

Artemiuk, Przemysław

Chrystologia "zstępująca" kard. Ch. Schönborna i teologia fundamentalna

Studia Teologiczne 28, 107-117

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. PRZEMYSŁAW ARTEMIUK

CHRYSSTOLOGIA „ZSTĘPUJĄCA” KARD. CH. SCHÖNBORNA I TEOLOGIA FUNDAMENTALNA

Treść: Wprowadzenie; 1. Wiarygodność; 2. Metafora pra-światła; 3. Argumentacja z wnętrza; Wnioski.

Wprowadzenie

Szukając związków chrystologii „zstępującej” kard. Christopa Schönborna (ur. 1945 r.) z teologią fundamentalną, należy na początku zauważyć, że wiedeński kardynał należy do grona tych teologów kręgu języka niemieckiego, których myśl dogmatyczna wchłonęła w pewnym stopniu teologię fundamentalną¹. W jego spuściźnie nie można wprowadzić odnaleźć klasycznych tematów charakterystycznych dla niemieckiej teologii fundamentalnej², takich jak: religia, Objawienie, Kościół, można jednak dostrzec, że teologia wiedeńskiego kardynała dąży do wykazania i uzasadnianie wiarygodności istoty chrześcijaństwa.

Chrystologia kard. Ch. Schönborna wypływa z przekonania, że „do rzeczywistego zrozumienia Jezusa dochodzi się dopiero wtedy, kiedy rozpoznaje się w Nim i uznaje Wcielonego Syna Bożego”³. Dlatego chcąc poznać Jezusa, należy patrzeć na Niego w Jego własnym świetle, które płynie z natchnionej Biblii, ożywczej Tradycji i przekonującego doświadczenia wiary świętych – a więc od samego Boga. Wizja chrystologiczna kardynała nie re-

¹ Por. M. SKIERKOWSKI, *Specyfika niemieckiej teologii fundamentalnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 2/2009, s. 85-92.

² Por. najnowsze niemieckojęzyczne opracowania teologii fundamentalnej: M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br., 2009; Ch. BÖTTIGHEIMER, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg/Br., 2009.

³ H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościołe – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, przekład A. Paciorek, Katowice 1993, s. 194-195.

alizuje postulat integralności jedynie w tym sensie, że jednoczy Jezusa historii i Chrystusa wiary, ale sięga swoimi ramami samego początku świata i jego celu. Chodzi tu o kreacyjno-eschatologiczną koncepcję chrystologii, w której Osoba Jezusa Chrystusa jest zarówno racjonalnym Stworzycielem, jak i zbawczym Spełnieniem historii ludzkości w Paruzji. Ujęcie chrystologiczne kard. Christopha Schönborna wychodzi także wyraźnie poza horyzonty, które wyznaczyli chrystologii dwaj najwięksi teologowie ostatnich czasów, mianowicie Karl Rahner (zm. 1984) i Hans Urs von Balthasar (zm. 1988). Ich systemy chrystologiczne, sytuujące się na styku teologii dogmatycznej i teologii fundamentalnej, mają odpowiednio charakter „oddolny” i „odgórny”.

Co zatem wnosi sposób ujęcia i rozumienia chrystologii przez kard. Ch. Schönborna do teologii fundamentalnej w aspekcie podejścia do źródeł Objawienia i uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa? Wiedeński teolog, wprowadzając nowy typ uzasadnienia teologicznofundamentalnego, opisany za pomocą metafory *światła płynącego z osoby Chrystusa*, dokonuje wyraźnego uzupełnienia czy może raczej poszerzenia metody teologicznofundamentalnej. Poszukując odpowiedzi na tak zarysowany problem, rozpocznę od kilku uwag dotyczących specyfiki samej teologii fundamentalnej.

1. Wiarygodność

Teologia fundamentalna, jako dyscyplina teologiczna, „w sposób krytyczny i otwarty na najgłębsze doświadczenie swoich czasów zajmuje się sensem i znakami wiarygodności zbawczego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie oraz jego uobecnienia w misterium i wspólnocie Kościoła”⁴. Zatem jej istotą jest *credibilitas revelationis Dei in Jesu Christo per Ecclesiam*. To wiarygodność odróżnia teologię fundamentalną pod względem formalnym od innych dyscyplin. Poszukując wiarygodności chrześcijaństwa, teologia fundamentalna służy „uzyskaniu, wzmocnieniu pewności w wierze poprzez rozumne poświadczenie tego, co objawia się jako ostateczne i bezwarunkowe godne takiego poświadczenia w świadectwie”⁵. Zatem w centrum zainteresowania teologii fundamentalnej znajduje się Objawienie

⁴ H. SEWERYNIAK, *Świadectwo i sens. Teologia fundamentalna*, Płock 2005, s. 27.

⁵ Tenże, *Metodologia eklezjologii fundamentalnej Demonstratio Catholica*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2/2007, s. 126.

Boga w Jezusie Chrystusie przekazywane przez Kościół (przedmiot materialny). Celem zaś, a jednocześnie przedmiotem formalnym tej dyscypliny, jest wykazanie wiarygodności tego Objawienia. Chociaż w teologii fundamentalnej „chodzi na pierwszym miejscu o wiarygodność rozumową, która jest impulsem bądź umocnieniem aktu wiary”⁶, to nie powinno zabraknąć również samej wiary, bowiem nie można, jak w dawnej apologetyce w sposób czysto racjonalny (naturalny), wykazać nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa czy Boskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. Nie można dojść w sposób naturalny, do tego, co nadnaturalne, Boskie⁷. Koncentrując się na samym fakcie Objawienia zrealizowanym w Osobie Jezusa Chrystusa, teologia fundamentalna ukazuje, że jej przedmiot jest konkretny i osobowy, stanowi go Jezus Chrystus⁸. Jego poznanie winno dokonywać się jednocześnie na drodze naturalnej (to, co historyczne, jest poznawalne za pomocą metod historycznych, np. faktyczne istnienie Jezusa) oraz na drodze teologicznej, mocą światła wiary, bowiem w Bóstwo Jezusa Chrystusa trzeba po prostu uwierzyć. W tym tkwi specyfika epistemologiczna i metodologiczna chrystologii fundamentalnej⁹. Znaczenie, które przysługuje wierze w poznaniu teologicznym¹⁰, ukazują również zadania, jakie stoją dzisiaj przed teologią fundamentalną. H. Seweryniak zwraca uwagę na następujące spośród nich: wspieranie ludzkich poszukiwań prawdy i sensu, ukazywanie głębi poznania płynącego z Objawienia oraz apologię chrześcijaństwa¹¹. Dla naszych rozważań drugie z wymienionych posiada szczególną wartość. Bowiem w procesie uzasadnienia wiarygodności Objawienia zarówno rozum, jak i wiara odgrywają ogromną rolę. Rozum, podkreśla papież w encyklice *Fides et ratio*, „musi oprzeć się na wierze, aby odkryć horyzonty, do których o własnych siłach nie mógłby dotrzeć” (nr 67). Z kolei „wiara wyostrza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł” (nr 16). Dlatego „teologia, korzystając z rozumu, nie zdaje się tylko na jego światło. Już starożytny psalmista wysławiał «światłość, w której widzimy światło»

⁶ Tenże, *Świadectwo i sens*, s. 30.

⁷ M. RUSECKI, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej Demonstratio Christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2/2007, s. 104.

⁸ M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, t. I, Lublin 1994, s. 216-217.

⁹ M. RUSECKI, J. Mastej, *Metodologia teologii fundamentalnej Demonstratio Christiana*, „Studia Nauk Teologicznych PAN” 2/2007, s. 105.

¹⁰ Por. T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków 2001, s. 98-161.

¹¹ Przytaczam za H. Seweryniak, *Teologia fundamentalna*, w: *Teologia polska na XXI wiek*, red. K. Gózdź, K. Klauza, Lublin 2005, s. 96-104.

(Ps 36,10). (...). Teologia zawsze o tyle jest teologią, o ile zachowuje świadomość tego światła i w tym świetle pracuje. Przenika ono istnienie, świętość, miłość *agape*, mądrość, której nie jestem ani początkiem, ani właścicielem; sens, którego nie mogę stworzyć, mogę tylko przyjąć; piękno wiekuiste, pokój duszy, nadzieję ponad wszelką nadzieję, kontemplację¹². Teologia fundamentalna, a w niej chrystologia, dopiero wtedy spełni swoje zadanie, czyli uzasadni wiarygodność Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie, kiedy oprze się w swojej argumentacji zarówno na racjach naturalnych, wpływających z rozumu, jak i nadprzyrodzonych, które pochodzą z wiary.

Co chrystologia kard. Ch. Schönborna wnosi do tak zarysowanej koncepcji teologii fundamentalnej? Skoro odkryciem tej wizji chrystologicznej jest „metafora światła płynącego z osoby Chrystusa”, to w jaki sposób może ona wzbogacić metodę teologicznofundamentalną? Na czym polega nowość tej koncepcji? Wydaje się, że myśl wiedeńskiego teologa chce przełamać monopol historyczny w badaniu życia Jezusa, stąd tak mocny akcent położony jest na pierwszeństwo wiary w tym poznaniu. Ale również austriacki kardynał w sposób niezwykle konsekwentny odsuwa ekstretnsecyzm, szukając racji uzasadnienia wiarygodności Objawienia w jego wnętrzu. Prezentując metodę Ch. Schönborna wyjaśnię najpierw metaforę „pra-światła”, a następnie ukażę, w jaki sposób wiedeński kardynał szuka uzasadnienia prawd wiary, odwołując się do argumentów płynących z „wnętrza” Objawienia.

2. Metafora pra-światła

Refleksji nad tajemnicami życia Jezusa, którą podejmuje wiedeński teolog, towarzyszy przekonanie, że Boskie Objawienie realizuje się w wydarzeniach historycznych. Chociaż naukowa chrystologia nie zawsze dostrzegала znaczenie, jakie niesie zajmowanie się życiem Jezusa, dzisiaj nie ulega już wątpliwości, że było to niedopatrzenie¹³. Badaniu temu powinno towarzyszyć przekonanie, że teologia – jak uczył H. U. von Balthasar – „jest nauką o Boskim sensie Objawienia, zawartym w historycznych wydarzeniach Objawienia. (...) Im bardziej historyczność odsłania się w teologii,

¹² Tamże, s. 101.

¹³ Por. K-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008, s. 499-505.

tym bardziej rozwija się sama teologia”¹⁴. Dlatego nie można zredukować całego bogactwa ponad trzydziestu lat życia Jezusa do jedynie kilku rzekomo ważniejszych wydarzeń. Ale, aby podjąć to badanie, należy przyjąć założenie wstępne, jakim jest metafora światła. „Pra-światło” jest charakterystycznym obrazem słownym, który pojawia się na progu chrystologii Ch. Schönborna. Słowo to stanowi swoisty klucz, który otwiera głębię myśli chrystologicznej wiedeńskiego teologa. Kardynał uczynił mottem swojej chrystologii zdanie z Listu św. Pawła Apostoła do Galatów: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasów, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4, 4-5). Teolog wiedeński jest bowiem przeświadczony, że wszelka refleksja chrystologiczna dokonuje się w przestrzeni wiary oświecanej blaskiem z wysoka. Zdaniem Ch. Schönborna, „punktem wyjścia każdej chrystologii jest pewność wiary, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem Izraela, Synem Boga żywego (por. Mt 16,16). Pewność ta nie znajduje się na końcu jakiegoś długiego procesu zastanawiania się, nie jest także wnioskiem teologicznym, wyciąganym z wielu różnych, zbieżnych ze sobą, elementów, ale «pra-światłem», w blasku którego mieści się wszelkie myślenie, wyjaśnianie i formułowanie chrystologii”¹⁵. Mając w pamięci wpływ, jaki na myśl wiedeńskiego kardynała wywarł H. U. von Balthasar, należy stwierdzić, że bez wątplenia u podstaw najbardziej podstawowej intuicji chrystologicznej austriackiego kardynała znajduje się teza sformułowana przez szwajcarskiego teologa: „nowotestamentalne świadectwa właśnie jako świadectwa wiary są w stanie przywołać wiarygodną Postać, postać Jezusa, jako objawiciela Boga, a postać ta jest tak długo widoczna i skuteczna, jak długo jest oglądana oczyma wiary”¹⁶.

Metaforę pra-światła wiedeński teolog odkrywa najpierw w życiu św. Pawła, który został oślepiony przez jasność z wysoka na drodze do Damaszku (por. Dz 9,3). Jak kontynuuje Kardynał swoją refleksję: „Kim jest Jezus, Paweł wiedział, oczywiście, jeszcze przed swym nawróceniem: w jego przekonaniu był to bluźnierca, niebezpieczny wichrzyciel z Galilei; należa-

¹⁴ H. U. von BALTHASAR, *Burzenie bastionów*, przekład J. Zakrzewski, E. Marszał, Kraków 2000, s. 14.

¹⁵ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarb. M. Konrad, H. P. Weber, Paderborn 2002, (*Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, przekład i opracowanie L. Balter, Poznań 2002), s. 11 (s. 7).

¹⁶ H. U. von BALTHASAR, *Czy Jezus nas zna? Czy my znamy Jezusa?*, przekład E. Piotrowski, Kraków 1998, s. 45.

ło prześladować Jego uczniów, odstępujących od tradycji ojców. Otóż tę właśnie wiedzę o Jezusie Paweł po swoim nawróceniu nazwie wiedzą według ciała (2 Kor 5,16), to znaczy wiedzą na miarę ludzką, według ludzkich pojęć. W momencie nawrócenia pojawiło się coś radykalnie nowego: Bóg objawił mu swego Syna. Paweł poznał prawdziwą tożsamość Jezusa, ale tego poznania nie zdobył sam, otrzymał je jako dar¹⁷. To właśnie światło z wysoka sprawiło, że Paweł mógł wyznać po swym chrzcie, w czasie pierwszego nauczania w Damaszku, że „Jezus jest Synem Bożym” (por. Dz 9,20). „W tymże świetle – dodaje wiedeński teolog – rozwijał on potem całe swoje myślenie i nauczanie, przede wszystkim zaś tę pewność, że to nie Prawo, lecz Mesjasz Jezus, Syn Boga, nas usprawiedliwił¹⁸”.

W przypadku św. Piotra mamy do czynienia z podobną „strukturą” wyznania wiary w Chrystusa, a mianowicie „spotkanie się Objawienia Bożego z ludzką słabością, posłania z autorytetem”,¹⁹. Księżę Apostołów, odpowiadając na Jezusowe pytanie o Jego tożsamość, wyznaje: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16,16). „To podstawowe wyznanie – komentuje Ch. Schönborn – stanowiące centrum Ewangelii Mateusza, nie jest uzasadnione ludzkim poznaniem: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie» (Mt 16,16). Następujące potem słowo «opoka» («Ty jesteś Piotr – Opoka – i na tej opoce zbuduję Kościół mój»), Ojcowie Kościoła najczęściej wyjaśniali w tym sensie, że *wiara* Piotra, to jest jego wyznanie, iż Jezus jest Mesjaszem i Synem Bożym, jest tą skałą, na której zostanie zbudowany Kościół. (...) Ta skała poznania Chrystusa i opartego na nim wyznania nie zrodziła się z «ciała i krwi», to jest ludzkiej mądrości, lecz jest darem Boga²⁰”.

Pra-światło, będące pewnością wiary, że Jezus jest Synem Bożym, zostało udzielone przede wszystkim „maluczkim” (por. Mt 11,25-27), i to w sposób nader prowokacyjny dla uczonych w Piśmie. Takiemu ujęciu wiary można by, zdaniem Kardynała, zarzucić, że dotyczy ono „samego tylko początku, ale nie genezy. Wiara w Chrystusa miałyby się bowiem rozwijać stopniowo i dopiero dzięki spojrzeniu wstecz od rozwiniętej już w pełni wiary miałyby się pojawić chrystologiczne naświetlenie jej początku²¹”.

¹⁷ Ch. Schönborn, *Einheit im Glauben*, Einsiedeln 1984, s. 78-79 (*Jedność w wierze*, przekład W. Szymona, Poznań 2000, s. 74).

¹⁸ Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 11 (s. 7).

¹⁹ Tenże, *Einheit im Glauben*, s. 82 (s. 76-77).

²⁰ Tamże, s. 82 (s. 77).

²¹ Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 11-12 (s. 8).

Ch. Schönborn pokazuje jednak na przykładzie Pawła i Piotra, że „uznanie Jezusa za Syna Bożego stanowi punkt wyjścia, *a priori* umożliwiające wszelką refleksję chrystologiczną”²². Kard. W. Kasper, odwołując się do pierwotnego doświadczenia wiary u Apostołów, określił je znakiem uwierzytelniającym, który realizuje się sam, bowiem „tylko zdając się na wiarę i samemu podejmując eksperyment wiary, można doświadczyć jej prawdy; tylko ten, kto wkroczy w nowy wymiar historii zapoczątkowany przez Chrystusa, doświadczy również jej prawdy jako znaku”²³.

Wiedeński teolog jest przekonany, że samo słowo Boże ma w sobie siłę budowania (por. Dz 20,32) oraz że „nosi w sobie światło swej oczywistości, które przenika wszelkie ciemności naszych zapytań. Jezus Chrystus przechodzi poniekąd przez te wszystkie kryzysy i zakwestionowania, tak jak w Nazarecie przeszedł przez wrogi Mu tłum (por. Łk 4,30); przenika wszystkie mury pytań, obaw i zwątpień, tak jak w wieczór wielkanocny wszedł przez zamknięte drzwi uczniów (por. J 20,19), ale nie po to, by wszelkie nasze problemy zepchnąć gdzieś na bok jako nic nie znaczące lub niegodne uwagi, lecz by dać na nie odpowiedź zaskakującą, przerastającą wszelkie pytania i przekraczającą wszelkie oczekiwania: «Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?» (Łk 24,32)”²⁴. „Światło”, w jakim Ewangelię widzą historię Jezusa, należy – zdaniem Ch. Schönborna – przyjąć z całą powagą i stosować jako metodę: „Postać Jezusa można właściwie ujmować tylko wtedy, gdy się Go uznaje za Chrystusa i Syna Bożego. Trzeba więc także jasno dostrzegać, dokąd prowadzą podejmowane dziś ciągle na nowo próby «archeologicznego» rozumienia postaci Jezusa, to jest pomijające to *a priori* wiary i szukające wcześniejszego obrazu Jezusa, «poza» świadectwami Nowego Testamentu”²⁵.

3. Argumentacja z wnętrza

Argumentacja „z wnętrza” pojawia się w chrystologii wiedeńskiego kardynała, kiedy szuka on uzasadnienia dziewiczego poczęcia Jezusa, dowodząc, że tutaj fakt wyprzedza wyjaśnienie. Nauka o Wcieleniu była narażona na ataki nie tylko ze strony pogan, ale budziła również pewne niezrozumienie we-

²² Tenże, *Einheit im Glauben*, s. 79 (s. 75).

²³ W. KASPER, *Rzeczywistość wiary*, przekład J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 53.

²⁴ Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 21 (s. 19).

²⁵ Tenże, *Einheit im Glauben*, s. 90 (s. 83).

wnątrz samego chrześcijaństwa²⁶. Dlatego wiedeński teolog pyta: „Jak to się stało, że mimo zmasowanej akcji ośmieszania i fałszywego wyjaśniania Kościół tak jednoznacznie zachował swoją wiarę?”²⁷ Szukając odpowiedzi, wskazuje na istnienie innej „głośniejszej tajemnicy” wiary, mianowicie śmierci Jezusa na krzyżu, i przez podobieństwo odkrywa, że w tajemnicy wiary fakt musi wyprzedzać wyjaśnienie. „Śmierć krzyżowa – zauważa Kardynał – jest czymś tak bulwersującym *wszystkich* zainteresowanych, nie tylko Żydów i pogan, ale także samych chrześcijan, że jedynie wydarzenie historyczne może stanowić podstawę tego, że chce się ją zrozumieć i wyjaśnić, a nawet zaczyna się ją głosić. Fakt wyprzedza wyjaśnienie. Właśnie *dlatego*, że tak trudno go pojąć, że jest on aż tak żenujący, wyjaśnienie rozpoczyna się od samego faktu. Nigdy nie da się odłączyć krzyża od żydowskiego lub hellenistycznego sposobu jego wyjaśniania. Dopiero fakt, że Jezus poniósł haniebną śmierć jak złoźczyńca, umożliwił dostrzeżenie w tym okropnym wydarzeniu jakiegoś sensu, którego przecucia sięgają bardzo daleko w głąb Starego Testamentu”²⁸. Analogicznie można wyjaśnić narodzenie Jezusa: „Istnienie solidnej, wczesnokościelnej tradycji o dokonanej przez Ducha Świętego poczęciu Jezusa stanowi punkt wyjścia wszelkich dociekań oraz prób zrozumienia, a następnie wyjaśnienia, w końcu zaś także głoszenia tego tak trudnego do pojęcia i bulwersującego faktu. Dopiero taka późniejsza refleksja wyjaśnia odwoływanie się do starotestamentalnych obietnic i pozwala jasno ukazać związek zachodzący pomiędzy życiem Jezusa a Jego, dokonanej przez Ducha Świętego, poczęciem”²⁹. I dalej, bardziej w duchu apologetycznym: „Dziewicze narodziny są zbyt nieoczekiwane, zbyt niezwykle, aby mogły być skonstruowane jako «teologumenon». Istnienie tradycji dotyczącej tego niezwykle wydarzenia stanowi podstawę do stawiania pytań o jego sens. Coraz bardziej poszerzyła się natomiast spoistość sensu w refleksji wspólnoty pierwotnej, tak że wydarzenie to ukazało się w końcu wyraźnie jako odpowiadające w pełni «logice» Bożego działania”³⁰.

²⁶ W gnozie II wieku dziewicze narodziny Jezusa były częściowo odrzucane, a częściowo przyjmowane, ale w sensie negacji faktycznego Wcielenia, np. że Logos przeszedł przez Maryję jak przez jakiś kanał. Cz. S. Bartnik, opisując reakcję Kościoła na gnostyckie poglądy o Jezusie, stwierdza, że „chodziło o wyrugowanie różnych «zbyt cielesnych» wyobrażeń poczęcia Jezusa, życia płodowego i narodzenia. Wstydzono się Jezusowi przypisać tę samą historię początku, co i wszystkim ludziom”; tenże, *Chrystus – Syn Boga Żywego*, Lublin 2000, s. 75.

²⁷ Ch. SCHÖNBORN, *Boże Narodzenie. Mit staje się rzeczywistością*, przekład W. Szymona 1998, s. 35.

²⁸ Tenże, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 111 (s. 128).

²⁹ Tamże, s. 111 (s. 129).

³⁰ Tamże, s. 111-112 (s. 129).

Pytając o początek tradycji wyrażającej wiarę w dziewicze poczęcie Jezusa, wiedeński teolog wskazuje na doświadczenie Ducha Świętego, które miało miejsce w pierwotnej wspólnoty. „Łukasz – stwierdza Kardynał – wiąże «narodziny» Kościoła z uroczystością Pięćdziesiątnicy w bardzo wyraźnej paraleli do dziejów narodzin Jezusa: w obu tych «przypadkach» zstąpienie Ducha Świętego powoduje cudowne narodziny. W tej paraleli można dostrzec swoistą «konstrukcję» teologiczną. Czy nie byłoby jednak jeszcze łatwiej przyjąć, że doświadczenie Ducha Świętego, jakie było udziałem pierwotnej gminy chrześcijan, pierwszego pokolenia w Jerozolimie, stało się dla niej okazją do zrozumienia niejako «od środka», czyli na podstawie *własnego* doświadczenia Ducha, co zawierało w sobie dokonane przez tegoż Ducha poczęcie Jezusa? Czyż jest to nie do pomyślenia, że to pierwotne kościelne doświadczenie Ducha stało się dla samej Maryi swego rodzaju «miejscem hermeneutycznym», czyli tą przestrzenią doświadczalną, w której mogła już Ona sama mówić o cudzie swego dziewiczego poczęcia?»³¹ Te dwa wydarzenia Ducha, zestawione przez Ch. Schönborna obok siebie, ukazują w sposób przejrzysty i jednoznaczny związek zachodzący między Wcieleniem i Pięćdziesiątnicą. Dlatego wiedeński teolog pyta retorycznie: „Czy nie jest zatem w pełni sensowne przyjęcie tezy, że to właśnie doświadczenie Ducha, w którym uczestniczyła także Maryja (por. Dz 1,14; 2,1), stało się właśnie dla tej pra-wspólnoty nieodzowną podstawą doświadczenia i zrozumienia, tak by mogła ona przyjąć wiadomość o dokonanych przez tegoż Ducha poczęciu Jezusa?»³² Jeśli chodzi o Czwartą Ewangelię, kard. Ch. Schönborn odwołuje się do Prologu, odnoszącego się do tych, którzy „ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,13). Teolog wiedeński, jak większość dzisiejszych biblistów, interpretuje to zdanie jako świadectwo dokonanego przez Ducha Świętego poczęcia Jezusa³³. „Jeżeli nawet – wyjaśnia arcybiskup Wiednia – taki sposób odczytywania jest drugorzędny, to potwierdza on mimo wszystko przynajmniej tę głęboką świadomość Kościoła pierwotnego, że pomiędzy będącym udziałem chrześcijan doświadczeniem Ducha jako ponownych

³¹ Tamże, s. 112 (130).

³² Tamże.

³³ Tę właśnie wczesną tradycję odnaleźć można u św. Justyna, św. Hipolita, św. Ireneusza i Tertuliana. R. Schnackenburg stwierdza, że „Dziecko Boże nie powstaje dzięki naturalnym narodzinom, ani tym bardziej dzięki jakiemuś naturalnemu procesowi stawania się, ale poprzez nadprzyrodzone, jedynie przez Boga dokonane, wydarzenie”; tenże, *Das Johannesevangelium*, I, Freiburg/Br. 1992, wyd. 7, s. 238.

narodzin w chrzcie a dokonany przez Ducha początkiem życia Jezusa istnieje relacja szczególnego rodzaju: rzeczywistość dokonanej przez Ducha Bożego poczęcia Jezusa stanowiłaby gwarancję, że także «narodziny z wody i Ducha» (J 3,5) dają *rzeczywiście nowe życie*³⁴.

Wnioski

Co zatem może być najistotniejszym, trwałym wkładem chrystologii „zstępującej” kard. Ch. Schönborna do teologii fundamentalnej? W jaki sposób model ten wzbogaca samo uzasadnienie wiarygodności Objawienia i poznania Jezusa? Wnioski, jakie wypływają dla teologii fundamentalnej, są następujące:

1. Boskie Objawienie, jak podkreśla Ch. Schönborn, realizuje się w wydarzeniach historycznych. Dlatego podejmując badania czysto historyczne, trzeba mieć świadomość, że nie odwołują one od tajemnicy wiary. Należy jednak umieszczać je w szerszym kontekście historii zbawienia. Na przykład Krzyż pozostaje niedostępny dla kogoś, kto obserwuje go tylko z historycznego punktu widzenia. Objawić jego najgłębszy sens może jedynie Duch Święty.
2. Wszelka refleksja chrystologiczna powinna dokonywać się w przestrzeni wiary oświecanej blaskiem z wysoka, dlatego punktem wyjścia każdej chrystologii jest pewność wiary, że Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem Izraela, Synem Boga żywego (por. Mt 16,16).
3. Samo słowo Boże ma w sobie siłę budowania (por. Dz 20,32) oraz nosi w sobie światło swej oczywistości, które przenika wszelkie ciemności naszych pytań. Dlatego „światło”, w którym Ewangelię widzą historię Jezusa, należy – zdaniem Ch. Schönborna – przyjąć z całą powagą i stosować jako metodę, bowiem postać Jezusa można właściwie ujmować tylko wtedy, gdy się Go uznaje w wierze za Chrystusa i Syna Bożego.
4. W tajemnicy wiary fakt musi wyprzedzać wyjaśnienie. Właśnie *dlatego*, że czasami tak trudno pojąć ten fakt, niesie on w sobie Boskie wyjaśnienie.
5. W uzasadnianiu prawd wiary należy zwrócić uwagę na doświadczenie pierwotnej wspólnoty, która niejako «od środka», pragnie wytłumaczyć fakty wiary, takie jak np. poczęcie Jezusa przez Ducha. Według wiedeńskiego teologa, właśnie doświadczenie Ducha było podstawą zrozumie-

³⁴ Ch. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 113 (s. 131).

nia faktu dziewiczego poczęcia Jezusa przez wspólnotę. Dla Maryi zaś to pierwotne kościelne doświadczenie Ducha stało się swego rodzaju «miejscem hermeneutycznym», czyli tą przestrzenią doświadczalną, w której mogła już Ona sama mówić o cudzie swego dziewiczego poczęcia.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Christologie von Kardinal Ch. Schönborn resultiert aus der Überzeugung, dass man zum wirklichen Verständnis Jesu erst dann gelangt, wenn man in Ihm den menschgewordenen Sohn Gottes erkennt und Ihn als solchen anerkennt. Um Jesus kennenzulernen, muss man Ihn in Seinem eigenen Licht betrachten. Dieses Licht geht von der inspirierten Bibel, der belebenden Tradition und von der überzeugenden Glaubenserfahrung der Heiligen aus – also von Gott selbst. Die Art und Weise, wie Kardinal Ch. Schönborn die Christologie darstellt und versteht, bringt in der Fundamentaltheologie einen neuen Typ der fundamentaltheologischen Begründung hinein, in Bezug auf die Quellen der Offenbarung und die Begründung der Glaubwürdigkeit des Christentums. Beschrieben wird der neue Typ der Begründung mit der Metapher *des Lichts, das von der Person Christi ausströmt*. Auf diese Weise ergänzt beziehungsweise erweitert der Wiener Kardinal deutlich die fundamentaltheologische Methode.