusa Chrystusa” (Rz 16,25; 1 Kor 1,21; 2,4; 15,14; 2 Tm 4,17; Tt 1,2—3) stanowi rdzeń doktryny chrześcijańskiej. Kerygma ta miała trzy podstawowe typy.

Typ Łukaszkowy zbliża się najwięcej do kerygmy historycz-

nej, która sprowadzała się po prostu do „opowiadania o Jezusie” (Dz 1,1). Było to „opowiadanie o zdarzeniach, które się dokonały pośród nas, tak jak je nam przekazali ci, którzy od początku byli naocznymi świadkami i sługami słowa” (Łk 1,1—2). Była ona już nie tyle mową żywą, ile „księgą o wszystkim, co Jezus uczynił i czego nauczał od początku, aż do dnia, w którym udzielił przez Ducha Świętego poleceń Apostołom, których sobie wybrał, a potem został wzięty do nieba. Im też po swojej męce dał wiele dowodów, że żyje: ukazywał się im przez czterdzieści dni i mówił o królestwie Bożym” (Dz 1,1—3). Opis Łukaszczyński mocno eksponował do-
czesną historię Jezusa.

U św. Jana nie występuje pojęcie kerygmy, lecz słowa o Jezusie Chrystusie. Typ Pawłowy natomiast odwraca porządek w stosunku do Łukasza i więcej akcentuje dogmat chrystologiczny. Kerygma doktrynalna jest dla niego złożonym związkiem poznania, wiary i słowa w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa (Rz 15,14; 1 Kor 13,2; 2 Kor 8,7; Flp 3,8). W każdym razie nie jest to tylko sama wiedza, ani sama wiara, ani wreszcie jakiś twór alogiczny. Stąd też dla Pawła kerygma chrystologiczna łączy się ściśle z żywym Kościołem, który jest permanentnym „odwzorowywaniem tajemnicy Chrystusa” (Ef 3,3—4) i ciągłym odbijaniem obrazu Chrystusa (2 Kor 3,18; 4,4; Kol 1,28—29; Ga 4,19). Kościół wyrasta na głównego świadka Mesjasza i Jezusa w jednej osobie. W ten sposób powstaje kerygma chrystologiczna o charakterze eklezyjalnym, oficjalnym, trwającym w historii aż po paruzję: „Syn Boży, Chrystus Jezus, ten, którego głosiłem wam ja i Sylwan, i Tymoteusz, nie był „tak” i „nie”, lecz dokonało się w nim „tak”. Albowiem ile tylko obietnic Bożych, wszystkie są „tak” w nim. Dlatego przez niego wypowiada się nasze „amen Bogu na chwałę” (2 Kor 1,19—20). W ten sposób Jezus Chrystus jawi się w samym sercu Kościoła jako „Bóg żywy” (Dz 14,15), na miejsce bożków pogańskich (Dz 17,18).

2. Inną funkcję chrystologiczną, choć w mniejszym stopniu niż kerygma, pełni „instytucja” Ewangelii, w sensie głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie (Dz 5,42; por. 8,35; 11,20; 16,10), niejako „zwiastować Jezusa Chrystusa”. Ewangelia ma raczej charakter zbawczych treści, słów i czynów, dokonanych przez Jezusa Chrystusa.

Jednakże Ewangelia zdaje się sięgać głębiej w sam fenomen Jezusa Chrystusa, w jego objawienie, albo raczej samoobjawienie. Tradycja synoptyczna podaje, że Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie zrodziła się z kerygmy Chrystusa: „począł Jezus głosić” (Mt 4,17), „głosił Ewangelię Bożą” (Mk 1,14). Pod względem merytorycznym było to najpierw „głoszenie Ewangelii” (Mk 1,15; 13,10; 14,9; 16,20; Dz 16,10) bez bliższego sprecyzowania przedmiotu. Trze-

ba to rozumieć chyba przede wszystkim jako objawienie Ojca dla całej ludzkości. Potem przyszła precyzacja, że jest to „Ewangelia królestwa” (Mt 4,23; 9,35; 26,13) lub „Ewangelia królestwa Bożego” (Łk 8,1; 9,2). Wszakże królestwo Boże zwiastowane w Ewangelii utożsamia się w pewnym stopniu z „królestwem Chrystusa i Boga” (Ef 5,5), z królestwem Pana naszego” (2 P 1,11; Ap 11,15), a także z Kościołem (Dz 9,1—5), a nawet samą osobą Jezusa Chrystusa (Mt 10,37 n. par.; 16, 27 n. par.; 25,31—46; Mk 9,1).

Analogicznie do kerygmy również i ewangelia królestwa Bożego przeobraziła się w Ewangelię o Jezusie: „Dobrą Nowinę o Jezusie” (Dz 8,35; 13,33). W tym ujęciu zawierała w sobie całą ziemską historię Jezusa (Mk 14,9; Łk 8,39; 12,3). Była to jednocześnie „Dobra Nowina o Chrystusie” (Rz 15,19; 1 Kor 9,12; 2 Kor 2,12; 9,13; Ga 1,8), czyli Mesjasza, „Ewangelia łaski Bożej” (Dz 20,24), „Ewangelia Boża” (Rz 1,1). Syntetycznie jest to „Ewangelia Pana naszego Jezusa” (2 Tes 1,8), „Dobra Nowina o Jezusie Chrystusie” (Dz 5,42), o Synu Bożym i Potomku Dawida (Rz 1,3—4), po prostu „Ewangelia Jezusa Chrystusa” (Mk 1,1). Słowem, była to Ewangelia integralna: o historii Jezusa i zarazem zbawczym dziele Syna Bożego w jednej osobie. Ewangelia jest pewnym obrazem Jezusa Chrystusa, jego kontynuacją, a nawet swoistym nośnikiem poprzez historię do wszystkich ludów i epok. Jest szczególnym miejscem samoświadomości chrystologicznej i daje Jezusowi Chrystusowi poniekąd swoistą możliwość obecności i życia w całej historii ludzkiej. Tej żywej chrystologii w czasie i przestrzeni nie sprawia, oczywiście, sama księga, lecz „uhistoryczniająca” moc Ducha Świętego: „głosi się Ewangelię mocą zesłanego z nieba Ducha Świętego” (1 P 1,12).

Chrystologia eklezjalna

U wielu uczonych, związanych z *Leben-Jesu-Forschung*, występuje pewna niekonsekwencja. Przyjmują oni, że podmiotem pierwotnej kerygmy chrystologicznej była cała gmina chrześcijańska, nie jeden czy drugi wybitniejszy chrześcijanin, i obraz Chrystusa był niesiony przez zbiorową świadomość gminy, a jednocześnie odmawiają takiej roli Kościołowi późniejszemu, a zwłaszcza współczesnemu. Tymczasem w chrześcijaństwie, zwłaszcza w tak zwartej społeczności, jaką jest Kościół katolicki, istniała i zawsze istnieje chrystologia eklezjalna, społeczna, niejako oficjalna. Niewątpliwie każdy wierzący posiada jakiś swój własny obraz Jezusa Chrystusa, co oddają dobrze różne ankiety w stylu: *Kim jest dla Ciebie Jezus Chrystus?* Przykład takiej chrystologii osobistej zdaje się podawać sam św. Paweł, który mówi o „objawieniu Syna Bożego we mnie” (Ga 1,16; por. 1 Kor 9,1) bez weryfikowania tego obrazu Chrystu-

sa z Apostołami i Kościołem. Wszakże był to obraz całkowicie zgodny z kościelnym. Bywa jednak, że chrystologia osobista różni się od eklezjalnej, jak to wystąpiło wyraźnie u pierwszych nieortodoksov: apostoła Judasza, kapłanów żydowskich, Szymona Maga, ebionitów, konsula Feliksa, pierwszych doкетов i u całej masy ludzi, którzy nie weszli do chrześcijaństwa lub wiązali się z nim bardzo luźno. W każdym razie od początku istniała kwestia wiązania chrystologii własnej u jakiejś jednostki, lub nawet grupy, z chrystologią, jaką miał wielki Kościół. Stąd też płynie nowe światło dla zrozumienia znaczenia Kościoła dla ortodoksyjnej chrystologii. Między chrystologią jednostkową a eklezjalną istniało zawsze pewne napięcie, zwłaszcza, że eklezjalny obraz Chrystusa może być odbierany jako „obcy” i „zimny”, a obraz osobisty z kolei może być pozbawiony obiektywności. Niemniej w katolicyzmie pierwszeństwo miała zawsze chrystologia eklezjalna. Ona też pełniła podstawowe funkcje: soteryjną, liturgiczną, pastoralną, dogmatyczną, normatywno-moralną. Ale i ta chrystologia może być bezskuteczną, jeśli poszczególne jednostki nie zaangażuje w nią całego swojego życia osobowego.

Wydaje się, że pierwotne chrześcijaństwo było szczególnie świadome istnienia specjalnej chrystologii w kerygmacie Kościoła. Jezus Chrystus jest niewypowiedzianie piękną Ikoną Słowną Kościoła. Jest to obraz żywego „Pana Chrystusa w sercach” (1 P 3,15) gminy chrześcijańskiej. W łonie Kościoła chrystologia łączy się ściśle z teologią: „aby lśnił blask Ewangelii chwały Chrystusa, który jest obrazem Boga. Nie głosimy siebie samych, lecz Chrystusa Jezusa jako Pana, a nas — jako sługi wasze przez Jezusa. Albowiem Bóg, Ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w sercach naszych, by oślnić nas jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 4—6). Kościół tworzy w swym łonie Ikonę Chrystusa jako Stwórcy, Zbawcy i Obrazu Ojca. Kościół stanowi więc dzięki swemu bytowi i kerygmie szczególny *locus theologicus* dla chrystologii: „Jest to Chrystus pośród was (w sercu Kościoła — Cz. B.) — nadzieja chwały. Jego to głosimy” (Kol 1,27—28). Sama Ewangelia posiada w sobie jakiś wymiar chrystologiczny, skoro nawoływano do wiary „w nią”: „wierście w Ewangelię” (Mk 1,15).

Chrystologia eklezjalna opiera się na kolektywnym podmiocie, jakim jest Kościół Jezusa Chrystusa, gdzie z kolei dochodzą do głosu dwie główne determinanty kształtowania się tej Ikony: wiara Kościoła i kerygma eklezjalne. Pierwszą determinantą zdaje się być wiara, kerygma zaś zdaje się być raczej rodzajem żywego łącznika między społecznością Kościoła a osobą Jezusa Chrystusa. Niemniej w stosunku do adeptów Kościoła występuje najpierw kerygma Kościoła i ona to jest nośnikiem Chrystusa. Kerygma ta jest

również zjawiskiem religijnie bardzo żywym. Różnie też kształtuje się w wyznaniach chrześcijańskich. W tym dochodzi do głosu już wiara Kościoła. O ile więc w protestantyzmie prym wiedzie chrystologia jednostkowa, osobista, oparta na wierze jednostki, a wiara eklezjalna staje się dopiero czymś wtórnym, o tyle w katolicyzmie i w prawosławiu na pierwszym planie znajduje się społeczny, eklezjalny obraz Chrystusa, oparty na wierze Kościoła.

W obrębie szeroko rozumianej i rozmaicie funkcjonującej chrystologii eklezjalnej ukształtowała się szczytowa jej forma w postaci dogmatu chrystologicznego. Jest to po prostu zdeterminowanie chrystologii kerygmaticznej w dogmat, czyli naukę społeczną, oficjalną i obiektywną. Ale wartości tej nauki nie rodzą się bez wysiłku. Dogmatowi chrystologicznemu towarzyszy niemal stałe ścieranie się chrystologii kerygmaticznej z chrystologią fragmentaryczną lub indywidualną. Św. Paweł był bardzo świadom tej sytuacji, kiedy nawoływał do uzgodnienia wiary w Jezusa Chrystusa „z Ewangelią i moim głoszeniem Jezusa Chrystusa” (Rz 16,25). Przy tym ta jakaś niepowtarzalność i autentyczność obrazu Jezusa Chrystusa w kerygmie Kościoła była wyczuwana nawet niekiedy i przez niechrześcijan, którzy — jak egzorcyci żydowscy — próbowali osiągnąć jakieś skutki duchowe przez odwoływanie się do oficjalnej kerygmy: „Zaklinam was przez Pana Jezusa, którego głosi Paweł” — mówili (Dz 19,13). Autentyczność tę potwierdza powszechna akceptacja Kościoła lub świadectwo urzędu apostołskiego. Kiedy Paweł pisze: „my głosimy Jezusa Chrystusa” (1 Kor 1,23; 2 Kor 4,5), to słowo „my” zastępuje tu całą podmiotowość zbiorową prawdziwego Kościoła. Zachodzi eklezjalna zbieżność, a raczej tożsamość obrazu Chrystusa: „Tak więc czy to ja, czy inni, tak nauczamy i tak wyście uwierzyli” (1 Kor 15,11). Członkowie Kościoła mają zmysł odróżniania „prawdziwego Chrystusa” i wiedzą; co czynić „gdy przychodzi ktoś i głosi wam innego Jezusa” (2 Kor 11,4). Eklezjalny obraz Chrystusa jest określony i tylko jeden: „Innej Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy chcieliby przekreślić Ewangelię Chrystusa (...) Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą od nas otrzymaliście, niech będzie przeklęty” (Ga 1,7—9). W każdym razie kerygma ma moc zbawczą dzięki temu, że kształtuje autentyczny obraz Chrystusa: „Spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słów zbawić wierzących” (1 Kor 1,21). Zbawia słowo przepowiadane, a tym słowem jest Chrystus.

Historia Chrystusa kerygmaticznego

Jezus Chrystus posiadał nie tylko swoje życie materialno-historyczne, ale i kerygmaticzne. A zresztą i życie kerygmaticzne jest swoiście historyczne, gdyż polega na realizacji procesu udostępnia-

nia Jezusa Chrystusa jako Zbawcy wszystkim czasom, miejscom i światom. Zbawca nie byłby w ogóle zrozumiały bez tego ustalenia się do całej ludzkiej czasoprzestrzeni. Dlatego kerygma jest również historycznym życiem Jezusa Chrystusa i jego drogą. Przeobraził się on dla nas w jakieś słowo kerygmy i kroczy przez historię: „głoszą w drodze słowo” (Dz 8,4; por. 11,19); „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas” (J 1,14); stało się „Słowem życia” (1 J 1,1). Sam Chrystus słowa współpracuje z ludźmi głoszącymi je: „... i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę” (Mk 16,20). Przez słowo kerygmy Bóg objawia wszystkim swego Syna: „we właściwym czasie objawia swe słowo w kerygmie” (Tt 1,3).

Kerygma eklezjalna jest niejako dalszym ciągiem wcielenia się w świat Słowa Bożego. Jest więc nieodzownym dopełnieniem Chrystusa. Z kolei i życie chrześcijan jest dopełnianiem i wypełnianiem tejże kerygmy: „dopełniał Ewangelię Chrystusa” (Rz 15,19). Procesem tym kieruje Duch Święty, który jest podstawowym łącznikiem między Chrystusem a światem historii. Dla głoszenia Ewangelii Chrystusa bramy miast są otwarte w Panu, w Duchu Pana (2 Kor 2,12). Duch Święty zresztą konstytuował podstawowe fakty zbawcze Chrystusa: „Chrystus Jezus ustanowiony według Ducha Świętości przez powstanie z martwych pełnym mocy Synem Bożym” (Rz 1,4). On też daje moc głosicielom Chrystusa: „głosili Ewangelię mocą zesłanego z nieba Ducha Świętego” (1 P 1,12). Wszyscy mają możliwość włączenia się w kerygmaticzny obraz Chrystusa dzięki miłości, której źródłem jest Duch: „głoszą Chrystusa z miłości” (Flp 1,16). W rezultacie Duch Święty jest osobowym twórcą Ikony Chrystusa w łonie Kościoła.

Jeśli Jezus Chrystus żyje w swojej kerygmie, to jego historia sięga początków objawienia Bożego na ziemi. Od pierwszej grupy ludzkiej na ziemi rodziło się jakieś „przedpoznanie” Zbawcy, jakby pierwsze iskry czy promienie, które miały się zlać w jedno Światło Narodów. Chrystus żył w „głoszeniu Dobrej Nowiny Obietnicy” (Dz 13,32). W wielkich osobistościach wiary mesjańskiej „był i przepowiadał przyszłe zdarzenia zbawcze Duch Chrystusa” (1 P 1,11). We wcieleniu zaistniało substancjalne życie i samopoznanie Chrystusa w Jezusie na sposób cielesny i w unii osobowej. Następnie samopoznanie Chrystusa i jego dzieło przeszło w pewien rodzaj „rozpoznania” na bazie eklezji. I wreszcie stawiamy kwestię, czy i na ile cały ten proces „uhistoryczniania” się Chrystusa nie jest jedyną osią samopoznania się ludzkości w Jezusie Chrystusie i dopełnienia się chrystologii prawdziwie uniwersalnej.

Dawne rozumienie historii dogmatu chrystologicznego jako zbioru też stanowi jedynie fragment — choć ważny — zagadnienia chrystologii eklezjalnej. O pełnej chrystologii należałoby mówić

jedynie w perspektywie historii uniwersalnej, która obejmuje wszystkie rodzaje chrystofanii, także kerygmaticzną, rozwój Ciała Mistycznego, jak i świadomości chrześcijańskiej ludzi, ich miłości do Chrystusa oraz całej prakseologii chrześcijańskiej. Kształtowanie się doktrynalnych tez o Chrystusie jest tylko częścią jakiejś ogromnej, tajemniczej rzeczywistości rozwojowej „fenomenu Chrystusa”, odpowiednio ustawionego do wszystkich czasów: „żeby w obecności Pana dopełniło się głoszenie Ewangelii i żeby wszystkie narody ją posłyszały” (2 Tm 4,17).

W pewnym sensie historia uniwersalna jest przedłużeniem Kościoła jako nośnika kerygmy chrystologicznej i Boskiej Ikony Jezusa Chrystusa. Jezus „głoszony wszystkim narodom” (Mk 13,10) i „w Ewangelii na cały świat głoszonej wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16,15) wyrasta właśnie na Chrystusa wszechświata, na „Chrystusa Głowę wszystkiego” (Ef 1,10). Nie wolno więc zapominać, że istnieje także chrystologia uniwersalna i kosmiczna, niesiona przez jakiś język świata, przez kerygmę całego stworzenia.

Uniwersalna kerygma o Chrystusie posiada pewne odcienie w zależności od epok i kultur: „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców naszych, a w tych ostatnich dniach przemówił do nas przez Syna” (Hbr 1,1—2). Fenomen chrystyczny miał inne kształty kerygmaticzne w prehistorii chrześcijańskiej, inne w historii ziemskiej Jezusa, inne w Kościele, a i w samym Kościele mają swój znaczny wpływ różne epoki i kultury. Najtrudniejszą kwestią chrystologii jest ustalenie zakresu tożsamości i zmiany, ciągłości i nieciągłości. Kościół katolicki cały wierzy, że posiada w sobie taki obraz chrystologiczny, który gwarantuje tożsamość Chrystusa i nienaruszoną ciągłość. Zmiany są homogeniczne i idące po jednej i tej samej linii rozwojowej.

Niektórzy wyobrażają sobie, że kerygmaticzny obraz Chrystusa pozostaje w historii nieruchomy, nie rozwija się i nie potrzebuje żadnego wkładu ze strony wierzących. Nic bardziej mylnego. Nie tylko fenomen Chrystusa jest w swej istocie centrum procesu dziejowego, ale rozwojowa jest cała jego percepcja ze strony ludzkości. Dość wspomnieć, że nasze obecne poznanie Jezusa Chrystusa jest o wiele pełniejsze i bogatsze od poznania, jakie miano w pierwszych chwilach i wiekach chrześcijaństwa. Ponadto zachodzi przedziwne zjawisko „stylizacji” obrazu Chrystusa w zależności od charakteru wyznania, epoki, kultury. Inny jest „styl” obrazu chrystologicznego ludów pasterskich, a inny — czasów industrializacji. Inaczej mówiąc, każdy moment historii tworzy właściwą sobie adaptację obrazu Chrystusa, właściwy odcinek historii Chrystusa i odpowiedni kształt historii dogmatu chrystologicznego. Proces taki jest konieczny i niepowstrzymany. Mają też w nim swój udział poszczególne wierzący i całe Kościoły. Chrystus nie może istnieć bez

człowieka, bez współistnienia i współdziałania wierzących, miłujących i „czyniących Chrystusa”. Proces ten będzie trwał do końca świata. Nikt też nie napisze chrystologii raz na wszystkie czasy. Trzeba wszakże wierzyć, że ten rozwój chrystologii przez czasy, epoki, kultury i wyznania oznacza w ostatecznym bilansie dopełnienie się Chrystusa i jego obrazu, że dopełniają się wzajemnie: kosmiczno-królewska wizja prawosławia, moralno-humanistyczna wizja protestancka oraz personalno-historiozbawcza wizja katolicka. Wierzymy przez Kościół, że wszystkie te „style” prowadzą do jakiejś chrystologii pleromicznej, czyli jedności chrystologii podmiotowej z przedmiotową, jedności Boga i ludzkości, jedności, w której dociekania o Chrystusie będą tożsame z Jego pełnym objawieniem się nam twarzą w twarz.

W każdym razie, z katolickiego punktu widzenia nie ma pełnej chrystologii bez kerygmy kościelnej, tak jak zresztą nie byłoby tej kerygmy bez Chrystusa. Nie byłoby więc eklezjologii bez chrystologii, ale i nie byłoby, dostępnej nam, chrystologii autentycznej, bez eklezjologii. Poza tym chrystologia eklezjalna nie byłaby pełna bez kontekstu historii uniwersalnej i bez świata stworzenia. Istotą każdej historii, według ducha katolicyzmu, jest kształtowanie Chrystusa przez całą ludzkość w Duchu Świętym.

LE CHRIST KÉRYGMATIQUE

Dans la ligne du *Leben-Jesu-Forschung* l'Auteur démontre que le kérygme primitif voyait l'unité et l'identité de Jésus de l'histoire et du Christ de la foi. c. à d. tout simplement de „Jésus Christ” ou bien du „Christ Jésus”. Le kérygme était le moyen le plus intégral de créer la pleine jésulogie et la pleine christologie. En outre, le kérygme s'est avéré comme un excellent moyen d'expression de la christologie ecclésiale. Il y a, en effet, une christologie personnelle et individuelle et une christologie dont toute l'Eglise est le sujet; cette christologie a une valeur religieuse et scientifique particulière. A partir de la foi l'Eglise prend naissance la christologie kerygmaticque. Le sujet direct en est la communauté ecclésiale, l'histoire de l'Eglise en est le contexte prochain et toute l'histoire du monde son contexte lointain. En fin de compte, la christologie ecclésiale se transforme en christologie universelle qui n'est ni moins réelle, ni moins concrète que la christologie individuelle.