

# Alfons Nossol

---

## Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej

---

Collectanea Theologica 41/2, 15-28

---

1971

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS NOSSOL, LUBLIN

## TEOCENTRYZM CZY CHRYSOCENTRYZM W WYKŁADACH TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

Właściwie pojęta teologia musi z istoty swej — jako refleksja nad Bożym objawieniem — być teocentryczna. Przedmiotowo rzecz ujmując, jest ona pierwszorzędnie nauką o Bogu w świetle objawienia. We współczesnej wizji teologia obejmuje zakresowo całą rzeczywistość ziemską i pozaziemską, ale traktując w ogóle o wszystkich stworzeniach ujmuje je jednak wyłącznie w ich relacji do Boga. Teocentryzm jest zawsze nieodzowną cechą teologii, jej elementem istotnym<sup>1</sup>.

Kiedy jednak mówimy o teologii chrześcijańskiej, nie wolno nam zapominać o jej ujmowaniu wszystkiego w świetle objawienia będącego Ewangelią, której kwintessencją jest bezsprzecznie Jezus Chrystus<sup>2</sup>. Na pytanie, kim jest Bóg, chrześcijanin nie odpowiada: Bóg jest najwyższą istotą albo przyczyną świata, albo absolutnym duchem, ale że jest On tym, który przemawia z istnienia Chrystusa. Chrystus jest Bożą Epifanią. Kto „jego widzi, Boga widzi” (por. J 1, 14. 18; 14, 9; 1 J 1-3<sup>3</sup>).

Tutaj zarysowuje się już nasz problem, na który w ostatnich czasach rzucił nowy snop światła Sobór Watykański II. Obok tak podstawowych tendencji soborowych jak biblijne i pastoralne nastawienie, należy bez wątpienia wymienić równocześnie także na wskroś chystrocentryczną orientację. Wystarczy przypomnieć przemówienie Pawła VI, inaugurujące drugą sesję obrad soboru, które papież ześrodkował tematycznie wokół słów: „Te Christe,

---

<sup>1</sup> Tą oczywistością należy zapewne tłumaczyć nieuwzględnienie w ogóle hasła „teocentryzm” przez tak szczegółową przecież encyklopedię teologiczną, jaką jest *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1957—1968.

<sup>2</sup> J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*, t. I, München 1965, 15. Por. także F. Mussner, *Die Mitte des Evangeliums in neutestamentlicher Sicht*, Catholica 15(1961)271—292.

<sup>3</sup> R. Guardini, *Objawienie*, Warszawa 1957, 110 n.

solum novimus". Na triumf Chrystusa i Jego wzrost w nas, jako na zamierzony przez sobór prawdziwy postęp, — wskazał już Jan XXIII w swej ekshortacji na uroczystość Zesłania Ducha Św. w 1960 r., wyrażając nadzieję, iż sobór stanie się nowym wydaniem wielkiego dzieła odnowy Kościoła dochodzi następnie do głosu we wszystkich dokumentach soborowych.

W tej chwili jednak interesują nas tylko zdecydowane wypowiedzi, choćby szkicuujące zręby nowego obrazu teologii katolickiej o wyraźnie chrystocentrycznej orientacji. I tak np. domaga się Vaticanum II w organizacji procesu intelektualnej formacji kapłańskiej lepszego powiązania nauk filozoficznych z teologicznymi, „dzięki czemu zmierzałyby one harmonijnie do coraz lepszego otwierania umysłów alumnów na tajemnicę Chrystusa, która przenika całą historią rodzaju ludzkiego”. Ścisłe zaś dyscypliny teologiczne, z dogmatyką na czele, winny odnajdywać „odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia”. Mają one „szukać rozwiązania problemów ludzkich w świetle objawienia”<sup>5</sup>, które swój punkt kulminacyjny i pełnię osiągnęło w Chrystusie<sup>6</sup>.

Nowa świadomość konieczności „chrystologicznej koncentracji”<sup>7</sup> w teologii katolickiej zrodziła się właściwie już na długo przed soborem, mianowicie w nurcie kształtowania się adekwatniejszego pojęcia historii zbawienia. Teologowie zaczęli coraz częściej mówić o „chrystocentrycznej tendencji”, względnie „chrystocentrycznej korekturze” lub po prostu o „ruchu chrystocentrycznym”, mającym nawet stanowić znak szczególny naszej generacji<sup>8</sup>. Obecnie widzi się prawie już powszechnie w Jezusie Chrystusie właściwe centrum i nieodzowny klucz każdej chrześcijańskiej teologii roszczącej sobie pretensję do historycznego ujmowania zagadnień. Zdarzenie i tajemnica Chrystusa stały się w ten sposób podstawowym faktem o fundamentalnym znaczeniu w należyтым rozumieniu historiozbawczej teologii w ogóle, a dogmatyki w szczególności<sup>9</sup>.

Z tej perspektywy można ocenić aktualność i wagę problemu zawartego w tytule tego artykułu. Jak podejść dzisiaj w wykładach teologii dogmatycznej do istotnego przedmiotu tej dyscypliny, czy z punktu widzenia teocentryzmu czy też chrystocen-

<sup>4</sup> Zob. B. Häring, *Mit dem Konzil in eine neue Zeit*, Remscheid 1966, 48.

<sup>5</sup> DFK 14, 16.

<sup>6</sup> KO 2.

<sup>7</sup> Zob. J. de Senarclens, *La concentration christologique*, w: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Geburtstag*, Zollikon 1956, 190—207.

<sup>8</sup> E. Walter, *Alle meine Quellen sind in Dir*, Würzburg 1962, 124 nn.

<sup>9</sup> R. Schulte, *Theologie und Heilsgeschehen*, Essen 1969, 74.

tryzmu? Należałoby się zastanowić, czy rzeczywiście w stosunku do teocentryzmu i chrystocentryzmu obowiązuje alternatywa, czy też nie można znaleźć rozwiązania syntetycznego? W celu wypracowania przynajmniej ramowej odpowiedzi, naszkicujemy najpierw samą ideę chrystocentryzmu, następnie zarys jej rozwoju w teologii dogmatycznej, by wreszcie sprecyzować bliżej stosunek chrystocentryzmu do teocentryzmu. Będzie chodziło tylko o zasygnalizowanie bogatej problematyki poruszonych zagadnień, niż o jej wyczerpujące przedstawienie.

### 1. Idea chrystocentryzmu

Ogólnie można powiedzieć, że teologia dogmatyczna będzie wtedy chrystocentryczna, kiedy uwydatni należycie i właściwie centralną pozycję Jezusa Chrystusa w historii stworzenia i całej historii zbawienia, tzn. uwidoczni, że wszystko w niej jest przez Niego warunkowane i porządkowane<sup>10</sup>. Sam termin „chrystocentryzm” nie jest zatem tylko czymś w rodzaju hasła utożsamiającego się rzeczowo ze słowem „chrześcijański”<sup>11</sup>, wtedy bowiem określałby jedynie specyficzność naszej teologii w stosunku do wszystkich innych teologii, np. żydowskiej, islamistycznej itp., od których różni się rzeczywiście przez swoją treść i formę. Jako Bóg-Człowiek stanowi Chrystus ośrodek wszystkich Bożych dzieł, czynów zbawczych i słów Boga, a jako taki jest też najgłębszą tajemnicą teologii chrześcijańskiej. Fakt ten wiąże się ściśle z ideą tzw. chrystocentryzmu obiektywnego czyli urzeczywistnionego przez Boga porządku stworzenia i zbawienia, gdzie wszystko ześrodkowuje się w żywym centrum i ognisku — w Chrystusie Panu, Objawicielu Boga. Zgodnie z Pismem św. jest On bowiem nie tylko mocą i mądrością Bożą (1 Kor 1, 24), ale samym obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1, 16; 2 Kor 4, 4), odblaskiem Bożej wspaniałości i wyrazem Jego istoty (Hbr 1, 3). Wszystko stało się przez Niego jako Słowo, a bez Niego nic się nie stało (J 1, 3). On jest pierwotnym wszystkim stworzenia i jest przed wszystkim (Kol 1, 16n.). W Nim zamieszkała pełnia Bóstwa cieleśnie (Kol 1, 19; 2, 9). Słowo stało się bowiem Ciałem (J 1, 14). Przez Syna, przez którego Bóg przemówił do nas w ostatecznych dniach i którego przeznaczył na dziedzica wszystkich rzeczy, stworzył też wszechświat (Hbr 1, 2). Jezus Chrystus jest jednakowoż nie tylko przyczyną sprawczą stworzenia, ale równocześnie jego celem, jako że wszystko zostało

<sup>10</sup> Por. K. Rahner — H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1962, 67.

<sup>11</sup> Tak ujmuje to np. E. Schott, *Die zeitliche und ewige Gerechtigkeit*, Berlin 1955, 35.

stworzone przez Niego i dla Niego (Kol 1, 16). Jest On po prostu „Tajemnicą Boga” (Kol 2,2); „Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22, 13). Dotyczy również całokształtu dzieła zbawienia, „albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał siebie samego na okup za wszystkich” (1 Tym 2, 5 n); dlatego też obecnie otrzymujemy przez Niego każdą łaskę (por. J 1, 16). Z tą chwilą, kiedy zaczniemy na serio tj. egzystencjalnie liczyć się z naszkicowanym powyżej historiozbawczym faktem przedmiotowego chrystocentryzmu, czyli praktycznie ukształtujemy według niego całość naszego życia, a teoretycznie wypracujemy sobie odpowiadającą mu wizję rzeczywistości totalnie pojętej, będzie można z kolei mówić o tzw. chrystocentryzmie podmiotowym<sup>12</sup>. W Piśmie św. można się dopatrywać jego syntetycznego opisu między innymi w postulacie czynienia prawdy w miłości dla powiększenia wszystkiego ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi (Ef 4, 15), by stale mogło być Jego prawdziwe życie w nas (Gal 2, 20).

Teraz dopiero możemy podjąć próbę urobienia integralnego pojęcia chrystocentryzmu jako naukowej zasady formalnej czyli specyficznej metody teologicznej w dogmatyce. Chodzi konkretnie o konsekwentne ujmowanie jej przedmiotu na wszystkich etapach „w Chrystusie i przez Chrystusa”, czyli nadanie jej ściśle chrystologicznego kształtu. Inaczej jeszcze można to tak ująć: idea Chrystusa powinna zostać niejako organicznie wbudowana w teologiczno-dogmatyczną metodę i w ten sposób treściowo przeniknąć wszystkie traktaty, od protologii począwszy aż po eschatologię. Pomędzy poszczególnymi punktami i dziedzinami chrześcijańskiej doktryny teologicznej muszą zatem zachodzić obiektywnie ściśle relacje do osoby Jezusa Chrystusa, której idea ma je jednocześnie łączyć w jedną całość. Stary Testament był faktycznie tylko pedagogiem prowadzącym do Chrystusa, a powszechna wola zbawcza Boga względem ludzkości skonkretyzowała się w Chrystusie. Kościół zaś jest wspólnotą tych wszystkich, którzy do Niego należą lub po prostu stanowią jego Mistyczne Ciało. Także w sakramentach jest osta-

<sup>12</sup> Zob. H. Küng, *Christozentrik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, Freiburg 1958, 1169; A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, w: *Fragen der Theologie heute* (wyd. J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle), Einsiedeln<sup>2</sup> 1962, 266. Nieco inaczej określa chrystocentryzm w oparciu o teologię św. Pawła W. Thüssing, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältniss von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster<sup>2</sup> 1969, 4. O chrystocentryzmie obiektywnym i subiektywnym por. także K. Pflieger, *Die verwegenen Christozentriker*, Freiburg 1964, 10 nn.

tecnie Chrystus tym, który działa i uświęca, a łaska wyraża udział w Jego bliskości Boga, w Bożym synostwie. „Życie po chrześcijańsku” znaczy — krótko rzecz ujmując — żyć w Chrystusie; Królestwo Boże dostąpi definitywnego wypełnienia wraz z chwilą powtórnego przyjścia Chrystusa<sup>13</sup>.

W obliczu takiej wizji chrystocentryzmu może zrodzić się obawa zredukowania całej teologii chrześcijańskiej, a zwłaszcza dogmatyki do chrystologii. To właśnie zarzuca się Karolowi Barthowi, najkonsekwentniejszemu i najradykałniejszemu bodajże chrystocentrykowi w historii teologii. Jest on bowiem zdania, że „nauka chrześcijańska by móc na to miano zasłużyć, musi wyłącznie i prawdziwie we wszystkich swoich wypowiedziach być wprost czy pośrednio nauką o Jezusie Chrystusie jako opowiedzianym nam żywym Słowem Bożym...”<sup>14</sup>. Nie rozstrzygając na razie słuszności tego zarzutu, nie potrzebujemy jednak dzielić tego rodzaju obaw, zwłaszcza że — jak później jeszcze zobaczymy — nie chodzi nam bynajmniej o skrajnie alternatywne rozwiązanie problematyki. W każdym bądź razie zdecydowane stanowisko chrystocentryczne wielkiego Bazylejczyka wywarło duży wpływ na losy również katolickiej teologii dogmatycznej XX wieku, o czym wspomnimy później w szkicu rozwoju idei chrystocentryzmu.

## 2. Zarys rozwoju idei chrystocentryzmu

Już w teologii patrystycznej odbija się biblijna idea chrystocentryzmu w podkreśleniu pierwotnego chrześcijańskiego przekonania, że Jezus jest Chrystusem, a Chrystus Panem (Rz 10, 9; Flp 2,11). Ta chrystologiczna forma stanowiła podstawę dla najstarszych symboli i wyznań wiary. Starochrześcijańscy apologeti rozbudowali w pewnym sensie Pawłową ideę „chrystocentryzmu kosmologicznego.” Na szczególną uwagę zaś zasługuje nauka św. Ireneusza o chrystologicznej rekapitulacji oraz teologia Logosu Orygena. Rys trynitarny greckiej teologii także później nie przekreślał dziedzictwa chrystocentrycznej syntezy patrystycznej; ta zaczęła się dopiero rwać w zachodnich spekulacjach ześrodkowujących się wokół wspólnej trzem Bożym Osobom naturze. Nawijający bezpośrednio do Biskupa Hippony teolodzy usiłowali co prawda pojmować przedmiot teologii jako *Christus totus* lub *Christus integer*, ale konse-

<sup>13</sup> J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 67.

<sup>14</sup> *Evangelische Theologie*, 1948, 272 n (cyt. za E. H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 9). Na temat wspomnianego zarzutu „chrystonomizmu” zob. A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, 117; H. Schütte, *Protestantismus*, Essen-Werden 1967, 99.

kwentnego systemu chrystocentrycznego nie udało im się stworzyć. Podobnie ma się rzecz ze św. Tomaszem, który chociaż zmierzał ustawicznie do rzeczowego wiązania ze sobą nauki o Bogu i historii zbawienia, nie wypracował jednak ścisłej interpretacji chrystologicznej swojej teologii. Przerost scholastycznej spekulacji stanął temu na przeszkodzie także w późniejszym okresie. Pewien wyłom stanowiła tutaj jednak szkoła szkotystyczna, która w swoim bardziej „egzystencjalnym” ujmowaniu funkcji teologii zawsze uwydatniała między innymi także chrystocentryzm<sup>15</sup>.

Nowy etap w rozwoju chrystocentrycznej orientacji teologii stanowi bezsprzecznie Reformacja. Charakterystyczne dla niej potrójne *sola* (*scriptura, fides of gratia*) syntetyzuje bowiem w sobie ostatecznie *solus Christus*<sup>16</sup>, niemniej jednak zwykło się całokształt teologii Lutera, głównego twórcy reformacji, określać raczej mianem „teocentryzmu”<sup>17</sup>. Ześrodkując całość teologii chrześcijańskiej wokół nauki o usprawiedliwieniu, przeakcentował Luter funkcję soteriologii. Dopiero K. Barth zwrócił we współczesnym protestantyzmie uwagę na to, iż nie nauka o usprawiedliwieniu stanowi centralny dogmat chrześcijaństwa, lecz tajemnica Chrystusa, w której objawia się zarówno misterium Trójjedynego Boga, jak też tajemnica stworzenia powołanego w sprawiedliwości pierwotnej do bytu, następnie upadłego, odkupionego i mającego dostąpić wypełnienia<sup>18</sup>. W ten sposób mógł on również dojść do radykalnego chrystocentryzmu, zgodnie z którym teologia, zwłaszcza dogmatyczna, jest po prostu chrystologią i wyłącznie chrystologią<sup>19</sup>. Nie podzielając takiego „chrystologicznego zacieśnienia”, musimy jednak przyznać silne oddziaływanie koncepcji Bartha na coraz wyraźniejsze kształtowanie się idei konsekwentnego chrystocentryzmu w nowszej teologii zarówno protestanckiej, jak katolickiej<sup>20</sup>. Po stronie protestanckiej wymienia się szczególnie naukę takich teologów luterzańskich i reformowanych jak H. Diema, H. Gollwitzera, H. J. Ivanda, W. Krecka, K. G. Stecka,

<sup>15</sup> Zob. J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 34 nn; A. Grillmeier, *Christologie*, w: *Sacramentum Mundi*, t. I (wyd. K. Rahner i A. Darlap), Freiburg 1967, 781—795; H. Küng, *art. cyt.*, 1169—1172.

<sup>16</sup> Por. H. Schütte, *dz. cyt.*, 355.

<sup>17</sup> *Tamże*, 320—372.

<sup>18</sup> Por. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957, 128.

<sup>19</sup> Zob. E.—H. Amberg, *dz. cyt.*, 11—96.

<sup>20</sup> A. Grillmeier, *Zum Christusbild in der heutigen katholischen Theologie*, *art. cyt.*, 270. Por. także H.—J., Ivand, *Vom Primat der Christologie*, w: *Antwort*, *dz. cyt.*, 172.

O. Webera, W. Wiesnera i E. Wolfa<sup>21</sup>. Niezależnie od Bartha także O. Cullmann na podstawie studiów egzegetycznych i teologii biblijnej Nowego Testamentu dochodzi do przekonania, że właściwie „każda teologia stała się chrystologią”<sup>22</sup>

Po stronie katolickiej można mówić o ściślejszej koncentracji chrystologicznej w nowszej teologii dopiero od czasów. tzw. ruchu biblijnego i liturgicznego oraz powiązanego z nim wołania o teologię kerygmatyczną<sup>23</sup>. Nie oznacza to bynajmniej, że przedtem nie mieliśmy w ogóle przykładów konstruowania w dogmatyce właściwego chrystocentryzmu. Wystarczy choćby tylko wskazać na wywodzącego się z tzw. „szkoły rzymskiej” neoscholastycznego oryginalnego teologa, jakim niewątpliwie jest w XIX wieku J. M. Scheeben. Wyraża on przekonanie, że dogłębnie ujęta tajemnica Boga-Człowieka rzuca we wszystkich kierunkach porządku nadprzyrodzonego i przyrodzonego najjaśniejsze promienie, na wszystkie pozostałe misteria, jako że wyrażają one do niej ścisłą relację. Tajemnica Jezusa Chrystusa stanowi według niego jakby zwornik nadprzyrodzonego porządku świata i jego historii, jest jasnym snopem światła, w którym i przy pomocy którego, dochodzimy na drodze wiary do zrozumienia głębin nadprzyrodzoności<sup>24</sup>. Innymi słowy — misterium Chrystusa stanowi po prostu zasadniczą tajemnicę<sup>25</sup>. Podobnie ujmuje znaczenie Wcielenia Słowa Bożego dla teologii H. Schell, dla którego Chrystus Pan jest po prostu kwintesencją całego Objawienia<sup>26</sup>.

Pomimo to nie można jeszcze u tych teologów widzieć konsekwentnie do końca przeprowadzonego chrystocentryzmu. Za taki może już uchodzić — ściśle z ruchem biblijnym i liturgicznym powiązana — nauka misteryjna O. Casela, który poświęcił właściwie całe swoje życie tłumaczeniu misterium Chrystusa i dla którego to misterium wyczerpuje istotę chrześcijaństwa<sup>27</sup>. Podobnie wygląda

<sup>21</sup> H. Schütte, dz. cyt., 99.

<sup>22</sup> O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, 335.

<sup>23</sup> Zob. H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., 129.

<sup>24</sup> J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, (wyd. J. Hüfer), Freiburg 1941, 355.

<sup>25</sup> Por. tamże, 9.

<sup>26</sup> H. Schell, *Katholische Dogmatik*, t. III/2, Paderborn 1893, VII.

<sup>27</sup> J. Plooi, *Die Mysterienlehre Odo Casels*, Neustadt an der Aisch 1968, 1, 13, 37, 8. Z ważniejszych prac Casela wydanych już po jego śmierci zob.: *Das Mysterium des Kommenden*, Paderborn 1952; *Vom wahren Menschenbild*, Regensburg 1953; *Das Mysterium des Kreuzes*, Paderborn 1954; *Mysterium der Ekklesia*, Mainz 1961; *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg<sup>4</sup> 1960.



to zagadnienie także u M. Schmausa zaangażowanego silnie w sporze o teologię kerygmatyczną. Stwierdza on wyraźnie, że „teologia mówi o Bogu objawionym w Chrystusie. Jest ona zatem związana z Chrystusem względnie znajdującym się w Piśmie św. i Tradycji, a przez Kościół poświadczonym i tłumaczonym, świadectwem o Chrystusie. Dlatego też musi być chrystocentryczna; jeśli taka nie jest, wówczas przestaje być teologią chrześcijańską, nadprzyrodzoną. Chrystocentryzm nie stanowi bynajmniej właściwości wyłącznie pewnego typu teologii, lecz każdej w ogóle teologii... Chrystocentryzm teologii np. dogmatycznej oznacza, że w każdym poszczególnym traktacie oraz w pojedynczych tezach wychodzi na jaw, iż traktują one w jakiś sposób o Chrystusie i znajdują w Nim poręczyciela”<sup>28</sup>. Podczas gdy autor ten zachowuje w zasadzie jeszcze w swoim wielkim dziele teocentryczny układ, stosując do niego tylko bardziej chrystologiczną interpretację, to w swojej nowej, posoborowej już dogmatyce usiłuje nawet wypracować ściśle „chrystologiczną strukturę fundamentalną” bez jakiegokolwiek popadania w niebezpieczeństwo „chrystologicznego zacieśnienia”. Jest on bowiem zdecydowanie przekonany, iż każdy naukowy wysiłek zmierzający do noetycznego uchwycenia Boga, posiada chrystologiczny charakter, ponieważ Bóg ukazuje się w Chrystusie i powołuje człowieka do absolutnej przyszłości tylko przez Chrystusa<sup>29</sup>.

W nurcie teologii kerygmatycznej doszło również do wielu innych prób chrystocentrycznego ukierunkowania katolickiej *scientia fidei*. H. U. von Balthasar opisuje je szczególnie, by móc przekonać, że chrystocentryzm nie stanowi bynajmniej tylko protestanckiego dziedzictwa w sensie specyficznego elementu różniącego obie teologie. Na uwagę zasługują wśród nich zwłaszcza koncepcje E. Merscha i R. Guardiniego, stanowiące rzeczywiście już dość konsekwentną chrystologiczną refleksję nad Bożym objawieniem<sup>30</sup>. To samo należy powiedzieć o niezmiernie bogatej twórczości teologicznej samego H. U. von Balthasara; niemal radykalny chrystocentryzm cechuje szczególnie jego koncepcję teologii historii, która wychodzi z podstawowego założenia, że w rozwinięciu nauki

<sup>28</sup> M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. II, München 1937, VII.

<sup>29</sup> *Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik*, München 1969, VII, 218.

<sup>30</sup> H. U. von Balthasar, *dz. cyt.*, 335—386. Por. E. Mersch, *L'objet de la Théologie et le Christus totus*, *Recherches des Sciences Religieuses* 26(1936)129—157; *Le Christ centre de la Théologie comme science*, *Nouvelle Revue Théologique* 61(1934)449—475; *La Théologie du Corps Mystique*, Paris<sup>3</sup> 1949; R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940; *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938.

o Bogu nie jest decydująca filozofia, ale posłuszne patrzenie na Jezusa Chrystusa, którego trwanie w czasie i historii ma bezpośrednio opisywać jako punkt centralny oraz normę wszelkiej historyczności<sup>31</sup>. Ruch kerygmaticzny miał oczywiście z istoty swej więcej praktyczne nastawienie, dlatego też przyczynił się pierwszorzędnie do chrystocentrycznego ukierunkowania teologii pastoralnej, które można właściwie dzisiaj uważać już za dokonane. W ścisłym oparciu o tajemnicę Chrystusa doszło tutaj do konstruktywnego wypracowania tzw. bosko-ludzkiej zasady wszelkiego oddziaływania<sup>32</sup>. Zwrot chrystocentryczny nastąpił również w teologii moralnej, zwłaszcza że Sobór Watykański II potwierdził w całej pełni słuszność takiej drogi<sup>33</sup>.

Dużą zasługę w dziele konsekwentnie chrystologicznego ujmowania całokształtu współczesnej teologii katolickiej ma niewątpliwie także K. R a h n e r, którego liczne publikacje spekulatywne wywierają twórczy wpływ. Podobnie należy patrzeć na prace teologiczne Y. C o n g a r a, utrzymywane więcej w duchu historyczno-pozytywnym<sup>34</sup>. W tej chwili idzie nam pierwszorzędnie o teologię dogmatyczną, o której choćby tylko na przykładzie najnowszego podręcznika M. Schmausa wiemy, że nie może już dzisiaj być inna jak tylko chrystocentryczna. W związku z tym trzeba jeszcze wymienić powstałe na podstawie katolickiego rozumienia historii zbawienia, pięciotomowe dzieło, zwące się skromnie „zarysem historiozbawczej dogmatyki” — *Mysterium salutis*. Wydawcy wymieniają wśród podstawowych cech historiozbawczej teologii na pierwszym miejscu właśnie chrystocentryzm. Zaznaczają jednocześnie, że nie może dojść do przekreślenia teocentryzmu przez chrystocentryzm, gdyż przedmiotem formalnym teologii jest „Bóg w Chrystusie”. Następnie wyjaśniają: „Historia zbawienia osiąga wyraźnie swój punkt kulminacyjny w dziele (zdarzeniu) i osobie Jezusa Chrystusa, tak że każde poprzedzające i następcze zdarzenie należy tłumaczyć wychodząc

<sup>31</sup> *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959, 22. Warto wspomnieć o podobnej protestanckiej pracy H. B e r k h o f f, *Der Sinn der Geschichte: Christus*, Göttingen 1961.

<sup>32</sup> Zob. F. X. A r n o l d, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. II (wyd. A. G r i l l m e i e r i H. B a c h t), Würzburg 1954, 289—340; F. B l a c h n i c k i, *Das Prinzip des Gott-Menschlichen als Formalprinzip der Pastoraltheologie*, w: *Theologie im Wandel*, München 1967, 631—659.

<sup>33</sup> Por. B. H ä r i n g, *Das Gesetz Christi*, München 1967, 9, 25; J. F ü c h s, *Moral und Moraltheologie nach dem Konzil*, Freiburg 1967, 11.

<sup>34</sup> Por. np. Y. C o n g a r, *Jésus Christ, notre Médiateur, notre Seigneur*, Paris 1965; (tłumaczenie: Chrystus i zbawienie świata, Kraków 1968); K. R a h n e r a, *Probleme der Christologie von heute* w: *Schriften zur Theologie*; 8. I, 169—222; *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, tamże, t. III, 47—60; *Zur Theologie der Menschwerdung*, tamże, t. IV, 137—155.

z tego właśnie centrum. To jednak oznacza, iż w historiozbawczej teologii chrystologia nie może być tylko jednym traktatem obok innych, lecz powinna wszędzie rozprzestrzeniać swoje światło. W ten sposób staje się niemożliwa zarówno nauka o stworzeniu, jak i o eschatologicznym wypełnieniu człowieka i świata bez (wyraźnego) nawiązania do chrystologii. Nawet tam, gdzie jest mowa o Bogu w jego najbardziej wewnętrznym życiu, musi dojść do głosu chrystologiczna relacja, jako że Chrystus jest objawicielem Ojca. Św. Jan powiada, iż Boga nikt nie widział, Jednorodzony Syn, bytujący w łonie Ojca o Nim pouczył (J 1, 18). Kto oglądał Jezusa, ten widział Ojca (por. J 14, 9). Św. Paweł nazywa Chrystusa obrazem niewidzialnego Boga' (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Z niego zatem należy odczytać, kto jest Ojcem. Jezus jest właściwym symbolem realnym Boga w świecie, jak daje do zrozumienia św. Augustyn w słowach: 'Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus' (Ep. 187 n. 34). Ponieważ Ojciec wypowiedział się całkowicie wyłącznie w Chrystusie, po prostu w Słowie, nie ma teo-logii (w ścisłym tego słowa znaczeniu), która nie zakładałaby chrysto-logii. Historiozbawcza teologia podkreśla w związku z tym we wszystkich swoich relacjach chrystocentryzm, co musi zresztą uczynić w ścisłym powiązaniu z chrystocentryzmem przede wszystkim teologii św. Pawła i św. Jana"<sup>35</sup>.

Reasumując powyższe uwagi, można zatem powiedzieć, że każda chrześcijańska refleksja nad Objawieniem będzie ostatecznie zawsze mówieniem względnie myśleniem nastawionym na Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie<sup>36</sup>.

### 3. Stosunek chrystocentryzmu do teocentryzmu

Z ostatniej wypowiedzi wynika wyraźnie, że przy ściśle historiozbawczym podejściu do naszej problematyki nie sposób opowiedzieć się za jej rozwiązaniem w postaci alternatywy: teocentryzm lub chrystocentryzm. Nie mamy tutaj bowiem bynajmniej do czynienia z antynomią. Chrystocentryzm jest po prostu właściwą teologią chrześcijańskiej zawartością treściową teocentryzmu. Skoro *ordo cognoscendi* odpowiada *ordo essendi*, można to krótko ująć: drogą, niejako zasadą instrumentalną dogmatyki jest chrystocentryzm, ale celem lub zasadą celową musi jednak pozostać teocentryzm. Chrystus

<sup>35</sup> *Mysterium Salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, t. I, Einsiedeln 1965, XXXIII n.

<sup>36</sup> F. Genuyt, *Le Mystère de Dieu*, Tournai 1963, 2; J. Möller *Glauben und Denken im Widerspruch?*, München 1969, 28.

jest wszakże objawieniem Trójjedynego Boga<sup>37</sup>. Jedynie wtedy, kiedy cała teologia dogmatyczna będzie całkowicie nastawiona na Chrystusa czyli równocześnie ujmowana trynitarnie, będzie naprawdę dogmatyką chrześcijańską. Dogmatyka chrystocentryczna oznacza zawsze także dogmatykę trynitarną. Bóg Ojciec nie zostaje w niej zepchnięty na dalszą pozycję, ale pozostaje istotnym punktem wyjściowym i docelowym całej historii zbawienia. Jednakże personalną więzią pomiędzy wszystkimi tajemnicami wiary jest wyłącznie Jezus Chrystus, powszechny i jedyny pośrednik oraz centralne misterium chrześcijaństwa; Jezus Chrystus: Bóg i Człowiek<sup>38</sup>. Warunkiem nieodzownym jest przeto w pełni ortodoksyjne ujmowanie samej tajemnicy Chrystusa w znaczeniu chalcedońskiej precyzji pojęciowej i treściowej<sup>39</sup>. Należy o tym szczególnie dzisiaj mocno przypomnieć, kiedy to modne „teologiczne” rozprawianie o tzw. „śmierci Boga” posuwa się rzeczywiście nawet do stawiania wniosku o nieistnieniu Boga. Niezależnie od tego utrzymuje się, że nawet i „po śmierci Boga” można być chrześcijaninem<sup>40</sup>. Z tą jednak chwilą, kiedy oddzieli się Boga, jaki jest sam w sobie, od Chrystusa, czyli gdy realnie przeciwstawi się teocentryzm chrystocentryzmowi, wówczas Chrystus staje się po prostu już tylko człowiekiem i jakby symbolem ludzkiej braterskości<sup>41</sup>.

Tak przedstawia się ta konsekwencja w radykalnym odcieniu współczesnego protestantyzmu. Diametralnie różny przypadek może jednakże zagrażać także rzutującemu w kierunku alternatywnego rozwiązania skrajnemu ujęciu „tomistycznemu”, kiedy to mianowicie pojęcie Boga jako *primus motor immovens* wyklucza zupełnie „stawianie się” w Bogu, nie dopuszczając do realnego Wcielenia, ale pozwalając tylko na „przyjęcie” ludzkiej natury (Bóg cierpiał wtedy również bez „odczuwania” bólu). Boga i człowieczeństwo łączy się w związku z tym z sobą tylko „formalną i pustą” unią hipostatyczną. Chrystus jest wyłącznie jakby logicznym podmiotem, któremu przysługują boskie i ludzkie przymioty. Podczas gdy w protestanckiej teologii spycha się rzeczywiście Boga na plan dalszy, tutaj człowieczeństwo traci właściwie zupełnie na znaczeniu, a w ten sposób

---

<sup>37</sup> J. Dijkman, *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes*, Freiburg (Schweiz) 1957.

<sup>38</sup> H. Küng, *Rechtfertigung*, dz. cyt., 128.

<sup>39</sup> Por. G. Bartning, *Gefäss des Worts*, Würzburg 1964, 12.

<sup>40</sup> Zob. D. Sölle, *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes*, Stuttgart 1965; *Atheistisch an Gott glauben*, Freiburg 1968; *Gibt es ein atheistisches Christentum?* Merkur 23(1969)33—44. Por. replikę na ostatni artykuł autorki: H. Mynarek, *Kann ein Christ Atheist sein?*, Wort und Wahrheit 24(1969)456—470. Zob. także jego najnowszą pracę z tej tematyki: *Existenzkrise Gottes? Der christliche Gott ist anders*, Augsburg 1969.

<sup>41</sup> Do tego dochodzi ostatecznie J.A.T. Robinson w swoim słynnym *Honest to God*, London 1963.

uprawiana teologia staje się siłą rzeczy „kryptomonofizycka”, jak by powiedział R a h n e r <sup>42</sup>.

Oto konkretny przykład, jakie konsekwencje mogłaby w dogmatyce pociągnąć za sobą realna alternatywa: teocentryzm — chrystocentryzm. W żadnym jednak przypadku nie chodzi tu o przeciwstawienie. W pełni teocentryczna jest bowiem nasza teologia tylko jako chrystocentryczna. Jeżeli w Chrystusie zamieszkała rzeczywistość „cielesnie” pełni Bóstwa i tylko przez Niego i w Nim dochodzimy do Boga oraz Boga „widzimy”, wówczas teologia musi mieć ściśle chrystocentryczną strukturę; jej teocentryzm jest po prostu chrystocentryzmem <sup>43</sup>.

Powtórzmy raz jeszcze, że alternatywne rozwiązanie jest absolutnie nie do przyjęcia. Czy wobec tego trzeba uznać połączenie: chrystocentryzm i teocentryzm? Rzeczowo, ujęcie takie jest dopuszczalne. Jednak w przypadku historiozbawczej dogmatyki nie wydaje się być „metodologicznie” precyzyjne. Cechowało ono cały dotychczasowy wykład chrześcijańskiej teologii dogmatycznej, nie zawsze przecież ujmowanej w kategoriach historii zbawienia, bo w większości bodajże przypadków określającej swój przedmiot jako *Deus sub ratione deitatis*. To prawda, iż Bóg jest zbawieniem naszym ostatecznie *sub ratione deitatis*, jak utrzymuje Schillebeeckx, ale umrzeć może jedynie w Chrystusie <sup>44</sup>. Czy wobec tego takie na przykład sformułowanie: *Deus qui sub ratione deitatis in Christo solummodo est salus nostra* musiałoby być równoznaczne z ujmowaniem całokształtu teologii *sub ratione Christi*? Chyba nie. Gdyby nawet je przyjąć, wówczas w myśl powyższej zasady, że teocentryzm historiozbawczej teologii jest chrystocentryzmem, zostałoby nawet samo *sub ratione deitatis* tylko bardziej egzystencjalnie ujęte, zbawiennie zdynamizowane i naprawdę dogłębnie po chrześcijańsku zinterpretowane <sup>45</sup>. Należy jednak opowiedzieć się zdecydowanie za syntetycznym rozwiązaniem tej problematyki, zgodnie z którym chrystocentryzm implikowałby teocentryzm, znacznie go pogłębiając i wzbogacając <sup>46</sup>.

Tak właśnie pojęty chrystocentryzm teologii dogmatycznej pozostaje trwałym zadaniem. Należy myślenie i wszystkie problemy zogniskować w Chrystusie. Jak nigdy nie doprowadzimy do końca własnej chrześcijańskiej egzystencji, tak też nie osiągnie się w pełni doskonałej i gotowej teologii chrystocentrycznej, tzn. takiej, która nie mogłaby być jeszcze bardziej chrystocentryczna.

<sup>42</sup> Zob. K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, art. cyt., 201 nn; *Zur Theologie der Menschwerdung*, art. cyt., 137—155.

<sup>43</sup> Zob. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München<sup>6</sup> 1960, 33.

<sup>44</sup> J. Cardonnel, *Dieu est mort en Jesus Christ*. Bordeaux 1968.

<sup>45</sup> E. Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 297—315.

<sup>46</sup> Zob. S. Kamiński, *Czy teologiczna antropologia?*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1968, 43.

### THEOZENTRIK ODER CHRISOZENTRIK IM VORTAG DER DOGMATIK?

Jede wahre Theologie ist ihrem Wesen nach theozentrisch. Sprechen wir aber von christlicher Theologie als einem auf Gott ausgerichteten Reden bzw. Denken, so meinen wir damit Gott der sich in Jesus Christus offenbart hat. In der christlichen Dogmatik stellt somit Gott in Jesus Christus das Subjekt oder wissenschaftliches Formalobjekt dar. Diese Tatsache leuchtet insbesondere heute ein, nachdem das Vaticanum II der katholischen Theologie eine wesentliche Konzentration auf das Christus-Mysterium und die Heilsgeschichte als dringende Aufgabe gestellt hat. Es geht somit um ein zutiefst christologisches Gepräge unserer Lehre von Gott. Damit ist jedoch ein Problem gegeben, das mit der Alternative: Theozentrik oder Christozentrik? zu umschreiben wäre.

Im allgemeinen besagt Christozentrik zuerst so viel wie „christlich“ und darf als „Schlagwort“ gedeutet werden. Um jedoch ein tieferes Verständnis einer wesentlich christozentrischen Ausrichtung der Theologie zu erarbeiten, sind wir gezwungen die Begriffe „objektive“ und „subjektive Christozentrik“ heranzuziehen. Erstere ist in der Heilsordnung selbst als von Gott verwirklicht gegeben, letztere beruht in einer ihr entsprechenden Lebensgestaltung. Sie darf auch als Frage der theologischen Methode angesprochen werden, soweit es um eine christologische Gestalt ihrer Gesamtstruktur und Interpretation geht. Zu den radikalsten Christozentrikern der letzten Zeit gehört zweifelsohne K. Barth. Wohl nicht zuletzt unter schöpferischen Einfluss seiner *Kirchlichen Dogmatik* erhob sich auch im katholischen Lager die Forderung nach dem Einbau der Christus-Idee in die theologische Methode und nach verstärkter inhaltlicher Christozentrik der einzelnen Traktate der Dogmatik, von der Protologie bis zur Eschatologie einschliesslich.

Das will jedoch keineswegs besagen, als hätten wir früher überhaupt keine christozentrische Ausrichtung. Seit der liturgischen Bewegung und dem Ruf nach einer kerygmatischen Theologie lassen sich dafür eindeutige Beweise anführen. Im Gebiete der Dogmatik sei vor allen auf das grosse Werk von M. Schmaus hingewiesen. Eine selbständige Arbeit stellt jetzt auch sein auf 2 Bände angelegtes Handbuch katholischer Dogmatik — *Der Glaube der Kirche*, das um eine „christologische Grundstruktur ohne christologische Engführung“ bemüht ist, dar. Massgebend für uns ist der seit 1965 erscheinende und auf 5 Bände berechnete Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik *Mysterium Salutis*, dem es um eine Christozentrik auf heilsgeschichtlicher Basis gelegen ist.

Seitdem die Christozentrik in der gegenwärtigen katholischen Dogmatik zu einem grossen Anliegen im Sinne einer totalen christozentrischen Deutung und Ausrichtung geworden ist, dringt das im Titel umschriebene Problem zu einer definitiven Lösung. Jedenfalls dürfte es hier keineswegs um eine Alternative gehen, d.h. eine Auspielung der Christozentrik gegen die Theozentrik. Beide sind nämlich keine realen Gegensätze. Auch eine summarische Auffassung im Sinne: Theozentrik und Christozentrik dürfte wohl nicht als befriedigend gelten, weil die traditionelle Dogmatik schon immer auf diese Art und Weise zu handhaben gewusst hat. Es müsste somit eine synthetische Lösung angestrebt werden, gemäss welcher eine Dogmatik um so theozentrischer ist je christozentrischer sie wird. Anders ausgedrückt hiesse es: die einer heilsgeschichtlichen Dogmatik eigene Theozentrik kann nur eine Christozentrik sein. Als solche ist sie aber als eine Aufgabe anzusehen, der man sich nur asymptotisch nähern kann. Genau so wenig wie man je mit seinem eigenen Christwerden fertig wird, so wird man jemals

eine fertige christozentrische Theologie haben, die nicht noch mehr zu verchristlichen wäre.

Um der wissenschaftlichen Redlichkeit Rechnung zu tragen, sei nur noch vermerkt, dass die wesentlichen Gedankengänge dieses Aufsatzes einer theologischen Feriendiskussion mit Herrn Pfarrer Meinolf Habitzky entwachsen sind. An dieser Stelle sei ihm auch für seinen ausschlaggebenden Beitrag zum Thema herzlich gedankt.