

Robert J. WOŹNIAK

Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

**CHRYSTOCENTRYZM
TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**
**Chrystologiczna gramatyka kościelnego wyznania wiary
w perspektywie trynitarniej**

Przedmiotem niniejszego artykułu jest ukazanie wewnętrznej gramatyki, która determinuje miejsce chrystologii w całości spectrum teologicznej problematyki. Odpowiedź na podstawowe pytanie chrystologii o to kim jest Chrystus jest ściśle i nierozzerwalnie złączona z ustaleniem miejsca chrystologii w teologicznej debacie. Zrozumienie osoby i przesłania Jezusa rzutuje bezpośrednio na rolę chrystologicznego dyskursu w całości ludzkiej mowy o Bogu. Innymi słowy chodzi tu o kwestię właściwego rozumienia radykalnego chrystocentryzmu teologii chrześcijańskiej; takiego rozumienia, które nie jest ekskluzywistyczne i zamykające, lecz otwierające ku absolutnej tajemnicy Trójjedynego Boga.

Główną ideę niniejszej pracy można by streścić w postaci następującej tezy A. Geschego: Chrystus przyszedł nie po to, aby mówić nam o sobie, ale o Ojcu¹ Chrystologia nabiera swojego najgłębszego sensu tylko wtedy, kiedy potrafi ze swojej własnej znaczeniowej, hermeneutycznej głębi wydobyć prawdę o boskiej, trynitarniej komunii Osób, która w Ojcu ma swoje jedyne źródło, od Niego wychodzi i ku Niemu wiecznie podąża.

Praca składa się z czterech punktów. W pierwszym z nich zostanie opisany proces redukcji przesłania chrześcijańskiego tylko do chrystologii, który w teologii następował co najmniej od czasów późnego średniowiecza, a który został zatrzymany przez stopniowy wzrost świadomości trynitarnego charakteru chrześcijańskiej teologii zawdzięczany dwudziestowiecznym gigantom teologii jak K. Barth, K. Rahner, G. Lafont, J. Moltmann, W. Pannenberg czy H. Urs von Balthasar. Drugi punkt poświęcony będzie zagadnieniu biblijno-dogmatycznych wątków, w któ-

¹ A. Gesche, *Cristo*, Salamanca 2002, s. 18.

rych odzwierciedla się istota relacji Chrystusa do Ojca. W punkcie następnym przedmiotem refleksji będą dwa wielkie systemy teologiczne, które potrafiły w zadowalający sposób oddać istotę wydarzenia Chrystusa w perspektywie trynitarnej, w szczególności sposób ujmując wyjątkowość synowskiej relacji Chrystusa do Ojca. Punkt czwarty poświęcony zostanie naszkicowaniu projektu funkcjonalno-dynamicznego rozumienia centralności dyskursu chrystologicznego. Zadaniem ostatniego punktu będzie natomiast próba przedstawienia kilku wniosków natury meta-teologicznej.

1. Od przesunięcia perspektywy teologicznej w kierunku *chrystomonizmu* do renesansu teologii trynitarnej

Teologia chrześcijańska jest racjonalnym systemem wiary opartym na tajemnicy Chrystusa. Jest ona chrześcijańska tylko ze względu na ścisłą relację z Jezusem z Nazaretu, który jest Chrystusem. Fakt ten w zasadzie nigdy nie budził sprzeciwu ze strony teologów. Zasadność takiego twierdzenia nie została poddana pod krytykę ani w przypadku dawnych ruchów heretyckich ani nawet współczesnej pluralistycznej teologii religii, której twórcy zdają się desabsolutyzować tajemnicę Chrystusa dla znalezienia miejsca dla innych fenomenów religijnych ludzkości, nie burzą jednak ani nie dekonstruują chrystologicznego fundamentu teologii.

Opierając się na fundamentalnym związku teologii z Chrystusem z czasem zaczęto mówić w teologii o *chrystocentryzmie*. Zasadność takiego mówienia oparto, skądinąd słusznie, na prawdzie o dokonaniu się objawienia w Chrystusie, który jest, aby posłużyć się celnym określeniem Verweyena, „ostatecznym słowem Boga” do świata². Z biegiem czasu *chrystocentryzm* przemienił się subtelnie w *chrystomonizm*³. Przejście od *chrystocentryzmu* do *chrystomonizmu* jest w teologii zjawiskiem niebezpiecznym. Będąc bowiem w swej najgłębszej naturze nieuzasadnionym redukcjonizmem, prowadzi do zubożenia przesłania wiary i demontażu ostatecznego horyzontu przesłania Dobrej Nowiny, jaką jest objawienie trynitarnej wspólnoty w Chrystusie.

W refleksji ostatnich lat często wspomina się w związku z opisywanym tu *przesunięciem* o zapomnieniu o Ojcu i Duchu Świętym. Zdaniem Rahnera powszechna świadomość chrześcijańska nie jest trynitarna, lecz

² Por. H.-J. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2002.

³ Por. J. Y. Rahner, *Jésus-Christ. Notre Médiateur, notre Seigneur*, (Foi vivante), Paris 1965, s. 12.

w sposób pogański monoteistyczna⁴ W takim ujęciu rzeczy, istota przesłania i dzieła, jak również treść tajemnicy osoby Jezusa zostaje zapoznana w swojej najgłębszej warstwie znaczeniowej. Opinię Rahnera rozumiem w ten sposób, że oderwanie refleksji chrystologicznej od trynitarnej prowadzi wprost do wypaczenia przesłania chrześcijańskiego i radykalnej Jego monoteizacji w znaczeniu przedchrześcijańskim. Chrystologia, która przestaje być częścią teologii trynitarnej, nieuchronnie ryzykuje, właśnie ze względu na swoje centralne w teologii miejsce, zapoznanie trynitarnej istoty objawienia i wiary chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo jednak ufundowane w wydarzeniu Chrystusa nie jest zwykłym monoteizmem, lecz monoteizmem trynitarным⁵ Odwieczna tajemnica Boga to komunია Osób w miłości i nieskończonym byciu. Tajemnica ta odsłania się w świecie nie gdzie indziej, jak właśnie w Chrystusie.

Wbrew takiej trynitarnej strukturze chrześcijańskiego przesłania, teologia wydaje się być czysto i tylko chrystyczna. Dlatego też podejmuje się wciąż na nowo próby odzyskania trynitarnej siedziby chrześcijańskiej teologii, nie na przekór jej chrystologicznemu fundamentowi, lecz właśnie w oparciu o niego. Ujęta w ten sposób prawda chrześcijaństwa determinuje całe rozumienie przesłania Ewangelii. Chrześcijaństwo jest trynitarne i Jego światobraz opiera się na prawdzie o fundamentalnym charakterze osobowych relacji.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że *Symbol wiary* jako centralne i oficjalno-liturgiczne wyznanie wiary (*professio fidei*) ma trynitarą strukturę⁶ Oto ona⁷:

(a) Wierzymy w jednego Boga Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych;

(b) i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, syna Bożego jednorodzonego, zrodzonego z Ojca przed wszystkimi wiekami, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało; który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i przyjął ciało za sprawą Ducha Świętego z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem. Został umęczony za nas pod Poncjuszem Piłatem, poniósł mękę i został pogrzebany i zmartwychwstał trzeciego dnia według Pisma, i wstąpił do nieba i siedzi po

⁴ K. R a h n e r, *Uwagi na temat dogmatycznego traktatu „De Trinitate”*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 187.

⁵ Por. Y. L a b b é, *Essai sur le monothéisme trinitaire*, (Cogitatio Fidei, 145), Paris 1987.

⁶ H. U. v o n B a l t h a s a r mówi o Trójcy jako „artykulacji chrześcijańskiego Credo”; por. tenże, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1974, s. 108

⁷ Tekst cytuję za: *Dokumenty soborów powszechnych*, red. H. P i e t r a s, A. B a r o n, t. 1, Kraków 2001, s. 69.

prawicy Ojca, i znowu przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, a Jego panowaniu nie będzie końca;

(c) i w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, którego należy czcić i wielbić wraz z Ojcem i Synem, który przemawiał przez proroków. W jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Wyznajemy jeden chrzest dla odpuszczenia grzechów. Oczekujemy zmartwychwstania umarłych i życia w przyszłym wieku. Amen

Jak nietrudno zauważyć, trzy główne części, wokół których zbudowana jest całość doktryny *Symbolu*, to wyznanie wiary w Ojca (a), w Jego Wcielonego Syna (b) i w Ducha Świętego (c). Pierwsza część („Wierzę w Boga Ojca”) znajdowała się w *Symbolu* od samego Jego początku i w zasadzie nie była powodem kontrowersji teologicznej. Wraz z nią złączona była nierozdzielnie druga część, która mówi o Synu. W dużej mierze jest ona bezpośrednim owocem teologicznej refleksji ojców soboru nicejskiego I z roku 325. Cześć ostatnia, poświęcona Duchowi Świętemu, obecna już w formule szczątkowej w wyznaniu wiary ojców z Nicei, została uzupełniona i rozwinięta po burzliwych sporach o bóstwo Ducha Świętego zakończonych na soborze konstantynopolitańskim I (381). Już sama naszkicowana tu struktura fundamentalnego *Credo* Kościoła wskazuje na centralność trynitarnego przesłania chrześcijańskiej wiary. Wspomniany wcześniej chrystocentryzm przebija z niej bardzo słabo. W centrum wiary lokuje się natomiast tajemnica zaangażowanej w dzieje świata boskiej trójosobowej *communio* życia i miłości, gdzie Ojciec jest początkiem wszystkiego, zarówno w porządku teologicznym, jak i ekonomicznym.

Takie ujęcie centralnego miejsca teologii chrześcijańskiej znalazło swoje odzwierciedlenie w formule jaką posługuje się *Katechizm Kościoła katolickiego* w pkt. 234:

Mysterium Sanctissimae Trinitatis est centrale fidei et vitae christianae mysterium. Est mysterium Dei in Se Ipso. Est igitur ceterorum fidei mysteriorum fons, lumen illa illuminans. Doctrina est maxime fundamentalis et essentialis in „hierarchia veritatum fidei”. „Historia salutis idem est ac historia viae ac rationis, qua Deus verus et unus: Pater, Filius, Spiritus Sanctus, Sese hominibus revelat eosque a peccato aversos Sibi reconciliat et coniungit”.

Teologia trynitarna jest *Rahmentheorie* całej wiary⁸ Trójca jest centrum wiary i życia oraz źródłem wszystkich innych tajemnic. Jednocze-

⁸ Ch. Schwöbel, *Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens*, [w:] tenże, *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, s. 25–51; por. O. Bayer, *Die Mitte am Ende. Der Ort der Trinitätslehre in der Dogmatik*, [w:] *Der Lebendige Gott als Trinität*, hrsg. von M. Welker, M. Volf, Gütersloh 2006, s. 114–122.

śnie – na ile centralna – to właśnie ona stanowi hermeneutyczny środek ciężkości, hermeneutyczny klucz jakiegokolwiek prawdziwościowego rozumienia w teologii⁹ Zgodnie z tą katechizmową intuicją tylko tajemnica trynitarna pozwala na wzajemne powiązanie wszystkich prawd wiary w jedną całość¹⁰ Takie zaś powiązanie – jak uczy *Dei Filius* – jest istotnym zadaniem refleksji teologicznej i jedną z ważniejszych jej strategii badawczych (DH 3016).

Odkrycie trynitarnej struktury chrześcijańskiej wiary doprowadziło w drugiej połowie XX wieku do swoistego renesansu trynitarne w teologii chrześcijańskiej¹¹ Renesans ten został przygotowany już wcześniej przez pracę teologów tej miary, co K. Barth po stronie protestanckiej czy M. Schmaus po katolickiej. Jego istotą było spojrzenie na całość zagadnień teologicznych w świetle tajemnicy trynitarnej. Do zdobyczy odnowionego zainteresowania teologią trynitarną i trynitarną perspektywą całej teologii zaliczyć można niewątpliwie teologie trynitarne K. Rahnera i H. Ursy von Balthasara. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z tematycznym sformułowaniem zasady przystawalności i jedności teologii i ekonomii, w drugim zaś z próbą systematycznego wyjaśnienia egzystencji w świetle trynitarne dramatu bycia Ojca, Syna i Ducha Świętego. Obie intuicje opierają się na silnie obecnym w tradycji przeświadczeniu o jedności spraw boskich ze sprawami ludzkimi, misterium Boga takim, jakim On jest w swojej odwiecznej tajemnicy i zagadką człowieka. Tajemnica świata wyjaśnia się tu w świetle odwiecznych relacji, jakie istnieją pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Istotną cechą wspomnianych projektów jest zrównoważenie teologicznych akcentów w taki sposób, że nie dochodzi do przeakcentowania żadnej z perspektyw historii zbawienia, która wyjaśnia się tylko wtedy, kiedy założymy, że jest ona na równo areną działania wszystkich trzech Osób Boskich. W ten sposób chrystologia, podobnie jak i pneumatologia, nie stając się marginalnymi wypowiedziami wiary, nie wyczerpują jej całości. Wręcz przeciwnie, dokonuje się w nich nieustannie pewnego rodzaju proces wzajemnego odnośzenia się do siebie, tak że tylko razem, i nigdy z osobna, mogą one prowadzić do kontemplacji całej objawionej prawdy o miłości i zaangażowa-

⁹ Przykładem takiej trynitarnej metodologii są prace zebrane w: *God's Life in Trinity*, ed. by M. V o l f, M. W e l k e r, Minneapolis 2006. Autorzy podejmują różne zagadnienia teologiczne z perspektywy teologii trynitarnej, pokazując, w jaki sposób właśnie Trójca jest podstawową prawdą otwierającą drogę do rozumienia zarówno całości wiary, jak i jej poszczególnych wypowiedzi fragmentarycznych.

¹⁰ Por. A. H u n t, *Trinity. Nexus of the Mysteries of the Christian Faith*, (Theological Perspective), Maryknoll 2005, nr 1–4, s. 229–230.

¹¹ Por. S. J. G r e n z, *Rediscovering the Triune God. The Trinity in Contemporary Theology*, Minneapolis 2004, s. 6–71.

niu się Boga po stronie człowieka w historii zbawienia. W swojej jedności nadają one sens wszystkim poszczególnym wypowiedziom kategoryalnym wiary, jak pokazuje przytoczony *Symbol Ojców* z I soboru konstantynopolitańskiego (381).

2. Gramatyka chrystologii odsłonięta w relacji Syna do Ojca i Ducha: świadectwo nowotestamentalne

Jezus–Syn i Ojciec

Jezus, mówiąc o Bogu, posługuje się słowem „Ojciec” Samoświadomość Jezusa w stopniu, w jakim odzwierciedla się ona w świadectwie nowotestamentalnych pism, jest jasnym rozumieniem Jego wyjątkowej relacji z Ojcem. W swoim opracowaniu zagadnienia modlitwy Jezusa, Ignace de la Potterie wskazuje na fakt, że właśnie modlitwa Jezusa jest szczególnym miejscem odsłonięcia Jego odniesienia do Ojca. De la Potterie tworzy swoistego rodzaju chrystologię nowotestamentalną w oparciu o modlitwę Jezusa jako punkt wyjścia. Uprawomocnieniem takiej rekonstrukcji chrystologii z wnętrza modlitwy Jezusa jest fakt, że w tej modlitwie wyraża się mesjańska i synowska świadomość Jezusa¹². W modlitwie Jezusa objawia się cała tajemnica Jego bosko-ludzkiej istoty¹³ i Jego bycia przed obliczem Ojca.

Podstawą mesjańskiego samorozumienia Chrystusa jest Jego utożsamienie się z Królestwem Bożym jako obecnym w Jego osobie pośredku dziejów (por. Mt 4, 17; Mt 12, 28; Łk 17, 20–21). Jezus obwieszcza Królestwo Boże i jednocześnie jest tym, który wykonuje władzę Boga w świecie. To obwieszczenie i wykonywanie władzy Boga jest Jego własną mesjańską misją, zleconą mu przez Ojca. Modlitwa Jezusa jest związana z Jego misją mesjańską. Odzwierciedla się to choćby w wydarzeniu, które towarzyszy modlitwie Jezusa podczas chrztu w Jordanie, kiedy daje się słyszeć głos Ojca (Łk 3, 21–22). W wydarzeniu tym Jezus zostaje wprowadzony w tajemnicę swojej misji oraz „pogłębia swoją gotowość do wykonania dzieł, które Ojciec Mu powierzył i dla którego spełnienia Duch Święty zstąpił na Niego”¹⁴ Podobnie nocna modlitwa przed wyborem Dwunastu (Łk 6, 13–16) wypływa z rozumienia przez Jezusa natury Jego mesjańskiej misji i z troski o Królestwo¹⁵ Troska ta rodzi się tu nie-

¹² I. de la Potterie, *Modlitwa Jezusa. Mesjasza – Sługi Bożego – Syna Bożego*, (Myśl Teologiczna, 6), Kraków 1996, s. 9–13.

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 48.

¹⁵ Tamże, s. 50.

jako z głębi Jego intymności z Ojcem, która jest niepowtarzalna i unikatowa¹⁶ Przykłady można by mnożyć. Należy podkreślić fakt, że Jezus uważa siebie za Mesjasza, co odnajduje swoje echo w Jego modlitwie. Bycie mesjaszem, posłanym/namaszczonym jest tu tożsame z wypełnieniem dzieła zleconego mu przez Ojca. Jezusowe rozumienie siebie jako Mesjasza opiera się na uprzednim zrozumieniu Jego odniesienia do Ojca.

Jak Jezus rozumie swoją osobistą relację do Ojca? Słowem, które dobrze oddaje tę relację jest aramejski wyraz – *abba*. W Nowym Testamencie występuje tylko trzykrotnie (Mk 14, 36; Rz 8, 15; Gal 4, 6) i należy do *ipsissima vox* Jezusa¹⁷ Słowo to używane w Palestynie po dzień ten posiada wybitnie rodzinny wydźwięk. Jako takie zdradza rodzinną intymność, jaka istnieje pomiędzy Jezusem a Ojcem. Na uwagę zasługuje fakt, że *Abba* nie było używane w kontekście religijnym. Izraelici nie mieli w zwyczaju posługiwać się tym słowem, kiedy zwracali się do Boga¹⁸. *Abba* na ustach Jezusa zdradza zatem jakąś fundamentalną zażyłość łączącą Syna z Ojcem. Relacja ta jest takiego typu, że wytwarza wewnętrzną wolność i synowską odwagę w przystępie do Ojca. Jezus ufa bezgranicznie swojemu *Abba*. Scena z Getsemani wyraźnie pokazuje nie tylko uległość Jezusa względem Ojca, ale nade wszystko fakt, że owa uległość rodzi się nie gdzie indziej jak właśnie w miłości i zaufaniu do dobroci i obecności Ojca. Wyrażenie: „nie tak, jak ja chcę, ale jak Ty”, jest w tym kontekście eksplikacją tajemnicy imienia *Abba* i objawia takie rozumienie istoty Boga, w którym tym, co najistotniejsze jest, wypływająca z doświadczenia Jego dobroci i wierności, chęć bycia sobą tylko z Nim i nigdy bez Niego¹⁹

Doskonałym odzwierciedleniem rozumienia stosunku Jezusa do Ojca jest J 17. Chodzi tu o tekst modlitewny (w. 1, Jezus wznosi oczy ku niebu), wypowiedziany w Wieczerniku na parę chwil przed wejściem w godzinę. W modlitwie tej, mającej formę monolu, Jezus zwraca się do swego Ojca. W ten sposób odsłania przed uczniami najgłębszą tajemnicę własnego wnętrza. Modlitwa ta jest reinterpretacją samego siebie w perspektywie Ojca. Jezus wyszedł od Ojca i do Ojca powraca. W świadomości Jezusa Ojciec jest początkiem wszystkiego, jak i ostatecznym kresem całej historii. Misja Jezusa ma za swój cel objawić (w gr. uczynić widocznym) imię Ojca (w. 6), wprowadzić w tajemnice Jego boskiej mi-

¹⁶ Tamże, s. 53.

¹⁷ J. G n i l k a, *Jezus z Nazaretu. Orędzie i dzieje*, Kraków 1997, s. 317.

¹⁸ O. H o f i u s, *Padre*, [w:] L. Coenen, E. Beyereuther, H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. 2, Salamanca 1999, 243.

¹⁹ Por. T. W ę c ł a w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, (Teologia Żywa), Kraków 1999, s. 294–297.

łości i chwały, które imię to oznacza²⁰ Jezus wie, że to, co ma i kim jest, pochodzi od samego Ojca, swoją misję zaś rozumie jako rozdawanie tego, co sam otrzymał (w. 8). To On jest tym, który pierwotnie jest u Ojca, gdzie wyrażenie *p i e r w o t n i e* oznacza uprzedniość w stosunku do świata, który również jest będąc-u-Ojca (w. 5). Cała misja Jezusa, tak jak On sam ją rozumie związana jest tu z powrotem wszystkiego do ostatecznej tajemnicy Ojca; miłość Ojca, która trwa w Jezusie, którą Ojciec miłuje Syna, ma być udziałem tych, których Ojciec dał Synowi (w. 26). Komentując interesujący nas fragment, Ignace de la Potterie zauważa, że „Syn wszystko otrzymuje od Ojca; również człowiek Jezus w swej ludzkiej świadomości żyje objawieniem, że Bóg jest Jego Ojcem. Jest to najgłębsza tajemnica Jego świadomości: człowiek Jezus coraz bardziej zgłębiający w sobie swoje bycie-Synem-Ojca, obdarzony wyjątkowym posłannictwem objawienia ludziom tej tajemnicy Bożego Ojcostwa”²¹ W ten sposób potwierdza się janowa intuicja zawarta w *Prologu* do Ewangelii, że Słowo jest dynamicznie *ku* (pros) Bogu (J 1, 2). Bycie Syna jest egzystencją w kierunku Ojca. Egzystowanie *ku* Ojcu wyraża i odkrywa całą głębię bycia Jezusa.

Czy znajdujemy jakieś odzwierciedlenie tego wewnętrznego dynamizmu bycia Jezusa w innych pismach Nowego Testamentu niż Ewangelie? Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o wielkiej, kulminacyjnej wizji Pawła z czasu więziennego. I tak początek Listu do Efezjan to hymn chwały zwrócony do Ojca jako inicjatora dziejów zbawienia. Wydarzenie Chrystusa jest tu przedstawione jako ingerencja Ojca w dzieje świata. To właśnie Ojciec napełnił nas swoim błogosławieństwem, wybrał zanim jeszcze został uczyniony świat, przeznaczył dla siebie i obdarzył łaską w Chrystusie (Ef 1, 3–6), który jest pośrednikiem ostatecznej Ojcowskiej miłości zbawiającej. W Liście do Filipian Ojciec (Bóg) jest tym, który wskrzesza Jezusa, ujmuje się za Nim i wywyższa *nad wszystko*. „Pańskość” Jezusa funkcjonuje w tym kontekście jako istotowo zwrócona *ku chwale Boga Ojca* (Flp 2, 9–11). Tylko w takim horyzoncie znaczeniowym można czytać właściwie słowa o uniwersalności Chrystusa w dziejach świata i w historii zbawienia (Kol 1, 15–20). Chrystus kosmiczny reprezentuje w swojej uniwersalności w dziejach stworzenia niewidzialnego Boga, jest Jego widzialną ikoną²².

²⁰ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* 13–21, (HThK NT, IV/3), Freiburg–Basel–Wien 2000, s. 199.

²¹ I. De la Potterie, *Modlitwa...*, s. 63.

²² Por. J. Gnilk a, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg–Basel–Wien 1999, s. 328.

*Jezus i Duch*²³

Egzystencjalne zwrócenie Jezusa ku Ojcu dopełnione zostaje w teologii i przesłaniu Nowego Testamentu przez opis Jego relacji z Duchem Świętym. Relacja ta stanowi niezaprzeczalnie tło całej działalności i wydarzenia Chrystusa, co powoduje jej fundamentalną niezrozumiałość bez odniesienia jej do Ducha Świętego²⁴ Ziemskie życie Jezusa, tak jak zostało ono przedstawione na kartach Nowego Testamentu posiada wybitnie pneumatologiczny charakter. Świadczą o tym chociażby tzw. wydarzenia pneumatologiczne w życiu Jezusa. Przyjrzyjmy się dwóm z nich – zwiastowaniu i opisowi chrztu w Jordanie:

- *Zwiastowanie* (Łk 1, 26–38). Ziemska egzystencja Jezusa od samego początku związana jest organicznie z posłannictwem Ducha Świętego. Już samo dzieło Wcielenia dokonane jest mocą Ducha, który zstępuje na Maryję, czyniąc ją matką Emanuela. Poczęcie Mesjasza jest zatem związane ze szczególnym działaniem Ducha Świętego. Oznacza to, że Jezus w swojej ziemskiej egzystencji pochodzi od Ducha Świętego. Doniosłość takiego stwierdzenia jest oczywista. Już od pierwszych chwil swego sprawionego historycznie przez Ducha Świętego istnienia Jezus żyje jako naturalny Syn Ojca. W tym znaczeniu znamienne jest również wyjaśnienie konsekwencji pochodzenia Jezusa od Ducha Świętego: „Dlatego też święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym” (Łk 1, 35). „Świętym w Starym Testamencie był tylko Bóg. Jeśli za działaniem Ducha Świętego Maryja ma począć i porodzić Syna i to bez udziału mężczyzny, to dziecko może, według wszelkich zasad logiki wyrażonej w tych jasnych zdaniach, być tylko i wyłącznie naturalnym Synem Bożym”²⁵ Tak więc teologicznie interpretacja pochodzenia Jezusa ma na celu wskazanie, że od samego początku swej ziemskiej egzystencji – a nie dopiero od wydarzenia zmartwychwstania – jest on Synem Bożym²⁶

²³ Szczegółowym opisem pneumatologii chrystologicznej lub chrystologii pneumatycznej zajmuje się J. D. G. D u n n w swojej monografii: *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London 1975.

²⁴ Z tego samego powodu sama pneumatologia wchodzi w rozliczne związki z innymi traktatami teologii dogmatycznej i w ogóle teologii; por. *El Tiempo del espíritu: Hacia una teología pneumatológica*, ed. J. A l v i a r, Pamplona 2006.

²⁵ H. L a n g k a m m e r, *Pneumatologia biblijna*, Opole 1998, s. 55.

²⁶ Tamże, s. 68.

- *Chrzest w Jordanie* (Mk 1, 9–11; Mt 3, 13–17; Łk 3, 21.22)²⁷ Wydarzenie to należy do kanonu paradygmatów teologicznych Nowego Testamentu. Chodzi w nim o objawienie/odsłonięcie tajemnicy Jezusa już u samych początków Jego publicznej działalności. Przynależność tego tekstu do katechezy kerygmatycznej jest zatem niepowątpiewalna: wydarzenie chrztu jest w całości struktury Ewangelii pomyślane jako wprowadzenie w boską tajemnicę intymności Jezusa z Ojcem. Wprowadzenie to dokonuje się przy udziale Ducha Świętego. Szczególnie ważnym momentem jest zstąpienie Ducha na Jezusa jako proklamacja Jego mesjańskiej godności i synostwa Bożego już za Jego życia. Podczas chrztu Duch obdarza Jezusa–Mesjasza specjalnym darem, w którym zakorzeniona jest jedyna relacja Jezusa jako Syna do Ojca²⁸ Duch jest zatem pojęty jako ten, który pomaga Jezusowi w podjęciu Jego mesjańskiego posłannictwa odnowienia wszystkiego. W tym zakresie interesującym jest fakt zapisany w przekazach o chrzcie, że Duch unosił się nad wodami, co przypomina początkową sytuację stworzenia²⁹ Wydarzenie chrztu jest paradygmatyczne także ze względu na każdego, kto wierzy w Chrystusa, prowadzi bowiem do zrozumienia niezastąpionej, źródłowej roli Ducha Świętego w nowej ekonomii zbawczej.

Te dwa fundamentalne wydarzenia pneumatologiczne i myśl teologiczna w nich zawarta zostają rozwinięte w wielu innych miejscach Nowego Testamentu. Relacja Jezusa do Ducha Świętego jest jednym z głównych tematów orędzia Jana Apostoła. Duch Święty jest tu przedstawiony komplementarnie do powyżej zarysowanej teologii pochodzenia Jezusa – jako ten, który dopełnia dzieła Mesjasza. Weźmy pod uwagę chociażby perykopę J 14, 15–26. Autor Ewangelii nazywa tu Ducha „innym Pocieszycielem” (Parakletem), wskazując na ciągłość działania i dzieła Jezusa, i tego, które prowadzić będzie Duch (w. 16). Duch Święty, drugi Paraklet, będzie kontynuatorem zbawczej misji samego Chrystusa. Przy czym – jak zauważa słusznie Langkammer – chodzi tu „o takie uświadomienie całokształtu działalności zbawczej Chrystusa przez Ducha Świętego, żeby była skuteczna i w pełni realizowana w życiu chrześcijańskim, co wyraźnie wyrażają wiersze 21, 23 i 24”³⁰ Fundamentalną cechą wspomnianej kontynuacji jest zależność działania Ducha Świętego od

²⁷ L a n g k a m m e r (jw. s. 76–77) stwierdza, że istnieją wystarczające powody, aby traktować przesłanie chrztu trynitarnie. Otóż Duch występuje w tekście bezpośrednio w relacji do Syna, a pośrednio do Ojca, jako posiadający swoją własną tożsamość.

²⁸ Tamże, s. 77.

²⁹ K. McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan. The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*, Collegeville, Minnesota 1996, s. 54.

³⁰ H. L a n g k a m m e r, *Pneumatologia*..., s. 140.

Chrystusa, co świadczy o „chrystocentryzmie Janowej parakletologii”³¹ Kontynuacja dzieła Chrystusa przez Ducha Świętego nie jest zatem autonomiczną misją tego drugiego, lecz zależy od dzieła już dokonanego przez Jezusa. Takie ustawienie sprawy wprowadza nowość w stosunku do teologii dwóch wspomnianych uprzednio wydarzeń, gdzie posłannictwo Jezusa–Mesjasza zależne było od mocy Ducha Świętego i w Nim dokonane. Teraz perspektywa ta zostaje uzupełniona przez wprowadzenie faktu zależności działania Ducha Świętego od zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie.

O takiej zależności świadczą jednoznacznie Janowe formuły, w których Jezus wyraźnie określa relację Ducha Świętego do samego siebie. Chodzi tu szczególnie o dyskurs Jezusa z J 15, 26–16, 15. Duch Święty jest tu tym, który bierze z Jezusowego i objawia uczniom (J 15, 14). Kontekstem tej wypowiedzi Jezusa jest autorefleksja o konieczności odejścia: „pożyteczne jest dla was moje odejście” (16, 7). Jak okazuje się z całości kontekstu, pożyteczność odejścia Jezusa należy rozumieć w świetle nadejścia Ducha Świętego, który *poprowadzi* uczniów „w całej prawdzie” (16, 13). To prowadzenie w całej prawdzie jest konieczne o tyle, o ile uczniowie nie są w stanie przyjąć i zrozumieć całości przesłania Jezusa jeszcze za Jego ziemskich dni („jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz nie potraficie tego (z)nieść”, J 16, 12). Słowa te wskazują wyraźnie na konieczność nadejścia Ducha Świętego, który będzie kierować („poprowadzi”) apostołskim rozumieniem Chrystusa. Duch Święty jest tym, który dopełnia dzieła Chrystusa, zależąc od niego, dokonuje swego rodzaju chrystofinalizacji w życiu prześladowanych uczniów³² Chwała i uwielbienie Chrystusa są dziełem drugiego Parakleta.

Jak widać, myślenie nowotestamentalne nieustannie oscyluje pomiędzy rolą Chrystusa i rolą Ducha Świętego. Można by nawet mówić o występowaniu pewnego rodzaju zapętleniu teologii nowotestamentalnej w tym jej punkcie: od Chrystusa przechodzi się tu do Ducha Świętego i od Ducha Świętego do Chrystusa. Chrystus posyła Ducha Świętego, który dopełnia Jego misji i jednocześnie sam w ekonomii pochodzi od Niego. Wnioskiem, który samorzutnie się tutaj nasuwa, jest prawda o obustronnej zależności występującej pomiędzy Chrystusem i Duchem Świętym. Boska ekonomia zbawienia świata jest jedna i dokonuje się ona jako współdziałanie Syna z Duchem Świętym³³ Ich zaangażowanie się w historię,

³¹ J. B l a u k, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg 1964, s. 324.

³² H. L a n g k a m m e r, *Pneumatologia...*, s. 142.

³³ Podobną koncepcję odnajdujemy u Ireneusza z Lyonu w jego *Epideixis* 11 i *Adversus Haereses* IV 20, 1 i V 6, 1. Jak powszechnie wiadomo, Syn i Duch Święty, na ile zaangażo-

Ich misja otrzymana od Ojca tworzy harmonijną całość. Rozłączenie dzieła Syna i Ducha Świętego, a co za tym idzie – zburzenie jedności trynitarniej ekonomii boskiej *dispensatio*, jest nieuzasadnione i nie ma żadnych podstaw ani w Piśmie, ani w Tradycji. „Nie zrozumie się Chrystusa, jeśli nie uzna się w Nim Człowieka Ducha Świętego, ani nie pojmie się Ducha, jeśli nie rozpozna się w nim Ducha Chrystusowego, Ducha Syna Bożego”³⁴ Chrystus jest sekretem Ducha, Duch zaś sekretem Chrystusa³⁵ Jak stwierdza A. Dalbesio, „związek Jezusa z Duchem to pierwsza i podstawowa konsekwencja Jego szczególnego związku z Bogiem, pojawiającego się w samoświadomości Chrystusa: Jego niepowtarzalny autorytet płynie ze świadomości bycia Synem Bożym w sensie ekskluzywnym (Mt 11, 27; Mk 14, 26) i bycia natchnionym przez Ducha Bożego” (Łk 4, 16–21)³⁶

Jak widać już z tego krótkiego zestawienia danych nowotestamentalnej teologii, Jezus rozumie sam siebie w perspektywie Ojca i Ducha. To samorozumienie trwa w pierwotnym Kościele i Jego przepowiadaniu. Już zatem z samego punktu widzenia teologii Nowego Testamentu nieuzasadnione wydaje się podkreślanie roli Jezusa przy jednoczesnym nieznaczeniu związku Jego tajemnicy z tajemnicą Ojca i Ducha Świętego.

3. Rola chrystocentryzmu na przykładzie teologii św. Bonawentury i von Balthasara

Wybór tej pary nie jest przypadkowy. Pomiędzy Bonawenturą i Hansem Ursem von Balthasarem można bowiem zauważyć daleko posuniętą jedność myśli. Chodzi tu przede wszystkim o podobieństwo w koncepcji teologii jako przedsięwzięcia ze swej natury estetycznego. Lektura tek-

wani w ekonomii, nazywani są przez Ireneusza dwiema rękami Ojca. Jedność ekonomii jest tu gwarantowana przez jedność jej źródła i początku, którym jest Ojciec jako twórca planu zbawienia. Syn i Duch Święty są wykonawcami planu miłości, ukrytego przedwiecznie w sercu Ojca. Wydaje się, że zaprezentowane tu myślenie i sposób dowodzenia są wybitnie biblijne i Janowe (Ireneusz był uczniem Polikarpa, ucznia św. Jana Apostoła); por. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, 11, (ŻMT, 7), Kraków 1997, s. 33: „Człowieka ukształtował [Bóg] własnymi rękami biorąc z ziemi to, co najczystsze i najdelikatniejsze i mieszając według odpowiedniej miary swoją moc z ziemią” Mowa o rękach odsyła tutaj do kontekstu trynitarnego. Za taką trynitarną interpretacją przytoczonego tekstu opowiada się między innymi sam A. Orbe w: *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, s. 58–75.

³⁴ Por. F. X. Durrwell, *Lo Spirito Santo alla luce del misterio pasquale*, Roma 1985, s. 41.

³⁵ O „sekrete pneumatycznym” zob.: A. Milano, *La pneumatologia del Nuovo Testamento. Considerazioni metodologiche*, „Augustinianum” 20:1980, s. 447

³⁶ A. Dalbesio, *Duch Święty w Nowym Testamencie, w Kościele, w życiu chrześcijańskim*, (MT, 29), Kraków 2001, 40.

stów von Balthasara zdradza, że jednym z ulubionych mistrzów wielkiego bazylejczyka był nie kto inny, jak właśnie Bonawentura ze swoją koncepcją egzemplarystyczną.

Bonawentura z Bagnoregio (ok. 1220–1274)

Jest faktem dobrze znanym, że teologia franciszkańska, szczególnie średniowieczna, jest ściśle chrystocentryczna³⁷ Najlepszym przykładem ilustrującym tę ogólną tezę jest chociażby teologia Bonawentury, którą Villalmonete nazywa *logo-centryzmem*³⁸ Perspektywa centralności tajemnicy Chrystusa w chrześcijaństwie zarysowuje się w szczególny sposób w Jego ostatnim dziele, *Collationes in hexaemeron* (1273).

*Christus medio tenens in omnibus*³⁹ To lapidarne stwierdzenie o centralności misterium Chrystusa w dziejach posiada dwa podstawowe wymiary⁴⁰ Pierwszym z nich jest wymiar trynitarny. Przedwieczne Słowo, od zawsze rodzone i zrodzone przez Ojca zajmuje w architektonice trynitarniej pośrednie miejsce pomiędzy Ojcem i Duchem Świętym (*persona media*). Oznacza to dla Bonawentury, że właśnie w Nim dokonuje się swoistego rodzaju podstawowa i źródłowa rekapitulacja całej trynitarniej gramatyki bycia. Syn jest zrodzony przez Ojca, z którym wspólnie stanowi *principium* pochodzenia Ducha Świętego. Jest w Nim zatem pierwotna bierność w stosunku do Ojca, który rodzi, oraz zasadnicza aktywność w stosunku do Ducha Świętego, którego, wspólnie z Ojcem, jest początkiem.

Drugim wymiarem centralności Chrystusa jest ten związany ze dziejami zbawczymi, szczególnie zaś z ich kulminacją w tajemnicy Wcieleńia. Przede wszystkim Bonawentura adaptuje wyraźnie Pawłową linię myślenia, wedle której Chrystus jest pierwowzorem, modelem i paradygmatem stworzenia. To biblijne myślenie Bonawentura przekłada na język metafizyki klasycznej stwierdzając, że Chrystus jest przyczyną wzorcą (*causa exemplaris*) całego stworzenia. Dzięki Chrystusowi, jako przyczynie wzorczej stworzenia, otrzymują prawdę i formę⁴¹ Dla Bonawentury tajemnica stworzenia szyfruje się chrystologicznie, stąd też najpo-

³⁷ J. Iammarrone, *Cristologia*, [w:] *Manual de teologia franciscana*, ed. J. A. Merino, F. Martínez Fresneda, Madrid 2003, s. 169–171.

³⁸ Por. G. Iammarrone, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, (Studi Francescani, 1), Padova 1997, s. 211.

³⁹ Bonawentura, *Hex.*, I 10 (V 330b–331a).

⁴⁰ Por. E. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites. The Theology of Bonaventure*, Chicago 1976, s. 59.

⁴¹ Bonawentura, *Brev.*, III 1. 2 (V 231a).

ważniejsze pytania metafizyczne koincydują z głównymi zagadnieniami chrystologii⁴² Ma to miejsce szczególnie w przypadku człowieka, który jest ikoną, obrazem Przedwiecznego Słowa⁴³ Z punktu widzenia soteriologii początkowa centralność metafizyczna Chrystusa w dziele stworzenia zostaje doprowadzona do doskonałości i spełniona w tajemnicy zbawienia. To właśnie Chrystus jest pośrednikiem, ale i *medium reductent*, czyli momentem powrotu do źródła życia i egzystencji. W Chrystusie stworzenie powraca do tajemnicy początku, w Nim dopełnia się czas także w znaczeniu połączenia Jego dwóch podstawowych biegunów.

Centralność Chrystusa i związana z nią centralność chrystologii odsłaniają wagę pojęcia pośrednictwa. Rozważmy następujący tekst Bonawentury:

Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consumatione, scilicet illuminati per radios spiritualis et reduci a summum. Sic verus metaphysicus⁴⁴

Mamy tu do czynienia z wyraźnym przybliżeniem metafizyki i teologii. W zasadzie metafizyka, jako nauka o wyjściu i powrocie bytu, utożsamia się tu z teologią. Prawdziwy metafizyk, zdaniem Bonawentury, to ten, który rozumie rzeczywistość dynamicznie pomiędzy jej wyjściem od pierwszej przyczyny (*emanatio*) i powrotem do niej (*consumatio, reductio*). Ujęta w neoplatoński schemat wyjścia i powrotu metafizyka jest również nauką o egzemplaryzmie; świat jest ikoną, w której nieustannie odbija się tajemnica początku. Stworzenie zaś jest uczestnictwem.

Tak jak wspomniano powyżej, dla Bonawentury takie rozumienie rzeczywistości świata i opisującej jej metafizyki jest organicznie związane z tajemnicą Chrystusa, pośrednika. Chrystus, jako pierwotna ikona całej tajemnicy, stanowi teologiczno-metafizyczną podstawę zarówno dla *emanatio*, jak również dla *consumatio*. W Nim również realizuje się i spełnia podobieństwo świata do Boga (egzemplaryzm). W takim znaczeniu możemy uściślić, że przybliżenie metafizyki do teologii ma jako swoją podstawę chrystologię, która w systemie Bonawentury spełnia rolę metafizyki⁴⁵

Nie ulega zatem wątpliwości, że Chrystus jest rzeczywistym centrum teologii Bonawentury. Jednak za G. Iammarrone należy podkreślić, że

⁴² Z. Hayes, *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, St. Bonaventure 2000, s. 112: „For Bonaventure, the principal metaphysical question coincides with the Christological question”

⁴³ Bonawentura, *Sermo II In Dominica III Adventus*, (IX, 60).

⁴⁴ Bonawentura, *Hex.*, I. 17 (V, 332a).

⁴⁵ Z. Hayes, *The Hidden Center...*, s. 196.

mamy tutaj do czynienia z całkiem specyficznym rozumieniem owej centralności:

Il Verbo divino è la persona media per la quale tutto esce da Dio Padre nello Spirito. In questo senso la visione cristologica bonaventuriana, pur essendo incentrata sul Verbo increato e ripetivamente sul Verbo incarnato, è anche decentrata da lui e orientata a Dio, al Padre fonte della divinità o alla Trinità divina fine ultimo di tutte le cose⁴⁶

Otóż centralność Chrystusa nie jest u Bonawentury daną absolutną. Iammarrone wspomina w cytowanym tekście o zdarzającej się Bonawenturze decentralizacji tajemnicy Chrystusa, szczególnie gdy w grę wchodzi tajemnica Ojca bądź całej Trójcy Świętej.

Wydarzenie Chrystusa należy rozumieć w teologii Bonawentury jako centralne tylko na tyle, na ile Chrystus jest pośrednikiem i jako taki warunkiem *sine qua non* wszelkiej relacji człowieka z Trójjedynym Bogiem. W rzeczywistości cała teologia Bonawentury koncentruje się na tajemnicy Ojca, co A. Ganoczy nazywa patrycentryzmem (*Patrozentrik*)⁴⁷ Tak więc, ujawnia się potrójna struktura dyskursu Bonawentury: chrystocentryzm służy tu teologii trynitarnej i, wewnątrz niej, teologii Ojca. Całość systemu teologicznego Bonawentury jest wybitnie trynitarna, wewnątrz owej trynitarności na wyróżnionym miejscu znajduje się tajemnica Ojca, jako absolutnie pierwotnego źródła wszelkiego istnienia. Chrystologia jako dyskurs sytuuje się tu jako formalne centrum: bez Chrystusa, Jego osoby, jak i dzieła nie jest bowiem możliwe spotkanie z tajemnicą trynitarnej życia i miłości i nie jest możliwe ostatecznie dotarcie, powrót (*regresus*) do życiodajnej tajemnicy tajemnic jaką jest ojcowska miłość⁴⁸.

*Verbum principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem*⁴⁹ Podstawową misją Słowa (*Verbum*) jest przyprowadzenie wszystkiego do Ojca. Misja ta staje się zrozumiała w świetle prawdy o Ojcu, który wszystko uczynił przez Syna: *Pater per Verbum omnia fecit*⁵⁰ Powrót do Ojca jest związany z wyjściem wszystkiego od Ojca. W obu przypadkach to właśnie *Verbum* jest pośrednikiem, a tajemnica Ojca pierwotnym i ostatecznym punktem całej refleksji. W takim znaczeniu można mówić

⁴⁶ G. Iammarrone, *La cristologia francescana...*, s. 213.

⁴⁷ A. Ganoczy, *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt 2001, s. 82.

⁴⁸ Teologiczno-filozoficzny światopogląd Bonawentury współgra w tym szczególe z koncepcją Akwinaty. Obaj autorzy przyjmują z metafizyki neoplatońskiej schemat wyjście-powrót, który pozwala im opisać zarówno tajemnicę procesu wewnątrztrynitarnej, jak i dynamiczną zależność tajemnicy świata od tajemnicy trynitarnej. Na temat Bonawentury; por. W. Beyerwaltes, *Neoplatonizm i chrześcijaństwo*, Kęty 2000.

⁴⁹ *Hex.*, I 17 (V 332a-b).

⁵⁰ *I Sent.*, d. 27, p. 2, q. 1, ad 6 (I, 483b).

o funkcjonalnej centralności chrystologii u Bonawentury: centralność ta służy absolutnej centralności Ojcowskiej tajemnicy, która znajduje się u początku i końca wszystkiego i do której nieustannie prowadzi Syn. Jeśli zatem chrystologia jest metafizyką / gramatyką dyskursu Bonawentury, to dyskurs ten odnajduje swoją ostateczną głębię i znaczenie nie gdzie indziej, jak w tajemnicy Ojca. Chrystologia jako metafizyka odsłania samo źródło metafizyki, samą podstawę (*arche*) wszelkiego bycia, bytu i poznania, którą jest Ojciec⁵¹

Hans Urs von Balthasar (1905–1988)

Integralne rozumienie tajemnicy Chrystusa jest jednym z największych osiągnięć teologicznego projektu von Balthasara. Głębia owych osiągnięć znajduje swój punkt ciężkości w otwarciu chrystologii na tajemnicę trynitarną. Teologia von Balthasara jest wybitnie trynitarna. Waga wydarzenia Chrystusa jest tutaj rozumiana w perspektywie trynitarnej. Dramat, który rozgrywa się w rzeczywistym bogocłowieczeństwie Jezusa z Nazaretu, jest dramatem trynitarnym. Dramat ten w losie Chrystusa stopniowo się odsłania na oczach historii, która staje się w ciele Chrystusa miejscem nieodwołalnego przychodzenia Boga do świata.

Chrystus von Balthasara jest radykalnie zwrócony w swojej osobie i dziele ku tajemnicy Ojca. Rozważmy następujący tekst z Balthasarowej *Teologii dziejów*:

Syn nie pojmuje swojego poddania się Prawu jako przymus, lecz odczuwa w nim swoją najbardziej wolną wdzięczność wobec Ojca, którego miłość rozpoznaje w Prawie. Wypełniając je, nie cofa się poza siebie na jakiś bardziej prymitywny stopień, od którego jakoby nie może się jeszcze oderwać (dopiero bowiem „Królestwo Ducha Świętego” miałyby przynieść pełną wolność), lecz jest całkowicie u siebie samego i u swej wolności, u swej miłości do Ojca, która jest tym czymś jedynym, co przyszedł On w świecie ukazać i czego nie może ukazać piękniej, niż owym absolutnym uczczeniem Ojca przez posłuszne wstąpienie w Jego prawdę⁵²

W iście balthasariańskim stylu mamy tutaj przykład egzystencjalnie odkrytej najgłębszej dynamiki bycia Chrystusa. Celem życia Jezusa jest ukazanie Jego miłości do Ojca. Posłuszeństwo, którego dotyczy fragment, jest niczym innym, jak tylko fragmentem odwiecznej historii miłości, która stanowi istotę trynitarnej komunii. Miłość Syna do Ojca, kiedy wyraża się ona w historii, objawia się jako posłuszeństwo, jako bycie poddanym Ojcu.

⁵¹ Por. I. De l i o, *Bonaventures Metaphysics of the Good*, „Theological Studies” 60:1999, s. 229.

⁵² H. Urs v o n B a l t h a s a r, *Teologia dziejów*, Kraków 1996, s. 58–59.

Racją bytu historii jest działalność Syna, którego jedyność pozwala tej historii odzyskać jej właściwą istotę: to że w ogóle mogło być coś takiego jak raj, grzech pierworodny, potop, przymierze z Abrahamem, Prawo i historia prorocka – wszystko to ma swoje nadające mu sens centrum w zjawieniu się Syna, jakkolwiek w tym swoim zjawieniu stosuje się On posłusznie do konkretnych warunków panujących w przeszłości i aktualnej terażniejszości. Historia poddaje się Synowi, a Syn – historii. Ale poddanie się historii Synowi następuje w służbie poddania się Syna historii, które ze swej strony jest tylko wyrazem Jego poddania się woli Ojca⁵³

Posłuszeństwo Syna w stosunku do Ojca, w którym von Balthasar odkrywa istotę bycia Jezusa, staje się miejscem wyjaśniającym tajemnicę świata. To, że istnieje sama historia, ma swoją ostateczną przyczynę w tajemnicy Syna, na ile ten zwrócony jest ku „swemu Ojcu. Radykalność oparcia metafizycznej racji świata w Chrystusie wpisuje się tutaj w całość Jego relacji do Ojca⁵⁴ Chrystus jest centrum stworzenia, historia zostaje Mu poddana, aby wraz z Nim została w eschatycznej przyszłości radykalnie poddana Ojcu. Relacja Syna z Ojcem zostaje dopełniona w systematyce von Balthasara poprzez szczegółowe omówienie relacji, jaka łączy Syna z Duchem. Oto jeden z kluczowych tekstów, który dobrze oddaje Balthasarowską ideę:

Czy istnieje chrystologia Ducha? Pytanie to trzeba bardziej sprecyzować, jeśli ma ono w ramach teologii dogmatycznej znaleźć sensowną odpowiedź. Nie może chodzić o zakwestionowanie chrystologii jako takiej czy o zmianę jej podstawowych tez, lecz jedynie o to, czy nie można lub zgoła czy nie należy włączyć jej w szersze ramy pneumatologii. O ile objawienie trynitarnie istoty Boga zaczyna się w sensie historiozbawczym u Ojca, aby się obiektywnie spełnić we wcieleniu Syna, to jednak Jego zakończeniem jest dopiero zesłanie Ducha, który to, co zostało obiektywnie oznajmione, tłumaczy podmiotom wszystkich czasów i miejsc. A czy *ultimum in executione* nie jest z natury rzeczy tym samym, co *primum in intentione*?⁵⁵

Tak oto ostatni tom trylogii poświęcony zagadnieniom pneumatologicznym rozpoczyna się od pytania o jedność chrystologii z nauką o Duchu Świętym. Von Balthasar zwraca tu uwagę na radykalną nieodzowność Ducha Świętego, z pewnego typu niewystarczalnością Chrystusa. Pojawia się idea historii zbawienia uczynionej ze względu na ostateczne – zawsze chrystyczne – wylanie Ducha Świętego, który jako *primum in intentione*, jest punktem dojścia całej ekonomii dokonując/dopełniając ją subiektywnie w konkretnym podmiocie na przestrzeni dziejów. Warto

⁵³ Tamże, s. 61–62.

⁵⁴ O chrystologicznej reinterpretacji pojęcia *analogia entis* zob.: Healy, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, (Oxford Theological Monographs), Oxford 2005.

⁵⁵ H. Urs von Balthasar, *Teologika*, t. 3: *Duch prawdy*, Kraków 2005, s. 28.

w tym kontekście wspomnieć o sławnej tezie von Balthasara dotyczącej tzw. „inwersji trynitarnej”, jest ona bowiem dobrym przykładem ilustrującym idee szwajcarskiego teologa dotyczące relacji Syna do Ducha. Konsekwencją tezy o ekonomicznym⁵⁶ pochodzeniu Syna od Ducha Świętego jest fakt, że „chrystologiczne centrum ekonomii ujęte zostaje w ramy zarówno poprzedzającej je, jak i następującej po nim pneumatologii”⁵⁷ Powstała w ten sposób jedna z form chrystologii Ducha⁵⁸, która zdolna jest „połączyć unikalność i nieporównywalność Jezusa z uniwersalnością Jego misji i władzy, do jakich pretenduje”⁵⁹

Trzy powyższe cytaty–przykłady ilustrują satysfakcjonująco tezę I. Bokwy, według którego „chrystologię, w oparciu o teologię Balthasara, można nazwać czasowo-ekonomicznym objawieniem Trójcy Świętej” W osobie i dziele Syna zostaje odsłonięta tajemnica praźródła wszystkiego, co istnieje, przy czym odsłonięcie to wskazuje na jedność misterium boskiego wewnętrznego życia z życiem świata⁶⁰ Syn objawia Ojca i posyła Ducha, od którego zresztą sam pochodzi w porządku ekonomicznym (inwersja trynitarne). W tym właśnie znaczeniu dramat Chrystusa jest historycznym rozbłyskiem dramatu trynitarne, a świat w swojej światowości (*inności* w stosunku do Trójjedynego stwórcy) staje się przez i w Chrystusie czasowo-przestrzennym wyrazem wewnątrzboskiego, trynitarne procesu miłości⁶¹, oddawania i przyjmowania siebie⁶². Dla von

⁵⁶ Obecnie inwersję trynitarne próbuje się ekstrapolować w złagodzonej formie także na sferę życia wewnątrztrynitarne, argumentując, iż odwieczne zrodzenie Syna dokonuje się w Duchu Świętym; por. T. Weinandy, *The Father's Split of Sonship. Reconceiving the Trinity*, London 1995; F. X. Durrwell, *Jesus Hijo de Dios en el Espiritu Santo*, (Agape, 9), Salamanca 1999.

⁵⁷ H. U. von Balthasar, *Duch prawdy...*, s. 30.

⁵⁸ Por. M. Bordoni, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, (BTC, 82), Brescia; *Cristo sempre vivo nello Spirito Santo. Cristologia pneumatologica*, (Nuovi Saggi Teologici), Bologna 2005.

⁵⁹ H. U. von Balthasar, *Duch prawdy...*, s. 52.

⁶⁰ Należy tu zwrócić uwagę, że stwierdzenia takiego nie można rozumieć w duchu dialektyki Hegla, w której świat jest wewnętrznym, koniecznym momentem dochodzenia Boga do samego siebie. Takie gnostyckie rozumienie relacji *teologii* i *ekonomii* raz po raz jest zdecydowanie dyskredytowane przez samego von Balthasara, którego system ma wyraźne cechy antygnostyckie. Dla von Balthasara czynnikiem decydującym i metafizyczną podstawą, racją bytu jest zawsze spontaniczna i bezinteresowna miłość; por. H. Urs von Balthasar, *Teologia*, t. 1: *Prawda świata*, Kraków 2004, s. 251: „Gdyby prawda była tym, co w Bogu największe, moglibyśmy z otwartymi oczyma patrzeć w jej otchłanie – może porażeni nadmiarem światła, ale nie doznając przeszkody w gwałtownym dążeniu do niej. Ponieważ jednak tym, co w Bogu największe, jest miłość, dlatego serafiny zasłaniają swe oblicze skrzydłami, bowiem tajemnica odwiecznej miłości jest tego rodzaju, że jej przejasna noc może być uwielbiona tylko przez adorację”

⁶¹ Por. H. Urs von Balthasar, *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln 1967, s. 40.

Balthasara nie istnieje *solus Christus*: Jego własne misterium związane jest organicznie z Ojcem i Duchem. Cała historia życia Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem, ma wartość świadectwa o Jego miłosnej wspólności z Ojcem i Duchem Świętym.

Chrystologia funkcjonuje w dziele von Balthasara w ramach doktryny trynitarnej i spełnia w stosunku do niej służebne, hermeneutyczno-egzystencjalne zadanie. Jest, innymi słowy, miejscem odsłonięcia tajemnicy wewnętrznego życia Bożego. Zdaniem Bokwy:

Balthasar wskazuje tym samym na źródło wszelkiej teologicznej mowy o Bogu: jest nim On sam, który w k a t a l o g i i, w zstąpieniu swojego Syna na ziemię, wskazał na odwieczną, Boską Trójcę jako stale obecne, wewnętrzne założenie wszystkiego, co istnieje⁶³

Chrystus stanowi zatem centrum teologicznego uniwersum tylko w szerszej perspektywie trynitarnej. W Nim wyjaśnia się tajemnica Boga, jak i również sama tajemnica świata i człowieka. Zrozumienie Chrystusa, zarówno Jego osoby jak i misji, jest radykalnie niemożliwe poza wskazanym kontekstem i horyzontem trynitarnym⁶⁴

Widać to szczególnie wyraźnie w kontekście eschatologii von Balthasara. Eschatologia jako nauka teologiczna nie rozpatruje wieczności pod kątem ilości i jakości a jej najistotniejsze pytania nie są związane z żadnym *gdzie* i *kiedy*. Centralnym momentem eschatologii jest rozwinięta i zaaplikowana teologia trynitarna. Eschatologia jest nauką o definitywnym przebywaniu Ojca i Syna i Ducha Świętego w człowieku, a człowieka w Bogu. Eschatologia jest nauką o Trójcy dokonującej dzieła zbawienia człowieka i o człowieku jako o istocie powołanej do niczego innego, jak tylko do przyjaźni z Trójcą.

Bóg – pisze von Balthasar – jest rzeczą ostateczną stworzenia. Jako zdobyty jest On niebem, jako Utracony piekłem, jako Sprawdzający sądem, jako Oczyszczający czyszcem. On jest Tym, w czym umiera to, co skończone i przez co ku Niemu, w Nim zmartwychwstaje. Jest On jednak tym tak, jak jest On pochylony ku światu, mianowicie w swoim Synu, Jezusie Chrystusie, który jest Oczywistością Boga i stąd uosobieniem rzeczy ostatecznych. Z tej racji eschatologia, być może bardziej niż każde inne *locus theologicus*, jest w całości nauką o prawdzie zbawienia. Jest to, jak się okaże, po prostu prawda o znaczeniu centralnym⁶⁵

⁶² Tamże, s. 330.

⁶³ I. B o k w a, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 85.

⁶⁴ Tamże, s. 85: „Odwieczny plan Boga dotyczący świata polega na otwarciu się Trójcy Świętej w Jezusie Chrystusie. Jest więc ona koniecznym założeniem dla chrystologii. Warunkiem możliwości wcielenia staje się trójjedyny Bóg, a Syn Boży, który stał się człowiekiem, wskazuje na Trójcę Świętą jako przyczynę swojego posłania”

⁶⁵ H. U. v o n B a l t h a s a r, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1960, s. 282.

Należy tu dodać, że dla von Balthasara słowo ‘Bóg’ oznacza radykalnie Trójcę: „eschatonem jest Trójjedyny Bóg (*so ist das Eschaton der dreieinge Gott*)”⁶⁶ Warto przytoczyć w tym miejscu niezwykle cenny komentarz autorstwa I. Bokwy:

Von Balthasar w niezwykle sugestywny, teologicznie doniosły i precyzyjny sposób ujmuje wzajemne relacje pomiędzy trynitologią, chrystologią i tworzącą konieczny kontekst soteriologią. W Jezusie Chrystusie dokonuje się przekazanie Bożego zbawienia człowiekowi. Wydarzenie to ma charakter powszechny. To właśnie wydarzenie eschatologicznego (mówiąc językiem K. Rahnera) *samoudzielenia się* (*Selbstmitteilung*) Boga w Jezusie Chrystusie stanowi w rozumieniu szwajcarskiego teologa konkretno-teodramatyczne centrum eschatologii. Z tej racji odnosi się do Jezusa określenie *Eschaton*, aby wskazać na głęboki związek łączący chrystologię z trynitologią: eschatologiczne wydarzenie Jezusa Chrystusa stanowi pośredniczące przekazanie Boga–Eschatonu światu, co implikuje stwierdzenie, że trynitologia jest koniecznym założeniem chrystologii⁶⁷

4. Propozycja: chrystocentryzm dynamiczno-funkcjonalny

Wszystko, co powiedziano do tej pory, skłania do podjęcia jeszcze raz problemu chrystocentryzmu teologii chrześcijańskiej. Mamy bowiem do czynienia z jednej strony z silnym przeświadczeniem o fundamentalności wydarzenia i osoby Chrystusa dla teologii, z drugiej zaś podstawowe dane objawienia świadczą, że cała tajemnica Chrystusa nie jest absolutnym punktem dojścia i ostatecznym stwierdzeniem teologii. Tak oto zarysowuje się paradoks, który można by opisać w postaci następującej formuły: Chrystus jest centrum teologii, odwołując nieustannie poza siebie. Paradoks ten utrzymuje się również w dziedzinie chrystologii, jako teologicznej refleksji nad tajemnicą Chrystusa, która z jednej strony stanowi centrum chrześcijańskiej refleksji o Bogu i człowieku, z drugiej zaś jest tylko podstawą i niezbywalnym punktem wyjścia całego namysłu wiary. Chodzi tu zatem o pewną złagodzoną formę centralności. Zwykle bowiem, kiedy mówi się o centralności jakiejś dyscypliny, wydarzenia bądź osoby, chce się podkreślić nie tylko jej znaczeniową wagę hermeneutyczną, ale i wyrazić swoje przekonanie o jej metafizycznej wadze. W przypadku chrystologii możliwe jest takie rozumienie jej centralności, które zakłada, że misterium Chrystusa jest całą tajemnicą chrześcijaństwa w jej niepowtarzalności i nieodwracalności. Postawę taką nazywamy chrystomonizmem⁶⁸: Dokonuje się w niej zubażające i redukcjonistyczne przedsta-

⁶⁶ Tenze, *Theodramatik*, Bd. 4: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, s. 336.

⁶⁷ I. B o k w a, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja...*, s. 110.

⁶⁸ Nazwa „chrystomonizm” pochodzi od A. de Halleuxa: *L'identité chrétienne dans l'Église ancienne*, [w:] *La foi dans le temps du risque*, ed. A. Gesché, P. Scolas, Paris 1997, s. 31–54.

wienie Chrystusa wyrwanego z kontekstu swojego dzieła, w którym dochodzi do głosu cała Jego jedność bycia z Ojcem i Duchem, gdzie owo „z Ojcem” należy fundamentalnie rozumieć jako radykalne bycie z Ojca i *ku* Ojcu.

Jak pokazały przykłady zaczerpnięte z Objawienia i Tradycji należy stwierdzić, że w teologii chrześcijańskiej można mówić o chrystocentryzmie tylko w znaczeniu dynamiczno-funkcjonalnym. Chodzi o taki chrystocentryzm, który jest podstawową zasadą metodologiczną. Oznacza to, że w światopoglądzie chrześcijańskim Chrystus spełnia rolę metodologicznego zwornika, punktu zbiorczego innych tematów. Chrystocentryzm oznacza tu nieustanne przechodzenie od Chrystusa do ukrytej w Nim prawdy boskiego trynitarnego bycia. Tak rozumiana chrystologia jest centrum w teologii właśnie w znaczeniu dynamiczno-funkcjonalnym na ile stanowi początek dyskursu, odnosząc teologa do samego rdzenia prawdy w boskim, trynitarnym byciu. W takim znaczeniu chrystologia nie jest nieprzekraczalna absolutnie, lecz tylko funkcjonalnie. W istocie rzeczy ten, kto chce zrozumieć tajemnice objawione w Chrystusie i kto już zaczął je rozumieć, musi nieustannie przechodzić od samego Chrystusa (jako wydarzenia i osoby) ku tajemnicy Jego wewnętrznej racji bycia Wcielonym Słowem Ojca. Tylko takie pozorne opuszczenie chrystologicznej siedziby, takie jej z pozoru nieuprawnione przekroczenie, sprawia, że odsłania ona całą prawdę w sobie zawartą.

Takie znaczenie chrystologii i jej centryczności/centralności odnajdziemy na kartach *Le mystère du Père* autorstwa M.-J. Le Guillou⁶⁹ Tajemnica Chrystusa jest tu ujęta jako tajemnica świadka trynitarnego boskiego bycia przed człowiekiem zaproszonym do uczestnictwa w wewnętrznym życiu Boga. Perspektywa Le Guillou jest całkowicie zgodna z teologią Ireneusza z Lyonu, który podkreślił wymiar trynitarnego świadectwa Jezusa. Dla M.-J. Le Guillou, Chrystus jest świadkiem trynitarnego miłości, z której sam w najgłębszej tajemnicy swojego bycia pochodzi. Jego przyjście na świat całe jest zdeterminowane celem, jakim jest integralne objawienie tajemnicy Ojca jako źródła miłości trynitarnego, która spoczywa w Synu i Duchu Świętym. Jezus w swoim ziemskim byciu jest świadkiem nieskończonej miłości, która stoi u podstaw tego, co radykalnie boskie i jako takie niehistoryczne. Świadectwo Jezusa ma za swój cel wprowadzić w obieg historii właśnie ów fundament nieskończonego boskiego bycia w trynitarnego wspólnocie. Ziemski Jezus jest zatem w historii świadkiem tego, co samo nie będąc historyczne, chce wydarzyć się w świecie i Jego historii z całą radykalną nowością swojej prawdy. To

⁶⁹ M.-J. Le Guillou, *Le signe*, Paris 1973; korzystam z wydania hiszpańskiego: M.-J. Le Guillou, *El misterio del Padre*, Madrid 1999.

wszystko jest niczym innym, jak trynitarą ekonomią, której centrum znajduje się w Synu⁷⁰ Misją zaś Syna jest ujawnić wolę Ojca i być jej sakramentem w świecie. Jak się okazuje, zdaniem Le Guillou, Jezus świadcząc o trynitarnej miłości Ojca zaoferowanej światu w Nim samym i w Duch Świętym, zaświadcza również o wewnątrzboskim porządku pochodzeń (*ordo, taxis*). Pierwszeństwo Ojca zostaje zatem uprzywilejowane w trynitarnej świadectwie Jezusa w taki sposób, że ostateczną i pierwotną zarazem przyczyną miłości i życia wewnątrz Trójcy jest nie kto inny tylko sam Ojciec. Taki porządek odsłania się w ekonomii dzięki osobie, nauce i dziełu Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem. Cały zatem chrystocentryzm, waga Jezusa Chrystusa jako świadka, występuje w funkcji Jego misji, jaką jest, wspólnie z Duchem Świętym, odsłonić w świecie, przed światem i dla świata najgłębszą tajemnicę Ojca, jako źródła życia i miłości. Trynitarne ekonomia odsłonięta w Chrystusie jest ekonomią zbawczą. Zaniedbanie tego faktu i uniezależnienie się nauki trynitarnej od jej kontekstu soteriologicznego, prowadzi zdaniem Le Guillou, do koncentracji, a nawet do redukcjonizmu chrystologicznego. Redukcjonizm ten polega na marginalizacji trynitarnej podstawy bycia i dzieła Jezusa jako Syna Ojca i zbawiciela świata.

Podobną gramatykę chrystocentryzmu prezentują A. Gesché i O. González de Cardedal. W chrystologicznej części swojej dogmatyki *Dieu pour penser* (Paris 1999–2003), Gesché podkreśla zdecydowanie, że ostateczna tajemnica Chrystusa jest możliwa do przybliżenia tylko w kontekście Jego bycia dla Ojca. Chrystologia dla Geschego nie jest celem sama w sobie, lecz jej punkt ciężkości leży w odesłaniu do tajemnicy Ojca jako królestwa. Autor zgadza się na przyznanie Chrystusowi centralnego miejsca w teologii, zapytując jednak jednocześnie o sposób rozumienia wspomnianej centralności. Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie Gesché wprowadza rozróżnienie: Chrystus znajduje się w samym centrum przesłania chrześcijańskiego, lecz nie jest samym tym centrum⁷¹ Gesché wyjaśnia, że rozumie swoją tezę w ten sposób, że to nie zrozumienie osoby Jezusa jest pierwszorzędym celem Jego własnej misji. Celem Jezusa jest misja ogłoszenia/proklamacji tajemnicy Boga w świecie: Chrystus jest objawieniem tajemnicy Boga. Wychodząc z takiego założenia, autor stwierdza, że chrystologia jest właściwą teologią, to znaczy właściwym słowem o Bogu⁷². W rzeczywistości to właśnie w chrystologii otwiera się właściwa płaszczyzna i właściwe oparcie dla ludzkiej mowy o Bogu i człowieku. Rola chrystologii, jako hermeneutycznego miejsca objawie-

⁷⁰ Tamże, s. 103.

⁷¹ A. G e s c h e, *Cristo*, (Dios para pensar), Salamanca 2002, s. 23.

⁷² Tamże, s. 31.

nia prawdy, jest zatem całkowicie służebna. Chrystus zaś jest ostatecznym pośrednikiem poznania i zbawienia. To bycie pośrednikiem jest sensem Jego przyjścia.

Również w podobnym duchu wypowiada się hiszpański teolog O. González de Cardedal. Miejscem rozumienia wydarzenia i osoby Jezusa jest podwójny kontekst uwarunkowań osobowych i egzystencjalnych (*los determinaciones personales y existenciales*)⁷³, w które wpisuje się Chrystus zarówno *pre-*, jak i *postpaschalny*: chodzi tu oczywiście o relacje, jakie wiążą Go z Ojcem i Duchem Świętym. Warto przytoczyć tu jedno z fundamentalnych zdań Jego chrystologii, które stwierdza, że Chrystus przeżywa siebie (*se vivió*) zawsze jako tego, który pochodzi i przychodzi od Ojca⁷⁴. Jednocześnie zauważyć należy, że paralelna relacja wiąże Jezusa z Duchem Świętym: „człowiek Jezus został ukonstytuowany w swojej genezie ziemskiej poprzez działanie Ducha Świętego”⁷⁵. González de Cardedal nie rezygnuje jednak z perspektywy centralności Chrystusa⁷⁶. Fakt, „iż Chrystus jest historycznym początkiem, permanentnym centrum sensu i zasadą owej permanencji nie oznacza, że w Nim wyczerpuje się chrześcijaństwo, że jest całym chrześcijaństwem”⁷⁷. Autor wyraźnie rozgranicza i oddziela chrystocentryzm od chrystomonizmu (*crismonismo*). Przez uprawniony chrystocentryzm de Cardedal rozumie pogląd, który widzi Chrystusa jak radykalny fundament i metafizyczną podstawę istnienia stworzenia i Jego zbawienia. Ta funkcja Chrystusa, Jego bycie fundamentem jest pochodną własnej charakterystyki osobowej, jaka przynależy przedwiecznemu Słowu w łonie Trójcy, której autor dopatruje się, wraz ze św. Bonawenturą, w byciu obrazem, w wieczystej *expresividad*, w wieczystym ikonicznym odbijaniu, odzwierciedlaniu całej tajemnicy wewnętrznego życia Boga⁷⁸. To wszystko oznacza, zdaniem de Cardedala, że chrystocentryzm nigdy nie może być zamknięty: „dzieło Syna musi być rozumiane jako transparentne”⁷⁹. Transparencja ta jest nieustannym odsyłaniem niejako poza siebie w znaczeniu do Ojca w Duchu Świętym⁷⁹. To właśnie owo odsyłanie jest istotą wydarzenia Chrystusa: odsłonić początek i antycypować koniec jako obietnicę⁸⁰.

⁷³ O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología*, t. 1: *El camino*, Madrid 2005, s. 88.

⁷⁴ Tamże, t. 1, s. 87.

⁷⁵ Tamże, t. 1, s. 88.

⁷⁶ Tamże, t. 1, s. 129–131.

⁷⁷ Tamże, t. 1, s. 131.

⁷⁸ Tamże, t. 1, s. 132.

⁷⁹ Tamże, t. 2: *Meta y misterio*, Madrid 2006, s. 247.

⁸⁰ Tamże, t. 2, s. 249.

5. Chrystologia znaczeniowo zawarta w obrębie teologii trynitarniej – wnioski metodologiczne

Wielu teologów zadaje sobie dziś pytanie o właściwe miejsce refleksji chrystologicznej w całości dogmatyki katolickiej. Zadanie odnalezienia właściwego miejsca dla chrystologii w obrębie dogmatycznej nauki Kościoła, w świetle tego wszystkiego, co stwierdzono do tej pory, nie jest jednak sprawą prostą. Teolog musi zdawać sobie sprawę, że zawsze istnieje przed nim w tym zakresie możliwość dwóch błędnych postaw: niedoceniaenia tajemnicy Chrystusa jak i z gruntu fałszywego zredukowania wszystkiego w teologii do Jego osoby i dzieła. Wszak, jak powiedziano, dzieło to i osoba stanowią dopiero otwarcie na uczestnictwo w tajemnicy tajemnic. Z drugiej strony należy zauważyć, że spotkanie z Chrystusem stanowi – z racji Jego boskiego bycia – samo w sobie istotny i niezbywalny punkt ludzkiego uczestnictwa w tajemnicy tajemnic, jaką jest przebóstwiający i hominizujący uczestnictwo w miłości i życiu, które od Ojca przez Syna w Duchu Świętym wkracza w ludzką historię. Tak oto teologia stoi przed następującym zadaniem: tak opowiedzieć tajemnicę Chrystusa, aby nie zamykała ona na ogrom otwartej w niej tajemnicy trynitarniej (wspomniany już monizm chrystologiczny), ani z drugiej strony nie lekceważyła samej osoby Jezusa (tzw. teologie teo-centriczne)⁸¹

Pytanie, które nasuwa się w tym miejscu posiada wyraźnie metodologiczną naturę: jak zatem mówić o Chrystusie, aby jednocześnie odśłaniać Jego radykalną centralność i Jego radykalną zależność i transparencję znaczeniowo-egzystencjalną? Innymi słowy: jakie są konieczne warunki formalne, aby uzasadniony chrystocentryzm teologii nabrał wyraźnych cech dyskursu funkcjonalnego?

Chrystologia poprzedzona teologią trynitarną: prawda trynitarna jako „miejsce” sensowności Chrystusa

Zwróćmy uwagę na perspektywę i rozwiązanie zaproponowane przez teologię średniowieczną. Układ *Sumy teologicznej* Tomasza z Akwinu wskazuje wyraźnie, że chrystologia powinna postępować za traktatem o Bogu Trójcy⁸² Innymi słowy: to właśnie uprzednie spotkanie teologii

⁸¹ Zadanie to staje się dzisiaj o tyle ważne, o ile stoi u podstawy współczesnej debaty o teologii religii i możliwości innych, nie chrześcijańskich, dróg zbawienia.

⁸² Układ traktatów u Tomasza zdradza pewną manierę prowadzenia dyskursu o Bogu, która została wprowadzona przez słynne *Sentencje* Piotra Lombarda, średniowieczny podręcznik do teologii, komentowany przez paryskich teologów. Lombard zaczynał swój dyskurs od

z tajemnicą Trójcy czyni możliwym spotkanie Chrystusa w całej Jego wewnętrznej prawdzie bycia. Taka uprzedniość nie neguje oczywiście faktu, że misterium boskiego wewnętrznego życia jako niepodzielnej Trójcy zostało objawione i podarowane we właściwym sensie tylko w Chrystusie. Mamy tu do czynienia z pewnym odwróceniem porządku poznawczego. Jeśli Tomaszowi zależałoby na ukazaniu w pierwszym rzędzie genezy trynitarnej struktury wiary Kościoła, to wtedy zapewne umiejscowiłby chrystologię na samym początku, jeszcze przed wyjaśnieniem teologii trynitarnej. Wydaje się jednak, że dla Tomasza perspektywa genetyczna nie jest najważniejsza. Centralne w teologii Tomasza jest natomiast przepowiadanie tajemnicy Boga na ile objawia się ona w Chrystusie. Już zatem w umiejscowieniu trynitologii przed chrystologią ujawnia się sama natura tej drugiej jako radykalnie zależnej od tajemnicy trynitarnej. Jeśli bowiem prawdą jest, że Trójjedynego poznajemy dzięki Chrystusowi, to samo wydarzenie i osoba Chrystusa nie jest niczym innym, jak wejściem tajemnicy trynitarnej w świat. Zatem przyście Chrystusa nie ustanawia tajemnicy trynitarnej w tym, co dla niej istotne, lecz samo jest wyrazem najgłębszej logiki trynitarnej. Jeśli jest prawdą, że nie można by poznać samym tylko rozumem trynitarnej tajemnicy bez Chrystusa, to prawdziwym również musi być stwierdzenie, że gdyby Bóg nie był Trójcą, wcielenie nie byłoby możliwe.

Dlatego też chrystologia jako konkretny traktat teologii dogmatycznej powinna postępować zaraz po teologii trynitarnej i być tak ukształtowana, aby nieustannie odsyłać do tajemnicy Trójcy. Z tej perspektywy będzie ona mogła wchodzić we właściwe interakcje z pozostałymi traktatami dogmatyki. Interakcje te można opisać za de Cardedalem, ujmując je w postaci następujących dwóch punktów.

Chrystologiczna koncentracja dogmatyki: Chrystus jako trynitarna zasada hermeneutyczna całej teologii

Gonzalez de Cardedal proponuje takie ujęcie chrystologii, w którym jest ona pojmowana jako punkt koncentracji całej prawdy teologii zawartej w poszczególnych traktatach dogmatyki⁸³

Chodzi tu o potraktowanie prawdy Chrystusa jako hermeneutycznego klucza całej refleksji teologicznej. Jak wspomniano, w Chrystusie zostaje odsłonięta prawda trynitarna. To odsłonięcie odsyła do prawdy trynitarnej

teologii trynitarnej poprzedzonej zagadnieniem możliwości osiągnięcia szczęścia przez człowieka.

⁸³ O. González de Cardedal, *Fundamentos de cristología...*, t. 1, s. 132–134.

jako prawdy stojącej w centrum całej teologii i chrześcijaństwa. Na ile dokonuje się w Chrystusie odsłonięcie owej prawdy trynitarnej jako centralnej, na tyle każde zdanie teologii, aby być prawdziwym, musi mieć związek z tajemnicą Chrystusa, w której objawia się ostateczna zasada wszystkiego: Trójca.

Jak widać, w grę wchodzi tu rozumienie chrystologii nie tylko jako oddzielnego traktatu teologicznego, lecz również jako operatywnej zasady w pozostałych traktatach. Weźmy jako przykład traktat *De Deo Trino*. Chrystologia pomimo swojej „wtórności” w stosunku do teologii trynitarnej pozostaje również i dla niej zasadą operatywną, na ile dyskurs o Trójcy musi odsyłać nieustannie do znaczeniowej treści wydarzenia i osoby Chrystusa.

Zgodnie z zasadą chrystologicznej koncentracji dogmatycznej poszczególne traktaty teologiczne powinny czerpać swoje własne rozumienie z tajemnicy Chrystusa.

Zasada przekraczania chrystologicznego

De Cardedal pisze również o zasadzie przekraczania chrystologicznego (*principio de desbordamiento cristológico*)⁸⁴. Pierwotne przekroczenie chrystologii dokonuje się, jak zaznaczono powyżej, w kierunku teologii trynitarnej. De Cardedal mówi jeszcze o dwóch innych koniecznych „odejściach” od chrystologii lub jej przekroczeniach: w kierunku protologii zorientowanej eschatologicznie i, po drugie, w kierunku antropologii eklezjalnej. Innymi słowy, aby zrozumieć Chrystusa trzeba koniecznie założyć nie tylko tajemnicę Boga, która w Nim się odsłania, lecz również tajemnicę człowieka (antropologia) na ile jest ona wpisana w ramy stworzenia (protologia) i Jego końcowej *consumatio* (eschatologia). Chrystus nie jest zatem rozumiały bez uwzględnienia Jego istotnego związku z człowiekiem, jako w Nim przez Boga przyjętym, odkupionym i zbawionym, aby tworzyć wspólnotę (antropologia eklezjalna) zapoczątkowaną w stworzeniu, a ostatecznie spełnioną w eschatonie.

Zgodnie z tą prawdą chrystologia nieustannie powinna przekraczać siebie i dążyć do spotkania z pozostałymi traktatami dogmatyki.

* * *

Teologia potrzebuje potężnego zwrotu do refleksji trynitarnej. Zwrot ten może dokonać się, jeśli ma być chrześcijański, tylko i wyłącznie

⁸⁴ Tamże, s. 134–136.

z głębi chrystologii. W swojej istocie bowiem chrystologia nie jest niczym innym, jak tylko radykalną refleksją o trynitarnej tajemnicy Boga, w takim stopniu, w jakim ta odsłania się i podarowuje światu w wydarzeniu Chrystusa. Uważam, że wewnętrzna gramatyka chrystologii jest wyraźnie trynitarne. W Chrystusie nie ma nic takiego, co nie byłoby otwarciem i odesłaniem do Ojca w mocy Ducha Świętego.

Powrót do teologii trynitarnej i w szczególności do trynitarne rozumianej chrystologii jest konieczny w naszej rodzimej, polskiej teologii, która odznacza się wyraźnym deficytem trynitarne. Mam tu na myśli nie tyle brak poszczególnych opracowań na temat Trójcy, ile wyraźną nieobecność trynitarnej struktury rozumienia w konkretnie teologicznego myślenia.

Jak pokazuje przedstawione przeze mnie rozumienie chrystologii, teologia trynitarne nie jest jedną z części dogmatyki, lecz jest całością dogmatyki. Tajemnica trynitarne jest gramatyką całej teologii. Z tego powodu każda kwestia teologiczna, czy to dogmatyczna, czy moralna, czy też pastoralna, powinna być budowana w oparciu o wyraźny schemat trynitarne. Patrząc na naszą rodzimą teologię od tej strony, trudno doszukać się takich całościowych prezentacji doktrynalnych, które nie tylko wspominałyby o trynitarnej tajemnicy, lecz wprost budowały w oparciu o nią cały swój schemat argumentacyjny.

Osobiście dopatruję się w takiej trynitarnej koncepcji chrześcijaństwa i teologii jedynej możliwości odwrócenia postępującego procesu defragmentacji teologii⁸⁵, z czym związana jest postępująca degeneracja sensu i egzystencjalnego znaczenia przesłania chrześcijańskiego.

THE CHRISTOCENTRISM OF CHRISTIAN THEOLOGY
The Christological Grammar of the Church's Confession
of Faith from the Trinitarian Perspective

Summary

The article treats the topic of the centrality of Christology in the Christian theology. It does it from the perspective of the analysis of the relation of Jesus to the Father and to the Holy Spirit. I argue that theology should take into account the truth of the Trinitarian shape of the whole body of revealed truth. In such a view one can speak of dynamic-centrality of Chris-

⁸⁵ Por. L. Giuseppe, M. Saturnino, *La frammentazione del sapere teologico*, Milano 1998.

tology in theology. This perspective does not exclude Christ from the centre of theology but relocate him in new Trinitarian theological paradigm. From this standpoint I analyze some historical models of the understanding of Christology's role in *doctrina sacra*. Among them two have an argumentative importance: Bonaventure and Hans Urs von Balthasar. In what follows I stress the arguments of contemporary theologians like O. Gonzáles de Cardedal and A. Gesché as well.