

przeszkód. I tak proces ten powtarzać się będzie kilkakrotnie, zachowując przy tym segmentarycznie charakterystyczne, indywidualne dla lokalnych warunków, szczegóły!

Zważywszy na to, że Andrzej Vesalius, słynny anatom, żył i działał w XVI w., zaś Wiliam Harvey, ojciec nauki o krążeniu krwi, w wieku XVII, tych wspaniałych tajemnic przyrody, jakie przez umysły wspomnianych geniuszów wiedzy lekarskiej stały się własnością całej ludzkości, przed nimi nikt ani nie znał ani też znać nie mógł. Tym bardziej nie mógł to być malarz czy rzeźbiarz żyjący w XIV wieku! Musiałby to być bowiem geniusz anatomii i fizjologii, posiadający także znajomość fizyki optycznej. Więcej, musiałby to być zarazem geniusz sztuki w jednej osobie! Lecz nawet Leonardo da Vinci (XV/XVI wiek) czy Michał Anioł (XV/XVI) takim kunsztem wykazać się nie mogli. Stąd wniosek, że nikt nigdy nie był w stanie sfalszować Całunu z Turynu. Zakłęte w nim tajemnice wiedzy stanowią najpewniejszą, wspaniałą pieczęć autentyczności.

Jeśli chodzi o krwawienie z rany grzbietu lewej, omówimy je obszerniej w drugiej części naszych uwag. Tutaj wypada zaznaczyć, że podlega ono tym samym prawom natury, które są poruszone przy omawianiu krwawienia z ran zadanych koroną cierniową. Szczegółowa obserwacja charakteru tych krwawień oraz kierunku pozwala wnikać w szereg wzruszających szczegółów, świadczących o naprawdę nadludzkiej walce Chrystusa Pana z szalonym bólem, by móc unosić się po kilka razy na przebitej gwoździem prawej swej stopie ku górze. A wszystko to w celu wypowiedzenia swych ostatnich siedmiu słów!

STANISŁAW WALISZEWSKI

CHRYSTOLOGIA W ŚWIETLE HISTORII ZBAWIENIA

Religia chrześcijańska powstała i szerzyła się w świecie starożytnym nie przy pomocy pism i książek, ale przez żywe słowo głoszone ustnie. Początkowy kilkunastoletni okres misji apostoelskich wypełniają ustne kazania, których zasadniczym celem jest w z b u d z e n i e wiary w Jezusa jako Chrystusa-Zbawiciela. Zaznacza to św. Łukasz w prologu do swej ewangelii, powołując się na świadectwo tych, „którzy od początku byli *ministri sermonis — hypêretai tou logou*“ (Łk. 1, 2).

Pierwsze pisma chrześcijańskie powstają dopiero w drugiej połowie I wieku. Utrwalono w nich główną treść ustnej kerygmy¹⁾ celem jej przypomnienia a równocześnie celem umocnienia i pogłębienia wzbudzonej już wiary w gminach chrześcijańskich²⁾.

Ewangelia utrwalona na piśmie dotarła do nas w księgach Nowego Testamentu. Czy istnieje jednak możliwość poznania ustnej ewangelii, tej, którą głosili apostołowie w pierwotnej kerygmie w okresie jeszcze przedliterackim? Jediną możliwość poznania jej dają Dzieje Apostolskie, które nam przekazują pierwsze mowy misyjne apostołów. Wprawdzie Dzieje Ap. napisał św. Łukasz później niż ewangelię, nie chodzi tu jednak o czas zredagowania tej księgi, ale o źródła, na których się autor opierał przytaczając mowy misyjne apostołów.

Nie ulega wątpliwości, że św. Łukasz korzystał przy odtwarzaniu kazań misyjnych w Dziejach z dokumentów pisanych i ustnej tradycji. Forma i treść tych kazań jest bowiem tak stereotypowa, iż pozwala przypuszczać, że w pierwotnym chrześcijaństwie wyrobił się i mocno zakorzenił w tradycji pewien stały schemat kerygmy o Jezusie Chrystusie. Pogląd taki potwierdza także porównanie mów misyjnych w Dziejach z kerygmą św. Pawła z I listu do Koryntian (15, 3-5). Podobna treść i forma użyta przez św. Pawła w liście z powołaniem się na tradycję apostołską jest gwarantem historyczności mów misyjnych w Dziejach Apostolskich. Jeśli zaś ich historyczny charakter nie nasuwa wątpliwości, to wówczas mamy przed sobą najstarszą „przedewangelijną“ formę głoszenia radosnej nowiny — mamy niejako „ewangelię przed ewangeliami“³⁾. Ostatnio poświęcono cały szereg prac naukowych tej ustnej ewangelii zawartej w kerygmie apostołskiej, a przekazanej nam w mowach misyjnych w Dziejach Apostolskich⁴⁾.

¹⁾ Słowo kerygma przyjęło się we współczesnej literaturze teologicznej na oznaczenie ustnie ogłoszonej katechezy przez apostołów. Greckie słowo „to kerygma“ oznacza obwieszczenie, kazanie.

²⁾ Na różnicę między kerygmą misyjną i katechezą kościelną zwrócił uwagę A. Dohl, Annamnesis in studia Theologica I, 1948, str. 50; Kerygma jest nowiną misyjną, zaś katecheza, która jest treścią listów a nawet ewangelii, zwrócona jest do gmin już założonych i ma służyć w tym celu, by przypomnieć kerygmę misyjną głoszoną ustnie.

³⁾ Mowy św. Piotra zawarte w Dziejach Ap. nazwał R. Otto „embrionem ewangelii“, Reich Gottes und Menschensohn 1934, str. 64.

⁴⁾ A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte, Regensburg 1938,

Autor Dziejów streszcza pracę misyjną „dwunastu“ w jednym ogólnym zdaniu: „*I nie przestawali na każdy dzień w kościele i po domach nauczać i opowiadać o Jezusie Chrystusie*“ (Dz. Ap. 5, 42). Główną więc treścią apostolskiej kerygmy misyjnej był Jezus Chrystus. To ogólnikowe określenie nie wiele mówi samo w sobie, dlatego trzeba bliżej przyglądać się treści i formie tego ewangelizowania.

Historyczna treść kerygmy apostolskiej.

Podstawą, na której się opierało głoszenie Jezusa Chrystusa, były historyczne fakty bezpośrednio przeżyte przez naocznych świadków. Występuje to bardzo wyraźnie w chwili, kiedy apostołowie chcąc uzupełnić liczbę „dwunastu“ po zdradzie i śmierci Judasza wyszukują takiego kandydata, który osobiście przeżył jako świadek zdarzenia rozgrywające się w czasie publicznej działalności Jezusa. „*Potrzeba tedy, aby jeden z tych mężów, którzy się z nami zbierali przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał między nami począwszy od chrztu Janowego aż do dnia Wniebowstąpienia, stał się wraz z nami świadkiem*“ (Dz. Ap. 1, 21). Na własne bezpośrednie świadectwo często powołuje się grupa „dwunastu“: ⁵⁾ „*myśmy świadkami tego wszystkiego co uczynił w krainie Judzkiej i Jeruzalem*“ (Dz. Ap. 10, 39). W tym właśnie leży najbardziej oczywisty dowód, że w kerygmie apostolskiej chodzi o historię; opowiada bowiem zdarzenia naoczny świadek. Zasadniczą treścią wszystkich kazań misyjnych w Dziejach jest zwięzła historia Jezusa z Nazaretu, szczególnie niektóre zdarzenia, jak śmierć (Dz. Ap. 2, 23; 3, 13; 4, 9; 5, 30; 10, 39), z martwych wstanie (2, 34, 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40), w wywyższenie (2, 33, 36; 5, 31) i paruzja (3, 20; 10, 42). To ostatnie zdarzenie ma również charakter historyczny, opiera się bowiem w pewnym sensie również na bezpośrednim świadectwie naocznych świadków. Św. Piotr uzasadnia to w następujący sposób:

J. Gewiess, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte, 1939,

M. Barth, Die Augenzeugen, Zürich 1946,

H. V., Campenhausen, Der urapostolische Apostelbegriff, 1948 (art. w *Studia Theologica*),

M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte 1949,

R. Geiselman, Jesus der Christus, Stuttgart 1951,

J. Daniélou, L'Histoire du Salut dans la Catéchèse 1952 (art. w *La Maison-Dieu*).

⁵⁾ Por. także I J. 1, 1; Dz. Ap. 4, 20; itd.

„albowiem nie w oparciu o zmyślone baśnie oznajmiłszy wam moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, lecz oglądaliśmy na własne oczy jego wielkość. Albowiem odebrał od Boga Ojca cześć i chwałę... my słyszeliśmy ten głos“ (II P. 1, 16).

To, co Apostoł widział jako naoczny świadek, jest nie tylko gwarancją historycznej prawdziwości Objawienia P. Jezusa na górze Tabor, ale jest także gwarantem historyczności przyszłych zdarzeń, a więc powtórnego przyjścia. Historyczny fakt objawienia wszechmocy P. Jezusa na górze rzutuje na historyczność mającej nastąpić paruzji. Powtórne więc przyjście Chrystusa, o którym głosi apostołska kerygma, nie jest mitem, ale ma charakter historyczny. Mit bowiem nie oznacza nigdy zdarzenia historycznego, choćby przyszłego, ale jest wytworem fantazji.

Innym argumentem potwierdzającym historyczne podstawy apostołskiej kerygmy jest różnica świadectwa „dwunastu“ i św. Pawła, wyraźnie zarysowana w jego kazaniach misyjnych. Św. Paweł nie należał do uczniów Chrystusa za Jego życia, dlatego nie może się nazwać świadkiem bezpośrednim historycznych zdarzeń, które miały miejsce w czasie „od chrztu w Jordanie, aż do Wniebowstąpienia“. Przytaczając te zdarzenia św. Paweł nie powołuje się na własne świadectwo, ale na świadectwo „dwunastu“, a więc tych, którzy osobiście te zdarzenia przeżyli. Występuje to wyraźnie w kazaniu, jakie wygłosił Apostoł w Antiochii Pizydyjskiej: „który widziany przez wiele dni przez tych, którzy razem z nim przyszedli z Galilei do Jerozolimy i którzy po dziś dzień są jego świadkami wobec ludu“ (Dz. 13, 31). „Dwunastu“ są „martyres autou“ czyli bezpośrednimi świadkami zdarzeń historycznych „od chrztu w Jordanie aż do Wniebowstąpienia“, natomiast św. Paweł nazywa siebie „martyś autô“ (Dz. Ap. 22, 15) świadkiem dla Jezusa (autô, *dativus*), albo o Jezusie (Dz. Ap. 23, 11).

Wprawdzie św. Paweł innym razem powołuje się na autopsję: „i ja widziałem Pana“, ale wówczas to jego świadectwo nie dotyczyło tych samych faktów historycznych, co świadectwo „dwunastu“. Apostoł widział Chrystusa i słyszał jego głos na drodze pod Damazkiem i o tym zdarzeniu może dać świadectwo bezpośrednio. Kiedy jednak chodziło o zdarzenia, które miały miejsce trzeciego dnia po śmierci Chrystusa i przez czterdzieści dni, wówczas św. Paweł mógł się jedynie powołać na świadectwo „dwunastu“. To nam tłumaczy, dlaczego Apostoł w mowie Antiocheńskiej nie wspomina o tym, że i jemu ukazał się Pan. Gdyby chodziło o wykazanie, o świadectwo,

że Chrystus w ogóle zmartwychwstał, że żyje, wtedy św. Paweł mógł powołać się na własne świadectwo, bo to on przeżył osobiście, widział Chrystusa — więc tu może być takim samym świadkiem jak i „dwunastu“. Między grupą „dwunastu“ a św. Pawłem nie ma różnicy w apostołacie, ale jest różnica w wykonywaniu apostołstwa, jest różnica w dawaniu świadectwa. To zaś odróżnienie świadectw wskazuje na to, że w kerygmie apostołskiej chodzi nie o doktrynę czy idee, ale o historyczny fakt Jezusa, o zdarzenie określonego czasu i miejsca.

Forma apostołskiej kerygmy.

Historyczne zdarzenia z życia Jezusa stanowiące treść kerygmy apostołskiej nie wyczerpywały jej celu. Głównym celem kerygmy było nie głosić historię Jezusa, ale obudzić wiarę w Jezusa Mesjasza. Fakty historyczne jego życia miały stanowić jedynie podbudowę, platformę, na której apostołowie umieszczają rzeczywistość ponadhistoryczną, transcendentną. To, co sami dostrzegli w transparencie zdarzeń historycznych życia Jezusa, w co uwierzyli, starali się przekazać innym w kerygmie, aby u nich wiarę wzbudzić. Uczynili to w ten sposób, że historię Jezusa, przede wszystkim jego śmierć i zmartwychwstanie, umieścili w łańcuchu historii zbawienia, pokazali te zdarzenie historyczne z życia Jezusa z Nazaretu jako czyny zbawienne, to znaczy takie czyny, w których sam Bóg wkroczył do historii, by pomóc człowiekowi. Uzasadnili zaś to argumentami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu. Wykazywali mianowicie, że w Jezusie wypełniło się historycznie to, co przepowiedzieli o Mesjaszu prorocy Starego Testamentu. Dzięki temu historia Jezusa z Nazaretu ukazała się słuchaczom jako historia przepowiedzianego przez proroków Mesjasza. To ściśle powiązanie historii Jezusa z prorocstwem mesjańskim stanowi najbardziej charakterystyczną cechę formalną kerygmy pierwotnej. W związku z tym podejście do chrystologii jest konsekwentnie teocentryczne.

Jezus jest mandatariuszem Boga. Dlatego kerygma nazywa Jezusa „*Pomazańcem Pana*“ (*Christos*: Dz. Ap. 2, 36; 3, 18; 4, 26; 5, 42), „*sługą Bożym*“ (*pais theou*: Dz. Ap. 3, 13. 4, 27). Jezus zstąpił na ziemię nie z własnej woli, ale Bóg wzbudził w nim swego sługę, posłał i namaścił mocą Ducha św. (Dz. Ap. 3, 26; 10, 38; 13, 26). Moc Jezusa, jego nauki i cuda mają swe źródło we wszechmocy Boga. Przez nie wślawił Bóg swego pomazańca wobec ludu (Dz. Ap. 2, 26).

Podobnie poza cierpieniami, śmiercią, zmartwychwstaniem i wywyższeniem Jezusa stoi Bóg, który urzeczywistnia przez te zdarzenia plan zbawienia (Dz. Ap. 2, 33, 34; 3, 15, 18; 4, 10, 27; 5, 30; 10, 40 i 70). Jednym słowem katecheza apostołska przedstawia w Jezusie jako Mesjaszu — Boga, który dla zbawienia ludu wkracza w historię.

Tak pojęta chrystologia (teocentrycznie) musiała bardzo wydatnie uwzględnić Stary Testament. Albowiem jedynie Stary Testament jest środkiem, przy pomocy którego da się wykazać, że historyczny fakt cierpienia i śmierci Jezusa nie jest czymś przypadkowym, mogącym wzbudzić zgorszenie, ani nie jest wynikiem jedynie sytuacji historycznej, czy wrogiego nastawienia ludu, ale jest pewną koniecznością z góry określoną przez Boga — a więc czynem zbawiennym (Dz. Ap. 3, 14).

Podobną formę kerygmy spotykamy także w ewangelii św. Łukasza, w opisie sceny na drodze do Emaus. Słowa, które wypowiedział P. Jezus wówczas do dwu uczniów są tak zgodne w treści i formie do kazań misyjnych Piotra i Pawła, że możnaby je nazwać prototypem kerygmy apostołskiej. Sam P. Jezus wskazując na swe cierpienia i śmierć, naświetla te tragiczne zdarzenia w ten sposób, iż mogą one być w swej istocie uchwytne tylko przez wiarę; tylko wówczas mogą być w pełni zrozumiane, gdy oświetlą je promienie prorocत्व St. Testamentu. *„Te są słowa, które do was mówiłem, gdy jeszcze był z wami, że musiało się spełnić wszystko, co napisane jest w Prawie Mojżeszowym, w Prorokach i Psalmach o mnie. Wtedy otworzył im umysł, aby zrozumieć Pisma i rzekł im: Tak jest napisane i tak było potrzeba, aby Chrystus cierpieć i zmartwychwstać dnia trzeciego. I aby w jego imieniu wszystkim narodom była głoszona pokuta i odpuszczenie grzechów poczynając od Jerozolimy. A wy jesteście tego świadkami“* (Łk. 24, 44-48). A więc w tych zdarzeniach śmierci i zmartwychwstania nie chodzi o zwykłą historię, ale o historię specjalnego rodzaju — o urzeczywistnienie zbawczych planów Bożych. Działają tu nie ludzie, ale sam Bóg. I sam Bóg pisał tę historię przez Mojżesza i Proroków, urzeczywistnił w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Sam więc P. Jezus ustala niejako taką formę kerygmy chrystologicznej. Może dlatego pierwsi „Ministrowie słowa“ ewangelijnego trzymają się podobnej formy. Św. Piotr w portyku Salomona głosi: *„Bóg, co przez usta wszystkich proroków swoich wypowiedział, iż Chrystus jego miał cierpieć, to też spełnił“* (Dz. 3, 18). Św. Paweł w Antiochii pizydyjskiej podobnie

naucza: „*Mieszkańcy Jerozolimy... nie uznali go a przez wyrok w ypełnili zapowiedzi proroków czytane im w każdy szabat. I my zwiastujemy wam tę obietnicę daną ojcom naszym, że ją w ypełnił Bóg dla dzieci naszych wskrzeszając Jezusa*“ (Dz. Ap. 13, 27, 32).

Można więc powiedzieć, że w głębi apostołskiej kerygmy o Jezusie jako Mesjaszu mieści się historia zbawienia, która łączy w jedną nierozzerwalną całość oczekiwanie proroków, jego historyczne urzeczywistnienie w Jezusie i mającą nadejść paruzję Chrystusa jako jej zakończenie. Twórcą i źródłem tej historii zbawienia jest Bóg, dlatego oba Testamenty, Stary i Nowy, łączą się w niej w całość i jedność objawienia. „*Wprawdzie różnymi sposobami przemawiał nigdy Bóg do Ojców, a ostatnio przez swego jednorodzonego Syna*“ (Żyd. 1, 1), ale jest pewne, że zawsze przemawiał ten sam Bóg, łącząc przez to proroków i Syna w jedną całość. To Pawłowe „*ostatnio*“ stawia objawienie Syna w jednej linii ze słowem Boga u Proroków, a przez to włącza je w całość historii zbawienia.

Zasady kerygmy apostołskiej w nauce Kościoła.

Skoro treścią Starego i Nowego Testamentu jest jedna historia zbawienia, nic dziwnego, że Kościół w swej nauce zawsze przeciwstawiał się wszelkim zakusom zdążającym do rozerwania obu Testamentów. W bulli „*Cantate Domino*“ z r. 1441, w tak zwanym „*decretum pro Jacobitis*“ Urząd Nauczycielski Kościoła ogłasza autorytatywnie: „*Sancta Romana Ecclesia Domini et Salvatoris Nostri voce fundata firmiter credit, profitetur et praedicat, unum atque eundem Deum Veteris ac Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii, auctorem*“ — i daje takie uzasadnienie swej nauki „*quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt*“ (Denz. 706).

W podobnym sensie wypowiada się sobór trydencki na sesji 4 w r. 1546. „*Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata... omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... suscipit et veneratur*“ (Denz. 738).

Widzimy więc, że zasady kerygmy apostołskiej znalazły bardzo wyraźny wyraz w oficjalnej nauce Kościoła.

Biorąc pod uwagę aspekt historyczny tego zagadnienia, włączenie Starego Testamentu do życia Kościoła i jego nauki jest tak stare,

jak sam Kościół. Od pierwszej kerygmy apostołskiej nie zamarło do dnia dzisiejszego. Ostatnio wypowiedział się w tej sprawie Pius XII w encyklice „Mediator Dei“ (20. XI. 1947). Ojciec św. jest przeciwny ograniczaniu przy eliminowaniu tekstów liturgicznych Starego Testamentu, jako mniej odpowiednich do czasów dzisiejszych. Stałoby to w sprzeczności z „lex orandi“ Kościoła, która równocześnie „statuit legem credendi“. Wprawdzie Schleiermacher w swej „Glaubenslehre“ odrzucił z nauki chrześcijańskiej Stary Testament, ale A. Harnack określił taki stan konserwowany w niektórych szkołach protestanckich jako „religijny paraliż“⁶⁾. Odrzucenie Starego Testamentu musi być połączone ze sparaliżowaniem wiary i nauki o Jezusie jako Mesjaszu. Oba Testamenty bowiem głoszą jedną historię zbawienia, jednego Mesjasza. Oba mówią o jednym rzeczywistym zdarzeniu i czasie, które ma jeden początek, cel i koniec.

Pozostaje jednak pytanie, czy taka forma pierwotnej kerygmy czerpiąca argumenty ze Starego Testamentu nie była determinowana potrzebą czasu i środowiska, w którym była głoszona. Mogła ona być odpowiednia dla okręgu żydowsko-palestyńskiego, bo ludzie ci żyli w psychosferze Starego Testamentu i stąd takie właśnie podejście i przedstawienie Jezusa jako historyczne spełnienie prorocत्व, mogło być dla nich argumentem przekonywującym. Niewątpliwie takie zastrzeżenie ma dużo słuszności; nie mniej jednak w czasach apostołskich taką formę katechezy, która wzięła historyczny fakt Jezusa z historią zbawienia, stosowano ogólnie i powszechnie nawet do słuchaczy pogańskich⁷⁾. Wydaje się, że taka forma była dyktowana czymś bardziej istotnym niż tylko względami pedagogicznymi. Wprost niemożliwą jest rzeczą mówić o Jezusie Mesjaszu bez prorocत्व Starego Testamentu.

Jezus głoszony bez Starego Testamentu, czyli wyrwany z kręgu historii zbawienia, prowadzić musi albo do zwykłego życiorysu historycznego Jezusa z Nazaretu, albo oderwanego od historii zbawienia metafizycznego Boga, albo Jezusa najwyższego punktu przeżyć religijnych ludzkości. Z drugiej strony jeszcze bardziej niemożliwą jest rzeczą głoszenie idei mesjańskiej Starego Testamentu w oderwaniu od historycznego faktu Jezusa, bo wówczas nie wyjdzie się poza czystą ideę.

⁶⁾ A. Harnack, Markion, 1924, str. 248.

⁷⁾ Św. Paweł w liście do Rzym. 16,26 stwierdza, że pisma prorockie służą do ewangelizowania także pogan w doprowadzeniu ich do wiary w Jezusa Chrystusa.

W pierwszym wypadku otrzymamy suchą historyczną relację o tym, co się zdarzyło 20 wieków temu w zakątku imperium rzymskiego, ale co wraz z tym imperium przeszło do archiwum historii; w drugim zaś wypadku pozostanie może oczekiwanie, nadzieja, a nie wiara. Wiara bowiem chrześcijańska w Jezusa Chrystusa musi łączyć fakt historyczny z rzeczywistością ponadhistoryczną. Stąd chrystologiczna kerygma, jako wezwanie do wiary w Jezusa Chrystusa, musi łączyć w sobie historię Jezusa z prorocत्वami o Mesjaszu. Obu pojęciom chrześcijańskiego „credo“ Jezus jest Chrystusem — odpowiadają obie części Pisma świętego: Stary i Nowy Testament.

Stary Testament mówi, jaki jest Chrystus, a Nowy Testament wskazuje, kto nim jest. Innymi słowy tylko ten zna Jezusa, kto go pozna jako Chrystusa, a tylko ten wie, kim jest Chrystus, kto poznał, że jest nim Jezus.

Dzisiejsza Chrystologia w świetle kerygmy apostołskiej.

Kerygma apostołskie, jak stwierdziliśmy wyżej, bardzo wyraźnie wypunktowała w chrystologii historię zbawienia, włączając w jej łańcuch historyczny fakt Jezusa. Przedstawiała ona Jezusa jako Mesjasza o tyle w oparciu historycznej, o ile to było potrzebne do wykazania, że w Jezusie spełniły się prorocтва i że On jest wypełnieniem i zakończeniem historii zbawienia. Taki był główny zrab chrystologii apostołskiej w kerygmie.

Wydaje się, że współczesna chrystologia dość daleko odbiegła od takiego stanu i porównana z apostołską kerygmą wykaże dość daleko idące różnice. Punkt ciężkości współczesnej chrystologii nie spoczywa bowiem na historii zbawienia, ale na fenomenologicznym opisie ponadludzkiej świadomości Jezusa. Nie wolno jednak zapominać, że twórcą tak pojętej chrystologii jest Schleiermacher, który wyłączył z chrześcijańskiej teologii Stary Testament, a przez to uniemożliwił przedstawienie Jezusa w świetle historii zbawienia. Właściwie pojęta chrystologia chrześcijańska nie może się ograniczyć do samego stwierdzenia, że Jezus uważał się za Mesjasza, że miał świadomość, iż jest Synem Bożym, bo to w rezultacie da bardzo zresztą ciekawy fenomen historyczno-religijny, nie uzasadni jednak jego rzeczywistości. Celem zaś chrześcijańskiej teologii będzie zawsze uzasadnienie, że Jezus jest rzeczywiście Mesjaszem. Widzieliśmy, że pierwsi „ministrowie słowa“ chrześcijańskiego uzasadniali tę prawdę w świetle

historii zbawienia. Poszli zresztą za przykładem samego Jezusa, który w podobny sposób, w świetle historii zbawienia, uzasadniał swe mesjańskie pretensje.

Kiedy uwięziony Jan Chrzciciel chciał się upewnić, kim jest Jezus, wysłał do Niego swych uczniów z zapytaniem: „Czy ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego czekać mamy“ (Łk. 7, 19). Chodziło w tym pytaniu o zagadnienie zasadnicze dla każdego chrześcijanina: Kim jest Jezus. W odpowiedzi P. Jezus nie powołuje się na swą świadomość, ale wskazuje na obiektywną rzeczywistość realizowaną w jasnym świetle historii: „Oznajmijcie Janowi, coście widzieli i słyszeli, iż ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci są oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głoszona jest ewangelia“ (Łk. 7, 22). W tej odpowiedzi nie chodzi o same cudowne zdarzenia, ale o to, że w tych cudownych zdarzeniach wypełniają się proroctwa o Mesjaszu. To wypełnienie proroctw w jego osobie jest jedynym argumentem, którym P. Jezus uzasadnia Janowi to, iż jest Mesjaszem. W tych słowach bowiem, które P. Jezus przytoczył jako dokonaną już rzeczywistość, opisał Izajasz przyszłego Mesjasza (Iz. 35, 5; 61, 1).

Sam więc P. Jezus włącza siebie w historię zbawienia, jako jej wypełnienie. Tą samą drogą powinny iść nasze argumenty, mające uzasadnić prawdę, w którą wierzymy, że Jezus jest Mesjaszem. Powinny one wykazywać, że w Jezusie proroctwa mesjańskie stały się rzeczywistością historyczną. Innymi słowy, chrystologię powinniśmy włączyć w historię zbawienia⁸⁾.

Wydaje się bowiem, że historia zbawienia stanowi nie tylko zewnętrzną szatę, którą przywdziała pierwotna kerygma chrześcijańska, ale raczej należy do wewnętrznej istoty chrześcijańskiej chrystologii.

Nysa

Ks. EDWARD KOPEĆ

⁸⁾ Cały szereg prac teologicznych ostatnich czasów wysuwa taki właśnie postulat. Można tu wymienić następujące dzieła: J. Gewiess, op. cit., O. Culmann, Christus und die Zeit 1948, J. Michl, Die Evangelien. Geschichte oder Legende? 1940, K. H. Schelkle Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. 1949, J. Daniélou, op. cit., R. Geiselmann op. cit., Ponadto w tym kierunku idą także prace nad reformą katechizmu.