

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## BEZGRZESZNOŚĆ JEZUSA Z NAZARETU JAKO PROBLEM WSPÓLCZESNEJ CHRYSTOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

W kontekście pozostałych tekstów niniejszego zeszytu Śląskich Studiów Historyczno-Teologicznych, które podejmują w różnych aspektach kwestie ludzkiej niewierności bądź zdrady, artykuł chrystologiczny może wywoływać pewne zdumienie. Jezus przecież nie sprzeniewierzył się swojej misji. Co więcej – już Nowy Testament niedwuznacznie mówi, że był doświadczony „we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu” (Hbr 4,15); wątek bezgrzeszności znany jest zresztą większości chrystologicznych tradycji Nowego Testamentu<sup>1</sup>. Na gruncie tradycji dogmatycznej afirmację bezgrzeszności odnajdujemy w definicji chrystologicznej Soboru Chalcedońskiego<sup>2</sup> tuż po stwierdzeniu współistotności Chrystusa z nami co do człowieczeństwa. Ojcowie wskazują na bezgrzeszność, jako na jedyną różnicę pomiędzy człowieczeństwem Chrystusa a naszym (pozostałych ludzi). *Causa finita* zatem?

W 1954 roku Karl Rahner<sup>3</sup> zwrócił uwagę, że definicja chalcedońska stanowiła bardziej początkowe ukierunkowanie chrystologicznych poszukiwań, niż ich zakończenie. Uwaga ta znakomicie odpowiada problematyce grzeszności Jezusa. W Chalcedonie ojcowie soborowi uznali bowiem *fakt* bezgrzeszności, nie precyzując jednakże, jak fakt ten należy rozumieć. Czy chodzi o wolność od grzechu, będącą następstwem takiej modyfikacji ludzkiej natury, która popełnienie grzechu całkowicie uniemożliwiała, czy raczej o to, że Jezus wysiłkiem ludzkiej woli oparł się pokusom i nie zgrzeszył (choć mógł...)? Chalcedon w istocie otworzył drogę ku pytaniom tego rodzaju i część z nich do dziś nie doczekała się zadowalających odpowiedzi<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> W poniższym artykule nie zamierzam zajmować się szczegółowo problematyką bezgrzeszności Jezusa w Nowym Testamencie, chociaż naturalnie stanowi ona punkt wyjścia i tło dla dyskusji dogmatycznej. W tej kwestii por. zwłaszcza W. Pratscher, *Die Sündlosigkeit Jesu im Neuen Testament*, Berliner Theologische Zeitschrift 19 (2002), s. 159-174.

<sup>2</sup> Por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2002, s. 223.

<sup>3</sup> Por. *Chalcedon – Ende oder Anfang? w: Das Konzil von Chalcedon*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1954, s. 3-49.

<sup>4</sup> Podobnie rzecz ma się z nowotestamentalnymi tradycjami dotyczącymi bezgrzeszności – ustalenie ich precyzyjnego znaczenia jest nadal przedmiotem dyskusji. Trudno więc oczekiwać,

Oczywiście – w kwestii bezgrzeszności Jezusa nie można widzieć centralnego problemu chrystologicznej refleksji<sup>5</sup>. Można ją však potraktować jako przestrzeń egzemplifikacji, z jednej strony niektórych fundamentalnych trudności, z jakimi muszą się mierzyć wszystkie w zasadzie współczesne ortodoksyjne interpretacje chalcedońskiej chrystologii, z drugiej – sieci współzależności pomiędzy kwestiami chrystologicznymi a pewnymi założeniami antropologicznymi. Taki też jest cel poniższego studium, przy czym nie zamierzam dokonywać formalnego rozdzielenia obu wymienionych aspektów.

W ostatnich latach zainteresowanie problematyką bezgrzeszności Jezusa zdaje się odżywać – świadczy o tym dość znaczna liczba publikacji<sup>6</sup> – i jest to, moim zdaniem, efekt ścierania się chrystologii współczesnej z nowymi pytaniami, które pojawiają się na styku z badaniami nad historycznym Jezusem, stawiane są również często przez bardziej lub mniej radykalnych krytyków chrystologii chalcedońskiej. By jednak pytania te mogły wybrzmieć z całą mocą, za konieczne uznać trzeba zarysowanie tła, czyli „tradycyjnego” rozwiązania problemu bezgrzeszności Jezusa wypracowanego w ramach złotego okresu scholastyki<sup>7</sup> i następnie powielanego w praktyce aż po wiek dwudziesty.

Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej* zagadnienie grzeszności Jezusa podjął bezpośrednio w jednym tylko artykule (STh III, q. 15, a. 1: *videtur quod in Christo fuerit peccatum*) w ramach kwestii: *De defectibus pertinentis ad animam quos Christus in humana natura assumpsit*, stwierdzając, że przyjęcie we wcieleniu grzechu było zbędne, bo nie miało znaczenia ani dla zadośćuczynienia za nas, ani dla ukazania prawdziwości jego ludzkiej natury, ani dla bycia dla nas

---

że dadzą one jednoznaczną odpowiedź na pytania rodzące się w ramach dogmatycznych spekulacji teologii postchalcedońskiej.

<sup>5</sup> W chrystologiach systematycznych – jeśli w ogóle jest podejmowana – zajmuje zwykle nie więcej niż 2-3 strony.

<sup>6</sup> Sygnalizuję najważniejsze pozycje z zakresu teologii systematycznej (z pominięciem studiów odnoszących się do kwestii bezgrzeszności u pojedynczych autorów): J.P. Sheehy, *The Sinlessness of Christ as a Problem in Modern Systematic Theology*, Oxford 1990 (dysertacja doktorska); T.A. Hart, *Sinlessness and Moral Responsibility: A Problem in Christology*, Scottish Journal of Theology 48,1 (1995), s. 37-54; G. Neville, *Sinlessness and Uncertainty in Jesus*, Expository Times 116 (2005), s. 361-365; D. Bathrellos, *The Sinlessness of Jesus: a Theological Exploration in the Light of Trinitarian Theology*, w: *Trinitarian Soundings in Systematic Theology*, red. P.L. Metzger, London 2005, s. 113-126; O. Crisp, *Was Christ Sinless or Impeccable?*, Irish Theological Quarterly 72,2 (2007), s. 168-186; K. Zathureczky, *Jesus' Impeccability: Beyond Ontological Sinlessness*, Science et esprit 60,1 (2008), s. 55-71; I.A. MacFarland, *Fallen or Unfallen? Christ's Human Nature and the Ontology of Human Sinfulness*, International Journal of Systematic Theology 10,4 (2008), s. 399-415; I.J. Davidson, *Pondering the Sinlessness of Jesus Christ: Moral Christologies and the Witness of Scripture*, International Journal of Systematic Theology 10,4 (2008), s. 372-398.

<sup>7</sup> Nie chcę przez to sugerować, że problem ten nie został zauważony i podjęty wcześniej – przez Ojców Kościoła czy we wczesnym średniowieczu. Niemniej dla potrzeb niniejszego studium szczególnie znaczenie ma scholastyczna systematyka chrystologiczna, ponieważ to w jej ujęciu problem bezgrzeszności „dotarł” do współczesności. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że brakuje jak dotąd solidnej monografii historyczno-dogmatycznej poświęconej problematyce bezgrzeszności Jezusa (zwłaszcza w odniesieniu do teologii patrystycznej i wczesnej scholastyki).

przykładem cnót. Takie rozwiązanie jest naturalne, jeśli uznać grzech za „defekt” odnoszący się do duszy, a więc za coś, co nie przynależy do natury – brak grzechu nie zagraża integralności przyjętego człowieczeństwa. Tomasz nie podjął tutaj, a zatem i nie rozwiązał problemu, który szczególnie interesuje uczestników współczesnej dyskusji – czy Jezus mógłby zgrzeszyć, czy też nie miał w ogóle takiej możliwości. Jednak wcześniej rozważane kwestie dotyczące łaski Chrystusa (III, q. 7-8), Jego wiedzy (III, q. 9-12) oraz (wszech-)mocy (III, q. 13) sugerują raczej całkowitą – będącą niejako drugorzędnym (w stosunku do łaski, wiedzy i mocy) skutkiem unii hipostatycznej – niezdolność do popełnienia grzechu. Wniosek taki nasuwa się tym bardziej, iż w tej części traktatu o wcieleniu Tomasz rozważał metafizyczną konstytucję człowieczeństwa Wcielonego Słowa, nie zajmując się jeszcze zupełnie przygodnymi aktami ziemskiego życia Jezusa (rozważanymi od III, q. 24).

Faktem jest, że późniejsza tradycja będzie się opowiadać zdecydowanie nie tylko za faktyczną wolnością Chrystusa od jakiegokolwiek grzechu osobistego, ale za całkowitą do niego niezdolnością. Stąd w neoscholastycznych podręcznikach do dogmatyki możemy znaleźć tezy identyczne lub zbliżone do tego: „Jest dogmatem, że Jezus Chrystus wolny był od grzechu pierworodnego i nie popełnił żadnego grzechu osobistego. Jest bliskim dogmatu, że Jezus Chrystus nie mógł popełnić żadnego grzechu osobistego. Jest wnioskiem teologicznie pewnym, że Jezus Chrystus był wolny od poruszeń nieuporządkowanej pożądlivosti”<sup>8</sup>. Przy czym uzasadnienie drugiego twierdzenia miało charakter wyłącznie spekulatywny i jako takie zależne było od wypracowanej w ramach scholastycznej refleksji metafizycznej koncepcji unii hipostatycznej (będącej ahistoryczną reinterpretacją formuły chalcedońskiej)<sup>9</sup>.

Ścisła zależność od scholastycznej metafizyki pociągała za sobą jasne konsekwencje – rozwiązania na niej bazujące były przekonujące dopóty, dopóki przekonująca była metafizyka, z której korzystano. I tu dochodzimy do pierwszego źródła trudności współczesnej recepcji tradycyjnych rozwiązań. Scholastyczna czy „klasyczna” metafizyka<sup>10</sup> spotyka się w myśli europejskiej, w zasadzie od XVIII wieku, z coraz ostrzejszą krytyką, której owocem jest w praktyce całkowite zakwestionowanie użyteczności metafizycznej refleksji<sup>11</sup>, co oczywiście nie

<sup>8</sup> J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, Pelplin 2000, s. 229.

<sup>9</sup> Odnośnie zależności koncepcji wcielenia od metafizyki w refleksji scholastycznej por. zwłaszcza R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation. Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford 2002.

<sup>10</sup> Przez „metafizykę” rozumiem tutaj: „racjonalnie zasadne i intelektualnie sprawdzalne poznanie realnie istniejącego świata (...), nakierowane na poszukiwanie ostatecznych przyczyn jego istnienia, których ślady rozum ludzki odkrywa w rzeczach danych w doświadczeniu empirycznym” – M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, *Metafizyka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, VII, Lublin 2006, s. 102.

<sup>11</sup> Odnośnie „kryzysu metafizyki” por. np. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999<sup>3</sup>, s. 33-52. Por. też *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*, red. R. Woźniak, Kraków 2008.

mogło nie skutkować odpowiednimi wnioskami chrystologicznymi<sup>12</sup>. Teologia katolicka przez dość długi okres nie potrafiła odnaleźć się w nowej sytuacji, a dialog z nowymi prądami filozoficznymi utrudniało dodatkowo twarde stanowisko Rzymu, odrzucającego – w praktyce aż do Soboru Watykańskiego II i wycofania przysięgi antymodernistycznej w 1967 roku – możliwość wyrażania chrześcijańskiej doktryny, opierając się na innej niż na neotomistycznej filozofii. Efektem tego swoistego filozoficznego opóźnienia teologii katolickiej są trudności w wyrażeniu chrystologicznego dogmatu w kategoriach systemów pojęciowych innych niż (neo)scholastyczny. W oczach radykalnych krytyków chrześcijaństwa prowadzi to wręcz do tezy o zupełnej niezdolności chrześcijaństwa do wyjaśnienia misterium wcielenia w jakikolwiek intersubiektywnie sensowny sposób<sup>13</sup>.

Opisany przed chwilą kontekst filozoficznego impasu uznać możemy za główny impuls do poszukiwań nowych rozwiązań w chrystologii systematycznej, lecz nie jest to impuls jedyny. Drugi, o podobnej sile, przychodzi ze strony refleksji historycznej, a dokładniej szerokiego nurtu badań nad historycznym Jezusem<sup>14</sup>. Koncentruje się on – co zrozumiałe z metodologicznego punktu widzenia – na ludzkich dziejach Jezusa z Nazaretu i nawet jeśli poszczególni badacze usiłują zasadniczo zachować dystans w stosunku do debaty ściśle teologicznej, to jednak stawiają tę debatę przed jednym podstawowym problemem. Postać Jezusa wyłaniająca się z badań historycznych (także po odrzuceniu najbardziej skrajnych interpretacji) jest o wiele bardziej „ludzka” niż zwykła to ukazywać tradycyjna chrystologia dogmatyczna. Oczywiście – dogmat Chalcedoński stwierdza, że Jezus jest prawdziwym człowiekiem, zatem w tej kwestii napięć być nie powinno. Wszelako w wielu punktach scholastyczne reinterpretacje Chalcedonu okazywały się być *de facto* niezdolne do wyrażenia wystarczająco dobitnie tej akurat części doktryny, dryfując – nieświadomie zapewne – ku pewnym „miękkim” formom monofizytyzmu<sup>15</sup>. Szczególnie problematyczne wydają się w tej perspektywie klasyczne rozwiązania problemu wiedzy i świadomości Jezusa, bazujące na przypisaniu przedpaschalnemu Jezusowi *visio beatifica*, czyli takiego stanu oglądu Boga (a w Nim wszystkich rzeczy), jaki przysługuje zbawionym w niebie.

<sup>12</sup> Co do chrystologicznych poglądów filozofów XVIII-XIX wieku por. zwłaszcza *Cristo nella filosofia contemporanea*, red. S. Zucal, I-II, Cinisello Balsamo 2000-2002, zaś odnośnie autorów ponowoczesnych: F. Depoortere, *Christ in Postmodern Philosophy: Gianni Vattimo, René Girard and Slavoj Žižek*, London 2008.

<sup>13</sup> Tak np. J. Hick: „In this book I criticize this set of ideas and point to an alternative. I argue (...) that the dogma of Jesus’ two natures, one human and the other divine, has proved to be incapable of being explicated in any satisfactory way” (*The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville 1994, s. IX).

<sup>14</sup> Syntetycznym wprowadzeniem w problematykę „Jesus quest” może być artykuł J. Kręcidło, *Aktualny stan badań nad historycznym Jezusem*, w: *Przybliżyło się Królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Romana Bartnickiego w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2008, s. 258-282.

<sup>15</sup> Szerzej opisałem te trudności w artykule *Monofizytyzm praktyczny? O problemach z wyznawaniem integralnego człowieczeństwa Chrystusa*, *Studia Pastoralne* 2 (2006), s. 268-280.

Oba wymienione wyżej punkty zapalne (styk chrystologii i filozofii oraz styk chrystologii i badań historycznych) stanowią bezpośredni kontekst i zarazem, moim zdaniem, najważniejsze wyzwania stojące wciąż przed współczesną refleksją chrystologiczną. Wspólnie domagają się one rewizji zwłaszcza tej części doktryny, która dotyczy człowieczeństwa Jezusa oraz tego, w jaki sposób człowieczeństwo to jest/może być własnym człowieczeństwem Syna Bożego. Pionierem odnowy katolickiej chrystologii w obu tych obszarach był niewątpliwie Karl Rahner, który jako jeden z pierwszych zaproponował<sup>16</sup> interpretację wiedzy i samoświadomości Jezusa alternatywną w stosunku do tradycyjnej, opartej na *visio beatifica*. Rozgorzała na dobre w latach sześćdziesiątych XX wieku dyskusja zdaje się być wciąż daleka od zakończenia.

Pytanie o bezgrzeszność Jezusa, interesujące nas tutaj bezpośrednio, a którego bliższym kontekstem jest wspomniana wyżej dyskusja, należy bez wątpienia traktować jako jedno z zagadnień szczegółowych, ściśle zależnych od rozwiązań bardziej ogólnych, przede wszystkim od już przyjętych: modelu antropologicznego oraz koncepcji unii hipostatycznej. Można także spojrzeć na nie jako na obszar umożliwiający swoiste „testowanie użyteczności” rozwiązań bardziej ogólnych<sup>17</sup>.

Współczesna dyskusja dotycząca bezgrzeszności Jezusa<sup>18</sup> ogniskuje się wokół alternatywy *de facto* – *de iure*, czyli w sumie wokół pytania, czy bezgrzeszność Jezusa należy pojmować jako faktyczne niepopęlnienie żadnego grzechu przy jednoczesnej możliwości grzeszenia (bezgrzeszność *de facto*) albo też faktyczne niepopęlnienie grzechu było wynikiem zupełnej, związanej z wcieleniem, niezdolności do popełnienia jakiegokolwiek grzechu (bezgrzeszność *de iure*).

Zwolennicy bezgrzeszność *de facto*<sup>19</sup> zwracają uwagę, że przyjęcie bezgrzeszności *de iure* prowadzić musi w prostej linii do sprzeniewierzenia się wyznawaniu integralnego człowieczeństwa Wcielonego Słowa. Czyż człowieczeństwo pozbawione raz na zawsze możliwości grzeszenia można jeszcze uznać za „prawdziwe”, a Chrystusa za współistotnego nam co do człowieczeństwa? Czy ludzka wola pozbawiona możliwości grzeszenia byłaby jeszcze wolą prawdziwie wolną? I dalej – czy momenty wahania, jak i – co istotniejsze – kuszenia, zawarte w nowotestamentalnych tradycjach o Jezusie, nie sugerują dobitnie, że jedynie bezgrzeszność *de facto* stanowi uprawnioną interpretację danych biblijnych? Czy przyjęcie

<sup>16</sup> Por. jego *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, Trierer Theologische Zeitschrift 71 (1962), s. 65-83.

<sup>17</sup> Niejednokrotnie dopiero po zaaplikowaniu rozwiązania bardziej ogólnego do problemu szczegółowego ujawniają się pewne luki bądź niedoskonałości pierwszego.

<sup>18</sup> Ograniczam się tutaj do nurtu ortodoksyjnego, czyli do pozycji przyjmujących jako punkt wyjścia tradycyjną tezę o bezgrzeszności Jezusa. Także i ta teza bywa współcześnie kontestowana, jednak ze względu na ograniczoną objętość niniejszego studium nie podejmuję się omawiania tych nurtów.

<sup>19</sup> Por. np. T.A. Hart, *Sinlessness and Moral Responsibility...* – autor analizuje zwłaszcza problem relacji pomiędzy (bez-)grzesznością i egzystencjalnym doświadczeniem bycia kuszonym.

bezgrzeszności *de iure* nie odbierałoby raz na zawsze powagi scenom takim, jak modlitwa w Ogrójcu?

Trudno przejść obojętnie wobec pytań o takim ciężarze gatunkowym. Jednocześnie jednak tradycja chrystologiczna, począwszy od czasu Ojców Kościoła, opowiadała się za bezgrzesznością *de iure* na tyle jednogłośnie, że niektórzy współcześni autorzy nadal utrzymują, że w tej kwestii panuje jednomyślność. Dionizy Łukaszk pisze na przykład: „Przekonanie o takiej bezgrzeszności było dawniej i jest obecnie powszechnie przyjmowane w teologii katolickiej. Panuje w niej zgodne przekonanie, co do samego faktu, lecz nie ma jednomyślności co do podstawy uzasadniającej ten fakt”<sup>20</sup>. Łukaszk stanowczo myli się w pierwszej części wypowiedzi, lecz w drugiej trafnie opisuje bieżący stan dyskusji: wśród zwolenników bezgrzeszności *de iure* nie ma jednomyślności co do proponowanej argumentacji – panuje zdecydowany pluralizm pozycji.

W moim przekonaniu można tutaj mówić o co najmniej trzech nurtach. Do pierwszego należy zaliczyć teologów, którzy są zwolennikami pozostania przy tradycyjnej koncepcji *visio beatifica* – chodzi o stosunkowo wąski krąg autorów związanych z Antonio Piolantim i Uniwersytetem Laterańskim<sup>21</sup> – i zasadniczo uważają kwestię za rozstrzygniętą przez tradycję.

Do drugiego nurtu zaliczyć trzeba tych teologów, którzy – podtrzymując tradycyjną tezę o bezgrzeszności *de iure* – rezygnują z uzasadnienia tradycyjnego, lecz w praktyce nie proponują nowego, zadowalając się ogólnikowym stwierdzeniem, iż opiera się ona na unii hipostatycznej. Niektórzy dostrzegają wprawdzie, że istnieją tutaj trudności i obiekcje, lecz nie podejmują się systemowego rozwiązania problemu. Dobrym przykładem takiego podejścia może być Angelo Amato, który w swej bardzo obszernej chrystologii<sup>22</sup> poświęca zagadnieniu bezgrzeszności zaledwie półtojei strony i mierzy się z jedną tylko obiekcją:

„A prima vista appare inconciliabile l'impeccabilità con la sua libertà. Se si considera la libertà come possibilità di scegliere tra il bene e il male, la conciliazione si rivela problematica. Con tale definizione, però, anche Dio risulterebbe non libero. Per questo la definizione più adeguata di libertà dovrebbe risiedere nella possibilità di scegliere e di autodeterminare la propria azione. (...) La libertà di Gesù consiste nella sua autodeterminazione obbedienziale alla volontà del Padre. La mancanza della possibilità di scelta rende più autentica la sua libertà umana”<sup>23</sup>.

Przytoczyłem dłuższy fragment, ponieważ dobrze ilustruje przeszkody, jakie mogą generować tego typu częściowe podejścia do problematyki. Amato, usiłując rozjaśnić już i tak złożony problem, dokonuje ryzykownej operacji: proponuje modyfikację rozumienia pojęcia wolności (czyli jednej z najżywiej dyskutowanych

<sup>20</sup> T.D. Łukaszk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 480.

<sup>21</sup> W 1995 roku ukazał się monograficzny numer *Divinitas* (39), w którym autorzy (np. A. Galli, D. Ols) podejmują się obrony koncepcji *visio beatifica*.

<sup>22</sup> *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999<sup>o</sup>, s. 496-497 (pierwsze wydanie: 1988).

<sup>23</sup> Tamże, s. 497.



kategorii – tak na gruncie filozoficznym, jak i teologicznym, nie mówiąc już o psychologii i neurobiologii) i odnosi się wrażenie, że mamy tu do czynienia z wyjaśnieniem, które raczej pomnaża pytania, niż na nie odpowiada.

Do trzeciego nurtu należy zaliczyć tych teologów, którzy podejmują się systemowego rozwiązania kwestii bezgrzeszności *de iure* poprzez reinterpretację tradycyjnych elementów chrystologii chalcedońskiej<sup>24</sup>. Argumentacja bazuje zwykle na kilku podstawowych elementach. Po pierwsze – zupełna niemożność grzeszenia jest do pomyślenia bez modyfikacji ludzkiej natury (np. niemowlę nie może zgrzeszyć, lecz to nie czyni go mniej człowiekiem; podobnie stan definitywny człowieka będzie najprawdopodobniej związany z niemożnością grzeszenia). Po drugie – trzeba uwzględnić klasyczne rozróżnienie chalcedońskiej chrystologii pomiędzy naturą i hipostazą, a więc pomiędzy tym, co jest (lub nie jest) zdolne do grzeszenia, a tym kto grzeszy. W konsekwencji należy uznać, po trzecie, że przyjęta we wcieleniu ludzka natura mogła posiadać zdolność do grzeszenia, zaś bezgrzeszność *de iure* powinno się wiązać nie z poziomem natury, lecz raczej osoby-hipostazy<sup>25</sup>. Czyli, po czwarte, to nie zjednoczenie *natury* boskiej i ludzkiej staje się przyczyną niezdolności Jezusa do zgrzeszenia – tak jakby to boska natura modyfikowała bądź blokowała ludzką<sup>26</sup>. Zatem, po piąte, Jezus, będąc Synem Bożym, jest niezdolny do „aktywowania” tkwiącej w ludzkiej naturze zdolności do grzeszenia, gdyż jego ludzka wola jest – o czym zapominać nie wolno – ludzką wolą Drugiego z Trójcy.

W tym miejscu użyteczne będzie otwarcie małego nawiasu. Otóż jedną z trudności w dyskusji nad bezgrzesznością Jezusa jest – moim zdaniem – niedostateczne precyzowanie przez autorów tego, co rozumieją przez „grzech” i „grzeszność”. W istocie bowiem zakładana koncepcja grzechu warunkuje w dużej mierze dobór i skuteczność przyjmowanej argumentacji. Jeśli (wszelako) grzech pojmować przede wszystkim jako akt woli, w którym następuje przekroczenie określonej zasady moralnej, albo jako wybór pomiędzy dobrem a złem, to uznanie bezgrzeszności *de iure* przychodzi z trudem. Jeśli jednak wyjdziemy od bardziej relacyjnej koncepcji grzechu – mocno zresztą zakorzenionej w chrześcijańskiej tradycji<sup>27</sup> – zgodnie z którą grzech polega na zerwaniu relacji z Bogiem (*aversio a Deum*), będziemy musieli zapytać: czy Syn Boży posiada zdolność odwrócenia się od Ojca, zerwania relacji z Nim? I konsekwentnie: czy Wcielony Syn Boży posiada taką zdolność? Udzielenie odpowiedzi negatywnej na pierwsze, a pozytywnej na drugie pytanie byłoby równoznaczne z uznaniem, że wcielenie spowodowało jakiś rodzaj

<sup>24</sup> Opieram się tutaj przede wszystkim na rozwiązaniach zaproponowanych przez G. O’Collinsa w *Cristologia. Uno studio biblico, storico e sistematico su Gesù Cristo*, Brescia 1997<sup>2</sup>, s. 265-269.

<sup>25</sup> Niektórzy autorzy mają pewien kłopot z zaakceptowaniem możliwości przyjęcia przez Syna Bożego natury zdolnej do grzechu, ponieważ – jak sugerują – grzeszność stałaby się wówczas cechą osoby Syna Bożego (por. np. O. Crisp, *Was Christ Sinless...*, s. 182). Jednak stanowisko to zdaje się pomijać fakt, że w ten sam sposób cechami Syna we wcieleniu stały się inne trudne do pogodzenia z boskością własności, jak choćby śmiertelność.

<sup>26</sup> Tu także często zdarzają się nieporozumienia – por. ponownie O. Crisp, tamże 183.

<sup>27</sup> Por. np. Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, nr 17.

wewnątrztrynitarnej modyfikacji, zmiany w relacji Ojciec–Syn. Przekonanie o niezdolności Wcielonego do grzechu trzeba więc zachować, jeśli chce się zachować tradycyjną naukę o Trójcy Świętej.

Wróćmy teraz do głównego nurtu naszych rozważań. Po szóste: rozpatrując zagadnienie (bez)grzeszności Jezusa, należy pamiętać, że tak naprawdę jest ona rewersem pozytywnej kwestii – wierności Jezusa względem Ojca<sup>28</sup>. Cały problem można zatem ująć następująco: intensywność oddania się Jezusa-człowieka Ojcu (realizowana za pośrednictwem ludzkiej woli) jest wprost proporcjonalna do wewnątrztrynitarnej relacji łączącej Syna z Ojcem. Jest jej „przekładem” na człowieczeństwo, jej „wczłowieczeniem”, wcieleniem (sic!). Tym samym *jest do pomyślenia*, że nie ma tu miejsca na niewierność, odrzucenie, grzech – i to niezależnie od tego, jaki metafizyczny model interpretacyjny przyjmiemy na wyrażenie misterium unii hipostatycznej.

Doskonała więź Syna i Ojca realizuje się od wcielenia w konkretnym, historycznym człowieczeństwie Syna – Jezusa z Nazaretu, a to oznacza, po siódme, iż urzeczywistniać się musi za pośrednictwem zwykłych dynamizmów ludzkiej kondycji. W ten sposób docieramy do ostatniej, a zarazem bodaj najbardziej delikatnej kwestii, której rozwiązanie będzie wymagać otwarcia kolejnego, sporego tym razem nawiasu: czy ludzka świadomość Jezusa<sup>29</sup> obejmowała świadomość własnej bezgrzeszności?

Jeśli założyć, że Jezus był po ludzku świadom swojej bezgrzeszności *de iure*, dojdziemy do aporii związanej z praktycznymi psychologicznymi implikacjami takiego stanu, co ujawni się choćby przy rozważeniu kwestii pokus. Że Jezus im podlegał, zdaje się nie budzić wątpliwości już w świetle nowotestamentalnej tradycji<sup>30</sup>. Jak pogodzić doświadczenie bycia wystawionym na pokusę z jednocześnie świadomością, że i tak tej i żadnej innej pokusie nie można ulec? Czy w takiej sytuacji pokusa mogłaby być postrzegana, doświadczana identycznie, jak doświadczają jej wszyscy inni ludzie, a więc jako nieuporządkowany dynamizm,

<sup>28</sup> Zwłaszcza autorzy protestancy, ze względu na pesymistyczne założenia antropologiczne, mają pewną tendencję do autonomizacji zdolności do grzeszenia, jakby nie była ona drugą stroną zdolności do miłowania. A w skrajnych przypadkach wręcz do utożsamiania osobowego istnienia z grzesznością. Na przykład I.A. McFarland stwierdza: „while we sin because we are sinners, Christ does not sin because, as the divine Word (...) is not a sinner” (*Fallen or Unfallen?...*, s. 411). Osiąga przez to niezwykle proste rozwiązanie kwestii bezgrzeszności Jezusa, bazujące jednak na założeniach antropologicznych, które trudno obronić na dłuższą metę (jeśli bowiem zapytamy, dlaczego zgrzeszył Adam, dojdziemy do paradoksalnego wniosku, że kondycja natury upadłej, w której jesteśmy grzesznikami, nie jest skutkiem, lecz musi być przyczyną grzechu Adama; Adam musiał więc zostać stworzony w takiej kondycji; ale tym samym nie może ponosić pełnej odpowiedzialności za swój grzech).

<sup>29</sup> Wbrew trudnościom, jakie mają niektórzy w przyjęciu dwuświadomościowej interpretacji unii hipostatycznej [por. np. A.T. Hanson, *Two Consciousnesses: the Modern Version of Chalcedon*, *Scottish Journal of Theology* 37 (1984), s. 471-483], uważam, że jest to jedyna możliwa droga ortodoksyjnej interpretacji chrystologii chalcedońskiej, która byłaby zarazem zgodna ze współczesną wiedzą o funkcjonowaniu ludzkiej sfery psychicznej.

<sup>30</sup> Por. zwłaszcza J.B. Gibson, *The Temptations of Jesus in Early Christianity*, London-New York 2004<sup>2</sup> (pierwsze wydanie 1995).



któremu można ulec, czyniąc to, co jest przedmiotem pokusy? Czyżby psychologiczne doświadczenie świadomości realnego zagrożenia niewiernością, które jest jak najbardziej zwykłym ludzkim doświadczeniem, miało być Jezusowi oszczędzone? Jeśli by tak było, to czy można by jeszcze mówić, że „grzech” jest *jedynym* wyjątkiem w podobieństwie człowieczeństwa Wcielonego do naszego?

Oczywiście – przyjęcie modelu, zgodnie z którym ludzka świadomość Jezusa nie zawierała wiedzy o jego bezgrzeszności *de iure* (a jedynie *de facto* i to *a posteriori*), wymaga przyjęcia interpretacji kwestii wiedzy Jezusa zakładającej ignorancję Jezusa przedpaschalnego co do przynajmniej niektórych konsekwencji unii hipostatycznej. Wchodzimy tutaj zatem na obszar szerszego problemu, żywo dyskutowanego we współczesnej chrystologii, przy czym dysputa ta trwa nieprzerwanie od pierwszej połowy XX wieku<sup>31</sup>. Przypomnijmy, że brane są pod uwagę zasadniczo trzy hipotezy:

- tradycyjna, związana z postulatem *visio beatifica*, postulująca w praktyce jeśli nie pełną wszechwiedzę Jezusa<sup>32</sup>, to przynajmniej pełną świadomość własnej boskiej tożsamości (co rzecz jasna jest równoznaczne ze świadomością bezgrzeszności);
- rahneriańska (wspomniana już wyżej, por. przypis 16), wyróżniająca w poznaniu pewną fundamentalną wiedzę o samym podmiocie poznającym (*Grundbefindlichkeit*), niekoniecznie przekładającą się na wiedzę *explicite* (kategorialną); wiedza Jezusa o unii hipostatycznej byłaby, zdaniem Rahnera, tego pierwszego rodzaju;
- doświadczenia mistycznego (spopularyzowana przez J. Galota<sup>33</sup>), zgodnie z którą wiedza Jezusa o własnej tożsamości i misji byłaby owocem *ludzkiego* doświadczenia duchowego (którego intensywność gwarantuje unia hipostatyczna).

Łatwo dostrzec, że wyłącznie pierwsza z hipotez jednoznacznie wyklucza nieświadomość Jezusa-człowieka (ludzkiej świadomości) co do faktu własnej (osobowej!) bezgrzeszności *de iure*. Trzeba dodać, że jest to też hipoteza, która ma coraz mniej zwolenników<sup>34</sup>. Sądzę zatem – pora zamknąć otwarty wyżej nawias – iż, po ósme, można zasadnie przyjmować możliwość nieświadomości (niepełnej świadomości?) przedpaschalnego Jezusa co do własnej bezgrzeszności *de iure*. Idąc nieco dalej i uogólniając – twierdzę, że w refleksji nad bezgrzesznością *de iure* należy zachować wielką powściągliwość i jej skutki traktować najwężej,

<sup>31</sup> Por. P. Galtier, *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience...*, Paris 1939, P. Parente, *L'io di Cristo*, Brescia 1951. Bibliografia dotycząca także późniejszej dyskusji została zebrana przez F. Millán Romeral, *La conciencia de Jesús*, Miscelánea Comillas 59 (2001), s. 829-876.

<sup>32</sup> Trudno bowiem utożsamiać boską i ludzką świadomość bez pogwałcenia założeń chalcedońskiej chrystologii (dryfku monofizytyzmu). W praktyce więc zakłada się w ramach tej hipotezy, że Jezus wie wszystko to, co *po ludzku* wiedzieć można.

<sup>33</sup> Por. *La coscienza di Gesù*, Assisi 1974, s. 137nn.

<sup>34</sup> Na przykład T.D. Łukaszuk, który do teologów szczególnie liberalnych (nawet zważywszy polskie warunki) nie należy, omawiając kwestię bezgrzeszności Jezusa, pisze wprost, że hipotezy tej „nie da się dalej podtrzymywać” (*Ty jesteś Chrystus...*, s. 480).

jak tylko się da: dotyczy ona jedynie pewnej „wartości granicznej”, której wola Jezusa nie mogła przekroczyć.

Konkludując, uważam, że ze współczesnej dyskusji wokół kwestii bezgrzeszności Jezusa powoli zaczyna się wyłaniać rozwiązanie, które z czasem zapewne uzyska status opinii większości: wyszedłszy od koncepcji grzechu relacyjnej i dopuszczającej niewiedzę w interpretacji ludzkiej samoświadomości Jezusa, można przyjąć Jego bezgrzeszność *de iure* przy jednoczesnej nieświadomości tego faktu. Interpretacja powyższa, z jednej strony, chroni realizm ludzkich doświadczeń Jezusa, z drugiej strony – zachowuje fundamentalną intuicję wcielenia: iż ostatecznym podmiotem tych ludzkich doświadczeń jest Drugi z Trójcy. Być może zresztą – i tu już wchodzę w obszar własnej, nieobecnej w dotychczasowej dyskusji hipotezy – bezgrzeszność *de iure* jako pewna graniczna konsekwencja wcielenia nigdy nie została zaktualizowana. Ludzka wolność Jezusa była wprawdzie nieustannie „zabezpieczona” niezdolnością do popełnienia grzechu, co jednak nie oznacza, że z tego zabezpieczenia trzeba było kiedykolwiek skorzystać. Jest bowiem do pomyślenia, że w Jezusie nigdy nie rozpoczął się ruch oddalania się od Ojca na tyle silny, by aktywacja takiej „ochrony” była konieczna. Być może metafora bezpiecznika w sieci elektrycznej jest tutaj na miejscu: mimo że jest zawsze obecny i w pewnym sensie wciąż działa (prąd prądzie płynie), to jego właściwa ochronna funkcja nie aktualizuje się aż do momentu przeciążenia, przekroczenia pewnej granicznej wartości. A taki stan może przecież nigdy nie nastąpić.

## L'IMPECCABILITÀ DI GESÙ DI NAZARETH COME PROBLEMA NELLA CRISTOLOGIA SISTEMATICA CONTEMPORANEA

### S o m m a r i o

La questione dell'impeccabilità di Gesù pur non essendo uno dei temi principali della discussione cristologica odierna, può essere considerato un campo nel quale si concretizzano le più importanti tensioni e domande in essa presenti. L'articolo riassume gli elementi salienti della questione suggerendo, che la soluzione forse la più coerente sarebbe quella di accettare l'impeccabilità *de iure* unita all'ipotesi dell'ignoranza da parte di Gesù di tale stato (al livello della coscienza umana).