

Jacek Kempa

Ciągłość i zmiany w historii podstawowego dylematu chrystologii

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 37/1, 86-98

2004

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. JACEK KEMPA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANY W HISTORII PODSTAWOWEGO DYLEMATU CHRYSOLOGII

Jeden z zasadniczych problemów w ujęciu nauki o Jezusie Chrystusie, wyraźnie stale w niej obecny, rysuje się w pytaniu o punkt wyjścia i drogę refleksji chrystologicznej. Zgodnie z często dziś spotykaną terminologią wypada określić go jako dylemat między chrystologią „odgórną” a „oddolną”. Wynika on z samej istoty tajemnicy Chrystusa. Unaocznia go definicja chalcedońska, wypowiadająca wiarę: jest jeden Pan, Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek. Jedność osoby nie narusza integralności obu natur. Istnienie obydwu natur w Chrystusie nie umniejsza Jego jedności.

O tajemnicy Chrystusa można bowiem mówić albo wychodząc od refleksji nad prawdziwym człowiekiem Jezusem, by dojść do prawdy o Jego Bóstwie, albo od refleksji nad przedwiecznym Synem Boga, by stwierdzić, że stał się On człowiekiem. Ten dylemat sygnalizuje już, jak wiadomo, teologia biblijna.¹ Przy całej wielości chrystologii Nowego Testamentu można rozróżnić te właśnie dwa typy przedstawień: Jezus Chrystus, człowiek prawdziwy, w którym objawia się Jego Bóstwo, i Syn Boży unizający się w tajemnicy wcielenia.

Alternatywa ta uwyraźniła się w dyskusji chrystologicznej młodego chrześcijaństwa. Dziś jasno oddzielamy tendencje do podkreślania prawdziwego człowieczeństwa Chrystusa, przedstawiające różne drogi dojścia do Jego integralnego Bóstwa lub mające problemy z jego uznaniem od tendencji odwrotnych. Takie tendencje uwidoczniły się już w początkach, gdzie dominowała dyskusja nad boską tożsamością Chrystusa, a więc jeszcze przed rozstrzygnięciem nicejskim i konstantynopolitańskim. Chrześcijaństwo musiało odnajdywać linię odgraniczającą z jednej strony od różnych typów adopcjanizmu, które wynikały – jak to widać szczególnie wyraźnie u ebionitów – nie tylko z obrony monoteizmu, ale i z konsekwentnego podkreślania w punkcie wyjścia człowieczeństwa Jezusa. Z drugiej strony pojawiło się niebezpieczeństwo redukcji człowieczeństwa Jezusa przez prądy dualistyczne, choć towarzyszyła mu zarazem fałszywa, niebiblijna wizja Boga.²

¹ Por. R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testamentes*, [w:] *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. III/1, Red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1970, s. 227–383.

² W ujęciach tego typu brak uznania pełni człowieczeństwa Jezusa był skutkiem założonej, fał-

Faza debaty chrystologicznej wokół zjednoczenia natur w Chrystusie podtrzymała i rozwinęła intuicję, że zawsze możliwe są dwa różne podejścia do tajemnicy Chrystusa, reprezentowane wówczas przez szkoły aleksandryjską i antiocheńską. Można rozpocząć refleksję, jak antiocheńczycy, od spostrzeżenia integralnego człowieczeństwa Jezusa z Nazaretu i prowadzić ją w kierunku pojęciowego rozwiązania, jak w tym historycznie określonym i ograniczonym warunkami tego świata, tej historii, Jezusie jest obecny Bóg – absolutny, ponadczasowy, transcendentny wobec stworzonego świata. Więcej: jak wyrazić tę prawdę, że tenże Jezus jest Bogiem – czy ściślej: jest Logosem, Drugą Osobą Bożą. Można też pójść drogą odwrotną – „aleksandryjską” – idąc za stwierdzeniem „Słowo stało się ciałem”. Wtedy ogląda się i interpretuje wydarzenie Jezusa Chrystusa od razu w świetle „pełnej” wiary w Jego Bóstwo, ale istotnie trzeba się potykać o problem wyrażenia prawdy o Jego rzeczywistym i integralnym człowieczeństwie. Pojęcie człowieczeństwa Chrystusa jest w tym przypadku ciągle zagrożone wskutek podkreślania faktu, że to odwieczny Logos jest ontycznym podmiotem w tajemnicy wcielenia.

Jak podkreśla Alois Grillmeier, oba te podejścia reprezentowane przez obie szkoły cechuje właściwy im element prawdy, który jednakże w tamtym czasie był z wielu względów³ zagrożony przez błędne, jednostronne interpretacje. W istocie jako uprawnione kierunki refleksji chrystologicznej potrzebują one siebie nawzajem, bo tylko wówczas chronią się przed jednostronnością własnej koncepcji. „Możliwość podejścia z dwóch przeciwległych stron, tj. od góry lub od dołu, do – jak to Ojcowie nieustannie podkreślali – misterium w istocie swej niewypowiadalnego, musiałaby obu stronom zwrócić uwagę, że powinny zostać w ścisłym związku i tylko w taki sposób jedna i druga mogła pozostać wolna od »jednostronności«. Zamiast tego zwalczały się one wzajemnie i izolowały od siebie. Tylko przez pozostanie razem i we wzajemnym napięciu dokonałoby się powiązanie momentów prawdy obydwu stron w obejmującą je całość: chrystologia odgórna (Logos – wcielony) potrzebowała drugiej: Jezus z Nazaretu, człowiek jak my – a przecież prawdziwy Syn Boży, czyli chrystologii oddolnej.”⁴

Z perspektywy wieków łatwiej nam o ocenę, że definicja Chalcedońska zbudowała ramy dla takiego właśnie uchwycenia „elementów prawdy” obydwu rywalizujących szkół, pokazując ich słuszną naukę i jasno kreśląc granice błędu. Spory wokół Chalcedonu nie zdawały się najpierw tego stanu rzeczy potwierdzać. W końcu jednak okazało się, że to właśnie ten sobór określił ostateczny fundament doktryny chrystologicznej Kościoła. Rozwijająca się aż po dzień dzisiejszy myśl

szywej koncepcji Boga: Bóg i świat stoją tu w opozycji do siebie; Bóg więc nie może stać się człowiekiem.

³ Grillmeier wymienia tu nade wszystko niedoprecyzowaną, budzącą ciągle nieporozumienia terminologię, ale także zewnętrzne przyczyny, takie jak problemy z komunikacją między odległymi centrami, narastająca nieznanomość greki w Rzymie, interesy polityczne, osobiste ambicje, powiązane z nietolerancją, narastające uprzedzenia do drugiej szkoły itd. Por. *Christologie und Ökumene*, [w:] *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 242–244.

⁴ Tamże, s. 225.

teologiczna potwierdziła, że Chalcedon stworzył ramy nauki o Chrystusie, choć zarazem nie zamknął drogi refleksji. W obrębie jego definicji znalazła swoją prawomocność i zarazem granice ta dwutorowość, która charakteryzowała teologię z Aleksandrii i z Antiochii.

Alfons Nossol w artykule *Chrystologia antiocheńska i aleksandryjska dzisiaj*, łączącym śmiałym łukiem wspomniane tendencje teologii starożytnego Kościoła ze współczesnymi kierunkami chrystologicznymi, pokazuje, że „»konflikt chrystologii antiocheńskiej i aleksandryjskiej« trwa po dziś dzień”⁵ i przyporządkowuje wybrane współczesne kierunki chrystologiczne tendencji „antiocheńskiej” bądź „aleksandryjskiej”.

Jakie kryteria identyfikacji nowych chrystologii z dawnymi kierunkami znajduje A. Nossol? Tendencje antiocheńskie wykazują chrystologie określone przez Autora krótko jako „antropologiczno-egzystencjalne” i „oddolne i metadogmatyczne”.⁶ Tendencje aleksandryjskie zaś charakteryzuje „zdecydowany wertykalizm, »odgórne« podejście do Wcielonego Boga i rygorystyczna obrona jedności Chrystusa”.⁷ W takim rozumieniu szkoły antiocheńska i aleksandryjska wycisnęły swe piętno nie tylko na refleksji teologicznej swego czasu. Uprawnione jest mówienie o charakterystycznych tendencjach związanych z tymi szkołami aż po myśl współczesną. Wydaje się jednak, że można tę perspektywę specyficznej dwutorowości w chrystologii poniekąd nieco rozszerzyć, włączając w nią także myśl biblijną i najwcześniejszą refleksję teologiczną. Wówczas nie tyle „Antiochia” i „Aleksandria” stają się wyznacznikami owych charakterystycznych dróg, co pewien elementarny zamysł, wspomniany już na początku. Wyraża się on w tym, że refleksja chrystologiczna może być rozpoczynana albo „od dołu” – od historycznego wydarzenia Jezusa, albo „od góry” – od przyjętej w wierze nauki o Synu Bożym Wcielonym.⁸ Myśl biblijna, debaty w starożytnym Kościele, późniejsze przedstawienia tajemnicy Chrystusa, w końcu także współczesne kierunki chrystologiczne pozwalają się znaleźć w tym podstawowym rozróżnieniu. Rzecz jasna nie jest tak, że nic się nie zmienia w tym schemacie. Jak głębokie są te przychodzące z biegiem czasu zmiany? Czy – dostrzegając owe dwa podstawowe tory chrystologii – wolno jeszcze bez zastrzeżeń stawiać znak równości między pojęciem biblijnej chrystologii wstępującej a pojęciem współczesnej chrystologii oddolnej? Definicja chalcedońska wprowadziła pewną zasadniczą stabilność w uprawianie

⁵ A. N o s s o l, *Chrystologia antiocheńska i aleksandryjska dzisiaj*, [w:] *Chrystus naszym pojęciem. Prace przygotowane przez Instytut Ekumeniczny KUL dla upamiętnienia działalności naukowo-dydaktycznej ks. bpa prof. dra hab. Alfonsa Nossola w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. P. Jaskóła, S. Koza, Opole 1997, s. 61.

⁶ Tamże, s. 62 n. Do pierwszego typu zalicza chrystologie Teilharda de Chardin, K. Rahnera, P. Schoonenberga, Ch. Duquoca i w pewnej mierze także H. Schürmanna, do drugiego zaś – J. Noltego, E. Schillebeeckxa, H. Künga, J. Pohiera.

⁷ Tamże, s. 67. Tu jako przykład zostają wymienione nazwiska J. Ratzingera, H. Ursa von Balthasara i – z zastrzeżeniami – W. Kaspera i L. Bouyera.

⁸ O takich dwóch podstawowych typach chrystologii mówi na przykład Hans Kessler (*Chrystologie*, [w:] *Handbuch der Dogmatik*, Bd. I, Red. Th. Schneider, Düsseldorf 1995, s. 384).

kościelnej chrystologii, wydawałoby się więc, że jasno określiła granice refleksji oddolnej i odgórnjej. Jednak rozwój chrystologii nie zatrzymał się na komentarzach do niej. Chrystologia rozwijała się między innymi dzięki nieustannej konfrontacji z wymogami swego czasu. Także definicja chalcedońska domagała się prób udostępnienia jej słuchaczom znajdującym się po wiekach w odmiennym kontekście ideowym. W tym sensie owa dwutorowość chrystologii, wpisana w jej tożsamość, pozostając w swym głównym zarysie taką samą, ulegała przemianom, a w jednym przypadku przeżyła *zasadniczy przełom*. Wypada przedstawić teraz ten fakt.

Jak wiadomo, Oświecenie przyniosło zasadniczą zmianę perspektyw w uprawianiu teologii. Nawet jeśli najpierw podejmowano próby odwrócenia się od nowych pytań, problemy w nich sygnalizowane nie znikwały. Myśl Lessinga „przygodne prawdy historyczne nigdy nie mogą się stać dowodem koniecznych prawd rozumowych”⁹ stała się mottem dla odkrytego rozziwu między tym co historycznie jednorazowe, przypadłościowe, a tym co wieczne i niezmienne. Rozziw ten, jak się zdawało, nie pozwalał się w żaden sposób przekroczyć. Teza o objawieniu się Boga w historycznie jednostkowym, niepowtarzalnym Jezusie, który na dodatek dostępny jest tylko w (historycznie) ograniczonych świadectwach, przedstawiała się jako skandal bądź uzurpacja. W jaki sposób na podstawie kruchych świadectw ludzie po wiekach mają w absolutnym posłuszeństwie wiary przyjąć Jezusa z Nazaretu jako Droęę, Prawdę i Życie? Jak można w ogóle przyjąć, że absolutny Bóg może objawić się w warunkach naszej przygodnej historii?

Takie pytania umocniła myśl I. Kanta odkrywającego aprioryczne uwarunkowania poznania ludzkiego. Ich absolutyzacja prowadziła do tezy o całkowitej izolacji przedmiotu od podmiotu poznającego. Nigdzie nie mogła się ona tak silnie zmanifestować jak w obszarze rozważań teologicznych. Jakie sensowne zdania jesteśmy w stanie wypowiedzieć o Bogu, który – jak teologia zawsze podkreślała – w zupełnie niezwykły sposób dostępny jest ludzkiemu poznaniu, nie będąc przecież przedmiotem w takim sensie, jak cała rzeczywistość stworzona? W ramach jakich założeń można przyjąć prawdę, że Bóg objawia siebie w absolutnie niepowtarzalny sposób w ludzkim życiu Jezusa z Nazaretu? O ile Kant znajduje jeszcze kryterium zgodności tez religijno-moralnych głoszonych przez Jezusa z wymogami praktycznego rozumu, to równocześnie otwiera on tym samym drzwi dla późniejszej, radykalnej krytyki religii. Radykalny wniosek jest już przygotowany: Skoro to człowiek jest miarą odniesienia do rzeczywistości i poznania jej, to Bóg staje się zbędną, a w końcu szkodliwą dla wolnego rozwoju człowieka ideą. Na antypodach teologii nauka o Bogu głoszona przez chrześcijaństwo, a zatem nade wszystko nauka o Chrystusie, Synu Bożym i Zbawicielu, jawi się jako projekcja ludzkich pragnień i dążeń, które nie znajdują właściwego ujścia. Diagnozy Feuerbacha, Marksa, Freuda niosą takie właśnie przesłanie.

⁹ Cytat za: G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, [w:] *Podręcznik teologii dogmatycznej*, red. W. Beinert, traktat V, Kraków 1998, s. 79.

W takim trudnym położeniu znalazła się teologia od XVIII wieku przez wiek XIX i XX. Na terenie chrystologii pytanie o poznawalność Boga objawiającego się w przestrzeni historycznej znalazło centralny problem, jakim był skonstatowany rozdział między chrystologicznym wyznaniem wiary a historycznym wydarzeniem Jezusa. Inaczej mówiąc, „nowożytny zwrot” ogłosił przepaść między drogami w chrystologii, które dogmat Chalcedoński zdał się pojednać bądź też utrzymywać w zdrowym napięciu. Wiara we wcielenie Boga: w fakt, że Absolut mógł wyrazić siebie i objawić siebie w warunkach całkowicie przygodnej historii, stawszy się człowiekiem, lub wiara w fakt, że w jednym, historycznie umiejscowionym człowieku objawił się w sposób niepowtarzalny i ostateczny Bóg, natrafiła znowu na opór, tym razem ze strony „oświeconego rozumu”. Zradyzalizowane zostało więc stare rozróżnienie między chrystologią odgórną a oddolną – nawet jeśli nie ujęte jeszcze w używane tu terminy – w tym świetle można już było mówić nie tylko o rozróżnieniu, ale o radykalnym pęknięciu i należało szukać sposobu ponownego pojednania dla obu dróg chrystologii.

Nie dziwi fakt, że w sytuacji zagrożenia fundamentalnych treści Kościoła nie zawsze był skłonny do spokojnej debaty merytorycznej. Akcentowanie niezbywalnego wyznania Chalcedońskiego wydawało się stosownym antidotum, ale przecież w praktyce oznaczało nie tyle podjęcie dyskusji z rozwijającymi się nurtami krytycznymi, ile ich odrzucenie. Uprawianie szkolnej teologii nieczulej na pytania współczesności nie rozwiązywało narastających problemów.¹⁰ Tymczasem wydawało się, że poszukiwane pojednanie Jezusa historii i Chrystusa wyznania Chalcedońskiego mogło przyjść tylko przez próbę ponownego przejścia od chrystologii oddolnej do chrystologii odgórnej. To ponowne przejście musiałoby jednak wytrzymać krytykę i pytania współczesności. Taka chrystologia oddolna, pozostając w nurcie tradycji, byłaby zatem zarazem zupełnie nowa wskutek konfrontacji z nowymi pytaniami.¹¹ Widać tu, że nie chodziło tylko o stworzenie jakiegoś harmonijnego uzupełnienia dla klasycznego wykładu chrystologii odgórnej, lecz o podjęcie nowego wyzwania.

Nowość i odmienna sytuacja chrystologii oddolnej ujawniła się także w pewnej znamiennej porażce. Okazało się, że nie da się dziś w sposób niezależny powtórzyć „oddolnej drogi” uczniów Jezusa w poznaniu Go jako Syna Bożego.

¹⁰ Karl Rahner jeszcze w latach pięćdziesiątych ubolewa nad takim zamrożeniem pytań współczesności przez teologię szkolną. Sam formułuje w przełomowym artykule *Chalkedon – Ende oder Anfang* (w: *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, Bd. III: *Chalkedon heute*, Würzburg 1954, s. 3–49) pytania i postulaty, które przez współczesną chrystologię nie mogą być zlekceważone. Od tamtego czasu upłynęło właśnie 50 lat. Wiele z tematów poruszonych przez Rahnera trafiło na warsztat teologów. Niejeden pozostaje jeszcze wyzwaniem.

¹¹ Jasno mówi o tej nowości sytuacji, domagającej się nowej chrystologii oddolnej, Walter Kasper: „Program chrystologii »oddolnej« przedstawia się jako – podjęta w warunkach myśli nowożytnej – próba uczynienia wiary w Jezusa Chrystusa na nowo dostępną i zrozumiałą. Idzie zatem o epokowe nowe ujęcie, które tylko w drugorzędym sensie nawiązuje do rozwiązań starszych (nowotestamentowa chrystologia wywyższenia, różne formy adopcjanizmu, chrystologia homo assumptus, Lutrova chrystologia wymiany i inne).” – W. K a s p e r, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, [w:] tenże, *Jesu der Christus*, Leipzig 1981 (DDR Ausgabe), s. 391.

Wystarczająco udowodniły to zakrojone na szeroką skalę prace „Leben-Jesu-Forschung” w stosunku do zamierzonego celu zakończone niepowodzeniem.¹² Jezus historyczny nie jest dla nas dzisiaj tak dostępny, jak dla pierwszych uczniów. Ponadto teocentryczna perspektywa, w jakiej uczniowie poznawali Jezusa, sprawiała, że ich oddolna droga poznania Jezusa była objęta przez szersze, „odgórne” spojrzenie wiary.¹³ W nowej epoce potrzebne były – jak się zdawało – nowe, „niezależne” i w obliczu rozwoju nauk historycznych oraz filozofii pogłębione rozwiązania.

Jak pałacy stał się opisany problem konfrontacji tradycyjnej chrystologii z poświeceniowymi pytaniami, tłumaczy też pewien fenomen terminologiczny. Oto wyraźne rozróżnienie na chrystologię odgórną i oddolną pojawia się w dopiero w XIX wieku. Alfred Kaiser, analizując historię tego rozróżnienia głównie na terenie teologii protestanckiej, wskazuje, że pierwszy użył tej pary sformułowań w pierwszej połowie XIX wieku Christian Baur.¹⁴ Zauważa jednak, że Baur stosuje te terminy w bardzo nietypowym rozumieniu, związanym z jego heglowską interpretacją rozwoju religii. Analizując teksty Nowego Testamentu, stwierdza, że ewoluują one od ujęcia „oddolnego” ku „odgórnemu”, obecnemu w ewangelii Janowej. W ten sposób, jego zdaniem, dokonuje się pierwszy etap historii objawienia: człowiek Jezus („chrystologia oddolna”) zostaje rozpoznany przez chrześcijan jako Logos („chrystologia odgórną”). Kolejne etapy samoobjawienia Boga byłyby jeszcze przed nami. Jezus z Nazaretu nie był szczytem, ale istotnym etapem objawienia. Kaiser stwierdza jasno, że w takiej wizji Baura chrystologia podporządkowana jest hegeliańskiej koncepcji rozwoju objawienia¹⁵, a stąd pojęcie „chrystologia odgórną” nie odnosi się właściwie do chrześcijańskiej chrystologii.

Inaczej rzecz ma się u kolejnych teologów protestanckich. Już uczeń Ch. Baura, Isaak August Dorner, krytycznie odnosi się do jego koncepcji, podkreślając, że chrześcijaństwo nie jest rozwijającą się teorią, luźno związaną z osobą Jezusa.¹⁶ Wychodząc właśnie od podkreślenia jedyności chrześcijaństwa wobec innych religii, przedstawia Chrystusa jako objawiającego pełnię Boga. W tym kontekście używa sformułowań „odgórny” – „oddolny”.¹⁷ Używa ich zatem ściśle w odnie-

¹² Trafną puentę dla tego niepowodzenia sformułował A. Schweitzer: „Badaniom życia Jezusa przydarzyło się coś dziwnego. Wyruszyły, by odnaleźć Jezusa historycznego w przekonaniu, że mogą Go potem takim, jakim jest, czyli jako Nauczyciela i Zbawiciela przenieść w nasze czasy. Zerwały więzy, jakimi od stuleci przykuty był do skały nauki Kościoła i cieszyły się, że w postaci tej znowu pojawiło się życie i ruch, że ów historyczny człowiek Jezus znowu zdąży ku nam. Ale Jezus nie zatrzymał się, lecz przeszedł obok nas i wrócił z powrotem do swego czasu”. Cytat za: W. K a s p e r, *Jezus Chrystus*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1983, s. 26 n.

¹³ W. Thüssing mówi w tym kontekście o „Theozentrik in der aufsteigenden Linie”. Cyt. za W. K a s p e r, *Christologie von unten?...*, s. 402.

¹⁴ Por. A. K a i s e r, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten”*. *Der christologische Neuanfang „von unten” bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues*, Münster 1992, s. 16 nn.

¹⁵ „Jesus wird so gleichsam zum Medium der Offenbarung Gottes; aber er ist nicht die Offenbarung Gottes selbst”. Tamże, s. 22.

¹⁶ Por. tamże, s. 22.

¹⁷ Por. tamże, s. 24.

sieniu do tajemnicy Chrystusa. Pokazuje przy tym nierozzerwalną wzajemną przynależność obydwu.

Uważna analiza wybranych nowszych protestanckich i katolickich ujęć chrystologii, jaką przeprowadza Kaiser, wiedzie go do podstawowego wniosku, że kolejni teolodzy, rozważający zagadnienie chrystologii odgórnej i oddolnej, rozumieci tę parę określić w mocno zróżnicowany sposób. Użycie tych terminów związane było jednak zawsze z próbą rozważenia problemu postawionego przez „zwrot antropologiczny”. Zróżnicowanie to uwidocznia się lepiej w odniesieniu do chrystologii oddolnej, bo to ona jawi się jako poszukiwana droga w poświęceniu kontekście.

A. Kaiser prezentuje dalej między innymi Roberta Jelke, zdecydowanego obrońcę chrystologii odgórnej. Ten teolog utożsamia chrystologię oddolną z krytykowanym przez niego kierunkiem racjonalistycznym. Odrzuca tak rozumianą chrystologię oddolną, bo nie jest ona zdolna wyjść poza ludzką tożsamość Jezusa, a rolę Jezusa ogranicza do przyniesienia religii rozumu.¹⁸ Jednak w przewadze są teolodzy preferujący drogę oddolną. Motywacja leży w diagnozie współczesnej sytuacji. Znamienna jest tu myśl Wenera Elerta: to chrystologia odgórna, która manifestuje się w dogmacie chrystologicznym, wyraża pełną wiarę, ale ze względów zarówno metodologicznych, jak i treściowych nie odpowiada ona współczesności i staje się niezrozumiała. Dlatego potrzebna jest najpierw chrystologia oddolna. Dla Elerta oznacza to próbę wyjścia od „biblijnego Chrystusa”, czyli od nauki Nowego Testamentu o Jezusie Chrystusie. Ta osobliwa chrystologia oddolna niesie z sobą wątpliwość, czy naprawdę konsekwentnie jest oddolna. Problem ten odnotujemy za Kaiserem w następujący sposób: stwierdzenie, że „Jezus w swej bosko-ludzkiej osobie poprzedza wiarę w Jezusa”¹⁹ zostaje wyprowadzone ze świadectwa wiary uczniów, a więc pozostaje w jakiejś mierze „odgórne”.

Widać tu już rozwój myśli płynącej z niepowodzeń „Leben-Jesu-Forschung”. Skoro nie można skonstruować pełnej chrystologii, wychodząc jedynie z przesłanek historycznych, to albo trzeba rozszerzyć pojęcie chrystologii oddolnej o pewne „elementy odgórne” (jak to można dostrzec u obu wyżej wspomnianych autorów), albo należy podjąć tezę o wzajemnym uzupełnianiu się drogi oddolnej i odgórnej w chrystologii. Tak w relacji Kaisera argumentuje Paul Althaus. Broni on konieczności chrystologii oddolnej, polegającej na analizie historycznego przekazu o Jezusie, podejmowanej jednak w świetle wiary. Po rozpoznaniu w Jezusie obecności Boga potrzebna jest droga odwrotna, „od góry ku dołowi”, by pełniej uchwycić znaczenie tajemnicy Chrystusa.²⁰

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jednego przedstawiciela teologii protestanckiej, prezentowanego w pracy Kaisera. Jest nim Otto Weber, w którego refleksji chrystologicznej R. Slenczka widział pierwszą wnikliwą debatę z chrystologią

¹⁸ Por. tamże, s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 42.

²⁰ Por. tamże, s. 44 nn.

oddolną.²¹ Weber odrzuca taką chrystologię oddolną, która wychodzi od idei i stara się odnaleźć ją potem w Jezusie. Człowiek współczesny potrzebuje – zdaniem Webera – dotarcia do Jezusa historycznego.²² Z drugiej strony wnikliwa analiza pokazuje, że tak rozumiane ujęcie chrystologii oddolnej nie wystarcza. Nie do wytłumaczenia jest tu bowiem, w jaki sposób Jezus jest jedynym Pośrednikiem zbawienia. Badanie historyczne Jezusa potrzebuje założeń filozoficznych i musi być ich świadome. A to prowadzi do uzasadnionej wątpliwości, czy to, co kryje się pod mianem współczesnej chrystologii oddolnej, pokrywa się z tym, co mogłoby być w rozumieniu Nowego Testamentu określone jako chrystologia oddolna.²³ Weber stwierdza sceptycznie o tym problemie wyraźnie zdiagnozowanym w „Leben-Jesu-Forschung”: „*Das Unten* jest historyczną konstrukcją na filozoficznych podwalinach”.²⁴ W rezultacie odrzuca samodzielną chrystologię oddolną jako kryjącą w sobie niepokonalne aporie. Równocześnie dostrzega aporie w jednostronnej chrystologii odgórnjej.

Znaczący projekt chrystologii oddolnej podał Wolfhart Pannenberg. Świadomy błędów teologii liberalnej wychodzi nie tylko od ziemskiego życia Jezusa, ale włącza w punkt wyjścia drogi oddolnej także zmartwychwstanie Jezusa. W ten sposób, jak stwierdza W. Kasper, „z powodzeniem rekonstruuje całą chrystologię kościelną”²⁵ i unika fatalnego w skutkach rozdzielania Jezusa historycznego i kerygmy.

Nie jest tutaj celowe wyczerpujące przedstawianie kolejnych poglądów teologów na temat chrystologii oddolnej i odgórnjej. W języku polskim znaczące przykłady, szczególnie w chrystologii katolickiej, podał w znanych opracowaniach Alfons Nossol.²⁶ W zaproponowanej przez niego typologii współczesnych kierunków chrystologicznych²⁷ można odnaleźć wspomnianą wielość sposobów rozumienia drogi oddolnej i odgórnjej w chrystologii. W tej wielości ujęć chrystologii oddolnej, rozumianej jako adekwatna droga po „zwrocie antropologicznym”, widać różne próby rozwiązania najważniejszego tutaj problemu, mianowicie: jak w jej ramach zrekonstruować pełną treść kościelnej nauki o Jezusie Chrystusie. Wyłaniają się dwie podstawowe drogi tychże poszukiwań. Jedna z nich polega na

²¹ Por. tamże, s. 13. Chodzi o pracę R. Slenczki (*Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967).

²² Por. A. K a i s e r, *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten”...*, s. 61.

²³ Por. tamże, s. 62.

²⁴ Cytat za A. Kaiserem, tamże, s. 63.

²⁵ W. K a s p e r, *Christologie von unten?...*, s. 394 n. Przy tym Kasper dodaje, że niektóre drugorzędne wątki chrystologii, jak np. dziewicze poczęcie Jezusa, nie mogły być na tej drodze uzasadnione.

²⁶ Zob. artykuły tego autora zebrane w tomie *Chrystus naszym pojednaniem. Prace przygotowane przez Instytut Ekumeniczny KUL dla upamiętnienia działalności naukowo-dydaktycznej ks. bpa prof. dra hab. Alfonsa Nossola w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, red. P. Jaskóła, S. Koza, Opole 1997. W naszym kontekście zasługują na uwagę artykuły: *Nowe kierunki chrystologiczne*, s. 31–60; *Chrystologia antiocheńska i aleksandryjska dzisiaj*, s. 61–70; *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, s. 143–159.

²⁷ Zob. A. N o s s o l, *Nowe kierunki chrystologiczne...*

przyjęciu w punkcie wyjścia „wydarzenia Jezusa”, ale nieokrojonego do tego, na co pozwala ograniczona przez założenia filozoficzne krytyka historyczna, lecz rozszerzonego na niektóre przynajmniej obszary, które mogłyby być również określone jako „odgórne”, jak na przykład: zmartwychwstanie, wiara, kerygmat pierwotnego Kościoła. Inna – lub raczej bardziej fundamentalna – droga wiedzie przez uprzednie przyjęcie odpowiednio szerokich założeń filozoficznych, które pozwalają na stosowną interpretację tożsamości Jezusa. Idzie tu o refleksję, która nawiąże do trudności z klasyczną chrystologią, sygnalizowanych przez myśl „nowożytnego zwrotu” i poszuka takich rozwiązań, które przygotują ramy dla odpornej na krytykę ostatnich wieków interpretacji samego historycznego wydarzenia Jezusa. W tej mierze znamienny i klarownie podejmujący to zagadnienie jest projekt chrystologii przedstawiony przez Karla Rahnera. W nim właśnie spotyka się interpretacja wydarzenia Jezusa z przyjętymi założeniami filozoficznymi. Rozwijana przez Rahnera chrystologia transcendentalna buduje horyzont dla zgodnej z kościelnym wyznaniem interpretacji wydarzenia Jezusa jako zbawczego wydarzenia wcielenia Boga. Horyzont ten wyłania się z antropologii znanej w swych intuicjach już od czasów chrześcijańskiego platonizmu. Teraz jednak wyartykułowany zostaje tutaj taki punkt odniesienia człowieka do Boga jako absolutnej Tajemnicy bytu jego samego, w którym to problemy „zwrotu antropologicznego” zostają zintegrowane w nową wizję teologiczną.

Pośród niezliczonej ilości komentarzy, krytyk i debat nad koncepcją Rahnera zwrócić musimy uwagę najpierw na fakt, że jego chrystologia transcendentalna jest kolejną specyficzną chrystologią oddolną. Następnie zapytamy, w jakiej mierze konsekwentnie jest to chrystologia oddolna. Specyfika tej chrystologii leży w pierwszeństwie refleksji transcendentalno-antropologicznej. „Od dołu” oznacza tu najpierw i konstytutywnie dla całego projektu „od człowieka”, a nie od razu „od Jezusa”. Odpowiedź, kim jest Jezus, nie pojawia się bowiem niezależnie od refleksji, kim jest człowiek i jaka jest jego konstytutywna relacja do Boga. Rahner rozwija więc myśl o podstawowym, konstytuującym człowieka odniesieniu do Boga. Odkrywa na tej drodze prawdę o człowieku jako „bycie transcendencji”, który w danym mu „przedsięwzięciu” (*Vorgriff*) znajduje swój cel (*Worauhin*), jakim jest absolutna tajemnica Boga. W ten sposób człowiek wychylający się ku wiecznej Tajemnicy, która jest ostatecznie także jego własną, jest otwarty na samoobjawienie się Boga. W tej perspektywie rozwija Rahner w chrystologii „ideę Chrystusa” jako „absolutnego pośrednika zbawienia”. Horyzont myślowy chrystologii transcendentalnej, wyprowadzający *możliwość* chrystologii z antropologii, jest tylko pozornie horyzontem oddolnym, jeśli przyłożyć tu miary na przykład teologii liberalnej. Właśnie dzięki włączeniu transcendencji w opis człowieka antropologia Rahnera przedstawia człowieka jako istotę pozostającą nie tylko w relacjach horyzontalnych, ale „już zawsze” także jako byt w konstytuującej go wertykalnej relacji do Boga. Zostaje przewyciężony rozłam gorliwie podtrzymywany w myśli poświeceniowej. W ludzkiej immanencji (rozciągającej się w czasie) jest „okno” dla transcendencji. Przy tym transcendencja nie jest po prostu racjonalnie osiągal-

nym, ostatecznym celem bytu ludzkiego (nie jest jego „immanentnym” momentem), lecz jest takim celem, który może być przyjęty jedynie jako dar.

Taki transcendentalno-teologiczny horyzont refleksji Rahnera narażał się na podejrzenie o dawanie pierwszeństwa idealizmowi, a więc dystansowanie się od historii konkretnego człowieka, także historii Jezusa z Nazaretu i cofanie się w refleksję hegeliańską.²⁸ Herbert Vorgrimler tłumaczy, że zarzut taki jest nieporozumieniem. Zwraca uwagę, że „teologia Karla Rahnera wychodzi z płynącego z wiary doświadczenia Boga i dokonuje refleksji nad nim w obliczu pytań dotyczących transcendentalności”.²⁹ W ten sposób Rahner stara się sformułować („oddolnie”) *warunki możliwości* zaistnienia przyjętego w wierze wydarzenia zbawczego, jakim jest wcielenie Syna Bożego.³⁰ Inaczej mówiąc, Rahner nie konstruuje „autonomicznej” chrystologii oddolnej, lecz – począwszy od refleksji antropologicznej – szuka warunków możliwości wyrażenia kościelnej wiary (chrystologicznej).

Fakt, że Rahner uprawia tak konsekwentnie *ograniczoną* chrystologię oddolną, podkreśla K.-H. Ohlig. Ten autor stojący w szeregu najbardziej radykalnych zwolenników czysto oddolnej refleksji „teologicznej”, tj. takiej, która wiarę Kościoła stawia zupełnie w nawias i hołduje wyłącznie metodzie historyczno-krytycznej,³¹ docenia nowatorską pracę Rahnera w tworzeniu oddolnej chrystologii transcendentalnej, podkreślając jej wnikliwość i pogłębienie. Zauważa jednak, że Rahner zawsze podkreślał, iż dogmat chalcedoński pozostaje fundamentem wszelkiej refleksji chrystologicznej, zaś jego oddolna chrystologia jest tylko pomocą w zrozumieniu i wyrażeniu wiary chrystologicznej Kościoła w kontekście pytań współczesności.³² Ohlig może tylko z żalem stwierdzić, że „Karl Rahner [...] nie przeprowadził programu chrystologii »oddolnej« radykalnie, raczej próbuje on »tylko« zakotwiczyć tradycyjną chrystologię i uzupełnić ją »od dołu«. Absolutnym punktem wyjścia i wiodącą myślą pozostanie dla niego dogmat chalcedoński.” Ohlig zgadza się z opinią Arno Schilsona, cytując ją: „o wiele bardziej wydaje się, że za tym ujęciem stoi nienazwana, a jednak jasno rozpoznawalna »chrystologia odgórną«, której myśl rozpoczyna się od Boga i wcielenia Syna Bożego”.³³

²⁸ Por. W. Kasper, *Christologie von unten?...*, s. 401 n.

²⁹ H. Vorgrimler, *Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners*, [w:] *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Red. H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1979, s. 250.

³⁰ H. Vorgrimler cytuje w tym kontekście jednoznaczny wypowiedź Rahnera: „Fakt, że to wydarzenie ostatecznej samotranscendencji człowieka ku Bogu w najradykalniejszym samoudzielaniu się Boga człowiekowi wydarzyło się w Jezusie z Nazaretu, nie da się oczywiście wyprowadzić w ramach chrystologii transcendentalnej, która pojmuje ideę Boga-człowieka jako punkt szczytowy i punkt przecięcia ostatecznej samotranscendencji świata w Bogu i najbardziej radykalnego samoudzielania się Boga światu (oba w historii), lecz jest dostępny jedynie doświadczeniu historycznemu ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Jezusa, czyli doświadczeniu, które jako takie nie może być jeszcze raz przekazane”. Cyt. za H. Vorgrimler, tamże, s. 251.

³¹ Radykalność też tego autora ujawnia się w wielu jego publikacjach. W stosunku do zagadnień chrystologicznych jego podstawowa praca to *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

³² Por. K.-H. Ohlig, *Impulse zu einer „Christologie von unten” bei Karl Rahner*, [w:] *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners...*, s. 263.

³³ Tamże.

Przykład chrystologii Karla Rahnera pokazuje jeszcze raz, że chrystologia oddolna, czy to pojmowana jako refleksja nad Jezusem historii, czy to ujmowana jako refleksja od-antropologiczna, ma swoje ważne miejsce w teologii po „zwrocie antropologicznym”. Natomiast potwierdza się równocześnie, że nie jest ona w stanie odtworzyć całej chrystologicznej wiary Kościoła. Inaczej mówiąc, pozostaje ona niezbędnym uzupełnieniem i krytycznym „korektywem” dla tej wiary.

W. Kasper zwraca uwagę, że właściwą drogą ku przezwyciężeniu aporii związanej z konieczną a zarazem niewystarczającą chrystologią oddolną jest ujęcie wydarzenia Jezusa Chrystusa w perspektywie objawionej w Nim tajemnicy Trójcy Świętej. Najpierw to osobowa relacja Jezusa do Ojca (i Ojca do Jezusa) jest historycznym i „funkcjonalnym” wyrażeniem ontycznej prawdy o tożsamości Jezusa jako wcielonego Logosu. Następnie to obecność Ducha Świętego jest „środowiskiem”, w którym jest możliwa i wydarza się tajemnica wcielenia i w którym jedynie może być ona przez nas w wierze ujmowana.³⁴ W ten sposób, z uwzględnieniem tej, w Chrystusie objawionej prawdy o Trójcy możliwe jest, jak twierdzi Kasper, wyrażenie dążeń chrystologii oddolnej w sposób niezredukowany.³⁵ Wprowadzając kategorie działania Ducha w historii, a także zwracając uwagę, iż ontyczna tożsamość Chrystusa da się wyprowadzić z objawionej w historii Jego relacji do Ojca, Kasper otwiera płaszczyznę, na której historia i objawienie nie przeczą sobie, a pojawiają się razem. Ale trzeba uznać, że i tutaj mamy do czynienia z drogą odgórną, i to ona – podobnie jak u Rahnera – buduje docelowy horyzont interpretacyjny dla oddolnej refleksji nad Jezusem.

Zwrot antropologiczny pozostawił chrystologii zadanie pojednania drogi odgórnej z oddolną. Kryzys, który w swoim czasie wywołał, stał się okazją do pogłębionej refleksji nad możliwymi odpowiedziami. Udało się przede wszystkim zdemaskować ukryte założenia teorii redukujących rzeczywistość historii i tożsamość człowieka do fenomenów immanentnych. Podjęto liczne próby uwiarygodnienia chrześcijańskiej wiary w fakt objawienia się Boga w historii i w konstytutywną więź człowieka z Bogiem. Opracowane dotąd odpowiedzi mają swoje miejsce w uprawianej chrystologii, a trwające dalej poszukiwania świadczą o tym, że podstawowy dylemat między odgórną i oddolną chrystologią, radykalnie pogłębiony przez „zwrot antropologiczny”, pozostaje ciągle aktualny. Czy i w jakiej mierze podejmowana jest ta problematyka w najnowszych badaniach, potrzebna byłaby nowa i szeroka analiza. Na koniec, zamiast podsumowania, niech będzie wolno tytułem przykładu zerknąć pod kątem uwzględnienia problematyki zwrotu antropologicznego na trzy wybrane podręczniki chrystologii, jakie w ostatnim

³⁴ Por. W. K a s p e r, *Christologie von unten?...*, s. 409 nn.

³⁵ Pneumatologia „może podjąć uprawnione zamiary chrystologii oddolnej, bo przecież jesteśmy »w Duchu« przez Jezusa Chrystusa prowadzeni do Ojca i ponieważ ten Duch działa wszędzie w naturze i historii, gdzie rozbrzmiewa głos tęsknoty, wyczekiwania i nadziei na królestwo wolności, które już ostatecznie nastąpiło w wolności Jezusa w Jego relacji do Ojca. Pneumatologicznie określona chrystologia może dlatego przewyższyć alternatywę między chrystologią odgórną i oddolną, pozostawiając im przy tym ich właściwe sobie prawa”. W. K a s p e r, *Christologie von unten?...*, s. 412.

czasie pojawiły się na naszym rynku. Krótkie uwagi tu zamieszczone niech będą jedynie zachętą do dyskusji.

W tłumaczonym z języka niemieckiego *Podręczniku teologii dogmatycznej* znajdziemy chrystologię opracowaną przez Gerharda Ludwiga Müllera.³⁶ Autor ten poświęca obszerny wstępny dział omówieniu nowożytnych dylematów w chrystologii i wypracowanych dróg odpowiedzi. W samej prezentacji treści chrystologii opiera się na Rahnerowskim ujęciu chrystologii transcendentalnej, uzupełnianym między innymi przez wskazania W. Kaspera. To znaczy, autor wychodzi, jak sam zaznacza, od punktu „historyczno-transcendentalnego”, rozwijając go w pierwszym rozdziale zatytułowanym „Nadzieja definitywnego zbawienia i poszukiwanie jego absolutnego pośrednika”.³⁷ W ten sposób nakreśla on horyzont, w którym jako racjonalnie możliwa jawi się tajemnica wcielenia, wyznawana w wierze Kościoła.

W podręczniku dogmatyki katolickiej Czesława Stanisława Bartnika, w traktacie „chrystologia”,³⁸ znajdziemy specyficzne omówienie oddolnych dróg dojścia do tajemnicy Chrystusa. Autor prezentuje ogólnoludzki trend do szukania zbawienia (i zbawiciela), wyrażany w wielu religiach świata, a także w poszukiwaniach filozoficznych, ogniskując je w końcu w pragnieniach Izraela, karmionego objawionym słowem Bożym. W ten sposób przygotowuje też grunt pod katolicką odpowiedź na pytanie o boską tożsamość Chrystusa wyinterpretowaną z objawienia, pozwalającą stwierdzić, że „Chrystus wiary jest Jezusem historii”.³⁹

Inną drogą idzie natomiast autor ostatnio wydanego w serii „Amateca” podręcznika chrystologii, kard. Christoph Schönborn.⁴⁰ Zwraca on również uwagę na problematykę zwrotu antropologicznego. Ale rozwiązuje go poniekąd krótko, rozwijając temat „odporności postaci Jezusa”. Tłumaczy on, że „postać Jezusa »opiera się« wszelkim kryzysom i przetrzymuje, jakby na przekór, wszelkie jej pokaźkowania, stanowiąc wciąż jeden wielki problem”⁴¹. Autor wychodzi z przekonania, że odkryte w ostatnich wiekach dylematy w badaniu historii, w odkrywaniu Boga w historii nie zdołały zrelatywizować wagi wydarzenia Chrystusa dla współczesności. Dlatego, odwołując się wprost do niesionego w Kościele doświadczenia wiary, formułuje chrystologię. Przykład nawrócenia Pawła, przytoczony przez Schönborna na początku, ilustruje prawdę, że pełne poznanie Chrystusa, a zarazem wyrażenie prawdy o Nim, możliwe jest tylko przez łaskę, a zatem czysto racjonalne poszukiwania muszą zawsze zatrzymać się przed ostateczną Prawdą, która jest prawdą objawioną.⁴² Konsekwentnie do tak przyjętych założeń dalszy wykład chrystologii jest tu chrystologią odgórną, bazującą od początku na pełnej wierze

³⁶ Zob. przypis nr 9.

³⁷ G. L. Müller, *Chrystologia...*, s. 111 nn. Dopisek do tytułu ujęty w nawias tłumaczy: „chrystologia i soteriologia transcendentalna”.

³⁸ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 2000, s. 497–810.

³⁹ Por. tamże, s. 538.

⁴⁰ *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przeł. L. Balter, Poznań 2002.

⁴¹ Tamże, s. 44.

⁴² Por. tamże, s. 49.

Kościół. W ten sposób udaje się autorowi przedstawić chrystologię harmonijnie wyrażającą wiarę Kościoła. Nieuchronnie pozostaje jednak pytanie, czy w ten sposób ten klarownie zbudowany podręcznik nie nazbyt szybko przechodzi nad omawianymi od kilku wieków problemami? Czy nie odsuwa się także od tych, którzy dziś takie pytania zadają? Zamiar napisania chrystologii, która czerpie nade wszystko z wiary ludu Bożego, może uzasadniać takie „złagodzenie” dylematów nowożytności. Jeśli jednak przyjąć, że „lud Boży” żyje w konkretnym czasie i konfrontowany jest z pytaniami swego czasu, to wydaje się, że nie można tych pytań odsuwać na bok, jeśli nie mają one wrócić z nową siłą jako powtórnie odkrywane problemy. Schönborn przynosi w swej chrystologii odpowiedź na rozterki czasu po-krytycznego, która zapewne nie zadowoli każdego szukającego. Jego chrystologia jest za to jasnym wyznaniem wiary teologa, który daje świadectwo trwania w wyznaniu wiary Kościoła szukającego intelektualnego pogłębienia.

KONTINUITÄT UND VERÄNDERUNGEN IN DER GESCHICHTE EINES CHRISTOLOGISCHEN GRUNDDILEMMAS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Christologie hat sich immer schon in der Spannung von zwei gegenüberstehenden Ansätzen entwickelt. Man konnte entweder beim Menschen Jesus ansetzen, um zu seiner Identität des Messias und Sohnes Gottes zu gelangen, oder beim ewigen Sohn Gottes ansetzen und von da aus das Geheimnis der Menschwerdung betrachten. Die radikale Verschärfung dieser Problematik geschah in den letzten Jahrhunderten infolge der „neuzeitlichen Wende“. Dasselbe christologische Problem, durch das Dogma von Chalkedon in der ausgewogenen Spannung gehalten, drohte den Rahmen der Definition neu zu sprengen. In der Christologie des 19. Jahrhunderts erschien die Unterscheidung zwischen der Christologie „von unten“ und der Christologie „von oben“, in der sich die Dramatik dieser Spannung zeigte.

Der vorliegende Artikel legt einen Überblick dieser Thematik und ihrer Entwicklung am Beispiel einiger christologischer Entwürfe nach der „anthropologischen Wende“ dar. Es geht dabei um die Hervorhebung, dass sich die immer schon bestehende, unaufgebare Spannung zwischen den beiden christologischen Ansätzen seit der Aufklärung so radikal verstärkt hat, dass man die neue Terminologie „von unten – von oben“ zu recht vorgeschlagen hat, da die früheren Probleme, etwa unter den Termini „Aufstiegs- und Abstiegschristologie“ bekannt, die Radikalität der heutigen Fragestellung noch nicht berücksichtigen konnten.

Es wird darauf hingewiesen, dass die Christologie von unten im Kontext des Denkens nach der „anthropologischen Wende“ unverzichtbar ist, wobei immer zu bedenken ist, dass sie allein in Aporien verwickelt ist. Daher das immer gültige Postulat, „von oben“ und „von unten“ in einer möglichst engen, rational begründeten Entsprechung zu halten.

Zum Schluss werden einige neu erschienene Handbücher der Christologie im Blick auf die Berücksichtigung der genannten Problematik kurz untersucht.