

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 1

ROK XXXV

1982

---

## MATERIAŁY Z SYMPOZJUM BIBLISTÓW POLSKICH W PELPLINIE 1981

---

O. Augustyn Jankowski OSB

### WYMIAR PNEUMATOLOGICZNY CHRYSOLOGII

Jak we wszystkich gałęziach wiedzy, tak i w teologii, wysuwają się dziś na czoło zagadnienia metodologiczne: prawda winna być możliwie najdokładniej ukazana i uzasadniona<sup>1</sup>. Stąd najdonioślejsza część teologii, jaką jest chrystologia, podlega dziś także rewizji metodologicznej, a nadto poszukuje się takiej jej reinterpretacji, która by odpowiadała współczesnemu człowiekowi. Oba te dążenia są niewątpliwie słuszne same w sobie. Tym niemniej łatwo można w nich zauważyć pewne zachwianie równowagi, gdyż chodzi o stosowanie założeń i metod. Mianowicie zbyt jednostronnie kładzie się nacisk na badania historyczne dotyczące Jezusa. W wyniku daje to zawężenie pola badań i prowadzi do zbyt negatywnych wniosków hermeneutycznych.

Stosowanie metody historycznej przez współczesnych teologów jest częstym zjawiskiem. I tak np. to, co charakteryzowało przed-

---

<sup>1</sup> Tego rodzaju refleksji krytycznej poświęcone są ostatnio dzieła: *Exégèse et herméneutique* (praca zb.), Paris 1971; B. F. Lonergan, *Method in Theology*, 1971.

tem tylko fundamentalistów (ściślej mówiąc: apologetyków), można dziś zauważyć również wśród dogmatyków. I nic w tym dziwnego, gdyż powszechne uznanie dla naukowych badań historycznych sugeruje obranie tej właśnie płaszczyzny porozumienia z człowiekiem współczesnym. I powtórzyć trzeba znowu: sam punkt wyjścia jest trafnie obrany. Tym niemniej trzeba w imię równowagi metodologicznej postulować, by tak zebrany materiał był opracowany systematycznie i ukazany w syntezie, która przekroczy z pewnością ramy metody ściśle historycznej.

Chrystologii biblijnej, która nas tu przede wszystkim interesuje, opartej głównie na Nowym Testamencie, grożą dwa jednakowe niebezpieczeństwa. Jednym z nich jest zupełne niemal pominięcie danych historii w trosce o konstrukcję systemu pojęciowego, drugim zaś — świadome ograniczenie się do tylko takiej syntezy danych biblijnych, która da się uzasadnić metodą historyczno-krytyczną. Z pierwszym ujęciem, dziś zresztą mało popularnym, polemika jest zbędna, gdyż chrystianizm jest religią historyczną, a nie systemem filozoficznym. Natomiast to drugie dążenie widoczne jest u wielu dzisiejszych teologów, dbających o prowadzenie skutecznego dialogu z niewierzącymi. Ten brak równowagi jest oparty na nieporozumieniu. Istotnie, tej metodzie musi pozostać wierna apologetyka, ale do niej bynajmniej nie sprowadza się teologia mimo wielkich potrzeb apologetycznych. Zadaniem apologetyki jest przedstawić przekonująco, że w historycznym Jezusie z Nazaretu przemówił Bóg do ludzi, a to Boże orędzie jest godną wiary. Tym niemniej obraz Jezusa uzyskany za pomocą tej metody, wcale nie będzie pełny. Nie wyczerpie on bowiem bogactwa danych chrystologicznych Nowego Testamentu. Słynne rozróżnienie „Jezusa historii” i „Chrystusa wiary” lub „kerygmatu” do dziś dnia mniej lub więcej fatalnie ciąży na wielu autorach. Uznają oni za niezawodne w chrystologii tylko to, co ze źródeł wydobędzie metoda historyczno-krytyczna, a jako wtórne, subiektywne, a więc podejrzane traktują ujęcia chrystologiczne apostołów i pierwotnego Kościoła. Tego rodzaju jednostronność słusznie już została napiętnowana, i to niejednokrotnie<sup>2</sup>.

Jednym ze środków na wyżej ukazaną jednostronność w poszukiwaniu tylko „oddolnej chrystologii” (K. Rahner) jest ukazanie jej wymiaru pneumatologicznego, postulowanego przez teksty Nowego Testamentu. Za uwzględnieniem tego koniecznego wymiaru opowiedzieli się także niektórzy protestanci<sup>3</sup>.

Zacznijmy od ustalenia, czym winna być chrystologia Nowego Testamentu. Pojęcie to bowiem dziś często jest brane bardzo sze-

<sup>2</sup> Przez takich autorów jak N. Lohfink, F. Dreyfus, P. F. Carnley.

<sup>3</sup> Por. O. A. Dilschneider, *Die Geistesvergessenheit der Theologie*, w: „Theologische Literaturzeitung” 86 (1961) 255—266.

roko i nieprecyzyjnie. Nie każdy przecież, kto się jakoś wypowiada o Jezusie Chrystusie, już uprawia chrystologię. Zadaniem chrystologii biblijnej jest systematyczne ukazanie całościowego obrazu Chrystusa na podstawie pism Nowego Testamentu. Pisma zaś te nie są kronikarskim przekazem dziejów ziemskich Jezusa, lecz już mniej lub więcej katechetycznym, a przede wszystkim duszpasterskim wykładem, wiary w Niego. Ta ukazana tam wiara opiera się wprawdzie na faktach Jego życia, ale ramy ich przekracza.

Tę właśnie niezbędną więź wiary w Jezusa Chrystusa z faktami Jego życia uwytadnia prolog Łukaszej Ewangelii: *Postanowilem i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu, abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk, których ci udzielono* (Łk 1, 3—4). Lepsze więc poznanie zdarzeń, które się dokonały (1, 1) ma się przyczynić do utwierdzenia wiary w prawdę katechetycznego pouczenia. Ale zarazem widać z tych słów, że cały Chrystus z pouczenia katechetycznego to nieco więcej niż „Jezus historii” mozolnie wykrywany w źródłach. Widać wreszcie, jak niesłuszne jest przeciwstawianie „Jezusa historii — Chrystusowi wiary”. A dlatego jest niesłuszne, gdyż to nie subiektywna wiara stworzyła dopiero Boga-Człowieka, lecz odwrotnie — historyczny Jezus, taki, jakim się okazał w faktach, wywołał taką wiarę w siebie w duszach uczniów<sup>4</sup>. Probierz zaproponowany przez Gamaliela wobec Sanhedrynu: *Jeżeli od ludzi pochodzi ta myśl czy sprawa, rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć i może się czasem okazać, że walcycie z Bogiem* (Dz 5, 38—39), nadal pozostaje w mocy o tyle, że bez jawnego działania Bożego nie ostałoby się dzieło tylko historycznego Jezusa. Sami zaś już wierzący apostołowie chętnie odwołują się mówiąc o Słowie Wcielonym do tego, co ujrzeli własnymi oczami, na co patrzyli, i czego dotyczyły ich ręce (por. 1 J 1, 1).

Chrystologia więc biblijna, która ma w pełni zasługiwać na tę nazwę, sprawiedliwie ocenia i w jedną całość syntetyzuje wszystkie dane o Chrystusie, jakie znajdują się w Piśmie św. Będąc zaś częścią teologii biblijnej Nowego Testamentu — na podstawie jego tekstu rozpatrywanego głównie metodą historyczną i filologiczną — usiłuje ona ukazać obraz takiego Chrystusa, w jakiego wierzył Kościół apostołowski I wieku. Na całość tej pierwotnej chrystologii składają się dwie wielkie jakby fale następujące po sobie. Pierwszą z tych fal jest ponowne odczytanie (*relecture*) przez pisarzy natchnionych tego, co prorocy Starego Testamentu zapowiedzieli o Mesjaszu, ale w oświetleniu życia Jezusa Chrystusa, zwłaszcza faktów

<sup>4</sup> Por. R. Guardini, *Das Bild von Jesus dem Christus im NT*, Würzburg 1936, 32.

paschalnych. Drugą falę stanowi już właściwa chrystologia, oparta na danych fali poprzedniej<sup>5</sup>.

Po tych wstępnych uściśleniach można już przejść do ukazania wymiaru pneumatologicznego chrystologii biblijnej. Jest on do zauważenia we wszystkich „warstwach” źródeł, już bowiem w słowach Jezusa można zauważyć więź między Nim a Duchem Świętym. Mniej tych słów znajdujemy w tradycji synoptycznej, więcej zaś w Czwartej Ewangelii. Pisma apostołskie z kolei mówią znacznie więcej o tej więzi, w miarę refleksji samych autorów, jak też doświadczeń Kościoła. Ta refleksja powiąże już same początki życia ziemskiego Jezusa z działaniem Ducha Świętego, wykorzystując do tego celu dwie od siebie wzajemnie niezależne tradycje o dziecięctwie Jezusa, utrwalone z czasem na początku Ewangelii Mateuszowej (1—2) i Łukaszowej (1—2). To samo należy powtórzyć o początku działalności publicznej Jezusa. Mianowicie teofania nad Jordanem w opisie wszystkich czterech Ewangelii ma jako element składowy widzialne ukazanie się Ducha Świętego<sup>6</sup>. Im zaś bardziej pisarze Nowego Testamentu posuwają się naprzód w stronę coraz bardziej świadomie rozwijanej chrystologii, tym bardziej zaznaczają powiązanie dzieła Chrystusa z Duchem Świętym i konieczność światła Ducha w poznaniu osoby i dzieła zbawczego Jezusa<sup>7</sup>.

Za początek owych światła chrystologicznych powszechnie uważa się wydarzenia paschalne. Jest to poprawny wniosek wysnuty z danych historycznych: dopiero od tych przeżyć datuje się u apostołów proces ponownego przemyślenia życia ziemskiego Jezusa, zakończony po latach zapisem utrwalającym katechezę ustną. Egzegeta ma jednak prawo posunąć się nieco dalej po tej linii. Do światła bowiem paschalnego szerzej pojętego należy również to, jakie przyniósł ostatni fakt paschalny o szczególnie doniosłym znaczeniu — Zesłanie Ducha Świętego, dokonane na oczach apostołów przez niewidzialnego już, chwalebego Chrystusa, zgodnie z Jego uprzednią zapowiedzią o „obietnicy Ojca”. Znacznie przy tym więcej miejsca poświęcają pisma Nowego Testamentu uroczystej inauguracji kerygmatu o Mesjaszu niż samemu początkowi wiary uczniów w godność mesjańską Jezusa.

Zacznijmy od dziejów Apostolskich rozpatrując, jak one ilustrują nam proces głoszenia Chrystusa przez apostołów. Najpierw uczniowie posłuszni są nakazowi Pana: *Oto Ja zesłę na was obietnicę mojego Ojca. Wy zaś pozostaniecie w mieście, aż będziecie obleczeni mocą z wysoka* (Łk 24, 49). Nikt więc z nich nie rusza do prac

<sup>5</sup> Por. J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*, Wien 1965, 42—44.

<sup>6</sup> Por. Mk 1, 10; Łk 3, 22; Mt 3, 16; J 1, 32—33.

<sup>7</sup> Por. X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963.

apostolskich przed dniem Zesłania Ducha Świętego<sup>8</sup>. Dopiero wówczas zainaugurował On jako *obietnica Ojca* i *inny Paraklet* (J 14, 16) głoszenie słowa przez apostołów, a po tej inauguracji nim jawnie nadal kierował.

Zasadniczą treścią owego kerygmatu są *ta peri Iēsou*, ale już stojące w blasku paschalnym. Wśród zaś tych prawd jest i ta, że chwalebny *Kyrios wyniesiony na prawicę Ojca* (Dz 2, 23) jako uwierzytelniony Mesjasz, zesłał Ducha Świętego po dokonaniu swego dzieła, na znak rozpoczęcia eonu eschatologicznego<sup>9</sup>. Do apostołów zaś należy świadczyć o tym wszystkim. To ich świadectwo odnosi się przede wszystkim do faktu zmartwychwstania Chrystusa wraz z Jego sensem<sup>10</sup>. Raz natomiast wyraźnie wspomniany jest Duch Święty: *Dajemy temu świadectwo my właśnie oraz Duch Święty, którego Bóg udzielił tym, co są Mu posłuszni* (Dz 5, 24). Tę samą więc świadectwa apostolskiego z Duchem powtórzą potem Janowe teksty o Duchu Paraklecie (J 15, 26n; 16, 7—13).

Choć kerygmat stale podkreśla zmartwychwstanie Chrystusa, tym niemniej ukazuje doniosłą więź między Jezusem przedpaschalnym a wskrzeszonym z martwych przez Ojca Chrystusem. *Wyniesiony na prawicę Boga* (Dz 2, 33) jest tym samym, którego w życiu ziemskim *namaścił Bóg Duchem Świętym* (10, 38), a który potem okazał się *kamieniem odrzuconym przez budujących, tym, który stał się głowicą węgla* (4, 11). W ten sposób światło paschalne rzucone na ziemską przeszłość Jezusa, bynajmniej jej nie tłumi, lecz przeciwnie — podbudowuje jej prawdziwość<sup>11</sup>. I odwrotnie — jeśliby się zmartwychwstaniu Chrystusa odmówiło prawdziwości historycznej, odebrałoby się tym samym apostołom główny temat ich przemówień<sup>12</sup>. Z jednej strony bowiem trzeba stwierdzić to, co słusznie określono jako „rewolucję Pięćdziesiątnicy”<sup>13</sup>, czyli przeżyta przez apostołów zamianę ról: Jezus z proroka—charyzmatyka, którego przez życie ziemskie prowadził Duch, sam z kolei zsyła Go *wyniesiony na prawicę Boga*. Z drugiej jednak strony trzeba stwierdzić, że ta jakby zamiana ról nie zmienia w niczym więzi łączącej Chry-

<sup>8</sup> „C'est donc en vertu de la présence de l'Esprit-Saint... C'est donc aussi bien en vertu de la présence du Ressuscité lui-même que les disciples vont proclamer l'Évangile de Jésus. A cette lumière l'histoire acquiert une dimension nouvelle et la plénitude de son sens; le mystère du Ressuscité illumine la vie de Jésus de Nazareth”. X. Léon-Dufour, *Les Évangiles...*, dz. cyt., 457n.

<sup>9</sup> Por. G. Haya Prats, *L'Esprit, force de l'Église* (Lectio divina 81), Paris 1975, 57.

<sup>10</sup> Por. Dz 2, 32; 3, 15; 4, 33; 10, 39.

<sup>11</sup> Por. C. Ducocq, *Christologie*, Paris 1972, 2, 15.

<sup>12</sup> „Privées de leur dimension historique mort et résurrection deviennent des catégories, des chiffres, sans ancrage dans notre monde”. R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles*, Tournai — Montréal 1978, 80.

stusa z Duchem. Sobą nadal pozostaje Jezus, choć jako Mesjasz wszedł do chwały Ojca, a mimo zesłania nadal boskim pozostaje Duch. Więć historiozobawcza pozostaje więc niezmienniona, można co najwyżej mówić o pewnej jakby zmianie kierunku działania. Jednakże i ta zmiana jest zgodna z prorocstwami Starego Testamentu, na nowo odczytanymi w świetle paschalnym.

Przechodzimy z kolei do „warstwy” następnej — do listów Pawłowych, które znacznie więcej mówią o więzi *Kyrios* — *Pneuma* niż kerygmaty Dziejów Apostolskich.

Według Apostoła Narodów nie można poznać Chrystusa, „Bożej Mądrości” inaczej jak przez Ducha Świętego. O swoim kerygmacie mówi on: *My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą* (1 Kor 1, 23—24). Mowa tu o paradoksie Odkupienia przez krzyż, przy czym mądrość Boża nieopięta staje się w ostrym kontraście do ludzkiego poznania wyłącznie naturalnego, a stąd błędnego. Ta trudna mądrość Boża jest jednak poznawalna przez objawienie, o czym mówi Apostoł w rozdziale następnym: *Głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukrytą, tę, którą Bóg przeznaczył ku chwale naszej... Nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego* (1 Kor 2, 6n. 10) Gdzie indziej to potwierdzi o apostołach: *(tajemnica) została objawiona przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom* (Ef 3, 5).

Jak apostołowie, tak i wierni — według św. Pawła — mogą poznawać Chrystusa tylko dzięki Duchowi Świętemu. Ich wiara jako korelat kerygmatu apostołowskiego wymaga pomocy Ducha Świętego począwszy od najprostszego i najbardziej zasadniczego jej artykułu: *Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus* (1 Kor 12, 3). A taki właśnie jest początek wiary, która zbawia (por. Rz 10, 9), wyraża bowiem ona zależność każdego z wiernych od Chrystusa zmartwychwstałego jako jego Pana. Prawidłowo ująć tę zależność pozwala tylko Duch Święty. Jest to wynik doświadczeń, jakie poczynił Apostoł w założonych przez siebie kościołach, a rzuca je jakby mimochodem przy sposobności omawiania właściwego korzystania z charyzmatów.

Jeszcze dalej można posunąć się po tej samej linii uwzględniając eklezjologię Listu do Efezjan. W niej bowiem zachodzi znamienne powiązanie hierarchicznych posług Kościoła z charyzmatami. To chwalebny Chrystus ustanawia *apostołów, proroków, ewangelistów, pasterzy i nauczycieli* (4, 11), a trzy spośród tych funkcji gdzie indziej (1 Kor 12, 28n; 14, 32) zaliczają się do charyzmatów. Na samym zaś początku tego wywodu stoi jakby teza naczelną: *jedno jest Ciało, i jeden Duch* (4, 4), po czym ukazany zostaje wpływ tego

Ducha na to Ciało. Przy tej sposobności można wywnioskować, jak dzięki Duchowi można coraz lepiej poznawać Pana. Zadaniem bowiem hierarchii służebnej i zarazem charyzmatycznej jest *przysposobienie świętych do posługi* (4, 13) takiej, że w końcu *dojdziemy razem wszyscy do pełnego poznania Syna Bożego* (4, 13). „Pełne poznanie” (*epignōsis*) trzeba brać w biblijnym sensie poznawania. Chodzi o pełne przyłgnięcie do Chrystusa w myśleniu i działaniu<sup>14</sup>. Choć tekst wywodu Pawłowego nie już więcej nie mówi o samym „przysposobieniu” (*kataratismos*), wolno przypuszczać na podstawie innych tekstów z pism Nowego Testamentu, że chodzi tu o dalsze przekazywanie, strzeżenie i pogłębianie tradycji apostoelskich<sup>15</sup>. Jakkolwiek pojmiemy samą funkcję, wyrażoną terminem „przysposobienie”, należy ona do wyposażonej w autorytet posługi hierarchicznej<sup>16</sup>. Do jej przedstawicieli należy czuwanie, by duchowa sytuacja wiernych nie była podobna do zagrożenia na morzu: *Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu* (4, 14).

Niemalże znaczenie dla sprawy poznawania Chrystusa „w Duchu Świętym” ma zasada sformułowana przez Apostoła w słowach: *My odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób* (2 Kor 5, 16). Chociaż te dwa zdania do dziś dnia są przedmiotem kontrowersji, gdy chodzi o ich dokładny sens, to jednak wydaje się osiągalna niezawodna ich interpretacja, wystarczająca przynajmniej dla naszego skromnego celu, jakim jest jeszcze jedno uzasadnienie wymiaru pneumatologicznego naszego poznania Chrystusa, a tym samym — chrystologii<sup>17</sup>.

W tekście tym nie chodzi o poznanie osobiste Chrystusa przez samego Pawła, lecz mowa jest o poznaniu chrześcijan w ogóle. Znowu poznanie, podobnie jak poprzednio wiarę, trzeba brać w sensie biblijnego *jada*, tzn. pełnego przyłgnięcia całą istotą (por. Ga

<sup>13</sup> Por. D. M. Stanley, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Romae<sup>2</sup> 1961, 23—26.

<sup>14</sup> Por. J. Dupont, *Gnosis*, Bruges—Paris 1949, 43.

<sup>15</sup> Por. R. Schnackenburg, *Christus, Geist und Gemeinde* (Eph 4:1—16), w: *Christ and Spirit in the New Testament* (in hon. C. F. D. MOULE), Cambridge 1973, 295.

<sup>16</sup> Por. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église* (Lectio divina 68), Paris 1971, 108.

<sup>17</sup> Por. J. Dupont, *Gnosis*, dz. cyt., 180—186; K. Prümm, *Diakonia Pneumatos*, Rom—Freiburg—Wien 1967, 1, 325—340; J. W. Fraser, *Paul's Knowledge of Jesus: II Cor V. 16 once more*, w: „New Testament Studies” 17 (1970—71) 293—313; J.-F. Collange, *Énigmes de la 2<sup>e</sup> épître de Paul aux Corinthiens*, Cambridge 1972, 257—263; C. K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, New York 1973.

4, 8n) i słusznej oceny (por. 1 Tes 5, 12). Okolicznik *kata sarka* należy odnieść raczej do sposobu poznawania, niż do samego Chrystusa. Innymi słowy wyłącza tu św. Paweł poznanie na poziomie ludzkiej natury upadłej, jeszcze nie odkupionej, podlegającej niewoli Prawa. Wiadomo przecież, że nie odrzucał Apostoł ziemskiego życia Jezusa, skoro jego zakończenie — śmierć krzyżową — wielokrotnie akcentował jako warunek Odkupienia. Chodzi zatem tutaj o nowe i pełne poznanie Chrystusa całego, które należałoby określić zwrotem *kata pneuma*, czyli oparte na prawdziwej wierze objawionej<sup>18</sup>. Tego rodzaju interpretację popiera kontekst dalszy tego listu, mianowicie wywody rozdziału 3-go o więzi *Kyrios* — *Pneuma*. Są tam przeciwstawione sobie dwa etapy dziejów zbawienia w ten sposób, że Pierwsze Przymierze wraz z naturą nieodkupioną — to etap tylko „litery”, po którym nastąpił już dzięki Chrystusowi etap Nowego Przymierza z jego „posługiwaniem Ducha”. „Jasność (*doxa*) Pana” staje się tam naszym udziałem *za sprawą Ducha* (3, 18).

Prawidłowo więc da się wysnuć wniosek: poznać, oczywiście w sensie biblijnym i zbawczym, można Chrystusa tylko przez wiarę, której początek zawdzięczamy Duchowi Świętemu. Wniosek ten bardzo już zbliża się do relacji Chrystusa i Ducha Parakleta z Czwartej Ewangelii, do której przechodzimy.

Z bogatej tematyki o Duchu Paraklecie wybieramy tylko to, co odnosi się do poznania dzięki Niemu Jezusa Chrystusa. Choć kilkakrotnie mowa jest w Czwartej Ewangelii o Duchu Świętym na jej początku i potem w części końcowej, tylko w rozdziałach 14—16 nosi On nieprzetłumaczalne jednym słowem miano *ho paraklētos*, z uściśleniem „inny Paraklet”, gdyż pierwszym u Ojca Parakletem jest sam Chrystus według słów z I Listu św. Jana (1 J 2, 1). Bogate w treści pojęcie „Paraklet” zawiera w sobie takie, jak: obrońca, orędownik, rzecznik, opiekun i pocieszyciel.

Misja Ducha Parakleta jest swoistą kontynuacją ziemskiego dzieła samego Jezusa, który zapowiada Jego przyście jako wynik własnej prośby skierowanej do Ojca (J 14, 16—17). Ale bezpośrednio po tej zapowiedzi następuje stwierdzenie: *Nie zostawię was sierotami: Przyjdę do was* (14, 18). Z kolei ostatnie teksty z rozdziału 16 ustalają zupełną zależność nauczania całej prawdy przez Ducha Parakleta od zasobów Chrystusa (16, 12—14). A chociaż Jezus widzialnie ma odejść niebawem, zapowiada: *Znowu chwila, a ujrzenie Mnie* (16, 19). Z tych zestawień zdaje się wynikać, że to właśnie „w Duchu Świętym” niebawem przyjdzie Chrystus do uczniów<sup>19</sup>. Tak powią-

<sup>18</sup> Do „virtuelle Pneuma-Texte” zalicza nasz tekst K. Prüm m, dz. cyt., 2, 1, 426n.

<sup>19</sup> Por. H. Schlier, *Zum Begriff des Geistes nach dem Johannes-evangelium*, w: *Neutestamentliche Aufsätze* (Festschrift J. Schmid), Regensburg 1963, 234; nado to całokształcie tekstów o Duchu Paraklecie por.



zane ze sobą dwa przyjscia próbowano tłumaczyć koncepcją „eschatologii zrealizowanej” (R. Bultmann, C. H. Dodd), którą trzeba by uściślić ograniczeniem: „częściowo zrealizowana”. Dwie dalsze wypowiedzi rzuca światło na nasze zagadnienie. Jedna jest zasadą ogólną przyszłego działania nauczycielskiego Ducha Parakleta: *Paraklet Duch Święty, którego Ojciec pošle w moim imieniu; On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co Ja wam powiedziałem* (J 14, 26). Druga — to obietnica bardziej szczegółowa: *Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy*<sup>20</sup>. *Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek słyszy, i oznajmi wam rzeczy przyszłe* (16, 12—13). W pierwszym tekście dwa słowa: „nauczyć” oraz „przypomnieć” znaczą u Jana więcej, niż zwykliśmy kojarzyć z nimi w języku potocznym. Ilekroć *didaskkein* stosuje się do Boga lub Chrystusa (por. 7, 14, 28; 8, 28) znaczy prawie tyle, co „objawiać”. Natomiast *hypomimnē(i)skein* oprócz „przypominania” znaczy „wykrywać” głębszy sens<sup>21</sup>. Zestawiając teraz wszystkie te dane razem otrzymujemy w wyniku, że nauka, jaką objawił Bóg Ojciec za pośrednictwem Syna, dzięki Duchowi Parakletowi daje pewność wiary tym, którzy ją przyjmują, a zarazem przestaje być czymś dla nich zewnętrznym wnikając do głębi ich serc. Słowo Chrystusa za sprawą Ducha przyjęte przez wiarę zdaje się być owym „namaszczeniem” czy też „olejem namaszczenia” (*chrisma*), o którym jest mowa w I Liście Janowym, że w nas trwa tak, że już nam nie potrzeba *pouczenia od nikogo* (1 J 2, 27)<sup>22</sup>. W drugim zaś powyższym tekście, obietnicy bardziej szczegółowej, należy podkreślić przeciwieństwo między *teraz* (*artī*) *jeszcze znieść nie możecie*, co się odnosi do ostatnich chwil Jezusa z uczniami, a czasem od przyjscia Ducha Parakleta. Dopiero wówczas „prawda” — a słowem tym określa Janowa Ewangelia objawienie przyniesione przez Jezusa — Chrystusa — stanie w pełnym świetle. Centralną zaś prawdą objawioną jest Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa. Słowo wreszcie „doprowadzi”, dosłownie „wskaże drogę” (*hodēgēsei*), być może zapożyczone z Ps 24, 5 według LXX, sugeruje niezawodnego Przewodnika w tej drodze do pełnej prawdy. Przy tym przez powtórzenie z *mojego weźmie* otrzymuje szczególnie akcent zależ-

I. de la Potterie — S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit. Condition du chrétien* (Unam sanctam 55), Paris 1965, 96—101; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg—Basel—Wien 1975, III, 156—173.

<sup>20</sup> Wydania krytyczne greckiego Nowego Testamentu nie są zgodne co do lekcji *en pasē alētheia* lub z *accusativem: eis pasan alētheian*. Obie lekcje jednakowo służą naszemu tutaj ujęciu misji Ducha.

<sup>21</sup> Por. O. Michel, ThWNT IV, 681; N. A. Dahl, *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif*, w: „*Studia Theologica*” 1 (1948) 94.

<sup>22</sup> Por. I. de la Potterie, *La vie selon l'Esprit...*, dz. cyt., 92n.

ność misji nauczycielskiej Ducha Świętego od Chrystusa, jedynego Słowa Ojca.

Nas tutaj jednak w owej misji nauczania interesuje w tej chwili sprawa poznania Chrystusa. Tej sprawie służy trzeci tekst *Gdy jednak przyjdzie Paraklet, którego Ja wam pošę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie. Ale wy też świadczycie, bo jesteście ze Mną od początku* (J 15, 26—27). Kontekst wskazuje na to, że ulubione słowo Janowe „świadczyć” (*martyrein*) przybiera tu odcień znaczeniowy znamieny dla żydowskiej procedury sądowej — obrony sprawy Chrystusa wobec wrogięgo lub obojętneęgo świata. Ale jednocześnie trzeba pamiętać, że w Janowej Ewangelii, gdy różne osoby świadczą, w ostateczności przekazują świadectwo Boga Ojca<sup>23</sup>. Tak więc to samo świadectwo, które dają Ojciec i Syn Boży (J 8, 18), w dalszym ciągu należy do Kościoła, a kieruje nim Duch Święty. Świadectwo Ducha — to nie sprawa powtarzania ani kodyfikacji prawd, lecz raczej interpretacji zgodnej z potrzebami czasów<sup>24</sup>.

Pozostaje nam jeszcze do omówienia również Janowa Apokalipsa. W części jej wstępnej, która, być może, jest stosunkowo najpóźniejsza, ukazuje się chwalebny Chrystus jako Sędzia i Kapłan, a zarazem Pan Kościoła, który „zna sprawy” dziejące się w poszczęgólnych wspólnotach. Tym niemniej każe On kończyć każdy z listów do siedmiu kościołów zawsze tym samym napomnieniem: *Kto ma uszy, niechaj pošłysz, co mówi Duch do kościołów!* (Ap 2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 12. 22). Napomnienie to jest rozszerzonym logionem Jezusowym, powtarzającym się u Synoptyków (Mk 4, 9. 23; 7, 16; Łk 8, 8; 14, 35; Mt 11, 15; 13, 9. 43). Rozszerzenie go o wyeksponowaną misję Ducha odpowiada obietnicom, jakie padają z ust Jezusa o Duchu Paraklecie, opiekunie uczniów podczas ostatniej wieczerzy<sup>25</sup>. Znamienne jest to, że Chrystus, który w Apokalipsie sam przemawia na początku i w zakończeniu księęi, wiele nadto działa jako Baranek w głównym, środkowym jej zrębie, całe zadanie pouczenia kościołów przekazuje Duchowi Świętemu. Takie więc pośrednictwo konieczne i jedyne zdaje się wskazywać na ogólną zasadę, że Duch ma podać Kościołowi także i to, co dotyczy samego Chrystusa, tym bardziej, że stały ten refren powtarza się w listach zawierających bogatą treść chrystologiczną, która w całej tej księę-

<sup>23</sup> Por. I. de la Potterie, *La notion de témoignage dans saint Jean*, w: *Sacra Pagina*, Gembloux 1959, II, 200—202.

<sup>24</sup> Por. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, dz. cyt., III, 173.

<sup>25</sup> Por. W. J. Harrington, *Understanding the Apocalypse*, (Washington) 1969, 85.

dze wykracza także poza ramy chrystologii poprzednich ksiąg Nowego Testamentu.

Wreszcie pod sam koniec okresu apostołskiego lub może krótko po nim dochodzi do sformułowania zasady interpretowania Pisma św. w taki sposób, że znowu jest wyeksponowane natchnienie dane przez Ducha Świętego. To znany dobrze klasyczny tekst o nim: *To przede wszystkim miejcie na uwadze, że żadne proroctwo Pisma nie jest dla prywatnego wyjaśnienia. Nie z woli bowiem ludzkiej zostało kiedyś przyniesione proroctwo, ale kierowani Duchem Świętym mówili od Boga święci ludzie* (2 P 1, 20—21). Wyłączenie prywatnej interpretacji dobrze harmonizuje nie tylko z samym faktem natchnienia biblijnego, ale z całą misją Ducha Parakleta w doprowadzaniu uczniów do pełnej prawdy. W ramach zaś objawienia biblijnego Nowego Testamentu chrystologia zajmuje miejsce najdonioślejsze.

#### PODSUMOWANIE

Z danych Nowego Testamentu wyżej omówionych można już wysnuć wnioski w sprawie poprawnego uprawiania chrystologii. Są to cztery następujące zasady:

1. Metoda historyczna; niezbędna w egzegezie i teologii, dzięki której można odkryć poszczególne „warstwy” źródeł tradycji ustnej i stadia rozwoju — pisanej, włącznie do ostatecznej redakcji ksiąg, musi się rządzić także słuszną zasadą teologiczną. Nie jest nią bynajmniej robienie różnicy między słowami Jezusa a rzekomymi amplifikacjami kerygmatu Kościoła, lecz odróżnianie apostołskich tradycji zapisanych w Nowym Testamencie od anonimowych poza nim, po to, by apostołskim poświęcić uwagę jako natchnionym<sup>26</sup>. Te bowiem w okresie apostołskim podlegają stałemu rozwojowi i pogłębianiu dzięki natchnieniu Ducha Świętego.

2. Warstwa chronologicznie późniejsza nie jest bynajmniej mniej wartościowa od wcześniejszej. Jedne i drugie należy brać w świetle wiary i zestawiać w jedną całość.

3. Z całą pewnością chrystologia tradycji apostołskiej była na początku „oddolna”, powoli odkrywała i zgłębiała misterium Chrystusa. Tę drogę należy dziś zalecać wszystkim, którzy jeszcze mierznie szukają Chrystusa. Tym niemniej zbytnim uproszczeniem jest usiłowanie wyrugowania chrystologii „odgórnej” przez „oddolną”. Obie bowiem te drogi są nawzajem komplementarne i żadnego rze-

<sup>26</sup> Por. W. Trilling, *Les traits essentiels de l'Église du Christ*, w: *Assemblées du Seigneur* 53 (1964) 22.

czywistego przeciwieństwa między nimi nie ma<sup>27</sup>. Albowiem tzw. funkcjonalna chrystologia już w Nowym Testamencie zaczyna się przekształcać w esencjalną. Już pierwsze i drugie pokolenie wiernych stopniowo przechodzi od Chrystusowej władzy (*exousia*) do Jego istoty (*ousia*), którą po części odkrywa. To posuwanie się nie-trudno zauważyć w hymnach chrystologicznych Nowego Testamentu. A odbywało się ono właśnie używając biblijnego zwrotu *kata pneuma*. Odczytać tak pisma Nowego Testamentu jest niezbędnym postulatem teologicznym. Dziś bowiem do egzegety to należy — z zachowaniem oczywiście proporcji w samej analogii — co było zadaniem Ewangelistów: ukazać Jezusa Chrystusa: żywego, całego i obecnego<sup>28</sup>.

4. Jeśli nawet najprostszy akt wiary zbawczej w Jezusa Chrystusa wymaga pomocy Ducha Świętego, to ileż bardziej wymaga Jego wpływu to, by cała doktryna biblijna o Chrystusie była nie-tnięta i coraz lepiej rozumiana pod wodzą magisterium Kościoła. Kościół pierwotny, apostołski, w łonie którego powstały za natchnieniem Ducha Świętego wszystkie pisma Nowego Testamentu, miał świadomość niezawodnej na przyszłość pomocy z Jego strony w doprowadzeniu do całej prawdy o Chrystusie.

Tak więc również Kościół naszych czasów, choć tylu wiekami oddzielony od ery apostołskiej, licząc na tę samą pomoc nadal rozwija „według Ducha” pełną, a niezawężoną rzekomo historycznymi postulatami chrystologię.

Kraków—Tyniec

O. AUGUSTYŃ JANKOWSKI OSB

<sup>27</sup> Por. R. H. Fuller, *The Foundations of the New Testament Christology*, London—Glasgow<sup>3</sup> 1974, 248.

<sup>28</sup> Por. X. Léon-Dufour, dz. cyt., 493.

Ks. Antoni Tronina

## PSALM 67/68

### W TRADYCJI JUDAISTYCZNEJ I NOWOTESTAMENTALNEJ

*Musiato się wypełnić wszystko, co było napisane o Mnie w Prawie Mojżesza, u Proroków i w Psalmach (Łk 24, 44).*

W oparciu o zasadę wypełnienia pierwotny Kościół uznał księgi Starego Testamentu za zapowiedź zbawczej misji Chrystusa. Szczególną rolę w życiu Kościoła spełnia Psalterz. Autorzy Nowego Testamentu i pierwsi chrześcijanie w świetle psalmów odczytywali