

KS. ALFONS NOSSOL

CHRYSTOLOGICZNA STRUKTURA TEOLOGII DOGMATYCZNEJ

Każde ścisłe rozważanie teologiczne winno ze swej istoty być ześrodkowane wokół Boga. Jednocześnie jednak musi w jakiś sposób objąć także człowieka. Ten właśnie fakt uświadamia sobie w tej chwili teologia chrześcijańska ze szczególnie wzmożoną siłą. Coraz głośniejsze staje się bowiem na jej terenie wołanie, by każda wypowiedź o Bogu była równocześnie wypowiedzią o człowieku¹. W epoce, w której w ogóle mówienie o Bogu przeżywa kryzys, trzeba w zasadzie liczyć się na serio z tego rodzaju postulatem. Na tym tle będzie można stosunkowo łatwo zrozumieć uzasadnione w dużej mierze roszczenia tzw. „teologii politycznej” i „teologii rewolucji”, a w pewnym znaczeniu także „teologii śmierci Boga”, jeżeli określenie to nie stanowi ani filozoficznej, ani teologicznej wypowiedzi o Bogu, ale jest wypowiedzią o człowieku, który w okresie swoistego „zaćmienia Boga” naszych dni stał się jakby niezdolny do uchwycenia absolutnie od niego niezależnej rzeczywistości².

Na tym m. in. tle rodzą się dzisiaj na terenie teologii chrześcijańskiej różne tendencje antropologiczne, które pragną z całokształtu tak podstawowej dyscypliny systematycznej, jaką niewątpliwie jest dogmatyka, uczynić coś w rodzaju „teologicznej antropologii”³. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że takie postępowanie może w konsekwencji prowadzić do wypaczenia lub przynajmniej destruktywnej aberracji teologii dogmatycznej, nigdy zaś do jej zbawiennego odnowienia. Tak jednak być nie musi. Wystarczy choćby tylko odwołać się do najważniejszego chyba działu chrześcijańskiej dogmatyki, czyli do chrystologii, by przekonać się, że w tym węzłowym punkcie chodzi naszej teologii zawsze o równoczesne

¹ Zob. R. Latourelle. *Théologie Science du Salut*. Bruges-Paris 1968 s. 243 n.; S. Moysa. *Przedmowa do polskiego tłumaczenia*. W: J. Alfaro. *Teologia postępu ludzkiego*. Warszawa 1971 s. 13-15.

² W. G. Esser. *Erschliessung der Frage nach Gott. Impulse aus einem sich wandelnden Gottesverständnis*. T. II. Freiburg 1970 s. 9; por. także W. Kasper. *Die Gottesfrage heute*. Donauwörth 1967 s. 5-10.

³ K. Rahner. *Theologie und Anthropologie*. W: *Künftige Aufgaben der Theologie*. München 1967 s. 31 (tłum. pol.: *Teologia a antropologia*. „Znak” R. 21: 1969 s. 1535).

uwypatnienie dwóch pierwszych i ostatnich zarazem słów oraz najświętszych realności: Bóg i człowiek, słów, które właśnie są jedną tajemnicą w Jezusie Chrystusie⁴. Mając to na uwadze, warto chyba — w aktualnym specyficznym klimacie teologicznym — na nowo podkreślić chrystologiczną strukturę także współczesnej dogmatyki katolickiej. W związku z tym rozpatrzmy zarysowo ogólne chrystologiczne założenia całej teologii dogmatycznej i szczegółowe implikacje chrystologiczne jej zagadnień, by móc wreszcie wskazać na egzystencjalne znaczenie chrystologii, opisującej i zgłębiającej bogatą treść najważniejszego przecież dogmatu chrześcijańskiego.

OGÓLNE ZAŁOŻENIA CHRYSTOLOGICZNE DOGMATYKI

1. Pojmując teologię chrześcijańską ogólnie, jako refleksję nad Bożym Objawieniem, mamy właściwie na uwadze specyficzne mówienie i myślenie o Bogu, który objawił się w Jezusie Chrystusie. Na pytanie bowiem, kim jest Bóg, chrześcijanin nie odpowiada abstrakcyjnie, że jest On najwyższą Istotą lub przyczyną świata albo absolutnym Duchem, ale konkretnie, że jest On tym, który przemawia z istnienia i działania Chrystusa⁵. W takim ujęciu cała teologia chrześcijańska musi być zasadniczo ukierunkowana chrystologicznie. Taką winna zatem ukazać się również dogmatyka, pojmowana jako „informująca zasada” teologii lub też jej „wnętrze”, jej „sanktuarium”⁶.

Ujmując teoretycznie rzecz, musiałyby przeto już sama definicja lub, powiedzmy ostrożniej, samo określenie dogmatyki jako szczegółowej dyscypliny chrześcijańskiej teologii, wskazywać — przynajmniej pośrednio — na swoje ściśle chrystologiczne założenia. By się o tym przekonać, że w rzeczy samej tak właśnie jest, wystarczy spojrzeć tylko na zmodyfikowane nieco tradycyjne określenie rzeczowe dogmatyki, w myśl którego stanowi ona *systematyczne oraz metodyczne przedstawienie, opisywanie i zgłębianie głoszonych przez Kościół tajemnic Bożego objawienia, dotyczących bezpośrednio Boga oraz Jego zbawczego działania w osobie Jezusa Chrystusa*. Przy czym nie wolno oczywiście zapomnieć, że tak pojętego przedstawiania, opisywania, a zwłaszcza zgłębiania dokonuje rozum oświecony wiarą.

⁴ K. Rahner. *Ich glaube an Jesus Christus*. Theologische Meditationen 21. Einsiedeln 1968 s. 68; H. Küng nazywa chrystologię „punktem przecięcia się teologii i antropologii” (*Menschwerdung Gottes*. Freiburg 1970 s. 14).

⁵ R. Guardini. *Die Offenbarung*. Würzburg 1940 s. 79 (tłum. pol.: *Objawienie*. Warszawa 1957 s. 110). Por. J. Möller. *Glauben und Denken im Widerspruch?* München 1969 s. 28.

⁶ L. Scheffczyk. *Dogmatik*. W: *Was ist Theologie?* München 1966 s. 212; F. J. Schierse. *Christologie in der Krise*. „Diakonia” R. 2:1971 s. 78.

2. Zasadnicze elementy rzeczowe tego określenia implikują — jak później jeszcze zobaczymy — na pewno treść chrystologiczną. Fakt ten docho-
dzi wyraźnie do głosu szczególnie w nowszych określeniach dogmatyki,
które wskazują za nauką Vaticanum II wprost na „tajemnicę Chrystusa
i historię zbawienia” (DFK n. 16) jako główny przedmiot tej dyscypliny.
Wydawcy zarysu historiozbawczej dogmatyki *Mysterium salutis* podkreśla-
ją np., że skoro historia zbawienia osiąga swój punkt kulminacyjny w oso-
bie i działaniu Jezusa Chrystusa, jako swoim centrum, nie może przeto
chrystologia być jednym tylko traktatem teologicznym obok innych. Chry-
stologiczna relacja bowiem musi wszędzie dojść do głosu, ponieważ Chrystus
jest objawicielem Ojca — Boga nikt nie widział, Jednorodzony Syn, bytu-
jący w łonie Ojca, o Nim pouczył (J 1, 18), kto zatem Jego widzi, widzi
Ojca (J 14, 9). Jezus Chrystus jest po prostu obrazem niewidzialnego Boga
(Kol 1, 15), jest Jego realnym symbolem w świecie, jak daje do zrozu-
mienia św. Augustyn w słowach: „Non est enim aliud Dei mysterium nisi
Christus” (Ep 187 n. 34). W związku z tym, że Ojciec wypowiedział się
totalnie w Chrystusie — w Słowie — nie może już istnieć chrześcijańska
teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu, która równocześnie nie zakłada-
łaby chrystologii⁷.

Podobnie ujmuje to zagadnienie M. Schmaus, kiedy wskazuje na ściśle
„chrystologiczną strukturę fundamentalną” swojej nowej dogmatyki, wyra-
żając jednocześnie przekonanie, że każdy naukowy wysiłek, zmierzający
do noetycznego uchwycenia Boga, posiada właśnie chrystologiczny charak-
ter, jako że Bóg ukazuje się w Chrystusie i powołuje człowieka do abso-
lutnej przyszłości tylko przez Chrystusa⁸.

3. Zdawać by się mogło, że takie określenie samych podstaw dogmatyki
musi w konsekwencji doprowadzić do bynajmniej nie „katolickiego” za-
cieśnienia chrystologicznego w sensie zarzucanego ongiś K. Barthowi, na-
wet ze strony protestanckiej, niezdrowego „chrystonomizmu”, w myśl
którego całość teologii dogmatycznej byłaby po prostu utożsamiona z chry-
stologią⁹. Otóż ścisła interpretacja chrystologiczna wcale do tego nie zmie-
rza, a swoje istotne uzasadnienie czerpie nie skądinąd, jak właśnie z obja-

⁷ *Mysterium salutis*. T. I. Einsiedeln 1965.

⁸ *Der Glaube der Kirche*. T. I. München 1969. VII s. 218. Por. tu bardzo traf-
ne stwierdzenie G. Müllera: „[...] weil christliche Theologie ihrem Wesen nach
Christus — Theologie ist und sein muss” (*Botschaft und Situation*. Stuttgart 1970
s. 117 n.).

⁹ E. H. Amberg. *Christologie und Dogmatik*. Berlin 1966 s. 14, 125. Cała
część pierwsza tego studium (s. 13-96) jest poświęcona kościelnej dogmatyce K.
Bartha i nosi po prostu tytuł: *Dogmatik als Christologie*. Por. także H. Tiefen-
bacher, A. Schilson. *Die Frage nach Jesus, dem Christus*. „Herder Kor-
respondenz” R. 26:1972. H:11 s. 566 n: „Christologie als Theologie” (K. Barth).

wienia, zwłaszcza z radosnej nowiny, której całokształt przebogatej treści można chyba najkrócej ująć w słowie: [...] Chrystus, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia (KO n. 2). Z postaci Chrystusa wychodzi bowiem światło, mocą którego kiedyś już Jego uczniowie poznali w Nim właściwego objawiciela Boga.

Ten historiozbowczy fakt ma trwałe znaczenie, ponieważ Chrystus jest Alfa i Omega, Pierwszym i Ostatnim, Początkiem i Końcem (Ap 22, 13), On wczoraj i dziś, ten sam także na wieki (Hbr 13, 8). Jako taki stanowi On nieodzowny pryzmat dla wszystkich rozważań dogmatycznych, ponieważ nie tylko należy do samego centrum objawienia i całej rzeczywistości zbawczej, ale jest tym właśnie centrum¹⁰. Tego faktu nie zmienia również „inność” Starego Testamentu, stanowiącego wszakże integralną część historii Bożego Objawienia; nie sposób bowiem zaprzeczyć, że dopiero Chrystus stał się pełnym urzeczywistnieniem głoszonej przezeń obietnicy i jego przymierza¹¹.

4. Zapytajmy jeszcze, czy przypadkiem jednak nie osłabia ściśle chrystologicznych podstaw dogmatyki, związany z bezspornym faktem antropocentryzmu współczesnego pokolenia, głośny postulat antropologicznej integracji oraz interpretacji całej teologii? Zwłaszcza, że nie stanowi on bynajmniej tylko dzisiaj modnego dezyderatu, ale zdaje się także konsekwentnie i bezpośrednio wynikać z samej wewnętrznej struktury historiozbowczej *scientiae fidei*¹². Chrześcijańska teologia systematyczna winna być również zintegrowana antropologicznie, co jednak wcale nie oznacza jakoby musiała zerwać z chrystocentryzmem. Wrodzona jej tendencja antropologiczna jest wprost dyktowana zasadą chrześcijańskiego inkarnacjonizmu, czyli wywodzi się prosto z chrystologii. W ten sposób chrystologiczne podstawy dogmatyki nie przekreślają jej równoczesnej inklinacji antropologicznej, ale ją właśnie teologicznie uzasadniają, przewyciężając zarazem niebezpieczną na jej terenie alternatywę: ku Bogu czy ku człowiekowi¹³ — na co już powyżej zresztą zwrócono uwagę.

¹⁰ A. Gerken. *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*. Düsseldorf 1970 s. 23, 54. Por. także J. R. Geiselman. *Jesus der Christus*. T. I. München 1965 s. 15; Ch. Butler. *Teologia Soboru Watykańskiego Drugiego*. Paris 1971 s. 46.

¹¹ Zob. C. Westermann. *Das Alte Testament und Christus*. Stuttgart 1968.

¹² Por. C. Dumont. *Pour une conversion „anthropocentrique” dans la formation de clercs*. „Nouvelle Revue Théologique” R. 87:1965 s. 449; S. Nagy. *U źródeł przelomu we współczesnej teologii katolickiej*. „Zeszyty Naukowe KUL” R. 13:1970 z. 4 s. 69; S. Kamiński. *Czy teologiczna antropologia?* W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. II. Warszawa 1968 s. 39-50; A. Nossol. *Das Problem einer „anthropologischen” Integration des Theologiestudiums*. „Trierer Theologische Zeitschrift” R. 81:1972 s. 228-239.

¹³ W. Granat. *Ku Bogu czy ku człowiekowi?* W: *W nurcie zagadnień posoborowych*. T. II. Warszawa 1968 s. 157-170; H. Mynarek. *Gott oder der Mensch*

SZCZEGÓŁOWE IMPLIKACJE CHRYSTOLOGICZNE ZAGADNIEN
DOGMATYCZNYCH

1. Aktualna tendencja do antropologicznej koncentracji w teologii dogmatycznej nie przekreśla zatem nieodzownych w tej nauce struktur chrystologicznych. Ściśle chrześcijańska dogmatyka będzie musiała bowiem zawsze liczyć się z faktem, że Bóg jest tą rzeczywistością, która właśnie w tajemnicy Chrystusa dochodzi w pełni do głosu i jest w naszym świecie obecna¹⁴. Innymi słowy, teologia dogmatyczna winna posiadać nie tylko teoretycznie ogólne podstawy chrystologiczne, ale w ogóle całość jej szczególnej struktury musi mieć konsekwentny charakter chrystologiczny. Idea Chrystusa oraz zbawcza realność Jego osoby powinny przeto w praktyce stanowić jakby wspólny zwornik wszystkich poszczególnych zagadnień tematycznych. W tej konfiguracji należałoby w odniesieniu do tradycyjnych traktatów teologii dogmatycznej powiedzieć za Schmausem, że wszystkie, w pewnym sensie nawet ich pojedyncze tezy, musiałyby traktować o Chrystusie lub nawiązywać do Niego jako swego poręczyciela¹⁵. On bowiem jest personalną więzią głoszonych przez Kościół tajemnic Bożego objawienia.

Na tej drodze dochodzi faktycznie chrystologia do głosu już w samym traktacie o wierze, który niewątpliwie winien być traktatem wprowadzającym, jeżeliby nawet chciano poprzestać na tradycyjnym, bardziej teocentrycznym aniżeli ściśle chrystocentrycznym wykładzie naszej dyscypliny. Żadne w ogóle rozważanie teologiczne nie może absolutnie obejść się bez wiary, w szczególniejszym zaś znaczeniu dotyczy to przedmiotu dogmatyki, będącego wszakże jedną wielką Prawdą Wiary. Wiara więc jako specyficznie dogmatyczny „organ poznawczy” jest tu decydująca. Jako taką cechuje ją właśnie przede wszystkim ściśle chrystologiczny wymiar. Owszem, dzisiaj zwykło się podkreślać głównie trynitarną strukturę wiary, ponieważ jako zbawczy akt człowieka dokonuje się ona in Spiritu, cum Christo et ad Patrem (por. KK nr 4)¹⁶. Ale — jak jeszcze później nadmienimy — i o tej strukturze stanowi w naszej ekonomii zbawienia w pierwszym rzędzie to, że wiara jest dziełem człowieka wezwanego przez Chrystusa w Duchu Świętym. Można też powiedzieć, że nasza wiara w Boga jest

im Mittelpunkt? Donauwörth 1968; R. Schulte. *Theologie und Heilsgeschehen*. Essen 1969 s. 49; R. Weth. *Die Heilstat Gottes in Christus*. W: *Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkünden?* Mainz 1971 s. 35 nn.

¹⁴ Por. N. Wetzel. *Herausforderung durch Jesus von Nazareth*. W: *Das Unverzichtbare am Christentum*. Mainz-München 1971 s. 23.

¹⁵ M. Schmaus. *Katholische Dogmatik*. T. II. München 1937 s. VII.

¹⁶ Zob. J. Trütsch. *Theologische Explikation des Glaubens*. W: *Mysterium salutis*. T. I. Einsiedeln 1965 s. 827-898.

wiarą w imię Jezusa (Dz 14, 12), w którym wychodzi nam na przeciw, spotyka się z nami Wcielony Bóg¹⁷.

W wierze przyświadczam dobrowolnie pod wpływem łaski objawiającemu i nauczającemu Chrystusowi. On przeto jest decydującym motywem, a zarazem przedmiotem chrześcijańskiej wiary.

2. Z tej perspektywy nietrudno zrozumieć, że wszystkie pozostałe traktaty dogmatyczne, ujmowane przez pryzmat „chrystologicznej” wiary, będzie musiało siłą rzeczy cechować także konsekwentne ukierunkowanie chrystologiczne. By jednak nie zagubić się w szczegółowych rozważaniach tematycznych, ograniczymy się tutaj tylko do kilku naprowadzających uwag natury bardziej formalnej. I tak np. przyznać trzeba, iż do rzeczy-wistości trójjedynego Boga docieramy noetycznie wyłącznie przez tajemnicę Chrystusa, jako że ta implikuje w sobie treściowo także tajemnicę Trójcy Świętej¹⁸.

Blizsze poznanie Boga nie obejdzie się również bez pomocy tej światłości, która zajaśniała na obliczu Jezusa Chrystusa. On przecież jest obrazem niewidzialnego Boga i dopiero ten, kto Jego widzi, może „ogłądać” Ojca. Trudno byłoby zatem opisać teologicznie wszechmoc Bożą, nie pojąwszy uprzednio zbawczej mocy Chrystusa, która przewyciężyła grzech, śmierć i wszystkie potęgi zła w świecie. Podobnie ma się rzecz z miłosierdziem i miłością Boga: dopiero w świetle Chrystusowego krzyża można zrozumieć, co to właściwie znaczy, że Bóg jest miłosierny, że jest Miłością. Czym zaś jest Boża sprawiedliwość, pojmie człowiek wtedy tylko, jeżeli nie zapomni o tym, iż Bóg wybrał jako zadośćuczynienie za grzech śmierć swojego Syna. Ogólnie rzecz ujmując, dogmatyka nie byłaby wcale w stanie opisać, ani wypowiedzieć nakłonienia oraz zbliżenia się Boga ku światu, jeżeli nie rozpatrywałaby tej objawionej tajemnicy w świetle Tego, w którym ukazała się cielesnie dobroć i łaskawość Boga (por. Tt 3, 4). I tak oto odkrywa nam dopiero Chrystus pełny sens tego, co Bóg dla nas czyni i kim jest dla nas, przy czym równocześnie ukazuje, kim On jest sam w sobie¹⁹.

¹⁷ B. Skard. *Die Inkarnation*. Stuttgart 1958 s. 11. Por. także wstępne rozważania o wierze — A. Zuberbier. *Wierzę... Dogmatyka w zarysie*. Katowice 1969 s. 9-16; A. Brien. *Ist Christus von heute?* München 1968 s. 61-74.

¹⁸ W. Breuning. *Jesus Christus der Erlöser*. Mainz 1968 s. 35 nn.: „Das Christumysterium schliesst das trinitarische Mysterium ein”; J. Dijkman. *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes*. Freiburg s. 1957. Por. także E. Schillebeeckx. *Gott-Kirche-Welt*. Mainz 1970 s. 29.

¹⁹ Zob. L. Scheffczyk. *Der eine und dreifaltige Gott*. Mainz 1968 s. 30; F. Mildenerger. *Herr, zeige uns den Vater. Jesus als Erweis der Gottheit Gottes*. Stuttgart 1970; Y. Congar. *Jésus Christ notre Médiateur, notre Seigneur*. Paris 1966 s. 7-48: „Le Christ, image du Dieu invisible” (tłum. pol.: *Chrystus i zbawienie świata*. Kraków 1968 s. 15-38).

A nawet fakt zamknięcia się człowieka wobec Boga w niewierze i ateizmie też można ująć z chrystologicznego punktu widzenia, do czego zresztą dzisiaj — zdaje się — wyraźnie nakłania się cała dyskusja wokół tzw. „teologii śmierci Boga”²⁰.

Zdecydowanie jednoznaczny jest także horyzont chrystologiczny całego traktatu o stworzeniu, jeżeli zechce się na serio, tzn. ściśle biblijnie, potraktować kosmologiczną i antropologiczną zarazem funkcję wcielonego Słowa Bożego, tak jak szkicuje ją św. Paweł, rozciągający stwórczą moc Słowa na całe stworzenie. Całe dzieło stworzenia jest jakby organicznie związane z faktem stworzenia natury ludzkiej Chrystusa (por. 1 Kor 8, 6; Ef 1, 9—10; Kol 1, 16; Hbr 1, 2—4) i ma niejako „chrystokształtny” charakter²¹. Najwyraźniej wychodzi to na jaw w stworzeniu człowieka, którego pierwowzorem jest sam Chrystus. W związku z tym głosi Sobór, że „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK n. 22). Mając to stwierdzenie na uwadze, można z uzasadnieniem przypuszczać, że w toczący się ostatnio na terenie antropologii teologicznej „spór o grzech pierworodny” nowe światło może wnieść jedynie reinterpretacja chrystologiczna²².

Częścią integralną teologicznej nauki o stworzeniu jest także angelo-logia, której chrystologiczne ukierunkowanie uzasadnia współczesna dogmatyka przede wszystkim ścisłym przyporządkowaniem aniołów historio-zbawczemu dziełu Boga w Chrystusie²³.

Nauka o łasce, charytologia, traktuje zaś pierwszorzędnie nie o quaedam divina qualitas, lecz mówi o udzieleniu się Boga człowiekowi w Chrystusie, jako że łaska jest przecież konkretnym darem Bożej miłości, udzielonej stworzeniu rozumnemu do uczestnictwa za pośrednictwem Chrystusa i według Jego wzoru w bytowaniu trzech Bożych osób²⁴. Jako specjalny „favor Dei” jest wysłużona przez Chrystusa i przybiera w Nim postać

²⁰ J. Feiner, M. Löhrer. *Mysterium salutis*. Bd. III/1. Einsiedeln 1970 s. 7; Gerken, jw. s. 68 n.

²¹ Zob. Alfaro, jw. s. 29-40; tamże s. 12 n. (z *Przedmowy* ks. St. Moysy); E. Brinkmann. *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*. „Wissenschaft und Weisheit” R. 13:1950 s. 6-33; F. Mussner. *Die Schöpfung in Christus*. W: *Mysterium salutis*. T. II s. 445-461; H. Langkammer. *Der Ursprung des Glaubens an Christus den Schöpfungsmittler*. „Studii Biblici Franciscani Liber” R. 18:1968 s. 55-93.

²² M. Schmaus. *Christus das Urbild des Menschen*. Regensburg 1949; tenże. *Einige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde*. W: *Wort in Welt*. Frankfurt 1968 s. 45 nn.; H. Haag. *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*. Stuttgart 1967 s. 40; J. Weismeyer. *Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre*. W: *Ist Adam an allem Schuld?* Wien 1971 s. 364-375.

²³ M. Seemann. *Die Engel*. W: *Mysterium salutis*. T. II. s. 983-993: „Die Engel im Heilswerk Gottes”

²⁴ W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. T. V. Lublin 1959 s. 38.

wysoce personalistycznego i osobistego zwrócenia się Boga do człowieka. Z tego względu, iż z Chrystusa „[...] niby ze Źródła i Głowy, wszelka łaska i życie Ludu Bożego wypływa” (KK n. 50), mamy tu ostatecznie zawsze do czynienia ze zbawczą miłością Bożą jako owocem odkupienia, czyli ostatecznie z łaską Chrystusa.

Sakramentologia zaś opisuje sakramenty jako znaki tej miłości i widząc w nich *divinae incarnationis reliquiae* wyprowadza ich zbawczą skuteczność wprost od Chrystusa — Bożego prasakramentu²⁵. Przy czym nie powinna tego czynić w odizolowaniu od nauki o Kościele, który jest bowiem nie tylko Mistycznym Ciałem Chrystusa i Ludem Bożym skupionym wokół Chrystusa, ale także Jego pierwotnym sakramentem²⁶.

By zrozumieć znaczenie chrystologii dla teologicznego traktatu o Najświętszej Maryi Pannie, wystarczyłoby w zasadzie podkreślić fakt, że jest ona przecież Matką Jezusa Chrystusa. Obok tego, warto jednak przypomnieć, że posoborowa mariologia ujmuje Maryję już całkowicie w ramach tajemnicy Chrystusa i Kościoła (por. KK r. VIII)²⁷.

Pozostałaby jeszcze eschatologia. Otóż również i ten dział dogmatyki jest treściowo bardzo blisko powiązany z chrystologią. Właściwą „Rzeczą” ostateczną człowieka, naszym eschatonem jest wszakże nie kto inny, jak właśnie Bóg w Chrystusie. Umierając bowiem chrześcijanin zyskuje udział w zbawczej śmierci Jezusa, który nie tylko w życiu doczesnym był dla nas pośrednikiem w niesionej wiarą bezpośredniości względem Boga, ale pozostanie nim w pewnym znaczeniu także w oglądaniu Boga twarzą w twarz²⁸.

3. Jak z powyższych uwag wynika, można rzeczywiście wszystkie zagadnienia dogmatyczne najbardziej „teologicznie” przedstawić, opisać oraz zgłębić, wychodząc z chrystologii i traktując je w ścisłym powiązaniu z tym właśnie *par excellence* „chrześcijańskim” traktatem²⁹. W związku z tym należałoby zapytać, czy nie byłoby jednak wskazane rozpocząć

²⁵ Zob. J. Krasiński. *Misterium Chrystusa w sakramentach*. „Znak” R. 22:1970 s. 1416-1427.

²⁶ O. Semmelroth. *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt 1963; A. Skowronek. *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” R. 1:1968 s. 93-104.

²⁷ A. L. Krupa. *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*. „Ateneum Kapłańskie” R. 65:1965 s. 357-368.

²⁸ K. Rahner. *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*. W: *Schriften zur Theologie*. T. III. Einsiedeln 1964 s. 47-60; tenże. *Zur Theologie des Todes* (Quaest. disp. 2). Freiburg 1958. Por. W. Granat. *Dogmatyka katolicka*. T. VIII. Lublin 1962 s. 67-76.

²⁹ U. Gerber. *Christologische Entwürfe*. T. I. Zürich 1970 s. VI; B. Lohse. *Epochen der Dogmengeschichte*. Stuttgart 1969 s. 77.

wykład dogmatyki od chrystologii? ³⁰. Ten postulat wysuwają również recenzenci wspomnianego już zarysu historiozbawczej dogmatyki, standardowego dzieła — *Mysterium salutis* ³¹. Dziwne jednak jest, że sami jego wydawcy, chociaż brali i taką możliwość pod uwagę, nie poszli ostatecznie w tym kierunku, ale przejęli raczej tradycyjny układ teocentryczny, zachowując jedynie formalnie chrystologiczny podział dzieła na 5 części. Oczywiście, że i w tym ujęciu jest wyraźnie podkreślony prymat chrystologii w całej dogmatyce. Gdyby jednak chrystologia jako pierwszy traktat dogmatyczny otwierała wszystkie rozważania tej właśnie dyscypliny teologicznej, wówczas musiałaby siłą rzeczy być także realniej obecna w jej szczegółowych zagadnieniach i syntetyzować je wyraźniej w jedną spoistą całość biblijno-chrześcijańskiej nauki o Bogu; zwłaszcza, jeżeli weźmie się pod uwagę odnowioną w oparciu o misterium paschalne „chrystologię integralną”, która nie rozdzielałaby już tak ściśle nauki o Słowie wcielonym od soteriologii. Dogmatyka ucząca, że Jezus Chrystus radykalnie dystansuje wszystkie nasze powszednie wyobrażenia o Bogu, musiałaby zapewne skuteczniej zaartykułować słowo „wiara” oraz formować na codzień prawdziwie chrześcijańskie życie wiarą i z wiary ³².

EGZYSTENCJALNE ZNACZENIE CHRYSTOLOGICZNEJ STRUKTURY DOGMATYKI

1. Ściśle ze zbawiennym zradykalizowaniem wiary, jako rzeczowym skutkiem należytego uwydatnienia chrystologicznej struktury, wiąże się większa konkretyzacja dogmatyki w sensie jej egzystencjalnego oddziaływania na chrześcijańską świadomość. Chrystologiczne mówienie o Bogu nie powinno mieć charakteru abstrakcyjnego. Jezus Chrystus jest bowiem legitymacją dla konkretnego traktowania o Bogu, dla mówienia o Nim „w ciele”, bo właśnie „Słowo stało się ciałem i zamieszkało między nami”

³⁰ Tak jak to np. próbował u nas oryginalnie uczynić A. Zuberbier w zarysie swojej dogmatyki pt. *Wierzę... Dogmatyka w zarysie*. M. in. z tego właśnie powodu spotkała się ta praca z tak życzliwym przyjęciem. Por. J. Jarko. *Polska synteza „nowej teologii”*. „Życie i Myśl” R. 21:1971 nr 3 s. 153-156; *Dyskusja nad „Dogmatyką” ks. A. Zuberbiera*. „Więź” R. 14:1971 nr 2 s. 37-56; S. Grabska. *Książka pisana w drodze*. Tamże s. 133-141.

³¹ Zob. *Mysterium salutis*. Bd. III/1. Einsiedeln 1970 s. 3. Wydawcy tego dzieła zaznaczają tu równocześnie, że liczyli się na serio z taką ewentualnością, podobnie zresztą jak sam K. Rahner: (*Der dreifaltige Gott als transzendenturgrund der Heilsgeschichte*. W: *Mysterium salutis*. T. II s. 371). Przy okazji warto zaznaczyć, że nowy dwutomowy podręcznik dogmatyki ks. W. Granata nosi znamieny tytuł: *Ku człowiekowi i Bogu w Jezusie Chrystusie*. T. I. Lublin 1972; posiada on w zasadzie układ antropologiczno-chrystocentryczny.

³² J. Cardonnel. *Gott in Zukunft*. München 1969 s. 29 n.

(J 1, 14)³³. Chrystologia uczy ujmować Boga w historiozbawczych wymiarach „propter nos et propter nostram salutem” Problem Boga, zgłębiany teologicznie w oderwaniu od osoby i dzieła Jezusa Chrystusa, może w życiu chrześcijańskim pozostać bez większego oddźwięku, ponieważ studium tego rodzaju pozostawia fakt istnienia i zbawczego oddziaływania Boga w większości przypadków tylko w trybie przypuszczającym. Całkowite opowiedzenie się za Bogiem, ostateczna decyzja człowieka w tym względzie zapada przede wszystkim przy pytaniu o Boga „dla mnie”, czyli przy pytaniu o Chrystusa, w którego to osobie i historii również Bóg wypowiedział się definitywnie w stosunku do ludzkości³⁴.

2. To właśnie konkretne ujmowanie Boga pomoże następnie silniej przekonać, że chrześcijaństwo i jego ewangelia to nie tylko religia i światopogląd, ale coś znacznie więcej: to po prostu i przede wszystkim sam Bóg-Człowiek — Jezus Chrystus, będący zarazem głóscielem i treścią radosnej nowiny³⁵. Jako taki nie może pozostać w życiu chrześcijańskim tylko ideą albo Kimś, o kim mówiło by się tylko światopoglądowo lub nawet religijnie, lecz musi stać się Tym, z k t ó r y m i d o k t ó r e g o się mówi. Ten egzystencjalny szczegół zmienia bardzo istotnie całą postać rzeczy. Bóg w Chrystusie jest dla nas wszakże Kimś, kto mieszka pośród nas, z kim obcujemy na codzien, i to niekoniecznie tylko w Eucharystii. Chrystus stanowi przecież niezwykle aktywną zasadę życia naszego Kościoła, oddziałuje i wpływa na bieg historii oraz na los każdego człowieka. On jest po prostu samym źródłem i centrum chrześcijańskiego życia, bez którego musiałoby wszystko stracić swój sens i niemożliwa byłaby w pełni ludzka egzystencja³⁶.

3. Wyeksponowanie chrystologii w dogmatyce ma, obok wielu innych teoretycznych i praktycznych korzyści dla całej teologii, jeszcze znaczenie wybitnie ekumeniczne. Nie tylko Światowa Rada Kościołów podkreśla dzisiaj konieczność wspólnej chrystologii jako teologicznej podstawy i środ-

³³ G. Hommel. *Wie kommt in meiner Erziehung Gott zur Sprache?* W: *Erschliessung der Frage nach Gott*. T. II. Freiburg 1970 s. 145.

³⁴ O. Diehm. *Die Frage nach Gott*. W: *Erschliessung der Frage nach Gott*. T. II s. 129. Por. także H. Schlier. *Das bleibend Katholische*. Münster 1970 s. 21.

³⁵ Zob. K. Rahner. *Was ist die christliche Botschaft?* W: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses*. Einsiedeln-Mainz 1971 s. 76; H. Küng. *Was ist die christliche Botschaft?* W: *Die Zukunft der Kirche* s. 78.

³⁶ I. F. Görres. *Im Winter wächst das Brot*. Einsiedeln 1970 s. 26 n. Jeżeliby to żywe przekonanie nie było tylko nowym „ideowym krzykiem mody”, lecz stanowiło także egzystencjalną realność aktualnej w tej chwili na Zachodzie tzw. „rewolucji Jezusa”, wtedy niewątpliwie należałoby cały ten ruch traktować bardzo serio. Por. także dobitne ujęcie znaczenia Chrystusa, wyrażone już nawet samą formułą zbiorowej pracy ekumenicznej *Das Unverzichtbare am Christentum*. Red. V. Hochgrebe, N. Kutschki. Mainz-München 1971.

ka prawdziwej oraz tak bardzo upragnionej jedności Kościoła; fakt ten stanowi coraz żywszą i konkretniej do głosu dochodzącą świadomość wszystkich w ogóle wyznań i wspólnot kościelnych, zmierzających do zjednoczenia całego Ludu Bożego w jedną wielką owczarnię z Chrystusem jako najwyższym Pasterzem na czele. Szczególnie ważne jest to, że właśnie Chrystus uchodzi jednoznacznie za znak i źródło jedności rozbitego i częstokroć wręcz nieprzyjaźnie „poszarpanego” świata (por. DE n. 20)³⁷. Chrystologicznie ukierunkowana dogmatyka będzie tutaj mogła chyba najwięcej dokonać, ponieważ może zawsze wiarygodnie dowieść, że również pod to wielkie dzieło „nikt nie może położyć innego fundamentu jak ten, który jest położony, a którym jest Jezus Chrystus” (1 Kor 3, 11), osobowa zasada jedności podzielonego świata.

³⁷ Por. L. Jaeger. *Christuszeugnis und Einheitsproblem im Weltkirchenrat*. „Catholica” R. 25:1971 s. 169-178; J. Willebrands, H. Ott. *Christus, Zeichen und Ursprung der Einheit in einer geteilten Welt*. Einsiedeln-Zürich 1970; W. Niesel. „*Hin zum Zentrum, nämlich Christus!*”. W: *Verständigung*. Hamburg 1969 s. 162-170. Warto przypomnieć, że w wydawnictwach: Bezinger (Einsiedeln) i Zwingli-Verlag (Zürich) wychodzi nowa seria ekumeniczna pt. „Einheit in Christus, Evangelische und katholische Bekenntnisse”.

Na temat ogólnego znaczenia chrystologii dla teologii, a zwłaszcza dla dogmatyki, zob. także A. Nossol. *Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej*. „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” R. 2:1970 s. 33-50; tenże. *Teocentryzm czy chrystocentryzm w wykładach teologii dogmatycznej*. „Collectanea Theologica” R. 41:1971 f. 2 s. 15-28, oraz: *Prymat chrystologii w dogmatyce*. „Theologica” R. 41:1971 f. 2 s. 15-28, oraz: *Prymat chrystologii w dogmatyce*. „Ateneum Kapłańskie” R. 64:1972 z. 1-2 s. 90-100 (niniejszy artykuł stanowi lekkie opracowanie ostatniej pozycji).

CHRISTOLOGISCHE STRUKTUR DER DOGMATIK

Zusammenfassung

Die zeitgenössische „anthropologische Wende“ in der Wissenschaft macht sich auch in der Theologie bemerkbar. Hier wird hervorgehoben, dass eine jede Aussage über Gott zugleich auch als eine Aussage über den Menschen zu gelten hat.

In der systematischen Theologie, wie sie z. B. die Dogmatik ist, tritt dies am besten in ihrer christologischen Struktur zum Vorschein. Von einer „christologischen Grundstruktur“ der Dogmatik zeugen sowohl ihre allgemeinen Voraussetzungen als auch die christologischen Implikationen all ihrer einzelnen Traktate. Von der Protologie bis zur Eschatologie haben wir es hier mit einer streng christologischen Relation zu tun. Seit der Lehre des II. Vatikanums, die auf das Christusgeheimnis und die Heilsgeschichte als eigentliches Objekt der systematischen Theologie hingewiesen hat, ertönen immer lautere Stimmen nach einem neuen Aufbau der Dogmatik, in dem das zentrale Christusgeschehen wirklich als reeller Mittelpunkt einer heilsgeschichtlich orientierten Dogmatik zur Sprache käme. Dem würde wohl am deutlichsten Rechnung getragen, wenn bei der Dogmatik inhaltlich gleich vom Christusgeschehen ausgegangen wird.

Die christologische Struktur der Dogmatik wird sich im Ganzen dieser Disziplin höchst existentiell auswirken, indem sie das blosses Reden über Gott zu einem Reden mit Ihm und zu Ihm umgestaltet und auf diese Weise einen wichtigen ökumenischen Ausklang bekommt.