

KS. KRZYSZTOF GÓZDŹ

## CHRYSTUS CENTRUM HISTORII

Nie dziwi chyba nikogo zdanie: „Chrystus jest centrum chrześcijańskiej wiary” Przez to stwierdzenie wyznawana jest wiara, że Jezus jest Odkupicielem, ponieważ jest Synem Bożym (Ga 2, 16). Jest On Słowem należącym do istoty Boga, które odwiecznie pochodzi od Ojca i z Nim oraz z Duchem Świętym jest jednym Bogiem (J 1, 14; Mt 28, 19; Flp 2, 6-11). To Słowo, które jest Synem Bożym, przyjęło ciało. W konkretnej egzystencji historycznego Jezusa z Nazaretu Bóg spotyka człowieka, a człowiek rozpoznaje w niej prawdę i zbawienie<sup>1</sup>

Posłanie Słowa Bożego do świata odsłania inną jeszcze prawdę, która zdaje się jednak budzić pewne zdziwienie. Prawdę tę ująć można w zdanie: „Chrystus jest centrum historii” Jak można wykazać słuszność tego zdania, a zarazem treść jednej z tez współczesnej teologii? Czy centrum zbawienia utożsamia się w jakiś sposób z centrum historii? Czy może jednak są to dwie różne płaszczyzny: *sacra* i *profana*, święta (zbawienie) i świecka (historia)?

Aby odnaleźć odpowiedź na to pytanie, należy sięgnąć do myśli filozoficzno-teologicznej jednego z największych autorytetów teologicznych XX wieku, Karla Rahnera (1904-1984). Ten niemiecki jezuita, idąc zapewne za Oscarem Cullmannem<sup>2</sup>, wykazuje, że istnieje jedna wspólna historia ludzkości, która

---

Ks. dr hab. KRZYSZTOF GÓZDŹ, prof. KUL – dyrektor Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL, kierownik Katedry Historii Dogmatów KUL; adres do korespondencji: ul. Bernardyńska 7 E/2, 20-109 Lublin, e-mail: kgozdz@kul.lublin.pl

<sup>1</sup> Por. G. L. Müller, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005, s. 93.

<sup>2</sup> *Heil als Geschichte*, Tübingen 1965, s. 146; K. Gózdź, *Teologia historii zbawienia według Oscara Cullmanna*, Lublin 1996, s. 47.

w swej specyfice chrześcijańskiej ukazuje się w dwóch pasmach: świeckim i boskim, *profanum* i *sacrum*, historycznym i historiozbawczym, czyli w historii świeckiej i w historii zbawienia<sup>3</sup> Oba te pasma jednej i tej samej historii wzajemnie się do siebie odnoszą. Historia zbawienia jest realnym, a nie tylko moralnym czy duchowym pasmem dziejów, gdyż dokonuje się rzeczywiście w historii świata. Ale historia zbawienia nie jest przez to tożsama z historią świata, lecz jest od niej różna. Więcej, historia zbawienia tłumaczy historię świata, a nie na odwrót<sup>4</sup>

Problem polega więc na tym, że historia świata jest – dla chrześcijaństwa oczywiście – zinterpretowana chrystocentrycznie<sup>5</sup> Świat jest rzeczywistością, która została stworzona przez Wieczne Słowo i na Jego wzór. Świat i jego historia zostały z góry naszkicowane przez wcielone Słowo Boże. Chrystus – można powiedzieć – rozróżnił naturę i łaskę, historię zbawienia i historię świecką. Dlatego historię świata Rahner zinterpretował w części jako prehistorię i pohistorię Chrystusa. Tak jak historia przyrody (świata) jest warunkiem rozwoju ducha ludzkiego, który ją potem transcenduje, tak i historia świata jest Bożym warunkiem historii zbawienia, i Bóg siebie w nią transcenduje tak, że staje się ona prehistorią historii Jezusa (historii Boga), ale transcenduje w nią siebie jako Dający, jako Miłość sama siebie udzielająca.

Całość problemu zostanie przedstawiona w trzech zasadniczych punktach. Pierwszy dotyczyć będzie związania dwóch światów: historii z religią, czyli rzeczywistości kontyngentnej z transcendentną. Następnie sedno problemu zostanie ukazane w chrystocentryzmie historii, który znajduje swój finał w strukturze czasu historii.

## I. STAROTESTAMENTALNA I NOWOTESTAMENTALNA HISTORIA ZBAWIENIA

Historia ludzka zawsze, a więc także przed i poza chrześcijaństwem miała i ma religijne elementy, nie jest więc ona tylko historią świecką. Bóg objawia się w każdej historii. Ze względu na te elementy objawiania się Boga w his-

<sup>3</sup> K. R a h n e r, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, w: *Schriften zur Theologie*, t. V. Zürich–Einsiedeln–Köln 1968<sup>3</sup>, s. 115-135 (dalej cyt.: *Schriften*).

<sup>4</sup> Rozważanie na ten temat zob.: K. G ó z d ź, *Relacje między historią świata a historią zbawienia*, w: t e n ż e, *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Lublin 2004, s. 93-101.

<sup>5</sup> R a h n e r, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, s. 134.

torii można mówić o historii Objawienia. Niemniej jest to ogólna historia Objawienia, gdyż wydarza się ona wszędzie, w całej historii. W odróżnieniu od tej ogólnej jest też szczególna historia Objawienia. Ma ona miejsce tam, gdzie historia ogólna ukierunkowana jest na pozytywne samoudzielanie się Boga w Objawieniu transcendentálním oraz gdy dochodzi do zjednoczenia dwóch stron Objawienia: strony kategoryjalnej i transcendentálnej<sup>6</sup> Stąd też można mówić o specjalnej i ogólnej historii zbawienia (Objawienie prowadzi ku zbawieniu)<sup>7</sup>

Problem tkwi w tym, że obecności zbawczej woli Boga w historii nie można jednoznacznie określić. Człowiek nie może sam z siebie powiedzieć z całą pewnością, w którym punkcie dokonało się Boże Objawienie, chyba że Bóg na to wskaże. Dopiero w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym otrzymaliśmy decydujące kryterium, które pozwala rozróżnić prawne i nieprawne interpretowanie transcendentálnego doświadczenia Boga i Jego kategoryjalnego pośrednictwa w historii<sup>8</sup>

Rahner jednak cofa się do Starego Testamentu, w którym dostrzega już historię Starego Przymierza jako fazę historiozbawczą. Historia Starego Testamentu rozpoczyna się przymierzem z Abrahamem, kontynuowana jest w przekazie prorockim, znajduje swój punkt środkowy w Exodusie i zawarciu na Synaju przymierza Jahwe z wybranym ludem, aby wreszcie spełnić się w wiecznym przymierzu Boga ze wszystkimi narodami zawartym przez śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa.

Rahner wyszczególnia tu dwie fazy/epoki historiozbawcze: prehistorię i czas przed Abrahamem oraz Nowe Przymierze zawarte w Chrystusie. Sens epoki historiozbawczej do Abrahama, która jest ograniczona czasowo i przestrzennie, tkwi w tym, że stanowi ona prehistorię ostatecznego Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie<sup>9</sup> Prehistoria ta ma funkcję uniwersalną, gdyż jest przygotowaniem świata i ludzi na przyjście Odkupiciela. I już w tym uwi-

---

<sup>6</sup> Por. K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary*, tł. T. Mieszkowski, Warszawa 1987 (*Grudkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976), s. 131-132, 144-145 (dalej cyt.: PWW).

<sup>7</sup> Rahner rozróżnia *Heilsgeschichte* i *profane Geschichte*, ale jednocześnie widzi priorytet tej pierwszej. „Das Heil ist Gott und seine Gnade und diese ist nicht mit der Geschichte treibenden Wirklichkeit identisch” (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, s. 130).

<sup>8</sup> PWW, s. 134: Chrystus jest kryterium, które pozwala nam odróżnić w konkretnej historii religii, co jest fałszywym doświadczeniem Boga od tego, co jest poprawną interpretacją. Stąd konieczne jest tu wyjście od Chrystusa, by radykalnie odróżnić kategoryjalną historię Objawienia od jej błędnych wyobrażeń.

<sup>9</sup> *Altes Testament (als heilsgeschichtliche Periode)*, w: *Herders Theologisches Taschenlexikon*, t. I, Freiburg 1972, s. 80.

dacznia się podstawowe prawo ekonomii Objawienia, że Bóg objawia się historycznie w konkretnym określonym miejscu i czasie, aby ludzkości oznajmić uniwersalny sens całości.

Oznajmienie sensu całości zakłada więc otwartość na ostateczne Objawienie. I to jest charakterystyczne dla Starego Testamentu. Ta jego otwarta tymczasowość nie oznacza, że tymczasowe jest to, co historyczne, lecz tymczasowość ta ukazana jest w czynie Boga, który stare przemienia w nowe, a przez to ukierunkowuje je (cały ten proces przemiany) na ostatecznie nowe w wiecznym przymierzu w Chrystusie. Stąd Stary Testament nie jest w swej formie eschatologiczny (ostateczny!). Ta eschatologia przychodzi dopiero wraz z Nowym Testamentem. W Starym jest wprowadzone założone ostateczne samoudzielenie się Boga, ale ono musi być ujęte jeszcze w sposób historyczny i osobowy, czyli w Jezusie Chrystusie, a więc w Nowym Testamencie. Dopiero tu, w Nowym Testamencie, staje się ono ostateczne i nieodwołalne. Podobnie i samo Stare Przymierze nie może być w zwykły sposób, tj. tylko chrystologicznie, przez Nowy Testament przeinterpretowane<sup>10</sup>

Widać zatem, że historyczne pośredniczenie transcendentalnego doświadczenia Boga nie jest zawsze jednoznaczne. Aby tę jednoznaczność osiągnąć, a tym samym rozpoznać Objawienie Boga, trzeba dwóch zasadniczych wartości: wydarzeń, które mówią o danym Objawieniu, i nośników Objawienia (osób). Zarówno jedne, jak i drugie weryfikują wydarzenia historyczne jako wydarzenia, w których objawia się (samoudziela) Bóg. Pierwotnymi nośnikami są prorocy. Główna ich funkcja polega na wyjaśnianiu samoudzielenia się Boga i na uwiarygodnianiu tego w słowie i czynie. Równie ważną funkcją proroków jest odróżnienie proroctwa prawdziwego od fałszywego. Wreszcie prorok musi rozpoznać, że kategorialna i historyczna strona jego doświadczenia transcendentalnego jest przez Boga chciana, tzn. Bóg staje się tu gwarantem poprawności świadczenia proroka o Jego samoudzieleniu się.

Rahner uważa, że epoka historyczna Nowego Przymierza obejmuje dwa okresy: czas Jezusa z Nazaretu i Jego Apostołów, który odróżnia się od popostolskiego czasu Kościoła, oraz okres historiozbawczy, który trwa od zmartwychwstania Chrystusa, przez Zesłanie Ducha Świętego, aż po Paruzję. Pierwszy okres obejmuje historię życia Jezusa Chrystusa, drugi zaś – pneumatyczną terażniejszość, czas Wywyższonego Pana w Jego Kościele. Życie Jezusa przedstawia trwały początek Jego Paruzji, ponieważ On jest obecny w całym czasie zbawczym w swoim Duchu.

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 82-83.

Wraz z Chrystusem zaczyna się coś radykalnie nowego. Ale z drugiej strony historyczne wystąpienie Jezusa stanowi ciągłość starotestamentalnego działania zbawczego Boga. Ciągłość Starego z Nowym Testamentem wyznacza jakby dwie relacje. Stary odnosi się do Nowego Testamentu jak obietnica do spełnienia. Nowy zaś w stosunku do Starego Testamentu oznacza czas eschatologiczny. Wraz z przyjściem Chrystusa historia przestaje być otwarta na jej spełnienie, gdyż znalazła je w Jezusie Chrystusie (to jest ta nowość). Dialektyka historyczna między zbawieniem a niezabawieniem została więc rozstrzygnięta w Jezusie Chrystusie i to na stronę uniwersalnej miłości Boga i Jego królowania (czyli na stronę zbawienia).

Mamy więc dwa nierówne czasowo okresy, które wzajemnie się uzupełniają. Z jednej strony mamy historię Starego Testamentu, która czasowo jest bardzo długa w stosunku do historii Jezusa (a więc historii Nowego Testamentu). Długość jednak nie świadczy tu o ważności. O wiele dłuższa historia Starego Testamentu (ok. 1500 lat) jest tylko momentem wobec najistotniejszego przygotowania historii na Chrystusa. Biblijna historia Objawienia (starotestamentalna) okazuje się – w obliczu całej historii ludzkości – tylko krótkim momentem, który przygotowuje na przyjście Chrystusa. Historia ta jest jednocześnie ostatnim momentem przed Wydarzeniem Chrystusa, ale nie jest przez to pozbawiona jedności z tym Wydarzeniem<sup>11</sup>

Osoba i dzieło Jezusa z Nazaretu są od strony teologicznej jedynym osiągalnym historycznym punktem zwrotnym, dzięki któremu można strukturyzować historię światową. Od tego Wydarzenia Chrystusa historia nabiera sensu, gdyż przestaje być ślepym pędem w nieznaną, lecz w Chrystusie osiąga swoją „pełnię czasu”, czyli niejako staje się sobą. Według Rahnera człowiek „staje się sobą”, czyli dociera do swojej tajemnicy nie tylko w transcendentalności swojego początku, ale także w swojej historii. Dotychczas, do Chrystusa, historia ta nie dawała mu pełnej szansy odkrycia swojej tajemnicy jako człowieka. Dopiero pojawienie się Boga-Człowieka w konkretnej historii wyraziło w pełni całą tajemnicę człowieka. Transcendentalność jego początku (pochodzenie od Boga) stała się teraz uhistoryczniona, na tej płaszczyźnie, na której żyje on i którą się posługuje.

Chrystus nie zaistniał w historii tylko na moment, On na stałe w niej pozostał jako decydująca norma historyczna. Żyje On nadal przede wszystkim w swoim Kościele jako wspólnocie wierzących w Niego, w Jego zbawcze

---

<sup>11</sup> PWW, s. 141: Starotestamentalna prehistoria Chrystusa jest dla nas ostatnią i bezpośrednią prehistorią samego Chrystusa. Potwierdza to jeszcze raz konieczność wyjścia w rozumieniu całego Objawienia – od Chrystusa.

dzieła. Stąd właściwe Objawienie zostało zakończone wraz z końcem ziemskiej historii Jezusa, czyli w Jego Wniebowstąpieniu. Objawienie skończyło się, gdyż było ono skierowane na Jezusa Chrystusa. W Nim osiągnęło swoją pełnię, a przez to i cała historia – jako historia Objawienia – znalazła swój sens. Rahner ujmie tę prawdę o końcu Objawienia w słowa: „nic nowego nie będzie już powiedziane” (tzn. objawione) – chociaż byłoby jeszcze wiele do powiedzenia – gdyż wszystko zostało już wypowiedziane, wszystko zostało już dane w Synu Miłości, w którym Bóg i świat się zjednoczył<sup>12</sup>

To, co teraz nastąpi i co jest czasem Kościoła, nie ma charakteru pierwotnego, konstytutywnego Objawienia, lecz jest jedynie głębszym rozumieniem już dokonanego Objawienia. Wywyższony Pan jest obecny w Kościele przez swego Ducha. Stąd historia, w której żyjemy, jest „historią ukazania ostatecznej istoty i celu historii świata, które zostały już objawione w Wydarzeniu Chrystusa.

## II. CHRYSTOCENTRYZM HISTORII

Chrześcijaństwo jest rzeczywistością historyczną. Punkt centralny, a zarazem początek czasowy i przestrzenny tej rzeczywistości, odnajdujemy w Osobie Jezusa z Nazaretu, w Jego wydarzeniu zbawczym krzyża i pustym grobie w Jerozolimie<sup>13</sup>. Osoba i dzieło Jezusa Chrystusa łączą samoudzielenie się Boga człowiekowi, które dokonuje się na płaszczyźnie łaski w Objawieniu transcendentnym, oraz kategoriałną samointerpretację (wyjaśnienie) tegoż Objawienia transcendentnego w wydarzeniu historycznym.

Dzięki spotkaniu w Jezusie Chrystusie udzielającego się Boga i żyjącego w historii człowieka – Chrystus staje się podstawową cezurą (centrum, punktem najwyższym, punktem podziału) czasu i historii, od której można zrozumieć i wyjaśnić wszelką historię *ante et post Christum natum*<sup>14</sup>. Oznacza to, że odtąd – od Wydarzenia Chrystusa jako centralnej wielkości – ogólny sens historii w jej różnorodności jest ukierunkowany na Chrystusa. Dopiero od Jezusa Chrystusa można mówić, że świat został stworzony przez odwiecz-

<sup>12</sup> *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, w: *Schriften*, t. I, s. 60.

<sup>13</sup> Por. K. R a h n e r, *Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften*, t. IV, s. 140.

<sup>14</sup> Przypomina to dokładnie takie samo rozumowanie O. Cullmanna, dla którego Chrystus jest wieczną Normą zbawienia, która wyznacza *Heilslinie* (por. G ó Ź d Ź, *Teologia historii zbawienia*, s.160 n., 183 nn.); PWW, s. 140.

ny Logos i ukierunkowany na odwieczny Logos. Świat i jego historia zostały od samego początku zaplanowane dla Wcielenia Logosu<sup>15</sup>

Historia wywodzi się z uniwersalnej woli zbawczej Boga. Wola ta wypowiada się w miłości Boga i daje się poznać podmiotowi (człowiekowi), który jest różny od Boga, ale stworzony na Jego obraz i podobieństwo. Jest to początek planowania świata w ukierunkowaniu na Chrystusa. Bóg w porządku stwórczym chce ten świat i jego historię jako założenie dla inkarnacji swego Syna. Stąd świat jest w bardzo radykalnym sensie środowiskiem, współświatem, a nawet przedłużoną cielesnością wypowiadającego się w tym, co niebo-skie, Logosu. Stworzenie jako całość jest „od samego początku ustanowione jako warunek możliwości, jako adresat samoobjawienia się Boga na zewnątrz”<sup>16</sup> „Tak” Boga dla Chrystusa zawiera także „tak” dla świata i człowieka. W ten sposób stworzenie jest zapoczątkowaniem nadprzyrodzonego zbawienia, które w inkarnacji zostało zwycięsko przyjęte.

W Chrystusie historia stała się nieodwracalna, gdyż przyjęła od samego jej początku strukturę chrystologiczną. W historii objawił się też – zawsze w niej zawarty i ukryty – dynamiczny sens. Stąd ruch stworzenia jako całości znajduje swoje wytłumaczenie od samego początku w tzw. Punkcie Omega<sup>17</sup> W tym Punkcie Omega Bóg będzie kimś innym przez to, że mimo swojej ontycznej niezmienności przyjmie stworzenie jako radykalnie własne (por. 1 Kor 15, 28). Wtedy Bóg będzie widziany nie jako niehistoryczny Twórca obcej Mu historii, lecz jako Ten, który troszczy się o własną historię<sup>18</sup> Widać to najpełniej w Synu Człowieczym, w którym (przepętnione łaską) samoudzielenie się Boga stało się momentem historii i dzięki temu stało się też w sposób konkretny skuteczne dla całej historii, czyli odkryło jej sens i przyniosło zbawienie.

Chrystologiczna struktura historii powoduje, że indywidualne, historyczne wydarzenie może zyskać znaczenie uniwersalne. Oczywiście dotyczy to jedynie Wydarzenia Chrystusa. Jego indywidualne Wydarzenie i misterium Jego życia, a szczególnie misterium Jego śmierci i Zmartwychwstania, mają zna-

<sup>15</sup> Por. K. R a h n e r, *Weltgeschehen und Heilsgeschichte*, s. 134.

<sup>16</sup> T e n ż e, *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses*, w: *Schriften*, t. IX, s. 232: „Die ganze übernatürliche Wirklichkeit in Gnade und Inkarnation (beides verstanden als gegenseitig sich bedingende Momente der einen Selbstmitteilung Gottes) erscheint dann nicht mehr als ein nachträglicher Zusatz zu einer Welt als Schöpfung Gottes”

<sup>17</sup> Jest to zapewne wpływ Teilharda; por. Cz. S. B a r t n i k, *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975.

<sup>18</sup> K. R a h n e r, *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften*, t. I, s. 185.

czenie uniwersalne, ponieważ w Jego Wydarzeniu wyraża się i objawia uniwersalna wola zbawcza Boga. Przez to Jezus Chrystus jest *universale concretum*, gdyż jest uniwersalnym Pośrednikiem zbawienia. W Nim stają się konstytutywnie do siebie odniesione uniwersalność i konkretność. Jest to główna treść Rahnerowej chrystologii transcendentalnej i kategoriałnej. Chrystus jest celem historii. Przez Wcielenie Logosu została bowiem dopełniona wewnętrzna dynamika historii, która objawia się w ruchu zbawienia. Ruch ten, wpisany przez Boga w stworzenie od samego początku, osiągnął we Wcieleniu swój najwyższy punkt.

Co oznacza dla historii Wcielenie Boga?<sup>19</sup> Dlaczego stało się ono celem kosmicznej i ludzkiej historii?<sup>20</sup> Punkt wyjścia do odpowiedzi na postawione pytania widzi Rahner w dogmacie o jedności wszelkiego stworzenia. Całe stworzenie, mimo swej wielości i różnorodności, stanowi jedność. Tkwi ona w tym, że całe stworzenie pochodzi od jednego Boga Stwórcy. Jedność stworzenia można paradygmatycznie pokazać na przykładzie człowieka. W nim bowiem dokonuje się podstawowe samoodnalezienie się (*Selbstfindung*) materii w duchu przez samotranscendencję, tzn. materia wykracza ponad siebie<sup>21</sup> W strukturach świata naturalnego staje się widoczna pewnego rodzaju entelecheja (ku celowi). Zakłada ona wewnętrzny rozwój rzeczy ku idealnej formie; jest to zdążanie ku doskonałości, czyli celowe rozwijanie się ku pełni sobie właściwej, np. człowiek dojrzały jest entelecheją embrionu ludzkiego. Entelecheja wyraża się zatem w rozwoju niższych, materialnych form bytowych, w wyższe stopnie duchowego bytu. Człowiek jako „duch” jest bytem, który „sam siebie sobie daje” (*sich-selbst-Gegensein*), tzn. zgodnie z zasadą entelechei rozwija się ku pełni bytu – całości (*im Ganzen*). Człowiek – w swoim życiowym byciu – jest częścią otaczającego go materialnego świata. Materialność ta jest warunkiem jego komunikacji i tworzenia się osoby w historii<sup>22</sup> Oznacza to, że człowiek jest metafizycznie osobą już od początku, a w egzystencji historycznej staje się coraz bardziej doskonałą osobą. Materia ma zatem swoją dynamikę, która ukierunkowana jest na dalszy rozwój ludzkiego ducha.

<sup>19</sup> PWW, s. 175-188; *Co znaczy Wcielenie Boga?* „W drodze” 6(1977), nr 12, s. 17-33; *O teologii Wcielenia*, w: *Karl Rahner. Pisma wybrane*, t. I, s. 296-315 (tł. *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften*, t. IV, s. 137-155).

<sup>20</sup> PWW, s. 149-162.

<sup>21</sup> K. R a h n e r, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Schriften*, t. V, s. 186.

<sup>22</sup> Tamże, s. 189-190; PWW, s. 153.



Rahner uważa, że każdy konkretny byt ma swoje immanentne stawanie się (*immanentes Werden*). Stawanie to należy pojmować nie jako „staniecie się innym tego samego”, lecz jako „staniecie się czymś więcej” (*Mehrwerden*); jako zaistnienie „więcej rzeczywistości” (*mehr Wirklichkeit*); jako ciągłe osiąganie większej pełni bytu (*größerer Seinfülle*)<sup>23</sup>

To „stawanie się czymś więcej” (*Mehrwerden*) Rahner nazywa samoprzekraczaniem (*Selbstüberbietung*) i samotranscendencją (*Selbsttranszendenz*)<sup>24</sup>. Jest to proces, który dokonuje się paradoksalnie dzięki osiągnięciu pełni przez byt skończony, czyli dzięki przejściu bytu materialnego w byt duchowy. Materia jakby dochodzi do swojej pełni i przekracza siebie, wychodzi poza siebie. Tak więc „stawanie się czymś więcej” bytu materialnego oznacza jego przejście w byt duchowy. Duch jest wyższy, jest czymś więcej niż materia. Ale to przechodzenie materialnego w duchowe nie może być ujmowane jako konstytutywna właściwość bytu materialnego, gdyż wówczas Wydarzenie Chrystusa musiałoby przyjąć charakter koniecznego i odtwarzalnego punktu celowego ewolucji, czyli materia stwarzałaby Chrystusa. Dlatego przechodzenie to trzeba rozumieć jako własność Bytu Absolutnego, czyli przejście bytu materialnego w duchowy możliwe jest dzięki dynamice samego Boga.

Wewnątrz procesu ewolucji, czyli stawania się, które jest założeniem rozwoju i egzystencji<sup>25</sup>, powstają coraz wyższe stopnie personalizacji. Wyższość tych stopni podyktowana jest wzrastającą wolnością duchowego podmiotu. A zatem historia natury nie może być ujmowana jako historia we właściwym sensie, gdyż ta zakłada to, co nie należy do historii natury, a mianowicie – zdolność osobowej decyzji, która jest podejmowana w wolności, oraz świadomość historii i panowanie nad historią. Historia we właściwym sensie jest zatem historią personalnej wolności, a to dane jest dopiero w historii człowieka jako wolnego i odpowiedzialnego podmiotu. Człowiek to istota, która jest odniesiona do uniwersalnej rzeczywistości stwórczej, a więc nie tkwi w izolacji, lecz wewnątrz całego bytu. Ale rzeczywistość ta jako samotranscendencja kosmosu spełnia się dopiero w człowieku. Ewolucja ukierunkowana jest na człowieka, na każdego człowieka, który w wolnym poznaniu i miłości może być doprowadzony z absolutnego „bycia w sobie”

---

<sup>23</sup> *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 191.

<sup>24</sup> Por. P E i c h e r, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970, s. 379-386.

<sup>25</sup> Por. *Jesus Christus Wort des Vaters*, hrsg. v. Theologisch-Historische Kommission für das Heilige Jahr 2000, Regensburg 1997, s. 29.

(*Bei-sich-Sein*), czyli zamknięcia się w sobie, do siebie jako wolnego (*als freier zu sich*), czyli ku własnej wolności.

Kosmos dochodzi zatem do siebie samego (*Zu-sich-selber-kommen des Kosmos*) w człowieku. To dochodzenie do siebie kosmosu tworzy swoistą historię, która w końcu jest historią samoobjawienia się Boga człowiekowi. Prefigurą tego jest porządek stworzenia, a w szczególności postać absolutnego Dawcy zbawienia Jezusa Chrystusa. On jest najwyższym punktem kosmicznej i personalnej historii. Dlatego jest On ową najwyższą Historią-Osobą. W Niej proces absolutnego samoudzielania się Boga światu duchowemu jako całości jest nieodwołalny<sup>26</sup> Jezus Chrystus jako absolutny Zbawca jest bowiem podstawą i celem historii. Historia ta żyje jako historia Objawienia samoudzielania się Boga ludzkości przez wkroczenie w tę historię jej celu, tj. przez Wcielenie Chrystusa. Dlatego też można powiedzieć, że historia jest wolną, przez Boga daną ewolucją w kierunku Chrystusa i Jego przepełnionego łaską współświata. Ta ewolucyjna dynamika historii ku Chrystusowi spowodowana jest przez Stwórcę. Chodzi tu o rozwój osobowego, zdolnego pojąć ducha podmiotu, jakim jest człowiek. Rozwój ten to realizacja Wcielenia się Boga w historię. Wcielenie to jest kresem rozwoju całej historii ku Chrystusowi. On jest wzorem osobowym i wzorem podmiotowości duchowej, tzn. znakiem osobowym człowieka. Dzieje się tak dlatego, gdyż Jezus Chrystus jest całym człowiekiem (pełnym człowiekiem). Był on wydany śmierci i przez Zmartwychwstanie stał się zwycięskim znakiem zbawienia człowieka. Jest to punkt wyjściowy dla właściwego zrozumienia Wcielenia i unii hipostatycznej<sup>27</sup>

Inkarnacja jest „centrum rzeczywistości, w której my, chrześcijanie, żyjemy i w którą wierzymy”<sup>28</sup> W rzeczywistości tej spotykamy niezmiennego, wiecznego Boga, który pozwala innemu od Niego stać się czymś więcej (człowiek w zjednoczeniu z Bogiem)<sup>29</sup> Oznacza to, że Bóg ustanawia coś, co jest od Niego różne, i to coś powstaje jako Jego własna rzeczywistość; jest to proces ukazujący, jak Bóg może stać się człowiekiem, który jest różny od Niego, i jak Bóg może w wewnętrznym życiu człowieka wyrazić siebie, a przy tym nie zagubić swojej absolutnej transcendencji<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Por. R a h n e r, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 202.

<sup>27</sup> Tamże, s. 203-212; PWW, s. 178-184.

<sup>28</sup> PWW, s. 176.

<sup>29</sup> Tamże, s. 182.

<sup>30</sup> Por. K. R a h n e r, *Zur Theologie der Menschwerdung*, w: *Schriften*, t. IV, s. 148.

Wcielenie Boga jest najwyższym możliwym do pomyślenia przypadkiem samodokonania się ludzkiego bycia podmiotem, czyli samodokonania się człowieka, ponieważ ukierunkowanie człowieka na absolutną tajemnicę Boga dochodzi do swego celu właśnie przez Wcielenie się Boga. Przez Wcielenie Bóg przyjmuje duchową kreaturę, czyli człowieka, jako Jego własną rzeczywistość<sup>31</sup> A zatem Rahner rozumie tu człowieczeństwo jako „możliwość stania się przyjętym” (*Möglichkeit des Angenommen-werden-Könnens*), jako bycie materiałem dla możliwej historii Boga (*das Materialsein für eine mögliche Geschichte Gottes*)<sup>32</sup> Mówiąc inaczej, człowieczeństwo nie jest tu czymś uprzednio danym; ono staje się, powstaje nowy byt, o ile Logos wyzbywa się siebie samego. „Ten człowiek jest dokładnie jako człowiek samowrażeniem się Boga w samowyzbyciu siebie tego właśnie samowrażenia, ponieważ Bóg wyraża siebie właśnie wtedy, kiedy wyzbywa się samego siebie, objawia samego siebie jako miłość, kiedy zakrywa majestat tej miłości i ukazuje się jako codzienność ludzka”<sup>33</sup>

Ta możliwość zjednoczenia i trwałej jedności człowieka z Bogiem oraz otwartość na to zjednoczenie i jedność, jako *potentia oboedientialis* (zdolność stworzenia do posłuszeństwa) dla unii hipostatycznej, są według Rahnera od początku dane ludzkiej naturze. Dlatego też rozumie on unię hipostatyczną Chrystusa jako jednorazowe, najwyższe do pomyślenia wydarzenie historyczne ułaskawienia, obdarzenia łaską człowieka (*Begnadigung des Menschen*), który w ten sposób się spełnia. Unia hipostatyczna jest więc „ułaskawieniem człowieka”, czyli wykazaniem, że stworzenie w sposób absolutny przynależy do Boga Stwórcy. Łaska jest od Boga i Bóg jest Łaską. Tylko On może w ten sposób ułaskawić człowieka, czyli przyjąć albo wziąć go za swego. Unia hipostatyczna oznacza absolutną przynależność ludzkiej rzeczywistości do Boga<sup>34</sup> Tak w życiu Jednego, Jezusa Chrystusa, dokonało się dopełnienie rzeczywistości historycznej, a więc samotranscendencja kosmosu i człowieka oraz samoudzielanie się Boga i Jego uniwersalnej woli zbawczej (por. 1 Kor 15, 28: Bóg stał się wszystkim we wszystkim, nie tylko we wszystkich, ale i w całym kosmosie).

<sup>31</sup> Tamże, s. 141: „Gott nimmt eine menschliche Natur als die seine an”

<sup>32</sup> M. B r a u e r, *Theologie im Horizont der Geschichte. Fortgang und Schwerpunkte geschichtstheologischen Denkens in der Theologie des 20. Jahrhunderts und weitführende Perspektiven einer geschichtstheologischen Systematik*, Frankfurt a. M. 1994, s. 128.

<sup>33</sup> P W W, s. 184.

<sup>34</sup> R a h n e r, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, s. 212.

## III. STRUKTURA CZASU HISTORII

Punktem wyjścia Rahnerowych rozważań o czasie jest dogmat o stworzeniu świata w czasie: „cała Trójca jest jednym wszystkim rzeczy początkiem, Stwórcą wszystkiego. To Bóg od początku czasu stworzył z nicości jeden i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i ten świat, a na koniec naturę ludzką łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała”<sup>35</sup> Prawdę tę potwierdził Sobór Watykański I: „od początku czasu utworzył (Bóg) jednakowo z nicości i jeden, i drugi rodzaj stworzeń: istoty duchowe i materialne”<sup>36</sup>

Rahner wyróżnia dwa wymiary czasu: świecko-naturalny (*profan-naturale*) i fizyczny oraz historiozbowczy. Pierwszy z nich jest czasem „zewnętrznym” (*äußere Zeit*). Jest on obiektywny i kosmocentryczny, gdyż dotyczy konkretnego świata. Jest to po prostu następstwo czasowości w jej trwaniu, czyli następowanie po sobie czegoś wcześniejszego i – odpowiednio do tego – czegoś późniejszego. Następstwo to jest realnie przeżywane jako: przeszłe (*Gewesene*), teraźniejsze (*Jetzt*) i przyszłe (*Ausständige*). Takie rozumienie czasu odznacza się faktorem czysto fizycznym. Jest nim ilościowa i jednorodna ciągłość nieokreślonej przestrzeni czasu, np. godziny, w której powraca się do tego samego, cyklicznego, początku. Ten czas zewnętrzny, naturalny bieg i następowanie po sobie tych samych odcinków, jest założeniem tzw. czasu historiozbowczego.

Czas historiozbowczy zaś przedstawia teologiczny wymiar czasu i oznacza czas wewnętrzny, antropocentryczny, jakościowy i ukierunkowany na wydarzenie (*Ereigniszeit*). Nie ma w nim zbędnego powtarzania czy następstwa tego samego. Dla Rahnera czas jest przede wszystkim pytaniem o człowieka. I tu pojawia się pewnego rodzaju problem rozumienia człowieka. W rozumieniu klasycznym człowiek jest *zoon logikon*, *animal rationale*, tzn. zwierzęciem rozumnym, a według Rahnera, za Heideggerem i Heglem, człowiek jest *zoon eleutheron*, tzn. zwierzęciem wolnym. Człowiek jest zatem podmiotem wolności.

Rahner interpretuje czas w horyzoncie teologii historii. Łączy ona w sobie dwa wymiary: stwórczy, w sensie stworzenia świata, i antropologiczny. Teologia historii łączy zatem przez pryzmat czasu dwie wielkości: świat i człowieka. Świat jest tutaj jakby podłożem dla rozwoju człowieka, czas zaś jest

<sup>35</sup> IV Sobór Laterański z 1215 roku; DH 800.

<sup>36</sup> Sobór Watykański I z 1870 roku; DH 3002.

horyzontem dla tego rozwoju, gdyż człowiek – w swoim historycznym byciu podmiotem – nie jest gotowy, on musi się dopiero stać tym, kim ma być (*er muß erst noch werden, was er zu sein hat*). I w tym właśnie przejawia się wolność człowieka, która jest określona jako historyczno-czasowa wolność. Historyczność i czasowość oznacza tu pewne ukierunkowanie na ostateczność. Nie są one wieczne, mają swoje granice i swój kres. I właśnie z tą ostatecznością związana jest też wolność, która dotyczy przyzwolenia na osiągnięcie w niej Boga, czyli dotyczy decyzji, która pozwala człowiekowi pójść za wskazaniem Boga, aby wejść w Jego życie, a więc „stać się bogiem”<sup>37</sup>

Człowiek musi zatem przekonać się (i w tym przejawia się jego wolność), że jego czas ma jednoznacznie ukierunkowany sens, który tkwi w dojściu do Boga. Stąd nie ma odwrotu, gdyż jego byt ma swój czasowy początek i czasowy koniec. Wykluczona jest więc zarówno czasowa preegzystencja, jak i nieokreślona beczasowa ciągłość historii. Finałem jej jest jedynie Bóg.

Czas jest – według Rahnera – modalnością stawania się (*Werden*) i wzrostu (*Wachsens*) historycznej wolności człowieka. Wolność ta widoczna jest w tym, że człowiek przez nią się spełnia, gdyż musi się zdecydować na wybór jednej z wielu możliwości. Człowiek egzystuje w swoim spełnianiu się, w którym wolność odgrywa główną rolę. Każda czasowa faza jego ruchu ku przyszłości zależy od dotychczasowej decyzji wolności, czyli jeden moment wolności zakłada następny.

Rahner prezentuje zatem dynamiczne rozumienie czasu. Widać je wyraźnie w kwestii wieczności i czasowości Boga. Oczywiście chodzi tu o uczasowienie wieczności w Jezusie Chrystusie. Dopiero wtedy można mówić o czasowości wiecznego Boga. Dogmatyka katolicka ukazuje tę problematykę, mówiąc o właściwościach istoty Boga. Można je wydobyć na światło dzienne jedynie przez negację specyficznie stwórczych właściwości. Rahner próbuje dojść do tych właściwości od strony czasu ludzkiego, który ma swoją podstawę w wolnym samoudzielaniu się Boga człowiekowi w historii. Bóg udziela się człowiekowi w czasie. I dopiero w tym samoudzielaniu się Boga człowiek doświadcza swojej czasowości. Czas jest wtedy sposobem (*modus*), w którym człowiek uczestniczy w Bożej wieczności. Dzieje się tak dlatego, gdyż sam Bóg wchodzi przez swoje Objawienie w czas, a nie że człowiek stwarza czas, w którym mógłby doświadczyć Boga. To Bóg jest Stwórcą czasu, stworzył go w momencie stworzenia świata. Odtąd historia tego świata wybija swój czas, który nie jest jej własnym, gdyż i sam świat nie jest własnością jego

---

<sup>37</sup> K. R a h n e r, *Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff*, w: *Schriften*, t. IX, s. 313-315.

samego, lecz Boga, który go stworzył po to, aby się w nim objawić człowiekowi i tym samym – przez ten świat (historię) – doprowadzić człowieka do jego pierwotnego przeznaczenia. I w tym sensie Bóg partycypuje w czasie ludzkim, choć z istoty do niego nie należy, gdyż jest jako Stwórca czasu ponad nim samym.

Trzeba tu wyraźnie powiedzieć, że Rahner wcale nie dąży do tego, żeby Boga niejako związać czasem. Sam Bóg może stać się kimś innym i może też np. wcielić się w czas i w historię, czyli może przyjąć ten czas jako Jego własne określenie (gdyż dopiero w czasie – Wcielenie – możemy Go poznać). Rahner ujmuje to w następujący sposób: „czasowe stawanie się nie jest znakiem rozpoznawczym tylko tego, co jest różne od Boga (bo Bóg jest stały i nie staje się), ale jest też znakiem tego, co jest znakiem Boga”<sup>38</sup> Chodzi tu zapewne o inkarnację Bożego Logosu, przez którą czas historii (*Geschichtszeit*) stał się czasem zbawienia (*Heilszeit*), czyli stał się ruchem dialogu i komunikacji wolnego człowieka z Bogiem jako Łaską, który objawił się też w wolny sposób (łaska oznacza tu wolność i miłość Boga). Tak więc Bóg przyjął na stałe w Jezusie Chrystusie, jako „pełni czasu”, czas historii za swój, gdyż w tym czasie historii objawił się On historycznie i adekwatnie do człowieka też się wypowiedział<sup>39</sup>

Według Rahnera czas historii (czyli sama historia) miałby sens nawet wtedy, gdyby zbawcza śmierć Chrystusa nie znosiła niezabawienia w świecie, a więc gdyby historia pozostawała miejscem absurdu, śmierci i cierpienia aż po eschatologiczne przyjście Królestwa Bożego<sup>40</sup> Oznacza to, że historia rozgrywa się między napięciem „już” i „jeszcze nie”, tzn. zbawienie „już” się ukazało w historii, która odtąd (od zbawczej śmierci Chrystusa) stoi pod prawem zbawienia Chrystusa. Ale Chrystus, przynosząc zbawienie, przyszedł w sposób ukryty (tj. pokorny, a nie tryumfalny, jak będzie to przy powtórnym przyjściu), dlatego historia jest jeszcze w drodze do eschatologicznego celu, który wyznacza Paruzja. Stąd też historia ma eschatologiczny charakter, a to z kolei sprawia, że jest ona zrozumiała dopiero od przyszłości, czyli od jej celu<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Tamże, s. 321.

<sup>39</sup> Tamże, s. 303.

<sup>40</sup> Por. *Warum läßt Gott uns leiden?*, w: *Schriften*, t. XIV, s. 450-466.

<sup>41</sup> Bóg jest absolutną przyszłością człowieka, On jest źródłem dynamizmu historii człowieka i przede wszystkim jego celem. W historii światowej dokonuje się wydarzenie samoudzielenia się Boga stworzeniom, czyli człowiekowi (por. PWW, s. 360); K. R a h n e r, *Die Frage nach der Zukunft*, w: *Schriften*, t. IX, s. 526 nn.

Tak rozumiana historia musi mieć odniesienie do człowieka, który jest ujmowany jako egzystujący w swojej terażniejszości, ale zawsze w odniesieniu do przyszłości<sup>42</sup>. Oznacza to, że człowiek dojdzie do siebie samego tylko wtedy, gdy będzie rozumiał siebie jako konkretny byt dążący do absolutnej, eschatologicznej, Bożej przyszłości zbawczej. Rodzi się tu pytanie o miejsce wolności człowieka. Wydaje się, że – według Rahnera – wolność polega na tym, że człowiek może wybrać przyszłość albo dobrą, albo złą.

Człowiek posiada swoją terażniejszość tylko wtedy, gdy przyjmuje ją jako „otwarcie na przyszłość” (*Eröffnung von Zukunft*), czyli gdy swoją terażniejszość rozumie od strony przyszłości. Chodzi o to, że człowiek, jako egzystujący w konkretnej historycznej terażniejszości, realizuje siebie w obliczu przyszłego eschatonu. Wtedy historyczna terażniejszość jest już teraz (obecnie) ukrytą obecnością ostatecznej przyszłości. Przyszłość ta będzie rozumiana jako zbawienie tylko wtedy, gdy zostanie przyjęta jako Boży czyn, który nie da się czasowo określić, a jedynie czasowo przyjąć. Oznacza to zatem, że człowiek i historia nie są żadnym dodatkiem do teologii historii, lecz że teologia historii jest ze swej istoty eschatologiczna.

\*

Jezus Chrystus jest nie tylko centrum wiary chrześcijańskiej, ale także centrum wszelkiej historii. Tezę tę wyklada Rahner odwołując się do jedności historii, którą widzi w uniwersalnej woli zbawczej Boga. Ta wola zbawcza staje się rzeczywistością i dokonuje nie gdzie indziej, jak właśnie w historii, czyli w historycznym procesie stawania się. Ta rzeczywistość zbawcza nadaje procesowi historii jego własną tożsamość i ciągłość, gdyż wola zbawcza Boga obejmuje wszystkich ludzi. Dokonuje się ona w wydarzeniach, których w historii można doświadczyć jako wolny, osobowy czyn Boga; czyn ten w Jezusie Chrystusie stał się ostateczny i nieodwracalny. Przez Wydarzenie Chrystusa został zniesiony podział na historię sakralną i świecką. Dlatego cała historia stała się miejscem zbawczego działania Boga i Jego Objawienia; historia ta została we Wcieleniu na stałe przyjęta przez Boga.

Rahner rozumie też historię jako proces ewolucyjnego „dojścia do siebie samego” (*zu-sich-selber-kommen*) kosmosu; dążenie to dokonuje się w duchowym podmiocie, czyli dzięki człowiekowi. Proces ten opiera się na Bogu, który sam w sobie jest niezmienny, ale zmienia się w innym. Stąd proces ten jest istotnie wydarzeniem samoudzielania się Boga w porządku natury i łaski.

---

<sup>42</sup> PWW, s. 348.

Właśnie to samoudzielanie się Boga stanowi Jego „zmienianie się w innym”: samoudzielanie się Boga kulminuje w Osobie absolutnego Zbawcy – Jezusa Chrystusa. Oznacza to, że ewolucja materialna konkretnego bytu ma swój cel właśnie w człowieku. Historia człowieka zaś spełnia się w historycznej samointerpretacji Boga w Jezusie Chrystusie.

Dochodzimy do centralnej tezy Rahnerowej teologii historii – że Jezus Chrystus jest *universale concretum*<sup>43</sup> Przez to pojęcie rozumiane jest historyczne samoudzielanie się uniwersalnego i absolutnego Boga w konkretnej postaci i historii Jezusa z Nazaretu. Rahner próbuje wyjaśnić obydwie człony: *universale* i *concretum* w ich wzajemnej przynależności, czyli wyjaśnić historię i ludzką historyczność (*concretum*) w horyzoncie konkretnej uniwersalności Chrystusa (*universale*). Wcielenie Słowa jest jak najbardziej konkretem, ale jednocześnie ma ono wymiar uniwersalny i wszystko w sobie rekapituje.

Punktem wyjścia teologiczno-historycznego myślenia Rahnera jest ontologiczna analiza struktury transcendentalnej człowieka jako podmiotu historii. Człowiek jest definiowany jako istota, która w sposób konieczny – jako słuchacz Słowa Bożego – jest w relacji do Boga, czyli musi czekać na dokonujące się w historii samoobjawienie się Boga. I dopiero poprzez Boga człowiek jest w ogóle zrozumiały. Historia jest też w koniecznej relacji do transcendentalności człowieka, gdyż jest ona zrozumiała dopiero od strony człowieka jako podmiotu historii<sup>44</sup>

## CHRISTUS ALS ZENTRUM DER GESCHICHTE

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Jesus Christus ist nicht nur das Zentrum des christlichen Glaubens, sondern auch das Zentrum der ganzen Geschichte. Diese These gründet K Rahner auf die Einheit der Geschichte, die er in der Perspektive des universalen Heilswillens Gottes sieht. Der Heilswille Gottes wird die Wirklichkeit und vollendet sich eben in der Geschichte, im geschichtlichen Werdeprozess. Die Wirklichkeit des Heils verleiht dem Prozess der Geschichte ihre eigene Identität und Kontinuität, weil der Heilswille Gottes alle Menschen betrifft. Dieser Heilswille vollzieht sich

<sup>43</sup> Także Pannenberg ukazuje Jezusa Chrystusa jako *universale concretum*; por. K. G ó z d ź, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg*, Regensburg 1988, s. 245. Systematyczny rozwój tego terminu: G. L. M ü l l e r, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, s. 372 nn.

<sup>44</sup> B r a u e r, *Theologie im Horizont der Geschichte*, s. 133.



in den Ereignissen, die man in der Geschichte als eine freie und personale Tat Gottes erfahren kann. Diese Tat Gottes wurde in Jesus Christus endgültig und unwiderruflich. Dank dem Christusereignis wurde die Teilung der Geschichte in *sacrum* und *profanum* aufgehoben. Deshalb ist die ganze Geschichte ein Ort des heilenden Handelns Gottes und seiner Offenbarung. Die Geschichte wurde von Gott in der Inkarnation für immer angenommen.

*Zusammengefasst von Krzysztof Gózdź*

**Słowa kluczowe:** Jezus Chrystus, centrum historii, historia zbawienia, chrystocentryzm historii, Wcielenie, samotranscendencja, czas historii, czas zbawczy, *universale concretum*.

**Schlüsselbegriffe:** Jesus Christus, Zentrum der Geschichte, Heilsgeschichte, Christozentrismus der Geschichte, Menschwerdung Gottes, Selbsttranszendenz, Geschichtszeit, Heilszeit, *Universale Concretum*.

**Key words:** Jesus Christ, centre of history, history of Salvation, Christocentrism of history, Incarnation, selftranscendention, time of history, Salvation's time, *universale concretum*.