

Ks. Grzegorz STRZELCZYK

JAK „REKLAMUJE SIĘ” BÓG? Jezus jako wizerunek Ojca

Rodzące się chrześcijaństwo stosunkowo szybko doszło do przekonania, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15, por. 2 Kor 4,4). To stwierdzenie św. Pawła nie stanowi wprawdzie osi jego teologii i pojawia się raczej mimochodem, poświadcza jednak, że już w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku przynajmniej niektóre wspólnoty tak postrzegały Chrystusa. Pogłębione ujęcie tego wątku zawdzięczamy tradycji Janowej, przy czym akcent pada w niej nie na pojęcie wizerunku, ale raczej na kwestię „widzenia”.

Nie miał On wdzięku ani też blasku,
aby [chciano] na Niego popatrzeć,
ani wyglądu, by się nam podobał.
Wzgardzony i odepchnięty przez ludzi,
Mąż boleści, oswojony z cierpieniem,
jak ktoś, przed kim się twarze zakrywa,
wzgardzony tak, iż mieliśmy Go za nic.
Lecz On się obarczył naszym cierpieniem,
On dźwiżył nasze boleści,
a my uznaliśmy Go za skazańca,
chłostanego przez Boga i zdeptanego.

Iz 53,2b-4

Niniejsze studium ma na celu przedstawienie – w sposób możliwie syntetyczny – intuicji chrystologicznej, którą uznać można za jeden z głównych metatematów (lub jedną z głównych metanarracji¹) Objawienia. Chodzi mianowicie o przekonanie, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,5) albo – ujmując paradoksalnie – widzialnością Niewidzialnego lub wizerunkiem Nieprzedstawialnego. Jako że niniejszy tekst wpisuje się w szerszy kontekst studiów poświęconych „wizerunkowi”, który we współczesnej kulturze coraz częściej jest czymś świadomie kreowanym i staje się istotnym narzędziem komunikacji², w centrum rozważań stawiam pytanie „jak?” (i wtórnie: „jaki?”) wizerunek Bóg „wykreował” – na nasz użytek – w człowieczeństwie Jezusa.

¹ Określenie „metanarracja” zaczerpnąłem z wykładów Geralda O’Collinsa SJ na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w roku 2002. Odnosi się ono do tematów, które w Piśmie Świętym (albo szerzej – w Objawieniu) powracają w różnych okresach, w ramach różnych tradycji i ujmowane są pod różnymi kątami. Ich studium jest z konieczności wielowątkowe.

² Abstrahuję tutaj od oceny tego zjawiska.

NIE MOŻNA UJRZEĆ BOGA I POZOSTAĆ PRZY ŻYCIU

Jakkolwiek nasze rozważania dotyczyć będą głównie kwestii chrystologicznych, rozpocząć trzeba od rzutu oka na teologię Pierwszego Przymierza. Istotne dla nas są zwłaszcza cztery jej elementy. Po pierwsze, przekonanie, że Bóg jest zasadniczo (lecz nie absolutnie) niewidzialny, a ujrzanie Go musiałoby się skończyć śmiercią człowieka (por. np. Wj 33,20). Po drugie, przekonanie, że Bóg niektórym wybranym pozwala się ujrzeć (por. Wj 24,11) – przynajmniej do pewnego stopnia – a widzenie Go pozostaje mimo wszystko czymś upragnionym. Po trzecie, ścisły zakaz sporządzania wizerunku Boga (jak również sporządzania jakiegokolwiek wizerunku w celu oddawania mu czci – por. Wj 20,4-5). Po czwarte, stworzenie człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga (por. Rdz 1,27).

Powyższe wyliczenie wymaga pewnego rozwinięcia. Otóż biblijny opis stworzenia sugeruje, że przed upadkiem ludzie cieszyli się bezpośrednim kontaktem z Bogiem. Ich grzech związany był z pochodzącą od węża sugestią, że Bóg jest wobec nich nieszczerzy, a Jego motywacje są odmienne od przedstawianych. W ten sposób pojawił się rozdział między rzeczywistością Boga a ludzkimi wyobrażeniami o Nim (Jego wizerunkiem?). Niemożność ujrzania Boga jawi się zatem jako konsekwencja grzechu – wygnanie z raju pozbawiło człowieka możliwości bezpośredniego z Nim obcowania (por. Rdz 3,23-24). Odtąd ludzkość skazana była na szukanie Boga „niejako po omacku” (Dz 17,27), czego konsekwencją jest „tworzenie bogów” i ich wizerunków. Objawienie się Boga Abrahamowi i powołanie do istnienia narodu wybranego oznaczało początek odchodzenia od tych praktyk, oddawanie czci Bogu niewidzialnemu sprawiało jednak ewidentną trudność plemieniu żyjącemu pośród ludów posiadających bogów widzialnych (doskonale unaocznia to scena ukazująca kult cielca pod Synajem – por. Wj 32). W tym kontekście widzenie Boga³, którego dostępują wybrani, jawi się jako wyjątkowy przywilej – najczęściej związany ze sprawowaną funkcją lub powierzaną przez Boga misją, a więc raczej niemający charakteru nagrody. Bóg daje się poznać niejako p o c o ś, a nie z a c o ś.

Nie posiadając dostępnego percepcji zmysłowej wizerunku Boga, Izrael musiał oprzeć swoje Jego rozumienie na pamięci o doświadczeniach historycznych – Bóg bowiem, objawiwszy się, złożył narodowi wybranemu obietnicę pomyślności i interweniował w dziejach tak, by jej spełnienie było możliwe. Obraz Boga Izraela zawarty jest zatem w narracjach, których spisywanie –

³ O charakterze tego „widzenia” niewiele wiadomo, teksty bowiem mówią o zdarzeniu, nie dostarczając pogłębionego wyjaśnienia, co było przedmiotem oglądu ani też jakiego rodzaju był to ogląd (zmysłowy, intelektualny czy jeszcze innego typu).

zintensyfikowane w okresie wygnania babilońskiego i po nim – doprowadziło stopniowo do takiej przemiany świadomości ludu, że ze słowem (tekstem) identyfikowano swoistą formę Bożej obecności⁴. Równolegle dojrzewało przekonanie, że przeszkodą na drodze do spełnienia Bożej obietnicy jest niewierność ludu. Z tym procesem sprzężona była także pewna ewolucja Bożego wizerunku. Ponieważ Bóg zachowywał swoją wierność wobec Izraela mimo kolejnych jego odstępstw, wyobrażenie o Bogu ewoluowało od przekonania, że surowo i gwałtownie reaguje On na grzech (i egzekwuje odpowiedzialność zbiorową), ku przeświadczeniu, że troszczy się o pokrzywdzonych w Izraelu (por. np. Ps 68,6-7), za grzech zaś karze z umiarem i dość chętnie przebacza (por. np. Ps 103). Posługując się współczesnymi kryteriami i współczesnym żargonem, moglibyśmy powiedzieć, że wizerunek Boga stał się „cieplejszy”.

OBRAZ BOGA NIEWIDZIALNEGO

Rodzące się chrześcijaństwo stosunkowo szybko doszło do przekonania, że Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego” (Kol 1,15, por. 2 Kor 4,4). To stwierdzenie św. Pawła nie stanowi wprawdzie osi jego teologii i pojawia się raczej mimochodem, poświadczają jednak, że już w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku przynajmniej niektóre wspólnoty tak postrzegały Chrystusa. Pogłębione ujęcie tego wątku zawdzięczamy tradycji Janowej, przy czym akcent pada w niej nie na pojęcie wizerunku, ale raczej na kwestię „widzenia”. Podejmuje ją już Prolog – i to w sposób, który trudno uznać za marginalny. Ostatnie słowa Prologu brzmią bowiem: „Boga nikt nigdy nie widział; ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18). O ile pierwsza część tego zdania stanowi powtórzenie przekonania silnie zakorzenionego w tradycji żydowskiej, o tyle druga ma już charakter rewolucyjny. Ponieważ z wcześniejszych wersów Prologu wiadomo, że mowa o Logosie, który stał się ciałem, czyli o Chrystusie, jasne jest też, iż przez „pouczenia” należy rozumieć Jezusowe nauczanie. Tekst wskazuje na rację jego wyjątkowości: nie pochodzi ono tylko od jakiegoś człowieka, ale od „Jednorodzonego Boga”, który – co więcej – j e s t (czas teraźniejszy, strona czynna) „w łonie Ojca”. Ma więc aktualną wiedzę o Nim, pochodzącą niejako z wnętrza – właśnie z perspektywy łona. Nie można przy tym zapominać, że Prolog rozpoczyna się od silnej afirmacji preegzystencji Jednorodzonego, zidentyfikowanego jako Logos, co stanowić może przerzucenie mostu zarówno w stronę tradycji żydowskiej, personifikującej Bożą mądrość jako obraz przymiotów Boga (por. np. Mdr 7,26

⁴ Ósmy rozdział Księgi Nehemiasza ukazuje scenę, kiedy lud otacza szacunkiem Prawo-zwój i pada na twarz przed Panem w nim obecnym.

w kontekście)⁵, jak i w stronę myśli helleńskiej, w której – w ramach różnych nurtów – obecne były spekulacje o początku i logosie⁶.

Z przyjętej przez nas perspektywy istotnie jest przede wszystkim to, że stając się ciałem, Logos umożliwił oglądanie „chwały, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1,14). Tekst Janowy wskazuje zatem na Wcielenie jako moment przełomowy: niewidzialny Ojciec stał się widzialny we wcielonym Synu. Takie rozumienie potwierdza się w dalszej części Ewangelii – stosunkowo łatwo się o tym przekonać, śledząc wątek utożsamiania się Jezusa z Ojcem, aż po kluczowy dla naszych rozważań punkt: „«Gdybyście Mnie p o z n a l i, z n a l i b y ś c i e i mojego Ojca. Ale teraz już Go znacie i z o b a c z y l i ś c i e». Rzekł do Niego Filip: «Panie, p o k a ż nam Ojca, a to nam wystarczy». Odpowiedział mu Jezus: «Filipie, tak długo jestem z wami, a jeszcze Mnie nie p o z n a ł e ś? Kto Mnie w i d z i, w i d z i także i Ojca. Dlaczego więc mówisz: ‘P o k a ż nam Ojca?’ Czy nie wierzysz, że Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie?»” (J 14,7-10, wyróżnienia – G.S.).

Stanowiąca jeden ze skutków Wcielenia możliwość poznania Ojca jest zatem zakorzeniona w jedności Ojca i Syna. Nieuchronną konsekwencją postrzegania Jezusa jako wizerunku Boga staje się tutaj jednak przekroczenie tradycyjnych kategorii monoteistycznych. O tym, jak bardzo istota kwestii trynitarniej związana jest z problemem poznawalności Boga, można się przekonać, analizując początki sporów ariańskich. Ariusz w dziele *Thalia* twierdził między innymi: „Dla Syna Bóg pozostaje Niewypowiedziany. Jest bowiem tym, czym jest, dla siebie samego, co znaczy, że jest Niewyraźalny, tak że Syn nie ma do powiedzenia niczego na podstawie bezpośredniego oglądu. Jest niemożliwe dla Niego wytropić Ojca, który istnieje w sobie samym. Sam bowiem Syn nie zna swojej własnej istoty, będąc bowiem Synem, prawdziwe istnienie otrzymał wołą Ojca. Czy jest jakaś racja zatem, aby przyznać, że Ten, który istnieje z Ojca, samego Rodzica poznaje dzięki bezpośredniemu oglądowi? Jasne jest przecież, że to, co ma początek, nie jest zdolne objąć myślą ani ująć w garść tego, jakim jest Niepoczęty”⁷.

Oczywiście Ariusz nie był pierwszym autorem, który wyraźnie zauważał zależność między rozumieniem relacji Ojciec–Syn (Bóg–Logos) a kwestią

⁵ Na temat relacji między tradycją sapiencjalną Starego i Nowego Przymierza zob. C.H.T. Fletcher-Louis, *Wisdom Christology and the Partings of the Ways Between Judaism and Christianity*, w: *Christian-Jewish Relations Through the Centuries*, red. S.E. Porter, B.W. Pearson, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, s. 52-68.

⁶ Zob. zwł. D. Mru g a l s k i OP, *Logos. Filozoficzne i teologiczne źródła idei wczesnochrześcijańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006. Hellenizm wpływał na judaizm czasów Jezusa (zob. zwł. Y.M. B l a n c h a r d, *La notion de Logos dans le Judaïsme ancien du premier siècle et sa réinterprétation chrétienne dans le Prologue de Jean*, „Graphè” 10(2001), s. 47-60).

⁷ Cyt. za: H. P i e t r a s, *Sobór Nicejski (325)*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 35n.

poznawalności Boga. Bazując na intuicjach zawartych w Prologu Czwartej Ewangelii, teologowie drugiego i trzeciego wieku⁸ usiłowali wyjaśnić, czym (kim) jest Logos, posługując się między innymi zaczerpniętym od stoików i Filona Aleksandryjskiego⁹ antropologiczno-gnozeologicznym rozróżnieniem między słowem wewnętrznym (gr. *logos endiathetos*) a wypowiedzianym (gr. *logos prophorikos*). Pierwszy termin pierwotnie używany był na określenie słowa jeszcze niewypowiedzianego, ale już uformowanego w umyśle, drugi zaś oznaczał słowo wypowiedziane. Po przeniesieniu na grunt teologiczny *logos endiathetos* oznaczał wewnętrzne, doskonałe samorozumienie Boga (mając doskonałe poznanie siebie, może On się doskonale i bez reszty „pojąć” – ująć w pojęcie). To immanentne słowo Ojciec „wypowiada” – stąd *logos prophorikos*, który można już wprost utożsamić z Janowym Logosem-Synem. Jako że zawiera On całą „treść” boskości, jest doskonałym obrazem Boga-Ojca i tym samym Bogiem (nie innym Bogiem, zatem też nie „drugim” – przekonanie, że istnieje jeden tylko Bóg, pozostaje nienaruszone). „Słowo w Bogu, wewnętrzny Logos, wyraża się na zewnątrz przez słowo dostosowane do ludzkiej inteligencji. Słowo, które przyjęło ciało, czyni widzialnym Boga, który jest niewidzialny”¹⁰.

Warto w tym miejscu oddać głos Orygenesowi, w którego pismach tradycja ta przyjęła już bardzo dojrzałą postać: „Jeśli zatem zapyta Celsus, w jaki sposób według nas można poznać Boga i otrzymać od Niego zbawienie, odpowiemy: Słowo Boże, które jest w tych, co Go szukają albo osiągają, gdy się objawia, potrafi pokazać i odkryć Ojca, którego nie widziano przed przybyciem Słowa. Któż inny może nas zbawić i zaprowadzić duszę ludzką do najwyższego Boga, jeśli nie Bóg-Słowo? To Słowo na początku było u Boga, ale ze względu na ludzi, którzy są spojeni z ciałem, którzy są ciałem, samo ciałem się stało, ażeby mogli Je pojąć ci, którzy nie potrafili Go oglądać, dopóki było Słowem, było u Boga i było Bogiem; to Słowo, które posługując się cielesnym głosem i zapowiedziane jako ciało, wzywa do siebie tych, co są ciałem, ażeby ukształtować ich najpierw Słowem, które ciałem się stało, a następnie wznieść ich do oglądania samego Słowa, takiego, jakie było, zanim stało się ciałem, aby

⁸ Zob. zwł. J. B e h r, *Irenaeus on the Word of God*, „*Studia Patristica*” 36(2001), s. 163-167. Zob. W. A. B i e n e r t, *Zum Logosbegriff des Origenes*, w: *Origeniana quinta. Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, red. R. J. Daly, Leuven University Press, Leuven 1992, s. 418-423; M. F é d o u, *La voie du Christ. Genèse de la christologie dans le context religieux de l'Antiquité du II^e siècle au début du IV^e siècle*, Cerf, Paris 2006.

⁹ Odnośnie do kwestii korzeni tego rozróżnienia zob. A. K a m e s a r, *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the „Iliad”*, „*Greek, Roman, and Byzantine Studies*” 44(2004) nr 2, s. 163-181.

¹⁰ K. S o r d y l, *Związki doktryny pryscylikańskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką*, „*Studia Sandomierskie*” 19(2012), nr 2, s. 195.

wsparci i wznosząc się ponad wstępną naukę wedle ciała, mówili: «A jeśli znaliśmy kiedyś Chrystusa według ciała, to teraz już nie znamy Go w ten sposób». Słowo więc stało się ciałem i mieszkało między nami, a nie poza nami; stawszy się ciałem i zamieszkałszy między nami, nie pozostało w swojej pierwotnej formie, lecz zawiodło nas na wysoką górę duchową i pokazało nam chwalebna swą postać i jasność swoich szat”¹¹.

Ostatecznie sformułowany w czwartym wieku dogmat trynitarny stanął na straży takiego pojmowania relacji Bóg–Logos (Ojciec–Syn) i choć kwestia poznawalności Boga nie została wspomniana w *Credo nicejsko-konstantynopolitańskim*, to jednak znalazła w nim stabilny punkt odniesienia: niewidzialny Ojciec stał się widzialny w Synu, który przyjął ciało z Maryi. I nie chodzi o jakiś daleki odblask (jak sugerował Ariusz), ale o „światłość ze światłości”, Syna zrodzonego z istoty Ojca.

Mam nadzieję, że powyższe uwagi wystarczająco unaoczniają rolę, jaką kwestia Chrystusa-wizerunku Ojca odegrała w kształtowaniu się samych źróbów chrześcijańskiego myślenia o Bogu. Pora jednak skupić się na samym wizerunku. W przytoczonym wyżej tekście Orygenes wyraża idea, że we Wcieleniu dokonuje się swoista transpozycja wizerunku: niepojęty, wewnątrzboski osobowy obraz Ojca zostaje udostępniony człowiekowi, a przy tym „przełożony”, „przetłumaczony” na człowieczeństwo. Krańcowym punktem tego przekładu są słowa Słowa – ludzka przemowa, nauczanie Jezusa z Nazaretu. W nich Słowo przez słowa stało się zrozumiałe dla ludzi po to, by ostatecznie pociągnąć ich, ukształtować i podnieść do oglądania – przez kontemplację – samego Słowa. W tej perspektywie jasne się staje, że zadaniem Jezusa było pozyskanie i przysposobienie uczniów poprzez wskazanie drogi do Ojca.

Trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, iż słowa i czyny Jezusa dlatego mają decydujące znaczenie dla poznania Boga, że są własnymi słowami i czynami Drugiego z Trójcy. Ujawniają Go i pozwalają rozpoznać w Nim przez wiarę obecność samego Boga oraz nawiązać z Nim bezpośrednią relację. Umożliwiona w ten sposób – przez uniżenie się i swoiste samoograniczenie Boga we Wcieleniu – bezpośrednia (także w sensie doświadczenia zmysłowego) wspólnota człowieka z Bogiem stanowi punkt zwrotny w dziejach ujawniania się Boga ludziom. Nie należy już oczekiwać głębszego objawienia, w Chrystusie bowiem Bóg w absolutnie darmowym akcie, „w nadmiarze swej miłości”¹², objawił „samego siebie”, a nie tylko „tajemnice swej woli”¹³. Odtąd każde wyobrażenie o Bogu trzeba będzie odnosić do tego wizerunku, który

¹¹ O r y g e n e s, *Contra Celsum*, ks. VI, 68, w: tenże, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1989, s. 330.

¹² Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, nr 2.

¹³ Tamże.

jest rzeczywistością. Formowanie przez Jezusa wspólnoty uczniów można zatem postrzegać nie tylko jako gromadzenie słuchaczy, którym przekazywane są pewne treści. Bardziej pierwotnie chodzi właśnie o wspólnotę, w której możliwe staje się egzystencjalne doświadczenie bliskości Boga w Chrystusie. Stąd też w Pierwszym Liście Św. Jana Apostoła napisano: „[To wam oznajmiamy], co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczamy i oznajmiamy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo, znaczy: mieć je z Ojcem i z Jego Synem, Jezusem Chrystusem” (1 J 1,1-4).

Nim jednak przejdziemy do bardziej szczegółowych rozważań nad tym, jak się objawienie Ojca w Jezusie w historii dokonało, warto zwrócić uwagę na jeden jeszcze wątek. Otóż opowiadanie o stworzeniu mówi między innymi o tym, że człowiek został ukształtowany na „obraz i podobieństwo” Boże, ze swej natury posiada zatem pewien potencjał unaoczniania Boga¹⁴. Wczesna tradycja chrześcijańska wykorzystwała występujące w tekście rozróżnienie, sugerując, że człowiek pozostaje wprawdzie obrazem Boga, ale przez grzech utracił podobieństwo do Niego – stał się tym samym poznawczo mało użyteczny. W momencie Wcielenia pojawił się jednak nowy Adam (por. Rz 5,12-21), nowy człowiek, w którym podobieństwo zostało nie tylko odnowione, ale wręcz doprowadzone do doskonałości¹⁵. Chrystus może zatem być ludzkim wizerunkiem Boga bez jakiegokolwiek naruszenia integralności człowieczeństwa (ludzkiej natury Chrystusa)¹⁶ – taka możliwość została bowiem już przy stworzeniu „zakodowana” w człowieczeństwie.

OJCIEC W SŁOWACH I CZYNACH JEZUSA

Dotąd skupialiśmy się na tym, co umożliwia objawienie Boga-Ojca w życiu i nauczaniu Jezusa z Nazaretu¹⁷. Pora teraz – nie tracąc z oczu zastrzeże-

¹⁴ Warto dodać, że na tym przekonaniu oparte jest w istocie analogiczne orzekanie o Bogu, a więc i wszelka teologia pozytywna.

¹⁵ Por. np. Irenaeusz z Lyonu, *Adversus haereses*, ks. V, 16, w: *Patrologia Graeca*, t. 7b, kol. 1167n.

¹⁶ Sobór Chalcedoński potwierdził to uroczyste w definicji chrystologicznej (por. Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A Baron, H. Pietras, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, t. 1, s. 223).

¹⁷ Sobór Watykański II tak rzecz syntetyzuje: „Zesłał bowiem [Bóg – G.S.] Syna swego, czyli Słowo odwieczne, oświecającego wszystkich ludzi, by zamieszkał wśród ludzi i opowiedział im tajemnice Boże (por. J 1,1-18). Jezus Chrystus więc, Słowo Wcielone, «człowiek do ludzi» posłany,

nia, że Bosko-ludzka wspólnota, która stała się możliwa dzięki Wcieleniu, nie wyczerpuje się w aspekcie poznawczym – przyjrzeć się treści i formie Chrystusowego objawienia, a więc zmierzyć się z pytaniami, jakie są główne rysy przekazanego przez Niego wizerunku Ojca oraz w jaki sposób został on ujawniony. Myślę, że dla przejrzystości wywodu korzystniejsze będzie rozpoczęcie od drugiego z tych pytań. Bezsprzecznie narzuca się tu prosta odpowiedź: wizerunek Ojca zawarty został w nauczaniu Jezusa. Nawet pobieżna lektura Ewangelii naprowadzić musi jednak na pewne uzupełnienie. Do słów Jezusa należy dodać to, co i w jaki sposób On czyni – według autorów Ewangelii może to być bardziej przekonujące. Wszak czytamy: „Choćbyście Mi nie wierzyli, wiercie moim dziełom” (J 10,38). Jednakże i na tym nie można poprzestać; wprowadzie bowiem od Wniebowstąpienia nie przybywa już słów i czynów dokonanych za pośrednictwem dostępnego zmysłowo ciała Jezusa, to jednak Jego objawicielska aktywność nie ustaje. Zostaje przedłużona przez Ducha Świętego, który z jednej strony ożywia pamięć uczniów (o czynach i słowach Jezusa – por. J 14,26), z drugiej natomiast prowadzi do jeszcze głębszego zrozumienia, ostatecznie zaś – do „całej prawdy” (J 16,13).

Uzupełnienie listy „środków przekazu” wizerunku Boga o metahistoryczną aktywność objawicielską Chrystusa było konieczne, ponieważ tylko za jej pośrednictwem mamy dziś dostęp do czynów i słów Jezusa, a ich rozumienie jest silnie uwarunkowane tym, co Duch mówił do Kościołów (por. Ap 2,7.11.17.29) przez dwadzieścia wieków. Należy jeszcze – dla porządku – dodać, że chociaż jesteśmy w stanie formalnie wyróżnić trzy aspekty owego przekazu (słowa, czyny, aktywność Ducha), to raczej próżnym wysiłkiem byłaby próba ścisłego przypisania każdemu z nich jakiejś konkretnej części treści składających się ostatecznie na wizerunek Boga.

Skoncentrujemy się teraz na dwóch pierwszych z wymienionych aspektów. Obecnie w badaniach nad Jezusem historycznym podkreśla się, że Jego nauczanie miało charakter korekcyjny wobec przekonań teologicznych ówczesnie rozpowszechnionych w Izraelu¹⁸. Chrystus nie rysował wizerunku Ojca na czystej tablicy, lecz raczej dokonywał znaczących poprawek w istniejącym już w świadomości ludu obrazie. Nie sposób, rzecz jasna, w krótkim studium

«głosi słowa Boże» (por. J 3,34) i dopełnia dzieła zbawienia, które Ojciec powierzył Mu do wykonania (por. J 5,36, 17,4). Dlatego Ten, którego gdy ktoś widzi, widzi też i Ojca (por. J 14,9), przez całą swoją obecność i okazanie się przez słowa i czyny, przez znaki i cuda, zwłaszcza zaś przez śmierć swoją i pełne chwały zmartwychwstanie, a wreszcie przez zesłanie Ducha prawdy, objawienie doprowadził do końca i do doskonałości” (*Dei verbum*, nr 4).

¹⁸ Konieczność uwzględniania żydowskiego tła teologicznego i kulturowego w badaniach nad Jezusem jest jedną z głównych intuicji metodologicznych trzeciego etapu tych badań (ang. third quest). Zob. np. A. Garcia Moreno, „*La «Third Quest»: reflexiones en torno a la obra «Jesus» Jewishness*”, editada por J.H. Charlesworth, „*Estudios Bíblicos*” 61(2003) nr 3, s. 437-460.

wskazać na wszystkie wymiary owej korekty. Ograniczymy się zatem do kluczowego, jakim jest – moim zdaniem – kwestia stosunku Boga do grzeszników. Jakkolwiek Jego miłosierne oblicze nie było Izraelowi nieznane – temat ten niejednokrotnie pojawiał się choćby w nauczaniu prorockim (por. np. Iz 55,7, Jr 3,12; 31,20, Oz 2,12, Jl 2,13, Mi 7,18) – to jednak dopiero w nauczaniu i czynach Jezusa taki wizerunek Boga stał się dominujący. Ujawniają go między innymi liczne przypowieści oraz nauczanie o konieczności przebaczenia bliźnim, ale w jeszcze większym stopniu – czyny Chrystusa. Wychodzi On, naruszając prawo, ku „nieczystym”: gości u grzeszników; dotyka trędowatych; uzdrawiając i wskrzeszając, demonstruje, że ma władzę nad skutkami zła; wreszcie – co odczytywane jest wprost jako bluźnierstwo – odpuszcza grzechy (por. Łk 7, Mk 2; po zmartwychwstaniu władzę tę przekazuje uczniom – por. J 20,23).

Bóg Jezusa nie reaguje na grzech spodziewaną – bo należną na mocy sprawiedliwości – karą, ale właśnie przebaczeniem. Przypowieść o miłosiernym Ojcu ukazuje trudność w akceptacji takiego obrazu Boga, jaką napotykało prawdopodobnie wielu współczesnych Jezusowi. Starszy, wierny syn, na wieść o świętowaniu powrotu grzesznika obraża się i nie chce wejść do domu (por. Łk 15,28), miłosierdzie Ojca postrzega bowiem jako akt niesprawiedliwości względem siebie.

Według tego klucza można też odczytać śmierć Jezusa. W reakcji na największy z możliwych grzechów – zamordowanie Bożego Syna – Ojciec nie zesłał kary na oprawców (jak przewiduje nawet konkluzja przypowieści o niegodziwych dzierżawcach winnicy – por. Mk 12,9), lecz okazał miłosierdzie najpierw Synowi¹⁹, by On, ogłosiwszy zbawienie w Szeolu (por. 1 P 3,19), powstał z martwych i zainauguował nowe stworzenie, a uczniom przekazał „posługę jednania” (2 Kor 5,18). Największy grzech stał się w ten sposób „szczęśliwą winą”.

Śmierć Jezusa można było uznać za porażkę Jego misji, także w jej wymiarze objawieńczym, „wizerunkowym” – czyż bowiem wymaganie, by zawierzyć świadectwu grupki uczniów utrzymujących, że Ukrzyżowany żyje, nie świadczy ostatecznie o szaleństwie? Czy wizerunek Boga bezradnie przyglądającego się śmierci Syna i niewyciągającego konsekwencji wobec Jego morderców może być prawdziwy? Wydaje się, że na takie właśnie pytania odpowiadał Paweł, gdy pisał: „Nauka bowiem krzyża głupstwem jest dla tych, co idą na zatracenie [...]. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, 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 1,18.22-24).

¹⁹ Por. J a n P a w e ł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 10.

WIARA JAKO ŚRODEK POZNANIA BOGA
W CHRYSZTUSIE I PRZEZ KOŚCIÓŁ

Misterium śmierci Jezusa rozjaśniało się w blasku Zmartwychwstania, czego sam Paweł dobitnie doświadczył, nawet jednak w tym świetle wizerunek Boga ujawniającego się przez ekstremalne uniżenie pozostał paradoksalny. Znacznie późniejsza intuicja Marcina Lutra, że Bóg objawia się przez swoje przeciwieństwo (łac. *sub contrario*), dobrze oddaje tę sytuację. Od Wniebowstąpienia dostęp do światła Zmartwychwstania możliwy jest już nie przez zmysłowe doświadczenie, lecz przez wiarę: „Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli” (J 20,29). Wiara staje się warunkiem poznania Boga, warunkiem – także teologicznego – zrozumienia. Syntetyczne ujęcie tej nowej sytuacji może stanowić fragment Księgi Izajasza w przekładzie Septuaginty: „Jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie” (Iz 7,9)²⁰.

Wiara w powstanie Chrystusa z martwych pozwala odczytać rysy Bożego wizerunku, zaszyfrowanego w Jezusie niejako potrójnie – najpierw przez samo Wcielenie, w którym Bóg zasłonił się człowieczeństwem, potem przez „głupstwo krzyża”, w którym nie tylko ukryte zostały wszelkie znaki Boskiej chwały, ale objawienie przez uniżenie wkroczyło na tereny dotąd nieznanne i niełatwe do zaakceptowania. Opór, z jakim Piotr reaguje na propozycję umycia mu nóg przez Mistrza (por. J 13,8), jest jedynie preludium trudności z akceptacją wizerunku Ojca ujawnionego w Chrystusowym uniżeniu, jakie będą się w Kościele z czasem ujawniać. I wydaje się, że właśnie w obszarze praxis trudności z interioryzacją tego wizerunku przejawiały się (i przejawiają) ze szczególną siłą. Jeśli bowiem kluczem do chrześcijańskiego stylu życia ma być *n a ś l a d o w a n i e C h r y s t u s a*, to konsekwencją tego musi być powracanie do intuicji Pawłowej: „To dążenie niech was ożywia; ono też [było] w Chrystusie Jezusie. On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,5-7).

Tak dochodzimy do trzeciego poziomu chrystologicznego „zaszyfrowania” Bożego wizerunku. Trzeba podkreślić, że obecnie Chrystus jest dostępny jedynie przez mediację wspólnoty Ciała Chrystusa, czyli Kościoła, poprzez jej pamięć i sakramenty. Być może to zaszyfrowanie najtrudniej zaakceptować – obraz Chrystusa we wspólnocie uczniów bywa daleki od ideału. Ujawnianie tego obrazu jest jednak w istocie racją jej trwania: „Tak niech wasze światło jaśnieje przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i chwalili Ojca wa-

²⁰ Nie umknęło to uwadze chrześcijańskich komentatorów. Zob. np. A. A r ó s t e g u i, *Interpretación agustiniana del „Nisi credideritis, non intelligetis”*, „Revista de filosofía” 24(1965) nr 94-95, s. 277-283.

szego, który jest w niebie” (Mt 5,16). Naśladowanie Chrystusa ma na celu nie tyle doskonałość moralną chrześcijan (tak ujmowana świętość jest raczej jego skutkiem ubocznym), ile wiarygodne ujawnienie Chrystusa i umożliwienie – przez wiarę – rozpoznania Ojca, by oddać Mu należną chwałę. Dlatego wiara w Kościół staje się częścią chrześcijańskiego *Credo* – bez tej wiary nie ma zrozumienia, nie ma poznania.

Uświadomienie sobie, że ostatecznie wizerunek Boga przekazywany jest obecnie przez eklezjalne pośrednictwo, dopełnia – moim zdaniem – całości obrazu ryzyka, jakim obarczona została „strategia wizerunkowa”, jaką Bóg przyjął, objawiając się. Właściwie cała historia teologii – z jej sporami i ślepyimi uliczkami – dostarcza argumentów za kruchością tej strategii. Na nasz użytek warto wspomnieć o problemie ściśle związanym z problemem wizerunku: o ikonoklazmie. W pewnym momencie dziejów pojawiły się wątpliwości nawet co do tego, czy można Chrystusa przedstawiać na obrazach. I nie dotyczyły one – a przynajmniej nie przede wszystkim – starotestamentalnego zakazu sporządzania wizerunków Boga, lecz miały czysto chrystologiczne podstawy. Ikonoklaści byli bowiem przekonani, że obraz z konieczności przedstawiający tylko człowieczeństwo Chrystusa oddziela je do boskości – co skutkuje w praktyce popadnięciem w nestorianizm. Oczywiście konsekwentne zastosowanie tej tezy prowadziłoby do absurdu – zarzut ikonolastów odnosiłby się bowiem również do niewielbionego jeszcze ciała Chrystusa (Jego człowieczeństwa), w którym bóstwo nie było jasno odzwierciedlone. Ostatecznie zatem spory doprowadziły do przekonania, że warto sporządzać wizerunki Chrystusa po to, by „potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem, a nie wytworem fantazji, i abyśmy mieli z tego korzyść, utwierdzając się w tej wierze”²¹.

WIZERUNEK I WOLNOŚĆ

Tyle przykładów trudności. Nieco żartobliwie można by zauważyć, że i współczesne strategie reklamowe często nie opierają się na świadectwie ekspertów w niepokalanym kitlach, ale wykorzystują „zwykłych konsumentów”, których zadowolenie z używanego produktu stanowić ma przekonujący argument za prawdziwością przedstawianych jego zalet. Czy bazując najpierw na świadectwie Chrystusa-człowieka, a potem na świadectwie chrześcijan – codziennych „użytkowników” chrystologicznego pośrednictwa, z których

²¹ Sobór Nicejski II, *Dekret wiary*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, s. 337 (por. s. 335-341).

część przypieczętowała wiarę krwią męczeństwa – Bóg nie wybrał jednak potencjalnie najbardziej wiarygodnej z dostępnych dróg?

Wydaje się, że w tym miejscu konieczne jest poruszenie jeszcze jednego wątku: kwestii ludzkiej wolności. Być może w tym punkcie „strategia wizerunkowa” Boga najbardziej różni się od tego, czego na co dzień doświadczamy ze strony marketingu. Ci, którzy usiłują nam sprzedać produkt lub usługę czy też zachęcić nas do udzielenia komuś politycznego poparcia, napotykać coś, co chyba ostatecznie postrzegane jest jako przeszkoda – ludzką wolność. Mogę nie kupić, nie zamówić, nie poprzeć. Strategie wizerunkowe, jak się wydaje, projektowane są w taki sposób, żeby ów opór woli zmniejszyć, obejść albo też wolę skierować w określonym kierunku (ku produktowi tej a nie innej marki). Wykazują przy tym większy lub mniejszy stopień uczciwości: poczynając od takich, które koncentrują się na rzetelnej informacji, a kończąc na kłamliwych i manipulacyjnych.

Postawa Boga wobec ludzkiej wolności jest diametralnie różna. Po pierwsze, jest On jej dawcą i – prawdopodobnie – mógłby ją w dowolny sposób ograniczyć lub odebrać. Nie czyni tego jednak, celem Boga jest bowiem – jak wskazuje wydarzenie Chrystusa – zawiązanie z nami wspólnoty miłości, która może zaistnieć tylko w sytuacji wolności. Kiedy więc Bóg chce się nam ujawnić i przewyciężyć w ten sposób rozdarcie spowodowane grzechem, czyni to poprzez takie zaproszenie do wspólnoty, które pozostawia naszej wolności otwartą przestrzeń. Przychodzi dyskretnie, jako „marginalny Żyd”²². Nie zabiega o poparcie za pomocą socjotechnik. Pozwala odejść tym, którzy nie potrafią przyjąć niektórych wątków Jego nauczania (por. J 6,66-69). W człowieczeństwie Chrystusa Bóg staje wobec człowieka i mówi: „oto jestem” i „taki jestem”. Dogmat o unii hipostatycznej – jedności bóstwa i człowieczeństwa w jedności hipostazy Syna Bożego – można odczytywać jako próbę wyrażenia tej właśnie intuicji: Bóg daje nam siebie i ujawnia się, nie czyniąc obliczonej na omięcie ludzkiej wolności różnicy między wizerunkiem a rzeczywistością.

²² John P. Meier zatytułował w ten sposób swoją wielotomową książkę o Jezusie historycznym. Zob. np. J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, t. 1, *The Roots of the Problem and the Person*, Doubleday, New York–London–Toronto–Sydney–Auckland 1991.