

KARD. WALTER KASPER — NOWE PRZYCZYNKI WSPÓŁCZESNEJ CHRYSOLOGII*

Tematyka chryologiczna zajmuje dziś w systematycznej teologii wysoką pozycję. O ile w ostatnich dziesięciu latach po Soborze na pierwszym planie teologicznych zainteresowań stało odnowienie Kościoła dla służby współczesnemu światu, tak obecnie rozważa się znów bardziej to, co istotne, centrum i podstawę chrześcijaństwa: Jezusa Chrystusa. Tylko od tego centrum możliwe jest odnowienie Kościoła dla służby w odnowieniu świata.

Należy wymienić cały szereg nowych publikacji. Po wciąż na nowo podejmowanych chryologicznych próbach K. Rahnera¹, ważnych, wytyczających postęp przyczynkach B. Weltego², wielkim szkicu chryologicznym H.U. von Balthasara³ i streszczającym przedłożeniu D. Wiederkehra⁴, ukazały się ostatnio w samym obszarze niemieckojęzycznej teologii trzy większe prezentacje chryologii (H. Küng, E. Schillebeeckx, W. Kasper)⁵. Równocześnie z tymi systematyczno-teologicznymi publikacjami A. Grillmeier przedłożył summę swych dziesięcioletnich dogmatyczno- i teologiczno-historycznych badań chryologicznych⁶.

* Na podstawie: Neuansätze gegenwärtiger Christologie, [w:] *Wer ist Jesus Christus?* Hrsg. von Joseph Sauer, Freiburg 1977.

¹ Streszczająco w: K. Rahner, W. Thüsing, *Systematisch und exegetisch* (Quaest. disp., Bd. 55), Freiburg – Basel – Wien 1973; K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg – Basel – Wien 1977.

² B. Welte, *Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik*, w: B. Welte (Hrsg.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (Quaest. disp., Bd. 51), Freiburg – Basel – Wien 1970, s. 100–117; tenże, *Homoousios hemin. Gedanken zum Verständnis der theologischen Problematik der Kategorien von Chalcedon*, w: tenże, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg – Basel – Wien 1965, s. 429–458; tenże, *Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen*, w: tenże, *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg – Basel – Wien 1975, s. 292–318.

³ H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. III/2,2: *Theologie — Neuer Bund*, Einsiedeln 1969.

⁴ D. Wiederkehr, *Entwurf einer systematischen Theologie*, w: *Mysterium Salutis*, Bd. III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, s. 477–646.

⁵ H. Küng, *Christ sein*, München 1974; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg – Basel – Wien 1975; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1976.

⁶ A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 1975.

Także spoza obszaru niemieckojęzycznego pochodzą znaczące nowe szkice chrystologiczne. Obok obu Holendrów P. Schoonenberga⁷ i wymienionego już E. Schillebeeckxa, należałoby wskazać przede wszystkim także Ch. Duquoca⁸, L. Boffa⁹, J.I. Gonzaleza Fausa¹⁰. Jak bardzo pytania chrystologiczne wróciły do współczesnej teologii protestanckiej, pokazuje m.in. zasadniczy artykuł W. Pannenberg¹¹, w którym rozwija w istotny sposób swe wcześniejsze stanowisko. Przy tej aktualności pytań nie budzi zdziwienia, że niezależnie od siebie zasadniczymi kwestiami chrystologii na swych posiedzeniach zajmowali się zarówno niemieckojęzyczni katolicycy specjaliści od Nowego Testamentu¹², jak i niemieckojęzyczni katolicycy dogmatycy i teologowie fundamentalni (ostatni trzy razy)¹³.

Zadaniem tego przyczynku jest ukazać krytyczny przegląd dzisiejszego stanu dyskusji, podzielić różne tendencje by w ten sposób wprowadzić do samego tematu chrystologii. Przedstawione zostaną kolejno cztery tendencje współczesnej teologii.

1. CHRYSTOLOGIA ODDOLNA

Zadziwiający i godny uwagi jest nie tylko obecny zwrot *ku* chrystologii, lecz jeszcze bardziej zwrot *wewnątrz* chrystologii. Żadna mianowicie z wymienionych chrystologii nie przedstawia nowego wydania klasycznych traktatów chrystologicznych. Przy wszystkich częściowo znacznych różnicach, zawierają one niezależnie od siebie odejście od dotychczasowej chrystologii „odgórnej” w kierunku chrystologii „oddolnej”. Są to hasła, które wymienieni autorzy rozumieją bardzo różnie i — jak się jeszcze okaże — nie są wystarczające dla adekwatnego zrozumienia współczesnej problematyki.

Chrystologii „oddolnej” idzie najpierw o to, by potraktować poważnie sytuację wiary, w której obecnie znajduje się większość ludzi. W dzisiejszej sytuacji nie można zakładać wiary w trójjedynego Boga jako „oczywistości”; nie można dlatego bez wyjaśnienia używać „góry”, by później rozważać „tylko” jeszcze wcielenie drugiej Osoby Bożej. W obecnej sytuacji, w której mówienie o rzeczach duchowych w ogóle, a o Bogu w szczególności stało się problemem, zaleca się o wiele bardziej drogę odwrotną, zaczynającą „od dołu”, od ludzkiej postaci Jezusa Chrystusa, by „w widzialnym zobaczyć niewidzialnego” (Prefacja Bożonarodzeniowa). Musimy więc rozpoczynać od *doświadczania* (*Erfahrung*) Jezusa jako prawdziwego człowieka, równocześnie czyniąc doświadczenia z własnym *bytem*

⁷ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1969; tenże, *Christologische Diskussion heute*, w: *Theol.-prakt. Quartalschrift* 123(1975), s. 105–117.

⁸ Ch. Duquoc, *Christologie, essai dogmatique*, 2 Bde, Paris 1968–1974; tenże, *Jesus, homme libre. Esquisse d'une christologie*, Paris 1974.

⁹ L. Boff, *Gesu Cristo Liberatore*, Assisi 1973.

¹⁰ J.I. Gonzalez Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristologia*, 2 Bde, Santander 1975.

¹¹ W. Pannenberg, *Christologie und Theologie*, w: *KuD* 21(1975), s. 159–175.

¹² Por. K. Kertelge (Hrsg.), *Rückfrage nach Jesus*, *Quaest. disp.*, Bd. 63, Freiburg – Basel – Wien 1974.

¹³ Por. *Zur Frühgeschichte der Christologie* (przyp. 2); L. Scheffczyk (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation*, *Quaest. disp.*, Bd. 61, Freiburg – Basel – Wien 1974; L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie heute*, *Quaest. disp.*, Bd. 72, Freiburg – Basel – Wien.

człowieczym (*Menschsein*). Nie można inaczej niż w ludzki sposób pojąć skierowanego do nas Słowa Bożego. Dlatego w chrystologii „oddolnej” chodzi o rozumowe i doświadczeniowe (poznawcze) dojście do wiary w Jezusa Chrystusa.

Taka wstępująca od „dołu” do „góry” chrystologia polecana jest nie tylko ze względu na uwarunkowanie pastoralne. Może się ona również odwołać do biblijnej chrystologii wywyższeniowej¹⁴ i przede wszystkim do liturgii rzymskiej. Już przed kilkudziesięciu laty wykazał to J.A. Jungmann¹⁵. K. Adam, znaczący chrystolog z pierwszej połowy XX wieku, poszedł tu za nim¹⁶. W liturgii jesteśmy — modląc się — prowadzeni od początków do dziś „we wspólnocie Ducha Świętego przez Chrystusa do Ojca”. Później, w czasach arianizmu, ta historiozbawcza doksologia została zastąpiona przez trynitarną. Sądono, że przez historiozbawczą formułę modlitewną zaciemniałoby się równość istotową Syna z Ojcem. Nie ważono się zatem mówić: „Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym”, lecz: „Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu”. Osiągnięto przez to wprawdzie większe podkreślenie trynitarności wyznania, ale musiano się pogodzić z częstym zaciemnianiem i nie docenianiem prawdziwego człowieczeństwa Jezusa, i Jego historiozbawczego znaczenia. Jezus stawał się często w pobożności ludowej wędrującym po ziemi Bogiem; Jego człowieczeństwo było częstokroć tylko zewnętrznym zjawiskiem, jeśli nie wręcz przebraniem Boga. Taka chrystologia, zaniedbująca prawdziwe człowieczeństwo Jezusa, nie może więcej strzec tajemnicy naszego zbawienia. Bo tylko dlatego, że Jezus Chrystus jest nam we wszystkim równy, prócz grzechu, może nas we wszystkim zbawić. Prawdziwe człowieczeństwo Jezusa jest więc sakramentem naszego zbawienia, to znaczy nie jest tylko zjawieniem lub przebraniem, lecz jest znakiem i równocześnie skuteczną przyczyną zbawienia, dojściem, medium, miejscem spotkania z Bogiem. Także więc od strony wielkiej dogmatycznej tradycji zaleca się chrystologię „oddolną”.

Gdy zastanowimy się w dzisiejszej sytuacji pastoralnej nad pierwotną mową biblijną i liturgiczną, wówczas nie możemy przeoczyć, że program chrystologii „oddolnej” został dawno już rozwinięty i przetrawiony w teologii protestanckiej w sposób, który nakazuje nam przy tym przedsięwzięciu najwyższą ostrożność. Ludzka postać stała się tam jedynie transparentem (*Transparent*) boskości; bronione przez tradycję kościelną prawdziwe *Bóstwo* (*Gottsein*) Jezusa wyjaśniono najczęściej jako późniejszą wiarę gminy¹⁷. Nie powinno się nie doceniać niekiedy prawie pietystycznej pobożności, stojącej za tą liberalno-protestancką chrystologią „oddolną”; tak samo nie można przeoczyć poważnego apologetycznego zainteresowania zmierzającego ku temu, by stary dogmat chrystologiczny na nowo udostępnić w zmienionej sytuacji nowożytnej. Jednakże żadna droga nie prowadzi do stwierdzenia: Ten „jezuanizm jest opróżnionym, bezdusznym chrześcijaństwem

¹⁴ Por. R. Schnackenburg, *Christologie des Neuen Testaments*, w: *Mysterium Salutis*, Bd. III/1, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, s. 227–384, tu 256 nn.

¹⁵ J.A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962².

¹⁶ K. Adam, *Durch Christus unseren Herrn*, w: *t e n z e, Christus unser Bruder*, Regensburg 1950, s. 46–80; por. F.X. Arnold, *Das gottmenschliche Prinzip der Seelsorge*, w: *t e n z e, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte. Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg i. Br. 1956, s. 27–50.

¹⁷ Por. W. Kasper, *Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie*, w: *Grundfragen der Christologie heute*, a.a.O. 141–170.

i wiarą, której wycięto serce”¹⁸. Gdyby Jezus był jedynie człowiekiem, choćby i wzorcowym, otwartym na Boga i transparentnym [przezroczystym — przyp. wł. W.B.], wówczas mógłby nam dawać tylko to, co ludzkie. Naszej najgłębszej nędzy, nędzy grzechu i śmierci, nie mógłby z nas zdjąć. Wybawienie z mocy śmierci możliwe jest tylko dla Boga, Pana życia i śmierci.

Dlatego jest zrozumiałym i usprawiedliwionym, że antymodernistyczne wyjaśnienie papieża Piusa X, osądziło podobne — lub wówczas rozumiane jako podobne — poglądy w obszarze katolickim¹⁹. Odnowiona teologia protestancka, zwłaszcza K. Bartha, była w swym wyroku nie mniej jednoznaczna. K. Barth sądzi: „Ortodoksyjna chrystologia jest spadającą stromo z wysokości 3000 m wodą lodowcową; tym można coś osiągnąć. Chrystologia Herrmanna, tak jak się przedstawia, jest beznadziejną próbą przetransportowania stojącej laguny za pomocą pompy ręcznej na tę samą wysokość. Jest to jednak niemożliwe”²⁰. Dlaczego niemożliwe? Dlatego, ponieważ człowiek własną mocą nie potrafi iść drogą z dołu do góry. Droga z dołu do góry może być tylko odpowiedzią na odgórną miłość Boga.

Jeśli jednakże dziś protestanci jak i katolicy teologowie na nowo podejmują próbę chrystologii „oddolnej”, to chodzi zasadniczo o nową — wobec teologii liberalnej — chrystologię „oddolną”. Po wszystkim co powiedziano, nie może w teologicznie sensownej i odpowiedzialnej „nowej” chrystologii „oddolnej” chodzić o to, by emancypować się od klasycznej chrystologii „odgórnej” i na sposób prazrodzenia wytworzyć zupełnie nową chrystologię „oddolną”. Prawowita chrystologia „oddolna” zakłada właśnie dobrze pojętą chrystologię „odgórną”. To zatem, o co wyłącznie chodzi, to zgodna z doświadczeniem, fundamentalno-teologiczna podstawa klasycznej chrystologii. W dobrze rozumianej chrystologii „oddolnej” chodzi o rozumowy dostęp do tradycyjnej chrystologii „odgórnej”. O nic więcej, ale i o nic mniej. Podstawowy więc problem jest taki: W jaki sposób i w jakim zakresie trzeba i należy udostępnić treść starej chrystologii „odgórnej” przez zastosowanie „oddolnej” i włączenie do tej drugiej? Odpowiedź na to pytanie jest problematyczna. Naturalnie, pytanie to zaostrza się w wyjaśnianiu wcielenia Boga, preegzystencji i (ściśle z tym związanej) trynitarności. Jak można dziś mówić o tych „wysoce dogmatycznych” prawdach w sposób rozumiały i odpowiedzialny? Jak można tak o nich mówić, by nie tylko uważać je za prawdziwe, lecz by budziły i ogarniały ludzkie i chrześcijańskie życie? Na to pytanie daje pierwszą odpowiedź antropologicznie zwrócona chrystologia.

2. ANTROPOLOGICZNIE ZWRÓCONA CHRYSTOLOGIA

Widzieliśmy: kryzys, w jaki popadła tradycyjna chrystologia, związany jest z o wiele szerszym kryzysem terażniejszości, z kryzysem mówienia o Bogu. W tej sytuacji duchowej mowa o wcieleniu Boga, narodzeniu Jezusa z Dziewicy Maryi,

¹⁸ K. Adam, *Jesus Christus*, Düsseldorf 1949, s. 17.

¹⁹ Por. DS 3427–38.

²⁰ K. Barth, *Die dogmatische Prinzipienlehre bei W. Herrmann*, w: *Zwischen den Zeiten*, 1925, s. 274.

Jego zastępczej śmierci ofiarnej, Jego zmartwychwstaniu trzeciego dnia, wniebowstąpieniu i powtórny przyjsciu, może objawiać się jako relikw przeszłego mitologicznego obrazu świata, z którym niewiele moglibyśmy wskórać w naszym nowoczesnym, naukowo i technicznie zorientowanym świecie. W odróżnieniu od myślenia nowożytnego, mitologiczny sposób myślenia charakteryzuje niejasne rozróżnianie boskiego i ludzkiego: z powodu nieznamomości rzeczywistych doczesnych (*innergeschichtlich*) przyczyn dziania się, w ich miejsce wstawia cudowne boskie interwencje. Jest oczywiste, iż dla każdego myślącego człowieka powstają tu trudności. Chodzi nie tylko o intelektualną, lecz także o egzystencjalną niezdolność-rozumienia-i-współpełniania przekazanego orędzia chrześcijańskiego. Może ono nie być już dla wielu odpowiedzią na pytania i lęki, konflikty i nadzieje naszego życia.

Sytuacja ta stanowi poważne pastoralne i teologiczne wyzwanie. Wiara chrześcijańska różni się bowiem od zabobonu tym, że jako wolny akt ludzki, dokonuje się w intelektualnej uczciwości i odpowiedzialności. Wiara istnieje jedynie przez medium ludzkiego rozumienia. Wiara *jedynie* autorytatywna lub tylko ślepa, to nie najwyższe formy, lecz karykatury wiary. Świadectwo wiary Kościoła musi być dziś zawsze tak artykułowane, żeby udostępniało po ludzku zrozumiały sens, który można złączyć z pytaniami o lęki, konflikty i nadzieje naszego świata. O to idzie w antropologicznej interpretacji wiary.

Zacznijmy więc pytaniem: Kim jest człowiek? Od początków myślenia zachodniego do dziś w antropologii utrzymuje się przekonanie, że człowiek tylko wówczas dochodzi do pełnego człowieczeństwa swego bytu, gdy stawia sobie powyższe pytanie. To mianowicie odróżnia człowieka od zwierzęcia, że nie jest instynktownie dostosowany do środowiska, lecz jest otwarty na świat. W jego *bycie* (*Sein*) nie ma zawartego sensu jego bytu. Człowiek jest „nieokreślonym zwierzęciem” (*das „nichtfestgestellte Tier”* — F. Nietzsche). Jest wolny, by zdecydować o sensie swego bytu; jest wydany sobie i skazany na siebie. Na podstawie swej wolności nie jest jednakże nigdy całkowicie obiektywizowalny i definiowalny. Każdy akt poznania, w którym poznajemy doczesny (skończony) przedmiot jako doczesny, jest dlatego tylko możliwy, bo przeczuwamy „jakoś” nieskończone. Każde doczesne pojęcie stoi w horyzoncie przedpojęcia nieskończonego; każdy akt poznania wskazuje zatem na ostateczną tajemnicę. Ta struktura poznania jest równocześnie podstawą wolności. Dopiero związanie z nieskończonym, niedoczesnym czyni nas wolnymi wobec jednostki; gdyż dopiero w horyzoncie całości pojedynczy przedmiot może uwyraźnić się w swej relatywności, kontyngencji [przypadkowości — przyp. W.B.] i niekonieczności. Inaczej: wolność jest możliwa nie wtedy, gdy jesteśmy determinowani — ze względu na zasadnicze osobowe wyposażenie człowieka — przez stwierdzalne fakty i definiowalne prawidłowości rzeczy, lecz tylko wtedy, gdy nasze życie jest drogą w otwartość, ryzykiem pójścia w ciemną, niezbadaną do końca tajemnicę.

Tajemnica ta jest jednak „czymś” innym, niż wiele jeszcze nie rozwiązanych problemów, które musimy przewyciężać każdego dnia, które jednakże w zasadzie możemy sukcesywnie rozwiązywać. Nie jest także „czymś” obok normalnego i pojmwalnego, by tak rzec irracjonalną resztą, lecz „czymś”, co umożliwia wszystko inne, wszystko inne otacza, określa całość naszego *istnienia* (*Dasein*)

i w śmierci zagraża całości naszego *istnienia*. Człowiek jest więc jako całość nieprzenikalną tajemnicą, pytaniem, na które nie może sam dać odpowiedzi. Istnieją wprawdzie „punkty węzłowe” ludzkiej egzystencji, w których przebłyskuje całość. Ale także tutaj człowiek posiada całość swego bycia tylko we fragmencie, w pojedynczych symbolicznych zagęszczeniach, w pojedynczych doświadczeniach, przejrzystych w całości, jednakże nie potrafiących zamykająco uchwycić całości. Sakramentalna struktura wiary, o której była mowa, wszczepiona jest jakby człowiekowi w pewnym stopniu. Gdyż na podstawie swej *bytowości* (*Daseinsverfassung*) człowiek szuka ostatecznego symbolu, ostatecznego znaku zbawienia.

W tej sytuacji cała chrześcijańska tradycja odsyła nas do Jezusa Chrystusa, jako ostatecznego znaku zbawienia. Mówi się dziś o Jezusie Chrystusie jako człowieku eschatologicznym, ostatnim Adamie i nowym człowieku, i rozwija się chrystologię o Jezusie ludzkiej transcendencji i ludzkiego ostatecznego spełnienia. Słusznie jednakże wskazuje E. Schillebeeckx, że pojęcie „ludzka transcendencja” nie jest takie bezproblemowe, jak się to wydaje²¹. Gdyż to pojęcie zdaje się zakładać, że dokładnie wiemy, co to jest „człowieczeństwo” i człowieczeństwo transcendujące. Ale nasz *ludzki byt* realizuje się na podstawie otwartości na niezgłębialną tajemnicę w najróżniejszy sposób, tak że nie możemy nigdy — wychodząc od konkretnych historycznych urzeczywistnień ludzkiego bytu — a priori, ale zawsze tylko a posteriori określać, czym jest konkretnie *byt ludzki*. Dlatego chcąc zrozumieć Jezusa, trzeba wyjść od przedrozumienia bytu ludzkiego, od ludzkich pytań i doświadczeń. Równocześnie trzeba liczyć się z tym, że Jezus ma nam coś jakościowo nowego do powiedzenia o ludzkim bycie. On jest nie tylko odpowiedzią na nasze pytanie, lecz stawia nam także pytania nowe, pytania, które kwestionują nasze przypuszczalne odpowiedzi.

Należy dlatego odróżnić uprawnioną, konieczną antropologiczną interpretację od racjonalistycznej antropologicznej redukcji, przykrawającej wiarę na miarę dziś zrozumiałą i wymaganą. W rezultacie Jezus Chrystus jest już tylko szyfrem, symbolem, porównaniem lub przykładem ogólnoludzkiego, wyrazem udanego bytu ludzkiego, rodzajem współczłowieczeństwa lub impulsem, katalizatorem, animatorem uczłowieczających świat działań. Takie odmitologizowujące formy występują też na gruncie katolickim, co prawda bardziej w teologicznych zaroślach (J. Ratzinger) niż w poważnej, naukowej teologii. Paradoksalność tego typu odmitologizowywania polega mianowicie na tym, że przemienia się ono dialektycznie w swe przeciwieństwo i ogłasza Jezusa jako mit wiecznego człowieka. Ale czyż wiemy ostatecznie, kim jest człowiek? Czy możemy więc zakładać po prostu znajomość ogólnoludzkiego i pojmować Chrystusa jako symbol tegoż?

K. Rahner, reprezentujący w obszarze niemieckojęzycznym w szczególności wyrazisty sposób program antropologicznie zwróconej chrystologii, przeprowadza go w znacznie bardziej zróżnicowany sposób, niż w wyżej nadmienionych stanowiskach. Przede wszystkim w niektórych późniejszych publikacjach zdaje się chcieć uniknąć możliwych nieporozumień i ewentualnych nadużyć swego stanowiska w ten sposób, iż mówi wyraźniej niż dotychczas, że Jezus Chrystus jest nie tylko „jednorazowym najwyższym przypadkiem spełnienia istoty ludzkiej rzeczy-

²¹ E. Schillebeeckx, a.a.O. 527–533.

wistości”²², lecz realnym symbolem i prasakramentem człowieka²³, tzn. nie tylko szyfrem i symbolem tego, na czym nasz ludzki byt już spoczywa, lecz jest jednocześnie skutecznym znakiem, umożliwiającym i realizującym dopiero ów ludzki byt, a nawet sam nim jest. Dlatego zdecydowanie odrzuca Rahner wyprawianie chrystologii a priori z antropologii²⁴; o wiele bardziej zaleca rozwijanie „teologicznej antropologii także z chrystologii”²⁵. Chrystologia jest dla K. Rahnera nie tylko końcem i spełnieniem, lecz — od końca — także początkiem antropologii.

Obecnie stoimy przed decydującym punktem, od którego w związku z tym wszystko zależy: byt ludzki jest w swej radykalnej otwartości gramatyką, jaką posługuje się Bóg aby wypowiedzieć swe ostateczne słowo, by wypowiedzieć siebie samego i nam się obiecać. Lecz na ile mało możliwe jest wyprowadzenie z reguł gramatyki jakiegoś poematu, na tyle z antropologii chrystologię. Jest ona raczej niewyprowadzalnym „zageszczeniem” ludzkiego bytu; sylabizuje ona na nowo alfabet naszego ludzkiego bytu. Dlatego antropologicznie zwrócona chrystologia może i musi wyjaśniać ten alfabet, i w ten sposób otwierać dzisiejszemu człowiekowi dostęp do rozumienia wiary. Może wszystkimi możliwościami fenomenologii i filozofii wskazywać na pytanie i tajemnicę, jaką jest człowiek sam dla siebie. Wtedy jednak pytanie odwraca się. Nie obowiązuje już określanie Jezusa Chrystusa wychodzące od ogólnej i nieokreślonej istoty człowieka, lecz określanie na nowo naszego człowieczego bytu, wychodzące od konkretnego człowieka: Jezusa Chrystusa. Antropologicznie zwrócona chrystologia jest tylko w status stworzeniowy wprowadzeniem słuchacza słowa. Nie możemy w chrystologii „oddolnej” wychodzić tylko od bytu ludzkiego w ogólności; taka chrystologia może być jedynie pierwszą odsłoną wejścia, postawieniem pytania. Wychodzić należy od konkretnego bytu ludzkiego Jezusa Chrystusa. Chrystologia „oddolna” staje się przez to teologią życia Jezusa.

3. CHRYSTOLOGIA JAKO TEOLOGIA ŻYCIA JEZUSA

Życie Jezusa zawsze było w historii chrześcijańskiej duchowości uprzywilejowanym przedmiotem rozważania; wystarczy przypomnieć Franciszka z Asyżu lub znaczenie, jakie otrzymuje rozważanie tajemnic życia Jezusa w rekolekcjach Ignacego Loyoli. Teologia życia Jezusa jest więc czymś zasadniczo uprawnionym.

Jednakże to rozważanie życia Jezusa stało się dziś dla nas pod wielorakim względem trudniejsze, z powodu nowoczesnej, historyczno-krytycznej egzegezy. Wiemy dziś, że w ewangeliach nie mamy do czynienia z opisem życia (biografią) Jezusa, lecz świadectwami wiary pierwszych gmin i Ewangelistów. Ewangelie nie są neutralnymi źródłami, lecz zaangażowanymi świadectwami wiary. Spoglądają wstecz, z perspektywy Wielkanocy i Zielonych Świąt a także doświadczeń pierwszych gmin chrześcijańskich, na ziemskie życie Jezusa i próbują je z tej

²² K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, s. 142.

²³ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Einsiedeln – Zürich – Köln 1954, s. 204.

²⁴ Ebd. 207.

²⁵ Ebd. 205.

perspektywy interpretować, i przedstawić w nowej po-wielkanocnej sytuacji. Teologia kerygmaticzna po stronie protestanckiej — przede wszystkim R. Bultmann — stwierdziła, że wiara nie interesuje się w ogóle ziemskim Jezusem, chodzi jej tylko o wywyższonego, skutecznie obecnego w przepowiadanym słowie Pana²⁶.

Od uczniów Bultmannowej, którzy stawiali na nowo pytanie o *historycznego* (*historisch*) Jezusa, z tezy tej stopniowo zrezygnowano²⁷. Znowu mówi się: Wiara stałaby się mitem, nie mając oparcia w ziemskim Jezusie. Bóg działa także i właśnie w Jezusie Chrystusie na sposób ludzki i *historycznie* (*geschichtlich*) przekazywalny. W człowieczeństwie Jezusa spotyka nas życzliwość Boga; jest ona sakramentem naszego zbawienia. Gdy bierze się poważnie zbawcze znaczenie człowieczeństwa Jezusa, wówczas do *historycznego* pytania o orędzie, działanie, wystąpienie i własne roszczenie Jezusa dochodzi nie tylko znaczenie *historyczne*, lecz także teologiczne. Dzisiejsza chrystologia „oddolna” nie może przeto przejść obok wyników krytycznej pracy biblijnej. Nie może jej przyjąć jako jedynie potwierdzenia, lecz musi przyznać jej znaczenie konstytutywne w ramach teologicznego uzasadniania wiary — choćby przychodziło to z trudem! Przedsięwzięcie to nie jest jednak już dawno tak beznadziejne, jak by to się niekiedy wydawało. Przeciwnie, w katolickiej i protestanckiej egzegezie wytworzył się — mimo wciąż możliwego różnego oceniania autentyczności pojedynczych słów i czynów Jezusa — dość szeroki konsens, wystarczający w zupełności za podstawę systematycznej teologii. Od strony naukowo uprawianej egzegezy, nie można mówić o żadnym powodzie do rezygnacji i sceptycyzmu²⁸. Pamflet R. Augsteina „Menschensohn”²⁹, od strony naukowej krytyki, określony jest zgodnie z tym, czym rzeczywiście jest: tendencyjnym kiczem.

Ten nowy konsens na płaszczyźnie egzegetyczno-historycznej doprowadził w międzyczasie do zmiany frontu w systematycznej teologii. Doszło do zwrotu: ekstremalna teologia kerygmy przekształciła się w równie ekstremalną teologię życia Jezusa. O ile do niedawna liczył się tylko wywyższony, obecny w kerygmie Pan, o tyle teraz już tylko ziemski Jezus. W ważniejszych szkicach tej teologii nie zaprzecza się wprawdzie zmartwychwstania Jezusa, ale rozumie się je często tylko jako potwierdzenie Boga dla ziemskiego Jezusa. Mówi ona, że ziemskie orędzie Jezusa, Jego ziemskie wystąpienie, życie i śmierć otrzymują ostateczne znaczenie i trwałą normatywność.

Tu leży główny problem chrystologii E. Schillebeeckxa, który to rozumie chrystologię jako teologię życia Jezusa, jako narratywne uprzytomnienie tego, co objawiło się w ziemskim życiu Jezusa³⁰. Późniejsze wyznania chrystologiczne są

²⁶ Por. R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft (zum historischen Jesus)*, w: *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des NT*, Tübingen 1967, s. 445–470.

²⁷ Chodzi o podniesione m.in. przez E. Käsemanna, G. Bornkamma, H. Conzelmana, H. Brauna, J.M. Robinsona pytanie o historycznego Jezusa.

²⁸ Tak G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, s. 21.

²⁹ R. Augstein, *Jesus Menschensohn*, München – Gütersloh – Wien 1972.

³⁰ E. Schillebeeckx, a.a.O. 37–41. Nie jest łatwo sprawiedliwie ocenić wielowarstwowego dzieła Schillebeeckxa. Jeśli chodzi o nasze pytanie, to w dalszym rozdziale Schillebeeckx przedstawia wytrwale znaczenie Wielkanocy (por. 571 nn.), co prawda nie bez trudnych do wyrównania napięć do wcześniejszych wypowiedzi i do całej wymowy książki. Trudność sprawiedliwej oceny podnosi wielu recenzentów. Por. K.H. Neufeld, *Spuren von Jesus?*; E. Schillebeeckx, *Geschichte von einem Lebenden*, w: *Stimmen der Zeit* 101(1976), s. 689–702, zwł. przyp. 5–7.

wobec tego tylko refleksjami drugiego lub trzeciego stopnia³¹. W tej przypominającej liberalno-protestanckie szkice ostatniego stulecia XX w. koncepcji, znaczenie zmartwychwstania w chrystologii zostaje zapoznane. Nie docenia się, że zmartwychwstanie jest nowym, eschatologiczno-ostatecznym czynem Boga wobec Jezusa i ustanawia jako takie nową rzeczywistość, potwierdzającą ziemskiego Jezusa w taki sposób, że wypełnia w najwyższy sposób Jego ziemską działalność, a Jego Osobę i Jego dzieło w Duchu Świętym prezentuje się w Kościele w nowy sposób. Nowa obecność dokonuje się w kerygmacie, wyznaniu, a przez to i w dogmacie będącym nie tyle sekundarną wypowiedzią, ile podstawowym wyrazem wiary chrześcijańskiej. Gdyby widzieć zmartwychwstanie jedynie w jego znaczeniu formalno-legitymizującym, zostałyby ono treściowo opróżnione. Wówczas zmartwychwstanie znaczyłoby po prostu: Jezus żyje. Pusty grób i zjawienia Pana zostałyby wyłączone z uzasadnień wiary. Lecz jeśli zdania wiary nie dotyczą w żaden sposób naszego doświadczania rzeczywistości, spirytualizują się; w konsekwencji nie sposób ich odróżnić od ideologicznej nadbudowy. Wówczas to bez mała emfatyczne, werbalne dowodzenie zmartwychwstania trafia w próżnię, wraz ze swą realną zawartością.

Oznacza to: o ile chrystologia bardzo potrzebuje oparcia na ziemskim życiu Jezusa i w pewnym stopniu ma w nim *jakieś* kryterium, o tyle nie można jej zredukować do teologii ziemskiego Jezusa, gdzie zmartwychwstanie jest tylko formalną legitymacją. Gdzie podejmuje się takiego przełożenia punktu ciężkości, wycina się serce biblijnej wierze w Chrystusa. Jej centrum stanowi bowiem zbawcze znaczenie krzyża, wskrzeszenie Jezusa, jak i Jego skuteczna obecność w Duchu Świętym. Dlatego chrystologia może zostać rozwinięta tylko ze wzajemnego podobieństwa (analogii) ziemskiego życia Jezusa i wywyższonego Chrystusa³². Krzyż i zmartwychwstanie są w swej jedności i różności centrum chrystologii.

Te nieco długie szczegółowe wywody były konieczne w dzisiejszej sytuacji, by uwydatnić nasz własny punkt widzenia i stanowisko w sprawie *historycznego* zapytania o ludzką postać Jezusa. Teraz ponownie podejmiemy wątek i zwrócimy się ku pytaniu, w jaki sposób człowiek Jezus może być prasadamentem Boga i człowieka w chrystologii „oddolnej”, która bierze poważnie wyniki dzisiejszej egzegezy.

Tradycyjnie wychodzi się od poszczególnych tytułów Chrystusa, a zatem od stwierdzenia, iż Jezus rościł sobie prawo bycia m.in. Mesjaszem (Chrystusem), Synem Bożym, Sługą Bożym. Ten punkt wyjścia przy poszczególnych tytułach Chrystusa jest dla dzisiejszej egzegezy bardzo trudny, wręcz nie do przyjęcia. Większość egzegetów jest zdania, że te tytuły Chrystusa nie są wypowiedziami ziemskiego Jezusa, lecz wyznaniem wiary powielkanocnego Kościoła. To stwierdzenie wywołało już wiele niepokoju. Niestety! Bowiem nowoczesna egzegeza nie tylko uczyniła problematyczną dotychczasową bezpośrednią chrystologię ziemskiego Jezusa, ale rozpoczęła zarazem wywierającą o wiele głębsze wrażenie

³¹ A.a.O. 485, 499, 579, 593, 596.

³² Por. B. Klappert, *Die Auferstehung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie K. Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen 1971.

pośrednią chrystologię ziemskiego Jezusa. To znaczy: Roszczenie Jezusa wynika pośrednio z całego Jego sposobu nauczania, działania, zachowania się³³.

Z różnych możliwości ukazania tej pośredniej chrystologii, wybierzemy tu tylko jedną. Wyjdziemy od tego, co stanowi centralną tajemnicę życia Jezusa — Jego postawy „wobec Ojca”³⁴. Niezaprzeczalnie Jezus zwracał się do Boga „Abba” i było to *novum* w stosunku do Starego Testamentu i judaizmu. Przy tym daje się zauważyć, iż Jezus używał tego zwrotu w sensie ekskluzywnym. Nie łączy się nigdy z uczniami używając tej formy. Zawsze jest to „mój Ojciec” i „wasz Ojciec”. Nawet gdyby Jezus nie używał tytułu Syn lub Syn Boży do siebie, to i tak Jego stosunek do Ojca jest taki, jak jedynego Syna, który czyni i nas synami Bożymi.

Ten wzajemny stosunek Syna do Ojca opisany jest w Piśmie jako wzajemna znajomość, wiedza o sobie (por. Mt 11,27). To wzajemne znanie się nie jest jedynie intelektualnym procesem, lecz o wiele wszechstronniejszym działaniem się personalnego związku jedności w miłości. W tym związku posłuszeństwa i miłości jest radykalne pochodzenie Jezusa od Ojca i radykalne oddanie się Mu na własność. W posłuszeństwie tym nie jest On niczym z siebie, lecz jest wszystkim z Boga i dla Boga. W ten sposób Jezus jest próżną i pustą formą dla Boga; właśnie w posłuszeństwie jest *istnieniem* (*Dasein*) samoudzielającej się miłości Boga. To radykalne zwrócenie się Jezusa do Ojca zakłada jednak wcześniejsze zwrócenie się Ojca, samoudzielenie się Ojca Jezusowi, samoudzielenie, które nie dochodzi jakoś zewnętrznie do *bytu* Jezusa, lecz które konstituuje Jezusa w całym Jego *bycie* i to *bycie* Jezusa określa jako czystą odpowiedź, czystą relacyjność określoną od Ojca i do Ojca.

To *bycie* Jezusa od Ojca i do Ojca nie spoczywa jednak w sobie. Jezus jest w całej swej osobie *istnieniem* miłości Boga dla innych, epifanią, sakramentem miłości Boga do nas. Jego *bycie* uzasadnia posłanie i zbawcze znaczenie. Istota i funkcja nie dają się tu oddzielić, wzajemnie się warunkują. W krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa jedność Jezusa z Ojcem dochodzi do najwyższego punktu i wypełnienia. Przez krzyż, zmartwychwstanie i Zesłanie Ducha Świętego relacja Jezusa do Ojca staje się otwarta i wolna, aby włączyć wszystkich wierzących w Jezusa Chrystusa, i zdających się na Jego synowskie posłuszeństwo i synowską służbę, w Jego synostwo, uczynić ich synami Bożymi, mocącymi w Duchu także mówić „Abba” i uznawać wszystkich innych za braci.

Z krótkiego przedstawienia tego, czym jest centrum i właściwa tajemnica życia, śmierci i zmartwychwskrzeszenia Jezusa, wynika: cała powielkanocna chrystologia synowska jest niczym innym, jak sumiennym wyłożeniem synowskiego posłuszeństwa Jezusa, eksplikacją relacji Jezusa do Ojca. Bo we wzajemnej relacji ziemskiego Jezusa do Ojca sam Bóg dochodzi w eschatologiczno-ostateczny sposób do znaczenia: posłuszeństwo Jezusa i Jego ofiarna służba aż po śmierć są konkretnymi postaciami Objawienia Boga w *historii* (*Geschichte*). W ziemskim stosunku Jezusa

³³ Ta pośrednia chrystologia reprezentowana jest przez wszystkich wymienionych w przyp. 27 autorów.

³⁴ Por. przede wszystkim G. Schrenk, G. Bertram, *Art πατήρ*, w: ThW V, s. 946–1017; J. Jeremiaś, *Abba*, w: tenże, *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966, s. 15–67.

do Ojca i w naszym w tym udziale w Duchu Świętym, objawia się wieczna istota Boga. Ostatecznie objawia się tu, że Bóg jest Tym, który odwiecznie jest w relacji Ojca, Syna i Ducha. Tak oto późny dogmat chrystologiczny stoi w głębokiej rzeczowej kontynuacji z tym, co tworzy centrum i tajemnicę życia Jezusa.

W takim stanie rzeczy konverguje dziś wielka część nowych chrystologicznych szkiców. Z katolickiej strony są tu w pierwszej linii H.U. von Balthasar i K. Rahner, z protestanckiej W. Pannenberg. Od nich zależni są w różny sposób m.in. D. Wiederkehr, E. Schillebeeckx, W. Kasper. Jednego nie należy tu przeoczyć przy tej znaczącej konwergencji. Jezusowe doświadczenie — *Abba* oznacza nie tylko usprawiedliwienie klasycznego dogmatu chrystologicznego, lecz w pewnym sensie równocześnie korektę i dalsze rozwinięcie tradycyjnej chrystologii „odgórną”. To, co Pismo opisuje jako osobisty stosunek Jezusa do Ojca, późniejsza tradycja wyjaśnia — słusznie zresztą — ontologicznie; przy tym zdania ontologiczne coraz bardziej usamodzielniają się. W miejsce personalnej relacji między Jezusem i Ojcem, wkracza coraz bardziej stosunek boskiej i ludzkiej natury. To abstrakcyjne postawienie pytania wiodło do prawie nierozwiązalnych aporii. Gorszym niż teologiczne aporie było to, iż tajemnica Chrystusa stawała się coraz bardziej obca egzystencjalnemu życiu wiary; tajemnicy zbawienia groziło przeobrażenie się w tajemnicę myślenia, co dla osobistej wiary chrześcijan zdawało się stawać mniej lub bardziej bez znaczenia i coraz mniej zrozumiałe.

Nowa chrystologia „oddolna” nie wychodzi od związku dwóch natur, lecz z personalnej relacji Jezusa do Ojca i rozumie późniejszą naukę o dwóch naturach, jako pojęciową interpretację owej relacji. W ten sposób może wykazać z jednej strony rzeczową prawomocność i trwałą obowiązywalność tej interpretacji, i przezwyciężyć jej aporię. Może przez to także ponownie pierwotniej udostępnić tajemnicę Chrystusa wierzącemu zrozumieniu. Nasza wiara w Jezusa Chrystusa staje się znów na nowo rozumiała nie jako tylko uważana za prawdziwą, lecz jako wprowadzenie w najbardziej wewnętrzną postawę Jezusa, Jego posłuszeństwo Ojcu i służbę ludziom. Chrystologia unika w ten sposób fatalnego wrażenia bycia czystą spekulacją; staje się uzasadnieniem chrześcijańskiej etyki i duchowości. Wyjaśnia się też, w jaki sposób mamy trzymać się tradycji wiary: nie przekazując ją jak martwą monetę, lecz wyznając ją jako żywą, głębiej ją rozumiejąc w jej początkach i wobec dzisiejszych pytań. To prowadzi nas do ostatniego kręgu problemowego naszych przemyśleń, do pytania, jak możemy dziś odpowiedzialnie wyklądać chrześcijańską tradycję.

4. CHRYSTOLOGIA W PERSPEKTYWIE HISTORYCZNEJ

Próbowaliśmy podkreślić w ostatnim rozdziale, jak w Jezusie Chrystusie w eschatologiczno-ostateczny sposób udostępniona jest istota Boga i istota człowieka. Ponieważ Jezus Chrystus jest eschatologiczno-ostatecznym objawieniem Boga i człowieka, Jego *historia* ma uniwersalne znaczenie. Z powodu tego uniwersalnego żądania, Kościół musi ciągle na nowo opowiadać Jego *historię* i ją uobecniać. Ze względu na uniwersalność żądania Jezusa uobecnianie to nie może być jedynie

powtórzeniem pierwotnego biblijnego świadectwa. Pierwotna tradycja może być zachowana jedynie na drodze żywej interpretacji. Sama recepcja byłaby za to w rzeczywistości deprawacją; Ewangelia stałaby się totalitarnym prawem, chrześcijaństwo nową formą rabinizmu. Rozumienie Jezusa Chrystusa zawiera dlatego stałe *aggiornamento*; jest możliwe tylko w sposób *historyczny* (*geschichtlich*).

Ten wgląd w *historyczność* (*Geschichtlichkeit*) orędzia chrześcijańskiego rzuca nowe światło zarówno na rozwój historyczno-dogmatyczny, jak i na nasze i dzisiejsze zadanie. Najpierw ocenimy historię dogmatów. Jak wiadomo na przełomie wieku liberalny historyk dogmatów A. von Harnack, określił pierwotno-kościelny rozwój dogmatów, jako hellenizację biblijnego chrześcijaństwa³⁵. Dogmat jest dlań dziełem greckiego ducha na gruncie Ewangelii. Teza ta jest nie do obronienia w świetle dzisiejszych badań. Przede wszystkim A. Grillmeier udowodnił w pełnej trudzie, *historycznej*, szczegółowej pracy, że Ojcowie z Nicei i Chalcedonu używali pojęć greckiej filozofii, jak m.in. „istota”, „natura”, „hipostaza” nie „aristotelice”, lecz „piscatorie”, tzn. pastoralnie i kerygmatycznie³⁶. Posłużyli się jedynie językiem filozoficznym, by wobec heretyckich zafalszowań jasno i jednoznacznie wyrazić naukę wiary. Posłużyli się pojęciowością filozofii helleńskiej, by móc zrozumiale wyrazić orędzie chrześcijańskie. Hellenizacja Nicei i Chalcedonu jest jednocześnie zdehellenizowaniem chrześcijaństwa wobec palącej infiltracji hellenistycznej, zawartej w błędnej nauce Ariusza i Eutychesa. To, co dziś przedstawia się niekiedy w dogmatyczno-historycznej krytyce soborów z Nicei, Konstantynopola, Efezu i Chalcedonu, trafia w swym braku zróżnicowania poza stan badań³⁷ i zdradza w gruncie rzeczy statyczne, *niehistoryczne* (*ungeschichtlich*) rozumienie chrześcijaństwa; wychodzi ono od tego, iż chrześcijaństwo mogło pozostać przy uwarunkowanym jednakże *historycznie* stanie biblijnego sposobu mówienia.

Otwarte przez dogmatyczno-historyczne badanie głębsze zrozumienie *historyczności* wiary, stawia przed nami nowe zadania: W zmienionej *historycznie* sytuacji musimy przyswoić sobie na nowo stare dogmaty; nie możemy rozwijać chrystologii „oddolnej” jedynie biblijnie, lecz musimy ją wyrazić także spekulatywnie. Musimy spróbować czegoś podobnego w naszej sytuacji, co uczynił Kościół w IV i V wieku.

Przede wszystkim B. Welte podjął to zadanie w kilku bardzo zajmujących publikacjach³⁸. Welte wychodzi z podwójnego epokowego przełomu historycznego. Najpierw opisuje epokową różnicę między biblijną chrystologią, która wyznaje istotę Jezusa opowiadając Jego *historię*, a dogmatyczną chrystologią, która nie tłumaczy wyznania Chrystusa kategoriami wydarzeń, tak jak Biblia, lecz pojęciami, jak *ousia* (istota), *physis* (natura), *hypostasis* (konkretna rzeczywistość; rzeczywis-

³⁵ Por. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Freiburg – Leipzig 1931, s. 19 n.

³⁶ A. Grillmeier, „Piscatorie” — „Aristotelice”. *Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalcedon getrennten Kirchen*, w: tenże, *Mit ihm und in ihm*, s. 283–300.

³⁷ Por. A. Grillmeier, *Jesus von Nazaret — im Schatten des Gottessohnes?*, w: *Diskussion über H. Küngs „Christ sein”*, Mainz 1976, s. 60–82; tenże, *Zur Einzigartigkeit Jesu Christi*, w: *ThPh* 51(1976), s. 196–243.

³⁸ Por. przyp. 2, str. 115.

tość o charakterze samoistnym) (*Selbstand*). U podstaw tych pojęć leży specyficzny sposób myślenia, który określa się jako metafizyczny. Myślenie metafizyczne charakteryzuje się tym, że pyta o trwałe, opisywalne i dlatego definiowalne *co* istnienia, o istotę rzeczy. Nawet jeżeli starożytne sobory nie wykazywały bezpośredniego zainteresowania metafizycznego, nie można zaprzeczać, iż wskutek Nicei i Chalcedonu metafizyka wkroczyła do teologii. Jednakże to metafizyczne myślenie dobiegło dzisiaj do swego końca. Dlatego stoimy przed drugim epokowym przełomem. Mowa o końcu metafizyki jest wieloznaczna. U Weltego oznacza koniec określonej metafizyki, mianowicie takiej, która tłumaczy *bycie* jako *istotę-bycie* (*Wesen-Sein*), a nie jako *dzianie się* (*Geschehen*), *wydarzenie* (*Ereignis*). Podobnie widzi naszą epokę Vaticanum II — jako przejście od statycznego obrazu rzeczywistości do ewolucyjnego, dynamicznego i dziejowego myślenia³⁹. Zatem *historia* to największy nasz problem⁴⁰.

W tej po-metafizycznej sytuacji Welte nie chce wyrzucać po prostu za burtę dogmatów chrystologicznych, lecz zwrócić je — zachowane w ich prawdziwej substancji — użyte na nowym poziomie rozumienia. Nie zaprzecza więc ich treściowej kontynuacji z NT. Chodzi mu przede wszystkim o sposób rozumowania, w którym rozważane są te treści. Sprowadza tłumaczenie przekładu na język oryginału metafizycznych *wypowiedzi istotowych* (*Wesensaussagen*) na płaszczyznę biblijnych wypowiedzi wydarzeniowych. Biblia przepowiada Jezusa Chrystusa opowiadając Jego historię; w opowiadaniu Jego historii okazuje się, kim On jest. Jego historia jest *historią istotową* (*Wesensgeschichte*)⁴¹. To *dziejowe* mówienie o Jezusie Chrystusie jest nam dziś znacznie bliższe niż metafizyczne. Jako podstawowy problem chrystologii „oddolnej” jawi się teraz pytanie: jak możemy wykonać *historyczną* chrystologię i jak możemy do takiej historycznie wykonanej chrystologii wprowadzić zasadnicze treści metafizycznie zorientowanej chrystologii klasycznej?

Przy tak stawianym pytaniu staje się jasne, że w dzisiejszej chrystologii „oddolnej” idzie o więcej niż wewnątrz-teologiczne czy tylko akademickie zjawisko. Obecny zwrot chrystologiczny wiąże się z szerokim przełomem kulturalnym. Zachodnia synteza chrześcijaństwa i greckości w jakiś sposób skończyła się. Możemy też tak powiedzieć: koniec wieku konstantyńskiego wyraża się dziś nie tylko kościelno-politycznie, lecz również dogmatycznie. Kryzys ten jest równocześnie kairosem. Umożliwia chrześcijaństwu nie tylko nowe, uniwersalnniejsze oddziaływanie, czyni je nie tylko (w pierwotnym znaczeniu słowa) bardziej katolickim, lecz także oryginalniejszym, w znaczeniu bardziej źródłowo, pierwotnie; umożliwia refleksję nad źródłem oraz odnowę z mocy tego źródła.

³⁹ Vaticanum II, Konstytucja duszpasterska „*Gaudium et Spes*”, Art. 5.

⁴⁰ Por. G. Krüger, *Freiheit und Weltantwortung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Freiburg i. Br. 1958, s. 97.

⁴¹ Por. H. Schlier, *Die Anfänge des Christologischen Credo*, w: *Zur Frühgeschichte der Christologie*, a.a.O., 13–59, szczeg. 47. Tu leży słuszność w podejściu narratywnej chrystologii lub teologii J.B. Metz'a. Por. J.B. Metz, *Erlösung und Emanzipation*, w: *Erlösung und Emanzipation*, a.a.O., 120–140; tenże, *Kleine Apologie des Erzählens*, w: *Concilium* 9(1973), s. 334–341. Zob. do tego W. Kasper, *Systematisch-theologische Neuansätze*, w: *Theologische Quartalschrift* 156(1976), szczeg. s. 57–61.

Z tym ogromnym zadaniem stoimy obecnie u początku. Żadna z dotychczas wymienionych chrystologii nie może powiedzieć, iż rozwiązała już ten problem. Prawdopodobnie takie rozwiązanie nie jest dziś jak i kiedykolwiek możliwe bez trudnych sporów. Ograniczymy się do treściwego przedstawienia dwóch prób rozwiązań i zakończymy nasz przegląd propozycją rozwiązania własnego.

Rozpocniemy próbą przedstawioną przez H. Künga. Już w swej książce o Heglu poddał szczegółowej krytyce tradycyjną, piętrzącą się jego zdaniem u Hegla chrystologię istotową⁴². Jego najnowsza książka „Christ sein” chce dlatego zbudować metadogmatyczną, *historycznie* zorientowaną chrystologię oddolną, tzn. chrystologię konkretnego człowieka Jezusa⁴³. H. Küng charakteryzuje stosunek Jezusa do Boga za pomocą wielu pojęć i obrazów, które mają uczynić bardziej zrozumiałym znaczenie Jezusa Chrystusa, niż czynią to formuły tradycyjne. Nazywa Jezusa: Mandatariuszem, Pełnomocnikiem, Obrońcą, Mówcą, Zarządcą, Ambasadorem, Powiernikiem, Zaufanym, Przyjacielem, Reprezentantem, Przedstawicielem Boga. H. Küng chce w ten sposób obronić zarówno prawdziwą boskość jak i człowieczeństwo Jezusa⁴⁴. Niewątpliwie poprzez swą próbę otworzył wielu dostęp do Jezusa Chrystusa. Należy to z wdzięcznością uznać. Mimo to nie ustrzegł się dwuznaczności. Wprawdzie nie są wprost zaprzeczone tradycyjne wypowiedzi o preegzystencji i — ściśle z nimi związana — nauka o Trójcy, ale uniknięto ich jednoznacznie pozytywnego wykładu. Nigdzie nie mówi się o wcielonej osobie wiecznego Logosu. Powstaje więc niejasna, nie całkiem w swych ontologicznych założeniach wyjaśniona, nowa interpretacja prawdziwego bóstwa i człowieczeństwa. H. Küng interpretuje tradycyjną chrystologię funkcjonalnie: prawdziwy człowiek Jezus jest dla nas w wierze rzeczywistym objawieniem jedyne prawdziwego Boga⁴⁵. Jezus w osobie spotyka Boga, Bóg manifestuje się temu, kto wierzy. Można to różnie rozumieć. Jednoznaczność byłaby możliwa tylko przez jasne rozróżnienie między unitarnym a trynitarnym rozumieniem Boga. Jednakże brak tego zdecydowanego rozróżnienia. Wieloznaczność ta spowodowała krańcowe reakcje wobec „Christ sein” — od zachwytów do niszczącej krytyki.

Podstawowy problem nowego zarysu chrystologii, to stosunek tradycyjnych istotowych wypowiedzi do zamierzonego tu *historyczno-funkcjonalnego* myślenia (*geschichtlich-funktional*). Czy Jezus Chrystus jest Synem Bożym, czy oznacza tylko *istnienie* Boże dla nas? Co nazywa się „znaczeniem”, „funkcją”?⁴⁶ O ile chce się być w zgodzie z wymogami nie tylko wiary, lecz i myślenia, trzeba powiedzieć:

⁴² H. Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg – Basel – Wien 1970, szczeg. 522 nn.

⁴³ Por. H. Küng, *Christ sein*, s. 125.

⁴⁴ A.a.O. 427, 439 n.

⁴⁵ A.a.O. 434.

⁴⁶ Pojęcia funkcja i funkcjonalny są bardzo często używane we współczesnej teologii; jednakże trudno znaleźć wyjaśnienie tych pierwotnie matematycznych, potem w tradycji filozoficznej mocno neokantowsko zabarwionych jak i socjologiczno-znaczeniowych pojęć. Por. H.G. Steiner m.in., *Art. Funktion*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, wyd. przez J. Ritter, Darmstadt 1972, s. 1138–1143; Chr. Thiel, *Art. Funktion*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe I*, München 1973, s. 510–519. Dyskusja teologiczna musiałaby kłaść nacisk na znaczeniu „pro me” i „pro nobis”, co jest konstytutywne dla całej chrystologii, nie czyniąc jednakże z tego pryncypium neokantowskiej redukcji. Por. H.J. Iwanda, *Wider den Mißbrauch des „pro me” als methodische Prinzip in der Theologie*, w: *EvTh* 14(1954), s. 120–125.

Także funkcja *jest* „czymś”; przysługuje jej *bycie*. Gdyby nie była ugruntowana w *byciu*, byłaby niczym. Wówczas zbawcze znaczenie Jezusa byłoby czystą projekcją naszego pragnienia zbawienia i wybawienia, i wszystko w chrześcijaństwie rozpuściłoby się w wielkiej fikcji, w nowej formie doketyzmu i gnozy. Dlatego wszystko zależy od wyznania: Jezus Chrystus *jest* prawdziwym Bogiem, w Nim sam Bóg wszedł w ludzkie ciało i krew, bo tylko sam Bóg może nas wybawić ze skończoności (doczesności) i władzy śmierci. Właśnie ontologicznie brzmiące zdania mają soteriologiczne znaczenie, one właśnie są — w dobrze rozumianym sensie — funkcjonalne.

Dlatego nie wolno przeciwstawiać sobie — filozoficznie ani teologicznie — starej ontologicznej chrystologii nowej, funkcjonalno-historycznej. Należałoby rozwinąć ontologię poruszającą się bardziej w horyzoncie *dziejów* i wydarzeń, a nie jak tradycyjna w *physis*, a zatem przetransformować metafizykę w *metahistorię* (*Metahistorik*)⁴⁷. Bardziej teologicznie ujmując: przemyśleć dzieje Jezusa z ich ontologiczną bazą (podstawą) w Trójcy i rozwinąć ontologię trynitarną⁴⁸.

W tym kierunku — zorientowanej historycznie chrystologii „oddolnej” — poszedł P. Schoonenberg⁴⁹. Wychodzi on od konkretnej *historii* Jezusa; tylko w niej może udostępnić się nam istota Boga. Chce przy tym, jak wielu współczesnych teologów protestanckich i katolickich, przewyciężyć naturalno-statyczne pojęcie Boga Tradycji i rozważać Boga, jako Boga *historii*. Z takim ustawieniem problemu można się zgodzić, ale jego rozwiązanie przez Schoonenberga jest wątpliwe. Według niego Bóg dopiero przez Jezusa staje się trynitarny; w sobie może być określany jako trynitarny najwyżej w sensie modalnym. Jest to, jak słusznie stwierdza Schillebeeckx, myśl nie do przeprowadzenia⁵⁰. Eschatologiczny charakter Objawienia-Chrystusa wymaga stwierdzenia: W Jezusie Chrystusie Bóg objawia się definitywnie jako ten, który jest; objawia się jako ten, który jest trynitarny w sobie, jest w sobie *życiem* i *dzianiem się* (*Geschehen*). Tylko dlatego, ponieważ Bóg jest w sobie *życiem* i *dzianiem się*, może się objawiać w *dziejach* jako żywy Bóg. Dlatego nie istnieje żadna *historiozbawcza* (*heilsgeschichtliche*) Trójca Święta bez immanentnej trynitarności. Immanentna Trójca jest warunkiem *historiozbawczego* działania Boga.

Z powyższą krytyką problem dopiero się zaczyna. Co bowiem oznaczają dla Boga *dzieje*, zwłaszcza *dzieje* Jezusa? Co może być nowego w dziejach dla Boga? Dzisiejsza teologia nie dała tu wyczerpujących odpowiedzi. Brakuje odpowiednich kategorii filozoficznych dla rozwinięcia chrystologii w *historycznej* perspektywie. Krytycznie dokonana interpretacja niemieckiego Idealizmu, zwłaszcza koncepcji osoby u Hegla, mogłaby być ważnym krokiem na tej drodze. Osoba oznacza u Hegla relację miłości. Istotą osoby jest jej zatracenie się i zużycie dla innych, przez co odnajduje ona siebie⁵¹. Właśnie przez wchodzenie w ciągle nowe

⁴⁷ Por. M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg³ 1964, s. 250 nn.

⁴⁸ Por. K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976.

⁴⁹ Por. przyp. 7.

⁵⁰ E. Schillebeeckx, a.a.O. 593.

⁵¹ Por. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III/2*, ed. G. Lasson, Hamburg 1929, s. 60 n., 71 n., 75, 80.

dziejowego spotkania, osoba jest sobą. Do takiej wolności w miłości dochodzi ona jednakże tylko wtedy, gdy doświadcza jej od innych. Osoba „istnieje” konkretnie tylko w interpersonalności obejmującej jedność i wielość. Osoba posiada swoje *bycie* w relacji do innych, a przez to także i w *dziejach*. Doświadcza także zagrożenia — staje się, ale i przemija w *dziejach*. Zbawienie w *dziejach* możliwe jest tylko wówczas, gdy osoba spotyka się w *dziejach* z absolutnym przyjęciem, absolutną miłością silniejszą od śmierci. Dokonuje się to w Jezusie Chrystusie, który czuje się przyjęty w jedyny i absolutny sposób przez Ojca, przyjęciem, które potwierdziło się w krzyżu i zmartwychwstaniu, i w które jesteśmy włączeni przez Zesłanie Ducha Świętego. W tym znaczeniu Chrystus jest nowym człowiekiem, który umożliwia nam w nowy sposób *być ludzki*.

W ten sposób Jezus Chrystus udostępnia nam nieoczekiwane Boga, jako Boga ludzi i dziejów, którego *bycie staje się (Sein im Werden)*⁵². W boskim byciu w stawaniu się nie chodzi o stającego się Boga. Bóg stający się, a więc Bóg, który staje się sobą dopiero w biegu *dziejów*, jest ujęciem błędnym. Bóg nie może się stawać. Jednakże — jak to objawiło się w Jezusie — wieczny *być* Boga nie jest sztywną nieruchomością, lecz czystym życiem samoudzielającej się miłości. W przepelnieniu ową miłością oddaje się, wyzbywa się siebie dla świata aż po śmierć, by okazać swą chwałę. To mamy na uwadze, gdy mówimy: Bóg jest od wieczności Ojcem udzielającym się w Synu i mającym w Duchu wolność, wewnętrzny nadmiar miłości powodujący, że może się w czasie udzielać w Duchu stworzeniu, aby uwolnić je z wyczekiwania i wzdychania do wolności synów Bożych. Synostwo Chrystusa jest jednak wyjątkowe — przez Niego i w Nim jesteśmy powoływani na synów. W Nim objawia się, że w Bogu największa jedność oznacza jednocześnie największą wolność i niezależność (samodzielnność).

Trójca jest oto gramatyką samoudzielania się Boga w *dziejach*. Nie jest to czysta spekulacja. Przeciwnie: to, że Bóg jest czystą wolnością samowyniszczającej się miłości oznacza, że wolność ta jest ostatecznym i najgłębszym sensem świata — co zostało objawione w Jezusie Chrystusie. Przez Jezusa Chrystusa i Jego relację do Ojca, ów najgłębszy sens zostaje objawiony w niepowtarzalny i nieporównywalny sposób. W Jezusie Chrystusie i Jego stosunku do Ojca otrzymujemy dlatego podstawowy model naszego rozumienia rzeczywistości. Zdając się w wierze na Jezusa Chrystusa stajemy się synami Bożymi, którym udziela się w Duchu chrześcijańskiej wolności, a ta przejawia się w służbie ofiarnej miłości. Naśladowanie Jezusa i trynitarnie wyznawanie są nierozdzielne, co najbardziej widać w chrzcie, gdy zostajemy w imię Ojca, Syna i Ducha ukształtowani według Jezusa Chrystusa, i powołani do życia z Ducha.

Na zakończenie naszego przeglądu najważniejszych tendencji najnowszej chrystologii możemy postawić tezę, która zabrzmiała na początku jako pytanie: uprawniona chrystologia „oddolna” zakłada jednoznacznie chrystologię „odgórną”; także *historycznie* zorientowana teologia wymaga ontologicznego ugruntowania; chrystologia „oddolna”, jeśli chce być konsekwentna, musi sięgać do wypowiedzi trynitarnych. Propozycje chrystologii „oddolnej” podprowadzają najpierw do klasy-

⁵² Por W. M a a s, *Unverständlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von Griechischphilosophischer und christlicher Gotteslehre*, München – Paderborn – Wien 1974.

cznej chrystologii. Przyjmując za punkt wyjścia doświadczenia naszego bytu ludzkiego, dalej konkretną postać życia Jezusa i dzisiejszą orientację filozoficzną, otwiera się nam w widzialnej postaci Jezusa niewidzialna istota Boga. W nowych przyczynkach idzie o fundamentalno-teologiczne ugruntowanie kościelnej chrystologii. W chrystologii „oddolnej” nie chodzi jednak o usprawiedliwienie tylko, lecz także o rozwinięcie rzeczowe dotychczasowej chrystologii. W widzialnej postaci Jezusa rozbłyśka nam niewidzialna istota Boga na powrót, w pierwotny sposób, jako Boga *dziejów*. Wychodząc od *dziejów* Jezusa jako sakramentalnej postaci sakramentalnej samoobjawienia Boga, dochodzimy do rozważania Boga jako *wydarzenia* (*das Geschehen*) samoudzielającej się miłości, co ostatecznie możliwe jest jedynie trynitarnie.

Nowe pytania współczesnej chrystologii mogą niepokoić niektórych. Lecz zawierają też szansę nowego pogłębienia wiary w Jezusa Chrystusa. Na koniec wszystkie dotychczasowe pytania przeobrażają się ciągle w jedno pytanie, od odpowiedzi na które wszystko zależy w naszym życiu: Dokądże mamy pójść? Gdzie są takie słowa życia? Nie ma nic większego, głębszego i szerszego, niż nam tu powiedziano. Jedność Boga i człowieka w Jezusie Chrystusie jest bowiem *maximum contractum* (Mikołaj z Kuzy) i uniwersalnym *concretum*, tym, ponad co nic większego nie można pomyśleć, jedność ta jest czymś większym, co może być pomyślane (Anzelm z Canterbury): pełnią czasu.

Tłum. ks. Wojciech Borowski