

**Słowa kluczowe:** samoświadomość Jezusa, François Dreyfus, Sobór Chalcedoński, Ewangelia Jana, Wcielenie

**Keywords:** Jesus' self-awareness, François Dreyfus, Council of Chalcedon, Gospel of John, Incarnation

*Piotr Kostrzewa*<sup>1</sup>

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0009-0008-5511-3578

# TAJEMNICA SAMOŚWIADOMOŚCI JEZUSA CHRYSYTA W UJĘCIU FRANÇOIS DREYFUSA

Pytanie o samoświadomość Jezusa Chrystusa „czy wiedział, że jest Bogiem?” od początków chrześcijaństwa pozostaje jednym z najbardziej intrygujących i wymagających zagadnień teologicznych, dotycząc samego serca wiary w Jego bosko-ludzką naturę. Nie jest to jedynie teoretyczna spekulacja, lecz tajemnica o fundamentalnym znaczeniu dla zrozumienia Wcielenia, Odkupienia i relacji między Bogiem a człowiekiem – relacji, która definiuje zarówno istotę chrześcijańskiej doktryny, jak i codzienną egzystencję wierzących. Odpowiedź na to pytanie kształtuje nie tylko chrystologię jako dyscyplinę teologiczną, ale i żywą wiarę tych, którzy w Jezusie widzą jednocześnie Zbawiciela, Syna Bożego jako drugą Osobę Trójcy Świętej, a także wzór doskonałego człowieczeństwa. Wcielenie jako akt, w którym odwieczne Słowo przyjmuje ludzką naturę, stawia przed nami paradoks: jak Bóg, który jest wszechwiedzący, może żyć w ludzkim ciele, podlegając ograniczeniom czasu, przestrzeni i ludzkiego poznania, a jednocześnie zachować pełnię swej boskiej tożsamości? To napięcie między boskością a człowieczeństwem Jezusa od

<sup>1</sup> Piotr Kostrzewa, magister teologii, specjalizujący się w chrystologii i egzegezie biblijnej. Jego badania koncentrują się na zagadnieniach Wcielenia, samoświadomości Jezusa Chrystusa oraz dialogu międzyreligijnym.

wieków prowokuje refleksję, od apologetów wczesnego Kościoła, przez średnio-wiecznych scholastyków, po współczesnych biblistów i teologów.

W XX wieku, w dobie rozkwitu metod historyczno-krytycznych, debata nad „Jezusem historii” a „Jezusem wiary” zyskała nową dynamikę, stając się jednym z centralnych tematów biblistyki i teologii. Rudolf Bultmann, przedstawiciel szkoły liberalnej, w swoim programie demityzacji sprowadzał Jezusa do roli egzystencjalnego symbolu, odrzucając nadprzyrodzone elementy Ewangelii – takie jak cuda czy boskie deklaracje – jako wytwory mitologicznej wyobraźni pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. W opozycji do tego redukcjonizmu stanęli uczeni tacy jak Raymond Brown, wybitny biblista katolicki, który w swoich pracach, m.in. *The Birth of the Messiah* i *The Death of the Messiah*, podkreślał historyczną wiarygodność przekazów ewangelicznych, łącząc je z wiarą Kościoła w boskość Chrystusa i Jego światome objawienie tej prawdy. W tym złożonym krajobrazie intelektualnym François Dreyfus OP, dominikański egzegeta i biblista związany z prestiżową École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie, w swojej książce *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* (Poznań 1995) proponuje podejście, które harmonizuje naukowy rygor metody historyczno-krytycznej z wiernością ortodoksyjnej tradycji chrześcijańskiej. Jego osobista historia – nawrócenie z ortodoksyjnego judaizmu, z jego ścisłym monoteizmem i mesjańskimi oczekiwaniami, na chrześcijaństwo, opisane przez tłumacza Ryszarda Rubinkiewicza SDB jako osobiste spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem – nadaje jego refleksji wyjątkowy wymiar egzystencjalny. Dreyfus nie jest jedynie uczonym zamkniętym w wieży z kości słoniowej; jego analiza jest świadectwem żywej wiary, zakorzenionym w głębokim zrozumieniu zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego Przymierza, co czyni jego głos szczególnie donośnym w dialogu między tradycją żydowską a chrześcijańską.

Dreyfus nie unika trudnych pytań, które nurtują współczesność: jak pogodzić boską wszechwiedzę Jezusa z ludzkimi ograniczeniami? Czy Jego samoświadomość mogła ewoluować, czy była pełna od początku? Jak sekularyzacja i redukcjonistyczne interpretacje – przedstawiające Jezusa jako mesjańskiego nauczyciela, proroka czy charyzmatycznego lidera społecznego – wpływają na rozumienie Wcielenia? Stawiając odważną tezę o pełnej samoświadomości Jezusa jako Boga i człowieka od pierwszych chwil Jego ziemskiego życia, Dreyfus otwiera nowe horyzonty dla chrystologii, które postaram się w niniejszym artykule zrekonstruować, rozwinąć i osadzić w szerszym kontekście teologicznym oraz historycznym. Kluczowym problemem badawczym jest pytanie: jak różne hipotezy dotyczące samoświadomości Jezusa – brak tej wiedzy lub jej stopniowe ujawnianie się w trakcie Jego życia – wpływają na pojmowanie Jego Osoby w świetle definicji Soboru Chalcedońskiego, która mówi o dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, zjednoczonych w jednej Osobie

bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia? Odpowiedź wymaga wieloaspektowej analizy: świadectwa biblijnego, zakorzenionego w tekstach Nowego Testamentu, ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii Jana i Synoptyków; kontekstu historycznego i kulturowego, który kształtował życie Jezusa w realiach judaizmu I wieku pod rzymską okupacją; refleksji Ojców Kościoła, którzy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ugruntowali doktrynę chrystologiczną w obliczu herezji; oraz perspektywy współczesnych teologów, którzy rzucają nowe światło na tę tajemnicę w kontekście wyzwań XXI wieku, takich jak dialog międzyreligijny, sekularyzacja czy egzystencjalne pytania o sens cierpienia. Tekst ten, wzorując się na erudycji, precyzji i logicznej strukturze wywodu charakterystycznych dla Dreyfusa, dąży do ukazania spójności jego tezy z depozytem wiary, oferując jednocześnie twórcze, rzetelne i głęboko teologiczne spojrzenie na samoświadomość Jezusa. Ma ono inspirować zarówno teologów, jak i wierzących, którzy w Chrystusie szukają odpowiedzi na pytanie o to, kim jest Bóg i kim jest człowiek w obliczu tajemnicy Wcielenia – Boga, który świadomie stał się człowiekiem, i aby człowiek mógł w pełni, na miarę swoich możliwości, uczestniczyć w życiu Bożym.

## 1. ANALIZA BIBLIJNA

Świadectwo Pisma Świętego, a zwłaszcza Ewangelia według św. Jana, stanowi dla François Dreyfusa fundament argumentacji na rzecz pełnej samoświadomości Jezusa Chrystusa jako Boga i człowieka od początku Jego ziemskiego istnienia. Prolog Janowy (J 1,1-18) otwiera się słowami: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Greckie pojęcie *Logos* niesie w sobie bogactwo znaczeń – nie tylko „Słowo”, ale także „Rozum”, „Myśl”, „Plan” czy „Zasada” – co sugeruje, że Jezus jako Wcielony *Logos* posiadał odwieczną refleksję nad swą boską naturą, przenikającą Jego ludzką świadomość od momentu Wcielenia. Jak podkreśla Dreyfus, ten *Logos* nie jest abstrakcyjną ideą filozoficzną, lecz żywą Osobą, która „stała się ciałem i zamieszkała wśród nas” (J 1,14), co opisuje świadomy akt zstąpienia Boga w ludzką rzeczywistość, a nie przypadkowe czy mechaniczne wydarzenie (Dreyfus 1995, s. 23-29). Werset ten kontynuuje: „i ujrzeliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”, wskazując, że Jezus nie tylko objawiał boskość w sposób widzialny dla uczniów, ale i sam pojmował tę chwałę jako integralną część swej tożsamości. Końcowy werset Prologu: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18), podkreśla wyjątkową, intymną relację Jezusa z Ojcem – relację, która wymaga pełnej samoświadomości, by mógł On być jedynym objawicielem Boga dla ludzkości, a nie jedynie pośrednikiem nieświadomym swej roli.

Ewangelia Jana dostarcza licznych przykładów słów Jezusa, które Dreyfus interpretuje jako dowody tej pełnej samoświadomości. W J 6,46 Jezus stwierdza: „Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca”, wskazując na bezpośredni, transcendentny dostęp do boskiej rzeczywistości, który odróżnia Go od proroków Starego Testamentu. Mojżesz, mimo bliskości z Bogiem, był w stanie zobaczyć jedynie „tył” Jahwe (Wj 33,23), a Izajasz w swej wizji tronu Bożego (Iz 6,1-5) doświadczył objawienia pośredniego i ograniczonego. Jezus natomiast, jak zauważa Dreyfus, przedstawia się jako Ten, który „widział Ojca” w sposób pełny i niezakłócony, co zakłada świadomość swej preegzystencji i boskiej natury (Dreyfus 1995, s. 137). W J 8,38 mówi: „Ja mówię to, co widziałem u Ojca mego”, co sugeruje nieprzerwaną ciągłość między Jego odwiecznym byciem w łonie Ojca a ziemskim życiem – ciągłość opartą na pamięci i refleksji nad swym boskim pochodzeniem. Kluczowy jest fragment J 8,58: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, Ja jestem”. Użycie formuły *Ego eimi*, która w Septuagincie oddaje boskie imię *Ehjeħ aszer ehjeħ* objawione Mojżeszowi w Wj 3,14 („Jestem, który Jestem”), jest świadomym i jednoznacznym przypisaniem sobie wieczności i tożsamości Boga. Reakcja Żydów – „Podnieśli więc kamienie, aby rzucić na Niego” (J 8,59) – świadczy o tym, że zrozumieli Jego słowa jako bluźniercze roszczenie do boskości, co w kontekście monoteizmu I wieku potwierdza historyczną autentyczność tej deklaracji.

W mowie arcykapłańskiej (J 17) Jezus modli się: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (J 17,5). Ta prośba ujawnia nie tylko pamięć preegzystencji w boskiej wspólnotcie, ale i świadomość współdzielenia chwały z Ojcem przed stworzeniem świata – chwały, która nie była dla Niego abstrakcją, lecz rzeczywistością, w której żył i którą rozumiał. W J 17,24 dodaje: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata”. Te słowa wskazują na intymną relację z Ojcem, która przenika Jego ludzką świadomość i wyraża się w Jego misji zbawienia ludzkości. Dla Dreyfusa te wypowiedzi nie są literacką fikcją ani późniejszym wytworem wspólnoty chrześcijańskiej, lecz autentycznym świadectwem samoświadomości Jezusa, który w pełni pojmował swą boską tożsamość i cel swego przyjścia na świat – nie jako człowiek poszukujący objawienia, lecz jako Bóg objawiony w ludzkim ciele (Dreyfus 1995, s. 6-7).

Ewangelie synoptyczne, choć mniej dosłowne w ukazywaniu boskości Jezusa, również dostarczają dowodów na Jego samoświadomość, które Dreyfus analizuje z równą wnikliwością. W Ewangelii Marka, uznawanej za najstarszą, podczas chrztu w Jordanie rozlega się głos z nieba: „Tyś jest Syn mój umiłowany, w Tobie

mam upodobanie” (Mk 1,11). To objawienie, skierowane bezpośrednio do Jezusa, jest przez Niego przyjęte jako potwierdzenie Jego wyjątkowej relacji z Ojcem – relacji, która zakłada świadomość tej synowskiej tożsamości od początku Jego publicznej działalności. W Ewangelii Mateusza Jezus mówi: „Wszystko zostało Mi przekazane przez Ojca mego. Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). Te słowa wskazują na wzajemne, transcendentne poznanie między Ojcem a Synem, które wykracza poza ludzkie kategorie i wymaga pełnej refleksji nad własną boskością – zarówno jako Syna Bożego, jak i jedyne go pośrednika objawienia dla ludzkości. W Liście do Filipian św. Paweł przedstawia hymn o kenozie: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,6-7). Greckie słowo *ekenosen* (ogółocił) implikuje świadomy akt uniżenia, co harmonizuje z tezą Dreyfusa, że Jezus w pełni rozumiał swą boską naturę i dobrowolnie przyjął ludzką kondycję, nie tracąc przy tym swej tożsamości jako odwieczne Słowo (Dreyfus 1995, s. 152).

Istotnym argumentem jest brak w Nowym Testamencie odniesień do „wiary Jezusa” w sensie ludzkiego aktu ufności wobec niezgłębnego Boga – co kontrastuje z częstym podkreślaniem wiary w Niego. Listy św. Pawła, takie jak „żyję w wierze Syna Bożego, który mnie umiłował i samego siebie za mnie wydał” (Ga 2,20) czy „usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa” (Rz 3,22), odnoszą się do wiary uczniów w Jezusa, nie do Jego własnej wiary. W Liście do Hebrajczyków Jezus jest nazwany „wiernym arcykapłanem” (*pistos*, Hbr 3,2), co oznacza Jego niezawodność i posłuszeństwo wobec woli Ojca, ale nie „wierzącym” w sensie pielgrzymowania w ciemnościach, jak opisano w odniesieniu do patriarchów w rozdziale 11 tegoż listu (np. Hbr 11,6: „Bez wiary nie można podobać się Bogu”). Dla Dreyfusa ten brak „wiary Jezusa” jest znaczący – oznacza, że nie potrzebował On wiary jako ludzkiej postawy wobec tajemnicy, ponieważ Jego poznanie Ojca było bezpośrednie, pełne i transcendentne, co wyróżnia Go spośród wszystkich stworzeń i potwierdza Jego samoświadomość jako Syna Bożego od początku Jego ziemskiego istnienia (Dreyfus 1995, s. 138-139). Ta obserwacja podkreśla wyjątkowość Jezusa w historii zbawienia – nie był On człowiekiem, który „odkrywał” swą boskość w procesie życia, lecz Bogiem, który świadomie przyjął ludzką naturę, by objawić Ojca i dokonać odkupienia ludzkości.

Cuda Jezusa dodatkowo potwierdzają tę tezę, pełniąc rolę znaków Jego boskiej władzy, które świadomie manifestował. W Mk 4,39-41 ucisza burzę słowami: „Milcz, ucisz się!”, a uczniowie pytają: „Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?”. W Starym Testamencie władza nad żywiołami należy wyłącznie do Jahwe (Ps 107,29: „Uciszył burzę na spokoj”), co sugeruje, że Jezus celowo ukazywał swą boskość w sposób zrozumiały dla Żydów znających Pisma. W J 11,25-26,

przed wskrzeszeniem Łazarza, mówi: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie”, przypisując sobie moc dawania życia – prerogatywę Boga wyrażoną w Pwt 32,39 („Ja zabijam i Ja ożywiam”). Te czyny, w połączeniu z Jego słowami, wskazują na spójną samoświadomość, która przenikała całe Jego życie, nauczanie i działalność – świadomość, która nie była wynikiem zewnętrznego objawienia, lecz wewnętrzną pewnością Jego bosko-ludzkiej Osoby.

## 2. KONTEKST HISTORYCZNY I KULTUROWY

Rozumienie samoświadomości Jezusa Chrystusa wymaga osadzenia Jego słów, czynów i misji w realiach judaizmu I wieku, który ukształtował zarówno Jego ziemskie życie, jak i odbiór Jego nauczania przez współczesnych. Judaizm tamtego okresu był zdominowany przez ścisły monoteizm, wyrażony w codziennej modlitwie *Szema Jisrael*: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden” (Pwt 6,4). W tym kontekście jakiegokolwiek roszczenie do boskości było nie do pomyślenia dla Żydów wiernych tradycji – stanowiło bluźnierstwo karane śmiercią przez ukamienowanie, jak przewiduje prawo w Kpł 24,16. A jednak Jezus świadomie przekraczał te granice, co czyni Jego samoświadomość historycznie wiarygodną tylko wtedy, gdy pochodziła od Niego samego, a nie była późniejszym wytworem Jego uczniów czy wspólnoty chrześcijańskiej. W Misznie, skodyfikowanej w II wieku, ale odzwierciedlającej wcześniejsze tradycje (*Sanhedryn* 4:5), mesjasz jest przedstawiany jako król ludzki z linii Dawida, wybrany przez Boga do przywrócenia królestwa Izraela, nigdy zaś jako boska istota współlistotna Jahwe. Tymczasem Jezus w Ewangelii Jana deklaruje: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), stawiając się na równi z Bogiem w sposób absolutny i jednoznaczny. Reakcja słuchaczy – „Znowu podnieśli kamienie, aby Go ukamienować” (J 10,31) i sformułowany zarzut: „będąc człowiekiem, czynisz siebie Bogiem” (J 10,33) – świadczy o tym, że Jego słowa zostały odebrane jako radykalne i bluźniercze roszczenie do boskości. Jak zauważa Dreyfus, w środowisku monoteistycznym taka deklaracja nie mogła narodzić się w łonie wspólnoty chrześcijańskiej bez wyraźnego świadectwa samego Jezusa – musiała pochodzić od Niego, a cud Zmartwychwstania jedynie potwierdził tę prawdę, nadając jej eschatologiczną pieczęć (Dreyfus 1995, s. 152).

Wpływ hellenizmu na myśl żydowską w I wieku, widoczny w pismach Filona z Aleksandrii, wprowadzał pojęcie *Logosu* jako pośrednika między Bogiem a światem, harmonizującego transcendencję Jahwe z immanencją stworzenia. Filon w *De Opificio Mundi* opisuje Logos jako „pierworodnego Syna Bożego” i „narzędzie stworzenia” (25, 89), lecz nigdy nie utożsamia go z Bogiem samym w sensie ontologicznym – dla Filona Logos pozostaje stworzoną rzeczywistością, podrzęd-

ną wobec Jahwe. Jezus w Ewangelii Jana przekracza tę kategorię, identyfikując się z *Logosem* w sposób absolutny: „Bogiem było Słowo” (J 1,1). Ta radykalna reinterpretacja wymaga świadomego uznania swej boskiej tożsamości, wykraczającej poza hellenistyczne ramy Filona i żydowskie oczekiwania. W scenie w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-21) Jezus czyta prorocstwo Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę” (Iz 61,1-2), po czym ogłasza: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21). Reakcja rodaków – początkowe zdumienie przechodzące w gniew i próbę zrzucenia Go ze skały (Łk 4,28-29) – świadczy o historycznej autentyczności tej deklaracji. Wspólnota chrześcijańska, tworząc Ewangelie, nie wymyśliłaby tak kontrowersyjnej sceny, która stawia Jezusa w opozycji do współczesnych Jemu rodaków – dla Dreyfusa jest to dowód, że Jezus świadomie objawiał swą mesjańską i boską tożsamość w realiach, które nie były na to przygotowane, co czyni Jego samoświadomość historycznie zakorzenioną i wiarygodną (Dreyfus 1995, s. 154).

Oczekiwania mesjańskie w Izraelu I wieku były zróżnicowane i odzwierciedlały złożone napięcia polityczne, religijne i eschatologiczne epoki pod rzymską okupacją. Faryzeusze wyczekiwali króla z linii Dawida, który przywróci Izraelowi niepodległość i ustanowi królestwo sprawiedliwości, zgodnie z obietnicami danymi Dawidowi w 2 Sm 7,12-16. Eseneńczycy z Qumran, jak wynika z *Reguły Wspólnoty* (1QS IX, 11), spodziewali się dwóch mesjaszy – kapłańskiego z rodu Lewiego i królewskiego z rodu Judy – którzy wspólnie zaprowadzą erę czystości i sprawiedliwości. Zeloci dążyli do militarnego wyzwolenia spod rzymskiego jarzma, widząc w mesjaszu wodza rewolucji. Z kolei apokaliptyczne wizje, takie jak Księga Daniela (Dn 7,13-14), zapowiadały eschatologicznego „Syna Człowieczego” przychodzącego na obłokach z mocą i chwałą. Jezus, nazywając się „Panem szabat” (Mk 2,28), odpuszczając grzechy (Mk 2,5-7) i czyniąc się „większym od świątyni” (Mt 12,6), wykraczał poza wszystkie te kategorie, świadomie przypisując sobie prerogatywy zarezerwowane dla Boga w tradycji żydowskiej. W Mk 2,7 faryzeusze pytają: „Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg?”, co wskazuje, że Jezus celowo manifestował swą boską władzę, prowokując konflikt z religijnymi autorytetami swoich czasów.

Jednak najbardziej dramatycznym świadectwem Jego samoświadomości jest scena procesu przed Sanhedrynem (Mk 14,61n). Na pytanie arcykapłana: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?”, Jezus odpowiada: „Ja jestem, a ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi”. Odwołanie do Daniela 7,13 („Syna Człowieczego nadchodzącego na obłokach”) i Psalmu 110,1 („Siądź po mojej prawicy, aż położę nieprzyjaciół Twoich pod stopy Twoje”) jest świadomym aktem utożsamienia się z boską władzą

i chwałą, co w realiach judaizmu I wieku równało się bluźnierstwu. Po tym następuje natychmiastowa reakcja Sanhedrynu – „Usłyszeliście bluźnierstwo! (...) Winię jest śmierci” (Mk 14,64) – te słowa podkreślają radykalizm tej deklaracji i jej historyczne zakorzenienie. Dreyfus argumentuje, że takie słowa, wypowiedziane w obliczu nieuchronnej śmierci, nie mogły być późniejszym dodatkiem redakcyjnym ani wytworem wspólnoty chrześcijańskiej – odzwierciedlają one rzeczywiste przekonanie Jezusa o swej boskości, które było źródłem zarówno Jego misji, jak i męczeńskiej ofiary (Dreyfus 1995, s. 152). Ten kontekst historyczny i kulturowy wzmacnia tezę, że samoświadomość Jezusa nie była jedynie osobistym przeświadczeniem, lecz siłą napędową Jego nauczania, cudów i ostatecznego poświęcenia na krzyżu, czyniąc Jego Osobę unikalną w dziejach zbawienia i nieporównywalną z żadną inną postacią religijną tamtej epoki.

### 3. ODWOŁANIA DO OJCÓW KOŚCIOŁA

Refleksja Ojców Kościoła dostarcza teologicznego uzasadnienia dla tez François Dreyfusa o pełnej samoświadomości Jezusa Chrystusa, łącząc świadectwo biblijne z systematyczną chrystologią, która ukształtowała ortodoksję chrześcijańską w obliczu wczesnych herezji. Cyryl Aleksandryjski, jeden z głównych architektów chrystologii chalcedońskiej, w dziele *O wcieleniu Syna Bożego* pisał: „Słowo Boże, przyjmując ludzką naturę, nie przestało być tym, czym było odwiecznie, lecz pozostało jednym Chrystusem w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, bez pomieszanania i bez rozdzielenia” (PG 75, 1253). Dla Cyryla jedność Osoby Jezusa wymaga, by Jego ludzka świadomość była od początku przeniknięta boską naturą – brak tej świadomości oznaczałby rozłączenie natur, co podważyłoby tajemnicę Wcielenia i uniemożliwiło Odkupienie. W polemice z nestorianami, którzy rozdzielali boskość i człowieczeństwo Chrystusa na dwie osoby – Syna Bożego i Jezusa człowieka – Cyryl podkreślał: „Nie ma dwóch Chrystusów – jednego Boga i jednego człowieka – lecz jeden i ten sam Chrystus, który jest Bogiem i człowiekiem zarazem” (PG 75, 369). Ta jedność, jak zauważa Dreyfus, implikuje, że Jezus w pełni rozumiał swą boską tożsamość od momentu Wcielenia, co harmonizuje z Janowym portretem Syna jako tego, który „jest w łonie Ojca” (J 1,18) i „widział Ojca” (J 6,46), a jednocześnie żył w ludzkim ciele, doświadczając słabości i cierpienia (Dreyfus 1995, s. 141).

Atanazy Wielki, w swoim dziele *Przeciw Arianom*, bronił boskości Chrystusa przed zarzutami arianскими, że Wcielenie umniejsza Jego równość z Ojcem. Pisał: „Syn jest równy Ojcu w swej boskości i nie traci jej przez przyjęcie ludzkiego ciała; pozostaje tym, kim był odwiecznie, przyjmując to, czym nie był, aby nas zbawić” (PG 26, 325). Stopniowe „odkrywanie” boskości przez Jezusa byłoby sprzeczne

z Jego odwieczną naturą jako Słowa Bożego, co Atanazy wyklucza, argumentując, że Wcielenie jest świadomym aktem miłości i uniżenia, a nie procesem samoświadomości. W słynnym stwierdzeniu z *O Wcieleniu* dodaje: „Słowo stało się człowiekiem, abyśmy my mogli stać się uczestnikami boskiej natury” (PG 25, 192), wskazując, że Jezus, znając swą misję od początku, dobrowolnie przyjął ludzką kondycję, nie tracąc swej boskiej tożsamości ani pełni poznania. Ta perspektywa wspiera tezę Dreyfusa, że samoświadomość Jezusa była pełna i nieprzerwana, obejmując zarówno Jego preegzystencję w Trójcy, jak i ziemskie życie w ludzkiej naturze (Dreyfus 1995, s. 140).

Św. Augustyn w *O Trójcy* pogłębia tę refleksję, koncentrując się na wzajemnym poznaniu w łonie Trójcy Świętej. Pisał: „Syn zna Ojca tak, jak Ojciec zna Syna, a w tym wzajemnym poznaniu nie ma miejsca na niewiedzę ani stopniowość; jest ono pełne, wieczne i doskonałe” (PL 42, 849). Dla Augustyna ludzka natura Jezusa, choć ograniczona w swej ekspresji – jak wskazują fragmenty o wzrastaniu w mądrości i wzroście (Łk 2,52) czy niewiedzy o dniu sądu (Mk 13,32) – uczestniczyła w boskim poznaniu dzięki unii hipostatycznej, która jednoczy dwie natury w jednej Osobie. Ta jedność natur pozwalała Jezusowi zachować pełną świadomość swej boskości, nawet w ludzkich ograniczeniach, co harmonizuje z Janowym świadectwem o Synu, który „głosi to, co widział u Ojca” (J 8,38) i „znał wszystko, co miało na Niego przyjść” (J 18,4). Augustyn podkreśla także, że Jezus jako „Droga, Prawda i Życie” (J 14,6) musiał znać siebie samego w pełni, by prowadzić ludzi do Ojca – brak tej wiedzy podważyłby Jego rolę jako Zbawiciela i objawiciela prawdy o Ojcu.

Sobór Chalcedoński (451 r.), czerpiąc z tradycji Cyryla, Atanazego, Augustyna i innych ojców, sformułował definicję, która stała się kamieniem węgielnym chrystologii: „Jednego i tego samego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa, doskonałego w Bóstwie i doskonałego w człowieczeństwie, współistotnego Ojcu co do Bóstwa i współistotnego nam co do człowieczeństwa, w dwóch naturach bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia” (DS 301). Św. Leon Wielki, którego *Tomus ad Flavianum* odegrał kluczową rolę na soborze, pisał: „Każda natura zachowuje swe właściwości, lecz działa w jedności z drugą; boskość nie traci swej chwały, a człowieczeństwo nie jest pozbawione słabości” (DS 294). Dla Dreyfusa definicja chalcedońska wyklucza dwie alternatywne hipotezy: brak wiedzy o Bóstwie naruszałby jedność Osoby, sugerując rozdwojenie między naturami, natomiast stopniowe jej wzrastanie wprowadzałoby zmianę w naturze ludzkiej, co jest sprzeczne z zasadą „bez zmiany”. Jezus, choć w ludzkiej naturze podlegał rozwojowi fizycznemu i społecznemu (Łk 2,52) i wyrażał ograniczenia w wiedzy szczegółowej (Mk 13,32), w swej Osobie zachowywał pełną świadomość boskości, co czyniło Go jedynym objawicielem Ojca i Zbawicielem świata. Jak podkreśla Dreyfus, ta harmonia dwóch natur w jednej Osobie jest kluczem do zrozumienia Jego samoświadomo-

ści – nie była ona procesem ewolucyjnym, lecz rzeczywistością odwieczną, objawioną w czasie poprzez Jego słowa, czyny i ostateczną ofiarę na krzyżu (Dreyfus 1995, s. 135-136).

#### 4. PERSPEKTYWA WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW

Współczesna teologia, choć zakorzeniona w tradycji biblijnej i patrystycznej, wnosi nowe światło na problem samoświadomości Jezusa, wzmacniając i rozwijając tezy François Dreyfusa w kontekście wyzwań XX i XXI wieku. Karl Rahner, jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, w dziele *Foundations of Christian Faith* proponuje koncepcję „świadomości transcendentalnej”, według której ludzka świadomość Jezusa była od początku zjednoczona z boską naturą poprzez unię hipostatyczną. Rahner pisał: „Jezus nie musiał ‘odkrywać’ swej boskości, ponieważ Jego ludzka świadomość była zawsze otwarta na boskie *esse*, które w Nim mieszało; ta otwartość nie była procesem, lecz stanem ontologicznym wynikającym z Wcielenia” (Rahner 1978, s. 206). Dla Rahnera niewiedza Jezusa o pewnych szczegółach, takich jak dzień sądu (Mk 13,32), dotyczy drugorzędnych kwestii eschatologicznych, nie Jego podstawowej tożsamości jako Syna Bożego. Ta perspektywa harmonizuje z Janowym świadectwem, gdzie uczniowie mówią: „Teraz wiemy, że wszystko wiesz i nie potrzebujesz, aby Cię kto pytał” (J 16,30), wskazując na pełnię wiedzy Jezusa o swej misji i relacji z Ojcem – wiedzy, która nie podlegała ludzkim ograniczeniom w swej istocie, lecz jedynie w zewnętrznej ekspresji.

Hans Urs von Balthasar w *Theo-Drama* koncentruje się na dramatycznym aspekcie Wcielenia, widząc w samoświadomości Jezusa klucz do zrozumienia Jego ofiary na krzyżu. „Bez wiedzy o swej misji – pisał Balthasar – śmierć Jezusa nie miałaby odkupieńczej mocy; On musiał wiedzieć, kim jest i po co przyszedł, aby świadomie oddać swe życie za grzechy świata” (Balthasar 1988, s. 123). W Getsemani, gdy Jezus modli się: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich; jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22,42), ujawnia pełną świadomość swej roli w planie zbawienia, łącząc boską wolę z ludzkim poddaniem w akcie posłuszeństwa. Na krzyżu, wołając: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46), cytuje Psalm 22, który zaczyna się lamentem, ale kończy triumfem (Ps 22,25-31), co sugeruje, że nawet w największej słabości zachowywał świadomość swej misji i pewność ostatecznego zwycięstwa. Dla Balthasara samoświadomość Jezusa jest niezbędną, by Jego ofiara była dobrowolnym aktem miłości, a nie przypadkowym cierpieniem – aktem, który zakłada pełną refleksję nad swą bosko-ludzką tożsamością.

Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, w *Jezusie z Nazaretu* rozwija tę myśl, stwierdzając: „Jezus wiedział, że jest Synem w jedyń sposób, a ta

świadomość przenikała Jego ludzkie życie od początku” (Ratzinger 2007, s. 345). Ratzinger odwołuje się do J 10,30 („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”) i J 17,5, widząc w nich echo odwiecznej relacji Syna z Ojcem, która znajduje wyraz w ziemskiej misji Jezusa. Podkreśla, że samoświadomość Jezusa nie była statyczna, lecz dynamiczna – wyrażała się w Jego posłuszeństwie wobec Ojca, solidarności z ludźmi i dobrowolnym przyjęciu krzyża. Ratzinger zauważa także, że scena chrztu (Mk 1,11: „Tyś jest Syn mój umiłowany”) i przemienienia na górze Tabor (Mt 17,5: „To jest Syn mój umiłowany”) nie są momentami „odkrycia” tożsamości przez Jezusa, lecz jej objawienia dla uczniów, podczas gdy On sam znał ją od zawsze. Ta świadomość, jak podkreśla Ratzinger, była fundamentem Jego nauczania i działania, czyniąc Go jednocześnie Bogiem bliskim człowiekowi i człowiekiem otwartym na Boga.

Nauczanie Jana Pawła II i Magisterium Kościoła rzuca dodatkowe światło na samoświadomość Jezusa, wspierając tezę Dreyfusa o pełnej tożsamości Syna Bożego od momentu Wcielenia. W katechezie z 12 marca 1980 roku, wygłoszonej w ramach cyklu „Teologia ciała”, Jan Paweł II podkreśla, że świadomość Jezusa była od początku przeniknięta Jego bosko-ludzką jednością: „Jezus, jako Wcielone Słowo, w pełni pojmował swą misję, łącząc w sobie transcendencję Boga i immanencję człowieka” (Jan Paweł II, 1980, s. 15). Ta refleksja harmonizuje z Janowym świadectwem o Logosie (J 1,1-14), ukazując Jezusa jako świadomego objawiciela Ojca, którego tożsamość nie podlegała ewolucji, lecz była rzeczywistością odwieczną, objawioną w czasie. Katecheza ta podkreśla również, że ludzka natura Jezusa, choć ograniczona w wyrażaniu szczegółowej wiedzy (np. Mk 13,32), nie traciła jedności z boską świadomością, co współgra z definicją chalcedońską.

Dokumenty Magisterium z lat 80. XX wieku pogłębiają tę perspektywę, osadzając tajemnicę Jezusa w kontekście Jego posłania i Wcielenia. Tekst MKT z 1985 roku, „Samoświadomość jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu”, stwierdza: „Jezus od pierwszych chwil ziemskiego życia wiedział, że jest Synem posłanym dla zbawienia ludzkości” (Magisterium Kościoła, 1985, s. 12). Z kolei dokument MKT z 1986 roku, „O tajemnicy Jezusa Chrystusa”, akcentuje jedność Jego natur: „Tajemnica Chrystusa objawia się w harmonii boskości i człowieczeństwa, które w Jego Osobie pozostają nierozdzielne” (Magisterium Kościoła, 1986, s. 8). Oba dokumenty wzmacniają tezę Dreyfusa, wskazując, że samoświadomość Jezusa była fundamentem Jego misji, obejmując zarówno Jego preegzystencję, jak i ziemską działalność. W epoce dialogu międzyreligijnego i sekularyzacji nauczanie to przypomina o unikalności chrześcijańskiego objawienia, które w pełni świadomym Jezusie widzi Boga i człowieka.

Dreyfus, choć zakorzeniony w tradycji biblijnej i patrystycznej, antycypuje te współczesne refleksje, oferując wizję Jezusa, która pozostaje aktualna w obli-

czu wyzwani XXI wieku. Jego podejście odpowiada na pytania sekularyzowanego świata o sens cierpienia, wolność i relację z Bogiem, wskazując na Chrystusa jako Boga, który świadomie zniżył się do ludzkiej kondycji, by ją odkupić i wynieść ku boskości. W kontekście dialogu międzyreligijnego teza o samoświadomości Jezusa otwiera pole do rozmowy z judaizmem, który widzi w mesjaszu człowieka wybranego przez Boga, i islamem, który uznaje Jezusa za proroka, ale nie Boga, podkreślając unikalność chrześcijańskiego objawienia. Współczesna teologia, w dialogu z myślą Dreyfusa, ukazuje Jezusa jako Osobę, w której boskość i człowieczeństwo splatają się w doskonałej harmonii, oferując odpowiedź na egzystencjalne pytania ludzkości w każdej epoce. Jego samoświadomość, według tej perspektywy, nie jest jedynie teologicznym konstruktem, lecz żywą rzeczywistością, która przenika Jego słowa, czyny i relacje z ludźmi, czyniąc Go zarówno objawicielem transcendentnego Boga, jak i bliskim towarzyszem ludzkiej drogi.

## ZAKOŃCZENIE

François Dreyfus w swojej refleksji nad samoświadomością Jezusa Chrystusa ukazuje ją jako tajemnicę głęboko zakorzoną w świadectwie Pisma Świętego, historycznie wiarygodną dzięki kontekstowi judaizmu I wieku i teologicznie spójną z tradycją Kościoła, od ojców wczesnochrześcijańskich po współczesnych myślicieli. Jego analiza, wsparta autorytetem Soboru Chalcedońskiego, który definiuje dwie natury Jezusa w jednej Osobie, myślą ojców Kościoła – takich jak Cyryl, Atanazy czy Augustyn – oraz perspektywą współczesnych teologów, takich jak Rahner, Balthasar i Ratzinger, dowodzi, że pełna świadomość boskości była nieodłączną częścią Osoby Jezusa od momentu Wcielenia. Nie była to wiedza nabywana stopniowo, jak w przypadku ludzkiego rozwoju ani odkrywana w chwilach objawienia, lecz rzeczywistość odwieczna, która przenikała Jego ludzkie życie, harmonizując boską wszechwiedzę z ludzkimi ograniczeniami w jedność hipostatycznej. Jezus, który wie, kim jest – Synem Bożym równym Ojcu – a zarazem dzieli ludzką słabość, głód, ból i śmierć, pozostaje tajemnicą, która przemawia zarówno do rozumu, jak i serca, oferując światło na drodze wiary i egzystencji.

Ta refleksja nie zamyka tematu, lecz otwiera nowe perspektywy dla chrystologii, zachęcając do dalszych badań nad tajemnicą Wcielenia w kontekście dialogu międzyreligijnego i wyzwań współczesności. W epoce sekularyzacji, gdy człowiek poszukuje sensu w obliczu cierpienia, samotności i niepewności, Jezus przedstawiony przez Dreyfusa jawi się jako Ten, który świadomie zstąpił w ludzką otchłań, by objawić Ojca i podnieść ludzkość ku boskości. Jego samoświadomość nie jest abstrakcyjnym atrybutem, lecz dynamiczną siłą, która napędzała Jego misję

– od nauczania na wzgórzach Galilei, przez cuda świadczące o boskiej mocy, po krzyż, gdzie w pełni objawił się jako „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29). W dialogu z judaizmem, który oczekuje mesjasza jako ludzkiego wysłannika Boga, i islamem, który czci Jezusa jako proroka, chrześcijańska wizja Jego boskiej samoświadomości staje się świadectwem unikalnego objawienia, które przekracza granice kultur i religii, zapraszając do kontemplacji tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem.

Pytanie o samoświadomość Jezusa, choć zgłębiane przez Dreyfusa z niezwykłą precyzją i erudycją, nigdy nie przestaje fascynować. Jest to tajemnica, która wymyka się pełnemu zrozumieniu, a zarazem przyciąga tych, którzy szukają w Chrystusie odpowiedzi na najgłębsze pytania ludzkiego istnienia: kim jestem, dokąd zmierzam, co nadaje mojemu życiu sens? Jezus, który znał swą boskość i świadomie przyjął ludzką naturę, staje się w tej refleksji nie tylko obiektem teologicznej analizy, ale i żywym zaproszeniem do relacji z Bogiem, który jest jednocześnie transcendentny i immanentny, nieskończony i bliski. Książka Dreyfusa, łącząc biblijną egzegezę, historyczny kontekst i teologiczną głębię, przypomina nam, że Wcielenie to nie tylko wydarzenie sprzed dwóch tysięcy lat, lecz rzeczywistość wciąż aktualna, która rzuca światło na współczesne dylematy i inspiruje do ponownego odkrywania Chrystusa jako Boga i człowieka w pełni – Osoby, która w swej samoświadomości objawia miłość Ojca i otwiera drogę do życia wiecznego.

## Bibliografia

- Atanazy Wielki. (1950). O Wcieleniu Słowa. W J.-P. Migne (Red.), *Patrologia Graeca* (t. 25). Paryż: Imprimerie Catholique.
- Augustyn, św. (1841). O Trójcy. W J.-P. Migne (Red.), *Patrologia Latina* (t. 42). Paryż: Imprimerie Catholique.
- Balthasar, H. U. von. (1988). *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. San Francisco: Ignatius Press.
- Brown, R. E. (1993). *The Birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday.
- Brown, R. E. (1994). *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the grave*. New York: Doubleday.
- Bultmann, R. (1951). *Theology of the New Testament* (K. Grobel, tłum.). New York: Scribner.
- Cyryl Aleksandryjski. (1863). O wcieleniu Syna Bożego. W J.-P. Migne (Red.), *Patrologia Graeca* (t. 75). Paryż: Imprimerie Catholique.
- Dreyfus, F. (1995). Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?. Poznań: W drodze.
- Filon z Aleksandrii. (1896). *De Opificio Mundi*. W L. Cohn & P. Wendland (Red.), *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt* (t. 1). Berlin: Reimer.
- Jan Paweł II. (1980). Katecheza z 12 marca 1980 roku. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Magisterium Kościoła. (1985). Samoświadomość jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu. Watykan: Miesięcznik Teologiczny.
- Magisterium Kościoła. (1986). O tajemnicy Jezusa Chrystusa. Watykan: Miesięcznik Teologiczny.
- Rahner, K. (1978). *Foundations of Christian Faith*. New York: Crossroad.
- Ratzinger, J. (2007). *Jezus z Nazaretu*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sobór Chalcedoński. (1970). Definicja wiary. W H. Denzinger & A. Schönmetzer (Red.), *Enchiridion Symbolorum* (wyd. 36). Freiburg: Herder.

# THE MYSTERY OF JESUS CHRIST'S SELF-AWARENESS: A STUDY BASED ON FRANÇOIS DREYFUS

## SUMMARY

This article explores the issue of Jesus Christ's self-awareness in relation to His divinity, drawing on François Dreyfus OP's *Did Jesus Know He Was God?*. It examines two hypothetical scenarios – Jesus' lack of knowledge of His divinity and its gradual emergence – alongside their implications for Christian faith and the doctrine of the Council of Chalcedon (451 AD). The study demonstrates how Jesus' self-awareness aligns with Church tradition, utilizing the Gospel of John, the historical context of first-century Judaism, miracles, and the thought of Church Fathers and modern theologians. Combining exegetical rigor with philosophical and theological depth, it provides a precise, coherent, and comprehensive exploration of this foundational mystery.

*Article submitted: 27.04.2025; accepted: 13.05.2025.*