

Grzegorz Strzelczyk

Wierność Chrystusa

Verbum Vitae 11, 217-233

2007

Artykuł został 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.

WIERNOŚĆ CHRYSYUSA

Ks. Grzegorz Strzelczyk

Tematu „wierności Chrystusa” podjętego szerzej próżno szukać zarówno w klasycznych, jak i współczesnych chrystologiach systematycznych¹. I bynajmniej nie dlatego, by ktoś uważał, że nie można przypisać Mu tego atrybutu. Wręcz przeciwnie. Taki stan rzeczy wywołany jest – moim zdaniem – przede wszystkim zupełnym brakiem kontrowersji odnośnie tej kwestii. Negacja wierności Chrystusa oznaczałaby wszak przypisanie Mu niewierności, to zaś sprzeciwiałoby się wprost jednemu z fundamentalnych aksjomatów chrystologii: ugruntowanemu bezpośrednio w wypowiedziach Nowego Testamentu twierdzeniu o bezgrzeszności Jezusa².

Mimo że atrybut wierności w odniesieniu Chrystusa ma co najmniej równie solidne biblijne korzenie – wspomnieć wystarczy użycia przymiotnika πιστός, którymi Chrystus charakteryzowany jest w 1 Tes 5,24(?); 2 Tes 3,3(?)³; 2 Tm

¹ Zwalniam się z konieczności dokładnego udokumentowania tego twierdzenia, gdyż lista opracowań pomijających omawianą problematykę okazałaby się niezmiernie długa. Zaznaczyć trzeba, że – na ile byłem w stanie to zweryfikować – w ciągu ostatnich pięciu lat nie został też opublikowany (w kluczowych dla teologii językach) żaden artykuł rozważający wierność Chrystusa z perspektywy dogmatycznej.

² Por. w tej kwestii W. Pratscher, *Die Sündlosigkeit Jesu im Neuen Testament*, w: Berliner theologische Zeitschrift 19 (2002), s. 159-174.

³ W pierwszych dwóch wystąpieniach πιστός może się odnosić tak do Chrystusa, jak i do Boga. Kontekst, choć zdaje się wskazywać raczej na lekturę chrystologiczną, nie pozwala na jednoznaczne rozstrzygnięcie.

2,13; Hbr 2,17; Ap 1,5; 3,14; 19,11 – późniejsza, patrystyczna i scholastyczna dyskusja została zdominowana przez temat bezgrzeszności, który był z jednej strony o wiele bardziej wystawiony na kontestacje ze strony różnych heterodoksyjnych prądów, z drugiej natomiast – nieco lepiej nadawał się do celów katechetycznych (ze względu na negatywne, a więc jednoznacznie wykluczające wszelkie wyjątki sformułowanie). O ile bowiem opisanie postawy Jezusa za pomocą formuł pozytywnych (miłość, wierność, oddanie etc.) wymaga zastosowania całej serii określeń, o tyle od strony negatywnej wystarcza właściwie stwierdzenie bezgrzeszności⁴.

Przy całej wygodzie dydaktycznej koncentracja na temacie bezgrzeszności prowadziła niejednokrotnie *de facto* do pomijania w chrystologii systematycznej wątków interpretacyjnych związanych z pozytywnymi aspektami postawy Jezusa. Te ostatnie pojawiały się raczej na gruncie refleksji ascetycznej, w szerokim nurcie duchowości opartej na intuicji, zgodnie z którą osią życia chrześcijańskiego jest *imitatio Christi* – naśladowanie Chrystusa – rozumiane jako odtwarzanie w życiu tych samych postaw wewnętrznych, jakie dostrzec możemy w Chrystusie⁵.

W miarę jak dwudziestowieczna chrystologia systematyczna podejmowała wyzwania rzucane jej tradycyjnemu, (neo-)scholastycznemu układowi, przez badania biblijno-historyczne, a zarazem przez nowe nurty filozoficzne, coraz więcej miejsca poświęcano w niej – początkowo niechętnie i ze sporymi oporami⁶ – kwestiom związanym

⁴ Uzupełniane czasem pozytywnym, abstrakcyjnym korelatem – atrybutem świętości.

⁵ Korzenie takiego sposobu myślenia odnaleźć możemy już u św. Pawła w wezwaniu poprzedzającym kluczowy skądinąd dla chrystologii hymn o uniżeniu Chrystusa: „To dążenie niech was ożywia; ono też było w Chrystusie Jezusie” (Flp 2,5). Do kwestii naśladowania Chrystusa powrócę szerzej w dalszej części artykułu.

⁶ Opory te spowodowane były z jednej strony przekonaniem, które przewyciężone zostało właściwie dopiero na Soborze Watykańskim II, że stosowanie metod historycznych w naukach teologicznych jest poważnym zagrożeniem dla wiernego przekazu wiary, z drugiej

z człowieczeństwem Chrystusa. W szczególności zaś obszarem otwartej do dziś dyskusji stała się problematyka „psychologii” Jezusa, Jego ludzkiego „ja” czy też ludzkiej (samo-)świadomości. Poszukiwanie możliwości dopełniania tradycyjnie dominujących modeli chrystologicznych „odgórnych”, wychodzących od refleksji nad wcieleniem, czyli od stwierdzenia boskości Chrystusa, za pomocą modeli oddolnych, przyjmujących za punkt wyjścia historyczne człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu, z konieczności prowadzi do pytań o to, jak On przeżywał swoją relację do Boga-Ojca, jak rozumiał swoją misję etc. Zagadnienie wierności Jezusa jednak i w ramach tych współczesnych poszukiwań nie stanowi kwestii podstawowej. W centrum zainteresowania stoją problemy dotyczące wiary czy wiedzy Jezusa⁷, przy czym trudno oprzeć się wrażeniu, że taka koncentracja zdeterminowana jest istnieniem klasycznych rozwiązań poszczególnych kwestii, mimo że te coraz częściej uznawane są za niewystarczające.

W dalszej części niniejszego artykułu spróbuję wskazać na kilka obszarów chrystologii systematycznej i szerzej – na kilka obszarów teologii systematycznej, w której pogłębiona refleksja nad wiernością Jezusa⁸ mogłaby, moim

– trudnościami z recepcją w myśli katolickiej nurtów filozoficznych o oświeceniowej proweniencji; dotyczyło to oczywiście także antropologii. Por. odnośnie tej problematyki zwłaszcza: J.-L. Souletie, *Les grands chantiers de la christologie*, Paris 2005, s. 19-117.

⁷ By o tym się przekonać, wystarczy przyrzeć się chrystologiom systematycznym drugiej połowy XX i początku XXI wieku czy też pracom poświęconym bezpośrednio świadomości Jezusa, jak np. *La coscienza di Gesù* J. Galota (Assisi 1974). Próżno szukać w nich paragrafów traktujących o „wierności”.

⁸ Przyjmuję, że wierność rozumiana jako „pozostawanie wiernym, dochowywanie wiary komuś, czemuś; oddanie, przywiązanie” (Słownik Języka Polskiego PWN, wydanie elektroniczne CD-ROM, Warszawa 2004) stanowiła jedną z podstawowych ludzkich cech, możliwych do wyróżnienia w postawie Jezusa, głównie w stosunku do Ojca i misji, jaką od Niego otrzymał do wykonania. Uważam, że założenie takie jest wystarczająco usprawiedliwione danymi biblijnymi, nie sposób jednak tutaj zaprezentować je wyczerpująco.

zdaniem, stanowić ciekawy przyczynek do obecnego stanu badań bądź dyskusji.

1. WĄTEK CHRYSOLOGICZNY PIERWSZY: DWIE WOLE

Nim jeszcze dokonał się nowożytny zwrot ku ludzkiemu podmiotowi, skutkujący recepcją w teologii takich pojęć, jak na przykład (samo-)świadomość, kwestie „psychologii” Chrystusa rozpatrywane były zasadniczo na gruncie metafizycznym. Możemy mówić o dwóch wielkich aktach dyskusji dotyczących odpowiednio istnienia ludzkiej duszy Jezusa oraz istnienia ludzkiej woli i ludzkiego ośrodka odpowiedzialnego za jej aktywizację⁹. Kościół poprzez odrzucenie apolinaryzmu, a potem, już na bazie definicji chalcedońskiej, monofizytyzmu i monoenergizmu opowiedział się za integralnym charakterem człowieczeństwa Jezusa wraz z jego psychicznym – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – wymiarem.

Z naszej perspektywy wyjątkowo interesująca wydaje się kwestia relacji woli boskiej do woli ludzkiej w Chrystusie, rozstrzygnięta na Soborze Konstantynopolitańskim III (680-681). „...przepowiadamy w Nim dwa odnoszące się do natur chcenia, inaczej dwie wole, oraz dwa odnoszące się do natur działania: bez podzielenia, bez zmiany, bez podziału i bez zmieszania. Te dwie wynikające z natur wole w żadnym przypadku nie są sobie przeciwne (...), lecz Jego wola ludzka, nie sprzeciwiając się ani nie walcząc, idzie za, a raczej jest posłuszna Jego Bożej i wszechmocnej woli”¹⁰. Warto

⁹ Adekwatne przełożenie na język polski idei, która w chrystologii VII wieku wiązana była z greckim *evne, rgeia*, pozostaje niełatwym zadaniem. Niewątpliwie chodziło o metafizyczny ośrodek umożliwiający i determinujący autonomiczne działanie jednostkowego bytu.

¹⁰ DSP I, 318-319. Warto zwrócić uwagę, że występującą w tekście oryginalnym formę czasownika *u«pota, ssw* oddano tutaj przez „jest posłuszna”. Równie, a może nawet bardziej uprawniony byłby przekład: „podlega” bądź „jest poddana”.

zaznaczyć, że optyka soborowego tekstu jest zdecydowanie metafizyczna. Tam, gdzie mowa o woli, chodzi w istocie o bytową podstawę tego, co w ludzkim wymiarze poznawczo ujmujemy jako aktywność naszej psychiki, a w konsekwencji orzekamy o Bogu na mocy analogii. Soborowe orzeczenie z jednej strony uwypukla integralność i autonomiczność wól poprzez powtórzenie czterech określeń, które Chalcedon stosował do scharakteryzowania stosunku natur, a z drugiej – i ten moment szczególnie nas interesuje – wskazuje na nadrzędność woli boskiej w stosunku do ludzkiej. Ojcowie zastosowali tę precyzację, aby uniknąć wrażenia, że obie wole funkcjonują we Wcielonym na tym samym ontologicznym poziomie, że są równorzędne, co mogłoby natomiast prowadzić do podejrzenia o ich konkurencyjny charakter¹¹. Wole w Chrystusie nie konkurują, nie zwracają się przeciw sobie, ponieważ boska jest ontologicznie nadrzędna wobec ludzkiej.

Współczesna lektura konstantynopolitańskich wyjaśnień nastęrcza niemało trudności interpretacyjnych. Przede wszystkim zatraciliśmy sporą część klasycznej wrażliwości metafizycznej i trudno nam uwolnić się od konotacji psychologicznych. Rodzą się zatem pytania, zależne zresztą w dużej mierze od sposobu, w jaki przełożone zostały greckie pojęcia. Jeśli akcent pada na „podleganie”, nasuwa się kwestia, czy twierdzenie, że ludzka wola jest podporządkowana boskiej, nie oznacza w rzeczywistości, że nie można mówić w ogóle o ludzkiej wolności Chrystusa? Jeśli przesuniemy akcent na „posłuszeństwo”, pojawi się kolejne niebezpieczeństwo – otóż idea posłuszeństwa może być (i często dziś bywa) interpretowana formalistycznie: „Jestem posłuszny, bo wymaga tego ode mnie sytuacja podlegania władzy, ale wewnętrznie nie zgadzam się z jej decyzjami”.

¹¹ Mamy tu do czynienia w istocie z korektą pewnej słabości obecnej w definicji chalcedońskiej, która zdaje się stawiać natury boską i ludzką obok siebie, jako całkowicie równorzędne w porządku bytu. Tymczasem to, co orzekane jest o ludzkiej naturze wprost, o boskiej orzeka się na mocy analogii. Równorzędność jest więc w rzeczywistości pozorna, choć może budzić wątpliwości – *de facto* była to jedna z przyczyn oporu części chrześcijaństwa wobec Chalcedonu.

Trudno tutaj szerzej rozwijać problematyczne wątki¹². Nie ulega jednak wątpliwości, że transpozycja aksjomatów biteletycznej chrystologii z poziomu metafizycznego na egzystencjalno-psychologiczny za pomocą pojęć wyrażających „poddanie”, „podporządkowanie”, „posłuszeństwo” nie jest bezproblemowa. Trudności te uzasadniają pytanie o alternatywne możliwości adekwatnego opisu relacji pomiędzy ludzką a boską wolą w Chrystusie. Moim zdaniem, bardzo pomocna może być w tym względzie kategoria wierności. Po pierwsze, pozwala na jednoczesne wyrażenie zgodności treściowej wól (ludzka wola chce tego samego, co boska, jest jej *wiernym* odwzorowaniem) oraz egzystencjalnej postawy Jezusa *wiernie* realizującego misję powierzoną przez Ojca. Po drugie – nie sugeruje braku ludzkiej wolności Jezusa. Przeciwnie: wierność jest właśnie realizacją ludzkiej wolności, konsekwentnym trwaniem w decyzji w sposób wolny podjętej. Po trzecie – wyklucza wątpliwość dotyczącą spójności decyzji i sfery intencjonalnej. O ile kategoria posłuszeństwa dopuszcza wykonywanie czyjejś woli wbrew własnemu przekonaniu, o tyle kategoria wierności zakłada akurat niewymuszoną zgodność wól. Po czwarte – pozostawia miejsce dla pewnego egzystencjalnego napięcia, związanego na przykład z trudnościami w jasnym postrzeganiu, jakie konkretnie decyzje należy podejmować, by pozostać wiernym. O napięciu takim w odniesieniu do Jezusa świadczą narracje ewangeliczne ze sceną modlitwy w Ogrójcu na czele¹³.

Oczywiście, pamiętać musimy, że posługując się kategorią wierności do wyrażenia relacji woli ludzkiej do boskiej w Chrystusie, faktycznie pozostajemy na poziomie metafory, a nie wyjaśnienia. Istota unii hipostatycznej leży

¹² Jako przykład może posłużyć krytyka, jaką wobec klasycznej chrystologii podnosi J. Hick w *The Metaphor of God incarnate*, London 1993.

¹³ Wykluczając tym samym nadmierny automatyzm w relacji ludzkiej woli do boskiej, o jakim można by wnioskować przy transponowaniu wprost metafizycznej kategorii podporządkowania na płaszczyznę egzystencjalną.

w sferze *mysterium stricte dictum*. „Wierność” zatem, jak każda metafora, w niektórych aspektach do tej tajemnicy nie będzie przystawać. Podstawową trudnością jest to, że o wierności mówimy zwykle, opisując relacje pomiędzy odrębnymi, niezależnie istniejącymi osobami bądź osobami i ideami. Tym samym pojawia się zagrożenie interpretacji nestoriańskiej, ciężącej do afirmacji dwóch podmiotów w Chrystusie¹⁴. Warto więc akcentować, iż relacja wól w Chrystusie analogiczna jest nie tyle do wierności komuś/czemuś innemu, lecz raczej do wierności samemu sobie.

2. WĄTEK CHRYSTOLOGICZNY DRUGI: PROBLEMATYKA WIARY JEZUSA

Kolejnym polem, na którym kategoria wierności może znaleźć owocne zastosowanie, jest dyskusja na temat wiary Jezusa. Warto przypomnieć pokrótce jej historię¹⁵. *Explicite* kwestia „czy Jezus miał wiarę?” (*utrum in Christo fuerit fides*¹⁶) podjęta została w średniowieczu i znalazła jednogłośnie – poczynając od Lombarda – odpowiedź negatywną. Teologia XX wieku, znacznie bardziej wyczu-

¹⁴ Uwaga ta jest tym istotniejsza, że „Today the Nestorian temptation is more prevalent. It is common to write of Jesus as though the divine person subject had no influence on the functioning of his human faculties. Some authors confine themselves to a strictly anthropological approach, methodologically bracketing out any reference to Christ’s divinity” (A. Dulles, *Jesus and Faith*, w: *The Convergence of Theology, A Festschrift Honoring Gerald O’Collins, S.J.*, red. D. Kendal, S.T. Davis, New York, Mahwah 2001, s. 273-284, tutaj 280).

¹⁵ Odnośnie tej problematyki istnieje dość bogata literatura. Znaczna część ważnych pozycji zebrana została przez F. Millána Romerala w bibliografii adnotowanej poświęconej świadomości Jezusa (*La conciencia de Jesús*, w: *Miscelánea Comillas* 59(2001), s. 829-876). Na polskim gruncie ostatnio wiarą Jezusa zajmowali się D. Gardocki (*Wiara Jezusa w ujęciu współczesnej chrystologii*, w: *Studia Bobolanum* 1,2(2001), s. 53-82) i M. Pyc (*Czy Jezus Chrystus miał wiarę?*, w: *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* 23(2003), s. 113-131).

¹⁶ STh III, q. VII, a. 3.

lona na integralne pojmowanie człowieczeństwa Jezusa, powróciła do tego pytania. Obecnie uznać można, że opinie teologów są podzielone, przy czym zwolenników i przeciwników uznawania istnienia wiary w Jezusie różni przede wszystkim samo rozumienie pojęcia „wiera” oraz inna żywo dyskutowana kwestia: ludzkiej wiedzy Jezusa. Przeciwnicy zwykle dość ściśle wiążą wiarę z poznaniem, argumentując, że wierzący Jezus byłby w istocie Jezusem nieznanym (w pełni) Ojca, swojej tożsamości, celu swojej misji etc. Zwolennicy znowuż wskazują, że sama zdolność do wierzenia przynależy do ludzkiej natury, zaś wiara jest nie tylko kwestią uznawania za prawdę czegoś, czego się nie zna z doświadczenia, ale – bardziej jeszcze – postawą człowieka wobec Boga¹⁷. W takiej perspektywie uznać można Jezusa – ze względu na Jego całkowite oddanie Ojcu w miłości – wręcz za model wiary.

Czy możliwe jest ostateczne rozwiązanie tej kwestii? Uważam, że nie (przynajmniej w dającej się określić perspektywie czasowej) i to z kilku powodów. Po pierwsze: najwyraźniej nie mamy do definitywnego rozstrzygnięcia problemu dostatecznych podstaw w tekstach Nowego Testamentu, wczesnej tradycji chrystologicznej i orzeczeniach dogmatycznych¹⁸. Po drugie: odpowiedź zależy tu w dużym stopniu od antropologii, jaką stosujemy, a zarazem od rozumienia pojęcia „wiera”. Zależności te zaś podlegają zmianom wraz z rozwojem ludzkiej myśli. Po trzecie: najwcześniejsza refleksja nad naszym pytaniem dokonywała się w kontekście przekonania o doskonałości wiedzy Jezusa¹⁹ i do dzisiaj pozostaje mocno

¹⁷ Ugruntowanie takiego rozumienia wiary we współczesnej teologii zawdzięczamy w szczególności H.U. von Balthasarowi (por. zwłaszcza *Fides Christi*, w: tenże, *Sponsa Verbi*, Brescia 1985, s. 41-72).

¹⁸ Idąc po linii definicji chalcedońskiej, możemy co najwyżej stwierdzić, że – zgodnie z zasadą integralności natur – ludzka natura Chrystusa zdolna jest do wierzenia. Czy i jak ta zdolność była aktualizowana, to już inna kwestia, której nie da się rozstrzygnąć na płaszczyźnie metafizycznej.

¹⁹ W praktyce było to przekonanie o Jego wszechwiedzy. Powiązanie to dobrze ilustruje J.-P. Torrell w artykule *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, w: *Revue thomiste* 101, 3(2001), s. 355-408. Sztucznie skonstruowana kategoria określana

z nim związana, zatem konsensus wydaje się nie do uzyskania, zanim nie zostanie rozstrzygnięta – co raczej nie nastąpi szybko – kwestia wiedzy.

W takiej sytuacji być może najlepszym rozwiązaniem jest przesunięcie środka ciężkości chrystologicznej refleksji z „wiary” na „wierność” Chrystusa. Różne aspekty tej drugiej postawy są już *implicite* zawarte w ewangelicznych narracjach, zaś sam termin kilkakrotnie *explicite* odniesiony w Nowym Testamencie do Chrystusa. Kategoria wierności pozwala opisać całą postawę Jezusa – relację do Ojca, do powierzonej przezeń Synowi misji, ale także relację do ludzi. Ta syntetyzująca właściwość może okazać się wyjątkowo cenna, jeśli weźmiemy pod uwagę współczesne, związane ze spójnością interpretacji tożsamości Chrystusa trudności, będące choć po części efektem scholastycznego rozczłonkowania chrystologicznej refleksji na szczegółowe kwestie, w większości o analitycznym charakterze.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, że – mówiąc o wierności Jezusa – nie możemy się do końca uwolnić od problemu Jego wiedzy. Jeśli na przykład mówimy, że był wierny swojemu posłannictwu, to nasuwać się będzie z konieczności pytanie o to, skąd wiedział, jakie ono jest... Tym niemniej kategorią wierności można się sensownie posługiwać, nawet nie rozstrzygnąwszy tej kwestii, czego raczej nie da się powiedzieć o kategorii wiary, zwłaszcza przy akcentowaniu jej poznawczego wymiaru.

3. WĄTEK SOTERIOLOGICZNY

Jeżeli kategoria wierności nadaje się do syntetycznego opisanego postawy Jezusa, to uzasadnione zda się być pyta-

zwykle jako *scientia unionis* miała wprawdzie chronić przed całkowitym utożsamianiem wiedzy boskiej i ludzkiej Chrystusa, w praktyce jednak prowadziła do przyznawania człowieczemu umysłowi poznania rozciągającego się na całość boskiej wiedzy, a różniącego się tylko „jasnością”, czyli sposobem posiadania i dysponowania wiedzą.

nie o jej stosowalność na gruncie soteriologicznym. Innymi słowy – warto zastanowić się w pierwszym rzędzie, czy możliwe jest zbudowanie modelu soteriologicznego²⁰ opartego na wierności Chrystusa, a w dalszej kolejności, czy model taki nadawałby się do przekazywania wieści o zbawieniu przyniesionym przez Chrystusa w aktualnym kontekście kulturowym.

Oczywiście, nie sposób w niniejszym tekście podjąć się próby skonstruowania takiego modelu. Ograniczę się zatem do zwrócenia uwagi na fakt, iż w rzeczywistości wątek wierności Chrystusa wykorzystywany był – przynajmniej *implicite* – na gruncie soteriologii już w Nowym Testamencie. Chodzi przede wszystkim o dwa wątki: Pawłową interpretację Chrystusa jako nowego Adama oraz obecną w Liście do Hebrajczyków soteriologię opartą na reinterpretacji tradycji kultycznych Starego Testamentu.

„Chrystologia adamiczna”²¹ ma podstawy w typologii zestawiającej Adama i Chrystusa. Jak pierwszy dał fizyczny początek ludzkości, tak drugi daje początek ludzkości nowej. Różnica pomiędzy jedną i drugą ludzkością odzwierciedla różnicę pomiędzy pierwszym i drugim Adamem. Tak wyraża ją św. Paweł: „jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłu-

²⁰ We współczesnej soteriologii panuje opinia, że chrześcijańskie doświadczenie zbawienia w Chrystusie wyprzedza jego interpretację. Fundamentalne więc przekonanie o zbawczej skuteczności posłannictwa Chrystusa można odróżnić od sposobu, w jaki teologia usiłuje wyjaśnić przyczyny, mechanizm i skutki tejże skuteczności. Podobne wyjaśnienia zwykło się nazywać „modelami soteriologicznymi”; chrześcijaństwo posługuje się w istocie wielością modeli (por. próbę ich uporządkowania dokonaną przez M. Palucha: *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, Warszawa 2006, s. 235-500), które są faktycznie komplementarne (por. w tej kwestii T. Dola, *Problematyka komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994).

²¹ Określenie to wypromował głównie G. O’Collins, pod jego kierunkiem powstała między innymi obszerna praca doktorska stanowiąca bodaj najlepszą współczesną syntezę problematyki: M. Gagliardi, *La cristologia adamicca: Tentativo di recupero del suo significato originario*, Roma 2002.

szeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi” (Rz 5,19). Kategoria posłuszeństwa będąca osią Pawłowego wywodu związana jest ściśle z centralnym wątkiem Listu do Rzymian, którym jest rola prawa w usprawiedliwieniu człowieka. Nietrudno zauważyć, że wystarczyłoby przenieść dialektykę Adam-Chrystus z logiki prawa w logikę przymierza (równie mocno zakorzenioną w biblijnej teologii), by okazało się, że kategoria posłuszeństwa przekłada się bez trudu na kategorię wierności, mającą tę zaletę, że zrozumiała i nośna pozostaje także poza kontekstem dyskusji o znaczenie żydowskiego prawa.

List do Hebrajczyków odwołuje się do kategorii wierności *explicite*, nazywając Chrystusa πιστός ἀρχιερέυς – wiernym arcykapłanem (2,17). I nie jest to odwołanie przypadkowe czy konwencjonalne – wyraża bowiem jeden z fundamentów skuteczności misji Jezusa-arcykapłana²². Tylko dzięki doskonałej wierności – którą w sposób negatywny oddaje kategoria bezgrzeszności – nie musi On składać ofiary przebłagalnej najpierw za własne grzechy (por. Hbr 7,27), lecz Jego ofiara skuteczna jest „raz na zawsze” (Hbr 10,12), skutkuje uświęceniem (por. Hbr 10,10). Przy czym autorowi Listu nie chodzi o jakąś jednorazową, heroiczną wierność, ile raczej o postawę obejmującą całe życie, życie doskonale podobne do losu każdego człowieka. To właśnie przez owo upodobnienie Chrystus stał się „miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu” (Hbr 2,17). Ludzka wierność Jezusa jest więc podstawowym warunkiem naszego usprawiedliwienia.

Oba tradycyjne modele soteriologiczne wykorzystujące kategorię wierności mogą jednak wspólnie napotkać na trudności w recepcji. Pierwszy dlatego, że opiera się w istocie na zasadzie przyczynowości wzorczej²³, któ-

²² Odnośnie chrystologii listu do Hebrajczyków por. zwłaszcza A. Vanhoye, *La Lettre aux Hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris 2002.

²³ Niewierność Adam i wierność Chrystusa stanowią nie tylko prosty wzór postępowania, którego oddziaływanie ma charakter czysto moralny, ale też realnie wpływają na jakość relacji „potomków” z Bogiem.

ra bywa kontestowana ze względu na jej nadmiernie abstrakcyjny charakter i zbytne uwikłanie w metafizykę. Drugi – ponieważ związany jest ściśle z kategoriami kulturowymi, a w szczególności z pewną specyficzną interpretacją starotestamentalnej praktyki ofiarniczej. Powiązanie takie dość negatywnie wpływa na czytelność modelu w kontekście współczesnej kultury. Niemniej uważam, że od tej krytyki należałoby przejść do pozytywnych poszukiwań nowych interpretacji, gdyż kategoria wierności, jak się wydaje, współcześnie nie straciła nic ze swej egzystencjalnej aktualności. Być może zresztą zdolność do dochowywania wierności ceniona jest jako cecha dojrzałej osobowości tym bardziej, im trudniej realizacja wierności przychodzi nam w codziennym życiu. Egzystencjalnymi konotacjami kategorii wierności zajmę się już nieco niżej.

4. WĄTEK EPIFANIJNY: WIERNOŚĆ JEZUSA OBJAWIENIEM WIERNOŚCI BOGA

Nim kategoria wierności została w Nowym Testamencie odniesiona do Jezusa, była już oczywiście stosowana w Starym, zarówno – co zrozumiałe – na opisanie postawy człowieka wobec Boga, jak i dla wyrażenia postawy Boga wobec człowieka. Nad tym drugim wątkiem warto się przez chwilę zatrzymać. Pojęcie wierności związane jest w teologii Starego Testamentu przede wszystkim z ideą przymierza – zawierając kolejne, Bóg składał Izraelowi obietnice, których niewzruszenie dotrzyma, niezrażony nawet niewiernością swego ludu. Wierność staje się w tej perspektywie jednym z ważniejszych boskich atrybutów: „Uznaj więc, że Pan, Bóg twój, jest Bogiem, Bogiem wiernym, zachowującym przymierze i miłość do tysięcznego pokolenia względem tych, którzy Go miłują i strzegą Jego praw” (Pwt 7,9).

Czy na tym tle użycie określenia „wierny” w odniesieniu do Chrystusa może mieć jakieś wyjątkowe znaczenie teologiczne? Na płaszczyźnie chrystologii wąsko pojmowanej, jako sposób wyrażenia wysokiej (boskiej) tożsamo-

ści Chrystusa raczej nie – ponieważ jasne jest, że odnoszono je także (zarówno w Starym Testamencie, jak i w Nowym) do ludzi²⁴. Moim zdaniem, możliwa jest jednak jeszcze inna możliwość wykorzystania tych danych. Jeśli bowiem spojrzeć na nie w perspektywie chrystologii odgórną, w której człowieczeństwo Jezusa jest własnym człowieczeństwem odwiecznego Logosu czy też – używając nieco innego rejestru językowego – własnym człowieczeństwem Boga, to czyż nie można w postawie wierności Chrystusa upatrywać odbicia, przełożenia na ludzką egzystencję, owej postawy Boga?²⁵ Wierność Jezusa miałaby zatem charakter epifanijny, w myśl sformułowanej przez Jana zasady: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9).

Oczywiście, taka interpretacja była możliwa dopiero z perspektywy paschalnej – to doświadczenie zbawienia w Chrystusie pozwoliło i pozwala ostatecznie zrozumieć Jego rolę w dziejach przymierza Boga z ludzkością, w historii wierności i odstępstw ludu. W tej optyce Jezus wpisuje się w podstawową metaforę wyrażającą już w Starym Testamencie ową dialektykę wierności-niewierności, jaką jest relacja oblubieniec-oblubienica. Chrystus przedstawiony zostaje – wprawdzie w niewielu tekstach – jako oblubieniec²⁶. Czyż nie chodzi w istocie o to, iż wierność Jezusa wobec ludu, widoczna w szczególności w trosce o ubogich Izraela, jest uosobieniem wierności samego Boga? Dzięki temu właśnie możliwe jest także odwrócenie perspektywy:

²⁴ Nawet mocny tytuł ὁ μάρτυς, ὁ πιστός z Ap 1,5; 3,14, mający korzenie w Ps 89,38 oraz Jr 42,5, w Ap 2,13 odniesiony zostaje do Antypasa.

²⁵ Naturalnie podejście takie może budzić wątpliwości: czy nie prowadzi do nałożenia na dane biblijne schematów wytworzonych znacznie później? Jeśli jednak przyjąć (co jest nazbyt często zapożyczanym warunkiem uprawiania teologii w ogóle), że zarówno teksty Nowego Testamentu, jak i orzeczenia dogmatyczne usiłują wyrazić tajemnicę tego samego Chrystusa, celebrowaną, doświadczaną w tym samym Duchu, to takie skrócenie perspektywy uznać należy za uprawnione – przynajmniej w ograniczonym zakresie.

²⁶ Por. zwłaszcza Mt 23,1-12, też J 3,29.

nasza wierność wobec Chrystusa, nasze złączenie z Nim jest gwarancją trwania przy Bogu. Jednocześnie wierność Chrystusa wobec nas nie może być zachwiana przez naszą niewierność (znowu odzwierciedlenie postawy Boga samego?), co znakomicie wyraża fragment z 2 Tm 2,11-13: „Jeżeliśmy bowiem z Nim współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy. Jeśli się będziemy Go zapierali, to i On nas się zaprze. Jeśli my odmawiamy wierności, On wiary dochowuje (πιστῶς μένει), bo nie może się zaprzeć siebie samego”. Jest dla nas nadzieja, gdyż Bóg jest wierny swoim obietnicom, a okazał to poprzez wierność Jezusa Chrystusa – i tak można by chyba streścić Dobrą Nowinę.

5. WIERNOŚĆ JEZUSA A ASCETYCZNY WĄTEK „NAŚLADOWANIA CHRYSZTUSA”

Zacytowany powyżej fragment z Drugiego Listu do Tymoteusza doprowadził nas na skraj zapowiadanych rozważań o bardziej egzystencjalnym charakterze. W postawie wierności Chrystusa zarazem ujawnia się niewzruszona wierność Ojca i dokonuje się najdoskonalsza na nią odpowiedź, aż po krzyż. Zatem wpatrując się w Chrystusa, można odkryć, że jest się wezwanym, by wytrwać w przymierzu, odwzajemniając tym samym wierność Boga. Równocześnie też Jezus stanowi wzór ludzkiej odpowiedzi na Boże wezwanie, model wierności przymierzu. Nietrudno dostrzec, że zbliżamy się tutaj do jednej z najistotniejszych intuicji klasycznej duchowości, zgodnie z którą istotą życia chrześcijańskiego jest naśladowanie Chrystusa²⁷.

Warto zwrócić uwagę, że w ramach wątku naśladowania Chrystusa postawą najczęściej przedstawianą jako przy-

²⁷ Wciąż chyba najlepszym opracowaniem tej problematyki pozostaje obszerny, zbiorowy artykuł w *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Paris 1937-1995, t. VII/2, kol. 1536-1601; por też V. Battaglia, *Imitazione di Cristo*, w: *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, s. 644-647.

kład było posłuszeństwo Jezusa. Problem w tym, że w kontekście współczesnej kultury posłuszeństwo z trudem tylko postrzegane jest jako wartość czy cnota. I dzieje się tak nie wyłącznie dlatego, że jednym z dominujących w niej mitów staje się przekonanie, iż podstawowym warunkiem szczęścia jest niczym nieskrępowana autonomia jednostki. Niestety kategoria posłuszeństwa została skompromitowana podczas doświadczeń totalitarnych dwudziestego wieku. Odwoływanie się do „posłuszeństwa rozkazom” przez ludzi, którzy popełniali najokropniejsze zbrodnie przeciwko ludzkości, kładzie się na niej długim cieniem. Na gruncie bliższym chrześcijaństwu badania nad fenomenem sekt wskazują, że wymóg posłuszeństwa podbudowany motywacją religijną może być narzędziem manipulacji i przyczyną głębokich uzależnień, spustoszeń w psychice i życiu duchowym. Wreszcie i w Kościele reguła posłuszeństwa przełożonym bywała (i wciąż niestety bywa) nadużywana w sposób niegodny.

Wszystko to sprawia, że słabnie egzystencjalna wymowa i siła oddziaływania modelu naśladowania Chrystusa opartego na posłuszeństwie – nie wystarczy przecież samo użycie tego pojęcia, konieczne jest każdorazowe doprecyzowanie, o jaki rodzaj posłuszeństwa chodzi. Wydaje się więc uzasadnionym postulat, jeśli nie zastąpienia go²⁸, to na pewno integracji z pojęciem wierności. To ostatnie bowiem wyraźniej wskazuje na konieczność osobistej odpowiedzialności za podejmowane decyzje²⁹, chroni tym samym przed takimi koncepcjami życia duchowego, które pomniejszają wolność i podmiotowość osoby przed Bogiem. Komunikatywność kategorii wierności dodatkowo wzmacniać może jej spokrewnienie z pojęciem lojalności³⁰ – cechą wysoko cenioną

²⁸ To – moim zdaniem – nie byłoby wskazane, choćby ze względu na mocne zakorzenienie w Nowym Testamencie (por. np. Rz 5,19; Flp 2,8; Hbr 5,8) oraz w tradycji duchowej.

²⁹ W języku polskim różnica ta wyraża się w frazeologii. Posłuszeństwo może być „ślepe”, wierność – nie.

³⁰ Rozumianej jako „prawość, wierność, rzetelność w stosunkach z ludźmi” – to drugie ze znaczeń wskazywanych przez *Słownik Języka Polskiego PWN*, dz.cyt.

w kulturze zachodniej, stanowiącą jeden z filarów współczesnego etosu pracy³¹. Najprawdopodobniej osobom zakorzenionym w tradycyjnym języku ascetycznym mówienie o „naśladowaniu lojalności Chrystusa” postrzegane być może jako zbędna ekstrawagancja, jestem jednak przekonany, że może to być język nośny w niejednym środowisku złożonym z osób mocno zaangażowanych w kreowanie swojej zawodowej kariery.

Jednym z najtrudniejszych spośród stojących przed współczesną chrystologią systematyczną wyzwania jest niewątpliwie transponowanie klasycznych pojęć, obrazów, kwestii, rozwiązań, często zakorzenionych w odmiennych od naszych realiach kulturowych, na ich równoważniki funkcjonujące jak najlepiej w aktualnej kulturze zachodniej. W tym kontekście niezwykle cenne są kategorie, których czytelność i aktualność nie uległa na przestrzeni wieków zasadniczym zmianom. Uważam, że „wierność” można zaliczyć do tego typu pomostowych kategorii. Powyżej, za pomocą pięciu przykładów starałem się zilustrować zasadność przedstawionego przekonania na gruncie szeroko pojętej chrystologii – od reinterpretacji kwestii klasycznych kwestii traktatu *De verbo incarnato* poczynając, a na pewnych konsekwencjach egzystencjalnych kończąc. W ramach niniejszego przyczynku możliwe było

³¹ „Jeśli wartości nie regulują zachowania pracownika, a praca traci swoje moralne, godnościowe znaczenie, zarządzanie pracownikami odbywa się tylko metodą kija i marchewki. W ten sposób zwiększać jednak można, a i to z trudem, wyłącznie ilość pracy miernej jakości. Można więc masowo kopać równe rowy, lecz okna wyjdą już nieszczelne, a urzędnicze decyzje będą ulomne. Jakość każdej wyżej zorganizowanej pracy zależy nie od kontroli, lecz od samokontroli pracowników. Bez tego nie można wprowadzić do organizacji technik zarządzania jakością. Dlatego współczesne zarządzanie potencjałem ludzkim odwołuje się do takich pojęć, jak identyfikacja z pracodawcą, lojalność, partnerstwo etc. To stwarza nowego pracownika, który na co dzień kieruje się w pracy innymi motywami niż chęć osiągnięcia osobistych korzyści materialnych i obawa kary” (M. Kosewski i zespół, *Etos pracowniczy w urzędach państwowych i samorządowych*, w: Służba Cywilna 7 (2003/2004), s. 67-108, tu s. 88).

zaledwie zasygnalizowanie pewnych kierunków, w których refleksja nad wiernością Jezusa mogłaby być i – ufam – będzie dalej rozwijana.

Sommario

La questione della fedeltà umana di Cristo non ha mai suscitato grandi polemiche perciò si trova ai margini della riflessione cristologica odierna, soppressa soprattutto dalla problematica della fede di Gesù. È invece possibile un recupero della categoria della fedeltà in cristologia sistematica. Qui vengono indicati cinque campi. 1. La discussione intorno alla relazione delle due volontà in Cristo („fedeltà” come modo di relazionarsi dell’umana riguardo la divina). 2. La discussione attorno alla fede di Gesù („fedeltà” non è così legata alle conoscenze e conseguentemente alle concezioni medioevali di essa, che pesano sulla “fede”). 3. Vale la pena verificare la possibilità della costruzione di un modello soteriologico basato sulla „fedeltà” (sull’ esempio dell’impiego biblico del concetto). 4. La fedeltà di Cristo può essere letta come umana „traduzione” (e perciò anche rivelazione) della fedeltà di Dio stesso. 5. Nel contesto della *imitatio Christi* „fedeltà” può – in certi contesti – sostituire o integrare il concetto chiave tradizionale della obbedienza (difficilmente comprensibile nel quadro della cultura odierna).

ks. Grzegorz Strzelczyk
ul. Czempieła 1
40-044 Katowice, skr.644

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK – ur. 1971, prezbiter archidiecezji katowickiej, adiunkt w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Studiował w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Lugano (Szwajcaria) i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Ważniejsze publikacje: *Communicatio idioma-tum. Lo scambio delle proprietà* (Roma 2004), *L’esperienza mistica come locus theologicus* (Lugano 2005), *Traktat o Jezusie Chrystusie* (*Dogmatyka I*, W-wa 2005), *Teraz Jezus* (W-wa 2007).