

## Jezus Chrystus *nowy Człowiek* i życie chrześcijańskie

„Jezu, wszelkie badania dogmatyczne na Twój temat są dobre i zawsze chętnie – zanim się nimi zajmę – powtarzam: wierzę; Panie, wspomóż moją niewiarę. Ale wszelka dogmatyka odnosząca się do Ciebie jest dobra tylko dlatego, że powinna mi rozjaśnić mój własny, wewnętrzny obraz o Tobie, a nie objawić mi Ciebie samego takim, jakim przedstawiasz się w moim sercu poprzez Twego Ducha, takim, jaki spotykasz mnie milcząco w wydarzeniach mego życia, przez doświadczenie Twojej łaski wewnętrznej”.

Karl Rahner<sup>1</sup>

Jako wierzący jesteśmy w szczególnej sytuacji. Naszą wiarę wyrażają, opisują, kształtują, a także weryfikują pojęcia i formuły naszego języka. Wypowiadanie pojęć i formuł nie jest jeszcze wiarą, gdyż wiara jest osobową opcją egzystencjalną i życiem, poddanym wpływającym z niej zasadom. Wiara zmierza do tego, co opisują formuły – jej pełnią jest osobowe sięgnięcie do samej rzeczywistości, do której formuły oświecają drogę i do której wprowadzają. Ojcowie kapadoccy stale przestrzegali w swoich pismach, że trzeba się strzec „bałwochwalstwa pojęć”, czyli nie ulec pokusie utożsamienia wiary z pojęciami, które opisują jej przedmiot<sup>2</sup>. Św. Tomasz z Akwinu jest autorem znanej formuły, według której „akt wierzącego nie odnosi się do tego, co się wypowiada, ale do rzeczywistości”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, Kraków 1979, s. 194.

<sup>2</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *De vita Moysi* 2, 165: SCh 1, 82. Polskie tłumaczenie dzieła św. Grzegorza z Nyssy, niestety, nie oddaje tego ważnego aspektu jego myśli – por. *Życie Mojżesza*, tłum. M. Przyszycowska, Kraków 2009, s. 69.

<sup>3</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* II-II q. 1 a. 2 ad 2: *Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*. Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 170.

Żywa wiara zakłada zatem konieczne i niezwykle trudne zadanie przechodzenia od pojęć i formuł do tajemnicy Boga, czyniąc ją swoim życiem. Yves Congar trafnie zapisał: „Postęp intelektualny właściwie w znacznej mierze polega na przechodzeniu od słów do doświadczenia, od formuł wyuczonych i powtarzanych do osobiście przeżytych wniosków, czyli od fikcji do rzeczywistości”<sup>4</sup>.

Trudność tego przechodzenia pogłębia fakt, że zarówno na pojęcia i formuły religijne, jak i na samą postawę wiary poważnie oddziałuje kontekst kulturowy, który niejednokrotnie wprowadza głębokie zamieszanie w rozumienie doktryny, jak w sposób jej wyrażania. Dlatego trzeba sobie z niego zawsze dobrze zdawać sprawę, gdyż tylko wtedy będzie możliwe, że uniknie się rozmycia języka wiary oraz obroni pierwszorzędny charakter wiary jako spotkania z Bogiem w naszym życiu i wyrażenia jej w zajmowanej postawie. Na ten problem teologia stale zwraca uwagę, choć nie zawsze bywają słuchane jej propozycje w tym względzie. Wydaje się, że w obecnym kontekście kulturowym trzeba z odnowionym zapałem podejść do wiary w aspekcie jej formuł, jak i w dążeniu do przełożenia ich na życiowe doświadczenie. Omawiając w liście apostołskim *Porta fidei* potrzebę odwołania się do *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w Roku Wiary, w nawiązaniu do jego pierwszej części, poświęconej wyjaśnieniu treści wiary Kościoła, papież Benedykt XVI napisał: „To, co się przedstawia, nie jest jakąś teorią, ale spotkaniem z Osobą, która żyje w Kościele” (nr 11). Jest to oczywiście prawdą, niemniej jednak pozostaje zadaniem teologii pokazanie drogi, która może do tego doprowadzić.

W niniejszych poszukiwaniach będzie więc chodzić o pokazanie, w jaki sposób można by – wychodząc od treści dogmatycznych, a także biorąc pod uwagę współczesny kontekst kulturowy i religijny – dokonywać wspomnianego wyżej przejścia do osoby Jezusa Chrystusa. Zatrzymujemy się tutaj na aspekcie chrystologicznym wiary, mając świadomość, że jest on centralny dla wiary chrześcijańskiej i ma on wzorczą wymowę w całej drodze chrześcijańskiej. *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina: „Przekazywanie wiary chrześcijańskiej jest przede wszystkim głoszeniem Jezusa Chrystusa, by prowadzić ludzi do wiary w Niego” (nr 425). Następnie, w nawiązaniu do nauczania papieża Jana Pawła II, które zawarte jest w adhortacji apostołskiej *Catechesi tradendae*, w katechizmie zostaje podkreślone: „Bo tylko On [Jezus Chrystus] sam może prowadzić do Ojca w Duchu Świętym i uczestnictwa w życiu Trójcy Świętej” (nr 426). Skoncentrujemy się ponadto na kwestii człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Jest pewne to, co zapisał Karl Rahner: „Ludzka rzeczywistość Chrystusa zawsze będzie dla nas stałym pośrednictwem w dążeniu do bezpośredniej obecności Boga”<sup>5</sup>. Pozostaje

<sup>4</sup> Y. Congar, *Chrystus i zbawienie świata*, tłum. A. Turowiczowa, Kraków 1968, s. 262.

<sup>5</sup> K. Rahner, *Przez Syna do Ojca*, s. 186.

więc zasadniczą sprawą, że błędne rozumienie człowieczeństwa Chrystusa stanowi dzisiaj poważną przeszkodę w adekwatnym ujmowaniu problemu wiary, a zarazem zwrócenie się do Jego człowieczeństwa otwiera przed nią ciągle nowe perspektywy.

Będzie nam zatem tutaj chodzić o uchwycenie zasadniczej relacji zachodzącej między Chrystusem dogmatu i Chrystusem wiary, która określa sposób bezpośredniego spotkania z Jego osobą i nawiązania z Nim wspólnoty. Innymi słowy, będzie nam chodzić o przejście od dogmatu Kościoła, wyrastającego z kerygmatu nowotestamentalnego o Jezusie Chrystusie i jego przekazywania w Kościele, do jego osobistego przeżycia, które jest właśnie spotkaniem z żywą osobą Bożą, biorąc pod uwagę niektóre trudności, które to spotkanie obecnie napotyka.

### 1. Chrystus „człowiek doskonały”

W czasie Jego ziemskiego życia, a także po Wielkanocy, nikt nie myślał wątpić w człowieczeństwo Chrystusa, to znaczy w fakt, że był rzeczywiście człowiekiem tak jak każdy inny. Znano Jego Matkę, braci, ojczyznę, wiek i zawód. Tym, co było kontestowane, to nie Jego człowieczeństwo, ale raczej Jego bóstwo. Stawiane zarzuty i oskarżenia żydowskie zmierzały właściwie w jednym kierunku: „Ty, będąc człowiekiem, uważasz siebie za Boga” (J 10,33). Niecałe sto lat po śmierci Chrystusa sytuacja uległa diametralnej zmianie. Już z Listów św. Jana dowiadujemy się, że pojawili się tacy, którzy zaprzeczają, że Chrystus przyszedł „w ciele” (por. 1 J 4,2-3; 2 J 7). Jedną z większych trosk św. Ignacego Antiocheńskiego, wyrażoną bezpośrednio w jego listach, jest podkreślenie i bronienie prawdy dotyczącej rzeczywistego człowieczeństwa Jezusa i czynów dokonanych przez Niego w ciele, to znaczy, że się prawdziwie narodził i prawdziwie umarł. Z pasją stwierdza więc: „Jeśli zaś, jak to mówią niektórzy bezbożnicy, to jest niewierni, cierpiał On tylko pozornie – oni sami istnieją pozornie!”<sup>6</sup>. Jesteśmy wobec herezji doketyzmu, która odrzucała rzeczywistość wcielenia i prawdę o ludzkim ciele Chrystusa. Trafnie identyfikując problem, Tertulian pisał: „Musimy zajmować się człowieczeństwem Pana – Jego bóstwo jest pewne. Człowieczeństwo jest kwestionowane, Jego prawda i kondycja”<sup>7</sup>. Chodzi o rzeczywistość tak żywotną i zasadniczą dla wiary, że woła do heretyka: „Oszczędź to, co jest jedyną nadzieją świata”<sup>8</sup>. W Nowym Testamencie cały nacisk został położony na

<sup>6</sup> Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Tralleis* (X,1), w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, wstęp, komentarz i opracowanie M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 126.

<sup>7</sup> Tertulian, *De carne Christi* 1, 1: CCL 2, 873: *Parce unice spei totius mundi*.

<sup>8</sup> Tamże, 5, 3: CCL 2, 881.

nowość człowieczeństwa Chrystusa (na Chrystusa „nowego” człowieka i „nowego” Adama). Teraz zwraca się uwagę na Jego prawdę, czyli spójność ontologiczną. W tym nowym kontekście najczęściej stwierdza się, że Chrystus jest „człowiekiem doskonałym” (*teleios anthropos*), rozumiejąc przymiotnik doskonały nie w sensie moralnym, czyli święty, bezgrzeszny (por. Ef 4,13), ale w sensie metafizycznym, to znaczy jako *kompletny* i realnie istniejący.

Co w krótkim czasie doprowadziło do takiej zmiany perspektywy? Po prostu fakt, że wiara chrześcijańska spotkała się z nowym kontekstem kulturowym i musiała stawić czoło wyzwaniom kultury greckiej, bardziej wrażliwej na wymiar ontologiczny (bytowy) niż na wymiar historyczny i moralny rzeczy. Wiele czynników wpływało na to, że orędzie chrześcijańskie Boga, który przyszedł w ciele, było nie do przyjęcia. Kościół musiał poniekąd stopniowo potwierdzać swoją wiarę w pełne człowieczeństwo Chrystusa. Ostatecznie dopiero w VII wieku skończyła się ta poważna praca teologiczna i kulturowa. Najpierw w walce z doketyzmem osiągnięto pewność odnośnie do rzeczywistości ludzkiego ciała Chrystusa i Jego ludzkich narodzin z Maryi; następnie w walce z herezją Apolinarego z Laodycei osiągnięto pewność istnienia w Chrystusie także duszy ludzkiej; w końcu, właśnie w VII wieku, w walce z herezją monoteletyzmu osiągnięto pewność istnienia w Chrystusie także ludzkiej woli i wolności. Chrystus miał więc ciało, to ciało było obdarzone duszą i ta dusza była wolna. Był zatem „podobny do nas we wszystkim”<sup>9</sup>. Wszystkie te osiągnięcia, z wyjątkiem ostatniego, do którego doszło później, weszły do definicji dogmatycznej soboru Chalcedońskiego, w której czytamy o Chrystusie: „Doskonały w bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała, współistotny Ojcu co do bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa, «we wszystkim nam podobny oprócz grzechu»”<sup>10</sup>. W ten sposób został uformowany dogmat Chrystusa „prawdziwego człowieka”, który pozostaje niezastąpiony do dzisiaj.

## 2. Chrystus „prawdziwy człowiek” dzisiaj

W następstwie zatem spotkania z kulturą czasów i z powodu pewnych herezji, które ona wzbudziła, podstawowe zainteresowanie Chrystusem „człowiekiem” przeszło z nowości (świętości) Jego człowieczeństwa na Jego prawdę, czyli kompletność ontologiczną. Wysiłek rozumienia skoncentrował się na idei przyjęcia człowieczeństwa przez Słowo. Faktem fundamentalnym jest, że Chrystus „staje

<sup>9</sup> Por. M. Tábet, *Eb 4, 15 e la sua ricezione nel Concilio di Calcedonia*, w: A. Ducay (red.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*, Città del Vaticano 2003, s. 180-192.

<sup>10</sup> Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary 11*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

się” („przyjmuje”) tym, czym my jesteśmy; nie tyle stawia kwestię człowieka, ile bierze go takim, jakim jest. Tylko w takim przyjęciu człowieczeństwa otwiera się przed człowiekiem możliwość bycia zbawionym całkowicie. Orygenes stwierdza: „Człowiek nie byłby zbawiony w swojej całości, gdyby Chrystus nie przyjął go w jego całości”<sup>11</sup>. Chrystus musiał mieć ciało, aby zostało odkupione ludzkie ciało, musiał mieć duszę, aby została odkupiona ludzka dusza, i musiał mieć wolną wolę, aby została odkupiona ludzka wolność.

Kościół okazał się zdolny do znalezienia w objawieniu antidotum, którego potrzebowała trawiąca człowieka choroba. Problematyczne jest dzisiaj to, że już od dłuższego czasu zmieniła się sytuacja kulturowa, w której żyje wiara chrześcijańska, oraz pojawił się nowy typ zagrożeń wpływających na nią, nie zmienił się natomiast sposób ukazywania tajemnicy Jezusa Chrystusa. Wiadomo od dawna, że przedstawianie tajemnicy wiary musi łączyć się z dominującą w danym momencie historycznym sytuacją duchową świata. Jeśli patrzemy wystarczająco uważnie, to widzimy, że cała dzisiejsza problematyka odnośnie do człowieczeństwa Chrystusa ciągle obraca się wokół starego problemu, którego obecnie już się właściwie nie stawia. Dzisiaj nikt nie neguje, że Jezus był człowiekiem, w taki sposób jak czynili to na przykład dokeci.

Obecnie dziwnym i niepokojącym problemem jest raczej to, że *prawdziwe* człowieczeństwo Chrystusa jest widziane jako alternatywa dla Jego boskości, coś w rodzaju przeciwwagi. Jest to pewna tendencja ogólna reprezentowana przez tych, którzy podkreślają „pełne” człowieczeństwo Jezusa z Nazaretu. Fakt, że Jezus był w pełni i integralnie człowiekiem – czytamy u Hansa Künga – zakładał oprócz kuszenia, lęku, cierpienia, także „możliwość popełnienia błędu”<sup>12</sup>. Jest to coś zupełnie nowego w tradycji chrześcijańskiej. W ten sposób dogmat „prawdziwego człowieka” stał się prawdą, która nikogo nie niepokoi; co więcej, stało się ono prawdą niebezpieczną, która służy uzasadnieniu myślenia świeckiego, zamiast je weryfikować krytycznie. Stwierdzenie pełnego człowieczeństwa Jezusa jest dzisiaj wyważaniem otwartych drzwi<sup>13</sup>.

Przejawy tej tendencji odnotowuje się dzisiaj zarówno na poziomie teologii systematycznej, jak na poziomie mentalności ogólnej oraz wypowiedzi medialnych. W wyrażeniu „prawdziwy człowiek” to, co oznacza przymiotnik *prawdziwy*, jest odnoszone przede wszystkim do człowieczeństwa w Chrystusie, czyli do Jego wyjątkowości i wzorczości Jego człowieczeństwa. Wychodząc ze świeckiego

<sup>11</sup> Orygenes, *Dialogus cum Heraklide* 7: SCh 67, 70.

<sup>12</sup> H. Küng, *Essere cristiani*, Milano 1976, s. 509.

<sup>13</sup> Szerzej na temat współczesnych tendencji w spojrzeniu na Jezusa Chrystusa w: B. Sesboüé, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006.

rozumienia człowieka i podkreślając Jego *prawdziwe* człowieczeństwo, dochodzi się do łatwego uznawania za zbyt czyste Jego bóstwa, bądź też do jego bezpośredniego odrzucania. Współczesne świeckie pojęcie człowieka domaga się całkowitej i absolutnej autonomii, przez co Bóg i człowiek nie przystają do siebie i eliminują się nawzajem. Nierzadko można więc słyszeć odwoływanie się do następującego pryncypium: „Gdzie rodzi się Bóg, tam umiera człowiek”.

Idee te można znaleźć u autorów, którzy poszukują „Jezusa dla ateistów”<sup>14</sup>. Tego typu dążenia chrystologii współczesnej zdradzają obecność w niej podobnych tendencji. W tym duchu pojawiają się poglądy przyjmujące człowieczeństwo Chrystusa, ale wykraczające poza nauczanie soboru chalcedońskiego, które przypisuje Chrystusowi nie tylko ciało, ludzką duszę i wolę, ale także ludzką osobowość, z wynikającą z tego nieuniknioną koniecznością, że nie jest Bogiem, albo widząc w Nim „dwie osoby”, a nie „jedną osobę”<sup>15</sup>. Mówi się w tym sensie o „ludzkiej transcendencji” Chrystusa, w wyniku której przekraczałby On historię nie jako Bóg, ale jako człowiek. Mówi się także o integralnym „humanizmie chrystologicznym”. Nacisk na człowieczeństwo zyskuje więc na sile, ale jest to nacisk jednostronny, burzący harmonijne ujęcie prawdy chrystologicznej podane przez sobór chalcedoński.

Tendencja ta ma także wersję popularną. Film *Ostatnie kuszenie Chrystusa* Martina Scorsese, oparty na powieści Nikosa Kazantzakisa, pokazuje Jezusa, który rozpaczliwie, przez całe życie, stara się uciec od wymogów woli Ojca, a w końcu, na krzyżu, jest jakby zahipnotyzowany obrazami grzechu, przesuwającymi się przed Jego oczami. Chodzi o przykład skrajny i bluźnierczy takiej mentalności, ale jest on bardzo wymowny. W obronie filmu zostało powiedziane, także przez niektórych teologów, że jeśli Jezus jest prawdziwym człowiekiem, to nie ma się czym gorszyć, bo przecież taki jest rzeczywisty człowiek. Byli tacy, którzy komentując film, mówili, że dzięki niemu poczuli bliskość takiego Jezusa i nawet jakoś Go doświadczyli właśnie dzięki temu, że przeżywa On swoje wątpliwości, ma swoje walki, a nawet się buntuje. Podobna sytuacja powtórzyła się przy okazji *Kodu Leonarda* Dana Browna oraz filmu, który powstał w oparciu o tę książkę. W komentarzach do niego niejednokrotnie można było słyszeć, że nie ma nic gorszego w fakcie, że Jezus był zakochany w Marii Magdalenie, gdyż to tylko ukazuje Jego człowieczeństwo i piękno miłości. Powtarza się więc w pewnym sensie to, co miało miejsce w czasach pogańskich. Św. Augustyn pyta się, co zrobili poganie, nie chcąc walczyć ze swoimi grzechami, takimi jak cudzołóstwo czy kradzież, i nie chcąc ich zmieniać.

<sup>14</sup> Por. M. Machovec, *Gesù per gli atei*, Assisi 1973.

<sup>15</sup> Podobne poglądy można na przykład znaleźć w książce P. Sikory, *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Kraków 2010. Recenzja: J. Królikowski, *Logos niepojęty czy zakwestionowany?*, „Teologia w Polsce” 6(2012) nr 1, s. 211-217.

I odpowiada: w swoich mitach przypisali te grzechy swoim bóstwom, a w ten sposób zwolnili się ze zmiany swoich obyczajów<sup>16</sup>. Czy można obciążać człowieka z powodu jego niegodziwości, jeśli nawet bogowie nie są w stanie jej uniknąć?

W wyniku tych wszystkich zjawisk stwierdzenie pełnego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa pada na grunt kulturowy, będący przeciwieństwem starożytnego, gdy formował się dogmat o „prawdziwym człowieku”. Jakie zastrzeżenie podnosi kultura dzisiejsza pod adresem wiary odnośnie do człowieka? Nie jest to już oczywiście przesąd antykosmiczny i manichejski, według której człowiek byłby „obcy w stosunku do świata”, ale jest to zasada radykalnej światowości człowieka. Dyskurs nie zwraca się już do natury człowieka lub do człowieka jako bytu, ale raczej widzi człowieka w perspektywie pewnego „projektu”<sup>17</sup>. Dwie słynne deklaracje napisane w tym nowym kontekście ukazują z całą jednoznacznością ten ideał człowieka „ziemskiego” i człowieka, który jest „panem siebie”. Pisał więc Jean-Paul Sartre: „Jeśli Bóg istnieje, człowiek jest niczym. Bóg nie istnieje... Nie ma już nieba. Nie ma już piekła. Nic tylko ziemia” (*Diabeł i Pan Bóg*). A w innym miejscu: „Nie ma już nic w niebie – ani Dobra, ani Zła, ani żadnej osoby, która mogłaby wydawać mi polecenia... Jestem człowiekiem i każdy człowiek musi wymyśleć swoją wędrówkę” (*Muchy*).

Mamy dzisiaj do czynienia z pewnym rodzajem doketyzmu o znaku przeciwnym. Nie ma już materii, która byłaby jakąś projekcją, cieniem lub iluzorycznym obrazem świata boskiego i duchowego, jak w wizji platońskiej, ale – przeciwnie – jest świat boski będący projekcją i obrazem człowieka historycznego. Jest Bóg widziany jako obraz człowieka, a nie człowiek widziany „na obraz Boży”. Jest ideologia radykalnego sekularyzmu, która na szczęście nie jest jedyna i nie tylko za nią się idzie, ale jest bardzo rozpowszechniona, wpływowa i niebezpieczna.

Tertulian mówił: „Zajmijmy się człowieczeństwem Zbawiciela, ponieważ Jego bóstwo jest pewne”. W nowym kontekście kulturowym trzeba powiedzieć, że zachodzi zdecydowana potrzeba zajęcia się bóstwem Chrystusa, ponieważ Jego człowieczeństwo jest aż nadto pewne. Trzeba odkryć to, co Jezus Chrystus ma innego w stosunku do nas, ponieważ to, co ma wspólnego z nami, jest przyjmowane spokojnie, a nawet zbyt spokojnie. Chodzi więc o odkrycie obok Chrystusa „prawdziwego” człowieka, Chrystusa „nowego” człowieka.

<sup>16</sup> Augustyn, *Wyznania* (1, 16), tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 48-49.

<sup>17</sup> Kategorię „projektu” jako „struktury egzystencjalnej” wprowadził do antropologii M. Heidegger. Stanowi ona podstawę jego filozofii „bycia-w-świecie”, mając charakter czysto immanentny. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 206-210. Niestety ta kategoria, ujmowana w duchu Heideggera, weszła bardzo głęboko do teologii, zwłaszcza do antropologii i duchowości, stając się między innymi wątpliwym kryterium opracowywania zasad formacji duchowej. W ten sposób biblijno-teologiczna kategoria powołania niebezpiecznie traci na znaczeniu.

Co można i należy czynić w tej nowej sytuacji, w której znalazł się dogmat chrystologiczny? Historia myśli chrześcijańskiej i samego objawienia biblijnego jest pełna przykładów stwierdzeń przygotowanych na to, by odpowiedzieć na szczególne problemy, które pojawiają się w nowych kontekstach kulturowych. Stwierdzenia te mogą być podjęte i przystosowane, aby odpowiedzieć na nowe wyzwania i stawić czoło nowym herezjom. Dogmaty mają charakter „otwarty”, to znaczy mogą być stosowane w coraz to nowych kontekstach, zachowując swoją fundamentalną tożsamość oraz pozostając w ten sposób stale żywe i kształtujące postawę wierzących. Dogmat ma wartość wzorcza, to znaczy zaprasza nas, byśmy dzisiaj robili to, co ojcowie Kościoła robili w swoim czasie. Przyjęli oni z danych biblijnych tę część, która była potrzebna do odpowiedzi na potrzeby chwili dla bronięcia tej części wiary, która wówczas była kwestionowana, pomijając to, co nie budziło sprzeciwu. Musieli bronić faktu, że Jezus był człowiekiem, i wystarczyło im w tym celu sięgnięcie do tajemnicy wcielenia – momentu, w którym Słowo stało się ciałem (człowiekiem). Jeśli w pewnym momencie rzeczą bardziej konieczną nie jest stwierdzenie, że „Jezus jest człowiekiem”, lecz wyjaśnienie, że „człowiek jest Jezusem”, staje się oczywiste, że wtedy nie wystarczy uwzględnienie samego wcielenia, ale trzeba odnieść się także do tajemnicy paschalnej. W tym więc duchu trzeba sięgnąć do Nowego Testamentu, by jeszcze raz podjąć kwestię człowieczeństwa Zbawiciela. Prowadzi nas to do odkrycia w „doskonałym” człowieczeństwie Chrystusa nowych bogactw i konsekwencji.

### 3. Jezus *nowy* człowiek

Nowy Testament nie tyle wykazuje, że Jezus jest „prawdziwym” człowiekiem, ile że jest człowiekiem „nowym”. Św. Paweł mówi z naciskiem, że Chrystus jest „ostatnim (*eschatos*) Adamem”, to znaczy „człowiekiem definitywnym”, którego pierwszy Adam był zapowiedzią i realizacją niedoskonałą (por. 1 Kor 15,45-49; Rz 5,14). Chrystus objawił nowego człowieka, „stworzonego na obraz Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,24; por. Kol 3,10)<sup>18</sup>.

Nowość nowego człowieka polega na jego świętości. Chrystus jest człowiekiem nowym, ponieważ jest Święty, Sprawiedliwy, jest Obrazem Boga (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15)<sup>19</sup>. Chodzi nie o jakąś nowość przypadłościową, ale istotową, która nie

<sup>18</sup> Por. K. Barth, *Christ and Adam. Man and humanity in Romans 5*, Edinburgh – London 1963; G. Iammarone, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e cristologia*, Roma 1989, s. 15-80.

<sup>19</sup> Por. R. Cantalamessa, *Cristo immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Col. 1, 15, w: La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, praca zbior., Brescia 1976, s. 269-287.



tylko dotyka działania człowieka, ale obejmuje jego byt. Kim jest człowiek? Dla myśli starożytnej, szczególnie dla myśli greckiej, jest zasadniczo naturą, czyli bytem definiowanym w oparciu o to, co ma na mocy narodzin: na przykład jest „istotą rozumną”. Człowiek dla Biblii jednak nie tylko jest *naturą*, ale w takiej samej mierze jest także *powołaniem*. Nie tylko jest tym, co określają jego narodziny, ale jest także tym, do czego jest powołany, a co realizuje przez korzystanie ze swojej wolności w posłuszeństwie okazywanym Bogu. Dlatego tak ważny dla człowieka biblijnego jest cel życia<sup>20</sup>.

Ojcowie Kościoła wyrażali ten fakt, gdy w swojej egzegezie Księgi Rodzaju, mówiącej, że człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże” (1,26), dogłębnie rozróżniali między obrazem i podobieństwem<sup>21</sup>. Człowiek ze swej natury, czyli na mocy narodzin, jest „na obraz” Boga, ale staje się na Jego podobieństwo w ciągu swojego życia, gdy podejmuje czynny wysiłek upodobnienia się do Boga przede wszystkim przez posłuszeństwo. Na mocy faktu, że istnieje, każdy człowiek jest obrazem Boga, natomiast na mocy okazywanego Mu posłuszeństwa upodabnia się do Niego, ponieważ chce być takim, jakim On Go chce mieć. Diadoch z Fotyki wyraził to bardzo jednoznacznie: „Wszyscy, będąc ludźmi, jesteśmy na obraz Boga, ale bycie na Jego podobieństwo przysługuje tylko tym, którzy przez wielką miłość poddali swoją wolność Bogu”<sup>22</sup>.

Trzeba zauważyć, że ten sposób widzenia człowieka, bardziej w oparciu o jego powołanie niż w oparciu o jego naturę, jest podzielany przez myśl współczesną, nawet jeśli nie uwzględnia ona posłuszeństwa, fundamentalnego dla antropologii biblijnej, wszystko wiążąc z jednostronnie interpretowaną wolnością. Mówi się więc o człowieku jako *projekcie*, który można uznać za zsekularyzowaną postać biblijnego *powołania*. Także z tego punktu widzenia wydaje się, że jest rzeczą odpowiednią szukanie odpowiedzi na współczesne tendencje nie tyle w odniesieniu do Chrystusa jako „prawdziwego człowieka”, rozumianego w sensie starożytnym jako „naturalnie kompletnego”, co raczej w odniesieniu do Chrystusa jako „człowieka nowego”, objawiającego definitywny projekt człowieka.

Wcielony Syn Boży nie ogranicza się do pokazania drogi prowadzącej do stania się człowiekiem, jakby istniał gdzieś model człowieka już pięknego i wypełnionego, w który On niejako zanurza. To Jezus Chrystus jest tym człowiekiem – wraz z nim ukazuje się model, ponieważ On jest prawdziwym i doskonałym „obrazem Boga”. To my jesteśmy powołani do tego, by stać się „na wzór obrazu (...) Syna” (Rz 8,29), i to w o wiele większym stopniu niż Jezus jest powołany, by

<sup>20</sup> Por. H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1993<sup>3</sup>, s. 284-292.

<sup>21</sup> Por. A.G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

<sup>22</sup> Diadoch z Fotyki, *Kephalaia gnostica* 4: Sch 5, 86.

upodobnić się do naszego obrazu. II Sobór Watykański w konstytucji *Gaudium et spes* stwierdza bardzo dobrze i wymownie: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie w misterium Słowa Wcielonego. Adam bowiem, pierwszy człowiek, był typem Tego, który miał przyjść, to znaczy Chrystusa Pana. Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim najwyższe powołanie” (nr 22)<sup>23</sup>.

Jezus nie tylko jest więc człowiekiem, który upodabnia się do wszystkich ludzi, ale jest także człowiekiem, do którego wszyscy ludzie mają się upodobnić. Ten „człowiek definitywny” jest także, w pewnym sensie, człowiekiem pierwotnym, jeśli jest prawdą – jak mówili Ojcowie Kościoła – że na obraz tego przyszłego człowieka, na obraz Obrazu, został stworzony Adam. Św. Ireneusz wyjaśniał: „Obrazem zaś Boga jest Jego Syn i na Jego obraz stworzony został człowiek”<sup>24</sup>.

W tym świetle wyrażenie „z wyjątkiem grzechu” (*absque peccato*), używane w odniesieniu do Chrystusa w Liście do Hebrajczyków (4,15), nie jawi się jako wyjątek w pełnym i definitywnym człowieczeństwie Chrystusa, jakby we wszystkim był prawdziwym człowiekiem tak jak my, z wyjątkiem jednego – grzechu, jak gdyby grzech był istotnym i naturalnym rysem człowieka. Będąc dalekie od obalania pełnego człowieczeństwa Chrystusa, wyrażenie „z wyjątkiem grzechu” stanowi rys odróżniający Jego prawdziwe człowieczeństwo, ponieważ grzech jest jedynie *brakiem* w stosunku do pierwotnego zamysłu Bożego odnośnie do człowieka. „Grzech – pisze św. Grzegorz z Nyssy – jest defektem natury, a nie jej własnością”<sup>25</sup>. Jezus jest więc „prawdziwym” człowiekiem nie *mimo* tego, że jest bez grzechu, ale *dlatego*, że jest bez grzechu. Św. Leon Wielki w słynnym liście dogmatycznym, który stał się inspiracją dla definicji wiary ogłoszonej na soborze Chalcedońskim, pisał tak: „W całkowitej i doskonałej naturze prawdziwego człowieka narodził się prawdziwy Bóg, cały w tym, co jest Jego, i cały w tym, co jest nasze. «Naszym» nazywamy te właściwości, które Stwórca dał nam na początku, a które podjął, ponieważ musiały zostać naprawione. Z tego bowiem, co wyprowadził zwodziciel, a zwiedziony człowiek przyjął, w Zbawicielu nie było nawet śladu. Poddał się [On] słabości wspólnej wszystkim ludziom, nie dlatego, że miał udział w naszych przewinieniach. Przyjął «postać sługi» bez zmywania grzechu, wywyższając to, co ludzkie, nie umniejszając zaś tego, co Boże”<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> Na temat chrystologii konstytucji *Gaudium et spes* por. B. Sesboué, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologie di Calcedonia*, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, s. 193-199.

<sup>24</sup> Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej* (22), tłum. W. Myszor, Kraków 1997, s. 42.

<sup>25</sup> Grzegorz z Nyssy, *Epistula* 3: PG 46, 1020.

<sup>26</sup> *List papieża Leona do Flawiana*, 3, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, s. 201.

Gdy mówimy o prawdziwym lub doskonałym człowieczeństwie Jezusa, musimy uważać, aby nie pozostać tylko na poziomie teoretycznym (ontologicznym czy moralnym zależnie od przypadku), zapominając o tym, co oznacza w ogólnym rozumieniu przymiotnik *ludzki*. Jezus jest prawdziwym człowiekiem także w tym znaczeniu, że posiada najszlachetniejsze i najsubtelniejsze uczucia ludzkie: współczucie, uprzejmość, przyjaźń, przystępność, pragnienie wspólnoty, gotowość do pomocy, a więc to wszystko, co mamy na względzie, gdy mówimy o prawdziwym i pełnym człowieku. Dotyczy to nie tylko Jezusa w opisach ewangelicznych, ale także sposobu, w jaki uobecnia się, za pośrednictwem swojego Ducha, w życiu swoich przyjaciół.

Gdy mówimy więc o człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, odwołując się do Biblii, Tradycji i dogmatu Kościoła, dostrzegamy, że nie jest to jakaś prawda antyczna, która nie może zmierzyć się z naciskami myśli współczesnej, ale ukazuje całą swoją żywotność i ponadczasową wymowę. Możemy powiedzieć za św. Pawłem, że gdy przyjmujemy tę prawdę, to wtedy: „Udaremniamy ukryte knowania i wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga, a wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi, z gotowością ukarania każdego nieposłuszeństwa” (2 Kor 10,4-5).

Dogmat definiujący Jezusa Chrystusa jako „prawdziwego człowieka” i „człowieka nowego” może dokonać całkowitego odwrócenia mentalności. Zmusza on do przejścia od Chrystusa „mierzonego” miarą naszego człowieczeństwa, do Chrystusa, który „mierzy” nasze człowieczeństwo – od Chrystusa osądzanego przez filozofów i historię do Chrystusa osądzającego filozofów i historię. Jezus objawił światu nowy porządek wielkości. Aby pokazać, na czym on polega, możemy odwołać się do Pascala, który zaproponował bardzo ważną z chrześcijańskiego punktu widzenia „hierarchię wielkości”. Pascal sformułował słynną zasadę trzech porządków lub poziomów rzeczywistości: porządek ciała, czyli materii, porządek myśli, czyli inteligencji, i porządek miłości. Nieskończona, jakościowa odległość oddziela porządek inteligencji i porządek materii, ale „nieskończenie bardziej nieskończona” odległość oddziela porządek świętości od porządku inteligencji, ponieważ świętość sytuuje się ponad porządkiem natury<sup>27</sup>. Geniusze, należący do porządku inteligencji, nie potrzebują wielkości cielesnych i materialnych; one nie dodają im niczego. Święci, którzy należą do porządku miłości, „nie potrzebują wielkości ciała ani umysłu, nie mających z tym żadnego związku, nic tu bowiem one nie przyczyniają ani nie ujmują. Są widzialni Bogu i aniołom, nie zaś ciałom ani ciekawym umysłom; Bóg im wystarcza”<sup>28</sup>. Kompozytor Charles

<sup>27</sup> Por. B. Pascal, *Myśli* (nr 829), tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1977, s. 344-345.

<sup>28</sup> Tamże, s. 344.

Gounod wyraził to wszystko jednym zdaniem: „Kropla świętości znaczy więcej niż ocean geniuszu”.

Jezus Chrystus jest źródłem i szczytem tego trzeciego porządku wielkości. Pascal zapisał: „Chrystus, bez dóbr doczesnych, bez zewnętrznego udzielania władzy, mieszka w dziedzinie świętości. Nie zostawił żadnego wynalazku, nie panował; ale był pokorny, cierpliwy, święty Bogu, straszliwy złym duchom, bez grzechu. (...) Bezcelowe byłoby naszemu Panu, Jezusowi Chrystusowi, dla większego blasku w dziedzinie świętości przyjść jako król; ale przyszedł z całym blaskiem swego stanu”<sup>29</sup>.

#### 4. Świętość Chrystusa

Zatrzymajmy się więc szerzej na kwestii świętości Chrystusa, która tradycyjnie stanowiła przedmiot zainteresowania chrystologii, gdy mówiono o skutkach zjednoczenia hipostatycznego Jego dwóch natur<sup>30</sup>. W ostatnim czasie kwestia ta nie cieszy się jakimś specjalnym zainteresowaniem teologów. Wynika to z faktu, że wykłady chrystologii ujmuje się najczęściej tylko w ujęciu historycznym, rezygnując z refleksji systematycznej w tej ważnej dziedzinie teologii<sup>31</sup>.

W czwartej Ewangelii zostało opisane wydarzenie, które może być uznane za Janowy odpowiednik wyznania Piotra pod Cezareą Filipową, na który wskazują także ewangeliści (por. Mt 16,13-20; Mk 8,27-30; Łk 9,18-21)<sup>32</sup>. Gdy po mowie o chlebie życia w synagodze w Kafarnaum i negatywnej reakcji niektórych uczniów, Jezus pyta apostołów, czy i oni chcą odejść, wtedy Piotr odpowiada: „Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Bożym” (J 6,68-69). W Ewangeliach synoptycznych odnajdujemy ten tytuł w kontekście diametralnie przeciwnym, choć pojawia się on także w synagodze w Kafarnaum. Na widok Jezusa człowiek opętany zaczyna krzyczeć: „Och, czego chcesz od nas, Jezusie Nazarejczyku? Przyszedłeś nas zgubić? Wiem, kto jesteś: Święty Boży” (Łk 4,34). Świętość Chrystusa jest tu stwierdzona na podstawie kontrastu. Między Duchem Świętym, który jest

<sup>29</sup> Tamże, s. 344-345.

<sup>30</sup> Por. W. Granat, *Chrystus Bóg-Człowiek*, Lublin 1959, s. 270-286 (*Dogmatyka katolicka*, t. 3).

<sup>31</sup> Zupełnie nie widać tego zagadnienia w licznych współczesnych syntezach chrystologii jak: G.L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998; V. Battaglia, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, Roma 2007. Pozytywnie wyróżnia się: T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 472-482.

<sup>32</sup> Na temat świętości Jezusa w perspektywie Nowego Testamentu por. M. Wojciechowski, *Jezus jako Święty w pismach Nowego Testamentu*, Warszawa 1996.

w Jezusie, a duchem nieczystym toczy się śmiertelna walka. Doświadczają tego demony – nie mogą znieść promieniującej świętości Chrystusa. „Jezus przychodzi od Boga, należy do świata niedostępnego dla żadnego stworzenia, należy do sfery świętości Boga”<sup>33</sup>.

Tytuł Święty Boży powraca wiele razy w Nowym Testamencie i pozostaje w relacji do Ducha Świętego, którego Jezus otrzymał w chwili swego poczęcia (por. Łk 1,35) oraz w czasie swego chrztu w Jordanie. Apokalipsa nazywa Jezusa po prostu Świętym: „To mówi Święty” (Ap 3,7). Chodzi więc o tytuł bardzo starożytny i bogaty w znaczenie, który może nam pomóc odkryć mało traktowany aspekt osoby Chrystusa, wzbudzając przy tym pragnienie świętości.

Nowy kontekst uwypukla w świętości Jezusa przede wszystkim aspekt negatywny, to znaczy wolność od jakiegokolwiek grzechu. „Kto z was udowodni Mi grzech” – pyta Jezus swoich przeciwników (J 8,46). Świadectwa apostołskie na ten temat są bardzo jednogłośne: „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu” (2 Kor 5,21); „On grzechu nie popełnił, a w Jego ustach nie było podstępu” (1 P 2,22); „Lecz poddanego próbie pod każdym względem podobnie jak my – z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15); „Takiego bowiem potrzeba nam było arcykapłana: świętego, niewinnego, nieskalanego, oddzielnego od grzeszników” (Hbr 7,26). Św. Jan w swoim Pierwszym Liście podkreśla: „Każdy zaś, kto pokłada w Nim tę nadzieję, uświęca się, podobnie jak On jest święty. (...) W Nim nie ma grzechu. (...) On jest sprawiedliwy” (1 J 3,3-7).

Świętość Jezusa nie tylko jest zasadą abstrakcyjną czy też owocem dedukcji metafizycznej, ale jest świętością rzeczywistą, przeżywaną przez Niego konsekwentnie w ciągu całego życia oraz w najbardziej konkretnych sytuacjach. Błogosławieństwa na przykład nie tylko są programem życia wyznaczonym przez Jezusa dla innych, ale jest to Jego życie i Jego doświadczenie, które ukazuje uczniom, powołując ich do wejścia w sferę Jego świętości. On uczy tego, czym sam żyje, dlatego może powiedzieć: „Uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca” (Mt 11,29). Wzywa do okazywania przebaczenia nieprzyjaciółom, a sam przebacza tym, którzy Go krzyżują: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). „Błogosławieństwa odzwierciedlają oblicze Jezusa Chrystusa i opisują Jego miłość”<sup>34</sup>.

Dzisiaj jesteśmy w stanie uchwycić nowy aspekt świętości Chrystusa, który w przeszłości został zostawiony nieco na boku z powodu uwarunkowań wynikających z kultury czasu i troski, aby nie sprzyjać herezji ariańskiej. Opierając świętość Chrystusa na unii hipostatycznej lub na wcieleniu, teologowie byli

<sup>33</sup> S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana rozdziały 1-12 (Nowy komentarz biblijny, NT IV/1)*, Częstochowa 2010, s. 618-619.

<sup>34</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1717.

zmuszeni do przypisania Jezusowi świętości istotowej, istniejącej w Nim od początku życia i nieziennej, która wraz z upływem lat mogła w najlepszym razie się wyrażać, ale nie mogła wzrastać. Duch Święty, którego Jezus przyjmuje w czasie chrztu w Jordanie, nie był przeznaczony – według autorów antyariańskich – do uświęcenia człowieczeństwa Jezusa, ale naszego. Uznanie, że Jezus podlegałby doskonaleniu, było w tamtym czasie niebezpieczne, ponieważ arianie wyprowadziliby z tego wniosek, że w takim razie także Słowo mogło podlegać doskonaleniu, a więc jeśliby mu podlegało, to nie byłoby rzeczywiście Bogiem<sup>35</sup>.

Dzisiaj tego typu uwarunkowania już nie ma, w związku z czym możemy uznać istnienie w Jezusie podwójnej świętości: świętości obiektywnej, czyli danej, wynikającej z unii hipostatycznej, jak też świętości o charakterze *ministerialnym* (to znaczy związanej z Jego misją mesjańską), wynikającej z namaszczenia Go w czasie chrztu w Jordanie, oraz świętości osobistą, chcianą i osiągniętą przez Niego wraz z upływem czasu, na mocy Jego doskonałej odpowiedzi udzielanej Ojcu. Jezus jest Tym, którego „Ojciec poświęcił i posłał na świat” (J 10,36), ale także Tym, który „poświęca w ofierze samego siebie” (J 17,19), to znaczy poddaje się w pełni dobrowolnie woli Ojca. Jezus wzrastał w świętości tak samo, jak wzrastał „w mądrości i łasce” (Łk 2,52), nie w tym znaczeniu, że Jego odpowiedź na wymagania woli Ojca w jakiegokolwiek chwili byłaby niedoskonała, ale była doskonała w tej chwili, według tego, co Ojciec od Niego oczekiwał i co On mógł dać odpowiednio do stopnia rozwoju Jego człowieczeństwa i Jego posłania, ze względu na które przyszedł na ziemię<sup>36</sup>.

W Ewangeliach odkrywamy także inną ważną rzecz odnośnie do świętości Jezusa, a mianowicie świadomość, że jest bez grzechu i zawsze czyni wolę Ojca. Świadomość Jezusa jest po prostu krystalicznie przejrzysta. Nie ma u Niego najmniejszego poczucia winy. Chrystus nie przeprosza i nie prosi o przebaczenie ani w stosunku do Boga, ani w stosunku do ludzi. Zawsze jest spokojnie pewny, że jest w prawdzie, postępuje sprawiedliwie i czyni dobrze. Jest to oczywiście świadomość zupełnie inna niż może pojawić się niekiedy u człowieka, którego do takich wniosków może prowadzić tylko zupełny brak krytycyzmu. Nieobecność poczucia winy nie jest związana z takim czy innym tekstem ewangelicznym, z taką czy inną wypowiedzią, w której historyczność można by wątpić, ale przenika przez całą Ewangelię. Jest to styl życia odzwierciedlający się w każdym momencie. Rezultat badania Ewangelii jest w każdym przypadku taki sam.

Jest to znak całkowicie boski – znak, że ten człowiek jest nie tylko człowiekiem. Nie wystarczy do wyjaśnienia tego wszystkiego idea człowieczeństwa

<sup>35</sup> Por. L.F. Ladaria, *La Trinità mistero di comunione*, Milano 2014, s. 233-246.

<sup>36</sup> Bardzo interesująca interpretacja tego zagadnienia w: J. Maritain, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa*, tłum. A. Ziernicki, Warszawa 2001.

wyjątkowo świętego i wzorczego. Byłaby ona raczej zakwestionowana przez to, co prezentuje Jezus. Taka pewność świętości, takie wykluczenie grzechu w odniesieniu do Jezusa z Nazaretu, wskazywałoby – owszem – na wyjątkowe człowieczeństwo, ale wyjątkowe w pysze, a nie w świętości. Taka świadomość byłaby zatem największym grzechem, jaki kiedykolwiek popełniono, albo czystą prawdą. Zmartwychwstanie Jezusa potwierdza jednak, że była to czysta prawda.

Świętość nie jest przymiotem pierwszorzędnie negatywnym, który wskazuje na oddzielenie od zła lub brak zła lub pomieszania w Bogu, ale przymiotem w najwyższym stopniu pozytywnym<sup>37</sup>. Wskazuje czystą pełnię. W człowieku pełnia nigdy nie pokrywa się całkowicie z czystością. Zachodzi między nimi wyraźne napięcie. Czystość ludzka jest zawsze osiągnana za cenę wysiłku ascezy, który uwalnia czyny od zła. W Bogu-Człowieku, Jezusie z Nazaretu, nie ma czegoś takiego. Pełnia i czystość współlistnieją razem i konstytuują najwyższą „prostotę” i świętość Bożą. Biblia doskonale wyraża ten fakt, mówiąc, że Bogu „nic (...) nie będzie dodane ani odjęte” (Syr 42,21) – jako najwyższej czystości Bogu nic nie może być odjęte, jako najwyższej pełni Bogu nic nie może być dodane. W tym znaczeniu świętość Chrystusa, jako czysta pełnia, pokrywa się z Jego pięknem. Kontemplacja świętości Jezusa jest zarazem kontemplowaniem Jego niewymownego piękna. Liczne ikony wschodnie wydają się plastycznie wyrażać ideę Boga „promieniującego świętością” (por. Wj 15,11). Bodaj w najwymowniejszy sposób uchwycił i wyraził ten fakt św. Grzegorz z Nyssy w swojej chrystologii. Także Kościół wyraża to przekonanie, które rodzi się ze spotkania ze świętością Chrystusa, odnosząc do Niego słowa Psalmu: „Tyś najpiękniejszy z synów ludzkich” (45,3).

## 5. Komunikacja i naśladowanie

Biblijne nauczanie o świętości Chrystusa nie tylko stanowi element wiary i poznania ze strony wierzącego, nie tylko wezwanie do świętości dla tego, kto idzie za Chrystusem, ale obejmuje ono także ten fakt, że Chrystus swoją świętość komunikuje i daruje człowiekowi. Jego świętość jest świętością zwróconą do człowieka, aby się udzielać. Co więcej, to On jest naszą świętością. Św. Paweł stwierdza: „Przez Niego bowiem jesteście w Chrystusie Jezusie, który dla nas stał się mądrością od Boga i sprawiedliwością, i uświęceniem, i odkupieniem” (1 Kor 1,30). Jezus w chrzcie przekazuje nam nie tylko to, co ma, ale także to, czym jest. On jest święty i czyni nas świętymi; On jest Synem Bożym i czyni nas w sobie synami Bożymi: *fili in Filio*<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Por. H. Cazelles, *La Bible et son Dieu*, Paris 1989, s. 98-106.

<sup>38</sup> Por. E. Mersch, *Filii in Filio*, „Nouvelle Revue Théologique” 70(1938), s. 551-582, 681-702, 809-830.

Nieodzownym elementem kontemplacji świętości i bezgrzeszności Chrystusa jest jej przyjęcie, czyli uczynienie naszą; odzianiem się Jego „płaszczem sprawiedliwości” (por. Iz 61,10). Zostało trafnie napisane, że „to, co jest z Chrystusa, jest bardziej nasze niż to, co jest z nas” (N. Kabasilas). Jak bowiem my należymy do Chrystusa bardziej niż do siebie (por. 1 Kor 6,19-20), tak Chrystus należy do nas w jeszcze większym stopniu – jest bardziej w nas niż my sami w sobie. Rozumie się wtedy, dlaczego św. Paweł pragnął być znaleziony nie ze swoją sprawiedliwością i świętością osobistą wynikającą z zachowania Prawa, ale ze świętością i sprawiedliwością wynikającą z wiary w Chrystusa, to znaczy ze świętością, której udziela Bóg (por. Flp 3,9). Uważał za swoją nie swoją własną świętość, ale świętość Chrystusa.

Dochodzimy w ten sposób do doktryny dotyczącej łaski Chrystusa, która odróżnia wiarę chrześcijańską od każdej innej religii czy wierzenia. Doktryna ta stwierdza, że Chrystus jest dla nas nie tylko wzniosłym wzorem świętości czy „nauczycielem sprawiedliwości”, ale jest kimś nieskończenie więcej. W uchwyceniu nowości tej wizji może pomóc zestawienie z innymi religiami, na przykład z buddyzmem. Wyzwolenie buddyjskie jest wyzwoleniem indywidualnym i nieprzekazywalnym. Uczeń nie ma przed sobą wzoru, który mógłby być odtworzony, aby osiągnąć zbawienie – nie ma łaski. On musi znaleźć zbawienie w sobie samym. Budda dostarcza mu nauki, ale nie wspiera go w żaden sposób w jej urzeczywistnianiu. Jezus, przeciwnie, mówi do swoich uczniów: „Jeżeli Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36). W chrześcijaństwie nie ma samowyzwolenia. Jest się wolnym, ponieważ to Chrystus wyzwala.

Po kontemplacji świętości Chrystusa i przyjęciu jej przez wiarę zachodzi potrzeba podjęcia działania, bez którego kontemplacja i przyjęcie pozostałyby w próżni i nie przyniosłyby owocu. Tym działaniem jest naśladowanie Chrystusa. Wierzący są „uświęceni w Jezusie Chrystusie”, a zarazem „powołani do bycia świętymi” (1 Kor 1,2) – są uświęceni i uświęcający się. Za przesłaniem nowotestamentalnym, że Chrystus jest świętością człowieka, a więc że jest on uświęcony, idzie bezpośrednie wezwanie do stania się świętymi: „Stańcie się wy również świętymi na wzór Świętego, który was powołał, gdyż jest napisane: «Świętymi bądźcie, bo Ja jestem święty»” (1 P 1,15-16).

W tym miejscu otwiera się wielka perspektywa naśladowania Chrystusa. Lapidarnie ujął tę kwestię S. Kierkegaard: „Chrześcijaństwo nie jest doktryną, lecz komunikacją egzystencji. (...) Chrystus nie ustanowił docentów, lecz naśladowców”<sup>39</sup>. Trzeba stale pamiętać, że naśladowanie Chrystusa jest kluczowym

<sup>39</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 374-375. Kierkegaard wielokrotnie powracał do kwestii naśladowania Chrystusa jako najwyższej postaci bycia chrześcijaninem; wiele ważnych uwag na ten temat można znaleźć w jego dziele: *Wprawki do chrześcijaństwa*, tłum. A. Szwed, Kęty 2002.



aspektem żywej wiary, a więc chroni ją przed niebezpiecznym zredukowaniem do zbioru idei i przekonań, choćby najwznioślejszych, ale pozbawionych realnego znaczenia egzystencjalnego<sup>40</sup>.

W bardzo wymowny sposób kwestię tę podejmuje II Sobór Watykański w konstytucji o Kościele *Lumen gentium*, gdy omawia powszechne powołanie do świętości. Sobór opiera swoje wezwanie do świętości chrześcijan na świętości Jezusa, który jest Świętym Bożym. Dlatego po przywołaniu podstaw biblijnych, które mówią o świętości Chrystusa i Kościoła, tekst soborowy mówi: „Dlatego wszyscy w Kościele, niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem jej pasterskiego posługiwania, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: «Albowiem wola Bożą jest wasze uświęcenie» (1 Tes 4,3)” (nr 39)<sup>41</sup>.

Nie chodzi w tym przypadku o osiągnięcie jakiejś nowej świętości, oprócz świętości otrzymanej od Chrystusa przez wiarę i sakramenty, ale o utrzymanie, rozwinięcie i ukazanie w życiu świętości otrzymanej od Chrystusa. Dalszy ciąg przytoczonego tekstu soborowego stwierdza, że skoro wyznawcy Chrystusa rzeczywiście stali się święci: „Dlatego powinni zachowywać w życiu i w pełni urzeczywistniać świętość, którą otrzymali z daru Bożego” (nr 40). Świętość Chrystusa przybiera wiele konkretnych postaci w Kościele, każdy święty jest inny, ale każda świętość rodzi się z jedynej świętości Chrystusa na gruncie jej naśladowania.

### Summary

#### JESUS CHRIST, *NEW MAN* AND THE CHRISTIAN LIFE

Since the erroneous understanding of Jesus Christ's humanity is becoming a major obstacle in the adequate formulation of the problem of faith, turning to His humanness opens new perspectives. This article deals with the fundamental relation between the Christ of dogma and the Christ of faith, which determines His direct encounter as well as the initiating of community with Him. Particular attention has been paid to certain difficulties encountered in the faith in Jesus Christ. The major problem of a contemporary Christian experience concerns an inadequate understanding of Christ's human perfection indicated in the New Testament where Christ is called the "new man". The main manifestation of this is holiness presented in the New Testament, calling Jesus "Godly Saint" and pointing to his unique attitude and enthusiastic perception by witnesses. This calls for deeper attention because it has a direct reference to human life for two reasons. First, Christ gives people His holiness through sacraments, and, secondly, He encourages everybody to emulate His choices and actions.

<sup>40</sup> Por. J. Królikowski, *Miłość i naśladowanie Chrystusa*, w: *Umiłować Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2002/2003*, Katowice 2002, s. 59-69.

<sup>41</sup> Por. J. Królikowski, *Powszechne powołanie do świętości. Teologiczna struktura świętości*, w: J. Stala, J. Królikowski (red.), *Zobowiązani do wiary. Po dwudziestu latach na drodze wyznaczonej przez Jana Pawła II (Tarnów 9-10 VI 1987)*, Tarnów 2008, s. 159-170.