

KS. JERZY SZYMIK

UNIVERSALE CONCRETUM
CHRYSSTOCENTRYZM
JAKO KLUCZ DO JEDNANIA RÓŻNORODNOŚCI

Znamy Boga tylko przez Chrystusa, ale i siebie samych poznajemy tylko dzięki Niemu. Jedynie przez Chrystusa poznajemy życie i śmierć. Z dala od Niego nie wiemy, czym jest nasze życie ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami.

(B. P a s c a l, *Myśli*)

QUAESTIO CLAVIS PRIMA – WSTĘP

The culture is the key. To zapewne jedna z najważniejszych intuicji-syntezy pontyfikatu Jana Pawła II. I w takiej też formie, po angielsku, ostatnio ją wyraził, kilkakrotnie, w różnych wariacjach zdanie to powtarzając¹

Bo jeśli faktycznie człowiek jest jedyną i niezbywalną drogą Kościoła, i jeśli „nie ma innej kultury, jak tylko kultura człowieka, przez człowieka i dla człowieka”² (to z papieskiego przemówienia w UNESCO sprzed 22 lat) oraz „fundamentalna więź Ewangelii, to znaczy Chrystusa i Kościoła z człowiekiem w jego człowieczeństwie, jest twórcza kulturalnie w samych swoich podstawach”³ – rozumiemy wówczas, że kultura jest kluczem. Przestrzeń

Ks. dr hab. JERZY SZYMIK, prof. KUL – kierownik Katedry Chrystologii w Instytucie Teologii Dogmatycznej KUL; adres do korespondencji: ul. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin, tel. (081) 533-32-31, e mail: jerszym@kul.lublin.pl.

¹ P. P o u p a r d, *Ten Papież jest darem od Boga* (rozmowa z Marie-Joëlle Guillaume), tł. E. Król-Cebulska, Katowice 2002, s. 54.

² Tamże, s. 40.

³ Conseil pontifical de la culture, *Pour une pastorale de la culture*, Cité du Vatican 1999 (cyt. za: P o u p a r d, dz. cyt., s. 41).

wyznaczona (jak wierzchołkami trójkąta) punktami „Ewangelia – Chrystus – Kościół” będzie niedostępna dla człowieka inaczej jak „w kulturze”, „in-kulturacyjnie” Drzwi w obie strony (od człowieka do Ewangelii, i odwrotnie) otwierają się za pomocą klucza kultury. *The culture is the key*. Kultura – to klucz.

Ale kluczy-kultur jest wiele i zawrotna jest dziś ich różnorodność. I możliwy jest w ich pluralizmie zarówno świat rosnący ku pięknu Wieczernika, jak i zdegradowany do wieży Babel. Zróżnicowana wielość kluczy-kultur sama potrzebuje jednoczącego klucza. Wielość bywa bezpieczna, twórcza i owocna jedynie jako pojednana. Inaczej świat czeka chaos, rywalizacja, kulturowy imperializm, intelektualna agresja, duchowy kolonializm, ekonomiczny wyzysk. Do tego z pewnością i w konsekwencji – biorąc pod uwagę realizm grzechu pierworodnego i jego Kainowe znamię – militarne okrucieństwa. Brak pojednania w świecie różnych kultur prowadzi zawsze do różnych odmian tego samego: Bośnia, Czeczenia, Al-Kaida.

I tu teologia chrześcijańska, a w sensie szerszym religia chrześcijańska (chrześcijaństwo jako takie), ma wobec wyzwań współczesnego pluralizmu kultur ważne zadanie do spełnienia. A mianowicie: ma do zaproponowania światu niezawodny model pokojowego i twórczego jednania tego, co różne. Klucz do owocnej jedności twórczej wielości kultur. Swoisty *the key for the key* – hermeneutyczny i egzystencjalny, teoretyczny i praktyczny, będący modelem życia i życiem samym. Jest nim sama istota tego czym – a właściwie kim – jest chrześcijaństwo. By rzecz wyjaśnić oddajmy głos mistrzowi Gardiniemu:

Nie ma czegoś takiego jak abstrakcyjne określenie istoty chrześcijaństwa. Nie ma czegoś takiego jak doktryna, jak zespół wartości etycznych, jak postawa religijna, jak religijny porządek życia, które można by oderwać od osoby Chrystusa i o których można by następnie powiedzieć, że są chrześcijańską rzeczywistością. Chrześcijańską rzeczywistością jest ON SAM – jest wszystko, co człowiek Jemu zawdzięcza – jest stosunek, w jakim człowiek dzięki Niemu może pozostawać do Boga.

Nauka jest chrześcijańska, jeśli pochodzi z Jego ust. Życie jest chrześcijańskie, jeśli On określa jego drogi. We wszystkim, co ma być chrześcijańskie, On musi być współobecny. Osoba Jezusa Chrystusa, ze swą historyczną niepowtarzalnością i wiekuiącą chwałą, sama jest kategorią, która określa chrześcijańskie życie, chrześcijański czyn i chrześcijańską naukę⁴

⁴ *O istocie chrześcijaństwa*, tł. G. Sowiński, Kraków 2000, s. 65; por. W B e i n e r t, *Das Christentum. Atem der Freiheit*, Freiburg im Br. 2000, s. 13-14.

Oto chrystocentryzm, punkt wyjścia i dojścia, źródło i kulminacja *specificum christianorum*: Wydarzenie Jezusa Chrystusa, czyli Jego Osoba i Dzieło jako Alfa i Omega (jakiegokolwiek) rzeczywistości. Teologia chrześcijańska jest przekonana, że w Nim znajduje się ów „poszukiwany klucz” jednania różnorodności, w wielu wymiarach i sensach tej metafory, jednocześnie model (wzorzec) i „sprawca” (ośmielenie, źródło zdolności) rozmowy prowadzącej ku upragnionej życiodajnej wspólnocie różnych i wolnych⁵ Zaprzeczenie śmiertelności podziału. Teologia jest przekonana, że jest to jej dane i zadane jednocześnie, i że ma po temu, w sprawie swego przekonania i płynących stąd zadań, głębokie wsparcie biblijne.

Bowiem sam Bóg, Ten „który pojednał nas z sobą przez Chrystusa”, Ten też „zlecił nam posługę jednania” (2 Kor 5, 18). Więc jest „Chrystus naszym pojednaniem”⁶, modelem jedności i jej sprawcą, ośmieleniem dla jednoczących idei i uzasadnieniem dla ekumenicznych działań.

On bowiem jest naszym pokojem. On, który obie części [ludzkości] uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur – wrogość. W swym ciele pozbawił On mocy Prawo przykazań, wyrażone w zarządzeniach, aby z dwóch [rodzajów ludzi] stworzyć w sobie jednego nowego człowieka, wprowadzając pokój, i [w ten sposób] jednych, jak i drugich znów pojednać z Bogiem w jednym Ciele przez krzyż, w sobie zadawszy śmierć wrogości (Ef 2, 14-16).

[Dlatego] już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus (Kol 3, 11).

A ponieważ „w Chrystusie Bóg jednał z sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów, nam zaś przekazując słowo jednania” (2 Kor 15, 19), stąd też chrześcijańska śmiałość: „w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5, 20).

Stąd właśnie odwaga współczesnej teologii: w kontekście każdego, również ponowoczesnego pluralizmu kultur, proponuje myślenie chrystocentryczne,

⁵ „Dziś nie ulega wątpliwości, że do pojednania, które coraz wyraźniej przybiera postać «pojednanej różnorodności», można ostatecznie dojść tylko na drodze dialogu – tegoż «macierzystego języka ludzkości». Można mieć uzasadnioną nadzieję, że konsekwentna i szczerza realizacja tego zamierzenia jest w stanie wywrzeć pozytywny wpływ na proces jednoczenia się Europy jako «wspólnoty ducha». «Pojednana różnorodność» nie jest także bynajmniej obojętna dla dochodzącej obecnie coraz bardziej do głosu «globalizacji» wszystkich dziedzin ludzkiej egzystencji naszego świata” A. N o s s o l, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Opole 2001², s. 5.

⁶ Tytuł książki A. Nossola (Opole 1997).

tn. takie postrzeganie rzeczywistości, w którym Osoba i Dzieło Jezusa Chrystusa byłyby skutecznym wzorcem jednania tego, co różne. W chrystocentrycznym modelu pojednanej różnorodności jedność nie jest nigdy „urawniłowką”, a wielość – chaosem. I *Einheit* i *Vielheit* blask biorą z Jego Światłości. Tylko bowiem On jest światłością świata i tylko ten, kto za nim idzie, nie będzie chodził w ciemności (por. J 8, 12). Na dramatyczne pytanie Evdokimova: „czy chrześcijaństwo [...] może znów stać się miejscem, w którym rozbłyskuje obecność Boga-Człowieka? Czy twarz Chrystusa może jeszcze «lśnić w twarzy Jego przyjaciół» jak mówi stara modlitwa liturgiczna?”⁷ istnieje tylko jedna odpowiedź: tak, jeśli pójdą za Nim. Jedność i różnorodność blask biorą z Jego światłości.

Wszak On, Bóg-Człowiek, jest w samym centrum swego teandrycznego bytu *Universale Concretum*, „najuniwersalniejszym konkretem” i najbardziej ukonkretnioną ideą uniwersalną. Samo pojęcie *Universale Concretum* zostaje tu powtórzone (a w kontekście teologii kulturowego pluralizmu również nieco przetworzone i poszerzone) za Hansem Ursem von Balthasarem⁸ Bazylejczyk z kolei zaczerpnął je od Mikołaja z Kuzy, u którego funkcjonowało ono również pod postacią synonimów, takich jak *Absolutum concretissimum* lub samo *Concretissimum*. Te pozornie abstrakcyjne sformułowania kryją w sobie niesłychanie płodne połączenie teologiczno-filozoficznej głębi (*universale!*) i egzystencjalno-kulturowego konkretności (*concretum!*). Dzieje się tak, ponieważ ich punktem wyjścia jest fakt Wcielenia Słowa. *Universale Concretum* stało

⁷ P E v d o k i m o v, *Szalona miłość Boga*, tł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 130.

⁸ „Jezus Chrystus to *universale concretum* całej historii [...] W jedynej, niepowtarzalnej, «konkretniej» osobie Jezusa Chrystusa i w Jego dziejach wypełnił się sens dziejów powszechnych... Oznacza to nie tylko, że w Nim znajduje swój nadający im sens ośrodek, swoje ostateczne «po co» nieskończenie wiele poszczególnych dziejów ludzi i narodów. Wypełnienie jest głębsze i bardziej zasadnicze: powszechny «logos» historii (a więc cały rozum, naturalna prawidłowość i norma moralna, sens i wartość, rozwój i wolność, jakie w ogóle jawią się w świecie) jest zintegrowany i doprowadzony do doskonałości w tym jednym, szczególnym Logosie, Słowie Bożym, które stało się ciałem. W tej osobie «straszliwie szeroka szczelina» (*Lessing*) między tym, co powszechnie uznane (przez rozum i jego idee), z jednej strony, a tym, co historycznie szczególne (w historii i jej faktach), z drugiej strony, została zamknięta... Jedyne i wyłącznie w historycznej osobie Jezusa Chrystusa obydwie te bieguny tak się do siebie zbliżają, że zarówno każde poszczególne dzieje i niepowtarzalny los, którego z nikim zamienić nie można, jak i wszystkie ogólne, istotne struktury, wartości i idee są rzeczywiście «przechowywane», to znaczy zachowane jako one same, i nadany im zostaje pełny sens. Konkretny Jezus Chrystus jest absolutnie ważny dla sensu całej rzeczywistości; jedynie On nadaje wszystkiemu ostateczny sens” M. K e h l, *Wstęp*, w: H. U. von B a l t h a s a r, *W pełni wiary*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1991, s. 44.

się (jest), kiedy Bóg „zaistniał jako człowiek między ludźmi” – wyjaśnia Bazylijczyk w *Das betrachtende Gebet*⁹ – czyli jest ono (jako Jezus Chrystus!) „jedynym w swoim rodzaju urzeczywistnieniem Bożej obecności w świecie”¹⁰ Chrystus – wyjaśnia w *Verbum Caro* Autor – „nie jest ani indywiduum pośród innych, gdyż jest On nieporównywalnym Bogiem we własnej Osobie, ani też nie jest normą jako to, co ogólne, gdyż jest On tym pojedynczym. Jest On, ponieważ jest Bogiem, *Universale Concretum, Concretum Universale*”¹¹

Dla nas użyteczny będzie zapewne komentarz Bokwy, który zauważa, że kategoria *Universale Concretum* pozwala von Balthasarowi „na konsekwentne przeprowadzenie zamysłu skupienia całej rzeczywistości historycznej – z jej przeszłością, teraźniejszością i przyszłością – na Osobie Jezusa Chrystusa, a tym samym na postrzeganie Jej jako ostatecznej odpowiedzi na pytanie o sens historii, jej normę i formę integracji” (podkr. J. Sz.)¹² Otóż to: Jezus Chrystus jako absolutny punkt skupienia wszelkiej wielości, jako faktycznie zrealizowana jedność pomimo różnic niemożliwych w teorii do pokonania. W Nim spotykają się wszystkie ogniskowe rzeczywistości: to, co Boskie, z tym, co ludzkie; to, co wieczne, z tym, co historyczne; to, co święte, z tym, co grzeszne – „On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5, 21). Oto klucz.

Jak go praktycznie użyć w dzisiejszej teologii? Jak NIM otwierać drzwi ku bogactwie jedności nie niwelującej bogactwa różnic? W jaki sposób teologia może wykorzystać tę chrystocentryczną *par excellence* wiedzę dotyczącą sztuki jednania dla dobra naszego świata?

Mówiąc najprościej: uprawiając chrystologię integralną – na usługach wiary, blisko życia... Tak i w taki sposób klucza trzeba użyć, a jego konkretną uniwersalność – wykorzystać. Stąd też kształt poniższego wywodu: chrystologia (jako refleksja nad tajemnicą Jezusa Chrystusa – I) integralna (jako refleksja nad możliwie najszerszym i najbardziej pluriformistycznym ujęciem tejże tajemnicy – II), która jest nadzieją na pojednanie (dla naszego pluralis-

⁹ Einsiedeln 1955, s. 142.

¹⁰ I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, s. 60.

¹¹ *Verbum Caro*, (Skizzen zur Theologie I), Einsiedeln 1960, s. 183 (cyt. za: Bokwa, dz. cyt., s. 173).

¹² Bokwa, dz. cyt., s. 167.

tycznego świata – III). Niczego bowiem on – nasz pluralistyczny świat – bardziej nie potrzebuje, jak tego właśnie: nadziei (III), czyli całej prawdy (II) o Chrystusie (I).

I. *VERBUM ABBREVIATUM* – CHRYSTOLOGIA...

W świetle tego projektu spróbujmy teraz chrystologię zdefiniować, opisać jej kształt idealny, wyczekiwany, kluczowy – dla jedności świata. Jak to zazwyczaj na ziemi bywa – faktycznie zawiera ona treści i przybiera formy znacznie bardziej ułomne od pożądaných...

Pod względem ściśle naukowym jest chrystologia (gr. *christos* = Chrystus; gr. *logos* = słowo) nauką, systematyczną refleksją nad tajemnicą Jezusa Chrystusa w całości jej objawionego, historiozbowczego oddziaływania i bytu. Najnowsze definicje dobitnie podkreślają także jej pozanaukową oryginalność związaną bezpośrednio ze *specificum christianitatis*. Jest więc dziś chrystologia rozumiana jako „metodyczna, systematyczna i posługująca się argumentami refleksja nad początkami, wewnętrznym rozwojem i przekazem wydarzenia Chrystusa, mająca na celu wykazanie, że Jezus jako Chrystus (= Pomazaniec) Boga jest w swej osobie, posłaniu i ziemskiej historii absolutnym wypełnieniem autotranscendencji każdego duchowego stworzenia osiągniętego cel w Bogu”¹³, a jednocześnie i z tą samą mocą podkreśla się fakt, iż chrystologia rodzi się z wiary i merytorycznie, jako nauka, od niej zależy. Dokładniej: nie zapoznając metodycznej i celowej struktury, właściwej każdej naukowej refleksji, chrystologia właściwie się rozwija i spełnia jedynie w dynamicznej relacji z Chrystusem jako swoim osobowym, a nie tylko rzeczowym przedmiotem zainteresowań. Stąd najgłębszy wymiar naukowości chrystologii i jej metodologiczna oryginalność tkwi w poszukującej zrozumienia wierze (stanowi szczyt teologii definiowanej jako *fides quaerens intellectum*).

W ten sposób chrystologia wskazuje na żywą Osobę Chrystusa jako element centralny i najbardziej charakterystyczny wszelkiej teologicznej refleksji. Nie abstrakcyjna finezja, kłębowisko idei i paradygmatów, ale doświadczenie Osoby wyznacza zasadniczy tor rozumowym dywagacjom, a w konsekwencji

¹³ G. L. Müller, *Chrystologia – nauka o Jezusie Chrystusie. Podręcznik teologii dogmatycznej*, tł. W. Szymona, Kraków 1999, s. 39.

umożliwia doktrynalne rozstrzygnięcia. Tak pojmowana i uprawiana chrystologia stanowi Tomaszowe *verbum abbreviatum (theologiae et realitatis)* – słowo streszczające wszystkie teologiczne idee i całą doktrynę chrześcijaństwa. Chrystologia jako centralny traktat teologii (dogmatycznej, fundamentalnej; każdej – chrześcijańskiej) pośredniczy między tym, co ściśle teologiczne, i specyficznym antropologicznym. Stanowi ona najwyższe, najgłębsze i najbardziej dynamiczne egzystencjalne skrzyżowanie prawdy o Bogu i o człowieku, odniesione zarówno do trynitarnej rzeczywistości Boga, jak do konkretnej i eschatologicznie ukierunkowanej rzeczywistości każdego człowieka.

Katolickość chrystologii należy rozumieć tak w sensie etymologicznym – jako uniwersalną, skierowaną do każdego bez wyjątku człowieka powszechność chrystologicznej teorii i praktyki, jak też w jej historycznie uwarunkowanym znaczeniu denominacji wyznaniowej (wskazującej jednoznacznie na Kościół rzymskokatolicki). Przy czym oba te znaczenia są ze sobą splecione i wzajemnie się interpretują.

Chrystologia sięga swoimi początkami ziemskiego życia Jezusa (tzw. Jezusa historii), którego identyfikuje w wierze i naukowej refleksji z Chrystusem zmartwychwstałym (tzw. Chrystusem wiary). Jej rozwój na przestrzeni wieków (głównie w teologii łacińskiej) znaczą i warunkują orzeczenia kolejnych soborów, inne dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła oraz dzieje chrześcijańskiej teologii i duchowości¹⁴

II. *VISIO INTEGRALIS* – ...INTEGRALNA...

Kontynuujemy szkic projektu, przejdźmy do elementu drugiego: integralności. Chrystologia definiowana i rozumiana w taki sposób (jak wyżej, w punkcie I) domaga się koniecznie integralności jako istotnego wyznacznika pola badawczego jak i sposobu jego uprawiania. Integralność chrystologii stanowi bowiem ważny komponent autentycznej ortodoksji i ortopraksji chrześcijańskiej wiary w Chrystusa. Wtedy jest chrystologia prawdziwie katolicka (nie tyle wyznaniowo, choć też, ale głównie obejmująca całość, dotycząca powszechności – greckie *kat'holon* = dotyczący całości), kiedy scala, skupia,

¹⁴ A. N o s s o l, J. S z y m i k, K. N a j m a n, *Chrystologia*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Lublin–Kraków 2002, s. 203-209.

dokonywa syntezy pozornie sprzecznych elementów – kiedy je integruje, właśnie. Chrystologia musi być zresztą najpierw sama „wewnętrznie pojednana” by jednać kultury.

Oto najważniejsze elementy integralnej nauki o Chrystusie:

1

Ukazywać jedność tego, co Boskie, z tym, co ludzkie. Tzn. na przykładzie Osoby Jezusa Chrystusa ukazywać istnienie dwóch niekonkurencyjnych „centrów” rzeczywistości stworzonej: Stworzyciela (Boga) i korony stworzenia (człowieka).

Pojęcie integralności pochodzi z łacińskiego *integralis* (nierozdzielnie związany z całością, stanowiący całość, całkowity, nienaruszalny). W przypadku dookreślenia tym słowem nauki o Chrystusie chcemy przede wszystkim podkreślić obecną w niej całościową właśnie i nienaruszalną wizję prawdy o Bogu i człowieku.

To pierwszorzędny w planie treści faktor integralności. Chrystologia ujmowana w ten sposób (integralnie) już od swoich nowotestamentalnych korzeni jest radykalnie i niekonkurencyjnie jednocześnie teo- i antropocentryczna. Ewangeliści, a potem pisarze wczesnochrześcijańscy w różnych formach językowych i gatunkach literackich próbowali konstruować chrystologię, w której portret Chrystusa łączyłby w sobie Bóstwo i człowieczeństwo. Wystarczy odwołać się do prób budowania takiej właśnie chrystologii przez jednego z największych geniuszy czasów patrystycznych – Orygenesesa. Jako pierwszy z autorów chrześcijańskich używa on w *De principiis* w odniesieniu do Chrystusa złożonego określenia „Bóg-człowiek” (Θεός-ανθρώπος, *Deus-homo*)¹⁵

Tym tropem szły później orzeczenia soborów i dzieła najświetniejszych chrześcijańskich teologów: tworzyć i interpretować chrystologię integralnie, znaczy zachować równowagę i jedność obu „centryzmów” – Boskiego i ludzkiego. Tylko w tym modelu będzie możliwa autentyczna soteriologia ludzkiej kultury: spodziewającej się zbawienia po Bogu, ale nie wypierającej się tego, co ludzkie. Wśród najwybitniejszych Ojców Kościoła, zasłużonych dla wczesnej konkretyzacji tego paradygmatu, trzeba wymienić Grzegorza z Nyssy i Maksyma Wyznawcę. A z wielkich teologów XX wieku Romano Guardiniego i Karla Bartha. To zwłaszcza ten ostatni w *Der Römerbrief* pisał, że orygi-

¹⁵ M. S z r a m, *Pełna natura ludzka Chrystusa w świetle orygenesowskiej koncepcji człowieka*, (wyd. kom.), s. 2; O r y g e n e s, *O zasadach*, tł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 177.

nalna i absolutnie niepowtarzalna jedyność *Mysterium Christi* ma swój fundament w osobowym zjednoczeniu Bóstwa i człowieczeństwa, które to rzeczywistości – choć różne – są na siebie wzajemnie „nakierowane”¹⁶ Intuicje Bartha to jeden z filarów dla Balthasarowego *Universale Concretissimum*. A pośrednio dla naszej koncepcji „chrystocentrycznego klucza jednania”

A wracając do Orygenesza, jego niepodważalna wielkość polegała m.in. na tym, że swoje intuicje, owoce intelektualnej przenikliwości i głębi wiary łączył z pokorą i zdolnością do zachwytów i zdziwień. Jak w XI rozdziale *De principiis* dotyczącym Wcielenia Chrystusa: „Gdy [...] dostrzegamy w Chrystusie pewne cechy ludzkie do tego stopnia, że nie różnią się one niczym od niedoskonałości wspólnej wszystkim śmiertelnikom, a z drugiej strony widzimy w Nim pewne właściwości boskie, które przysługują jedynie pierwotnemu i niewysłowionemu Bóstwu, wówczas rozum ludzki ogarnia takie zaskoczenie i zdziwienie (*angustia et [...] admirationis stupor*), iż człowiek nie wie, gdzie ma się zwrócić, czego ma się trzymać i dokąd się skierować. [...] Dlatego z całą bojaźnią i szacunkiem (*cum omni metu et reverentia*) tak powinniśmy pojmować Chrystusa, ażeby w jednej i tej samej osobie podkreślać prawdziwość obydwu natur [...]. Jeśli [...] poruszam ten temat, to nie z zuchwalstwa (*non temeritate*), ale dlatego, że wymaga tego tok mojej rozprawy (*ordo loci poposcit*)”¹⁷ Wpadnijmy Orygenesowi w słowo: z podobnych przyczyn pojawia się ów temat i w tej rozprawie. Nie z zuchwalstwa czczej s p e k u l a c j i, ale dla wielkiej sprawy ludzkiej nadziei.

2

Ukazywać jedność chrystologii tradycyjnej (tzw. ontologii chrystologicznej) i soteriologii, czyli – korzystając z nieco już przebrzmiałej terminologii – traktatu *De Verbo Incarnato* i traktatu *De Christo Redemptore*. Bowiem to, kim Chrystus jest, wiąże się nierozzerwalnie z tym, co zrobił dla nas i dla naszego zbawienia. Istota i funkcja chrystologii wzajemnie się uzupełniają i interpretują. Owszem, ontologicznie *agere sequitur esse*, ale epistemologicznie *esse sequitur agere*. Konieczna jest synteza, integralność, jedność obu chrystologii.

¹⁶ München 1992² (cyt. za: B o k w a, dz. cyt., s. 175).

¹⁷ Orygenes (cyt. za: M. S z r a m, *Pełna natura* s. 14); por O r y g e n e s, dz. cyt., s. 176.

3

Ukazywać jedność chrystologii z trynitologią. Tylko wówczas Chrystus jest „zrozumiały”, kiedy „wyrasta” z Trójcy Świętej i ku Niej zmierza wraz z odkupioną przez siebie rzeczywistością stworzenia. Zarówno paterologia, jak pneumatologia są konieczne, by chrystologia nie „utonąła” w abstrakcji. Jedynie w relacji z Ojcem Chrystus jest Synem i tylko w Duchu możemy wyznać, że jest On Panem (por. 1 Kor 12, 3b)¹⁸

4

Łączyć w chrystologii całkowitą „kościelność” z całkowitą „światowością”. Nie ma wprawdzie zbawienia poza Kościołem (*extra Ecclesia nulla salus*), ale też nie ma go poza światem (*extra mundum nulla salus*) – choć w sensie nieco innym, domagającym się wyjaśnienia. Nie w tym bowiem znaczeniu jakoby świat zbawiał, ale w znaczeniu, że zbawienie dokonuje się w świecie, dla świata i jest zbawieniem świata. Kościół nie jest dla samego siebie – Kościół jest dla świata. Bóg, którego pokazał nam Jezus Chrystus na kartach Ewangelii, jest Bogiem szalonej miłości¹⁹ która nie spocznie dopóki nie zatroszczy się zbawczo o każdego, bez jakiegokolwiek wyjątku człowieka. To jest prawdziwa pasja Boga – zbawić wszystkich i wszystko. To musi być do pogodzenia: bycie eklezjalnym i bycie dla świata. *Extra ecclesiam i extra mundum nulla salus*. Dlatego, że eklezjalna, dlatego dla świata. Prawdziwa kościelność nigdy nie jest i nie powinna być gettem.

5

Szukać takiej formy (formuły) rozumienia jedyności Jezusa Chrystusa (On jest jedyny) jako Pośrednika i Zbawiciela, która byłaby zdolna unieść bogactwo pozachrześcijańskich doświadczeń religijnych. To wielkie zadanie teologii XXI wieku. To pole, które dopiero czeka na uprawę, problem, który jeszcze nie ma swojej wielkiej teologii. Jesteśmy w punkcie wyjścia. Punktem wyjścia jest przekonanie, że Jezus Chrystus na pewno nie może dzielić i nie dzieli. Nie taki jest zamysł Boga. Bóg stał się człowiekiem, umarł i zmartwychwstał po to, by zgromadzić wszystkie rozproszone dzieci Boże i zgromadzić je w jedno (por. J 11, 52). To jest coś więcej niż tylko metodologicz-

¹⁸ Por. A. N o s s o l, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, w: t e n ż e, *Chrystus naszym pojednaniem*, red. P. Jaskóła, S. Koza, Lublin 1997, s. 105-127.

¹⁹ Jak brzmiał tytuł cytowanej już książki P. Evdokimowa (*Szalona miłość Boga*).

na zasada. Jeżeli na bazie Jego Osoby i dzieła dochodzi do jakichkolwiek podziałów, to jest to coś sprzecznego z Wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Więc trzeba zacząć „od początku”, trzeba szukać, choć Kościół nie ma na to prostej recepty. Choć wie, że – parafrazując Kardynała Pouparda – nie może „targować się z prawdą”, czyli nie może wypuszczać „z rąk dwóch końców łańcucha: z jednej strony Chrystus jest jedynym Zbawicielem świata, z drugiej zaś Bóg chce, żeby wszyscy ludzie mogli być zbawieni”²⁰

6

Proegzystencjalność²¹ To znaczy, że do istoty chrystologicznej integralności należy „bycie dla” Tak jak Chrystus, który będąc jako Syn całkowicie dla Ojca w Bóstwie, może mocą, skutkiem i przedłużeniem tej wewnątrztrynitarnej proegzystencji być całkowicie dla siostr i braci w człowieczeństwie, tak autentycznie chrześcijańska refleksja nad *Mysterium Christi* musi „być dla” siostr i braci. Jest chrystologia również po to, by rozjaśniać mroki życia i śmierci siostr i braci. Droga spod korca na świecznik (por. Mt 5, 15) jest drogą ku integralności chrystologii.

To Bruno Forte w swoich tekstach prezentuje chrześcijańską naukę o człowieku jako chrystologicznie ufundowaną *l'antropologia dell'eternità nel tempo* – antropologię wieczności w czasie, zorientowaną na temporalną wersję tajemnicy *Universale Concretum*²² Jezus Chrystus jest Kimś, kto „otwiera” czas na wieczność. Dzięki Chrystusowi czas jest jak uchylone okno, otwarte ku górze, na wieczność. Nie znajdzie on swego ostatecznego i niepodważalnego sensu ani w przeszłości, ani w teraźniejszości, ani w przyszłości. Dopiero chrystologicznie uchylony na wieczność nabiera właściwej dawki światła, a mrok doczesności przestaje być wówczas nieprzenikniony²³ Jak pisał von Balthasar: „Ponieważ uprzednio Chrystus był kimś odwiecznym przeniesio-

²⁰ P o u p a r d, dz. cyt., s. 77-78.

²¹ A. N o s s o l, *Chrystus – Sługa i chrystocentryczna diakonia*, w: t e n ż e, *Chrystus naszym pojednaniem*, s. 129-141.

²² *Jutro ludzkości – ludzkość jutra. Nowy humanizm chrześcijański*, tł. K. Guzowski, w: *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej*, Lublin 18-21 IX 2001, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski i in., s. 447-479.

²³ „Przeciętny chrześcijanin ma poczucie, że między Kościołem a mediami ścierają się dwie logiki i przeciwstawiają się sobie dwa światy, a mianowicie z jednej strony kult chwili, z drugiej zaś wezwanie do wieczności” P o u p a r d, dz. cyt., s. 69.

nym w czas (*verzeitlicher Ewiger*), przeto teraz może być kimś czasowym przeniesionym w wieczność (*verewigter Zeitlicher*)”²⁴

Chrystologia musi w tym pomagać. Jeśli tego nie robi – grzeszy nadmierną spekulacją, brakiem kontaktu z tym, co realistyczne, konkretne, duchowe, prawdziwe na człowieczy sposób, „dla ludzi”, czyli zaszczerpione na doczesności, ciele, czasie. Tylko ten „wylot” w wieczność jest poprawny chrystologicznie, któremu towarzyszy realizm czasowości, „ciężar ciała” *Universale* jest chrystologiczne jako *concretum*. *Cristologia come memoria, compagna, profezia*²⁵ Łącznie.

7

Dokonywać syntezy Inkarnacji i Paschy, bowiem Słowo wcieliło się, by umrzeć na krzyżu, zmartwychwstać i dać nam Ducha Świętego. Nieraz chrystologia Wcielenia i chrystologia Paschy bywały rozumiane konkurencyjnie. Wynikało to też z różnych tradycji (chrystologia Paschy jest bardziej wschodnia, chrystologia Inkarnacji jest bardziej zachodnia). Tymczasem Inkarnacja jest dla Paschy, a równowaga w tej dziedzinie jest ważna dla integralności chrystologii. Wielcy XX-wieczni obrońcy paschalnie zorientowanej teologii Inkarnacji – von Balthasar, de Lubac, Hryniewicz – boją się, że pewna wersja zachodniej chrystologii dociera najwyżej do krzyża, a już nie do Zmartwychwstania... I że jest odpowiedzialna za to, że Wcielenie traci swój najgłębszy sens, jakim jest Misterium Paschalne i jego owoce. W związku z tym duchowość budowana wyłącznie na Wcieleniu nie jest wystarczająco (integralnie, w pełni) głęboka. Choć, oczywiście, to Wcielenie właśnie „pozwoлиło Bogu stać się Kimś niezwykle konkretnym, historycznym, nie znosząc w niczym Jego jednoczesnego bycia absolutnego”²⁶ – *Absolutum Concretissimum*, to jednak nie wyczerpuje ono całego bogactwa *Mysterium Christi*. Ważnym wnioskiem tej inkarnacyjno-paschalnej chrystologii jest teza dotycząca powołania człowieka. Jest nim nie tylko „być człowiekiem”, ale „umrzeć i zmartwychwstać – jak Chrystus” Jest się człowiekiem po coś. Ku Niemu, ku wieczności w Nim. Pamięć o syntezie Inkarnacji i Paschy daje więc pewną równowagę też w duchowości chrześcijańskiej.

²⁴ *Teologia dziejów*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1996, s. 85.

²⁵ Chrystologiczna parafraza tytułu głośnej monografii B. Fortego pt. *La teologia come compagna, memoria a profezia. Introduzione l' senso e al metodo della teologia come storia*, Milano 1987.

²⁶ B o k w a, dz. cyt., s. 90.

Uwzględniać angażujące doświadczenie osoby, by chrystologia nie pozostała jedynie neutralną teoretyczną dywagacją. „Zajmowanie się chrystologią nie oznacza przejścia od relacji osobowej na płaszczyznę rzeczowej neutralności. Mamy tu do czynienia raczej z rozumiejącą partycypacją, z przedstawieniem i rozwinięciem wszystkich, antropologicznych i teologicznych realnych uwarunkowań, zawartych w realizowaniu przez wiarę, świadectwo oraz wyznanie chrześcijan i Kościoła dynamicznej i osobowej relacji do Jezusa Chrystusa”²⁷ Chrystologia *Concretissimum* staje się upragnioną przez Zbawiciela pełnią, staje się najuniwersalniejszym *Universale* wówczas dopiero, kiedy – jak uczył Barth – staje się pełnią w odniesieniu do indywidualnego losu człowieka wierzącego²⁸

Bóg nie spocznie póki nie znajdzie mieszkania w człowieczym sercu, życiu, losie. Ta teo-egzystencjalna prawda musi pulsować w teoretycznych dywagacjach integralnej chrystologii.

III. SPES UNICA – ...NADZIEJA

Ma rację Jane Hirshfield, kiedy wyraża dramatyczną ambiwalencję ludzkiego życia za pomocą takiej oto metafory: „Smutek i nadzieja / dwa końce skakanki”²⁹

Kiedy teologia chrześcijańska kieruje do świata przesłanie nadziei, nigdy nie powinna uciekać od wiedzy o rozpięciu ludzkiego życia między dwoma końcami skakanki. Przynajmniej w swoich najlepszych osiągnięciach tak właśnie robi: ani nie udaje, że go nie ma, ani nie udaje, że go nie widzi. Ale jednocześnie ma do przekazania swoim odbiorcom Ewangelię, czyli Dobrą Nowinę o „skakance życia”: koniec zwany w wierszu nadzieją jest owym *finis vitae*, powiada, końcem prawdziwym, celem ostatecznym, Prawdą. Teologia czuje się ośmielona do głoszenia tej tezy w pluralistycznym świecie wielu kultur z jednego powodu, a mianowicie z przyczyny chrystocentrycznej wizji rzeczywistości. Na początku trzeciego tysiąclecia tak to przesłanie for-

²⁷ Müller, dz. cyt., s. 39.

²⁸ Dz. cyt., s. 206 (cyt. za: Bokwa, dz. cyt., s. 160).

²⁹ *Uważność*, tł. M. Heydel, Kraków 2002, s. 27

mułuje największy zwiastun nadziei naszej epoki: „«Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków» (Ap 1, 17-18). Oto przesłanie Bożego miłosierdzia, które przynoszę dziś mojej Ojczyźnie i moim rodakom: «Przestań się lękać»! Zaufaj Bogu, który bogaty jest w miłosierdzie. Jest z tobą Chrystus, niezawodny dawca nadziei”³⁰

A więc „jest tylko jedna rada, to jest Pan Jezus³¹” Teologia chrześcijańska nie karmi się złudzeniami, przypomina o *memento mori*, pamięta o tym, że nasza miłość jest krucha, a powodzenie i zdrowie – chwilowe. Ceni te pasma kultury współczesnej, które przeprowadzają destrukcję – nieraz bolesną – złudzeń, burząc sztuczne podpórki i karczując pole życia pod zasiew nadziei prawdziwej. „Jest tylko jedna rada, to jest Pan Jezus” Nie ma innej.

Ale teologia przypomina również konsekwentnie, że istnieje jakiś bardzo głęboki związek między niewiarą a rozpaczą. Bywa wręcz tak, że im mniej jasne wydają się przyczyny jakiejś odmiany rozpacz (,,smutku końca skanki”), tym prawdopodobnie bardziej źródłowy i głęboki jest związek niewiary z ową rozpaczą. Choć nie jest to reguła. A ujmując rzecz pozytywnie: nadzieja jest albo chrystocentryczna, albo nie ma jej wcale. Zanika bez Chrystusa, bo nie ma z czego ani ku czemu rosnać. Nic i nikt poza Chrystusem nie jest w stanie zapewnić nadziei fundamentu prawdziwie trwałego. Z przyczyn, które zostały opisane wyżej – przy konstrukcji modelu chrystologii integralnej.

Doprowadźmy zresztą myśl o relacji chrystologii i teologii nadziei do końca: nadzieja jest chrystokształtna. To znaczy przybiera „kształt Chrystusa” W tym sensie i znaczeniu, że „dzieje się” w życiu człowieka czy ludzkiej społeczności wówczas, kiedy zostaje w nich powtórzone to, co wydarzyło się w Chrystusie. To jedna z najważniejszych tez *Redemptor hominis*, wcześniej chrystologii *Vaticanum II*, motta naszej refleksji pochodzącego z *Myśli* Błażeja Pascala, wielu tekstów patrystycznych, samej Ewangelii. Człowiek ma nadzieję (żyje w jej blasku i z niej) wtedy i tylko wtedy, kiedy buduje ludzką kulturę na kształt Chrystusa, tzn. kiedy godzi się na to, by Bóg wcielał się w jego życie i świat. Czyli wówczas, kiedy odrzuca pokusę własnego w-bóstwienia, a godzi się na Boskie w-człowieczenie. Kiedy akceptuje kondycję stworzenia, a nie uzurpuje sobie praw Stwórcy. Wówczas w przestrzeni ludz-

³⁰ *Bóg bogaty w miłosierdzie. Jan Paweł II w Ojczyźnie, 16-19 sierpnia 2002*, red. J. Piasecka, Kraków 2002, s. 63.

³¹ Tamże, s. 90.

kiego życia i ludzkiej kultury pojawia się nadzieja, czyli realna szansa na zbawienie. To jest chrystokształtność właśnie: że zbawienie do nas przychodzi w kształcie Chrystusa, że nadzieję przyjmujemy jako dar, że nie jesteśmy jej w stanie sami wyprodukować.

Również w tym, nadziejorodnym, sensie jest Chrystus *Universale Concretum*. Owym – jak chciał von Balthasar – *der glühende Kern*, płonącym jądrem, z którego promieniuje Wszystko: Trójca Święta, Wcielenie, Krzyż, Zmartwychwstanie, Kościół, Eucharystia³² I życiodajny skutek Wszystkiego: nadzieja.

Już w latach trzydziestych, w okresie ciemnej nocy hitlerowskiego faszyzmu, Romano Guardini utworzył na uniwersytecie monachijskim katedrę chrześcijańskiego *Weltanschauung* – chrześcijańskiej wizji świata. Proponował już wtedy zdecydowanie chrystocentryczną wizję świata jako remedium na totalitaryzm i inne rozpaczę współczesności³³ Zmieniają się czasy, ale teologii pozostał w ręku ten sam klucz do bramy nadziei.

QUAESTIO CLAVIS SECUNDA – ZAKOŃCZENIE

Kardynał Paul Poupard w rozmowie z Marie-Joëlle Guillaume: „[...] nie musimy pomniejszać człowieka, aby wywyżżyć Boga. T o j e s t k l u c z. Papież Leon Wielki w noc Bożego Narodzenia mówił do swoich wiernych: *Agnosce dignitatem tuam* – Uznaj, chrześcijanie, swoją godność. I stań się tym, kim jesteś – synem Bożym, stworzonym na obraz i podobieństwo Boże. Grozi nam antropomorfizm, pomniejszyliśmy Boga do obrazu człowieka, zamiast wywyżżyć człowieka na obraz Boga” (podkr. J. Sz.)³⁴

Jest w człowieku, w każdym, jednoczesna tęsknota za jednością i za wielością; z owocami i obietnicami obecnymi w jednym i w drugim: w *Einheit* i w *Vielheit* jednocześnie, zintegrowanymi na wyższym poziomie niesprzeczności i spójności. Jest to w sumie tęsknota za pojednaną różnorodnością ludzkiej kultury, za *Einheit in Vielheit*. Jeszcze raz Poupard: kultura to „spo-

³² *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, Einsiedeln 1985, s. 11. Por. M. P y c, *Chrystus. Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trynitologicznym układzie*, Poznań 2002.

³³ P o u p a r d, dz. cyt., s. 41.

³⁴ Tamże, s. 137

sób bycia, myślenia i życia, który sprawia, że każdy czuje się dobrze z samym sobą, z innymi, z naturą i z Bogiem. Każdy jest na swoim miejscu, nawet jeśli zdarzają się napięcia, to ten świat nie jest sprzeczny. Jest on spójny w swojej głębokiej jedności”³⁵

Oferta chrześcijańskiej teologii dotyczy tego właśnie. Twierdzi ona, że w chrystologii są moce zdolne jednać „różne”, czyli czynić różnorodność pojednaną. Kluczem jest *Universale Concretum*, Jezus Chrystus, który integralnie scala w sobie największą różnicę rzeczywistości, będąc jednością Stwórcy i stworzenia. Również On jest Tym, który w Wydarzeniu Paschy scala życie i śmierć, pozwalając człowiekowi „poznać” ich jedność w *Mysterium Resurrectionis*³⁶ Wcielenie, punkt centralny tej jedności, chroni zarazem chrześcijańską tożsamość (chrześcijaństwo jest religią wywiedzioną z cudu Inkarnacji), a jednocześnie sprzyja wchodzeniu w symbiozę z systemami, tradycjami, religiami, kulturami (chrześcijaństwo jest sobą zawsze jako inkulturowane, wcielone w jakąś kulturę).

Jezus Chrystus nie jest nigdy przeciwko komukolwiek i czemukolwiek. Jest po stronie wszystkich. Jeżeli jest On znakiem, „któremu sprzeciwiać się będą” (Łk 2, 34), to jest to zawsze odrzucenie Chrystusa dokonane przez człowieka, a nie odrzucenie człowieka dokonane przez Chrystusa. „Albowiem ile tylko obietnic Bożych, w Nim wszystkie są «tak»” (2 Kor 1, 20).

UNIVERSALE CONCRETUM CHRISTOCENTRISM AS A KEY TO RECONCILING VARIETIES

S u m m a r y

Pluralism and pluriformism of cultures are at the moment one of the greatest challenges not only for theology, but also for the future of our world. It is a challenge that hides in itself concrete dangers and chances. On the one hand, the pluralism of cultures bears a potential threat of chaos and its catastrophic and deadly consequences. On the other hand, there is a promise of life-giving fruits of a reconciled variety. Christian theology finds the key of reconciliation in a consequent Christocentric project of thought and life. For it is Jesus Christ as *Universale Concretum* who reconciles in a creative (salvational) manner the greatest difference of reality: the chasm between the Creator and creature. Christology, as integral as pos-

³⁵ Tamże, s. 106.

³⁶ Por. motto niniejszego artykułu, pochodzące z *Myśli* B. Pascala.

sible, a hope for the divided world, is supposed to serve this goal. This is the Christian proposal to solve the burning *quaestionis clavis* of the reconciliation of varieties: the Person and Work of Jesus Christ as a paradigm of unity and pluralism at the same time.

Translated by Jan Kłós

Słowa kluczowe: chrystocentryzm, chrystologia integralna, kultura, nadzieja chrześcijańska.

Key words: Christocentrism, Integral Christology, Culture, Hope of Christianity.