

## Najważniejsze kategorie chrystologii Adolphe'a Gesché'ego

The Prominent Categories of Adolphe Gesché's Christology

### Wstęp

Opowiadanie jest bardzo często występującą formą literacką w Piśmie Świętym. Bóg objawia się *przez historię i historie, w bogactwie środków literackich i w różnorodności człowieczych losów*<sup>1</sup>. Nie oznacza to, że przesłanie tekstów biblijnych kończy się na wydobywaniu z nich sensu. Najistotniejsza jest zawsze osoba, która wypowiada się poprzez tekst<sup>2</sup>. Pan Bóg jest określany i określa się za pośrednictwem opowiadania. Nie przedstawia ludziom swojej istoty w formie spekulatywnego wykładu, ale ukazuje swoje działanie, swoje zaangażowanie w losy ludzkości poprzez konkretne wydarzenia<sup>3</sup>. Tekst biblijny nie pozostaje martwym słowem. Wsłuchiwanie się w Pismo Święte wywoływało od początku w wierzących poczucie uczestniczenia w życiu Jezusa z Nazaretu. To specyficzne doświadczenie pokazuje, że Ewangelia pozostaje rzeczywistością żywą<sup>4</sup>.

Adolphe Gesché<sup>5</sup> zauważa, że Jezus Chrystus prawie za każdym razem sam określa swoją tożsamość. Teologa z Louvain zastanowił moment, kiedy Mistrz pod Cezareą Filipową zapytał swoich uczniów: *A wy za Kogo mnie uważacie?* (Mt 16, 15). Zbawiciel pragnie, aby uczniowie powiedzieli Mu o Nim samym. Mistrz pragnie trwać w opowieści uczniów, ale też chce, aby to pytanie było ciągle aktualne w życiu Jego naśladowców po najdalsze pokolenia. Określenie

<sup>1</sup> J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007, s. 47.

<sup>2</sup> Por.: H. Seweryniak, *Prorok i blazen. Szkice z teologii narracji*, Poznań 2005, s. 83.

<sup>3</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 94.

<sup>4</sup> G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, tłum. K. Franek, K. Chrzanowska, Kraków 2008, s. 51.

<sup>5</sup> Adolphe Gesché (1928–2003), kapłan archidiecezji Mechelen – Bruksela, wybitny belgijski teolog, filozof i literaturoznawca.

czyjejs tożsamości odbywa się zawsze poprzez opowiadanie. Pan Jezus powiedział do apostołów: *Idźcie i oznajmijcie Janowi to, co słyszycie i na co patrzycie* (Mt 11, 4)<sup>6</sup>.

Człowiek nieopowiedziany jest zatem pozbawiony tożsamości. Dopiero opowiadanie odsłania charakter danej osoby – jej prawdziwe *narracyjne ja*<sup>7</sup>. W ten sposób został opowiedziany również Jezus z Nazaretu. Jego tożsamość narracyjna kształtuje się na styku historii i dogmatycznych sentencji. Pytać o czyjaś tożsamość narracyjną to zastanawiać się nad tym, „kto?” jest sprawcą danego działania. Wskazanie na konkretny podmiot różnych czynów zawartych w Ewangelii nie jest jeszcze ostateczną odpowiedzią. Odpowiedzi na pytanie „kto?” udziela dopiero opowiadanie życia Jezusa z Nazaretu takim, jakie ono było<sup>8</sup>.

A. Gesché buduje swój model chrystologii przede wszystkim w oparciu o odpowiedzi, które można uzyskać, czytając tekst Ewangelii jakby „między wierszami”. Każdy czytelnik, także czytelnik Ewangelii, opiera się równie mocno na tym, co tekst mówi, jak i na tym, czego nie mówi. Według Daniela Marguerata, dobrym czytelnikiem jest właśnie ten, kto potrafi odnaleźć prawdę poza widzialną częścią tekstu<sup>9</sup>. Okazuje się, że po dwóch stuleciach krytyki biblijnej postać Jezusa wcale nie straciła na swojej czytelności. Pomimo różnych interpretacji, mniej lub bardziej błędnych, Zbawiciel pozwolił się jeszcze lepiej poznać<sup>10</sup>. Zgodnie z zasadą tradycji żydowskiej, Bóg wycofuje się, aby pozostawić człowiekowi przestrzeń do wypowiedzenia się<sup>11</sup>. Chrystus pozwala się zredukować do *Jana Chrzciciela, Eliasza, Jeremiasza albo do innego z proroków* (por. Mt 16, 14). Nie komentuje wypowiedzi innych ludzi, jakby zdawał sobie sprawę z tego, że człowiek jest w stanie ogarnąć jedynie fragment rzeczywistości, który domaga się jednak interpretacji<sup>12</sup>.

Postawę Boga, który ma ludzkie imię i służy każdemu, kto o to poprosi, A. Gesché określa mianem *tożsamości etycznej Jezusa*. Zbawiciela najpełniej można określić, wkładając w Jego usta słowa: „Oto

<sup>6</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 94–95.

<sup>7</sup> Por.: tamże, s. 84.

<sup>8</sup> Por.: P. Ricoeur, *Czas i opowieść*, t. 3, Kraków 2008, s. 353.

<sup>9</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 108.

<sup>10</sup> Por.: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter, Poznań 2002, s. 44.

<sup>11</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 109.

<sup>12</sup> Por.: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodek, Kraków 2006, s. 245–246.

jestem”, które jest wymawiane nie w słowach, ale w sposobie bycia. Nauczyciel u progu swojej publicznej działalności jawi się jako posłaniec (por. Łk 4, 16–21).

*Stajemy dzisiaj – czytelnicy lub słuchacze – przed tekstem i niczym innym niż tekst (...) tożsamości narracyjnej. Nie mamy innej drogi*<sup>13</sup>. Autorzy Ewangelii za pomocą snutej opowieści „przywołują” Jezusa z Nazaretu do życia tu i teraz<sup>14</sup>. Po śmierci Jezusa Jego apostołowie doświadczyli pustki, bo zostali pozbawieni obecności swojego Mistrza. Opowieść o dwóch uczniach idących do Emaus (por. Łk 24, 13–32) pokazuje, jak bardzo byli oni zrezygnowani po wydarzeniach w Jerozolimie. Napotkanemu Jezusowi, którego nie rozpoznają, przekazują swoje poczucie osamotnienia w związku z „odejściem Mesjasza”. Kiedy już poznają Go „przy łamaniu chleba”, pustka zostaje wypełniona obecnością Zbawiciela. Pan znika sprzed ich oczu. Teraz jednak uczniowie wiedzą, że On żyje. Nieobecność Zmartwychwstałego pozostawia miejsce na Jego obecność, ale już innego rodzaju – taką, która spocznie w tzw. arce narracji. *Oni również opowiadali, co ich spotkało w drodze, i jak Go poznali przy łamaniu chleba* (Łk 24, 35). „Arka narracji” to treść Objawienia, która strzeże tożsamości Jezusa i jest jednocześnie jedynym prawdziwym świadectwem o Nim<sup>15</sup>.

## Najważniejsze kategorie chrystologii Adolphe'a Gesché'ego

### Zmartwychwstanie

Pusty grób nie był dla pierwszych chrześcijan najważniejszym „dowodem” na zmartwychwstanie. W tym cudzie doświadczali oni osobistego spotkania z Panem. Greckie słowo „widzieć” (*harao*), używane na określenie tych wydarzeń, niesie z sobą przesłanie dotyczące przede wszystkim widzenia cielesnego<sup>16</sup>. *Inni więc uczniowie mówili do niego: Widzieliśmy Pana! Ale on rzekł do nich: Jeżeli na rękach Jego nie zobaczę śladu gwoździ i nie włożę palca mego w miejsce gwoździ, i nie włożę ręki mojej do boku Jego, nie uwierzę* (J 20, 25). Nie chodziło zatem tylko o to, aby powiedzieć, że „On zmartwychwstał”. Apostołowie

<sup>13</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 120–121.

<sup>14</sup> Por.: J. Kordys, *Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicza neurosemiotyki i historii kultury*, Kraków 2006, s. 140.

<sup>15</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 122–123.

<sup>16</sup> Por.: G. O'Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, s. 88.

chcieli ogłosić prawdę o tym, że Chrystusa można doświadczyć. Wiarygodność zmartwychwstania ma swoje źródło w chrystofaniach, które zawsze inicjował Jezus. Stanięcie twarzą w twarz z Panem nie ma jednak w sobie nic z niezwykłych sposobów komunikowania się ze Stwórcą w Starym Testamencie. Nie ma snów ani ekstaz, ani niezwykłych zjawisk. Jezus przychodzi zwyczajnie do swoich uczniów, którzy stają się niejako „pomostem” pomiędzy Zmartwychwstałym Zbawicielem a całą ludzkością<sup>17</sup>.

Zanim termin „zmartwychwstanie” (gr. *anastasis*, *anistamai*, *egeiro*) wszedł na trwałe do języka chrześcijan, używano między innymi słowa *doxa* (rzeczownik) lub *doxazein* (czasownik). Oznacza to chwałę i uwielbienie. Chrystus za swojego ziemskiego życia nie został jeszcze uwielbiony. Stało się to dopiero później. Pojęciu *doxa* odpowiada hebrajskie *kabbod*, które wyraża istotę chwały Bożej. Innym terminem używanym przez pierwszych chrześcijan było *hypsoo*, *hypsosthai* i *hyperhypsoo*, tłumaczone jako ‘Bóg wywyższył Go’ lub ‘został wywyższony’. Ważnym sposobem mówienia o Zmartwychwstałym jest określanie Go terminem *ho dzoon* (Żyjący). Jest On odtąd Tym, który wszedł w pełnię życia Bożego. Jezus jest także Tym, który „wstał”, „podniósł się”, a jednocześnie „został podniesiony”, „wydźwignięty” i „odbudowany” (gr. *anastasis*). Chrystusa można widzieć też jako Tego, który „podnosi się, aby dokonać sądu” (gr. *anistamai*). Szczególnie często używanym słowem jest *egeiro* (35 razy), przełożone na łacinę jako *resurgere* (po polsku „zmartwychwstanie”). W znaczeniu pierwotnym oznacza ono kogoś, kto zostaje obudzony lub postawiony na nogi. A. Gesché w tym kontekście przywołuje scenę spotkania Jezusa z Marią Magdaleną: *Gdy to powiedziała, odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa* (J 20, 14). Według teologa z Louvin, słowo *estota* (stojący) nie zostało użyte przypadkowo i ma ono znaczenie teologiczne. *Egeiro* ma w sobie coś subtelniejszego, coś z metafory, co zawsze jest cenne w ludzkim słownictwie odnoszącym się do tego, co Boskie<sup>18</sup>. Metaforyzacja nie przeczy próbom dotarcia do realnej rzeczywistości. Skoro nie można rzeczywistości zmartwychwstania przedstawić w kategoriach pojęciowych i nauk ścisłych, należy dokonać przeniesienia w inny rejestr (*meta – pherein, trans – ferre*). Nie mamy sformułowań, które pozwalałyby mówić wprost o sprawach Boga<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Por.: tamże, s. 86–87.

<sup>18</sup> A. Gesché, *Chrystus*, s. 148.

<sup>19</sup> Por.: tamże, s. 143–151.

Pomimo to zmartwychwstanie ma swoje miejsce w historii ludzkości. Jest ono wydarzeniem, w którym objawia się Bóg. To wydarzenie zostaje zapośredniczone w dwóch narracjach – o pustym grobie i o ukazywaniu się Mistrza. Pusty grób nie stanowi jedynie dowodu „w sprawie” zmartwychwstania, ale jest miejscem objawienia tego wydarzenia. Anioł objawia niewiastom, co się wydarzyło. Właśnie dlatego groby stały się pierwszym miejscem sprawowania Eucharystii – uobecniania męki, śmierci i zmartwychwstania Pana. Nie chodzi zatem jedynie o empiryczny dowód. Aniołowie dają jasny komunikat: *Nie szukajcie żywego wśród umarłych* (por. Łk 24, 5) oraz *nie ma Go tu* (Mk 16, 6). Drugą ważną formą narracyjną jest cykl opowiadań chrystofanijnych. Reakcją ich bohaterów na spotkanie ze Zbawicielem jest zawsze *przerażenie przed wtargnięciem boskości*. Chodzi o to, że doświadczają oni objawienia się Boga w Chrystusie. Objawienie jest odkrywaniem boskości, ale jest także jej ofiarowywaniem się człowiekowi. Jest także wydarzeniem, które budzi emocje. Według Paula Ricoeura, u źródeł wszelkiego działania jest *emocja znacząca*. Formułowanie idei, wnioski, analizy są wtórne, a pojawiają się tylko dlatego, że człowiek jest istotą zdolną do doznania wstrząsu. *Emocja znacząca* popycha człowieka do działania i twórczej pracy nad odkrywaniem rzeczywistości; objawienie się Boga kieruje człowieka na ścieżki głoszenia Dobrej Nowiny. Poprzez nowotestamentalne opowiadania o chrystofaniach otwiera się ich prawdziwy sens. To, co uczniowie tylko przeczuwali podczas ziemskiego życia Chrystusa, staje się namacalne; wszystko staje się jasne z chwilą ukazania się Zmartwychwstałego: *bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli* (1 J 1, 2–3a). Zmartwychwstanie jest objawieniem się prawdziwego sensu życia i śmierci Jezusa<sup>20</sup>.

Zstąpienie do Otchłani, następujące z chwilą śmierci Zbawiciela, ukazuje, że zbawcze dzieło Chrystusa polega na przebóstwieniu człowieka. Tym bardziej wydarzenie to wydaje się mieć charakter mityczny. Według A. Gesché'ego, prawda im bardziej jest przysłonięta mitem, tym bardziej jest doniosła i ważna dla chrześcijaństwa. Teolog z Louvain proponuje *odczytanie zmartwychwstania przez schemat piekiel*. Prawda o zstąpieniu do piekieł należy do integralności orędzia paschalnego, co wyraża w Dziejach Apostolskich św. Piotr

<sup>20</sup> Por.: tamże, s. 157–170.

(por. Dz 2, 24–31). Piotr cytuje w swojej mowie Psalm 15, w którym spoczywanie w Otchłani nie oznacza pogrzebania w ziemi, ale właśnie wejście w ten szczególny stan śmierci – przeniesienia człowieka w inny świat. Książe Apostołów sugeruje dalej, że w przeciwieństwie do Dawida Chrystus z tej Otchłani wyszedł i wstąpił do Nieba, czyli zmartwychwstał. Z mowy Piotra wyłania się następujący schemat: 1. Ziemia (ukrzyżowanie, pogrzebanie); 2. Piekła (zstąpienie, „trzy dni” przebywania); 3. Niebo (wstąpienie trzeciego dnia, zmartwychwstanie i wyniesienie „na miejsce po prawicy Ojca”). Nie ma tutaj mowy o pustym grobie (co go nie wyklucza), bo zmartwychwstanie polega na wyjściu z Piekła<sup>21</sup>.

Zmartwychwstanie nie jest tylko wyjściem z grobu. Kiedy Piotr zestawia w swojej mowie (por. Dz 2, 18–35) grób Chrystusa z grobem Dawida, mówi, że grób tego drugiego znajduje się tutaj po dzień dzisiejszy. Jakby chciał stwierdzić, że grobu Zbawiciela nie ma. Najstarsza ikonografia wyraża tę prawdę wyjściem Syna Bożego z ziemi, która nie jest grobem, ale Otchłanią. Zmartwychwstanie nie stanowi zatem przejścia z grobu na ziemię, ale z Piekła do Nieba. A. Gesché wykazuje, że zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią nie jest zwykłym wyzwoleniem ze śmierci biologicznej (gr. *bios* – życie). Chodzi bardziej o oswobodzenie ze śmierci „*zoe* – logicznej” (gr. *zoe* – prawdziwe życie, życie duchowe). Zmartwychwstanie polega na tym, że Chrystus, który umarł, jest w niebie. Dlatego istnieje ogromna przepaść pomiędzy wydarzeniami paschalnymi a wskrzeszeniami, których dokonywał Jezus: *Odpowiedział im więc: Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają* [podkreśl. – Ł.B.], *ubogim głosi się Ewangelię* (Łk 7, 22). Umarli, o których wspomina Jezus, byli przywracani do życia biologicznego (*bios*) i musieli ponownie umrzeć, aby dopiero potem osiągnąć prawdziwe życie (*zoe*). Człowiek, który zmartwychwstaje do prawdziwego życia, nie będzie już oddzielony od Boga. Chrystus objawia siebie jako Zmartwychwstałego, jako Tego, który już jest w niebie (zgodnie z podaną wyżej sekwencją wydarzeń: 1. Ziemia; 2. Piekła; 3. Niebo). Po każdym ze swoich objawień wstępuje do nieba, aby ostatecznie uczynić to po czterdziestu dniach.

Wcześniej w otchłani Chrystus podejmuje walkę z szatanem. Ostatnia bitwa dokonuje się w bastionie Złego i stanowi zwieńczenie

<sup>21</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 177–180.

całego dzieła odkupienia. Wyzwolenie z grzechu to nie tylko kwestia moralna. Grzech sprawia, że człowiek mija się ze swoim przeznaczeniem i traci dostęp do Życia. Władca Życia stacza zatem zwycięski pojedynek z Władcą Śmierci o ludzkie życie (*zoe*). Zstąpienie do otchłani ma także ścisły związek z przepowiadaniem Słowa Bożego. Okazuje się, że każdy człowiek ma prawo usłyszeć orędzie o zbawieniu. Dotyczy to nie tylko tych, którzy umarli przed działalnością Jezusa z Nazaretu, ale wszystkich, którzy Go z różnych przyczyn nie poznali. Ostatnim dziełem Zbawiciela jest triumfalne wyjście z otchłani, czyli zmartwychwstanie, które było osobistym Jego przeznaczeniem. Los Syna Bożego jest jednak ściśle związany z losem każdego człowieka, ponieważ Ten, który jest Zmartwychwstałym, jest jednocześnie Wskrzyszającym. Jezus sprawia, że każdy może przejść z sytuacji śmierci do życia w niebie<sup>22</sup>. Teolog z Louvain podsumowuje: *Agonia ma sens tylko wtedy, gdy doprowadza poza siebie, do zwycięstwa. Ale zwycięstwo ma sens tylko wtedy, kiedy zostaje osiągnięte w walce, w agonii*<sup>23</sup>. A. Gesché określa agonię Chrystusa dokonującą się w Otchłani jako „agonię zmartwychwstania”, aby podkreślić, że zmartwychwstanie nie jest prostym przejściem ze śmierci do życia. W Otchłani dokonała się prawdziwa walka, w której człowiek ma mieć swój udział<sup>24</sup>.

Wiara w zmartwychwstanie stanowi zatem wielkie wyzwanie dla wierzących i sceptyków. Zastrzeżenia mogą pojawiać się przy podjęciu próby interpretacji pustego grobu oraz w rozumieniu poszczególnych chrystofanii. Chociażby opowiadanie o spotkaniu Tomasza z Panem (por. J 20, 24–29), ukazujące drogę każdego człowieka, jaką ten ma odbyć, aby zaakceptować tajemnicę. W tej perspektywie Pismo Święte interesuje się teologiczną sytuacją Zbawiciela. Orędzie Nowego Testamentu prowadzi do szczytowego punktu, jakim jest przejście Jezusa do Ojca (por. J 13, 1). Jego droga miała charakter paschalny – dla jednych Jego śmierć była objawieniem, dla innych „drogą bez wyjścia”. Człowiek może zatem rozpoznać w Jezusie Mesjasza tylko z Jego własnej perspektywy, jaką jest krzyż. Dzięki zobaczeniu czegoś wielkiego w śmierci Chrystusa można rozpoznać Jego zmartwychwstanie. W konsekwencji rodzi się pewność, mająca swoje

<sup>22</sup> Por.: tamże, s. 198–204.

<sup>23</sup> Tamże, s. 205.

<sup>24</sup> Por.: tamże, s. 206–207.

źródło w wierze, która nie odrzuca opowiedzianej prawdy o wielkocnocnych wydarzeniach<sup>25</sup>.

Jezus zachęca do otwartości człowieka na objawienie, którym jest zarówno On jako Zmartwychwstały, jak i samo zmartwychwstanie. Do Samarytanki powiedział: *Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki* (J 11, 25–26).

### Synostwo Boże jako podstawowa kategoria chrystologiczna

Wiara w Jezusa widziana w optyce popaschalnej wprowadza w przestrzeń poszukiwania tytułów, które określają Jego misję względem ludzkości. Najbardziej wyrazistym spośród nich jest tytuł Syna Bożego, który jest ściśle związany, jak zostanie wykazane, z dziełem odkupienia wyrażonym w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Walter Kasper uważa, że *chrystologia synostwa jest niczym innym jak wykładnią i interpretacją tego, co zawarte jest w synowskim posłuszeństwie i synowskim oddaniu Jezusa. Co Jezus przed Wielkanocą przeżywał ontycznie, po Wielkanocy wyrażone zostało ontologicznie*<sup>26</sup>. W związku z tym używanie różnych tytułów wobec Jezusa wyrażało to, kim On był w swojej wewnętrznej – ontycznej rzeczywistości w odniesieniu do Ojca i do świata. A. Gesché pośród tytułów Mistrza z Nazaretu wyróżnia tytuły funkcjonalne (określane również mianem soteriologicznych, związanych z Jego misją, tj. funkcją zbawczą), które mogą uznać także ludzie niepodzielający wiary w Boską naturę Jezusa. Pośród nich znajdują się takie, jak: Chrystus, Posłaniec, Zbawiciel. Nazwanie jednak Jezusa Panem i nadanie mu tytułu Syna Bożego wprowadza człowieka w wiarę wykraczającą poza zwyczajny sposób rozumowania<sup>27</sup>. Joseph Ratzinger twierdzi, że *W słowie Syn zawarta jest owa prostota, która jest jednocześnie głębią i czymś wszechobejmującym. Słowo Syn, rozumiane jako zasadnicze wyznanie, oznacza, że w słowie tym dany jest klucz do interpretacji, który wszystko inne czyni przystępnym i zrozumiałym*<sup>28</sup>.

Teolog z Louvain uważa, że tytuł „Syn Boży” odniesiony do Jezusa ma zupełnie inny charakter, niż miało to miejsce w Starym Testamencie. Z drugiej strony wyraża on jakieś przywiązanie Izraelitów

<sup>25</sup> Por.: J. Prusak, *Pusty grób*, „Tygodnik Powszechny” 15 (2009), [online], [dostępny: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/tp200915-pustygrob.html>], [dostęp: 2.02.2011].

<sup>26</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Bialecki, Warszawa 1983, s. 110

<sup>27</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 209.

<sup>28</sup> J. Ratzinger, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Płoska, Kielce 2005, s. 17.

i pierwszych chrześcijan do synostwa, któremu należy się przyjrzyć na nowo jako kategorii wyrażającej tożsamość pierwotnej wspólnoty uczniów Zbawiciela<sup>29</sup>. Belgijski teolog odnosząc się do słów Apostoła Narodów, próbuje określić, na czym polega istota człowieczeństwa: *Aby znaleźć swoją prawdziwą i głęboką tożsamość, aby dowiedzieć się, czym jest, aby udowodnić siebie, człowiek nie zadowolili się odczytaniem swojej wielkości w tym, co wyrasta w nim ponad zwierzę, trzcinę czy kamień. Zechciał – czy zapragnął – najwyższego decydującego potwierdzenia. Nie wystarczyło mu oderwanie się od dołu. Marzył o transcendencji, która poderwie go w górę, słusznie uważając, że nic nie jest nazbyt wielkie, by mu powiedzieć, czym jest*<sup>30</sup>. Nadanie ludziom godności „synów Bożych” dokonuje się jako wypełnienie odwiecznego Bożego zamysłu. Wszystko to jest zapośredniczone w osobie Jezusa Chrystusa, który był oczekiwany również ze względu na dar, który z sobą niesie Jego własne Boże Synostwo. Można zatem określić istotę człowieczeństwa w perspektywie antropologii teologalnej (a jeszcze bardziej chrystologalnej) jako zamierzenia przygotowaną do dzielenia życia z Bogiem. Człowiek staje się synem Bożym ze względu na Chrystusa, który przekazuje nam tę godność<sup>31</sup>. A. Gesché twierdzi, że *Zbawić, ocalić to zaprowadzić kogoś do samego krańca jego samego, umożliwić mu spełnienie, znalezienie swojego przeznaczenia*<sup>32</sup>. Nie potrzeba jednak, aby człowiek uwolnił się od samego siebie i rzekomo złej natury, ale od tego, co nie pozwala mu być sobą. Idea zbawienia opiera się na sczytanej idei człowieka, którego przeznaczenie jest zagrożone. Nie chodzi zatem o „zbawienie od czegoś”, ale o „zbawienie dla” – *dla jakiegoś dobra, które uzasadnia owo wyzwolenie od przeszkód*<sup>33</sup>.

Człowiek ma określać siebie „ponad śmiercią”. Inaczej śmiertelność ludzkiej natury będzie widziana jako przeszkoda w osiągnięciu prawdziwego szczęścia – zbawienia. Drugą z przeszkód może stanowić wiara w „fatum”, rozumiane jako przeznaczenie, na które nie mamy żadnego wpływu. A. Gesché sądzi, że współczesna wiara w „fatum” dotyka także chrześcijan. Wyraża się ona w takich sformułowaniach, jak: „tak było zapisane”, „nic się nie da zrobić”, „Bóg tak chciał”, „tak to już musiało być”. Prawda o zbawieniu, o którym

<sup>29</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 210.

<sup>30</sup> Tamże, s. 107.

<sup>31</sup> Por.: tamże, s. 212–213.

<sup>32</sup> A. Gesché, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 30.

<sup>33</sup> Por.: tamże, s. 32–33.

mówi chrześcijaństwo, staje się mniej wyraźna niż dyskurs dotyczący grzechu czy śmierci<sup>34</sup>. Ludzkość została okłamana przez Szatana, który wypowiedział posłuszeństwo Bogu. Kłamstwo, któremu poddał się człowiek, zniweczyło „bycie synami Bożymi”. Prawdziwym ludzkim pragnieniem pozostało odzyskanie utraconego daru. Bóg w Chrystusie wyszedł naprzeciw oczekiwaniu człowieka i zwrócił mu godność *dziecka Bożego*<sup>35</sup>. O tej godności pisze św. Jan: *Popatrzcie, jaką miłością obdarzył nas Ojciec: zostaliśmy nazwani dziećmi Bożymi: i rzeczywiście nimi jesteśmy* (1 J 3, 1).

W listach apostołskich widać, że pierwsza wspólnota chrześcijańska ma wysokie poczucie własnej godności, bo doświadcza bardzo żywo synostwa Bożego. A. Gesché uważa, że w ten sposób narodziła się autentyczna nauka o Jezusie Chrystusie. Teolog podkreśla, że *Chrystologia ta nie narodziła się z chęci nadania Jezusowi tytułu i zaszczytu. Zrodziła się ze szczególnego doświadczenia zbawienia – z doświadczenia synowskiego. W tym sensie można powiedzieć, że stwierdzenie synostwa Jezusa zostało poprzedzone przez doświadczenie naszego synostwa. Oczywiście, kiedy Paweł poddaje refleksji owo pierwsze doświadczenie, to u jego źródła umieszcza fakt, że Jezus jest Synem Bożym, który czyni z nas synów*<sup>36</sup>.

Określenie Jezusa Synem Bożym jest dowodem na nasze synostwo<sup>37</sup>. Jezus Chrystus wyzwala człowieka do rozumienia i doświadczenia tej rzeczywistości poprzez swój zbawczy czyn. Teologiczne rozumienie zbawienia jako takiego opisuje św. Paweł w cytowanych już Listach do Rzymian i Galatów. Zbawienie jest według niego dziełem Boga w Jezusie Chrystusie<sup>38</sup>. Jest ono darem, który ma charakter osobowy i relacyjny, bo to właśnie relacja Zbawiciela do ludzi czyni z nich synów Bożych<sup>39</sup>. (...) *Bóg daje nam synostwo nie na mocy decyzji, ale przez udział osoby w osobie, niejako przez rzeczywistą Obecność*<sup>40</sup>. Jeżeli Jezus przynosi nam przybrane synostwo, to dlatego, że w *Nim zamieszkała cała Pełnia bóstwa* (por. Kol 1, 19). Dla naszego usynowienia zesłał Bóg swojego Syna. W tym akcie dokonuje się odpowiedź na pytanie: *Cur Deus homo?*, które idzie w parze z *Cur Deus Filius?*. Jezus jest *Synem zrodzonym a nie stworzonym*,

<sup>34</sup> Por.: tamże, s. 37–38.

<sup>35</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 216–217.

<sup>36</sup> Tamże, s. 218.

<sup>37</sup> Por.: A. Gesché, *Człowiek*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2005, s. 105–106.

<sup>38</sup> J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 82–83.

<sup>39</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 219–220.

<sup>40</sup> Tamże, s. 220.

współistotnym Ojcu. Ma to bardzo praktyczne konsekwencje dla ludzkości – chodzi o jej zbawienie, a przez to o usynowienie w osobowej relacji<sup>41</sup>. Według św. Pawła, wszystko jest zwrócone ku Chrystusowi. Cała rzeczywistość w Nim znajduje swoje dopełnienie. Zatem wszystkie czynności wykonywane przez człowieka odbywają się *przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie* albo poza Nim i wbrew Niemu. Dzieje się tak, ponieważ Bóstwo Drugiej Osoby Trójcy Świętej jest związane z naszym człowieczeństwem. Ponadto Duch Święty kontynuuje wydarzenie Jezusa Chrystusa i czyni je obecnym w życiu ludzkości, Kościoła i poszczególnych osób<sup>42</sup>.

Ojcowie Kościoła w teologii synostwa Bożego widzieli istotę zbawienia. Ireneusz z Lyonu pisał: *Oto przyczyna, dla której Słowo stało się człowiekiem: aby człowiek, przyjmując przybrane synostwo, stał się synem Boga*<sup>43</sup>. Według nauki Ojców wschodnich, ludzka osoba przyjmując zbawienie, zostaje „przebóstwiona”<sup>44</sup> (*theosis*), a dokładniej: zostaje jej zwrócona pełnia człowieczeństwa. „Przebóstwienie” to odpowiedź na ludzkie pragnienie, aby *Bóg udowodnił człowieka*<sup>45</sup>, aby potwierdził jego wielkość. Według belgijskiego teologa, odpowiedź ze strony Stwórcy jest bardzo dyskretna i brzmi: *Zostałeś zanurzony w Moim imieniu, zostałeś ochrzczony tym samym imieniem co Ja, twój Bóg: „W imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego”*<sup>46</sup>. Chrzczenie czyni człowieka otwartym na Boga. Jest zadatkami uzyskania upragnionej wielkości. Stanowi ze strony Boga akt rozwijający, ponieważ jest udzieleniem każdemu „zdolności do zmartwychwstania”.

Triumfalnie brzmią słowa zapisane przez A. Gesché'ego: *Jestem niezniszczalny, narodziłem się niezniszczalny. Bóg nas stworzył z pragnienia miłości i nikt Mu nie może wyrwać tego kruche stworzenia, które sprawia, że drży On z miłości*<sup>47</sup>. Profesor z Louvain uważa, że ludzie boją się takich słów, ponieważ w istocie drżą ze strachu przed Bogiem. *I, co być może jest jeszcze gorsze, boimy się siebie, nie kochamy siebie; jakże zatem uwierzylibyśmy, że możemy być kochani?*<sup>48</sup>. Pozbawienie Boga naszej miłości (a zatem naszego „bycia

<sup>41</sup> Por.: tamże, s. 220–221.

<sup>42</sup> Por.: W.M. Fac, *Nasza egzystencja w osobie Chrystusa*, „Teologia w Polsce” 1 (2007) 1, s. 133.

<sup>43</sup> Cyt. za: A. Gesché, *Chrystus*, s. 224.

<sup>44</sup> Na temat „przebóstwienia” w teologii wschodniej można przeczytać w: G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997.

<sup>45</sup> A. Gesché, *Człowiek*, s. 116.

<sup>46</sup> Tamże, s. 117.

<sup>47</sup> Tamże, s. 121–122.

<sup>48</sup> Tamże, s. 122.

przebóstwionymi”) równa się, według Mistrza Eckharta, z odebraniem Mu całego Bóstwa<sup>49</sup>.

Apostoł Narodów opisuje wolność przede wszystkim w kontekście wyzwolenia od Prawa. Jak należy to rozumieć? Według A. Gesché’ego, zbawienie wysłużone przez Chrystusa wyzwala od przekonania, że wypełniając jakiegokolwiek przepisy, człowiek zadośćuczyni Bogu. Czyn Jezusa jest darem – to On usprawiedliwia. Można by sądzić, że taka interpretacja nie uzasadnia drogi do uzyskania prawdziwej wolności, ale zachęca do „dowolności”, a nawet do poddania się dyktaturze relatywizmu<sup>50</sup>. Skoro bowiem przekraczanie prawa nie jest samo w sobie złem moralnym, to niezależnie od ilości popełnionego zła człowiek i tak osiągnie zbawienie. Jest to przekonanie błędne, ponieważ grzech w dalszym ciągu pozostaje obiektywnie istniejącą rzeczywistością nie w perspektywie złamania obowiązującego prawa, lecz w perspektywie „złamania” relacji, zniszczenia związku z Bogiem, czyli samowolnego oddzielenia się od Niego. Dokonane zło może zatem prowadzić do niewoli, do utraty wysłużonej przez Chrystusa godności „synów Bożych”. Wolność człowieka nie jest tylko wolnością od grzechu, ale jest wolnością konkretnie ukierunkowaną, „wolnością do”. Osoba ludzka doświadcza bowiem wolności przed Bogiem – jest to wolność duchowa, która prowadzi do świadomości bycia Jego dzieckiem<sup>51</sup>. W ten sposób wolność staje się prawdziwym uzasadnieniem oraz doświadczalną podstawą „Bożego synostwa”.

A. Gesché uważa prawdę o uniżeniu Boga za rzeczywistość wpiisaną głęboko w Jego naturę. Kenoza stanowi dla belgijskiego teologa źródło właściwego zrozumienia Bóstwa i Człowieczeństwa Chrystusa. Wymaga to „trwania w wyznaniu wiary” – nieśpieszenia się ze sztywnym określeniem pojęć, ponieważ wysłuchanie i zrozumienie opowiadania o wydarzeniu Jezusa z Nazaretu wymaga czasu. Tak pojmowane przeżywanie wiary wiąże się z przygodą odkrywania Zbawiciela. Najlepszym obrazem dla wytłumaczenia tego zagadnienia jest „milczenie i spowolnienie” Wielkiej Soboty. Tak jak Jezus potrzebował w pewnym sensie czasu, aby zmartwychwstać, tak samo człowiek potrzebuje czasu, aby w pełni doświadczyć i zrozumieć Synostwo

<sup>49</sup> Por.: Mistrz Eckhart, *Kazania*, tłum. W. Szymona, Poznań 1986, s. 376.

<sup>50</sup> Dyktatura relatywizmu to odrzucenie świata rozumu i wzgardzenie łaską Bożą. Po drodze rezygnuje się najpierw z wiary i praw Boskich, potem praw wpisanych w ludzką naturę, by wreszcie pozbyć się samej filozofii, która stawia pytania o prawdę i sens bytu. Tego terminu użył po raz pierwszy J. Ratzinger w swojej homilii na rozpoczęcie konklawe 18 IV 2005 r. Por.: Benedykt XVI, *U progu pontyfikatu*, Kraków 2005, s. 43.

<sup>51</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 226–231.

Boże Odkupiciela. W tak przeżywanym wyznaniu wiary, które jest zarazem oczekiwaniem i kontemplacją, dokonuje się „wytworzenie sensu”, które należy zrozumieć jako coraz pełniejsze przyswajanie treści Bożego objawienia<sup>52</sup>. Jest to proces zakładający otwartość człowieka na Boga. Uprawianie teologii wiąże się ze stawianiem wobec wielkich tajemnic, do których należy również tajemnica „Bożego synostwa”. Jak zostało wykazane, tytuł ten ma charakter antropologiczny. Człowiek odkrywając za pośrednictwem doświadczenia wolności, że jest „synem Bożym”, dowiadyuje się jednocześnie, kim jest Bóg – a raczej rozpoczyna proces poznawania Go. Z kolei poznając Boga, lepiej rozumie, co to znaczy być człowiekiem. Zatem *Bóstwo Jezusa odkrywa się w naszym synostwie, opartym na doświadczeniu synowskiego wyzwolenia*<sup>53</sup>.

### Otwartość Boga na człowieka jako konsekwencja przyjętego modelu chrystologii

Ostatnim wielkim pytaniem, które A. Gesché stawia w swojej książce pt. *Chrystus*, jest pytanie o „otwartość Boga na człowieka”. Powszechnie znana jest nauka o człowieku jako otwartym na Stwórcę (*homo capax Dei*<sup>54</sup>). Nie jest już tak teologicznie oczywista nauka o „otwartości Boga na człowieka” (*Deus capax hominis*). Na czym zatem polega ta specyficzna relacja Stwórcy do swego stworzenia? Otóż Bóg, według teologa z Louvain, ma w sobie specyficzną zdolność do stania się człowiekiem. Wcielenie nie odbywa się wbrew Jego naturze, ale właśnie ze względu na obecne w Boskiej naturze przysposobienie. Odpowiedzią na pytanie *Cur Deus homo?* nie jest Jego wszechmoc, ale „coś”, co sprawia, że On może i chce stać się człowiekiem<sup>55</sup>. Papież Leon Wielki pisał w swoich *Mowach*, że *On w taki sposób stał się człowiekiem, jak tego chciał*<sup>56</sup>. W tym samym dziele dokonuje afirmacji wcielenia, nie tylko podkreślając fakt uniżenia

<sup>52</sup> Por.: tamże, s. 236–237.

<sup>53</sup> Tamże, s. 239.

<sup>54</sup> Ponieważ dusza nigdy nie może utracić swego rozumnego charakteru, zawsze pozostaje obrazem Bożym. Rozumność uzdalnia ją do kontemplacji Boga (*capax Dei*), do radowania się nim (*fruit*) – gdy zostaje do tego pociągnięta łaską Boga. Zdolność do uczestniczenia w Boskiej naturze, bycie *capax Dei* jest jednoznaczne z byciem obrazem Boga. Por.: Augustyn z Hippony, *O Trójcy Świętej*, XIV, 4.6, seria: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 25, tłum. M. Stokowska, Poznań 1963, s. 384.

<sup>55</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 241–242.

<sup>56</sup> Leon Wielki, *Mowy*, seria: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 24, tłum. K. Tomczak, Poznań 1957, s. 77.

Słowa, ale także zaznaczając Jego bliskość z człowiekiem oraz swoją umiejętność przyjęcia ludzkiej natury jako takiej.

Belgijski teolog nawiązuje do Karla Rahnera, który podkreśla fakt, że to Słowo Boże stało się człowiekiem. Co jednak oznacza ta wypowiedź? Niemiecki teolog zaznacza, że najbardziej zrozumiałą częścią tej wypowiedzi jest człowieczeństwo, ponieważ każdy dobrze wie, co ono oznacza, doświadczając go w swoim wnętrzu oraz na zewnątrz siebie (poprzez relację z innymi). Można określić cechy trwałe człowieczeństwa i następnie określić je wspólnym mianownikiem „ludzkiej natury”. Zatem Słowo Boże przyjęło „pojedynczą ludzką naturę”, stając się Jezusem z Nazaretu. Zdaniem K. Rahnera, niewystarczające są dotychczas sformułowane definicje człowieczeństwa<sup>57</sup>. Pomimo tego właściwe wydaje się pochylenie nad jedną z nich – człowiek według Arystotelesa to *istota mówiąca*<sup>58</sup>. Mowa wyraża jestestwo każdego człowieka, określa to, co jest w nim najbardziej specyficzne. Okazuje się, że Bóg „w swojej Mowie” poprzedził ludzkość. „Mową Boga” jest przede wszystkim odwieczny Logos, który jest *przed nami*<sup>59</sup>. Logos ma specyficzną właściwość „stania się ciałem” (por. J 1, 1). Podkreśla ten fakt św. Jan w prologu swojej Ewangelii (1, 1–14). To właśnie Słowo stało się Ciałem, a nie inna Osoba Trójcy Świętej. Mało precyzyjny okazuje się być pogląd utrzymujący się od czasów św. Augustyna, że każda z Osób Boskich mogła się wcielić. *Bóg niemający początku wypowiada samego siebie w sobie i dla siebie i w ten sposób ustanawia pierwotne rozróżnienie w samym Bogu*<sup>60</sup>.

Bóg ostatecznie spotyka człowieka w swoim własnym człowieczeństwie, ponieważ w swoim Synu ma *On szczególną zgodność z nami*<sup>61</sup>. *Jak gdyby Bogu nie wystarczyło bycie po prostu Bogiem, ale jakby potrzebował On tajemnicy ojcostwa i synostwa – stanowiącej samo serce naszego człowieczeństwa. (...) Głęboka więź Boga z tym, co stanowi człowieka, jest w ten sposób w Synu uprzednią wobec stworzenia i wcielenia*<sup>62</sup>. A. Gesché zauważa prawdę o zakorzenieniu

<sup>57</sup> Por.: K. Rahner, *O tajemnicy wcielenia*, w: K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, tłum. G. Bubel, Kraków 2005, s. 297–300.

<sup>58</sup> Oczywiście brak zdolności bezpośredniego wypowiedzenia się nie odbiera człowiekowi osobowej godności. Nie przestaje on być osobą ludzką, ponieważ chodzi w niej przede wszystkim o pewną potencjalną zdolność komunikowania się i wchodzenia w relacje. Fakt istnienia takiej potencjalności rozwojowej można dostrzec zarówno u małych dzieci, jak i u osób ciężko chorych.

<sup>59</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 246.

<sup>60</sup> K. Rahner, *O tajemnicy wcielenia*, s. 309.

<sup>61</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 247.

<sup>62</sup> Tamże.

człowieczeństwa w Bogu także jako zakorzenioną w ikonach. Na tzw. ikonie nicejskiej zauważyć można Słowo wyobrażone jako Małe Dziecko. Zachód widzi w takim wyobrażeniu „Dzieciątko Jezus”. Tymczasem w rzeczywistości chodzi o przedstawienie przedwieczności Słowa. Belgijski teolog nie waha się pisać w tym kontekście o obecności w Bogu wiecznego człowieczeństwa<sup>63</sup>.

Już św. Bernard z Clairvaux wskazuje na istniejący w Słowie przedwieczny plan wcielenia. Średniowieczny teolog mówi o *Verbum incarnandum*. A. Gesché sugeruje, aby tę formułę przetłumaczyć jako *Słowo, które jest przeznaczone do tego, aby się wcielić*<sup>64</sup>. Tym samym tropem podąża Bruce D. Marshall w swojej książce *Trinity and Truth*. Z ludzkiego punktu widzenia istnieje zasadnicza różnica pomiędzy określeniem Słowa mianem wcielonego (*Verbum incarnatum*) a mówieniem o Nim jako o Słowie mającym się wcielić (*Verbum incarnandum*). W pierwszym przypadku chodzi o Jezusa z Nazaretu, który się wcielił, w drugim o Logos, który ma się wcielić. Z Boskiego punktu widzenia, który nie jest czasowy i ograniczony, Słowo jest zawsze Słowem wcielonym<sup>65</sup>. Według św. Tomasza z Akwinu, nie ma rozróżnienia pomiędzy działaniem Boga a tym, co On zamierza uczynić. Istotą Boga jest istnienie. Bóg jest bowiem czystym aktem i nie ma w Nim potencjalności<sup>66</sup>. W związku z tym Bóg realizuje swoje zamierzenia poprzez sam fakt „chcenia”. Tylko z ludzkiej perspektywy dokonuje się aktualizacja działania Boga w czasie. Odwołując się do Doktora Anielskiego, B.D. Marshall posuwa się do twierdzenia, że Bóg stworzył świat przez Słowo, które było w ciele. Materialność i cielesność świata musiała mieć swój wzorzec w Bogu. Cała rzeczywistość, także od strony fizycznej, jest wzorowana na *Słowie przeznaczonym do wcielenia*<sup>67</sup>.

Słusznie zauważa św. Bernard, że nie ma przecież innego Słowa, jak tylko *to – które – stanie – się – ciałem (Verbum incarnandum)*.

<sup>63</sup> Por.: tamże, s. 247–248. *Wieczne człowieczeństwo* obecne w Bogu sprawia, że teologia staje się w pewnym sensie dyskursem o *człowieku – mówiącym – o – Bogu*. Człowiek może poznać Boga właśnie ze względu na tę szczególną relację, jaką ma do niego Chrystus. W związku z tym Bóg ofiarowuje ludzkości świętość (*sacrum*), stwarzając poszczególne osoby na swój obraz i podobieństwo. *Jeśli miejscem źródłowym sacrum jest Bóg (Święty), to Jego miejsce nawiedzenia, epifanii znajduje się w człowieku stworzonym na obraz Boga, obraz nietykalny, niepodlegający przemocy*. A. Gesché, *Człowiek*, s. 46.

<sup>64</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 248.

<sup>65</sup> Por.: B.D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge University Press 2002, s. 112.

<sup>66</sup> Por.: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t.1, q. 2, 4, tłum. F.W. Bednarski, Londyn 1963, s. 56.

<sup>67</sup> Por.: B.D. Marshall, *Trinity and Truth*, s. 113.

A. Gesché podąża w tym kontekście za myślą Hansa Künga. Dla szwajcarskiego teologa wcielenie nie jest tylko faktem doczesnym – poza Bogiem w czasie, ale faktem odwiecznym w Drugiej Osobie Boskiej w wieczności. Skoro, jak zostało wyżej wykazane, w Bogu nie ma czasu, to czy istnieje teologiczny sens patrzenia na Logos oderwany od wcielenia? W wieczności, trzymając się bardzo dokładnie pojęć, nie można powiedzieć po prostu o Słowie bez ciała, tak jak nie można mówić o epoce „przedczasowej”<sup>68</sup>. Wcielenie, które zostaje zakwalifikowane w ludzkim czasie, ma swoje źródło w odwiecznej właściwości Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Logos jest bowiem otwarty na człowieczeństwo (*Verbum capax hominis*). Według tego, jak człowiek zaobserwował fakt wcielenia (został przez niego ten fakt zaobserwowany w historii), można zauważyć przejście od „możliwości”<sup>69</sup> wcielenia do jego aktualizacji. Słowo stając się człowiekiem, jeszcze pełniej objawia światu Obraz Boga. Jest to obraz na wskroś ludzki. Nie przyjmuje Logos czegoś obcego swej naturze<sup>70</sup>.

Głos Jezusa Chrystusa, Boga, który stał się człowiekiem, jest specyficznym słyszalnym w Piśmie Świętym. Zdaniem A. Gesché’ego, sama Biblia sięga dużo głębiej niż oparte na niej teologiczne spekulacje, choćby najbardziej trafne. Nowy Testament przedstawia nam Chrystusa, który odwiecznie preegzystuje u Ojca. Pismo Święte nie mówi jednak wprost o *Verbum incarnandum*, ale o „Słowie chrystycznym”. *Ten, o którym mówi Nowy Testament, nie jest ani Jezusem – po – prostu – Jezusem, ani tym bardziej Słowem – po – prostu – Słowem [pozbawionym wcielenia – przyp. Ł.B.]. Jest Słowem – Chrystusem. Pismo Święte określiło Słowo, przypisując Mu stan chrystyczny<sup>71</sup> obecności jeszcze przed Stworzeniem, w przedwieczności Boga<sup>72</sup>. „Stan*

<sup>68</sup> Por.: tamże, s. 297.

<sup>69</sup> „Możliwość”, jak zostało wcześniej powiedziane, nie jest w sensie przyjętej przez Tomasza z Akwinu metafizyki możliwością oddzieloną od aktu, ale jedynie „możliwością” obserwowaną przez człowieka, czyli określaną tak z jego czasowego punktu widzenia.

<sup>70</sup> Por.: A. Gesché, *Chrystus*, s. 250–251.

<sup>71</sup> *Chrystus jest również organiczną wewnętrzną zasadą wzrostu wszechświata, a jednocześnie jego Głową, w której kosmos osiągnie swą kulminację i rozwiązanie. Oznacza to, że całe stworzenie nie tylko znajduje się stale pod wpływem Bożego immanentnego działania, ale dynamicznie dąży do aktualizacji. Fizyczna więź Chrystusa-Centrum z człowiekiem zasadza się na zjednoczeniu z Nim przez łaskę, czyli po przebóstwieniu bytu osoby ludzkiej przez włączenie jej w wewnętrzne życie Trójcy Świętej. Wtedy dopiero taki byt staje się pełnym człowiekiem, to znaczy jego naturalne możliwości zostaną spełnione w Chrystusie i przez Chrystusa. Miejsce nawiązania fizycznej więzi z Chrystusem-Centrum, więzią jednoczącą Wcielone Słowo z ludzką osobą, jest Eucharystia – L. Wianowski, *Jezus Chrystus wczoraj i dziś... – rozważanie*, [online], [dostępny: <http://www.deon.pl/religia/duchowosc-i-wiara/lyk-teologii/art,52,jezus-chrystus-wczoraj-i-dzis-rozważanie,strona,2.html>], [dostęp: 30.01.2011].*

<sup>72</sup> A. Gesché, *Chrystus*, s. 255.

chrystyczny” oznacza przede wszystkim zdolność zbawczą Słowa, która ujawnia się w całej historii zbawienia zarówno przed pojawieniem się Jezusa z Nazaretu w dziejach świata, jak i po Jego zmartwychwstaniu w dziejach Kościoła. W ten sposób jeszcze bardziej podkreślone zostaje przeznaczenie Słowa do zbawienia ludzkości. Zbawienie to dokonuje się przez wcielenie (zarówno przed, jak i po wydarzeniu Jezusa z Nazaretu). Zbawcze działanie Boga w Chrystusie prowadzi z kolei do poznania Go, które pozwala widzieć boskość zupełnie w nowej perspektywie. Bóg staje się bliski człowiekowi tak bardzo, że nie sposób już oddzielić Jego bytu od odkupieńczego aktu.

Otwartość Boga na człowieczeństwo pociąga za sobą daleko idące konsekwencje: Bóg jest otwarty na cierpienie. Tak jak człowieka nie można rozważać bez odniesienia do boskości, tak nie do pomyślenia jest Bóg, który nie byłby swoim bytem zakorzeniony w bólu i agonii. Ten sposób na miłość do ludzi wyraził się w Jezusie Chrystusie poprzez wcielenie, życie, mękę, śmierć i zmartwychwstanie. Z jednej strony nie można ujmować prawdy o cierpieniu Boga w kategoriach metafizycznych, ale jedynie moralnych i afektywnych. Z drugiej zaś nie sposób postawić pytania o *pragnienie człowieczeństwa przez Boga*<sup>73</sup>.

Dzięki tajemnicy wcielenia transcendencja jest otwarta na człowieka, jest otwarta na ludzki czas. Poprzez wcielenie Słowo nie przekracza swojej transcendencji, ponieważ jest *Słowem – zdolnym – do – wcielenia (Verbum incarnandum)*. Nieskończoność wiąże się z ludzką skończonością. Niedostępna chwała Boża poprzez wcielenie okazuje się być dostępna człowiekowi. *Ma granice Nieskończony* (Franciszek Karpiński). Bóg, który jest równocześnie Nieskończonym i Skończonym, okazuje się być Bogiem dla skończonego człowieka. Według A. Gesché'ego, żywa ciągle jest w chrześcijaństwie obawa o przesadne podkreślanie wielkości Boga kosztem wiary człowieka. Stoi to w zupełnej sprzeczności z chrześcijańską logiką Boga. Między Bogiem a człowiekiem istnieje oczywiście konieczny dystans, ponieważ w przeciwnym wypadku groziłoby to tym, że Bóg nie byłby Bogiem, a ludzie nie byłiby ludźmi. Czy jednak o tym dystansie trzeba myśleć jako o nieprzekraczalnej granicy? Belgijski teolog z przekonaniem twierdzi, że transcendencja Boga nie musi stanowić bariery dla ludzkiego poznania i cytuje słowa anonimowego jezuity flamandzkiego, które Friedrich Hölderlin umieścił jako motto swojej powieści pt. *Hyperion: Boskie jest nie bycie zamurowanym w tym, co*

<sup>73</sup> Por.: tamże, s. 258–259.

*największe, ale moc, zdolność do bycia zawartym w tym, co najmniej-sze. Nieskończoność Boga nie jest zatem odizolowana od skończoności, lecz ma zdolność do bycia zawartym w tym, co skończone. Można mówić o obecnej w Bogu otwartości na skończoność (*Deus capax ad finitum*), ale tylko dlatego, że jest najpierw otwarty na człowieka (*Deus capax hominis*) ze względu na swoją wielką do niego miłość. W jakich kategoriach należy zatem pojmować różnice pomiędzy Bogiem a człowiekiem? Profesor z Louvain akceptuje różnicę istotową i oczywiście różnicę metafizyczną (bytową), ale przede wszystkim widzi różnicę między Bogiem i człowiekiem w kategoriach etycznych: *Odmienność w Bogu to przede wszystkim Świętość, która od Starego Testamentu jest Jego imieniem własnym. Wyraża ona jednocześnie niepokonywalną wielkość i bliskość Tego, który będąc Świętym, może się zbliżyć, nie ulegając zniszczeniu*<sup>74</sup>.*

### Zakończenie

Narracja o Jezusie z Nazaretu i poznanie prawdy o Nim uzyskuje swój szczyt w fakcie Zmartwychwstania. Pusty grób Chrystusa prowadził Apostołów i prowadzi dzisiejszych chrześcijan do zadziwiającego odkrycia. Okazuje się, że zmartwychwstanie ma swoje miejsce nie tylko w historii, ale także w życiu każdego człowieka. Chrystus zaprasza każdego do zmartwychwstania całym sobą. Wiąże się to ściśle z dziełem zbawienia jako takim. Jak zostało powiedziane, rozpoznanie własnego synostwa Bożego przez pierwszych chrześcijan doprowadziło do przekonania, że jest ono ofiarowane przez Tego, który jest prawdziwym Synem Bożym. Prowadzi ono do odkrycia, że ludzkość ma szczególny związek z Drugą Osobą Trójcy Świętej. Dzieje się tak dzięki tajemnicy Wcielenia, która ma charakter o wiele głębszy, niż się to wydaje po pierwszej lekturze Pisma Świętego. Wczytanie się w Ewangelie, Listy św. Pawła i całą tradycję refleksji chrystologicznej doprowadziło do stwierdzenia, że Bóg jest specyficznie otwarty na człowieka (*Deus capax hominis*). To otwarcie się Stwórcy na stworzenie (które można określić miłością) wyzwala w Bogu – a konkretniej w Drugiej Osobie Boskiej – specyficzną możliwość do stania się człowiekiem. W Boskiej wieczności nie ma czasu, a zatem Słowo jest na zawsze *tym – które – ma – się – wcielić* (*Verbum*

<sup>74</sup> Por.: tamże, s. 262–267.

*incarnandum*). Ten niepowtarzalny fakt wyzwala człowieka i pozwala mu widzieć siebie jako bardzo bliskiego Bogu, jako „spokrewnionego z Bogiem”. „Obraz i podobieństwo” do Stwórcy wobec wydarzenia Jezusa Chrystusa stają się jeszcze bardziej wyraźne.

Klucz „tożsamości narracyjnej” otwiera zupełnie nowy sposób patrzenia na chrystologię. Dzięki metodzie przyjętej przez belgijskiego teologa Jezus Chrystus staje się bardzo bliski współczesnemu człowiekowi, tak często zagubionemu, osamotnionemu, skoncentrowanemu na sobie. Bóg, który jest możliwy do opowiedzenia językiem całkiem nowym, staje się jednocześnie Bogiem możliwym do usłyszenia. Skoro można o Nim opowiedzieć, to ktoś może tę opowieść usłyszeć. Rzecz w tym, aby historię o Jezusie uczynić zrozumiałą dla jak najszerzej grupy odbiorców. Dzięki propozycji A. Gesché'ego opowieść o Jezusie Chrystusie może zostać przekazana w całości, uwzględniając zarazem wieloaspektowość, poniekąd „zawiłość”, chrystologicznej problematyki („tożsamość dogmatyczna”), jak i pozorną niespójność historycznych narracji o Zbawicielu („tożsamość historyczna”). Zatem celem współczesnej chrystologii ma stać się takie wypowiedzenie prawdy o Wcielonym Słowie, aby było Ono zrozumiałe dla każdego, aby było „przekazywalne”.

### Summary

The article deals with the issue of Jesus Christ's narrative identity according to the Belgian theologian Adolphe Gesche. The study presents first and foremost the most significant elements of his Christology. Among the fundamental qualities linked to the Saviour is the ability to tell about Him, which reveals His identity. The prominent narratives about the Master of Nazareth include the New Testament Gospels and Epistles. The testimonies on Jesus recorded by His disciples demonstrate their interpretation of His mission during Christ's public activities and after the resurrection. Gesche discusses the most important aspects in the New Testament accounts of Jesus, paying special attention to Christ's Resurrection, God's Sonship and God's openness to man. According to Gesche, the narrative approach to Christology confirms there is no dichotomy between the Jesus of history and the Christ of faith. The Saviour was described as True God and True Man since this was how people experienced Him.