

Tomasz Węcławski

Chrystologia Jana Pawła II w kontekście współczesnych nurtów chrystologicznych

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 1, 41-58

2006

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. TOMASZ WĘCŁAWSKI

CHRYSTOLOGIA JANA PAWŁA II W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNYCH NURTÓW CHRYSTOLOGICZNYCH

Na początku warto zdać sobie sprawę z kilku „okoliczności” metodologicznych, ważnych dla ujęcia tak postawionego zagadnienia. Sformułowanie tematu można odczytać tak, jakby istniały dwa dobrze porównywalne obszary: *chrystologia Jana Pawła II* i *kontekst współczesnych nurtów chrystologicznych*, oraz mniej lub bardziej wyraźnie uchwytna płaszczyzna, na której można obie te rzeczywistości zestawić. Zadanie polegałoby wtedy na „umiejscowieniu” chrystologii Jana Pawła II we wspomnianym kontekście. Jednakże – choć może to się wydać odejściem od postawionego mi zadania – sądzę, że nie powinniśmy w ten sposób stawiać zagadnienia, gdyż nie mamy takiej płaszczyzny porównania. To, co opisujemy, mniej lub bardziej precyzyjnie jako *chrystologię Jana Pawła II*, jest zjawiskiem innego rzędu niż to, które składa się na *nurty chrystologii współczesnej*. I nie chodzi tu o – skądinąd dość oczywisty – naddatek wypowiedzi papieskiej w stosunku do tego, co „technicznie” składa się na obraz współczesnej chrystologii, ani też o to, że pierwsza z nich z natury rzeczy nie jest wypowiedzią systematyczno-teologiczną w zwykłym znaczeniu tego słowa. Chodzi o rodzaj relacji, jaki może powstać między tym, co o obecności

Ks. prof. dr hab. TOMASZ WĘCŁAWSKI – profesor teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu; członek Zarządu Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

i tajemnicy Chrystusa powiedział Jan Paweł II, a tym, co jest w ogóle przedmiotem i zadaniem chrystologii systematycznej, ze współczesnymi sposobami podejmowania tego zadania w szczególności.

W takiej perspektywie zasadniczej podejmuję moje zadanie. W celu jego wykonania nie będę szczegółowo charakteryzował obu omawianych zjawisk, natomiast po nazwaniu tego, co wydaje mi się sednem wyzwania zawartego w papieskiej chrystologii, wybiorę trzy charakterystyczne i istotne płaszczyzny, na których jej spotkanie z systematyczną chrystologią współczesną konsekwentnie okazuje się najsilniejszym wyzwaniem tak dla jednej, jak i dla drugiej. Po pierwsze chodzi o jej współczesne uwarunkowania religijne, po drugie o konsekwentny antropocentryzm myślenia chrystologicznego, i po trzecie o wyzwanie, jakie dla wiary w Chrystusa stanowi kontekst dialogu międzyreligijnego.

I. CHRYSTOLOGIA JANA PAWŁA II – SEDNO WYZWANIA

Najpierw słowo o istocie papieskiej propozycji chrystologicznej. Gdybym miał ująć rzecz w możliwie zwięzłej formule, powiedziałbym tak: przy zachowaniu zupełnie oczywistej wierności wszystkim istotnym elementom kościelnego wyznania wiary w Chrystusa, w chrystologii Jana Pawła II mamy do czynienia z konsekwentnym zrozumieniem związku tajemnicy Chrystusa z historią „człowieka każdego” (zarówno z historiami już dokonanymi, jak też wciąż jeszcze otwartymi). Zapewne zdążyliśmy oswoić się z taką myślą. Nie znaczy to jednak, że przyjęliśmy zawarty w niej „impuls”. Mam wrażenie, że także sam Jan Paweł II nie mógł do końca zdawać sobie sprawy z wszystkich możliwych konsekwencji takiego spojrzenia.

Myśl ta wskazuje na rzecz zupełnie zasadniczą dla antropologii – daje bowiem możliwość odczytania historii każdego ludzkiego życia za pomocą tego znaku i odniesienia, którym stała się dla niej tajemnica Jezusa Chrystusa. Na ten aspekt nauczania Jana Pawła II wielokrotnie zwracano uwagę. Zapewne to właśnie było także bezpośrednim źródłem sformułowań i myśli, które znajdujemy w nauczaniu papieskim, poczynwszy od encykliki *Redemptor hominis* (a u Karola Wojtyły oczywiście już dużo

wcześniej – np. w związku z pracami nad *Gaudium et spes*, w których – jak wiadomo – intensywnie uczestniczył). Jeśli związek tajemnicy Chrystusa z historią „człowieka każdego” jest tak silny, to oznacza on jednocześnie coś bardzo istotnego chrystologicznie – światło pada nie tylko z tajemnicy Jezusa Chrystusa na każdą ludzką historię, ale także z perspektywy „człowieka każdego” możemy popatrzeć na tajemnicę Chrystusa (skoro tajemnica Chrystusa związała się z każdym ludzkim życiem, a tym samym z każdą godziną i sprawą tego życia, musi to znaczyć coś istotnego dla rozumienia także tej pierwszej, a nie tylko tej drugiej).

Inaczej mówiąc, doświadczenia człowieka mówią coś bardzo istotnego o „tajemnicy Chrystusa” i nie jest ona dobrze odczytana, jak długo nie zdamy sobie z tego sprawy. Podkreślam: mówi nie tylko „o tajemnicy Chrystusa”, ale mówi coś istotnego o **tej tajemnicy** – wnosi w nią coś, czego nie miałyby ona „sama w sobie”¹.

Z perspektywy pytania o relację między chrystologicznymi wypowiedziami Papieża a tym, co dzisiaj dzieje się w chrystologii, najważniejsze wydaje się to, że nie chodzi o abstrakcyjne i „uogólnione” doświadczenie człowieka, ale o to, co się dzieje z człowiekiem, jaki on jest – w całej konkretności i płynącym stąd zróżnicowaniu doświadczeń, z całą prawdą zawartą w konkretnych ludzkich doświadczeniach. Dlatego przed systematyczną chrystologią (w każdej jej możliwej dzisiaj postaci) staje ogromne zadanie, którego sedno stanowi pytanie, w jaki sposób można w niej „dopuścić do głosu” wspomniane ludzkie doświadczenia.

Jasne, że nie może chodzić o prosty egzemplaryzm, wprowadzający do dyskursu te doświadczenia i motywy, które są znane czy bliskie konkretnemu teologowi albo udostępnione dzięki naukom szczegółowym o człowieku. Nie chodzi tu tylko o uwzględnianie w chrystologii systematycznej jedynie „uogólnionej” myśli o człowieku. Wydaje się jednak, że w teologii wciąż brakuje metody, która pomogłaby sprostać wyzwaniu, o którym tu mowa.

Dalsze refleksje nie będą rozwiązaniem tego dylematu, a jedynie próbą zwrócenia uwagi na pewne możliwości i inspiracje, które pojawiają się w związku z chrystologią Jana Pawła II wówczas, gdy spoglądamy na to, co

¹ Sedno tajemnicy Chrystusa tkwi właśnie w tym, że nie jest ona czymś samym w sobie, ale czymś z istoty swojej związanym z historią każdego człowieka.

dzieje się we wspomnianych trzech istotnych dla dzisiejszej myśli chrystologicznej obszarach: po pierwsze w związku ze współczesnymi uwarunkowaniami religijnymi myślenia chrystologicznego, po drugie w związku z wezwaniem do konsekwentnego antropocentryzmu, który nie zapomina zarazem o (ukrytym) sednie ludzkich doświadczeń w wewnętrznym i nieusuwalnym związaniu każdego z nich z paschalną tajemnicą Jezusa, i po trzecie w związku z wyzwaniem, jakie dla wiary w Chrystusa coraz wyraźniej stanowi dzisiejszy kontekst dialogu międzyreligijnego. Żeby pokazać rzecz związłe i zarazem konkretnie, posłużę się we wszystkich trzech przypadkach wybranymi, krótkimi tekstami.

II. KONTEKST RELIGIJNY

Pierwszy element kontekstu współczesnej chrystologii, na który chciałbym zwrócić uwagę, wiąże się ze specyfiką obecnej, szybko zmieniającej się sytuacji religijnej. Z oczywistych względów nie podejmuję się w tym miejscu całościowej charakterystyki tych przemian. Zwrócę jedynie uwagę na to, co stanowi zupełnie zasadnicze wyzwanie dla chrystologii systematycznej (zwłaszcza w jej klasycznych postaciach). Posłuż mi do tego tekst napisany blisko dwadzieścia lat temu przez Karla-Heinza Ohliga: „Bieg historii pokazuje, iż wypowiedzi chrystologiczne wyrastają z soteriologicznego doświadczenia człowieka określonej kultury. Żaden tytuł nie jest specyficznie chrześcijański, każdy daje się odnaleźć także poza chrześcijaństwem, przed nim i obok niego. (...) Z tego względu «chrystologia» polega w pewnym stopniu na tym, iż istniejące już uprzednio soteriologiczne toposy, znane także chrześcijanom, odnoszone są do Jezusa, tak iż wyznaje się w Nim Pośrednika właśnie tego oczekiwanego każdorazowo zbawienia. Związanie tych wszystkich oczekiwań z Jezusem jest specyficznie chrześcijańskie, podczas gdy one same takimi nie są. (...) Podstawę, z której Jezus postrzegany jest jako Chrystus, stanowi pytanie religijne. Nie oznacza ono nic innego, jak to właśnie, iż postrzegany jest On jako dla owego pytania znaczący. Treść tego doświadczenia spotykane go – na ile jesteśmy w stanie rzecz ocenić – u wszystkich ludzi wszystkich kultur, w każdym regionie bądź czasie, posiada jednakże odmienny

«koloryt». Doświadczenie owo każdorazowo «problematyzuje» człowieka w szczególnie sposób, który uwarunkowany jest danymi do dyspozycji informacjami, przesłankami historii powszechnej i duchowej, mentalnością etniczną, warunkami socjologicznymi, politycznymi itd. Ze wszystkich tych momentów w miarę upływu czasu formuje się określony sposób, w jaki ludzie doświadczają pytania o zbawienie i zgubę człowieka oraz pytanie to werbalizują, przede wszystkim w tradycji religijnej. (...) Nadal jednak wielu badaczy reprezentuje tezę, iż chrystologia polegać ma na (treściowo-historycznym) «boskim objawieniu» i «boskiej woli zbawczej», jak gdyby została nam ona podarowana «z góry». Jednakże o samej treści wyznania Chrystusa powiedzieć się tego nie da².

Nie rozważając szczegółowo tej wypowiedzi, zauważmy, że opisuje ona pewien stan rzeczy wyraźnie obecny, a nawet – jeśli tak można powiedzieć – stan rzeczy „narastająco obecny”. Znaczna część trudności, z którymi dziś musi się zmierzyć chrystologia systematyczna – i to tym bardziej, im bardziej jest kontekstualna – wiąże się z narastającym znaczeniem kwestii religijnej, w takiej m.in. postaci, w jakiej pokazuje i opisuje ją Ohlig. Warto na przykład pod takim kątem przeanalizować różne pozycje teologiczne od skrzydła (mówiąc umownie) skrajnie „prawego” do skrajnie „lewego”. Zobaczymy wtedy, jak wiele daje się objaśnić przez uwzględnienie typu odniesienia do kwestii zbawienia, który ukrywa się za założeniami i metodyczną konstrukcją poszczególnych pozycji chrystologii systematycznej. Z pewnością można by się w takiej perspektywie pokusić także o swoistą „diagnozę typu” również w stosunku do chrystologicznych wypowiedzi Jana Pawła II. Nie idąc w tym kierunku zwrócimy jednak uwagę na to, w jaki sposób w podstawowych założeniach jego myśli zarysowuje się wyzwanie związane z podniesioną wyżej kwestią. Oto bardzo ważne „metodologicznie” miejsce z encykliki *Dives in misericordia*: „Im bardziej posłannictwo, jakie spełnia Kościół, jest skoncentrowane na człowieku, im bardziej jest, rzecz można, «antropocentryczne», tym bardziej musi potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, to znaczy być skierowane w Jezusie Chrystusie ku Ojcu. O ile różne kie-

² K.-H. OHLIG. *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München 1986 s. 247n.

runki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga³.

Zdajemy sobie sprawę z tego, że o ile w perspektywie standardów teologii systematycznej „teocentryczny charakter posłannictwa” nie wydaje się problemem, o tyle zespolenie go z równie konsekwentnym antropocentryzmem stanowi taki problem. Słowo o Kościele, który „stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga” w kontekście tego, co realnie obserwujemy – zarówno w rozwoju religijnym naszej cywilizacji, jak też w systematycznej refleksji teologicznej – brzmi nieco bezradnie. Tym samym bezradność ta stanowi samo sedno wyzwania, o którym tu mowa. Na tym tle trzeba uświadomić sobie fundamentalny charakter kwestii antropocentryzmu myślenia chrystologicznego.

III. KWESTIA PODSTAWOWA: ANTROPOCENTRYZM MYŚLENIA CHRYSTOLOGICZNEGO

Zdajemy sobie sprawę z siły, z jaką antropocentryczna perspektywa dochodzi do głosu w wypowiedziach Jana Pawła II o tajemnicy Chrystusa, począwszy od encykliki *Redemptor hominis*. Ta antropocentryczna perspektywa stała się też w ostatnich dziesięcioleciach silnie obecna w chrystologii i soteriologii systematycznej, począwszy od tzw. zwrotu antropologicznego lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia.

Z punktu widzenia wspomnianych stojących przed nami wyzwań, szczególnie uważnie należy przyjrzeć się zwłaszcza tym propozycjom teologicznym, które zdają sobie sprawę z dramatycznego kształtu relacji między tym, co dzieje się w świecie ludzkim, a tajemnicą Boga, a wśród nich m.in. teologicznym interpretacjom impulsu pochodzącego od R. Girarda, dokonywanym w kręgu zmarłego niedawno R. Schwagera. Zgodnie z przyjętą w tym wykładzie metodą, posłużę się wypowiedzią tego właśnie teologa, by na jej przykładzie zapytać o perspektywy radykalnie an-

³ DiM 1.

tropocentrycznego myślenia chrystologicznego. W napisanym dla „Znaku” artykule *Zbawienie w Jezusie Chrystusie* Schwager stwierdza: „Ludzka wolność, która w nauce o zbawieniu, interpretowanej dramatycznie, gra decydującą rolę, jest czymś więcej, niż tylko zdolnością wyboru pomiędzy dobrymi i złymi czynami. Wybiera ona także miarę, którą sama będzie mierzona. Ocalenie i zguba, nagroda i kara nie przychodzą na ludzi z zewnątrz, lecz wynikają z wewnętrznej dynamiki ich działań. Kto za miarę obiera miłość, ten otwiera się na innych ludzi i od nich przyjmuje dobro, co czyni go zdolnym do jeszcze większej miłości. Krążenie to rozszerza się stopniowo i prowadzi do pełnej harmonii (niebo) z całą rzeczywistością – z Bogiem, bliźnimi i sobą samym. Kto za miarę obiera egoizm, ten odpycha innych ludzi, otrzymuje od nich zło i staje się przez to jeszcze większym egoistą. Rozpoczyna się krążenie negatywne, wiodące do zwodniczego świata, który ostatecznie jest piekłem.

Wolność rozumiana po chrześcijańsku okazuje się zadaniem i uzdolnieniem do budowania własnego świata w zgodzie z rzeczywistością lub w jej odrzuceniu. (...) Wolność jako zdolność do kreowania siebie nie jest w tym kontekście ciałem obcym czy izolowanym wyjątkiem i ukazuje, że świat nie jest we wszystkim poddany statycznym normom i deterministycznym zasadom. W świecie ewolucyjnym od początku istnieje pewien rodzaj nieokreśloności i wolnej przestrzeni dla dalszego rozwoju⁴.

Na podstawie tego tekstu można ułożyć listę istotnych i niełatwych kwestii dla chrystologii i soteriologii – i to nie tylko uprawianej na poziomie badawczym, ale także dydaktycznym i katechetycznym. Przy całym napięciu i poważnych trudnościach, jakie kwestie te muszą budzić, ich nieobecność w teologicznym dyskursie – na różnych jego poziomach – oznaczałaby, że teologia przez nas uprawiana popada w abstrakcję – i to także wtedy, kiedy powołuje się na najgłębsze motywy chrystologii Jana Pawła II. Przedmiotem troski Kościoła jest człowiek odkupiony, który znajduje się w konkretnej życiowej sytuacji: „Chodzi o człowieka

⁴ R. SCHWAGER. *Zbawienie w Jezusie Chrystusie*. „Znak” 1998 nr 521 s. 64-72 (fragmenty); por. tenże. *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*. Münster: Lit Verlag 1997 s. 116-127.

w całej jego prawdzie, w pełnym jego wymiarze. Nie chodzi o człowieka «abstrakcyjnego», ale rzeczywistego, o człowieka «konkretnego», «historycznego». Chodzi o człowieka «każdego» – każdy bowiem jest ogarnięty Tajemnicą Odkupienia, z każdym Chrystus w tej tajemnicy raz na zawsze się zjednoczył. (...) Przedmiotem tej troski jest człowiek w swojej jedynej i niepowtarzalnej rzeczywistości człowieczej, w której trwa niczym nienaruszony «obraz i podobieństwo» Boga samego (por. Rdz 1, 27). (...) Człowiek, tak jak jest «chciany» przez Boga, tak jak został przez Niego odwiecznie «wybrany», powołany, przeznaczony do łaski i do chwały – to jest właśnie człowiek «każdy», najbardziej «konkretny» i najbardziej «realny»: człowiek w całej pełni tajemnicy, która stała się jego udziałem w Jezusie Chrystusie, która nieustannie staje się udziałem każdego z tych czterech miliardów ludzi żyjących na naszej planecie, od chwili kiedy poczynają się pod sercem matki”⁵.

Jak łatwo się przekonać, w tej sprawie jesteśmy dopiero na początku drogi, a zadania, które na niej staną przed nami, będą wymagały o wiele więcej niż tylko sprawnego posługiwania się „teologicznym materiałem”, który wypracowali nasi poprzednicy.

W tym kontekście warto przypomnieć opinię sformułowaną przez Józefa Ratzingera w napisanej przez niego w 1978 r. recenzji książki Karla Rahnera *Podstawowy wykład wiary*. Z jednej strony trafia ona bowiem w samo sedno „kwestii antropocentrycznej”, z drugiej – kiedy czytamy ją dzisiaj – zdajemy sobie sprawę z tego, jak naprawdę robiono mało w tej dziedzinie, i jak zasadnicze zadania stoją jeszcze przed nami. Zadania te stają się przecież tym bardziej naglące w kontekście wyzwania związanego z konsekwentnym przyjęciem „antropocentrycznej składowej” chrystopologii (czy – szerzej – całej perspektywy nauczania) Jana Pawła II. Odnosząc się do podstawowej figury, na której opiera się dzieło Rahnera, Józef Ratzinger napisał: „To jest bez wątpienia wizja fascynująca, w której w imponującym wysiłku myślowym umieszczone zostaje wszystko, czego wymaga wiara Kościoła, a zarazem całość owa skupiona zostaje w najprostszym punkcie tego, co uniwersalnie ludzkie. Pozostaje jednak

⁵ RHm 13.

pytanie, czy w takim uogólnieniu chrześcijaństwo nie staje się bezprzedmiotowe (...), czy słuszną jest podstawowa figura [tego myślenia], która identyfikuje chrześcijaństwo z przyjęciem własnej egzystencji człowieka (naturalnie w jej ostatecznej głębi)? (...) Punkt wyjścia konstrukcji owego «więcej» wiary chrześcijańskiej, który lepiej wyraża przekroczenie własnej egzystencji człowieka i aktywne przyjęcie w dialogu działania kogoś innego, znajduję w krótkim odcinku «Człowiek jako istota w dyspozycji (*als der Verfugte*)», w którym (...) jako to, co istotne w człowieku, przedstawia się jego «bycie w dyspozycji», które przełamuje jego *autarkię* i pozwala rozpoznać go w działaniu jako istotę cierpiącą. (...) To, co przekonująco zapowiada się we wspomnianym rozdziale o człowieku jako «istocie w dyspozycji», w całej książce schodzi zbytnio na drugi plan w stosunku do człowieka jako «istoty dysponującej», w stosunku do takiego pojęcia wolności, które rzeczywiście pasuje tylko do ducha absolutnego. Wydaje mi się (...), że owo chrześcijańskie przewyższenie (...) musi wychodzić z filozofii wolności (...) i to takiej, która zdaje sobie sprawę z tego, co jest właściwe wolności Boskiej i wolności ludzkiej, i dlatego potrafi realnie wypowiedzieć zarówno moment ludzkiej odpowiedzi, jak też moment bycia w dyspozycji. Owa myśl o wolności mogłaby wtedy pozostawić otwartą drogę do zbawienia wszystkich, o które tak bardzo chodzi Rahnerowi, a zarazem osłabić nacisk, który sprawia, że Rahner tak generalizuje chrześcijaństwo⁶.

Ta propozycja odnosi się do fundamentalnego problemu antropocentryzmu w myśleniu teologicznym. Zwróćmy jednak uwagę, że – zwłaszcza w ostatniej części – zawiera pewną „chrystologię *implicite*” i to taką właśnie, która powinna być zdolna unieść wyzwania, o jakich tu mowa.

W ostatnich słowach wskazuje ona pewien kierunek, który może okazać się ważny dla trzeciej kwestii, którą chciałbym tu podnieść, a mianowicie dla sprawy chrystologii w kontekście religijnego i kulturowego pluralizmu oraz dialogu międzyreligijnego.

⁶ J. RATZINGER. *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners „Grundkurs des Glaubens”*. „Theologische Revue” 3:1978 s. 184.

IV. KONTEKST DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO I MIĘDZYKULTUROWEGO

Zdajemy sobie sprawę z tego, jak ważny jest dzisiaj ten kontekst i jak zarazem jest on obciążony trudnościami, nieporozumieniami albo wręcz konfliktami doktrynalnymi (wystarczy wspomnieć trudne w ostatnich latach sprawy związane z nazwiskami T. Balassuriyi i J. Dupuis). Większość problemów, jakie powstają na tej płaszczyźnie, wiąże się z próbami scalenia heterogenicznych elementów teologicznych i kulturowych.

Próby takie mogą być – i są – same w sobie godne wielkiego szacunku. Dzieje chrystologii klasycznej, a przede wszystkim podstaw wyznania wiary w Chrystusa sformułowanych w okresie wielkich kontrowersji pierwszego tysiąclecia, pokazują z wyjątkową dobitnością, jak ważne dla sposobu formułowania i rozumienia chrześcijańskiego wyznania wiary może okazać się przekroczenie granicy kulturowej czy religijnej. Nikt też nie może wykluczyć tego, że stoimy przed podobnie płodnymi procesami, mogącymi rozwinąć się na pograniczu wyznania wiary Kościoła w jego obecnej postaci i kultur, z którymi wiara chrześcijańska dopiero teraz się spotyka i mierzy. Jednakże równocześnie trzeba zdać sobie sprawę z tego, że:

- A) tego rodzaju procesy z natury rzeczy muszą być długotrwałe (i to także w naszych szybko-zmiennych czasach) i nie mogą być w pełni kontrolowane, a co najwyżej mogą być recenzowane i oceniane *ex post*;
- B) kiedy mówimy o rozwoju chrystologii systematycznej w kontekście dialogu międzyreligijnego, to nie chodzi jedynie o nowe ujęcia będące wynikiem dopełnionego spotkania kultur. Chodzi przede wszystkim o swoiste zakwestionowanie istniejących chrystologii – to znaczy pokazanie ich słabości (zwłaszcza wynikających z ich dotychczasowych uwarunkowań historycznych i kulturowych). Inaczej mówiąc, w związku z obecnością wiary chrześcijańskiej w świecie wieloreligijnym i wielokulturowym mamy **najpierw** dosyć pracy wynikającej ze swoistej „krytyki przez sytuację”, w jakiej się znaleźliśmy.

Oba te stwierdzenia wskazują na pewne zadania, dotąd niepodjęte albo podjęte niewystarczająco. Sprawą pierwszą jest stopień jasności, jaki

mamy co do napięcia między „misyjnym przekazaniem” a „inkulturacją” wyznania wiary w Chrystusa. Sprawą drugą jest wewnętrzne wyjaśnienie stosunku do tego wyznania – takie, które pozwoli na nowo przyjąć jego sedno wobec krytyki, której ono tak czy inaczej podlega. Odniosę się pokrótce do obu tych spraw.

W stosunku do sprawy pierwszej warto uświadomić sobie siłę pewnego sposobu myślenia, oczywiście dość akceptowanego przez wielu chrześcijan, który w istotnym stopniu warunkuje i kształtuje ich sposób widzenia oraz osąd losów, sukcesów i porażek chrześcijaństwa w tym wieloreligijnym, a równocześnie laicyzującym się świecie. Chodzi mianowicie o trwale zakorzenione w świadomości wielu myślenie w kategoriach zdobywania i poszerzania (chrześcijańskiego) terytorium – w bardzo szerokim i fundamentalnym sensie tego ostatniego słowa. Dotyczy to nie tylko terytorium rozumianego dosłownie, w sensie misyjno-duszpasterskim, ale także terytorium rozumianego przenośnie – np. takiego, które zyskuje ktoś, kto naucza albo publikuje wyniki swojej pracy naukowej i znajduje posłuch. Rozszerzenie takie miałyby dokonać się w ten sposób, że centralne pierwiastki wiary w Chrystusa zostaną zaszczerpione tam, gdzie ich dotąd nie było – w świecie innych/obcych religii i kultur. Jakkolwiek myślenie takie nie jest zupełnie bezpodstawne czy sprzeczne z duchem Dobrej Nowiny o bliskości Boga, to jest w nim zarazem pewna dwuznaczność i pułapka.

Kiedy rzecz odnosimy do kontekstu wieloreligijności i wielokulturowości naszego świata, patrząc równocześnie z centrum wiary w Chrystusa, „istniejącej we właściwych sobie strukturach kościelnych”, stosunkowo łatwo możemy wyobrazić sobie owo „poszerzanie terytorium” w sensie najprostszym i dosłownym: jako przekraczanie kolejnych horyzontów, jako przebieganie wielu miejsc, ziem i krajów, w końcu serc i umysłów wielu ludzi, by ich „pozyskać” dla Dobrej Nowiny, a ostatecznie wszędzie tam „ustanowić” struktury Kościoła. Ten sposób myślenia i działania nie budził, jak wiemy, wątpliwości czy trudności teologicznych jak długo nie wymagał odpowiedzi na pytanie, czym dla głoszonej w ten sposób Dobrej Nowiny jest to wszystko, co zastaje ona na miejscach i ziemiach, na których zaczęła być głoszona.

Kiedy natomiast to ostatnie pytanie wysuwało się na pierwszy plan, zazwyczaj przybierało postać próby ustalenia, co i w jakim stopniu moż-

na **zaakceptować** z doświadczenia, porządku życia, kultury i religii „nowo pozyskanych terytoriów” (i oczywiście zamieszkujących je ludzi) bez naruszenia tożsamości głoszonej im chrześcijańskiej wiary i sposobu życia. Jednakże za pytaniem takim stoi pewne **zasadnicze nieporozumienie**, wielokrotnie zdemaskowane w historii misji chrześcijańskich, które to okazywały się skuteczne nie wtedy, kiedy udało się ustalić tego rodzaju „proporcje akceptacji”, ale wtedy, kiedy znaleźli się **ludzie całkowiec należący** do jednego i drugiego ze spotykających się światów religijnych i kulturowych.

Zwycięstwo Dobrej Nowiny, a więc głoszonej w imię Jezusa bliskości Boga, nie dokonuje się ani tak, że pewna dotychczasowa forma życia i kultury ludzi, którym tę Dobrą Nowinę ogłoszono, zostaje wykorzeniona i zastąpiona formą zupełnie nową (a więc „życie chrześcijańskie” zostaje **zainstalowane na całym zdobytym terytorium życia** pozyskanego dla Chrystusa człowieka lub społeczności), ani tak, że ustala się pewne konieczne minimum takiej „instalacji życia chrześcijańskiego” i w związku z tym swego rodzaju linię demarkacyjną między obszarem czyjegoś życia już „poddanym Ewangelii” a (pragmatycznie i nie bez ubolewania tolerowanym) istnieniem obszarów wciąż jeszcze jej nie poddanych.

Na takim tle trzeba dodać zupełnie zasadniczą rzecz. „Terytorialny” sposób myślenia nie jest bynajmniej pierwotnie właściwy ani dla wiary Izraela, ani dla wyrastającej z niej Dobrej Nowiny Jezusa o bliskości Boga. Wiara Izraela zarówno w swoich postaciach starotestamentowych, jak i w postaci, którą znalazła w Dobrej Nowinie Jezusa, nie opisuje się w kategoriach statystycznych czy ilościowych, ale w kategoriach **zpełnej** przynależności do Boga. Zpełność ta nie polega jednak pierwotnie ani na doskonałości moralnej ani na poświęcaniu Bogu i sprawom Bożym możliwie najwięcej czasu i przestrzeni ludzkiego życia (a możliwie najmniej sprawom ludzkim i światowym), ale na tym, że pewien człowiek/lud – taki, jaki jest, a więc ze swoimi wadami, grzechami i ograniczeniami, a zarazem z całą swoją ludzką godnością i wielkością – odkrywa w wolności swoją przynależność do Boga i wynikającą z niej możliwość powierzenia się Bogu w każdej chwili tak, jakby była to chwila śmierci⁷. Warto

⁷ Myślenie w kategoriach „zdobywania terytorium” nie jest więc tak teologicznie oczywiste, jak może się to wydawać w pierwszej chwili, co często prowadzi do nieporozumień. Jednym z najważniejszych i najbardziej brzemiennych

zdać sobie sprawę z siły prowokacyjnej tego ostatniego stwierdzenia w stosunku do teologii, która jako zadanie stawia sobie jedynie zachowanie równowagi między „duchem misyjnym” a duchem „inkulturacji”.

Natomiast w stosunku do drugiej z podniesionych wyżej spraw ponownie posłużę się – jako punktem odniesienia – tą samą wypowiedzią Ohliga, którą już cytowałem, a następnie jeszcze raz zderzę ją ze specyficznym kontrapunktem w postaci jednej z wypowiedzi Jana Pawła II – tym razem z encykliki *Redemptoris missio*.

w skutki nieporozumień tego rodzaju – w szczególności w perspektywie naszego pytania o historię „udaną” lub „nieudaną” – jest traktowanie utraty sprawowanej rzekomo w imieniu Boga „statystycznej” kontroli nad ludźmi i obszarami życia (duszpasterskiej/duchowej) jako klęski, a odzyskiwania takiej kontroli – choćby w najmniejszym stopniu – jako (duszpasterskiego/duchowego) sukcesu.

Istotnym teologicznym dopełnieniem i potwierdzeniem krytyki „statystycznego” myślenia o przynależności do Boga jest wezwanie do zupełnego powierzenia się Mu. Stanowi ono sedno pierwszego przykazania Izraela (powtórnego jako takie i potwierzonego przez Jezusa): „Słuchaj, Izraelu, i pilnie tego przestrzegaj, **aby ci się dobrze powodziło i abyś się bardzo rozmnożył**, jak ci przyrzekł Pan, Bóg ojców twoich, że ci da ziemię opływającą w mleko i miód. Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym. **Będziesz miłował Pana Boga twójego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Niech pozostaną w twym sercu te słowa**, które ja ci dziś nakazuję. Wpisz je twoim synom, będziesz o nich mówił przebywając w domu, w czasie podróży, kładąc się spać i wstając ze snu. Przywiążesz je do twojej ręki jako znak. Niech one ci będą ozdobą przed oczami. Wypisz je na odrzwiach swojego domu i na twoich bramach” (Pwt 6, 3-9).

To samo wezwanie do zupełnej i niepodzielnej przynależności do Boga znajdujemy w hebrajskim pojęciu *tamim* – bez skazy, zupełny, cały (por. Rdz 17, 1; Joz 24, 14 i echo tego pojęcia: w Mt 5, 48; Mt 6, 24; Mk 12, 41-44). W tej perspektywie złączenie przez Jezusa przykazania miłości Boga z przykazaniem miłości bliźniego „jak siebie samego” nie jest dopełnieniem czy też złączeniem dwu odmiennych zadań stawianych przed Jego uczniami, ale objawieniem wspólnego sensu jednego i drugiego: tam, gdzie człowiek zupełnie oddaje się Bogu, jego oddanie obejmuje także każdego jego bliźniego (a więc ostatecznie wszystkich ludzi); tam, gdzie Bóg znajduje jednego człowieka gotowego powierzyć się Mu zupełnie, otwiera się przed Nim cały ludzki świat.

To ostatnie zdanie odnosi się najpierw do tego, co stało się w Jezusie, a następnie do tego, co może stać się w każdym człowieku. Zdanie to domaga się zatem komentarza teologicznego w wielu płaszczyznach.

Ohlig mianowicie zwraca uwagę na bardzo istotne wyzwanie związane z próbami reinterpretacji wiary w Chrystusa w kategoriach kultur pozaeuropejskich. Jest ono w gruncie rzeczy od dawna obecne także w „europejskiej” interpretacji tajemnicy Chrystusa i wciąż nie do końca skutecznie podjęte, a przez obecną sytuację „wielo-religijną” jedynie dodatkowo wzmocnione. Powtarzam fragment wypowiedzi przytoczonej już uprzednio – z dopowiedzeniem, jakie umieszcza za nią Ohlig: „Nadal (...) wielu badaczy reprezentuje tezę, iż chrystologia polegać ma na (treściowo-historycznym) «boskim objawieniu» i «boskiej woli zbawczej», jak gdyby została nam ona подарowana «z góry». Jednakże o samej treści wyznania Chrystusa powiedzieć się tego nie da. (...) Źródłem owego nieporozumienia jest fakt, że aż po czasy nowożytne myślano w sposób przed-krytyczny i «mityczny» oraz że dopiero od czasów najnowszych myślenie krytyczne zaczęło wpływać także na soteriologię chrześcijańską. Ponadto wprowadzanie chrześcijaństwa do kultur pozaeuropejskich sprawia, iż także w przyszłości dojść może do ponownego umocnienia mitycznej soteriologii i chrystologii. Wszelka soteriologiczna nadzieja wszystkich kultur nakierowana jest na ostateczną perspektywę zbawczą, którą w pełni adekwatnie określa się przy pomocy pojęcia «Boga» (bądź podobnego terminu), o ile u podstaw owej soteriologii leży doświadczenie, iż historia i świat nie stanowią o sensie ostatecznym. Myślenie mityczne obiektywizuje tę radykalną nadzieję: «Bóg» staje się najbardziej pewną rzeczywistością⁸».

Natomiast Jan Paweł II – uzasadniając „nagłą potrzebę działalności misyjnej” – wskazuje w pewnym sensie na kierunek odwrotny, choć czyni to tak, że nie tylko nie oszczędza nam wysiłku porządkujących rozróżnień, ale raczej do nich zmusza: „Nagłą potrzeba działalności misyjnej wynika również z radykalnej wolności życia, przyniesionej przez Chrystusa i przeżywanej przez Jego uczniów. (...) Bóg obdarowuje człowieka tą nowością życia. «Czy można odrzucić Chrystusa i wszystko to, co On wniósł w dzieje człowieka? Oczywiście, że można. Człowiek jest wolny. Człowiek może powiedzieć Bogu: nie. Człowiek może powiedzieć Chrystusowi: nie. Ale pytanie zasadnicze: czy wolno? I: w imię czego *wolno?*».

⁸ OHLIG. *Fundamentalchristologie* s. 247n.

Świat współczesny skłonny jest sprowadzać człowieka jedynie do wymiaru horyzontalnego. Czym jednak staje się człowiek bez otwarcia na Absolut? Odpowiedź leży w doświadczeniu każdego człowieka, ale wpisana jest również w dzieje ludzkości krwią rozlaną w imię ideologii i przez reżimy polityczne, które chciały budować «nową ludzkość» bez Boga. Zresztą tym, którzy niepokoją się o zachowanie wolności sumienia, II Sobór Watykański odpowiada: «Osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej (...). Wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi»⁹.

W tekście tym przecinają się dwa kierunki myślenia o ludzkim doświadczeniu, a w szczególności o doświadczeniu religijnym. Ten, który Ohlig charakteryzuje słowami: „O ile u podstaw soteriologii leży doświadczenie, iż historia i świat nie stanowią o sensie ostatecznym, [perspektywę zbawczą] w pełni adekwatnie określa się przy pomocy pojęcia «Boga» (bądź podobnego terminu)”. A zarazem kierunek przynajmniej w pewnym sensie przeciwny, który rysuje się w przypomnieniu wolności sumienia. Zapewne zdajemy sobie sprawę z tego, że oba pokazują stosunkowo proste zasady organizujące nasz obraz świata, ale bynajmniej nie pokazują prostych rozwiązań konfliktów, które muszą rodzić się wewnątrz takiego obrazu.

Jeśli zatem chcemy twierdzić, że to Jezus Chrystus „jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań”¹⁰, musimy zgodzić się z obecnością pytania, na które naprawdę nie łatwo jest znaleźć odpowiedź: jak? Jak to jest możliwe w tym realnym świecie ludzkich doświadczeń, z którym mamy do czynienia?

Jeśli odpowiedź na to pytanie ma rzeczywiście uwzględnić siłę wyzwania, które się jej domaga, musi z pewnością zacząć się od tego, co jako

⁹ RMis 7n.

¹⁰ KDK 45.

zadanie postawił tak mocno Józef Ratzinger w już cytowanym tekście: „[Musi ona] wychodzić z filozofii wolności (...) i to takiej, która zdaje sobie sprawę z tego, co jest właściwe wolności Boskiej i wolności ludzkiej, i dlatego potrafi realnie wypowiedzieć zarówno moment ludzkiej odpowiedzi, jak też moment bycia w dyspozycji”. Inaczej mówiąc, wewnątrz ludzkiej wolności wraz ze wszystkimi okolicznościami, w których ona się ujawnia, staje się miejscem teologicznym – dla teologii systematycznej w ogóle, a dla chrystologii w szczególności.

V. ANEKS – PRZYKŁAD

Tytułem dopowiedzenia i zarazem sygnału, pokazującego skalę doświadczeń oraz ogrom trudności, które napotkamy, przytaczam fragment własnej analizy doświadczenia nawrócenia. Ukazuje ona paschalną strukturę doświadczeń ludzkich, choć nie odnosi się do niej wprost i nie nazywa jej *explicite*.

Teza wyjściowa: Nawrócenie jest tym (nowym) imieniem wolności, które jest możliwe po upadku człowieka.

Rozwinięcie: Uwolnienie od „samozamknięcia” ludzkiej wolności dokonuje się wtedy, kiedy zostanie w kimś skutecznie zachwiane przekonanie, że wszystko, co poznaje (rozumie), istnieje tylko tak, jak jest przezeń poznawane, i zarazem, że każde moralne dobro, które wybiera, jest (dobrem), bowiem zostało przez niego wybrane (wybiera je i urzeczywistnia tylko on sam). Zachwianie obu tych przekonań (i wynikających z nich nastawień) oznacza zasadniczą odmianę czyjś doświadczenia z sobą samym i ze światem – i tym samym przełom od starego do nowego obrazu świata.

Nie jest tak bardzo istotne, na jakim poziomie intelektualnej sprawności poznania albo na jakim poziomie „sprawności decyzyjnej” podmiotu dokonuje się taki przełom. Jedno i drugie przekonanie może się bowiem przejawiać (i w konsekwencji może zostać zachwiane) tak samo na poziomie najprostszej obserwacji świata i wynikających z niej równie prostych życiowych reakcji, jak też na poziomie intelektualnej spekulacji pojęciowej, prowadzącej do subtelnej wiedzy etycznej i wymaganych przez nią równie subtelnych zachowań.

Zachwianie przekonania o własnej samodzielności, o którym tu mowa, nie polega jednak na prostym wzbudzeniu wątpliwości i wprowadzeniu kolejnych – bardziej radykalnych – pytań, ale na tym, że okazuje się, jak niestosowna jest pewność czegokolwiek na przyszłość, budowana w oparciu o naszą własną obecność w świecie i nasze własne działanie. Jest to więc zarazem zgoda na stan, który nazwano „pozbawieniem bezpieczeństwa przez wiarę”¹¹. „Wiara” oznacza w tym miejscu, na początek, jedynie zgodę na to właśnie, że czymkolwiek rzeczy i zdarzenia, wobec których stajemy, wydają się naszemu poznaniu i działaniu, *nigdy nie są tylko tym*.

Dlatego w tym kontekście można mówić nie tylko o chwilowym czy punktowym zachwianiu ludzkiej pewności siebie i pewności własnego świata, ale o czymś o wiele bardziej radykalnym: o „zasadniczym wstrząsie”, po którym ukazuje się inna postać świata. Skuteczne zachwianie przekonania o samodzielności człowieka w jego świecie może się dokonać mianowicie wtedy, kiedy ktoś doświadcza kruchości i niekonieczności wszystkiego, co składa się na jego życie (świat). Niczego z tego, co mamy, nie możemy uważać za oczywiste, chociażby tylko dlatego, że w każdej chwili możemy to wszystko utracić.

„Doświadczenia, które pokazują nam, że cały (...) tak oczywisty (...) świat jest czymś, co zawodzi, (...) są wyjątkowe, ale koniec końców każdej spotyka je na swej drodze. (...) Wszystkie one dowodzą nagle, że życie, które zdawało się być tak oczywiste, jest w gruncie rzeczy w jakiś sposób problematyczne (...). W tym właśnie miejscu jest początek życia duchowego. (...) Tak więc życie duchowe jest zasadniczym wstrząsem (...)”¹².

Wstrząs ten zwraca się koniecznie przeciw takiemu „samowystarczalnemu duchowi”, którego znakiem rozpoznawczym miałyby być zupełna swoboda działania w świecie, przypominając, że od początku stało się (lub raczej staje się) coś, co swobodzie tej nie odpowiada i dlatego dokonywane w jej imię rozeznania i wybory wciąż na nowo okazują się czymś innym, niż miały być w zamierzeniu „samowystarczalnego ducha”.

¹¹ E. JÜNGEL. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen 1982⁴ s. 243n.

¹² J. PATOČKA. *Duchovní člověk a intelektuál*. Archiwum Patočki w Pradze (tłum. T. Węclawski).

Kiedy mówimy, że „nawrócenie” jest imieniem wolności, możliwym po upadku człowieka, mamy na myśli najpierw wolność od tego rodzaju związania się ze sobą, które każe wszystko mierzyć i oceniać miarą własnych oczekiwań – indywidualnych lub wspólnych. Szczególne niebezpieczeństwo takiego związania polega na tym, że ukrywa się ono za skądinąd uzasadnionym i godnym zaakceptowania żądaniem uznania pierwszeństwa przyszłości: tego, co dopiero oczekiwane, przed tym, co już zaszło; nadziei (dobra) przed faktami.

BIBLIOGRAFIA

- DOLA T.: *Tajemnica wcielenia w refleksji teologiczno-fundamentalnej*. „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 21:2001 s. 105-114.
- OHLIG K.-H.: *Christologie ist Anthropologie*. W: *Wie wirkt Gott in der Welt? Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen (Forum St. Stephan. Gespräche zwischen Wissenschaft, Kultur und Kirche 15)*. Red. R. KÖGERLER, G. SCHÖRGHOFER. Wien-Linz: Verlag Wagner 2005 s. 119-149.
- *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München 1986.
- SCHWAGER R.: *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik*. Münster 1997.

ZUSAMMENFASSUNG

Ausgangspunkt dieses Artikels ist die Feststellung, dass der christologische Gedanke Johannes' Paul II., eher als ein starker (und immer noch nicht eigentlich angenommener) Impuls für die systematische Christologie, denn als eine fertige theologische Struktur zu betrachten ist. Der Impuls besteht vor allem darin, dass die Christologie Johannes' Paul II. eine ungeheuere Aufwertung der konkreten menschlichen Erfahrung als Bestandteil jeder Christologie bedeutet. Es werden weiterhin in diesem Beitrag Fragen und Elemente vorgeschlagen, die dem päpstlichen Impuls nach überdacht werden sollen – Fragen des Interreligiösen und Interkulturellen Kontexte. Der Beitrag schließt mit einem Beispiel der Analyse einer konkreten tief greifenden Erfahrung: der Umkehr als einen neuen Namens der Freiheit.