

IMPLIKACJE HOMILETYCZNE WSPÓŁCZESNEJ CHRYSOLOGII

1. Chrystus — problem wiary, teologii i przepowiadania

Chrystus — centrum chrześcijaństwa, najistotniejszy przedmiot wiary chrześcijańskiej, teologii i kościelnego przepowiadania, fundament i główny punkt odniesienia tej wiary, jest dla chrześcijan odwiecznym problemem; jest to problem wiary, w którego właściwym rozwiązaniu, czyli w ortodoksyjnym pojmowaniu osoby i zbawczego dzieła Chrystusa, napotykają chrześcijanie niemałe trudności.

W przewycięzaniu tych trudności ma obowiązek pomagać zarówno teologia, jak i kaznodziejstwo, którego istotnym celem i zadaniem jest budzenie i formowanie wiary w Chrystusa-Zbawcę. Ażeby kościelne przepowiadanie mogło ten cel osiągnąć, ażeby rzeczywiście pomogło współczesnym słuchaczom w przewycięzeniu trudności wiary w Chrystusa i w kształtowaniu właściwie pojętej wiary w Niego, musi ono wciąż uświadamiać sobie m. in., że nie wystarczy powtarzać tradycyjne sformułowania dogmatyczne o Chrystusie, lecz trzeba poznawać i uwzględniać w konkretnych kazaniach wciąż odnawianą i pogłębianą przez teologów myśl chrystologiczną; nie można też występować wobec dzisiejszych słuchaczy kazań, tak jak gdyby nie istniał żaden problem Chrystusa, jak gdyby Jezus Chrystus był oczywistym przedmiotem wiary, którą można u słuchaczy suponować, a jedynie rozważać, wyjaśniać i przedstawiać Jego naukę zawierającą objawione prawdy wiary i chrześcijańskie zasady życia religijno-moralnego.

Kaznodziejstwo wychodzące naprzeciw trudnościom wiary w Chrystusa u współczesnego człowieka winno więc być w pełni świadome, że Jezus Chrystus od chwili swego wejścia w dzieje ludzkości „stał się dla niej ustawicznym problemem”¹; że w ciągu blisko dwóch tysięcy lat istnienia chrześcijaństwa na temat Chrystusa wciąż „mnożą się pytania stawiane przez uczonych historyków, filozofów, psychologów, teologów..., wierzących i niewierzą-

1 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 262.

cych”²; że spośród wszystkich założycieli wielkich religii „tylko Jezus z Nazaretu wzbudza tak skrajne opinie: istniał — nie istniał; tylko człowiek — czy Bóg-Człowiek”³. P. Rodriguez zauważa, że „temat Chrystusa wraz ze wszystkimi implikacjami, jakie przynosi on dla rozumu, serca i postępowania człowieka, z samej swojej natury pozostanie zawsze otwarty dla każdego, kto stanowi część tego świata, i każde pokolenie musi w pewnym sensie stać mu czoło, rozwiązując zagadnienie jakby po raz pierwszy”⁴.

Pytanie „Kim jest Jezus Chrystus?” stanowi dla ludzi wszystkich epok problem, który próbują oni rozwiązać, ale — jak uważa W. Granat — „tylko wobec Jezusa z Nazaretu umysł ludzki staje tak bezradny i nie może znaleźć rozwiązania, które zgodnie przyjęliby wszyscy”; i dodaje tenże teolog, że ów „problem będzie trwał do końca wieków”⁵. Jest on więc wciąż aktualny — także — i może szczególnie — dzisiaj, kiedy ludzie kwestionują wszelkie tradycje, prawdy, dogmaty, autorytety, poddają krytyce wszystko i wszystkich. Również wierzący w Chrystusa stawiają sobie nieustannie to pytanie: Kim On właściwie jest w ogóle, a w szczególności „dla mnie?”⁶

Odpowiedź na to pytanie ma obowiązek dawać również kościelne przepowiadanie. Chcąc należycie sprostać swym zadaniom, czerpie ono inspiracje i pogłębioną treść wiary w Chrystusa z teologii biblijnej oraz chrystologii dogmatycznej, która — podobnie jak cała teologia — „musi wyrastać z dzisiejszej żywej wiary Kościoła i jej służyć, tj. powinna mieć ze swej natury charakter kerigmatu”⁷.

Tymczasem zarówno w Piśmie św., jak i w teologii spotyka kanonodzieja wielką różnorodność metodologicznych i merytorycznych ujęć *mysterium Christi*. I tak np. Ewangelia św. Mateusza przedstawia Jezusa przede wszystkim jako zapowiedzianego przez proroków i oczekiwanego przez naród wybrany Mesjasza, Chrystusa, Syna Człowieczego z proroctwa Izajaszowego. W Ewangelii św.

² Tamże.

³ Tamże, s. 285.

⁴ P. Rodriguez, *Chrystologia a postawa ucznia Chrystusowego*. W: *Obraz Jezusa Chrystusa*. Praca zbiorowa, Warszawa 1970, s. 59.

⁵ W. Granat, dz. cyt., s. 285. Zob. W. Kasper, *Jesus im Streit der Meinungen*, *Theologie der Gegenwart* 16 (1973) z. 4, s. 233—241.

⁶ Zob. A.-M. Carré (red.), *Pour vous, qui est Jésus-Christ?* Paris 1970; tłum. pol.: *Kim jest dla Ciebie Chrystus*, Warszawa 1973; H. Spaemann (red.), *Wer ist Jesus von Nazareth — für mich? 100 zeitgenössische Zeugnisse*, München 1973; J. Hennelowa (red.), *Kim jest dla mnie Jezus Chrystus*. Wypowiedzi w ankiecie „Tygodnika Powszechnego”, Kraków 1976.

⁷ W. Łydka, *Potrzeba i drogi integracji w chrystologii*, *Studia Theologica Varsaviensia* 15 (1977) nr 1, s. 56.

Marka przedstawiony jest Jezus w pierwszym rzędzie jako Syn Boży, co znajduje swój wyraz w pierwszych słowach tej księgi Nowego Testamentu: „Początek Ewangelii Jezusa Chrystusa, Syna Bożego” (Mk 1, 1). W ujęciu Mateuszowym jest Jezus szczególnie Nauczycielem, głoszącym Królestwo Boże, natomiast w ujęciu Markowym — cudotwórcą, obdarzonym mocą Bożą. Poza tym św. Marek „przedstawia Jezusa w sposób bardzo żywy, konkretny, bezpośredni, prawie reporterski”, podczas gdy św. Mateusz — „w sposób bardziej hieratyczny i mniej żywy”⁸. Ewangelista Marek chętnie opisuje ludzkie uczucia Jezusa: wzruszenie z powodu cierpienia drugich (por. Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2), gniew wobec hipokryzji i smutek z powodu zatwardziałości serc (por. Mk 3, 5), gdy tymczasem Ewangelista Mateusz wyraźnie unika tego rodzaju opisów, ukazując Jezusa w pełni Jego mesjańskiej godności i majestatu⁹. W Ewangelii św. Łukasza Jezus przedstawiony jest przede wszystkim jako Zbawiciel, Król i Pan (*Kyrios*)¹⁰. Są to tytuły wskazujące na przewodnie idee chrystologii Łukaszej.

Odmienne, z formalnometodycznego punktu widzenia, wersje chrystologii prezentują pisma św. Pawła i św. Jana Apostoła. Jest to tzw. chrystologia preegzystencji, odgórna. Punktem wyjścia i głównym punktem ciężkości treściowej tych ujęć chrystologicznych jest objawiona prawda o Jezusie jako Bogu prawdziwym, który stał się człowiekiem dla zbawienia ludzi i całego świata. Chrystus uwielbiony, a nie Jezus ziemski, znajduje się w centrum rozważań teologicznych św. Pawła (por. np. 1 Kor 2, 2; Flp 2, 6-11) i św. Jana (por. np. J 1, 1nn; 20, 31)¹¹.

Również we współczesnej chrystologii dogmatycznej znajduje kaznodzieja wielką różnorodność ujęć Chrystusa. Chrystologia „przeżywa obecnie okres niezwykle ożywionych dyskusji”¹² i stanowi centralny punkt zainteresowania teologów chrześcijańskich, zarówno katolickich, jak i protestanckich¹³. Równocześnie stwier-

⁸ J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*. W: F. Gryglewicz (red.), *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1969, s. 232.

⁹ Tamże, s. 233.

¹⁰ Tamże, s. 283.

¹¹ Zob. C. Focant, *Quelques images de Jésus dans le Nouveau Testament*, La Foi et le Temps 10 (1980) nr 1, s. 28—48.

¹² A. Nossol, *Nowe kierunki chrystologiczne*. W: tenże, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, s. 166.

¹³ „Ruch panuje w dzisiejszej chrystologii... Wydaje się, że jesteśmy świadkami przesunięcia się zainteresowań: pobudzona przez Vaticanum II refleksja eklezjologiczna utyka, natomiast uwaga skupia się na osobie Chrystusa. Niektórzy nie wahają się wręcz twierdzić, że pierwszym zadaniem dzisiejszej teologii jest chrystologia” B. Sesboüe, *Nowe problemy chrystologiczne*, Novum 1976, nr 4, s. 17.

dza się dziś fakt głębokich przemian w rozumieniu i interpretacji tej fundamentalnej rzeczywistości bosko-ludzkiej, jaką jest Jezus Chrystus. Źródłem tych przemian jest z jednej strony stała konieczność pogłębiania owej nie dającej się nigdy do końca zgłębić Tajemnicy wiary chrześcijańskiej, a z drugiej strony konieczność dostosowywania kościelnego przepowiadania Chrystusa do współczesnych słuchaczy. Mówi się więc dziś o nowej, względnie odnowionej chrystologii, o odnowionym i pogłębionym pojmowaniu Jezusa Chrystusa.

Właśnie ta odnowiona w posoborowej refleksji teologicznej wizja Chrystusa¹⁴ winna leżeć u podstaw kaznodziejstwa chrystologicznego; musi ją przyswoić sobie każdy kaznodzieja, który chce i powinien w odpowiedni, tj. zaktualizowany i dostosowany sposób głosić Chrystusa dzisiejszemu człowiekowi. Zdaniem K. Rahnera, we współczesnych próbach teologicznej interpretacji tajemnicy Jezusa Chrystusa można wyróżnić trzy zasadnicze orientacje: antropologiczną, kosmologiczną i historyczną. Pierwsza rozważa tajemnicę Jezusa Chrystusa głównie w kontekście doświadczenia ludzkiej egzystencji, druga — w kontekście ewolucji świata, a trzecia — w perspektywie dziejów ludzkości i świata¹⁵. O trzech analogicznych drogach teologicznego zgłębiania tajemnicy Jezusa Chrystusa we współczesnej teologii mówią także inni autorzy, jak np. W. Kasper¹⁶, K. Reinhardt¹⁷, H. Tiefenbacher i A. Schilson¹⁸. A. Nossol zaś dostrzega we współczesnych koncepcjach chrystologicznych pięć kierunków lub perspektyw rozwojowych: uniwersalno-teologiczną, kosmiczno-antropologiczną, historyczno-personalistyczną, eschatyczno-pneumatologiczną i metadogmatyczną¹⁹.

Wspomniana różnorodność ujęć Chrystusa oraz wzmożone poszukiwania chrystologiczne we współczesnej teologii stanowią pośrednio wskazówkę dla kaznodziejstwa, iż dzisiejszemu człowiekowi nie wystarczy mówić o Chrystusie w tradycyjnych kategoriach „chalcedońskich” lub tylko jako o kimś z zamierzchłej przeszłości biblijnej, ale trzeba Go przedstawiać we wciąż unowocześnionym

¹⁴ Zob. G. Fourez, *Analyser les images de Jésus, La Foi et la Temps* 10 (1980) nr 1, s. 7—27.

¹⁵ K. Rahner, *Auf der Suche nach Zugängen zum Verständnis des gott.-menschlichen Geheimnisses Jesu*. W: tenże, *Schriften zur Theologie*, t. 10, Einsiedeln 1972, s. 209—214.

¹⁶ W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, *Theologie der Gegenwart* 17 (1974) z. 1, s. 1—12.

¹⁷ K. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, *Communio* 2 (1973) z. 3, s. 206—224.

¹⁸ H. Tiefenbacher — A. Schilson, *Die Frage nach Jesus, dem Christus*, *Theologisches Jahrbuch* 1974, s. 256—272.

¹⁹ A. Nossol, art. cyt., s. 166nn.

języku i ujęciu, w kontekście współczesności — jako Zbawiciela człowieka ²⁰ *hic et nunc*, jako Zbawiciela całego świata. Współczesne kaznodziejstwo musi sobie jasno uświadomić — jak podkreśla K. Rahner — że „tradycyjne formuły chrystologiczne, mimo iż są prawdziwe i pozostają wiążące, nie są po prostu ani nowotestamentalne..., ani ich zwykłe powtarzanie nie doprowadza dzisiejszego człowieka do zrozumienia tego, co one właściwie wyrażają” ²¹. Dlatego sugeruje tenże teolog, by kaznodzieja nie powtarzał tylko „ortodoksyjnych sformułowań chrystologicznych”, lecz umiał przedstawiać tajemnicę Chrystusa we współczesnym kontekście ewolucyjnego pojmowania świata, w aspekcie historii zbawienia, „immanencji Boga w świecie”, dzisiejszych doświadczeń egzystencjalnych człowieka itp. ²²

Kaznodziejstwo chrystologiczne winno zatem mieć zawsze na oku konsekwencje i wnioski pastoralne, jakie wynikają z odnowionej chrystologii lub są wprost przedkładane mu przez chrystologów o nastawieniu i orientacji kerygmatycznej. Ale trzeba oczywiście pamiętać, że rozważania teologów o Chrystusie nie stanowią bezpośrednio, gotowej treści kaznodziejskiej, której głoszenie niezawodnie budziłoby integralnie i personalistycznie pojętą wiarę w Chrystusa, lecz są one raczej tylko podstawową inspiracją i orientacją dla kaznodziejów. Spróbujemy obecnie ukazać bardziej szczegółowo implikacje homiletyczne oraz postulaty i wnioski praktyczne dla kaznodziejstwa, wynikające ze współczesnej chrystologii.

2. Zasada chrystocentryzmu w przepowiadaniu

Z ożywionych dyskusji chrystologicznych we współczesnym Kościele wynika najpierw wniosek, że zarówno teologia, jak i kościelne przepowiadanie nie mogą nigdy zatracić ani nawet osłabić pełnej świadomości tego, iż rzeczywistość Jezusa Chrystusa stanowi fundament, centrum i istotę całego chrześcijaństwa, a więc i teologii, i kaznodziejstwa, i wiary, i życia chrześcijańskiego.

Podobnie jak „cała teologia sprowadza się ostatecznie do refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa” ²³, tak chrześcijańskie przepowiadanie sprowadza się w ostateczności do głoszenia Ewangelii o Jezusie Chrystusie lub raczej do głoszenia Jezusa Chrystusa, który

²⁰ Por. enc. Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

²¹ K. Rahner, *Sachliche Schwerpunkte der heutigen Verkündigung*. W: R. Bleistein, *Kurzformel des Glaubens*, Würzburg 1971, s. 9.

²² Tamże, s. 9n.

²³ A. Zuberbier, *Teologia dzisiaj*, Katowice 1975, s. 160.

jest — jak to przypomniał Sobór Watykański II — „pełnią całego Objawienia” (KO 2), Zbawicielem świata (por. DA 27), celem ludzkich dziejów i ośrodkiem rodzaju ludzkiego (por. KDK 45), Synem Bożym i Synem Człowieczym, czyli Bogiem-Człowiekiem (por. DM 3; DE 15), założycielem, ośrodkiem i Głową Kościoła (por. KK 3, 5, 50; DE 20). Stąd też zarówno teologia chrześcijańska, jak i całe kościelne przepowiadanie słusznie przyjmują dziś na nowo uświadomioną sobie zasadę prymatu chrystologii i zasadę chrystocentryzmu w całokształcie swych struktur²⁴. Jak kaznodziejstwo winno bliżej rozumieć i realizować tę zasadę?

Można by zauważyć za J. Ratzingerem, że Jezus nie przepowiadał „chrystocentrycznie”, lecz całe swe przepowiadanie koncentrował wokół tematu Królestwa Bożego²⁵. W związku z tym stawia I. Backes pytanie: czy centralną ideą kościelnego przepowiadania winien być Jezus Chrystus czy „Królestwo Boże”?²⁶

Analogiczne pytanie było rozważane już w starożytności chrześcijańskiej. Klasyczną i lapidarną odpowiedź na nie znajdujemy u Orygenesusa, który greckim pojęciem „autobasilea” w odniesieniu do Chrystusa określił Jego samego jako Królestwo Boże, jakie w Nim zaczęło się i przyszło do nas²⁷. Mamy tu więc swoiste połączenie rzeczywistości Królestwa Bożego i Jezusa Chrystusa. Wynika stąd, że z jednej strony nie można pojmować Królestwa Bożego niejako w izolacji od Chrystusa, a z drugiej — nie można pojmować ani też głosić Chrystusa w oderwaniu od rzeczywistości Królestwa Bożego, które właśnie w Nim i z Nim przyszło na świat, do ludzkości, by w niej się realizować, aż ku eschatologicznej pełni.

Tak właśnie pojmowali swe głoszenie Chrystusa apostołowie, i tak też należy rozumieć chrystocentryzm kościelnego przepowia-

²⁴ Zob. E. Kopeć (red.), *Chrystocentryzm w teologii*, Lublin 1977, J. Pryszmont, *Wokół zagadnienia chrystocentryzmu w teologii moralnej*, *Collectanea Theologica* 40 (1970) z. 1, s. 13—31; R. Mierzejewski, *Chrystocentryzm w teologii świata Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1974 (rozprawa doktorska, mpis w KUL); P. Hitz, *Christozentrische Glaubensverkündigung*, *Paulus* 21 (1948) z. 1, s. 14—20; Z. Sobieraj, *Tematyka chrystologiczna kazań niedzielnych i świątecznych dla dorosłych w okresie Wielkiej Nowenny drukowanych w „Bibliotece Kaznodziejskiej”*, Lublin 1978 (rozprawa magisterska, mpis w KUL).

²⁵ J. Ratzinger, *Christozentrik in der Verkündigung*, *Theologisches Jahrbuch* 1962, s. 437.

²⁶ I. Backes, *Ist das „Reich Gottes” oder Jesus Christus die Zentralidee unserer Verkündigung*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 62 (1953) z. 3, s. 193—202. Zob. G. Dautzenberg, *Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission*. W: tenże i in. (red.), *Zur Geschichte des Urchristentums*, Freiburg 1979, s. 11—32.

²⁷ F. Mussner, *Die Bedeutung von Mk 1, 14f. für die Reichgottesverkündigung Jesu*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 66 (1957) z. 4, s. 272n.

dania dziś i zawsze. A zatem nie chodzi o koncentrowanie się w kaznodziejstwie tylko na indywidualnej osobie i historycznej postaci Jezusa z Nazaretu, lecz również i może przede wszystkim na całym Jego dziele zbawczym, zainicjowanym i dokonanym poprzez czyny życia ziemskiego, śmierć i zmartwychwstanie, a następnie także kontynuowanym i aktualizowanym w Kościele. Jednym słowem, nie tylko osoba, ale i dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa muszą stać w centrum kościelnego przepowiadania²⁸.

W konkretnej działalności kaznodziejskiej nie należałoby więc koncentrować się w pierwszym rzędzie na biograficznym przedstawianiu postaci historycznego Jezusa, lecz raczej na zbawczym dziele Boga w Chrystusie wobec ludzkości, na *mysterium paschale Christi*²⁹. Oczywiście należy unikać skrajności w rodzaju „tylko osoba Chrystusa” lub „tylko dzieło zbawcze Chrystusa”; albo — „tylko Jezus ziemski” („według ciała” — por. 2 Kor 5, 16) lub „tylko Jezus zmartwychwstały”; „tylko Jezus historyczny” lub „tylko Chrystus mistyczny” itp. Realizując postulowaną zasadę chrystocentryzmu, winno kościelne przepowiadanie głosić Chrystusa integralnie pojętego, *Christum totum*.

Integralność (powiemy o niej niżej) i totalność ujmowania Chrystusa przez kaznodziejstwo, a także teologię, oznacza nie tylko ścisłe połączenie ontologiczno-osobowej i soteriologiczno-funkcyjnej rzeczywistości Jezusa Chrystusa, ale również uwzględnienie jej trynitarnego wymiaru³⁰. Chrystocentryzm w kościelnym przepowiadaniu nie może być pojmowany ani realizowany jako głoszenie samego Chrystusa — z pomijaniem Boga Ojca i Ducha Świętego. Ostatecznie bowiem chodzi w chrześcijaństwie o zbawienie człowieka i ludzkości, czyli o zjednoczenie z Ojcem Niebieskim, o osiągnięcie współuczestnictwa w Jego wewnętrznym życiu (por. KO 2). Syn Boży zaś, Jezus Chrystus jest „tylko” pośrednikiem w drodze do tego finalnego zbawienia, do Ojca w niebie. Dokonuje się to mocą Ducha Świętego i w Nim. Trynitarny wymiar chrystocentrycznie pojmowanej i głoszonej rzeczywistości Jezusa Chrystusa wyraża lapidarnie św. Paweł, pouczając o Chrystusie, iż „przez Niego... w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). Na tym też polega — według Vaticanum II — istota chrześcijańskiego Objawienia; dzięki niemu „przez Chrystusa, Słowo

²⁸ Por. P. Wehrle, *Jesus Christus — Mitte der Verkündigung*, *Lebendige Seelsorge* 28 (1977) z. 2, s. 96—101; W. Schmithals, *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche*, Neukirchen—Vluyn 1972.

²⁹ J. Ratzinger, art. cyt., s. 438. Zob. także J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, s. 20—27; 67—112; tenże, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1965, s. 67—75.

³⁰ J. Ratzinger, art. cyt., s. 440.

Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym” (KO 2). Kościelne przepowiadanie jako forma aktualizacji Objawienia musi więc głosić Chrystusa w ścisłym powiązaniu z Ojcem i Duchem Świętym; chrystocentryzm kerygmatyczny musi mieć wymiar i charakter trynitarny ³¹.

Zasada chrystocentryzmu w kościelnym przepowiadaniu implikuje w sobie także postulat historiozbawczego i personalistycznego ujmowania oraz przedstawiania Ewangelii Chrystusowej i istoty chrześcijaństwa. Oznacza to w praktyce, że kościelne przepowiadanie nie powinno być tylko głoszeniem doktryny, dogmatów i zasad moralnych, ale przede wszystkim komunikowaniem ludzi z Bogiem, z Chrystusem; winno ono ukazywać Boga i Chrystusa nie tyle jako Byty osobowe względnie Osoby istniejące *in se* (ontologicznie), lecz głównie jako Osoby zbawiające ludzi i działające dla zbawienia ludzkości w całej jej historii (historiozbawczo).

Dla ilustracji: w myśl homiletycznej zasady chrystocentryzmu, kazanie nawiązujące np. do tekstu Ewangelii o wskrzeszeniu młodzieńca z Naim: „A gdy ją ujrzał Pan, ulitował się nad nią i rzekł jej: Nie płacz” (Łk 7, 13) nie będzie ograniczać się do podkreślenia humanitarnego współczucia ze strony Chrystusa wobec płaczącej niewiasty, ale w świetle dokonanego potem przez Jezusa wskrzeszenia młodzieńca przeprowadzi ono (kazanie) historiozbawczą interpretację owego „Nie płacz”, wskazując na objawioną w tym cudzie prawdę, iż zbawczy czyn Chrystusa zapoczątkował ogłoszone przezeń Królestwo Boże, w którego eschatologicznej pełni „otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci już nie będzie...” (Ap 21, 42) ³².

3. Unikanie jednostronności ujęć treści chrystologicznych w kościelnym przepowiadaniu

Oprócz postulatu chrystocentryzmu uświadomiono sobie na obecnym etapie wzmożonych dyskusji chrystocentrycznych, iż należy przewyciężyć pewne skrajności i jednostronności tradycyjnej chrystologii. Zdaniem K. Reinhardta, należy przede wszystkim unikać jednostronnego esencjalizmu, wertykalizmu oraz dualizmu chrystologicznego ³³.

Jest rzeczą oczywistą, że tych samych jednostronności czy

³¹ Por. tamże, s. 440n. Zob. W. Theurer, *Trinitätspredigt, Lebendige Seelsorge* 5 (1969) z. 4, s. 237—241.

³² Por. A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, t. 2, Warszawa 1980, s. 184—187: „Chrystocentryzm w przepowiadaniu”.

³³ K. Reinhardt, art. cyt., s. 208nn. Por. A. Nossol, dz. cyt., s. 159nn.

skrajności musi unikać również kaznodziejstwo, chcąc spełnić należycie swoje zadanie głoszenia integralnie pojętej rzeczywistości Jezusa Chrystusa. Co konkretnie oznaczają wspomniane jednostronności tradycyjnej chrystologii i w jakimś zakresie zależnego od niej oraz inspirowanego przez nią kościelnego przepowiadania wiary w Chrystusa?

Otóż esencjalistyczna chrystologia tradycyjna koncentrowała się przede wszystkim na spekulatywnej interpretacji wewnętrznej konstytucji osoby Jezusa, a nie uwzględniała należycie Jego znaczenia historiozbawczego. Oznaczało to zajmowanie się Jezusem Chrystusem niemal wyłącznie w perspektywie Wcielenia, a nie Jego życia, śmierci i zmartwychwstania. Wcielenie Syna Bożego ujmowano jako „wertikalno-ontologiczną syntezę”³⁴ Boga i człowieka, podczas gdy Śmierć i Zmartwychwstanie Jezusa traktowano jako wydarzenia mniej istotne. Było to wyraźne przejście od biblijnej, historiozbawczej chrystologii w krainę spekulacji i rozważań metafizycznych o boskości i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa. Stąd wniosek czy postulat pod adresem odnowionej chrystologii i kaznodziejstwa współczesnego: by w dostatecznej mierze uwzględniały historiozbawczy, soteriologiczny i funkcjonalny wymiar tajemnicy Chrystusa; by — zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II — przyjęły za „pryncypium formalne” swej teologicznej refleksji i za centralny przedmiot kerygmaticznej prezentacji całe *mysterium paschale Christi*, a nie tylko tajemnicę Wcielenia³⁵.

Odnowiona chrystologia i kaznodziejstwo winny także unikać jednostronnie wertykalnego ujmowania i przedstawiania Jezusa Chrystusa. Tradycyjna chrystologia pochalcedońska, nazywana dziś „chrystologią odgórną”, niejako z góry zakładała wiarę w Trójcę Przenajświętszą i przedstawiała rzeczywistość Jezusa przede wszystkim jako tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, tajemnicę zstąpienia Boga do ludzi. Koncentrując się na Jezusie jako Wcielonym Bogu, traciła z oczu ziemską historię życia Jezusa z Nazaretu, Jego ludzką indywidualność, cały Jego historyczny rozwój, ograniczenia Jego ziemskiego bytowania, a zwłaszcza Jego

³⁴ J. Ratzinger, *Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*. W: J. Tenzler (red.), *Urbild und Abglanz*, Regensburg 1972, s. 361.

³⁵ K. Reinhardt, art. cyt., s. 209. Zob. także M. Bordoni, *Orientamenti metodologici dell'attuale cristologia dogmatica*, *Miscellanea Lateranense* 40—41 (1974-75), s. 214—225; M. Brzozowski, *Z dziejów przepowiadania tajemnicy paschalnej*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 18 (1971) z. 3, s. 97—112.

cierpienia i śmierć na krzyżu, której towarzyszyło wołanie: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”? (Mk 15, 34) ³⁶.

Jednostronne koncentrowanie się na prawdzie dogmatycznej o Wcieleniu i równoczesne zapoznawanie prawdziwie ludzkiej osobowości Jezusa Chrystusa prowadzi do tego, iż jawi się On ludziom jako postać cudowna, niemalże „mityczna istota”, mająca niewiele wspólnego z realizmem ludzkiego bytowania i losu człowieka, a stąd niezbyt obchodząca człowieka współczesnego, nastawionego na realia swej egzystencji i sceptycznego wobec wzorców ponadludzkich, oddalonych od realiów życia człowieka na ziemi ³⁷.

Dlatego wielu teologów współczesnych próbuje pokonać ów jednostronny „wertykalizm” chrystologiczny poprzez rozwinięcie horyzontalnej „chrystologii oddolnej”, która wychodzi w swych rozważaniach o Jezusie Chrystusie od Jego ludzkiego bytowania, po prostu od Jezusa historycznego jako konkretnego Człowieka. Nie oznacza to, iż w „chrystologii oddolnej”, operującej metodą bardziej indukcyjną, względnie „wstępującą” (od człowieka do Boga), traktuje się Jezusa tylko jako człowieka, jako najwybitniejszego spośród ludzi. Wręcz przeciwnie, chodzi o to, by zapobiec w ten sposób procesowi swego rodzaju „alienowania” Chrystusa i spychania Go na margines współczesnego życia; chodzi o wypracowanie nowego uzasadnienia Synostwa Bożego Jezusa i o większe uprzystępnienie Jego postaci dzisiejszemu człowiekowi ³⁸.

Powyższa tendencja chrystologów do ujmowania rzeczywistości Jezusa Chrystusa „oddolnie”, tj. w wymiarze historycznym i antropologicznym, a nie tylko w wymiarze preegzystencji i bóstwa Chrystusa, stanowi niewątpliwie ważny drogowskaz i inspirację dla współczesnego kaznodziejstwa. Można wprawdzie przyjąć, iż kaznodziejstwo na ogół nie uległo owemu „wertykalizmowi chrystologicznemu” w tak szerokim zakresie jak tradycyjna teologia, niemniej jednak nie było ono nigdy wolne od wpływów tejże teologii, studiowanej i siłą rzeczy uwzględnianej przez kaznodziejów. A zatem całe kościelne przepowiadanie, inspirowane przez odnowioną chrystologię, winno strzec się jednostronnego „wertykalizmu” w przedstawianiu rzeczywistości Jezusa Chrystusa, tj. ukazywania Go dzisiejszym słuchaczom tak, jak gdyby był On

³⁶ K. Reinhardt, art. cyt., s. 209. Por. A. Schilson — W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, s. 17n.

³⁷ Zob. G. Muschalek, *Gott in Jesus. Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdeheit des menschengewordenen Sohnes Gottes*, *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972) z. 2, s. 145—157.

³⁸ K. Reinhardt, art. cyt., s. 210.

„tylko” czy przede wszystkim Bogiem, a nie również prawdziwym Człowiekiem.

Oprócz „esencjalizmu” i „wertykalizmu” tradycyjnej chrystologii stara się przewyciężyć dzisiejsza chrystologia także pewien dualizm chrystologiczny³⁹, od którego — dodajmy — nie było też wolne kościelne przepowiadanie, czerpiące swą treść i inspirację z klasycznej „chrystologii dwu natur”. Ta właśnie chrystologia, zdeterminowana głównie nicejskim orzeczeniem dogmatycznym o preegzystencji i współistotności Syna Bożego z odwiecznym Ojcem, brała za punkt wyjścia nie jedność osoby Jezusa Chrystusa, lecz dwoistość natur, próbując następnie opisać „proces Wcielenia jako złożenie jednego indywiduum z istoty ludzkiej i boskiej”⁴⁰. Klasyczna „chrystologia dwu natur”, a za nią i kościelne nauczanie o Jezusie jako Bogu-Człowieku napotykały wciąż na niepokonalne wprost trudności w przedstawianiu jedności osobowej Chrystusa.

Dlatego współcześni chrystologowie wskazują na konieczność przyjęcia za punkt wyjścia w interpretacji bosko-ludzkiej rzeczywistości Chrystusa nie dwóch Jego natur, lecz jednej osoby Jezusa Chrystusa i to w jej relacji zarówno do Ojca Niebieskiego, jak i do ludzi.

Jedną z prób takiej interpretacji jest koncepcja „chrystologii bez dwoistości” P. Schoonenberga⁴¹. Wypada podkreślić, iż u podstaw oryginalnej myśli chrystologicznej tego teologa leży troska duszpasterska, by obraz Chrystusa u wierzących w Niego, w tym również i u kaznodziejów, nie był jednostronnie boski i zapoznający pełne człowieczeństwo Jezusa. Schoonenberg pisze, wprost: „Ponieważ teologia powinna jednocześnie (a nawet przede wszystkim) służyć dzisiejszemu przepowiadaniu, trzeba postawić pytanie, czy wypowiedzi Soboru Chalcedońskiego są dziś zrozumiałe i czy Jezus Chrystus nie musi być dzisiaj głoszony w innym ujęciu”⁴². Dlatego też podjął on próbę wnikliwej krytyki teologicznej chalcedońskiego sformułowania dogmatu chrystologicznego⁴³. Kreśląc zaś własną koncepcję chrystologiczną, twierdzi, że „Jezus Chrystus jest jedną osobą; jest on osobą ludzką. Czy można jednak go nazwać osobą boską?”⁴⁴ Ze świadectw biblijnych wynika jasno, że

³⁹ Tamże.

⁴⁰ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1969, s. 333.

⁴¹ Zob. P. Schoonenberg, *Christus sondern twekeit?* Tijdschrift voor Theologie 6 (1966) z. 4, s. 289—306.

⁴² Tenże, *Christologische Diskussion heute*, Theologisch-praktische Quartalschrift 123 (1975) z. 2, s. 110.

⁴³ Zob. tenże, *Ein Gott der Menschen*, Zürich 1969, s. 64nn. Por. A. Schilson — W. Kasper, dz. cyt., s. 117n.

⁴⁴ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, dz. cyt., s. 79.

Jezus prowadzi dialog z Ojcem Niebieskim. Autor zauważa, że „nie boski Syn, lecz niebieski Ojciec jest owym «Ty» dla człowieka Jezusa”⁴⁵. Stąd też postuluje niejako odwrócenie modelu chalcedońskiego: jedność osobowa Jezusa tkwi nie w osobie boskiej, lecz w osobie ludzkiej. Inaczej mówiąc, „nie ludzka natura jest enhipostatyczna w boskiej osobie, lecz boska natura jest enhipostatyczna w ludzkiej osobie Chrystusa”⁴⁶.

W koncepcji „chrystologii bez dwoistości” chodzi Schoonenbergowi „o zastąpienie dwóch natur jednej jedynej osoby przez wszechogarniającą obecność Boga w tej ludzkiej osobie”⁴⁷. Dlatego nazywa on swoją chrystologiczną koncepcję chrystologią obecności Boga, Jego pełnej obecności w całym człowieku Jezusie Chrystusie; o pełnej i całkowitej obecności Boga w Jezusie decyduje „enhipostaza Słowa”, która dopiero w człowieku Jezusie nadaje Boskości jej osobowy wyraz i umożliwia „dynamiczną identyfikację: Jezus jest Bogiem”⁴⁸.

Zdaniem W. Kaspera, centralny problem chrystologii: wyjaśnienie jedności bosko-ludzkiej w Jezusie Chrystusie stanowiło w tradycyjnych (i stanowi również w niektórych współczesnych) koncepcjach chrystologicznych nierozwiązalną aporię z tego powodu, iż problem ten stawiany jest abstrakcyjnie, jako zagadnienie jedności bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. Tymczasem trzeba ująć go konkretnie — tak jak Biblia, która nigdzie nie mówi o bóstwie i człowieczeństwie Chrystusa, lecz o osobowej jedności Jezusa ze „Swoim Ojcem” (por. J 14, 11). Warunkiem umożliwiającym tę jedność Jezusa z Ojcem jest Logos jako samoudzielenie się Ojca Jezusowi. Te personalne i relacyjne kategorie trzeba więc rozumieć jako wyrażenia określające istotę jednej osoby Jezusa, a Jego jedność z Ojcem należy interpretować jako wydarzenie osobowe i relacyjne. Dlatego też nie można oddzielać od siebie chrystologii ontologicznej i funkcjonalnej, lecz trzeba traktować je w ścisłej łączności, ujmując przy tym chrystologię nie abstrakcyjnie jako refleksję teologiczną nad relacją między bóstwem i człowieczeństwem Jezusa, lecz konkretnie — między Ojcem i Synem⁴⁹.

Tak samo winno ujmować Jezusa Chrystusa również kaznodziejstwo. Nie jest więc jego pierwszorzędnym zadaniem przedstawiać wewnętrzną konstytucję ontologiczną Chrystusa; nie ma ono roztrząsać abstrakcyjnie sprawy stosunku człowieczeństwa Jezusa

⁴⁵ Tamże, s. 73.

⁴⁷ Tamże, s. 97.

⁴⁶ Tamże, s. 92.

⁴⁸ Tamże, s. 98.

⁴⁹ W. Kasper, *Wer ist Jesus Christus für uns heute?*, Theologische Quartalschrift 154 (1974) z. 3, s. 220.

do jego bóstwa, lecz ukazywać konkretnie stosunek Jezusa do Ojca, tj. stosunek posłuszeństwa i wiary (por. Hbr 12, 2), całkowitego poddania się i miłości wobec Ojca.

Kaznodziejstwo chrystologiczne winno przy tym posługiwać się kategoriami personalnymi i relacyjnymi, a nie ontologicznymi i statyczno-rzeczowymi, które cechowały orzeczenia chrystologiczne Soboru Chalcedońskiego i pochalcedońską chrystologię. W. Kasper zauważa, że chalcedońskie orzeczenie dogmatyczne o Jezusie Chrystusie nie było wyznaniem wiary, lecz nauką o tymże wyznaniu. Formułę chrystologiczną Soboru Chalcedońskiego poprzedza wyrażenie „nauczamy”, a nie — jak w przypadku formuły chrystologicznej Soboru Nicejskiego — „wierzymy”. Z tej też racji chalcedońska formuła wiary nie weszła do liturgii chrześcijańskiej; wszedł natomiast do niej symbol wiary nicejsko-konstantynopolski. W związku z tym podkreśla W. Kasper, iż „ta *lex orandi* może z pewnością stać się *lex praedicandi* w tym sensie, że nauka o unii hipostatycznej winna być pojmowana w kościelnym przepowiadaniu bardziej jako regulująca je niż konstytuująca...”⁵⁰

Akcentując konieczność wystrzegania się, zarówno przez teologię jak i przez kaznodziejstwo, swego rodzaju „dualizmu chrystologicznego”, a raczej ukazywania jedności osobowej Jezusa Chrystusa oraz Jego jedności z Ojcem Niebieskim, należy jednocześnie pamiętać o różnicy, odrębności i stosunku międzyosobowym Ojca wobec Syna i Syna wobec Ojca⁵¹. Z drugiej jednak strony — jak podkreśla A. Nossol — nie można pod żadnym pozorem dopuścić do powstania w wierze chrześcijańskiej modelu bóstwa Jezusa Chrystusa w sensie: „Boga nr 2” W związku z tym trzeba w przepowiadaniu wiary ostrożnie obchodzić się ze stosowaną przez wiernych skrótową formułą wiary „Jezus jest Bogiem”, rozumianej — „Bogiem pod postacią człowieka”. Słowo bowiem „jest” ma tu specyficzne znaczenie, inne niż np. w zdaniu „Piotr jest człowiekiem” Między Piotrem a człowiekiem istnieje całkowita i realna tożsamość, podczas gdy między Jezusem a Bogiem nie istnieje absolutna tożsamość, lecz najwyższa z możliwych jedność, a mianowicie „jedność w miłości” Tak pojęta jedność Boga i Człowieka w Jezusie chroni wiarę chrześcijańską przed mitem, który nie oddziela tego, co boskie i tego, co ludzkie, lecz miesza ze sobą. Wszelkie zaś myślenie mityczne jest całkowicie obce mentalności współ-

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalcedonischen Christologie*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 80 (1971) z. 3, s. 273—289.

czesnego człowieka. Wobec tego faktu i w imię prawdy objawionej należy przedstawiać w dzisiejszym kaznodziejstwie Chrystusa nie jako tożsamego z Bogiem, jako „Boga nr 2”, lecz jako Syna Bożego, w którym Bóg i Człowiek stanowią absolutną „jedność w miłości”⁵².

4. Postulat integralności obrazu Chrystusa przepowiadanego

Nowe katolickie kierunki chrystologiczne znamionuje integralność i dynamizm ujmowania tajemnicy Jezusa Chrystusa, rewaloryzacja idei historycznego Jezusa, wymiar antropologiczny i pluralizm wizji Chrystusa⁵³. Są to momenty wspólne dla współczesnych prób reinterpretacji misterium Chrystusa, aczkolwiek występujące w różnym zakresie i ujęciu u poszczególnych teologów katolickich. W. Kasper podkreśla jednak, że są to raczej postulaty i zadania niż fakty dokonane; według niego chrystologia katolicka, chcąc odpowiedzieć na potrzeby dzisiejszego kaznodziejstwa i jego słuchaczy, winna przede wszystkim w samym punkcie wyjścia ujmować rzeczywistość Jezusa historycznego, Jego historyczne życie, działalność, *mysterium paschale*: krzyż i zmartwychwstanie⁵⁴. W takim ujęciu Wcielenie Boga w Jezusie z Nazaretu nie jawi się tylko jako cudowne wydarzenie na początku Jego życia, lecz jako wydarzenie wprawdzie jednorazowe, jednak mające swoją historię⁵⁵, która znalazła swe wewnętrzne dopełnienie dopiero w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Również i kaznodziejstwo współczesne winno ukazywać w całej rozciągłości historię życia i działalności zbawczej Jezusa z Nazaretu, a nie tylko koncentrować się na przedstawianiu Go jako Wcielonego Boga, który przyszedł na ziemię z zaświatów, jako postać ponadludzką, jako cudownego „bogoczłowieka”⁵⁶. W. Kasper zauważa, że dzisiejsi teologowie i kaznodzieje winni bez dawnych oporów „mówić o drodze życiowej Jezusa, o Jego postępie także w poznawaniu woli Ojca⁵⁷, o Jego wierze⁵⁸. Tylko wówczas mo-

⁵² A. Nossol, dz. cyt., s. 161; W. Kasper, *Wer ist Jesus Christus...*, art. cyt., s. 221.

⁵³ A. Nossol, dz. cyt., s. 183nn.

⁵⁴ W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*. W: A. Schilson — W. Kasper, dz. cyt., s. 138.

⁵⁵ B. Welte, *Zur Christologie von Chalcedon*. W: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965, s. 452—458.

⁵⁶ A. Nossol, dz. cyt., s. 184.

⁵⁷ E. Gutwenger, *Wiedza Chrystusa*, Concilium 1-10 (1965-66), Poznań 1968, s. 79—88; H. Riedlinger, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg 1966.

⁵⁸ Por. H. Urs von Balthasar, *Fides Christi*, W: tenże, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1960, s. 45—79.

zemy utrzymywać, że Jezus Chrystus stał się do nas podobny we wszystkim, oprócz grzechu (por. Hbr 4, 15; 2, 17n; 5, 7nn)"; że ten-że Jezus „w wierze nam przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12, 2) ⁵⁹. Trzeba przyznać, że te historyczno-rozwojowe aspekty życia i działalności Jezusa, tak wyraźnie ukazane w Biblii, nie były ani często, ani chętnie przedstawiane w kaznodziejstwie, gdyż zdawały się osłabiać boskość Jezusa. Postulowany powrót kaznodziejstwa posoborowego do Biblii winien więc i w tym zakresie okazać się zbawiennym środkiem przybliżenia współczesnemu człowiekowi autentycznego obrazu Jezusa Chrystusa, obrazu integralnego zarazem: Jezusa historycznego i Chrystusa uwielbionego.

Podkreślanie wagi integralności i prawdziwości człowieczeństwa Jezusa Chrystusa jest konieczne i szczególnie ważne dziś, w epoce „antropologicznego zwrotu” ⁶⁰; chodzi przy tym również o całkowite zerwanie z resztkami „kryptomonofizytyzmu” ⁶¹ w chrystologii i w kościelnym przepowiadaniu. Jest oczywiście rzeczą zrozumiałą, że rewaloryzując historyczny i antropologiczny wymiar rzeczywistości osobowej Jezusa Chrystusa, zarówno teologia, jak i kaznodziejstwo muszą strzec się grożącego im niebezpieczeństwa jednostronności antropologizacji Chrystusa lub „chrystologicznego monizmu” ⁶² w sensie uznawania tylko ludzkiej osobowości w Jezusie Chrystusie. Zarówno teologia, jak i kościelne przepowiadanie nie mogą ograniczać się do samej tylko „jezologii”, do refleksji nad Jezusem-Człowiekiem i do przedstawiania Go w wymiarze jedynie ludzkim, ale muszą uprawiać „chrystologię”, której istotnym przedmiotem jest Jezus Chrystus względnie „Jezus, który jest Chrystusem”; muszą koniecznie uwzględniać Jego relację do Boga ⁶³.

Inspirowane posoborowymi koncepcjami chrystologicznymi kaznodziejstwo będzie więc przedstawiać rzeczywistość boskoludzką Jezusa Chrystusa w sposób integralny, tj. Jezusa historii i Chrystusa wiary ⁶⁴ jako tę samą osobę, tajemnicę Wcielenia zaś w ści-

⁵⁹ W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, art. cyt., s. 139.

⁶⁰ Zob. P. Eicher, *Die anthropologische Wende*, Freiburg 1970; C. Nigro, *La prospettiva antropologica del discorso teologico*, *Miscellanea Lateranense* 40—41 (1974-75), s. 139—173.

⁶¹ A. Nossol, dz. cyt., s. 160 i 185.

⁶² Ch. Boyer, *Une étrange christologie*, *Doctor Communis* 23 (1973) nr 3, s. 1-13; A. Schilson — W. Kasper, dz. cyt., s. 122.

⁶³ A. Nossol, dz. cyt., s. 184.

⁶⁴ Zob. H. Ristow — K. Matthiae (red.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Beiträge zum Christusverständnis in Forschung und Verkündigung*, Berlin 1960; K. Schubert (red.), *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens*, Wien 1962; E. Tomaszewski, *Z dyskusji nad problemem: Jezus historyczny a Chrystus wiary*, Zeszyty Naukowe KUL

słej łączności z tajemnicą Odkupienia, Jego strukturę ontyczną w ścisłym połączeniu ze zbawczymi funkcjami, a *mysterium paschale Christi* jako centralne wydarzenie zbawcze. Połączenie chrystologii ontologicznej z funkcjonalną, czyli „chrystologii w ścisłym tego słowa znaczeniu z soteriologią”⁶⁵ nadaje myśli chrystologicznej wybitne znamię dynamizmu. Tak pojęta i wykorzystywana przez kaznodziejstwo chrystologia stanowi również i dla niego źródło dynamizmu, przybliżając dzisiejszemu człowiekowi integralny obraz rzeczywistości Jezusa Chrystusa, a nie jakąś jednostronną Jego wizję.

5. Pneumatologiczny wymiar wizji Chrystusa — źródłem dynamizmu kaznodziejstwa chrystologicznego

Ważnym źródłem dynamizmu współczesnej chrystologii jest łączenie jej z pneumatologią, tzn. ukazywanie roli Ducha Świętego w kontynuacji i aktualizacji zbawczego *mysterium paschale Christi*. Zdaniem W. Kaspera, „mówienie o Jezusie Chrystusie bez uwzględnienia Ducha Świętego oraz mówienie o Nim nie «w Duchu Świętym», byłoby w świetle Pisma św. bezowocnym usiłowaniem (por. 1 Kor 12, 3), a konstruowanie chrystologii bez pneumatologii — beznadziejnym przedsięwzięciem”⁶⁶.

Konieczność ujmowania chrystologii w ścisłym połączeniu z pneumatologią, a konsekwentnie też konieczność widzenia i głoszenia Chrystusa w ścisłej łączności z Duchem Świętym nie ulega najmniejszej wątpliwości⁶⁷; i trzeba dziś uznać za rzecz pilną, by zarówno teologia, jak i kaznodziejstwo odrobiły jak najrychlejsze długotrwałe zaniedbania w tej dziedzinie, dokonując odpowiedniej reorientacji w przedstawianiu rzeczywistości Jezusa Chrystusa.

Najwybitniejszy przedstawiciel pneumatologicznie zorientowanej chrystologii, cytowany W. Kasper, stwierdza, że w tradycyjnej

12 (1969) nr 3, s. 19—28; J. Ratzinger, *Jezus Chrystusem. Dylemat nowożytnej teologii: Jezus czy Chrystus?* W: tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1970, s. 149—161; F. V. Manning, *Jezus historii i Chrystus wiary*. W: *Biblia — dogmat, mit czy tajemnica?* Warszawa 1973, s. 103—134; K. Romaniuk, *Jezus historii a Chrystus wiary. Refleksje metodologiczne*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 23 (1976) z. 1, s. 39—48; M. Czajkowski, *Jezus historii — Chrystus wiary*, *Więź* 22 (1979) nr 6, s. 3—7; E. Zawiszewski, *Jezus historii czy Chrystus wiary?* W: S. Łach — J. Szlaga (red.), *Studio lectionem facere*, Lublin 1980, s. 74—77.

⁶⁵ A. Nossol, dz. cyt., s. 183.

⁶⁶ W. Kasper, *Aufgaben der Christologie...*, art. cyt., s. 141.

⁶⁷ Zob. Y. Congar, *Pour une christologie pneumatologique. Note bibliographique*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 63 (1979) nr 3, s. 435—442.

teologii szkolnej stanowczo za krótko uwzględniano pneumatologiczny wymiar chrystologii, że trzeba postawić teologii i Kościołowi zarzut pewnego zapominania o Duchu Świętym⁶⁸. Tymczasem w Piśmie św. rola Ducha Świętego i Jego relacja do Chrystusa⁶⁹ oraz Kościoła⁷⁰ została przecież tak wyraźnie przedstawiona. Powołując się na naukę Pisma św. o roli Ducha Świętego i Jego relacji do Jezusa Chrystusa, H. Küng podkreśla, że Jezus Chrystus po swoim zmartwychwstaniu egzystuje i działa w sposób właściwy Duchowi; tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako Duch uobecnia Chrystus swoje zbawcze dzieło, kontynuując je w Kościele, zwłaszcza w Eucharystii⁷¹.

O działaniu Ducha Świętego w Kościele poucza również Sobór Watykański II, według którego Duch Chrystusa działa w sercach wierzących (por. KDK 38), ożywia, jednoczy i napędza swymi darami Kościół (por. KK 7, 8, 9, 13, 48, 49,; KDK 45, 48), stwarza braterską wspólnotę wierzących (por. KDK 35), umacnia organiczną strukturę i zgodę Kościoła (por. KK 22), wzbudza i podtrzymuje zmysł wiary (por. KK 12), zamieszkuje w Kościele, napędza go i rządzi nim (por. DE 2), poucza go (por. KK 53), prowadzi Kościół do wszelkiej prawdy (por. KK 4), ożywia go (por. DA 29; DK 12), utrzymuje Kościół w ciągłej młodości (por. KK 4), wzbudza w nim ducha misyjnego (por. DM 4; 29) i powołania misyjne (por. DM 23), zachowuje i pomnaża wiarę (por. KK 25), wlewa w serca wiernych wiarę, nadzieję i miłość (por. DA 3).

Przytoczone stwierdzenia Vaticanum II świadczą o tym, że Ojcowie Soborowi byli nie tylko świadomymi działania Ducha Świętego na tymże Soborze, ale również przypomnieli w licznych swych wypowiedziach rolę i znaczenie Ducha Świętego w Kościele⁷². Mimo

⁶⁸ W. Kasper, *Aufgaben der Christologie...*, art. cyt., s. 146; tenże, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*. W: tenże — G. Sauter, *Kirche — Ort des Geistes*, Freiburg 1976, s. 14—25; „Geistvergessenheit in Theologie und Kirche”.

⁶⁹ Zob. A. L. Krupa, *Duch Święty w Jezusie Chrystusie*, Ateneum Kapłańskie 80 (1973) z. 1, s. 37—49.

⁷⁰ Zob. W. Kasper — G. Sauter, *Kirche — Ort des Geistes*, Freiburg 1976; H. Küng, *Charakterystyczna struktura Kościoła*, Concilium 1-10 (1965-66), Poznań 1968, s. 281—293.

⁷¹ H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg 1967, s. 200n.

⁷² Zob. A. Lamiński, *Die Entdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche durch das Konzil und ihre Bedeutung*. W: *Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam*, Leipzig 1969, s. 392—405; A. M. Charue, *Le Saint-Esprit dans „Lumen gentium”*. W: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Gembloux 1970, s. 19—39; A. Słomkowski, *Prawda o Duchu Świętym na Soborze Watykańskim II*, Ateneum Kapłańskie 80 (1973) z. 1, s. 59—73; H. Cazelles, *Le Saint — Esprit dans les textes du Vatican II*. W: tenże — P. Evdokimov — A. Greiner, *Le Mystère de l'Esprit-Saint*, Tours 1968, s. 161—186.

to jednak zarzuca się Soborowi Watykańskiemu II, że uczynił to w niedostatecznej mierze; zwłaszcza niekatolicycy teologowie mówią o „chrystomonizmie” dokumentów soborowych, o braku wymiaru pneumatologicznego w soborowej eklezjologii⁷³. Trudno się jednak dziwić temu faktowi, skoro teologia przedsoborowa poważnie cierpiała na brak tego wymiaru. Dopiero okres posoborowy przyniósł nową świadomość teologiczną i odrodzenie biblijnej pneumatologii⁷⁴. A. Nossol zauważa, że „aktualna potrzeba oraz wyjątkowe znaczenie eschatyczno-pneumatologicznej perspektywy w uprawianiu chrystologii dzisiaj nie ulega wątpliwości. Wręcz przeciwnie, teologia katolicka zdaje sobie jasno sprawę z faktu, że ta właśnie perspektywa może jedynie zagwarantować należne miejsce wydarzeniu Jezusa Chrystusa w życiu współczesnego człowieka, albowiem zawiera ona w sobie wiele momentów należycie pojętej kaiologii chrześcijańskiej”⁷⁵.

Podkreślenie przez dzisiejszych chrystologów konieczności pneumatologicznego ukierunkowania refleksji teologicznej o Jezusie Chrystusie stanowi również dla kaznodziejów ważną wskazówkę oraz inspirację, by i w głoszeniu orędzia ewangelicznego o Chrystusie i Jego zbawczym dziele wobec ludzkości uwzględniać należycie rolę Ducha Świętego, gdyż tylko wówczas zapewni się kaznodziejstwu chrystologicznemu i chrystocentrycznemu pożądaną integralność merytoryczną, dynamizm metodyczny, a konsekwentnie także i pełniejszą owocność względnie skuteczność w postaci faktycznego budzenia i kształtowania autentycznej wiary w Jezusa Chrystusa u dzisiejszych słuchaczy kazań.

Pneumatologicznie pojęte i realizowane kaznodziejstwo — to nie tylko głoszenie prawd dogmatycznych o Chrystusie, to nie tylko argumentowanie „uczonymi słowami ludzkiej mądrości” (1 Kor 2, 14) i refleksji intelektualnej o Jezusie Chrystusie, ale ukazywanie mocy i Ducha (por. 1 Kor 2, 3), który działa w Kościele, w jego członkach, w kaznodziejach głoszących „tajemnicę mądrości Bożej” (1 Kor 2, 7) — Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego (por. 1 Kor 2, 2). Nie rozwijając tu szerzej pneumatologicznej koncepcji głoszenia Chrystusa, będącego fundamentem i centrum wiary chrześcijańskiej, podkreślmy tylko jeszcze to, iż

⁷³ W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*; art. cyt., s. 15. Por. Y. Congar, *Pneumatologie ou „Christomonisme” dans la tradition latine?* W: *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, dz. cyt., s. 41—63.

⁷⁴ Zob. L. Balter, *Duch Święty we współczesnej teologii katolickiej*, Zeszyty Naukowe KUL 19 (1976) nr 3, s. 57—67; J. D. Zizioulas, *La dimension pneumatologica della Chiesa*, *Communio* 8 (1973) z. 1, s. 10—17.

⁷⁵ A. Nossol, dz. cyt., s. 181.

całą prawdę o Chrystusie, integralnie pojętą rzeczywistość Jezusa Chrystusa jest w stanie głosić jedynie taki kaznodzieja, który napełniony jest Duchem Świętym (por. Tt 3, 5), jest „człowiekiem duchowym” (por. 1 Kor 2, 15), w którym „mieszka Duch Boży” (por. 1 Kor 3, 16; 6, 19) i który dzięki temu zna „zamyśl Chrystusowy” (1 Kor 2, 16), zna Chrystusa, naśladuje Go w swym życiu i doświadczając osobiście zbawczego z Nim zjednoczenia, świadczy o Nim i komunikuje z Nim swoich słuchaczy. A wszystko to dzieje się w Duchu Świętym, przez Niego i z Jego pomocą (por. KK 8; KDK 21).

Dodajmy na koniec, iż szczegółowe określenie roli Ducha Świętego w działalności kaznodziejskiej Kościoła mogłoby stać się przedmiotem odrębnego studium homiletycznego, którego w katolickiej literaturze teologicznej dotąd brakuje. Pierwszą próbą pneumatologicznie zorientowanej koncepcji homiletyki i konsekwentnie kaznodziejstwa jest obszerna praca protestanckiego homilety Rudolfa Bohrena pt. *Predigtlehre* (München 1974)⁷⁶.

⁷⁶ Zob. G. Harbsmeier, *Pneumatische Homiletik. Zur Predigtlehre von Rudolf Bohren*, *Evangelische Theologie* 32 (1972) z. 5, s. 487—497; H. G. Geyer, *Zum Lob einer Homiletik, Verkündigung und Forschung* 18 (1973) z. 1, s. 1—13; J. Ries, *Predigt und Pneumatologie. Zur „Predigtlehre” von Rudolf Bohren*, *Catholica* 27 (1973) z. 1, s. 84—88.