

Alfons Nossol

Per Christum et in Christo : kierunki współczesnej chrystologii katolickiej

Collectanea Theologica 45/4, 5-28

1975

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. ALFONS NOSSOL, LUBLIN

**PER CHRISTUM ET IN CHRISTO
KIERUNKI WSPÓLCZESNEJ CHRYSOLOGII KATOLICKIEJ**

Streszczeniem istoty chrześcijaństwa jest bez wątpienia Tajemnica Jezusa Chrystusa. Nie mamy bowiem „w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). W chrześcijaństwie i chrześcijańskim przepowiadaniu wiary można by ostatecznie jeszcze z wielu nawet ważnych rzeczy zrezygnować, nigdy natomiast nie wolno abstrahować od osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Żadna, choćby i najszcześniejsza, z modnych dzisiaj skrótowych formuł wiary (*Kurzformeln*) nie będzie mogła przeto w swej wyrazistej zwięzłości przejść mimochodem obok Jezusa, „imienia ponad wszelkie imię” (Flp 2, 9). Od jego zbawczej treści zależy dosłownie wszystko!¹

Dlatego musi budzić niepokój coraz głośniejsze mówienie o kryzysie tej dyscypliny, która zajmuje się wprost teologiczną analizą wszystkich głębin oraz odcieni historiozbawczego znaczenia tegoż właśnie imienia, mianowicie — chrystologii.

Nie tak dawno jeszcze mówiono przede wszystkim o kryzysie eklezjologii. Podczas gdy kryzys tego typu nie wykluczał bynajmniej nawet pewnej szansy dla wiary², ma się rzecz zgoła inaczej z kryzysem chrystologii. W tym wypadku chodzi przecież o dostrzeżenie aporii w samym centrum i „wnętrzu” chrześcijańskiej teologii. Taki fakt nie może dlatego też być dzisiaj obojętny żadnemu prawdziwemu i szczeremu przedstawicielowi „refleksyjnej wiary”. Stąd też nie trzeba się wcale dziwić, że chrystologia przeżywa w tej chwili wyjątkowo dynamiczny okres rozwoju, który można

¹ N. Wetzel, *Herausforderung durch Jesus von Nazareth*, w: *Das Unverzichtbare am Christentum* (wyd. V Hochgrebe i N. Kutschki), Mainz-München 1971, 23; por. także K. Rahner, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, 7.

² Zob. M. Plate, *Die Chance der Krise*, w: *Krise der Kirche — Chance des Glaubens*, Frankfurt a. M. 1968, 9—28.

by nawet porównać z jej prężnością okresu wielkich wczesnochrześcijańskich soborów chrystologicznych. Jak bowiem wtedy zetknął się Kościół z nowym światem myśli hellenistycznej, tak też teraz musi być obecny w świecie nowego ducha czasu, nacechowanego zwłaszcza radykalną świadomością historyczności prawdy. Soborowy program *aggiornamento* oraz zdrowej akomodacji teologicznej zachęca w związku z tym także do nowych przemyśleń i poszukiwań teologicznych, przy czym wcale nie wyklucza *a priori* autentycznego pluralizmu teologicznego również w zakresie chrystologii³.

Tak oto powstało ostatnio wiele nowych kierunków lub może raczej prób nowego spojrzenia na „tajemnicę” i „wydarzenie” Jezusa Chrystusa. By najważniejsze z nich poznać nieco bliżej, przyjrzymy im się metodologicznie i treściowo w ramach czterech „perspektyw”; po czym wskażemy jeszcze na teologiczną wartość omawianych współczesnych koncepcji chrystologicznych.

Chrystologia w perspektywie uniwersalno-teologicznej

1. Chrystologia sensu. Katolickie rozumienie chrystologii rzutowało zawsze na właściwy kształt ogólnochrześcijańskiej wizji teologicznej. Prowadziło bowiem w jakiś sposób do definitywnego rozwiązania problematyki sensu istnienia. Jezus Chrystus nie stanowi ostatecznie w historii jakiegoś zjawiska obok innych, ale on całą historią włada przez to, że nadaje jej nowy sens⁴. W tym znaczeniu winna właśnie chrystologia zawsze być także chrześcijańską „teologią sensu”. Ze współczesnych teologów zwraca na ten fakt szczególną uwagę m. in. J. R a t z i n g e r, uprawiający dynamiczną chrystologię sensu⁵. Historyczny człowiek Jezus, będący Chrystusem (Pomazańcem, Wybranym Boga), stanowi — według niego — ośrodek i rozstrzygający moment w całej historii. Stwierdzić trzeba, że wiara w Logos, w sensowność bytu, całkowicie odpowiada skłonności ludzkiego rozumu. W drugim artykule wyznania wiary opowiadają się jednak chrześcijanie za tym, że myśl, będąca podstawą wszelkiego bytu, stała się ciałem, czyli weszła w historię i stała się jedną z jej postaci, obejmując równocześnie historię i stanowiąc jej podstawę. Jezus Chrystus to zatem tajemnica wręcz niesłychanego połączenia *Logos* i *sarx*, sensu i jednej postaci z historii. Odtąd nie można już poza nią znaleźć sensu wszelkiego bytu. Podczas gdy filozofia szukała sensu zawsze ponad tym co jednostkowe, a więc w tym co ogólne, w świecie idei, każe wiara chrześcijańska nam go widzieć w czasie, w obliczu jednego człowieka.

³ A. L ä p p l e, *Jesus von Nazareth*, München 1972, 45—49.

⁴ Zob. H. R o t h a u s, *Wir möchten Jesus sehen*, Theologie und Glaube 62/1972/103—110.

⁵ Por. W. K a s p e r, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, Theologie der Gegenwart 17/1974/6.

W nim mamy właśnie do czynienia z „paradoksem Słowa i ciała”, ukazującym nam „pełnię sensu, coś na miarę Logosu”. To „decydujące złączenie *Logos* i *sarx*, Słowa i ciała, wiary i historii”, ma oczywiście rację bytu jedynie dlatego, że „historyczny człowiek Jezus jest Synem Boga, a Syn Boży jest Człowiekiem Jezusem”⁶. Jako taki stanowi podstawę, na której świat się opiera. Gdziekolwiek bowiem spotykamy taką Osobę, jest ona ową myślą, która nas wszystkich utrzymuje i przez którą my wszyscy jesteśmy utrzymywani⁷. Można nawet powiedzieć, że w ogólnoteologicznej wizji stanowi Chrystus przyszłość, która się rozpoczęła i jest od razu tą już „ustaloną definitywnością istoty ludzkiej”. Objawienie osiągnęło wszakże w Chrystusie swój cel. W człowieku Jezusie wypowiedział się Bóg ostatecznie: On jest Jego Słowem. Objawienie nie kończy się przeto dlatego na Chrystusie, że Bóg je zamyka, tylko dlatego, że doszło do swego celu. Spotkanie zaś z Chrystusem, będącym zjednoczeniem bóstwa i człowieczeństwa, jest zarazem także osiągnięciem celu ludzkości⁸.

Oprócz tego założenia metodologicznego zasługuje również na uwagę na wskroś dynamiczny charakter treściowego ujęcia chrystologii J. Ratzingera. Na podstawie „radykalnego aktualizmu” czwartej ewangelii wykazuje mianowicie, że „Jezus jest swym dziełem. Poza nim nie ma jeszcze jakiegoś człowieka Jezusa, z którym by właściwie nic się nie działo. Był Jego jest czystą *actualitas* od i dla. Lecz przez to właśnie, że ów był jest niepodzielny od swej *actualitas* schodzi się w jedno z Bogiem i jest zarazem człowiekiem-wzorem, człowiekiem przyszłości”⁹. Wczesnochrześcijańskie dogmaty chrystologiczne nie chciały w związku z tym wyrazić „niczego innego, jak tylko tę identyczność służby i bytu”, identyczność posłannictwa i osoby. U Jezusa Chrystusa nie chodzi bynajmniej o podział na Niego i Jego dzieło, ponieważ Jemu nie zależy wcale na tym, by mieć człowieczeństwo, lecz nim być¹⁰. Ta wewnętrzna dynamika tajemnicy Chrystusa musi wyraźnie wystąpić na jaw zwłaszcza w chrystologii, której jedynym biblijnie właściwym punktem wyjścia będzie krzyż i zmartwychwstanie! Na tych dwóch historycznych wydarzeniach spoczywa — zdaniem Ratzingera — zasadniczy akcent naszej refleksyjnej wiary w Jezusa Chrystusa¹¹. Przy czym nie chodzi mu wcale o ich modne dzisiaj przeciwstawianie tajemnicy wcielenia i wywodzącej się

⁶ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 153 n (tłum. *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Kraków 1970, 145 n).

⁷ *Tamże*, 165 (tłum. 158).

⁸ *Tamże*, 215 (tłum. 212 n).

⁹ *Tamże*, 184 (tłum. 179).

¹⁰ *Tamże*, 183; 165; 189 (tłum. 178, 158, 185); por. także J. Ratzinger, *Thesen zur Christologie*, w: *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 135.

¹¹ J. Ratzinger, *Thesen zur Christologie*, art. cyt., 133 n.; por. tenże: *Einführung...*, 164 n. (tłum. 157 n.).

z niej statycznej „ontologii chrystologicznej”. Choć prawdą jest, że chrystologia zmartwychwstania stanowi korekturę dla jednostronnej chrystologii wcielenia¹², nie można jednak zapomnieć o właściwym również klasycznej chrystologii wymiarze „operatywno-soteriologicznym”. Starochrześcijańska synteza *Deus et homo* jest bowiem w swej istocie także „wydarzeniem”, ponieważ Bóg syntetyzuje to, co z istoty swej jest oddzielone i przez to właśnie zbawia¹³. Miejszem każdego stawania się jest zresztą zawsze byt; konsekwentna dynamiczna „chrystologia sensu” nie może przeto, podobnie jak w ogóle żadna ścisła teologia, abstrahować całkowicie od ontologicznego podłoża swoich rozważań¹⁴.

2. **Chrystologia znaczenia.** Przeciwno wszelkiej chrystologii sensu zwraca się stanowczo J. Nolte właśnie jako „mitycznie i metafizycznie aż do niezniesienia obciążonej chrystologii ontycznej”; jest też stanowczo przeciwny jej eschatologizacji i absolutyzacji osoby Jezusa. Dlatego też wprowadza w miejsce tradycyjnej kategorii sensu kategorię „znaczenia”, która jest już pozbawiona ontologicznych obciążeń i zmierza w konsekwencji zawsze do „sfunkcjonalizowania, relatywizacji i pragmatyzacji wszelkiego wartościowania i absolutnych roszczeń”¹⁵. Chrystologia znaczenia widzi dlatego w osobie Jezusa tylko fakt, obraz, sprawdzian i rękomię, jak również „nosiciela — znaczenia” określonej miłością wolności. Obok niego mogą przeto istnieć w historii także inni „nosiciele” tego typu „określonej przez miłość wolności”. Dlatego też trzeba pierwiastek chrześcijański radykalnie zrelatywizować i uważać go za „tymczasową, pedagogiczno-symboliczną konkretyzację trwałej wartości prawdy”. „Odhipostazowanie Jezusa i zrelatywizowanie pierwiastka chrześcijańskiego pozwala poszerzyć przestrzeń dla wielkości tej rzeczywistości, którą nazywamy tradycyjnie Bogiem. Teologiczny aksjomat *Deus maior* należałoby w związku z tym sprecyzować przy pomocy zasady *Deus maior Christo et christianismo*. Albo jeszcze radykalniej: *Deus maior Deo* — Bóg jest większy aniżeli to, co w postaci Jezusa i w chrześcijaństwie nazywa się Bogiem, i żadna w ogóle z tego rodzaju nazw nie jest w stanie tej wielkości wyczerpać”¹⁶. — To prawda, ale zapytajmy od razu, czy w celu należytego uwypuklenia wielkości tajemnicy Boga trzeba

¹² J. Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution „Dei verbum”*, w: LThK. *Das zweite Vatikanische Konzil*, t. II, 507.

¹³ *Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, w: *Urbild und Abglanz* (wyd. J. Tenzler, Regensburg 1972, 361.

¹⁴ *Tamże*, 165.

¹⁵ J. Nolte, „Sinn” oder Bedeutung” Jesu?, *Wort Wahrheit* 28/1973/324 n.

¹⁶ *Tamże*, 327.

koniecznie przekreślić nieodzowne podstawy biblijnego i kościelnego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa? Radykalizm koncepcji Noltego burzy bowiem wraz z fundamentami klasycznej „chrystologii odcyżonej” również biblijny wymiar tych fundamentów. Skoro Jezus Chrystus, jego osoba i jego los nie stanowią definitywno-eschatologicznego, niedającego się już przewyższyć, wypełnienia historii; skoro Jezus nie jest zbawieniem świata, w którym Bóg raz po wszystkie czasy się zdefiniował i tak udzielił, że należy teraz ostatecznie już do definicji zarówno Boga, jak też człowieka, a nawet świata, oznacza to po prostu nieliczenie się zupełnie z biblijnym przekazem historii zbawienia. Taka zaś spekulacja nie może być nowym konstruktywnym punktem wyjścia w reinterpretacji tradycyjnej nauki o tajemnicy Jezusa Chrystusa¹⁷.

Chrystologia w perspektywie kosmiczno-antropologicznej

1.. Chrystologia kosmiczna. Ewulucjonistyczna forma wizji Chrystusa kosmicznego, przez którą Teilhard de Chardin zamierzał ożywić dynamiczną ideę św. Pawła i starochrześcijańskich Ojców greckich, wpłynęła w dużej mierze także na rozwój nowszej chrystologii¹⁸. Patrzenie na chrystologię z perspektywy ewolucji kosmicznej stanowiło dla Teilharda próbę syntezy wiedzy przyrodniczej, teologicznej i filozoficznej. Swoim pojęciem chrystogenezy objął on bowiem cały proces ewolucji jako naturalne przygotowanie nadprzyrodzonego wcielenia Boga w Chrystusie i kontynuację historiozbawczego dzieła wcielenia człowieka w żyjącego w historii ludzkości Chrystusa — punktu Omega. Tak oto stanowi chrystogeneza po kosmogenezie, biogenezie i noogenezie czwarty poziom ewolucji zbieżnej. Jako taka nie jest jednak fenomenem naturalnym lub też produktem samej ewolucji. Teilhard mówił wyraźnie o wstępującej antropogenezie i o „stępujących przeblyskach chrystogenezy”. W konkretnej realizacji zbawienia spotkały się ostatecznie we Wcieleniu „naturalna linia wstępująca” (w kierunku człowieka) i „nadprzyrodzona linia zstępująca”, tworząc w ten sposób historiozbawczą jedność. W chrystogenezie dochodzi zatem do syntezy pomiędzy zmierzającymi do jedności dążeniami ludzkości, tzn. ewolucyjnym „naprzód”, a historiozbawczym oddziaływaniem Chrystusa, który „przyodziewa się w całą rzeczywistość uniwersum”, co decyduje o Wcieleniu jako

¹⁷ W. Kasper, *art. cyt.*, 7; por. G. Stemberger, *Bedeutungschristologie und Neus Testament*, Wort und Wahrheit 28/1973/329-332.

¹⁸ Zob. G. A. Maloney, *The Cosmic Christ from Paul to Teilhard*, New York 1968 (tłum. *Chrystus Kosmiczny od Pawła do Teilharda*, Warszawa 1972); R. Lachenschmid, *Christologie und Soteriologie*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* (wyd. H. Vorgrimler i K. Vander Gucht), Freiburg 1970, 110.

¹⁹ A. Haas, *Theilhard de Chardin — Lexikon*, Freiburg 1971, t. I, 159 n.

ruchu „z góry”. Hominizacja w pełnym tego słowa znaczeniu staje się przeto przygotowaniem i drogą do paruzji, przy czym „równocześnie jaśnieje uniwersum w całym zarze i całej nieśmiertelności Chrystusa”. Sakramentem zaś chrystogenezy jest dla Teilharda Eucharystia¹⁹. Najważniejsza rola w chrystologii kosmicznej przypada jednak w udziale tajemnicy Wcielenia. Ukazuje ona Chrystusa, punkt Omega spersonalizowanego świata, jako dosłownie fizyczne centrum kosmosu oraz przyczynę i kres ewolucji świata zmierzającego ku jedności. Chrystus jest tu gwarantem celu i sensowności procesu ewolucji. Cały kosmos zmierza w swoim rozwoju ku Niemu i to nie tylko w zakresie ducha, lecz również w swej sferze fizyczno-biologicznej, zwłaszcza że dla Teilharda materia jest jedna i konkretna w najwyższym stopniu. Absolutnym centrum uniwersalnego zjednoczenia stał się jednak Chrystus dopiero po zmartwychwstaniu. W czasie Kościoła, który jako Ciało Chrystusa jest częścią biologiczno-fizyczno-organicznego procesu ewolucji, dojrzewa ludzkość do pełni Chrystusa (*pleroma Christi*), a w paruzji wchodzi Kościół i ludzkość już całkowicie w Chrystusa — punkt Omega²⁰. Chociaż oryginalność założeń i celów chrystologii kosmicznej Teilharda posiada niezaprzeczną wartość, to jednak współczesny klimat teologiczno-ideowy pozwala wnosić, że „kosmiczny model” Jezusa ustępuje coraz bardziej miejsca „modelowi psychosocjalnemu”, którego domeną realizacji będzie raczej już antropologia²¹.

2. *Chrystologia transcendentálna*. Idea „chrystocentryzmu kosmicznego” nie jest również obca K. Rahnerowi²², który jako jeden z pierwszych usiłował skonfrontować tradycyjną chrystologię w całości z myślą nowoczesną, dowodząc że klasyczna formuła chalcedońska nie tyle oznacza koniec, ile raczej początek rozwoju dogmatu chrystologicznego²³. Uwzględniając w swoich licznych studiach chrystologicznych prawie wszystkie podstawowe problemy z zakresu chrystoontologii, chrystopsychologii oraz chrystologii kosmicznej, skoncentrował się ostatecznie jednak przede wszystkim na reinterpretacji tajemnicy wcielenia. Chodzi mu bowiem o jej uplasowanie w ramach dynamicznej wizji świata, jak też jej obronę przed wciąż grożącym jej niebezpieczeń-

¹⁹ W. Beinert, *Christus und der Kosmos*, Freiburg 1974, 68; por. także G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, Warszawa 1972, 182-207; L. Wciórka, *Szkice o Teilhardzie*, Poznań 1973, 219-248.

²¹ Por. P. Schellenbaum, *Die Christologie des Teilhard de Chardin*, w: *Theologische Berichte II* (wyd. J. Pfammatter i F. Furger), Einsiedeln 1973, 266-274.

²² K. Rahner, *Jesus Christus (Systematik der kirchl. Christologie)*, w: *LThK V*, 955.

²³ Zob. K. Rahner, *Chalhedon — Ende oder Anfang?*, w: *Das Konzil von Chalkedon*, t. III; Würzburg 1951, 3-49.

stwem „mitologicznego” pojmowania²⁴. W związku z tym wiąże chrystologię ściśle z antropologią teologiczną i odwołuje się metodologicznie do założenia otwartej transcendentności ludzkiego podmiotu w kierunku na obsoltny byt Boga z jednej strony, z drugiej zaś założenia samoudzielania względnie „samowyzbycia się” Boga; obie te dążności osiągnęły swój punkt szczytowy oraz jedność właśnie we wcieleniu Syna Bożego.

Nieco bardziej szczegółowo rzecz ujmując, należałoby podkreślić, że chrystocentryzm sam z siebie naprowadza na implikowany przez objawienie antropocentryzm. Stojąc w obliczu historycznego faktu, wydarzenia „Jezusa Chrystusa”, pojętego jako prawdziwego dawcy zbawienia oraz jednorazową najdoskonalszą samowypowiedź Boga, sonduje R a h n e r to zbawcze wydarzenie pod kątem jego nieodzownych implikacji antropologicznych. Przy tym nie ma wcale na uwadze konsekwencji, lecz transcendentalną refleksję, tzn. myślowe uchwycenie (w sensie *Nachvollzug*) tych uwarunkowań i danych w człowieku, które w ogóle umożliwiłyby je. Refleksje tego rodzaju biegną u R a h n e r a w dwóch kierunkach. Na drodze filozoficzno-religijnego rozumowania oraz analizy fenomenologicznej ukazuje człowieka jako istotę nastawioną w historii na zbawienie. Faktyczny byt ludzki w swoim „bezgranicznym odniesieniu” na tajemnicę Bożej Łaski jest bowiem sam już określony łaską w sensie kwalifikacji przez „nadprzyrodzony egzystencjał” (*übernatürliches Existential*)²⁵. Dzięki niemu istota ludzka jest stale (świadomie czy nieświadomie) w pogoni za człowiekiem absolutnego zaufania oraz absolutnego umiłowania, za dawcą zbawienia jako takim w historii. Jedynie od niego spodziewa się otrzymania odpowiedzi na pytanie, którym ona sama jest będąc człowiekiem (człowiek — pytanie, Jezus Chrystus — odpowiedź!).

W drugim zamierzeniu kieruje się refleksją R a h n e r a ku warunkowi możliwości całkowitej i definitywnej samowypowiedzi Boga w jednym pojedynczym stworzonym człowieku. Przy tym raz jeszcze uwzględnia fakt, że człowiek dzięki swej specyficznej kwalifikacji bytowej nie tylko posiada tzw. *potentia oboedentialis*, ale jest on zawsze już „odniesieniem”, relacją ku absolutnej tajemnicy, radykalną otwartością w kierunku Boga oraz samodzielnym przeciwstawnikiem dla możliwej samowypowiedzi Boga.

W ten sposób spełnia Jezus Chrystus nie tylko (soteriologicznie) najwyższe i ostatnie oczekiwania człowieka, ale wyczerpuje w ogóle najgłębsze i ostateczne „możliwości” samego bycia czło-

²⁴ K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie*, t. I, 176; 194; tenże, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Schriften...*, t. V, 204, 212.

²⁵ K. Rahner, *Probleme der Christologie...*, art. cyt. 336 nn.; por. także K. Rahner — H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, 107.

wiekim. Wcielenie winno dlatego być rozumiane „jako najwyższe urzeczywistnienie podstawowego odniesienia, jakie zachodzi pomiędzy Bogiem a duchowym stworzeniem w ogóle”²⁶. Mając to na uwadze podkreśla jednocześnie, że „możliwość stworzenia opiera się na możliwości wcielenia”, uwydatniając na tej drodze obiektywny chrystocentryzm stworzenia²⁷. Okazuje się zatem, że to, co jako rzeczywistość objawienia jest absolutnie jednorazowe, niewprowadzalne i niezasłużone, może być również „ukazane” na drodze „transcendentalnej dedukcji”. Zgodnie z jej wynikiem należałoby przeto teologię i chrystologię sformułować jako „antropologię”, lub też patrzeć na samą chrystologię jako na „najradykałniej-sze przewyższające powtórzenie teologicznej antropologii”, na „transcendującą samą siebie antropologię”²⁸. W konsekwencji takiego ujęcia byłoby zatem Wcielenie absolutnie najwyższym, chociaż niekoniecznym, nienależnym i jedynym spełnieniem ludzkiej transcendencji otwartej na byt absolutny; jest ono zarazem najbardziej radykalnym osobowym udzieleniem się Boga ludzkości. Jako takie stanowiłoby w ramach chrystologii transcendentalnej „absolutną, a jednak samo przez się zrozumiąłą tajemnicę”²⁹. Być może, że koncepcja ta stanowi w tej chwili faktycznie najkonkretniejszy wyraz harmonijnej syntezy „antropologicznej chrystologii” w ogóle. Samo jej założenie transcendentalne jest jednak za mało pojmowalne i zanedo „spekulatywnie” realizowane. W. Thüsing uzasadniając i rozwijając dalej biblijnie pogląd Rahnera, wprowadza doń np. moment dialogiczny, będąc przy tym jednocześnie zdania, że „chrystologia transcendentalna mogłaby w ramach trendu nowoczesnego myślenia antropologicznego być adekwatną formą próby wykazania, że stworzenie, w którego centrum musi oczywiście być pomyślany *anthropos*, i zbawienie, pasują do siebie, tzn. mogą być pomyślane razem bez współudziału mitologicznych konstrukcji pomocniczych”³⁰. W nowszych ujęciach swej koncepcji również sam Rahnere uwzględnia bardziej teologię śmierci i zmartwychwstania Jezusa, bez której nie sposób dzisiaj myśleć o autentycznej reinter-

²⁶ Tamże, 38 (odn. 1); zob. także B. Welte, *Homousios hemin. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*, w: *Das Konzil von Chalcedon*, t. III, dz. cyt., 51-80.

²⁷ K. Rahner, *Natur und Gnade*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, 222.

²⁸ K. Rahner, *Probleme der Christologie...*, art. cyt., 240 n.; 184 por. tenże, *Theologie und Anthropologie*, w: *Schriften zur Theologie*, t. VIII 43-65; tenże, *Anthropologie*, w: SM I, 185.

²⁹ K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. IV, 154.

³⁰ W. Thüsing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie*, w: K. Rahner — W. Thüsing, *Christologie — systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung*, Freiburg 1972, 98.

pretacji tajemnicy Chrystusa³¹. Dowodem zaś możliwości skonstruowania nowego ujęcia chrystologii w perspektywie antropologicznej bez konieczności uciekania się do „transcendentalnych dedukcji”, jest koncepcja chrystologii systematycznej D. Wiederkehra, rozwijana w ramach podręcznika *Mysterium Salutis*³².

3. **Chrystologia ludzkiej transcendencji.** W celu przezwycięzenia wciąż jeszcze trwającego w teologii katolickiej sporu pomiędzy antiocheńskim i aleksandryjskim kierunkiem ujmowania tajemnicy Jezusa Chrystusa zrywa P. Schoonenberg z tradycyjnym modelem jednej osoby Bożej i dwóch natur w Chrystusie. Czyni to wprawdzie niechętnie, nie widzi jednak innej możliwości wyjścia z błędnego koła chrystologicznej dyskusji³³. Zamiast koncentrować się na założeniu preegzystencji Logosu, o której — jego zdaniem — nic konkretnego nie możemy powiedzieć³⁴, ponieważ nie znamy wcale Boga poza historią zbawienia, skupia swoje zainteresowanie na fenomenie ludzkiej transcendencji Jezusa Chrystusa. Na tej drodze usiłuje następnie zastąpić dwie natury jednej osoby „wszechwładną obecnością Boga w ludzkiej osobie”, konstruując w ten sposób „chrystologię bez dwoistości”, „chrystologię zbawczej obecności Boga w człowieku Jezusie Chrystusie”³⁵. W obciążonym licznymi aporiami chalcedońskim modelu chrystologii uważa dwa momenty za istotne i wiążące, mianowicie: jedność osoby Chrystusa oraz jego współistotność z nami ludzmi, jako że współistotność z Bogiem Ojcem została już wcześniej ustalona na Soborze Nicejskim. Jakoby odwracając model Chalcedonu stwierdza Schoonenberg, że tą właśnie jedną osobą w Chrystusie jest osoba ludzka, której przeciwstosunkiem jest osoba Ojca. W takim ujęciu nie będzie już natura ludzka, ale wisanie natura boska w Chrystusie „anhipostatyczna” i „enhipostatyczna” w jego ludzkiej osobie³⁶.

³¹ Czynił to w powyższej pracy, przedstawiając swoją chrystologię transcendentalną w formie *Grundlinien einer systematischen Theologie*, dz. cyt., 17—78. Zob. także A. Schilson — W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, 80—89; V. Caporale, *Dimensione antropologica della cristologia moderna*, Napoli 1973, 91—101; I. Sanna, *La cristologia antropologica di P. Karl Rahner*, Roma 1970.

³² D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Christologie*, w: *Mysterium salutis* t. III/1, Einsiedeln 1970, 477—645; por. także tenże, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, w: *Theologische Berichte II*, Einsiedeln 1973, 11—119; E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, 341—354.

³³ P. Schoonenberg, *Das theologische Zentrproblem: die Christologie*, w: *Antwort der Theologen (praca zbiorowa)*, Düsseldorf 1968, 48.

³⁴ Tamże, 49; por. tenże, *Ein Gott der Menschen*, Einsiedeln 1969, 85—96.

³⁵ P. Schoonenberg, *Christus zonder tweheid?*, Tijdschrift voor theologie 6/1966/289—306; *Ein Gott der Menschen*, dz. cyt., 96—103.

³⁶ *Ein Gott der Menschen*, 92; por. V. Caporale, dz. cyt., 54—66; „P. Schoonenberg: unica persona umana nel Cristo”.

„Boska osoba Słowa nie może — bowiem — być przeciwstosunkiem człowieka Jezusa tak, jak nim jest Ojciec. Słowo jest więc osobą — i jest Synem — nie w przeciwrelacji do człowieka Jezusa, lecz w n i m; jest ono enhipostatyczne w człowieku, który jest Chrystusem, synem Boga żywego”³⁷. Ta „enhipostaza” Słowa decyduje właśnie o pełnej i całkowitej obecności Boga w Jezusie i jako taka umożliwia „dynamiczną identyfikację: Jezus jest Bogiem”³⁸. Pojmując hipostazę, osobę Bożą jako sposób bytowania Boga należałoby powiedzieć, że w Jezusie Chrystusie stał się „boski *modus*” ciałem, człowiekiem, osobą. „Hypostaza Logosu jest przeto takim sposobem obecności lub subsystemu Ojca w Jezusie, że obejmuje jego ludzką osobę, poszerza i ogarnia, w żadnym wypadku jej jednak nie zastępuje”³⁹. Ta obecność Boga w ludzkiej osobie Jezusa, jego Boże synostwo, jest na wskroś dynamiczne, tzn. że stanowi, „wraz z jego człowieczeństwem, rzeczywistość stawiającą się: cała pełnia bóstwa ogarnia go coraz więcej”⁴⁰. Dlatego też winna chrystologia objąć całokształt ziemskiego życia Jezusa aż po zmartwychwstanie. To ostatnie należy pojmować realistycznie, osobowo i cieleśnie. Tą samą osobą pozostaje Jezus również w stanie uwielbionym. Identyeczność ziemskiego i zmartwychwstałego ciała jest konkretyzacją identyczności ziemskiej i zmartwychwstałej osoby”⁴¹, do której możemy poznawczo dotrzeć wyłącznie na drodze wiary. Przedmiotem wiary jest oczywiście także już sama obecność Boga w Jezusie, fakt jego ludzkiej transcendencji.

Schoonenberga „próbie niechalcedońskiej chrystologii”⁴² nie sposób odmówić logicznej spójności. Na uwagę zasługuje również jej bliskość w relacji do biblijnego obrazu Chrystusa, oraz konsekwentna solidarność antropologiczna⁴³. Zastrzeżenie musi jednak budzić fakt przełamania modelu dwóch natur oraz negacja jednej osoby Bożej w Chrystusie w sensie preegzystującego Logosu. Poza tym jest rozumowanie Schoonenberga, pomimo ustawicznego odwoływania się od ujęć biblijnych, utrzymywane w ramach ścisłej jednak spekulacji metafizycznej i stanowi dlatego, w pewnym przynajmniej znaczeniu, po prostu nową niedualistyczną postać „chrystologii esencjalnej”. Ostatnie zaś jakoby nawra-

³⁷ Tamże, 194.

³⁸ Tamże, 98 (odn. 18a).

³⁹ Schoonenberg, *Ich glaube an Gott*, Trierer Theologische Zeitschrift 81/1972/80 n.

⁴⁰ *Ein Gott der Menschen*, dz. cyt., 121.

⁴¹ Tamże, 81.

⁴² D. Wiederkehr, *Konfrontation und Integration der Christologie*, w: *Theologische Berichte II*, Einsiedeln 1973, 92; por. K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonischen Christologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 8/1971/273—289.

⁴³ Tamże.

canie Schoonenberga do tradycyjnej idei enhipostazy integralnego człowieka Jezusa w Bożym Słowie zdradza wyraźnie wewnętrzne granice jego pierwotnej koncepcji, mogącej jako swoistego rodzaju „monizm chrystologiczny” rzeczywiście uchodzić za obcą wierze katolickiej chrystologię⁴⁴. Deklaracja Kongregacji Nauki Wiary *Wobec współczesnych błędów teologicznych* z 21 II 1972 r. stwierdza stanowczo: „Takiej wierze w sposób oczywisty sprzeciwiają się opinie, według których nie na Objawieniu opierają się twierdzenia, że Syn Boży od wieków istnieje w tajemnicy rzeczywistości natury Boga — różny od Ojca i Ducha Świętego; ponadto opinie, według których należy odrzucić pojęcie jednej osoby Jezusa Chrystusa, zrodzonej według Bożej natury przed wszystkimi wiekami przez Ojca, a według natury ludzkiej zrodzonej w czasie z Maryi Dziewicy; wreszcie opinie, według których człowieczeństwo Jezusa istnieje nie jako przyjęte przez przedwieczną osobę Syna Bożego, ale w sobie, w osobie ludzkiej. Według tych opinii tajemnica Jezusa Chrystusa polegałaby więc na tym, że objawiający się Bóg jedynie w najdoskonalszy sposób byłby obecny w ludzkiej osobie Jezusa. Ci wszyscy, którzy tak sądzą, bardzo są dalecy od prawdziwej wiary na temat Chrystusa, nawet jeśli by twierdzili, że jedyna w swoim rodzaju obecność Boga w Jezusie sprawia, iż jest On najpełniejszym i ostatecznym wyrazem bożego Objawienia. Nie odzyskują prawdziwej wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa nawet i wtedy, jeżeli dodają, że można Jezusa uważać za Boga w tym sensie, iż Bóg w sposób najpełniejszy jest obecny w ludzkiej, jak to określają, osobie Jezusa”⁴⁵.

Chrystologia w perspektywie historyczno-personalistycznej

1. Chrystologia posłuszeństwa. W celu uniknięcia jakiegokolwiek „redukcji” kosmologicznej lub antropologicznej w teologicznym opisie wydarzenia Jezusa Chrystusa posługuje się H. von Balthasar personalistyczną kategorią miłości, ponieważ wiarogodną jest — jego zdaniem — ostatecznie tylko miłość⁴⁶.

⁴⁴ Por. P. Schoonenberg, *Trinität — der vollendete Bund*, Orientierung 37/1973/116; A. Schilson — W. Kasper, *dz. cyt.*, 122; Ch. Boyer, *Une étrange christologie*, *Doctor communis* (1973) nr 3, 1—13. O „monizmie chrystologicznym” Schoonenberga zob. I. Różycki, *Początki „nowej” teologii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 7(1969 nr 2, 54, 65, 67 n; ten zarzut podnosi autor również do koncepcji chrystologicznych A. Hulsboscha i E. Schillebeeckxa, przedstawionych w *Tijdschrift voor theologie* 6(1966) 250—288. Do całości chrystologii Schoonenberga zob. także T. von Bavel, *God absobeert niet: de Chrystologie van Schoonenberg*, *Tijdschrift voor theologie* 11 (1971) 383—412.

⁴⁵ AAS 64(1972) 238.

Poza tym stanowi miłość „pierwotny fenomen objawienia” i „zasadnicze słowo” Logosu⁴⁷. Chodzi więc o „miłość jako miłość boską”, dystansującą się od np. samoabsolutyzującej się miłości ludzkiej. By ów „całkowicie inny byt” tej miłości uwyraźnić posługuje się von Balthasar szczególną kategorią z dziedziny estetyki, mianowicie „wspaniałością” w sensie chwały (*Herrlichkeit*) nadając jej jednak swoiste znaczenie teologiczne⁴⁸. W Chrystusie objawia się Boża miłość właśnie jako wspaniałość Boga „albowiem Bóg, ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały (wspaniałości) Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6)⁴⁹. Jasność tę można jednakże spostrzec jedynie na drodze chrześcijańskiej wiary, która jest pierwszorzędnie „posłuszeństwem”⁵⁰. Posłuszeństwo, mianowicie absolutne posłuszeństwo względem Ojca stanowi również „naczelną regułę egzystencji Chrystusa”⁵¹. Konkretyzacją tego synowskiego posłuszeństwa jest całe życie Jezusa, poczynając od samego Wcielenia aż po śmierć krzyżową. Zgodzić się trzeba z twierdzeniem, iż zdanie „Bóg stał się człowiekiem” jest bez wątplenia „ośrodkiem chrześcijańskiego świadectwa”⁵². W tym decydującym momencie historii rozpoczęła się właśnie, jako wyraz bezgranicznego posłuszeństwa, urzeczywistnić „kenoza” Syna Bożego, jego zstępowanie z wyżyn i równocześnie „paradoksalne” objawianie wspaniałości Boga w uniżeniu. Ten, który z natury swej jest Panem, staje się dobrowolnie Sługą, niewolnikiem. Jego posłuszeństwo, jako skutek najwyższej miłości, osiąga swój punkt szczytowy w Krzyżu⁵³. Krzyż Jezusa staje się bowiem zrozumiały jedynie jako „najwyższe dzieło posłuszeństwa” w sensie najdalej posuniętej kenozy Słowa Bożego. By to ukazać rozwija von Balthasar w ramach ogólnej „teologii krzyża” szczegółową „teologię *triduum sacrum*”, akcentując równocześnie wymiar trinitarny

⁴⁶ H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963: zob. rozdz. I s. 8—18: *Die kosmologische Reduktion*, oraz rozdz. II, s. 19—32: *Die anthropologische Reduktion*. O współczesnej „antropologizacji chrystologii” por. tenże, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1967, 70.

⁴⁷ *Glaubhaft ist nur Liebe*, 36.

⁴⁸ *Tamże*, por. tutaj s. 35: (Im Bereich der Offenbarung) „... wo der kenotisch absteigende Logos Gottes sich selber als Liebe, Agape, und darin als Herrlichkeit auslegt”. Tytuł 3-tomowego (a wieloczęściowego) głównego dzieła Balthasara brzmi następująco: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* Einsiedeln 1961—1969. Zob. do tego: H. U. von Balthasar, *Rechen-schaft* 1965, Einsiedeln 1965, 27—33.

⁴⁹ H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Freiburg 1971, 36.

⁵⁰ *Herrlichkeit* III/2, Teil 2: Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 424.

⁵¹ H. U. von Balthasar, *Einfaltungen*, München 1969, 142.

⁵² *Klarstellungen*, 39.

⁵³ *Herrlichkeit*, dz.cyt., 300. Por. H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 298 nn.; 335—343: *Das Wort als Herr und Knecht*.

i soteriologiczny zarazem tajemnicy Jezusa Chrystusa⁵⁴. Przedstawia bowiem decydujące o całości egzystencji Jezusa posłuszeństwo nie tylko jako „funkcję tego, czym On się stał... , lecz czym, wyniszczając i uniażając się, być pragnął”, tzn. jako „kenotyczny przykład swojej odwiecznej miłości synowskiej” względem wciąż wszystko przewyższającego Ojca⁵⁵. Chodzi tu zatem ostatecznie o fakt preegzystencji Słowa, z której nie wolno zrezygnować żadnej postaci ortodoksyjnej chrystologii katolickiej. W przeciwnym bowiem razie stałby się Jezus tylko „górującym” nad innymi wielkimi postaciami historycznymi „przykładem”, podczas gdy On w rzeczywistości „staje się tym, czym już jest zarówno w preegzystencji jak też w swoim ziemskim bytowaniu”⁵⁶. Tylko dlatego ogarnia jego samouniżenie się także grzech ludzkości, niszcząc i gładząc go w sobie. Objawiając miłość Boga Ojca, który pozwala swojemu Synowi w absolutnym posłuszeństwie wybrać ubóstwo i uniażyć się aż do śmierci, ukazuje równocześnie Boga Syna, który z miłości utożsamia się z nami grzesznikami i wypełnia przy tym, w akcie wolnego posłuszeństwa, wolę Ojca dokonując w ten właśnie sposób odkupienia⁵⁷. Kluczem do zgłębienia soteriologicznego wymiaru tajemnicy Jezusa Chrystusa okazuje się zatem także miłość, objawiona ostatecznie nie jako ludzkie dzieło, lecz jako trinitarny byt Boży, jako wspaniałość Boga.

Z fundamentalnych założeń tak pojętej ogólnej koncepcji chrystologii posłuszeństwa wypływają następnie także wszystkie szczegółowe konsekwencje chrystologiczne, zwłaszcza zaś jedność osobowa Jezusa oraz prawdziwość jego bóstwa i człowieczeństwa. Radykalne posłuszeństwo, będące równocześnie wiernością i zaufaniem, można by właśnie nazwać w biblijnym znaczeniu „pełną wiarą”, *fides Christi*⁵⁸. W niej unia się Jezus całkowicie, zdobywając tym samym udział w mocy Boga. Stawszy się niejako „pustą formą dla Boga”, może dlatego też jednocześnie w doskonały sposób być ze strony samego Boga wypełniony i tak wyrażać na zewnątrz wobec wszystkich jego miłość i wierność. Innymi słowy: *fides Christi*, wierząco-miłujący oddanie się Jezusa Bogu, staje się realizacją udzielania się Boga nam. Ta właśnie *fides Christi* objawia się jako zbawcza

⁵⁴ H. U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln 1969. Praca ta stanowi oddzielne wydanie jego opracowania: *Mysterium paschale*, w *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1969, 133—326.

⁵⁵ *Tamże*, *Mysterium salutis* III/2, 186.

⁵⁶ *Tamże*, 273. Nierespektowanie tego faktu zarzuca von Balthasar P. Schoonenbergowi, odwołując się do jego wypowiedzi w: *Antwort der Theologen*, Düsseldorf 1968, 54 (*Klarstellungen*, dz.cyt., 29).

⁵⁷ *Herrlichkeit*, dz.cyt., 192.

⁵⁸ zob. *Einfaltungen*, dz.cyt., 85. H. U. von Balthasar, *Fides Christi*, w: *Sponsa Verbi: Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 45—79.

wierność samego Boga w stosunku do ludzi, ponieważ w wydarzeniu Jezusa Chrystusa „jest hipostatycznie jedna z *fides Dei*”⁵⁹.

Nie wolno zapomnieć, iż ważnym i „teologicznie” nieodzownym momentem „chrystologii posłuszeństwa” jest oczywiście zmartwychwstanie. Von Balthasar nazywa je dlatego „wszystko w sobie rekapitulującym wydarzeniem” i opisuje Wielkanoc w swojej teologii *triduum sacrum* jako „pójście do Ojca”⁶⁰. W doświadczeniu wielkanocnym rozpoznali bowiem uczniowie Jezusa w Zmartwychwstałym — Ukrzyżowanego, syna cieśli, swojego nauczyciela i mistrza. Wtedy dopiero ujrzeli w całej pełni dokonaną syntezę: „Jezus jest Chrystusem”, tzn. pełnią obietnic. Samo zmartwychwstanie było po prostu definitywnym wykazaniem *pro nobis* męki Jezusa⁶¹. „Synteza” ta jako fakt i właściwe „wydarzenie” oraz misterium chrześcijańskie jest po prostu *id, quo majus cogitari non potest* i jako taka zawiera w sobie *implicite* wszystkie główne aspekty naszej wiary. W niej należy przeto widzieć samo „jądro dogmatyki”, lub nawet „jedyną prawdę ogólną, jeden jedyny dogmat” zawarty w Nowym Testamencie⁶².

Do współczesnych dogmatów katolickich mocno akcentujących m. in. wagę wspomnianej „syntezy” i podkreślających jednocześnie fundamentalne znaczenie „chrystologicznie-twórczego” posłuszeństwa Jezusa, należy przede wszystkim W. Kasper. Według niego Jezus pojmują swoje życie „całkowicie jako posłuszeństwo względem Ojca, i całkowicie jako służbę dla ludzi... W swoim zupełnie i całkowicie ludzkim posłuszeństwie jest On sposobem bytowania Boga”⁶³.

2. **Chrystologia proegzystencji.** H. Schürmann określa chrześcijaństwo jako „duchowe odniesienie do Boga w Chrystusie” i stwierdza, że w punktach zwrotnych życia kościelnego formułuje się to „odniesienie” zawsze w nowy sposób, ponieważ każdorazowa „godzina historii” stanowi *locus theologicus* w sensie „teologicznego źródła poznania”⁶⁴. W ten sposób dominuje w poszczególnych okresach historii teologii obraz Chrystusa Nauczają-

⁵⁹ *Fides Christi*, art. cyt., 78 n. Por. także A. Schilson — W. Kasper, dz. cyt., 68 n.

⁶⁰ *Mysterium paschale*, 257.

⁶¹ *Einfaltungen*, 137.

⁶² Tamże, 86 nn.; 137. Podtytuł cytowanego tu dzieła *Einfaltungen: Auf Wegen christlicher Einigung* chce właśnie tę zasadniczą „chrystocentryczną” myśl autora wyrazić.

⁶³ W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 54. Dochodzący w tym ujęciu do głosu bardziej horyzontalny wymiar posłuszeństwa, stanowi powód częstej krytyki chrystologii Kaspera; zob. W. Kasper, *Wer ist Jesus Christus für uns heute?*, *Theologische Quartalschrift* 154(1974) 203(odn.1).

⁶⁴ H. Schürmann, *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen*, *Diakonia* 3(1972)147 n.

cego (*Christos Didaskalos*), Chrystusa Wszecchwładnego (*Pantokrator*), Chrystusa Cierpietliwego, samego Serca Jezusa, czy wreszcie Chrystusa Króla⁶⁵. Te „historyczne” obrazy mają decydujące znaczenie przede wszystkim dla praktyki chrześcijańskiej pobożności, teologicznie zaś wyrażają jakoby wizualne formy uchwycenia „niezłębionego bogactwa Chrystusa” (Ef 3,8). Żadna epoka nie była nigdy w stanie „ogarnąć duchem, czym jest szerokość, długość, wysokość i głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” (Ef 3,18n), zgłębić jego „pełnię” (Ef 1,23). Niemniej jednak winna ona zawsze usiłować chrześcijan personalistycznie angażować w „sprawę Jezusa”. Dlatego to będzie musiał dzisiaj „telogiczny obraz” Jezusa uwzględnić bardziej dynamiczną i ocalającego „absolutnego bycia dla” świata, zwłaszcza zaś człowieka jako osoby. Mając na uwadze aktualną sytuację historyczną, jak również szkicowaną już w jakiś sposób przez nią najbliższą przyszłość z jej wszystkimi ewentualnymi niebezpieczeństwami, do katastroficznej samodestrukcji włącznie, wskazuje Schürmann na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który na podstawie swej całkowicie bezinteresownej proegzystencji sam jeden jest w stanie tej sytuacji zaradzić, zbawczo ją przewyciężyć. Chrystologię rozumie on już w punkcie wyjściowym jako soteriologię i dlatego pyta zasadniczo nie o istotę, lecz egzystencję Chrystusa, która jednakowoż później jako proegzystencja stanowi właśnie jego „istotę”. Tę pro-egzystencję należy — jego zdaniem — pojąć dwojako: Jezus był człowiekiem dla innych”, ponieważ, oraz przez to, że jego życie było wprawdzie ukierunkowane na Tego, który jest całkowicie Inny (*totum aliud*). Według ewangelii jest bowiem Jezus istotnie „człowiekiem dla innych, który jako *Christus traditus* transcenduje siebie samego i rezygnuje całkowicie z siebie w *pro-vobis*. By nie poprzestać jednak na wyłącznie horyzontalnej jezulogi, należy od razu podkreślić, że tego rodzaju faktycznie bezinteresowne transcendowanie w kierunku drugich jest antropologicznie możliwe tylko jako oddziaływanie oraz skutek samowyniszczającego transcendowania na Boga. Jezus żyje przede wszystkim w nastawieniu na całkowicie „Innego”, przez swoje więc bezwzględne posłuszeństwo niejako już „umiera”, zanim umrze za ludzi. Tak radykalnie wydanym na zbawienie świata może być tylko człowiek „wyrwany” z głębin samego Bożego „Ja”. W swojej pro-egzystencji można Jezusa pojąć wyłącznie w jego „rozdzielności” — horyzontalnej i wertykalnej linii krzyża — pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Ta pro-egzystencja Jezusa daje się ostatecznie wytłumaczyć tylko poprzez „śmierć Boga”. „Bóg jest miłością” (1 J 4,8) i dlatego też jest tak bardzo wolny, że miłując może się sam dać, a nawet z siebie samego „zrezygnować”; może

⁶⁵ *Tamże*, 153.

— wyniszczając samego siebie (pr. Flp 2,6 nn) — „zstąpić” aż do wcielenia, a nawet do śmierci, aż do piekła naszego grzechu. Na Bożą miłość trzeba oczywiście patrzeć z perspektywy słów: „Tak bardzo umiłował Bóg świat, że swojego jednorodzonego syna oddał (J 3,16). W śmierci Jezusa zstępuje sam Bóg do głębin śmierci w ogóle, i śmierć nie pozostawia go nietkniętym” (Bóg może bowiem „umrzeć”, nie przestawszy tym samym być „życiem wiecznym”). Pamiętać przy tym należy, że śmierć Jezusa jako wydarzenie zbawcze jest ostatecznie zrozumiała tylko, jako wydarzenie intertrinitarne, tzn. jako wyniszczająca samą siebie miłość Boga do Syna oraz Syna do Ojca⁶⁶.

Tak pojętą „chrystologię proegzystencji” można by uważać za nader pożądane pogłębienie wiary w postaci wytworzenia się nowej formy „kontemplatywnej pobożności kenotyecznej”, tak bardzo przecież zgodnej z duchem i zamiarem Chrystusa: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16)⁶⁷. A co może jest najważniejsze, ona właśnie jest w stanie udzielić współczesnemu światu najpełniejszą bodajże odpowiedź na pytanie: „Kim Chrystus jest dla nas dzisiaj?” Nie jest wcale wykluczone, że właśnie dlatego współczesne prace chrystologiczne tak często uwypuklają moment proegzystencji w całości życia Jezusa. Choć nie posługują się zawsze wprost i formalnie kategorią *S c h ü r m a n n a*, akceptują ją jednak rzeczowo przez określanie egzystencji Jezusa jako „bytu dla drugich” lub też „człowieka dla drugich”⁶⁸.

Chrystologia w perspektywie eschatyczno-pneumatologicznej

Wśród przyczyn skłaniających teologię współczesną do twórczej reinterpretacji tradycyjnej wizji tajemnicy Jezusa Chrystusa, odegrało niemałą rolę również pogłębione skoncentrowanie się na pluralizmie nowotestamentowych koncepcji chrystologicznych⁶⁹. W tym kontekście dostrzeżono jakby na nowo biblijne powiązanie chrystologii z pneumatologią. „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (1 Kor 12,3) — to niejako „słowny” wyraz tegoż powiązania. Wprost o „genezie biblijnej chrystologii jako pneumatologii” pisał ostatnio szczególnie H. M ü h l e n, który swoimi ogólnymi i szczegółowymi studiami z zakresu

⁶⁶ Tamże, 157 n.

⁶⁷ Tamże, 159.

⁶⁸ Dla przykładu można przytoczyć choćby: W. Kasper, *dz.cyt.*, 10; W. Beilner, *Der Weg zu Jesus*, w: *Die Frage nach Jesus*, Graz 1973, 96; J. Roloff, *Auf der Suche nach einem neuen Jesus bild*, *Theologische Literaturzeitung* 98/1973/569.

⁶⁹ Zob. D. Wiederkehr, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, *art. cyt.*, 19—47.

pneumatologii utworzył dziś drogę postulatowi nieodzownego ujmowania chrystologii w ścisłej perspektywie eschatyczno-pneumatologicznej⁷⁰. Akceptując w zasadzie „materialny chrystocentryzm” całej teologii stwierdza, że „Duch Święty stanowi jednak właściwy dla niej horyzont refleksyjny; wypowiedź ściśle teologiczna jest bowiem tylko możliwa „w Nim”. On sam nie „obiektywizuje” się nam w wierze, On nie chce wcale być widziany, ale pragnie być „widzącym okiem łaski w nas”⁷¹. Dlatego też nie jest „przedmiotem” docelowym ustosunkowania się doń w akcie wiary, lecz stanowi „pośredniczą bezpośredniość” naszego personalnego ustosunkowania się do samego Chrystusa. Innymi słowy, konkretną relację do Chrystusa możemy zająć wyłącznie przez „jego Ducha”. Na tej podstawie wolno nam widzieć w Duchu Świętym „zasadę chrystologii” lub też mówić o tzw. „pneumatologicznym założeniu wyjściowym chrystologii” w sensie jej koniecznego *Vorverständnis*⁷². Na podstawie danych biblijnych zwłaszcza zaś pneumatologii św. Pawła, należałoby treściowo widzieć Ducha Świętego w „Duchu Chrystusa”. Miarodajne w tym względzie wypowiedzi tożsamościowe Kyrios-Pneuma pozwalają wprost twierdzić, że doświadczenie Pneumy jest dlatego samo w sobie doświadczeniem Chrystusa”. Owszem, pełnej identyfikacji nie możemy w tym przypadku przeprowadzać, ale historiozawca teologia nie pozwala również na oddzielanie tych dwu doświadczeń od siebie⁷³. W ten sposób zyskuje M ü h l e n także bardziej już merytoryczną podstawę dla wspomnianego powyżej formalnego „pneumatologicznego założenia wyjściowego chrystologii”. Jeżeli ponadto uwzględnimy fakt, że starotestamentowa „mesjanologia” została w Nowym Testamencie „przeinterpretowana” pneumatologicznie, wtedy Boże synostwo Jezusa posiada swoje źródło w „namaszczeniu Duchem Świętym”, tzn. zstąpieniu nań Ducha Bożego w momencie wcielenia. W tajemnicy „namaszczenia Jezusa Duchem Boga” dochodzi właściwie do całkowicie jednorazowego styku i wystąpienia obok siebie trzech podstawowych tajemnic naszej

⁷⁰ H. Mühlen. *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes, w: Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln 1969, 519-532. Z innych jego prac wchodzi tu w rachubę: *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadensbund: Ich-Du-Wir*, Münster³ 1968; *Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn³ 1968 *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi*, Theologie und Glaube 57/1967/263-286.

⁷¹ *Das Christusergebnis als Tat des Heiligen Geistes*, 513 n. Tu powołuje się na H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 100 n.

⁷² *Tamże*, 516. Por. także *tamże*, 540, a zwłaszcza wyjaśniającą wypowiedź na s. 526.

⁷³ *Tamże*, 526. Por. tu także I. Hermannn. *Kyrios und Pneuma*, München 1961, 140; H. Berkhof, *Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen-Vluyn 1968, 28.

wiary: Trójcy Świętej, Wcielenia i Posłannictwa Ducha Świętego⁷⁴. Tym tłumaczy się m. in. cały wewnętrzny wertykalizm zewnętrznie przecież horyzontalnego historycznego wydarzenia Jezusa. Ważnym jest jeszcze ten szczegół tajemnicy „namaszczenia Duchem”, że jest ono równoznaczne z powierzeniem Jezusowi eschatycznego „urzędu” Zbawiciela⁷⁵. Urząd ten realizuje Jezus następnie również przez cały czas „mocą swojego namaszczenia Duchem Świętym”, jest on po prostu , „bezpośrednim skutkiem samoudzielenia mu Ducha Bożego”. Duch Święty jest zatem w szczególny sposób obecny w zbawczym dziele Jezusa. Wchodzi to na jaw zwłaszcza w Jego ofierze Krzyża, która na mocy Bożego Ducha stanowi ofiarowanie się Jezusa raz po wsze czasy, oraz jako taka obejmuje najodleglejszą przyszłość, chociaż stanowi przecież dokonany w minionej historii i fakt zbawczy. „Współdział Ducha Świętego” przy ofierze Krzyża jest dlatego także otwarciem historiozbawczego wymiaru tej ofiary, nadaniem jej eschatycznego piętna. I wreszcie wystąpił nam Jezus przez swoją śmierć tego Ducha, którym on sam był „namaszczony” i mocą którego sam ofiarował się Ojcu, a który po jego zmartwychwstaniu został przekazany Kościołowi. Odtąd trwa już Duch Jezusa jako jego Pełnia (*pleroma*) w Kościele, obejmując a priori wszystkich ludzi⁷⁶.

Druga faza zbawczego dzieła Jezusa wiąże się z tą właśnie „Pełnią”, identyczną z działaniem Parakleta we wspólnocie uczniów. Historyczny Jezus Chrystus „opuścił” bowiem po swoim uwielbieniu ziemię „cieleśnie”, jego zaś Duch pozostaje z nami „na zawsze” (J 14,16). Po śmierci Jezusa rozpoczyna się dlatego „czas Ducha Świętego”. Nie znaczy to bynajmniej, by Duch Święty stanął teraz jakąś „namiastkę” nieobecności Jezusa, ponieważ On właśnie Jezusa uobecnia (por. J 16,13 nn). Chociaż historia człowieka Jezusa z Nazaretu się kończy, trwa jednak nadal jego „napełnienie Duchem”, mianowicie w trwaniu jego „wiecznego”, w wydarzeniu Krzyża obecnego i na zawsze już w przyszłości będącego z nami, Ducha Świętego. W tym znaczeniu słowa i dzieło Jezusa dzisiaj po prostu nie minęły, ale trwają mocą „upamiętniającej” funkcji jego Ducha nadal wśród nas, są właśnie stale obecne w swej raz dokonanej faktyczności⁷⁷. Duch Święty nie pośredniczy przeto teraz tylko pomiędzy „wywyższonym” Panem a nami, lecz on uobecnia w ogóle na trwałe jednorazowość historycznego wydarzenia Chrystusa jako takiego⁷⁸.

⁷⁴ *Tamże*, 522; 530.

⁷⁵ *Tamże*, 522; por. także *tamże*, 226 nn.

⁷⁶ *Tamże*, 535.

⁷⁷ *Tamże*, 536 n.; 539.

⁷⁸ *Tamże*, 541. Por. tu aktualnie prawie tożsame protestanckie ujęcia: H. Berkhof, dz. cyt., 16-34: *Der Geist und Christus*; *Tamże*, 38-41: *Der christologisch-eschatologische Kontext*; J.S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Un-*

Do naszkicowanych tutaj, merytorycznych zwłaszcza, założeń „pneuma-chrystologii” Mühlena nawiązują w większości przypadków także inne nowe próby reinterpretacyjne, kierujące się postulatem pneumatologicznego „przeorientowania” dotychczasowej chrystologii katolickiej.

W. Beilner, wychodząc np. z biblijnie stwierdzonej tożsamości Kyrios-Pneuma jest zdania, że w zmartwychwstaniu jest pneumatyczna egzystencja Jezusa po prostu przeciwstawiana jego dawnemu ziemskiemu, cielesnemu bytowaniu, oraz że odtąd można Jezusa doświadczyć wyłącznie w jego egzystencji Ducha jako zmartwychwstałego i wywyższonego Pana⁷⁹. W. Kasper akcentuje znowu samo pojęcie Pneumy jako sposób, w którym jednorazowa osoba i jednorazowe dzieło Jezusa Chrystusa osiągają uniwersalną skuteczność oraz mogą być doświadczone historycznie i „po ludzku”⁸⁰. P. Knauer doszukuje się przede wszystkim w nauce Soboru Watykańskiego II elementów pneumatologicznego ujęcia chrystologii. Szczególny nacisk kładzie przy tym na formułę: Jezus Chrystus jako źródło Ducha Świętego w chrześcijanach (por. KK 7). Wierzyć w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego oznacza w tej perspektywie po prostu „być napełnionym Duchem Świętym”. Dopiero w tym ujęciu osiągają — jego zdaniem — wszystkie uprzednie wypowiedzi chrystologiczne magisterium Kościoła swoje wypełnienie⁸¹.

Aktualna potrzeba oraz wyjątkowe znaczenie eschatyczno-pneumatologicznej perspektywy w uprawianiu chrystologii dzisiaj nie ulega wątpliwości. Teologia katolicka zdaje sobie jasno sprawę z tego, że jedynie ta właśnie perspektywa jest w stanie zagwarantować należne miejsce wydarzeniu Jezusa Chrystusa w życiu współczesnego człowieka, zawiera bowiem w sobie wiele momentów należycie pojętej kairologii chrześcijańskiej⁸².

Teologiczna wartość współczesnych kierunków chrystologicznych

Zamiast oceniać szczegółowo wszystkie omówione koncepcje chrystologiczne pod względem ich konkretnych założeń metodologicznych i rzeczowych — co w pewnym zresztą sensie już ogólnie

tersuchungen zur paulinischen Pneumatologie, Assen 1973, 79-84: *Christus und der Geist*.

⁷⁹ W. Beilner, *Der Weg zu Jesus*, w: *Frage nach Jesus*, Graz 1973, 108-111.

⁸⁰ W. Kasper, *art. cyt.*, 8; por. także Schilson, — W. Kasper, *dz. cyt.*, 146-151.

⁸¹ P. Knauer, *Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie*, w: *Jesus von Nazareth* (wyd. J. Schierse), Mainz 1972, 165 n.

⁸² Por. H. Rothaus, *art. cyt.*, 117 n.

uczyniono przy ich systematycznym omówieniu — uwypuklimy raczej ich podstawowe wspólne momenty, decydujące o strukturze nowych prób twórczej reinterpretacji tajemnicy Jezusa Chrystusa.

1. Najpierw należy jednak wspomnieć o jeszcze jednej możliwej aktualnej perspektywie chrystologicznej, która niejako implikuje wszystkie zasadnicze nowe elementy pozostałych perspektyw, syntetyzując je w sobie. Chodzi mianowicie o H. K ü n g a chrystologię w perspektywie metadogmatycznej. Zapożyczywszy pojęcie kategorii „metadogmatyczności” od swojego ucznia J. Noltego⁸³ podkreśla usilnie, że nie chodzi mu w tym przypadku bynajmniej o chrystologię „nie-dogmatyczną” lub „anty-dogmatyczną”, lecz po prostu o „metadogmatyczny styl” uprawiania chrystologii, tzn. taki, który bierze całkiem serio historyczność dogmatu i koncentruje się całkowicie na „konkretnej historycznej chrystologii”, dla której „fundamentalnym, pierwotnym, centralnym momentem jest sam Jezus Chrystus, i to równocześnie w swej ziemskiej egzystencji i swoim krzyżu, w swoim zmartwychwstaniu i w kerygmacie gminy. Tam wszędzie, gdzie brak jednego z tych konstytutywnych momentów, nie jest chrystologia możliwa”. Ta radykalna perspektywa historyczna metadogmatycznej chrystologii musi jako konkretną bazę biblijną uwzględnić następujące, zachodzące na siebie tematy: przepowiadanie Jezusa, jego zachowanie się, jego los oraz jego znaczenie, przy czym sama forma i kolejność danych tematów niekoniecznie jest wiążąca⁸⁴. W każdym razie przyszła chrystologia, konstruowana w perspektywie metadogmatycznej — zdaniem K ü n g a — będzie różniła się od obiegowych scholastyczno-neoscholastycznych chrystologii szkolnych, podobnie jak różni się jego praca *Die Kirche* od tradycyjnej eklezjologii szkolnej. W tym ujęciu chrystologia ta oznacza obok całego procesu „burzenia” również budowanie, przy całej redukcji — także przetasowanie punktów ciężkości. W sumie nie chodzi więc o kompletny relatywizm chrystologiczny, lecz o bardziej skoncentrowane, bogatsze i doskonalsze wyrażenie pierwotnie decydującej treści wiary w Chrystusa⁸⁵.

Podczas gdy autor ten usiłował dawniej czynić to przede wszystkim przy pomocy motywów Hegla, zarysowując zresztą tylko

⁸³ Zob. J. Nolte, *Dogma in Geschichte. Versuch einer Kritik des Dogmatismus in der Glaubensdarstellung*, Freiburg 1971, 230-246: *Der Raum des Metadogmatischen (Versuch einer Kategoriebildung)*.

⁸⁴ H. K ü n g, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prologomena zu einer zukünftigen Christologie*, Freiburg 1970, 598 n. Wyszczególnione tu tematy analizuje K ü n g następnie szczegółowo na ss. 599-610.

⁸⁵ *Tamże*, 599. Jest tu mowa o dziele: *Die Kirche*, Freiburg 1967.

ogólnie same filozoficzne założenia formalne takiej chrystologii, robi to ostatnio ściśle biblijnie i konsekwentnie teologicznie w ramach treściowego opisu istoty chrześcijaństwa⁸⁶.

2. Wśród podstawowych wspólnych momentów nowych katolickich kierunków chrystologicznych należałoby może wymienić na pierwszym miejscu integralność ujmowania tajemnicy Jezusa Chrystusa. Tradycyjny podział chrystologii szkolnej na dwa traktaty *De Verbo incarnato* i *De Deo redemptore* został chyba definitywnie przewyżczony. Na podstawie danych biblijnej chrystologii funkcjonalnej mówią prawie wszyscy współcześni autorzy o jednej „tajemnicy” czy o jednym „wydarzeniu” Jezusa Chrystus, wskazując równocześnie na krzyż i zmartwychwstanie jako na założenie (w sensie *Ansatz*) teologicznego nawet zgłębienia ontycznych wymiarów tajemnicy osoby Chrystusa⁸⁷.

3. Niezmiernie ważnym elementem konstytutywnym odnowionej chrystologii, bo decydującym o całokształcie jej struktury jest jej dynamizm. Wynika on zresztą rzeczowo z powiązania chrystologii w ścisłym tego słowa znaczeniu z soteriologią. Chrystologia interesująca się przede wszystkim „wydarzeniem” Jezusa Chrystusa i to jeszcze rozważanym w ramach *mysterium paschale*, musi odznaczać się na wskroś dynamicznym charakterem. W dużej mierze decyduje dziś o nim również twórcze łączenie chrystologii z pneumatologią⁸⁸. Podkreślmy może od razu, że ten dynamiczny charakter nie chce bynajmniej przekreślić jej niedzownego aspektu ontologicznego; nie przeciwstawia on się zresztą wymiarowi bytowemu jako takiemu, lecz charakterowi statycznemu. Problem Boga może bowiem być „rozwiązany” tylko na płaszczyźnie bytu. W chrystologii chodzi jednak o konsekwentne liczenie się także ze zjawiskiem „wydarzeniowej ontologii”, z biblijną ontologią dynamiczną, stanowiącą choćby tylko podstawę zbawczego misterium Słowa, które stało się ciałem⁸⁹. Funkcjonalna, względnie soteriologiczna perspektywa aktualnych kierunków chrystologicznych zdaje się niejednokrotnie, przynajmniej implicite, akceptować w tym kontekście lansowane przez K. B a r t h a nowe ujęcie tradycyjnej zasady: *esse sequitur agere*.

⁸⁶ H. K ü n g, *Christsein*, München 1974, 111-166.

⁸⁷ Widać to również u przedstawicieli odnowionej tradycyjnej chrystologii ontycznej; por. np. J. R a t z i n g e r, *Thesen zur Christologie*, w: *Dogma und Verkündigung*, dz. cyt., 133-136, oraz W. G r a n a t, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. I, Lublin 1972, 261-344.

⁸⁸ W. K a s p e r stwierdza np. zdecydowanie, że „mówienie o Jezusie Chrystusie bez uwzględnienia Ducha oraz mówienie w Duchu o Nim, byłoby wg Pisma św. bezowocnym usiłowaniem (por. 1 Kor 12, 3), konstruowanie chrystologii bez pneumatologii, beznadziejnym przedsięwzięciem” (A. S c h i l s o n — W. K a s p e r, *Christologie im Präsens*, dz. cyt., 146).

4. Rewaloryzacja idei historycznego Jezusa — to dalszy wspólny element treściowy omawianych kierunków. Wiąże on się ściśle z aspektem historyczności i konsekwentną biblijnością ich ujęć. Na skutek dynamicznej jedności przeciwieństw traci obecnie na sile dawna alternatywa chrystologiczna: Jezus historii czy Chrystus wiary. Historyczny Jezus z Nazaretu jest bowiem współczesnemu wierzącemu człowiekowi dostępny przede wszystkim w przepowiadaniu Kościoła, w kerygmacie. Dlatego też traktując dogmatycznie o „przepowiadanym Jezusie Chrystusie” musi chrystologia ostatecznie zawsze mieć na uwadze jego faktyczny związek z historycznym „Jezusem przepowiadającym”. Zwięźle można by tę problematykę oddać określeniem istotnego przedmiotu chrystologii jako „Jezusa, który jest Chrystusem”⁸⁹. Takie ujęcie zagadnienia nie pozwoli teologowi nigdy poprzestać na czystej jezo log i i. Licząc się na serio z nieodzownym również aspektem horyzontalnym w podejściu do tajemnicy Jezusa Chrystusa, czy preferując tu nawet wyraźnie założenie „z dołu” — w przeciwieństwie do tradycyjnego wertykalnego podejścia „z góry” — nie wolno mu zapominać o tym, że chrystologia bez teologii nie jest chrystologią. Chcąc bowiem być w pełni obiektywnym w stosunku do historycznej postaci biblijnego Jezusa, należy koniecznie uwzględniać jego relację do Boga, lub nawet z niej wyjść⁹¹.

5. Z tego co powiedzieliśmy wynika dalszy, niezmiernie ważny, wspólny element nowej chrystologii katolickiej, mianowicie jej wymiar antropologiczny. Skoro refleksja teologiczna nad tajemnicą Jezusa Chrystusa musi zawsze w jakiś sposób bazować na historycznym Jezusie, winno w niej dochodzić szczególnie do głosu jego integralne człowieczeństwo. Ono też jest ostatecznie manifestacją Boga; inaczej byłoby zresztą trudno mówić o zbawczym „doświadczeniu” transcendencji w Jezusie. „Po ludzku” jest nam bowiem Jezus dostępny przede wszystkim jako konkretny Człowiek, a nie jako cudowny „bogocząłowiek”. Owszem, egzemplaryczna jedność tego Człowieka musi zastanawiać i daje nawet niewierzącym do myślenia, zwłaszcza gdy uwzględnimy np. jego absolutne bycie dla drugich, jego totalną pro-egzystencję, albo

⁸⁹ Zob. W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christ*, art. cyt., 10 n.

⁹⁰ Zob. nawet już sam tytuł jednej z najnowszych prac całościowo i integralnie ujętej chrystologii: W. Kasper, *Jesus Christus*. Mainz 1974. Por. także W. Beilner, *Der Weg zu Jesus. Der Verkündiger und der Verkündigte*, w: A. Paus (wyd.), *Die Frage nach Jesus*, Graz 1973, 69-149; H. Küng, *Christsein*, dz. cyt., 166.

⁹¹ H. Küng, *Die Menschwerdung*, dz. cyt., 670; por. także P. Knauer, *Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie*, w: J. Schierse (wyd.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, 165.

wyjatkową wolność⁹². Podkreślenia wagi integralności i prawdziwości Chrystusowego człowieczeństwa jest dziś w epoce „antropologicznego zwrotu” szczególnie ważne; ponadto chodzi również o całkowite zerwanie z resztkami „krypto-monofizytyzmu” w chrystologii⁹³. Jej antropologiczny wymiar nie musi zatem wcale prowadzić do wspomnianego już powyżej antropologicznego zacieśnienia w sensie opacznego „chrystologicznego monizmu”.

6. Stanowi on jednak w dużej mierze o radykalizmie wiary, jako wspólnym momencie lub raczej bezpośrednim skutku wszystkich aktualnych prób chrystologicznych. Dzięki temu, że Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem może w Nim Bóg niejako stanąć naprzeciw siebie; w Jezusie anagazuje się obiektywnie sam Bóg. Na tym właśnie polega trwałe „zgorzenie” i „głupstwo” chrześcijaństwa, że w Człowieku, w jednej historycznej Osobie zamieszkuje „cieleśnie” pełnia bóstwa tak, że mamy w niej w sposób wiążący i najrealniejszy do czynienia z Bogiem, który na przestrzeni całego Starego Testamentu mieszkał przecież w nieprzystępnej światłości. Tym należy również tłumaczyć postulat K. Rahnera dotyczący obecnie większego wyczulenia w stosowaniu przez wierzących zawsze już skrótowej formuły wiary — „Jezus jest Bogiem”. Formuła ta sprawdza się wyłącznie na zasadzie wymiany orzekań (*communicatio idiomatum*) i nie może w chrześcijańskiej praktyce pobożności prowadzić do utożsamiania Syna Bożego z Ojcem⁹⁴.

7. Jeszcze jeden charakterystyczny moment współczesnej chrystologii katolickiej zasługuje na wzmiankę: jej pluralizm, zwłaszcza że decyduje on również wybitnie o zarysowanym powyżej radykalizmie wiary. Epoka monolitycznego i „jedynego” teologicznego obrazu Jezusa skończyła się chyba bezpowrotnie także

⁹² Ch. Duquoc, *Jesus homme libre*, Paris 1974; por. również: V. Caporale, *Dimensione antropologica della cristologia moderna*, Napoli 1973; „Geschichtliche” und „anthropologische” Christologie, Herder-Korrespondenz 21/1967/173-178.

⁹³ O „kryptogamicznych herezjach” w tradycyjnej chrystologii katolickiej wspomina K. Rahner: *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie*, t. I, 1964, 7, 221; por. tu także ss. 177 n., 180, 201. Por. również A. Van de Valle, *Die Person Christi in der heutigen Theologie*, Wissenschaft und Weist 30/1967/59.

⁹⁴ K. Rahner, *Zur Selbstkritik der systematischen Christologie im Dienst der Exegese*, w: *Wort Gottes in der Zeit* (wyd. H. Feld i J. Nolte), Düsseldorf 1973, 333-346; tenże, *Herr Kardinal*, Publik z 22 I 1971; tenże, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, 40. Por. G. Lange *Der dogmatische Jesus*, w: J. Schierse (wyd.) *Jesus von Nazareth*, dz. cyt., 166-173.

w teologii katolickiej⁹⁵. Ten fakt może słusznie smucić, zwłaszcza jeżeli sięgniemy pamięcią do „jednej myśli” i „jednego serca” cechujących chrześcijan pierwotnych. Poza tym pluralizm chrystologiczny wcale nie ułatwia chrześcijańskiej wiary. To prawda, ale zapytajmy bez uprzedzeń: czy nie ma on przypadkiem nawet ścisłych podstaw biblijnych, skoro teologiczny obraz Jezusa czterech kanonicznych Ewangelii nie jest monolityczny? Ponadto prawdziwa wiara chrześcijańska, widziana z perspektywy swojego żywego i osobowego centrum, nie może być łatwa. Przecież przez nią osiągamy zbawienie! Z tego zatem też względu sam pluralizm chrystologiczny nie musi być koniecznie czymś złym. Chodzi jedynie o to, by nie prowadził on do zniekształcenia „nieskazitelnej prawdy” centralnej dla chrześcijaństwa tajemnicy Jezusa Chrystusa⁹⁶.

RICHTUNGEN ZEITGENÖSSISCHER KATHOLISCHER CHRISTOLOGIE

Wenn das unter-scheidend Christliche, das Wesen des Christentums — Jesus Christus selber in Person ausmacht, gebührt der Christologie eine besondere Rangstellung in der Theologie. Die aktuelle Krise, in der sich diese theologische Disziplin befindet, scheint somit schwerwiegender zu sein als dies z. B. die Krise der Ekklesiologie gewesen ist. Die letztere bedeutet nämlich in gewisser Hinsicht auch eine Chance des Glaubens. Bei der christologischen Krise geht es jedoch irgendwie um „das Innere”, das Herzstück des Glaubens selbst. Es braucht somit nicht verwundern, wenn sich heute verschiedene Versuche mehren und eine schöpferische Überwindung der bedrohlichen Krise anstreben. Weil es grössten Teils eben nur blossе Versuche sind, könnte auch von wesentlichen Perspektiven der neuesten Entwicklungsgeschichte katholischer Christologie die Rede sein. Wir dürften vier wichtigste Perspektiven dieser Art herausstellen, und zwar eine universal-theologische, eine kosmisch-anthropologische, eine historisch-personalistische, und schliesslich — eine eschatologisch-pneumatologische. In der ersten von ihnen wäre die Richtung einer Sinnchristologie (J. Ratzinger) und einer Bedeutungschristologie (J. Nolte) hervorzuheben; in der zweiten — die Richtung einer kosmischen Christologie (Teilhard de Chardin), einer transzendentalen Christologie (K. Rahner) und einer Christologie menschlicher Transzendenz (P. Schoonenberg); in der dritten — die Richtung einer Gehorsamschristologie (H. v. Balthasar) und einer Christologie der Proexienz (H. Schürmann). Vorarbeiten für eine grundsätzliche pneumatologische Christologie leistete in der zeitgenössische katholischen Theologie vor allem H. Mühlen. H. Küng tretet wieder für einen metadogmatischen Charakter der zukünftigen Christologie ein.

Als gemeinsame wichtige Momente aller neuen katholischen christologischen Versuche wären zu nennen: eine integrale Fassung der Christologie, ihr dynamischer Charakter, die Rückkehr zum historischen Jesus, die anthropologische Dimension, ein christologischer Pluralismus und Glaubensradikalismus.

⁹⁵ Na temat pluralizmu chrystologicznego teologii protestanckiej zob. art.: *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protetanckiej*, *Collectanea Theologica* 44/1974/ f. II, 5-33.

⁹⁶ Por. Deklarację Kongregacji Nauki Wiary *Wobec współczesnych błędów teologicznych* z 21 II 1972, nr 6.