

NOWE DROGI CHRYSTOLOGII KATOLICKIEJ

„Wyznawanie w Jezusie z Nazaretu Syna Bożego, Pana i Mesjasza, stanowi, jak zresztą już prawie od dwóch tysięcy lat, także dzisiaj znak rozpoznawczy chrześcijaństwa oraz jego życiową krew. To przekonanie, że ów Jezus ziemskiej działalności jest identyczny z niebieskim Synem Bożym, wyraża Nowy Testament przy pomocy godnościowych tytułów, kerygmatycznych sformułowań i opowiadań. Wiara Nowego Testamentu w Jezusa jako Chrystusa jest w dwutysięcznej historii chrześcijaństwa «stałą», chociaż została wewnątrz formowana oraz zabarwiana ludzkimi troskami każdej epoki kulturowej, ponieważ ludzie poszukiwali zbawienia i całości w powiązaniu ze swymi najgłębszymi tęsknotami i nadziejami”¹. Dlatego, choć musimy wołać za autorem Listu do Hebrajczyków: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (13, 8), powinniśmy równocześnie powtórzyć niezwykle poważne, bo w obliczu śmierci wypowiedziane, stwierdzenie D. Bonhoeffera: „Co mnie nieustannie porusza, to pytanie, czym jest chrześcijaństwo lub też kim właściwie jest Chrystus dzisiaj dla nas”².

Otóż postać Jezusa fascynuje aktualnie ludzi, podobnie jak to już czyni od całych dwóch tysiącleci. A może dzisiaj nawet szczególnie, ponieważ częstokroć prowokuje ich wprost do osobistych krytycznych rozpraw z sobą i to w ścisłym kontekście konkretnego uwarunkowania życiowego. Nie chodzi w tym przypadku bynajmniej o samych tylko teologów, ale również o różnego asortymentu literatów i filozofów, także marksistowskich³. Zaś współczesna sztuka filmowa przyczyniła się w dużym stopniu do umasowienia tegoż zainteresowania, przy czym warto wspomnieć choćby tylko dwa filmy z tego zakresu: „Manen fran Nasareth” oraz „Jesus Christ Superstar”

¹ B. McDermott, *Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute*, Concilium 18 (1982) H. 3, 154.

² *Widerstand und Ergebung* (hrsg. E. Bethge), München/Hamburg 1968, s. 132.

³ Zob. G. Becker, *Theologie in der Gegenwart*, Regensburg 1978, s. 139—145: „Interesse am Mann aus Nazareth, literarisch und marxistisch”. Warto w tym kontekście zwrócić także uwagę na ciekawy artykuł Z. Poniatowskiego: *Chrystologia, kierunki, problemy, aporie*, zwłaszcza że jest umieszczony w miesięczniku „Literatura na świecie”, nr 12 (44), Warszawa 1974, 94—123.

Ale koncentrujemy się na naszym temacie, czyli na chrystologii w ścisłym tego słowa znaczeniu. Otóż na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat powstała w tej dziedzinie tak olbrzymia literatura, że jest w tej chwili prawie że już nieprzejrzyta⁴. Ów ogólny „renesans na centralnym polu teologii systematycznej”⁵ upoważnia nas do mówienia także o „nowych drogach” chrystologii katolickiej. Chrystologia to wszakże jakby „serce” teologii chrześcijańskiej, której ostatecznym kryterium jest nie co innego jak sama osoba i dzieło Jezusa Chrystusa, po prostu On sam, wiekuiście żywy Odkupiciel człowieka — *Redemptor hominis!* W Nim skonkretyzował, uhistorycznił i uczasowił się nam nieskończony Bóg. Dlatego jest On równocześnie tak bardzo ludzki i boski, taki tajemniczy. Już od Ojców Kościoła możemy się nauczyć, że Jezus Chrystus rozsadza wszystkie ludzkie granice, tak jak Zmartwychwstały ściany swego grobu, oraz że niepojęty Bóg pragnął w Chrystusie stać się dla nas pojmovalny.

Tajemnicy nie sposób jednak zgłębić do końca i choć nauka Kościoła daje nam w tym względzie, w postaci chrystologicznego dogmatu, wiążący wykład, nie oznacza to wcale końca dalszych twórczych poszukiwań teologicznych. Tak też stał się klasyczny sposób jej oficjalnego sformułowania raczej początkiem pluriformizmu, jeżeli nawet nie pluralizmu chrystologicznego, jak to sugeruje K. Rahner⁶. Nie ma to jednak oznaczać, jakoby można było dzisiaj całkowicie już nie zwracać uwagi na powyższe sformułowanie. Zauważmy przeto mocno na samym wstępie, że posiada ono wiążącą moc również w stosunku do aktualnie nowych dróg poszukiwania⁷.

Trudno byłoby tu oczywiście wszystkie te „drogi” wyczerpująco naszkicować i opisać, dlatego też je zaledwie zasygnalizujemy, i to mianowicie tylko sumarycznie i bardziej formalnie, tj.

⁴ Zob. dla przykładu choćby pracę: K.-J. Kuschel, *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Einsiedeln 1978. Jest to dysertacja napisana na Wydz. Teol. uniwersytetu w Tybindze, uwzględniająca w ogóle całokształt nowszej literatury na temat osoby Jezusa.

⁵ B. McDermott, art. cyt., 155.

⁶ Zob. *Chalkedon — Ende oder Anfang?*, w: *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1962², s. 3—49.

⁷ Por. K. Rahner, *Christologie heute*, Concilium 18 (1982) H. 3, 212: „Zunächst meine ich, dass auch heute ein katholischer Theologie nicht an den klassischen Formulierungen der katholischen Theologie vorbeigehen soll. Ein Dogma und seine traditionelle und kirchenamtliche Formulierung sind zwar nicht einfach dasselbe. Aber mindestens einmal im Fall der Christologie ist auch die traditionelle Formulierung des Dogmas nicht so „überholbar, dass wir jetzt einfach sie verzichten könnten”.

z punktu widzenia ich założenia wyjściowego⁸. Po zasygnalizowaniu istotnych przyczyn ich poszukiwania (I), wskażemy przeto w osobnych punktach, na tzw. chrystologię oddolną (II), odgórną (III), odśrodkową (IV) i integralną (V); przy czym tę ostatnią należałoby pojmować jako najadekwatniejszą katolicką próbę współczesnego opisu Tajemnicy Jezusa Chrystusa.

I. Powody szukania nowych dróg w chrystologii

1. Zdawać by się mogło, iż chalcedońskie ujęcie dogmatu chrystologicznego w swej skrótowej formule „vere Deus — vere homo” pozostanie po wsze czasy zadość jasne i znajdzie zawsze jednoznaczny recepcję. Tak jednak nie jest. Otóż dzisiaj zwykło się wskazywać na trzy podstawowe przyczyny tego zjawiska, mianowicie jakoby dotychczasowa refleksja nad Tajemnicą Jezusa Chrystusa, oparta na tej formule, była wyłącznie esencjalna, skrajnie wertykalna, oraz zdecydowanie dualistyczna⁹.

2. Zarzut „esencjalizmu” dotyczyłby przede wszystkim spekulowania nad wewnętrzną konstytucją osoby Jezusa, bez szczególnego uwzględniania jego historiozbawczego znaczenia. Zasadniczo jedno tylko wydarzenie zbawcze odgrywało w tradycyjnej chrystologii rolę dominującą, mianowicie wcielenie Syna Bożego ujmowane jako „wertykalno-ontologiczna synteza *Deus et homo*”¹⁰. Natomiast śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa posiadały w niej znaczenie peryferyjne, wskutek czego była ona pozbawiona biblijnej perspektywy historyczno-eschatologicznej. Takie wyodrębnienie osoby Jezusa z kontekstu jej istotnych historiozbawczych relacji sprzyjało częstokroć wyizolowanej spekulacji teologicznej. Dlatego też każda nowa droga współczesnej chrystologii katolickiej musi także mocno akcentować tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa¹¹.

⁸ Co do bardziej merytorycznego podejścia zob. A. Nossol, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, *Collectanea Theologica* 45 (1975) f. IV, 5—28; *Chrystologia egzystencjalna*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 22 (1975) z. 2, 73—88.

⁹ Zob. K. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, *Internationale katholische Zeitschrift — Communio* 2 (1973) 208—211; por. także A. Nossol, *U podstaw aktualnych dyskusji wokół Tajemnicy Chrystusa*, *Collectanea Theologica* 46 (1976) f. III, 6nn.

¹⁰ J. Ratzinger, *Die Christologie im Spannungsfeld von altchristlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*, w: *Urbild und Abglanz* (wyd. J. Tenzler), Regensburg 1972, s. 361. Por. D. Widerkehr, *Konfrontation und Integration der Christologie*, w: *Theologische Berichte*, t. II, Einsiedeln 1973, s. 19—28.

¹¹ Zob. B. McDermott, art. cyt. 157nn; K. Rahner, *Christologie heute*, art. cyt., 215.

3. Zarzut „wertikalizmu” można by również opisać pojęciem chrystologii skrajnie i wyłącznie „odgórnej”, względnie „zstępującej”¹². Zakładając wiarę w Trójcę Świętą i wyjaśniając wydarzenie Chrystusa przy pomocy modelu wcielenia Słowa Bożego, musiała niejako tradycyjna chrystologia wychodzić od Ojca w niebie, posyłającego swojego przedwiecznego Syna na ziemię. W związku z tym jawi się pytanie, czy w ramach tej „descendencji” jest ona w ogóle w stanie dotrzeć na serio „do dołu”, do ziemskiej historii Jezusa z Nazaretu, zwłaszcza zaś jej finału, jaki stanowiła śmierć krzyżowa? Ludzka indywidualność Chrystusa, cały jego historyczny rozwój, ograniczenia jego ziemskiego bytowania, a zwłaszcza jego cierpienia, są w każdym razie w klasycznej chrystologii brane za mało radykalnie. Wprawdzie Kościół zawsze odrzucał stanowczo doketyzm, a przeciwko monofizytyzmowi wyakcentował również integralność ludzkiej natury Chrystusa, ale czy fakt pozbawienia go ludzkiej osobowości nie przekreśla przypadkiem właściwej istoty ludzkiego bytu Jezusa? Po dziś dzień w świadomości wierzących często jawi się Jezus Bóg-Człowiek jako cudowna i niemalże „mityczna istota”, która jako taka mało co ludzi obchodzi, którzy usiłują raczej wyzwolić się spod jej „przytłaczającej” obecności¹³.

4. Wysuwany pod adresem tradycyjnej chrystologii zarzut „dualizmu” byłby wreszcie uwarunkowany zasadniczym tonem, jaki zawsze nadawała tej problematyce sformułowana przez Sobór Nicejski doktryna o preegzystencji i współistności Syna Bożego z odwiecznym Ojcem. Stąd też nie wychodziła chrystologia klasyczna — jak by się zdawać mogło — od jednej osoby Jezusa Chrystusa, zawierającej w sobie pełnię bóstwa i człowieczeństwa, lecz z dwóch natur, czyli realności w zasadzie od siebie oddzielonych nieskończoną odległością. Wychodząc więc od preegzystującego Bożego Logosu i stworzonej natury ludzkiej, próbowała ona następnie opisać „proces Wcielenia jako złożenie jednego indywiduum z istoty ludzkiej i boskiej”¹⁴. Kościół wprawdzie przewyciężył już

¹² A. Schilson, *Christologie im Präsens*, Freiburg 1974, s. 162; por. G. Becker, dz. cyt., 158n.

¹³ K. Reinhardt, art. cyt., 209. K. Rahnera reinterpretacja tajemnicy wcielenia też ma na uwadze m. in. obronę przed wciąż jeszcze grożącym jej niebezpieczeństwem „mitologicznego” pojmowania. Zob. zwłaszcza: *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln 1954, s. 176, 194; tenże, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: *Schriften zur Theologie*, t. V, Einsiedeln 1962, s. 204, 212.

¹⁴ K. Reinhardt, art. cyt., 210. Autor ten powołuje się tu na W. Panenberga, który stwierdza, że „Die eigentliche Problematik der Zweinatu-

w założeniu każdą postać dualizmu, ale jego „chrystologia dwu natur” wiodła nieustannie do trudności bez wyjścia, tzn. do przyjęcia faktycznie „w sobie podzielonego”, a tylko w wierze „jako jedność” afirmowanego Jezusa Chrystusa, lub też broniła jedności jego osoby kosztem prawdziwego człowieczeństwa albo bóstwa. W tej aporii nie powinniśmy bynajmniej widzieć samej istoty niepojętego misterium Chrystusa, trudności bowiem nie do przeciężenia płyną tu pierwszorzędnie z dualistycznej pozycji wyjściowej. Ten newralgiczny punkt tradycyjnej chrystologii jest w stanie przewyciężyć jedynie wyjście od jednej osoby Jezusa Chrystusa w jej nieodzownej relacji zarówno do Ojca w niebie, jak też do ludzi na ziemi. Przy czym potrzeba by równocześnie ukazać, że ten właśnie Jezus, stanowiąc całkowitą jedność z Bogiem, pozostaje jednak od niego różny¹⁵.

Wszystkie nowe poszukiwania chrystologiczne, będące w większości przypadków twórczą interpretacją ujęć tradycyjnych, usiłują dlatego *a limine* uniknąć powyższych trzech głównych zarzutów, przy czym niejednokrotnie popadają niestety w przeciwstawne skrajności, takie np. jak przesadny funkcjonalizm, horyzontalizm oraz swoistego rodzaju jezuanistyczny monizm¹⁶, ku któremu oscyluje — jak zobaczymy — zwłaszcza każda radykalnie „antropologicznie” pojęta postać chrystologii oddolnej¹⁷.

II. Chrystologia odgórna

1. Zgodnie z klasyczną formułą Chalcedonu: „vere Deus — vere homo” zawsze już oficjalna chrystologia Kościoła była ukie-

renlehre ist also der Versuch, den Vorgang der Inkarnation als Zusammensetzung eines Individuums aus dem menschlichen und dem göttlichen Wesen zu denken” (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, s. 333). Tej problematyce jest w całości poświęcona praca: Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München 1968.

¹⁵ K. Reinhardt, art. cyt., 211.

¹⁶ Wydaje się, iż w aspekcie bardziej merytorycznym najważniejsze aktualne katolickie kierunki chrystologiczne można by opisać w pięciu zasadniczych perspektywach rozwojowych jako chrystologię w perspektywie uniwersalno-teologicznej, kosmiczno-antropologicznej, historyczno-personalistycznej, eschatyczno-pneumatologicznej oraz w perspektywie metadogmatycznej. — Zob. A. Nossol, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, *Collectanea Theologica* 45 (1975) f. IV, 5—28; *Chrystologia Karola Bartha (Wpływ na współczesną chrystologię katolicką)*, Lublin 1979, s. 113—126.

¹⁷ Taką właśnie postacią jest chrystologia H. Künga, przedstawiona w jego słynnym dziele „Christ sein”, München 1974. Por. także inne jego prace: *20 Thesen zum Christ sein*, München 1975; *Die christliche Herausforderung*, München 1980.

runkowana bardziej wertykalnie, ponieważ opierała się przede wszystkim na ewangelijnym „Verbum caro factum est” (J 1, 14), wychodząc po prostu od tajemnicy wcielenia odwiecznego i preegzystującego Logosu. Dlatego też była chrystologią „zstępującą”¹⁸, w której liczyła się przede wszystkim trynitarna podstawa. Zresztą sam H. Küng jeszcze nie tak dawno temu akcentował zdecydowanie, że bez teologii nie ma chrystologii¹⁹. Wrazem tradycyjnej, choć wprowadzanej już unowocześnionej — chrystologii odgórnej jest ujęcie Tajemnicy Chrystusa przez naszego wielkiego rodzimego dogmatyka — Ks. W. Granata²⁰. Do nowych zaś „dróg” zasługujących w tym względzie na szczególną uwagę należą dzisiaj zapewne poglądy H. Urs von Balthasara oraz H. Schürmanna.

2. Aby uniknąć jakiegokolwiek „redukcji” kosmologicznej lub antropologicznej w teologicznym opisie wydarzenia Jezusa Chrystusa posługuje się słynny szwajcarski teolog personalistyczną kategorią miłości, ponieważ wiarogodną jest — jego zdaniem — ostatecznie tylko miłość. Poza tym miłość stanowi „pierwotny fenomen objawienia” i „zasadnicze słowo” Logosu. Chodzi więc o „miłość jako miłość boską”, dystansującą się np. od samoabsolutyzującej się miłości ludzkiej. By ów „całkowicie inny byt” tej miłości uwyraźnić, posługuje się Von Balthasar szczególną kategorią z dziedziny estetyki, mianowicie „wspaniałością” w sensie chwały (*Herrlichkeit*) nadając jej jednak swoiste znaczenie teologiczne. W Chrystusie objawia się Boża miłość właśnie jako wspaniałość Boga, „albowiem Bóg, ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały (wspaniałości) Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Jasność tę można jednakże spostrzec na drodze chrześcijańskiej wiary, która jest pierwszorzędnie „posłuszeństwem”. Posłuszeństwo, mianowicie absolutna miłość jako posłuszeństwo względem Ojca, stanowi również „naczelną regułę egzystencji Chrystusa”. Konkretyzacją tegoż synowskiego posłuszeństwa jest całe życie Jezusa, począwszy od samego wcielenia aż po śmierć krzyżową. Zgodzić się trzeba z twierdzeniem, iż zdanie „Bóg stał

¹⁸ K. Rahner zwykł w tym przypadku mówić o „Aszendenzchristologie”; por. G. Becker, dz. cyt., s. 158n.

¹⁹ *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prologomena zu einer zukünftigen Christologie*, Freiburg 1970, s. 670; por. tu także A. Nossol, *Znaczenie trynitarniej podstawy chrystologii*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 23 (1976) z. 2, 59—71.

²⁰ Zob. tom I jego posoborowego zarysu dogmatyki katolickiej, zatytułowanego wymownie: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, I, Lublin 1972, 261—344.

się człowiekiem” jest bez wątpienia „óśrodkiem chrześcijańskiego świadectwa”. W tym decydującym momencie historii rozpoczęła się właśnie, jako wyraz bezgranicznego posłuszeństwa, urzeczywistniać „kenoza” Syna Bożego, jako zstępowanie z wyżyn i równocześnie „paradoksalne” objawienie wspaniałości Boga w uniżeniu. Ten, który z natury swej jest Panem, staje się dobrowolnie Sługą, niewolnikiem. Jego miłość, jego posłuszeństwo, jako skutek najwyższej miłości, osiąga swój punkt szczytowy w Krzyżu. Krzyż Jezusa staje się bowiem rozumiały jedynie jako „najwyższe dzieło miłosnego posłuszeństwa” w sensie najdalej posuniętej kenozy Słowa Bożego. By to ukazać rozwija Von Balthasar w ramach ogólnej „teologii krzyża” szczegółową „teologię *triduum sacrum*”, akcentując ściśle w duchu szkoły antiocheńskiej wymiar trynitarny i soteriologiczny zarazem tajemnicy Jezusa Chrystusa. Przedstawia bowiem decydujące o całości egzystencji Jezusa posłuszeństwo nie tylko jako „funkcję tego, czym On się stał...”, lecz czym, wyniszczając i uniżając się, w miłości swej być pragnął”, tzn. jako „kenotyczny przykład swojej odwiecznej miłości synowskiej” względem wciąż wszystko przewyższającego Ojca. Chodzi tu zatem ostatecznie o fakt preegzystencji Słowa, z której nie wolno zrezygnować żadnej postaci ortodoksyjnej chrystologii katolickiej. W przeciwnym bowiem razie stałyby się Jezus tylko „górującym” nad innymi wielkimi postaciami historycznymi „przykładem”, podczas gdy On w rzeczywistości „staje się tym, czym już jest zarówno w preegzystencji jak też w swoim ziemskim bytowaniu”. Tylko dlatego ogarnia jego samouniżenie się także grzech ludzkości, niszcząc i gładząc go w sobie. Objawiając miłość Boga Ojca, który pozwala swojemu Synowi w absolutnym posłuszeństwie wybrać ubóstwo i uniżyć się aż do śmierci, ukazuje równocześnie Boga Syna, który z miłości utożsamia się z nami grzesznikami i wypełnia przy tym, w akcie wolnego posłuszeństwa, wolę Ojca dokonując w ten sposób właśnie odkupienia. Kluczem do zgłębienia soteriologicznego wymiaru tajemnicy Jezusa Chrystusa okazuje się dla H. Urs von Balthasara zatem miłość objawiona ostatecznie nie jako dzieło, lecz jako trynitarny byt Boży, jako właśnie wspaniałość Boga ²¹.

3. Niezmiernie aktualną postacią chrystologii odgórnjej wydaje się być dzisiaj także ciekawa koncepcja egzegety i teologa biblijnego z Erfurtu, który jest zdania, iż każda właściwie epoka, każda „godzina historii” jest dla nas ludzi także prawdziwym „locus theologicus”, źródłem poznania Chrystusa, jako że nigdy i tak

²¹ Zob. Urs v. Balthasar, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978, s. 53—238; por. A. Nossol, *Per Christum et in Christo*, art. cyt. 15—17.

nie będziemy w stanie wyczerpać jego „niezglębionego bogactwa” (Ef 3, 8). Dlatego też każdy okres poznaje go inaczej i w nowy sposób. Zachęta Soboru Watykańskiego II, dotycząca śledzenia „znaków czasu”, ma więc i w tym przypadku swoje zastosowanie (por. KDK nr 40, 44, 62)²². Abstrahując od wielowymiarowości biblijnego obrazu Chrystusa można by, zdaniem H. Schürmanna, mówić — patrząc retrogresywnie — o Chrystusie Nauczycielu (*Christos didaskalos*), pierwszych wieków, o Wszechwładcy (*Pan-krator*) u schyłku świata antycznego, o Imperatorze Kościoła romańskiego, a dalej o Mężu Bolesci z okresu zaraz i pomorów oraz niepowodzeń wypraw krzyżowych, czy wreszcie o Ukrzyżowanym z czasów reformacji. Inne aspekty postaci Chrystusa eksponują np. obrazy związane z kultem Serca Jezusa czy Chrystusa Króla. Ta wielość przedstawień Jezusa Chrystusa jest świadectwem żywej wiary teologów i wiernych, którym Chrystus jawił się jako przynoszący w mocy Ducha Świętego wybawienie na miarę udreki czasu, w którym wypadło im żyć. Aktualne zagrożenie, wymogi i nacisk chwili odgrywałyby więc każdorazowo w kształtowaniu obrazu Chrystusa i związanych z nim treści decydującą rolę.

W ścisłym nawiązaniu do owych ewoluujących obrazów Chrystusa dochodzimy dzisiaj także do ujęcia Chrystusa jako pro-egzystującego. W atmosferze ogólnej niepewności, w obliczu grozy totalnej zagłady, która oznacza skrajny brak miłości i bezgraniczny egoizm, zwraca bezradny człowiek spojrzenie ku temu, który żył całkowicie bezinteresownie, ku temu, który radykalnie pro-egzystował, ku Jezusowi, Synowi Bożemu.

Jak więc widzimy, ten nowy obraz względnie model eksponuje nie tyle „istotę” Chrystusa, ile raczej jego „egzystencję”, która w sposób integralny wyraża się w proegzystencji. Pamiętać jednak należy, że owa proegzystencja ma charakter dwuwymiarowy: Jezus jest bowiem człowiekiem „dla innych”, ponieważ był on całkowicie zorientowany na życie „dla Boga i z Boga”

Jezus zaangażował się dla grzeszników i biednych — zgodnie z relacjami Ewangelii — aż do wejścia w śmierć. Jako „Christus traditus” w totalnej orientacji „pro vobis” wydał on siebie samego do końca i całkowicie. W tym właśnie fakcie dochodzi najwyraźniej do głosu trynitarna podstawa tej ciekawej koncepcji. Takie bowiem oderwanie się od siebie i całkowicie bezinteresowne transcendowanie (wyjście poza i ponad siebie) ku bliźniemu jest antropologicznie możliwe wyłącznie jako działanie i skutek wyni-

²² H. Schürmann, *Der Proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen*, *Diakonia* 3 (1979) 147—190.

szczającego transcendowania ku Bogu. Jezus Chrystus żyje wszelako przede wszystkim z Boga i dla Boga. On był przecież „na początku” u Boga (J 1, 2), ponieważ jako odwieczne Słowo jest preegzystującym Synem Boga. Jako taki, wydając siebie w posłuszeństwie, zanim zmarł dla ludzi, zmarł najpierw dla Boga. Śmierć Jezusa dająca zbawienie należy ostatecznie zatem rozumieć jako wydarzenie wewnątrztrynitarne, czyli jako niesioną Duchem Świętym samą siebie wyniszczającą miłość Ojca ku Synowi i Syna ku Ojcu i dlatego właśnie jako „śmierć śmierci” Dwubiegowość radykalnej proegzystencji Jezusa Chrystusa — dla Boga i dla człowieka — znajduje jakby wyraz w jego rozpięciu na poziomej i pionowej belce krzyża. Tajemnica niosącej zbawienie horyzontalnej proegzystencji jest dźwigana mocą wertykalnej inegzystencji (egzystencji wsobnej), mocą ontycznego bycia w Bogu²³.

Tak integralnie pojęta proegzystencja Chrystusa, dzięki syntezie teologicznych i humanistycznych aspektów, zdolna jest niewątpliwie stać się dla współczesnego człowieka szczególnie aktualnym i przekonywającym modelem życia. W dobie ogólnego kwestionowania problematyki sensu umożliwia bowiem gruntownie nową orientację i postawę życiową, ukazuje nowe wymiary sensu i celu życia.

Tę drogę współczesnej chrystologii można by dlatego uważać za nader pożądane pogłębienie wiary w postaci wytworzenia się nowej formy „kontemplatywnej pobożności kenotycznej”, tak bardzo przecież zgodnej z duchem i zamiarem Chrystusa: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (J 3, 16). A co może jest najważniejsze, ona właśnie jest w stanie udzielić współczesnemu światu najpełniejszej bodajże odpowiedzi na postawione na początku pytanie: „Kim Chrystus jest właściwie dla nas dzisiaj?” Nie jest wcale wykluczone, że dlatego też współczesne prace chrystologiczne tak często uwypuklają moment proegzystencji w całokształcie życia Jezusa. Choć nie posługują się wprawdzie zawsze wprost i formalnie ową kategorią, akceptują ją jednak rzeczowo przez określenie egzystencji Jezusa jako „bytu dla drugich” lub też „człowieka dla drugich”²⁴.

²³ Tamże; por. także A. Nossol, *Chrześcijańska proegzystencja — istnienie i życie dla innych*, *Collectanea Theologica* 49 (1979) f. II, 18.

²⁴ Zob. także H. Schürmann, *Jesu ureigner Tod*, Freiburg 1975, s. 221—255; por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, s. 10; W. Beilner, *Der Weg zu Jesus*, w: *Die Frage nach Jesus*, Graz 1973, s. 96; J. Roloff, *Auf der Suche nach einem neuen Jesus bild*, *Theologische Literaturzeitung* 98 (1973) 569.

III. Chrystologia oddolna

1. „Antropologiczny zwrot” współczesnej teologii jest niezaprzeczalnym faktem. Za jego oficjalny wyraz można by w pewnym znaczeniu uważać nawet słowa encykliki *Redemptor hominis* o człowieku jako „pierwszej i podstawowej drodze Kościoła, drodze wyznaczonej przez samego Chrystusa”, jako że — wg Jana Pawła II — w ogóle „wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka” (nr 14). Zbawcze „pro vobis”, jakie implikuje Tajemnica Chrystusa, a któremu nauka Kościoła dała zdecydowany wyraz w akcentowaniu jej teleologicznego „propter nos et nostram salutem”, stanowi dlatego też o słuszności twierdzenia, że dzisiaj każdy rodzaj chrystologii powinien w jakimś znaczeniu zawsze być chrystologią „wstępującą”²⁵, czyli liczącą się bardzo serio z fenomenem człowieka i rozpoczynającą swoje konstruktywne rozważania właśnie „od dołu”, tj. od integralnego człowieczeństwa Jezusa. Niemniej jednak nie może ona nigdy zapominać o tym, co powyższa encyklika tak mocno uwydatnia, że mianowicie w teologii wszelka antropologiczna koncentracja zawsze „nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (tamże). O tym właśnie fakcie zdaje się zapominać najbardziej bodajże spektakularna w tej chwili droga chrystologii oddolnej, jaką stanowi koncepcja H. Künga, przedstawiona w jego dziele „Christ sein”²⁶, która wywołała w całym niemalże Kościele tyle wrzawy. Z tego względu, że o „drodze” Künga była już częściej mowa, wskażę tutaj raczej na dwie inne znacznie mniej u nas znane próby chrystologiczne z tej dziedziny, mianowicie E. Schillebeeckxa oraz J. Pohiera.

2. Belgijski dominikanin pragnie również „poszukiwać krytycznie ludzkiego zrozumienia chrystologicznej wiary w Jezusa, przede wszystkim zaś w jej powstaniu”, nie zamierzając przy tym wcale zbliżyć się za nadto do samej tajemnicy Jezusa. Chodzi mu przede wszystkim o „rozwikłanie tych «tajemnic», które sfabrykował sam człowiek”, a więc o niejasności, które nie mają nic wspólnego ze zbawczym działaniem Boga w historii²⁷. Zwraca w tym kontekście uwagę na bezsporny fakt, zgodnie z którym życie

²⁵ K. Rahner mówi w tym przypadku o „Aufstiegschristologie” (*Aszendenztheologie*), por. *Christologie heute*, art. cyt., 213.

²⁶ Po tej linii ujmuje ją w każdym razie L. Scheffczyk, w: *Aufbruch od Abbruch des Glaubens*, Stein a. Rh. 1976, oraz *Klersänderungen des Glaubens? Theologische Bilanz zum Fall Küng*, Stein a. Rh. 1980, s. 41—69. Zob. tu także pracę zbiorową: *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein”*, Mainz 1976, s. 60—94.

²⁷ *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg 1974, s. 27.

zwykło być bardzo często nieprzejrzystą mieszaniną sensu i bezsensu, zbyt mało radości i nadmiaru winy oraz niepowodzeń. Dlatego też staje się Jezus dlań Człowiekiem, który stawiał pytanie o Boga jako problem sensu w obliczu nędzy i śmierci. W tym też celu musiał Jezus sam „egzystencjalnie pogodzić po ludzku ewidentne doświadczenie niepowodzenia ze swoją żydowską wiarą w Boga, On musiał pojednać z sobą to, co teoretycznie jest nie do pojednania”. A to jest możliwe jedynie w odpowiedzialnie przyjętym życiu, gdzie „doświadczenie stoi przeciwko doświadczeniu”, jako że teoria zawsze tutaj przychodzi za późno. Dlatego też poszukuje Schillebeeckx „meta-dogmatycznie, to znaczy metodycznie abstrahując od dogmatu”, znaków, „które ukierunkowałyby ludzkie pytanie o zbawienne na chrześcijańską ofertę takiej odpowiedzi, która wskazuje na szczególne działanie zbawcze Boga w Jezusie”²⁸. Takie właśnie znaki znajduje on w praktyce życiowej Jezusa, w jego troskliwym byciu z ludźmi, w jego uwalniającym i radosnym obcowaniu z nimi, we wspólnocie stołu z wszystkimi, przekonując się iż ostatecznie linie te zbiegają ku owemu nieoczekiwanemu oddalającemu się punktowi, który „identyfikuje sprawę człowieka jako sprawę Boga” a „sprawę Boga jako sprawę człowieka”²⁹. Wierząc, ale równocześnie też przyznając się do „wątpliwości o kościelnym Chrystusie”³⁰, rodzi ten wynik w odniesieniu do podejrzenia o iluzję pytanie: „Czyżby ów Człowiek mógł mieć rację?”³¹ W tym właśnie punkcie rozpoczyna się długa historia wyjaśnień i interpretacji owego swoistego życia, cały łańcuch prób zmierzających nie tylko do jego „zrozumienia”, lecz również do uczynienia zeń podstawy własnych usiłowań sprostania życiu. Jedno jednak wydaje się przy tym być pewne, że mianowicie historia wszystkich w tym względzie ważkich interpretacji kulminuje w rozświetleniu cierpienia i śmierci Jezusa jako decydującej próbie prawdy jego, w sposób boski wypośredniczonego, pocieszenia. Dla Schillebeeckxa posiada śmierć tak istotne znaczenie, że całokształt życia Jezusa powinien być koniecznie zgłębiany z punktu widzenia Jego śmierci i w relacji do niej; odwrotnie jest również całe życie Jezusa tłumaczeniem Jego śmierci. „Zrozumienie własnej śmierci przez Jezusa, należące historycznie do całości Jego posłannictwa jako zbawczej oferty, wydaje się być udawadnialne jako fakt przedwielkanocny, choćby tylko dla samozrozumienia w czasie jego ostatnich ziemskich dni”³². Otóż w tym przypadku chodzi o historycznie potwierdzalne zrozumienie, „któ-

28 Tamże, s. 28.

29 Tamże, s. 238.

32 Tamże, s. 276.

30 Tamże, s. 28.

31 Tamże, s. 239.

re stwarza możliwość dla późniejszej interpretacji chrześcijan oraz stanowi dla nich bazę” Tylko wtedy, jeżeli Jezus doznał prawdziwego niepowodzenia w ograniczonych wprowadzie, lecz realnych wymiarach naszej historii, aczkolwiek bez wszelkiej winy z jego strony, może z jego własnego doświadczenia niepowodzenia jako historycznego wydarzenia wychodzić pocieszająca, prowokatorska i krytyczna siła dla problematyki życiowej doznającego niepowodzenia i cierpiącego człowieka. Nasza krótkowzroczna opcja w stosunku do tego, co niepowodzenie i powodzenie właściwie oznaczają, doznaje w ten sposób gruntownej korektury. Żywej mocy Jezusa pragnie Schillebeeckx dowieść egzystencjalnie, tzn. nie przy pomocy będących w użyciu formuł interpretacyjnych Jego praktyki życiowej oraz jej „auto-teologicznych założeń”, lecz w postaci opowiadanej, „narratywnej wiary”, opowiadając się w ten sposób pod wpływem M. Bubera za tzw. „teologią narratywną” tj. jej „praktyczno-krytycznym efektem, wpływającym z modelitewnego przebywania w świecie Królestwa Bożego i jego odpowiedniej praktyki”³³.

Los Jezusa można dlatego też ukazać wyłącznie jako „historię żyjącego” — jak na to już wskazuje sam tytuł omawianego dzieła. Los ten bowiem posiada faktycznie swoją historię w refleksyjnym przekazie tj. dalszym opowiadaniu o nim, jak też w doświadczalnej obecności. Kościoły chrześcijańskie dzisiaj, jak zresztą także i ci, którzy poza tymi Kościołami aktualnie doświadczają w tym Jezusie zbawienia, są żyjącymi po tylu stuleciach wśród nas świadkami Jezusa z Nazaretu oraz tego, co ów Człowiek zainicjował i wprowadził w ruch. Każdy spośród naszych zaniepokojonych towarzyszy życiowych, który szuka za alternatywami w stosunku do tego co akurat jest w obiegu, jeżeli tylko zechce zająć się serio życiową praktyką Jezusa, przekonuje się natychmiast, że ów Jezus wcale nie jest martwy, jak wszyscy inni zmarli, lecz on udziela także jeszcze dzisiaj siły do zniesienia życia i jego absurdalności oraz ich przemiany w coś lepszego. I tak oto można się przekonać o Jezusie jako żyjącym, jako zwycięzcy śmierci, przy czym, wg Schillebeeckxa, nie potrzeba wcale rezygnować z większości tradycyjnych kategorii dogmatycznych³⁴.

³³ Tamże, s. 598; por. także G. Becker, dz. cyt., s. 175.

³⁴ Tamże, s. 134; do całości zob. G. Becker, dz. cyt., s. 173—176, oraz krytyczną ocenę tej chrystologicznej „drogi”: W. Löser, *Jesus Christus — Gottes Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Deutung der Präexistenzaussagen in der gegenwärtigen Theologie*, Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 6 (1977) 31—45. O tym, że proponowana przez Schillebeeckxa chrystologia zawiera przynajmniej wiele „dwuznaczności” oraz że nie jest w tej postaci całkowicie do pogodzenia z wymogami oficjalnej nau-

3. Oddolna „droga” chrystologiczna francuskiego dominikanina Jacques'a Pohiera³⁵ abstrahuje również świadomie od klasycznych formuł soborów chrystologicznych, jak też średniowiecznej teologii scholastycznej, co bynajmniej nie oznacza, jakoby chciał on przeczyć czemukolwiek, co te formuły oznaczają. W tym przypadku idzie autor po prostu za przekonaniem wielu dzisiejszych teologów, zgodnie z którym wcale to nie najlepszy sposób wypowiadać prawdę o bóstwie Chrystusa za pomocą owych tradycyjnych sformułowań³⁶. I tak np. dowodzi, że po wcieleniu Słowo Boże stało się ciałem, a w wydarzeniu tym wypowiedział się cały dystans, w który może zstąpić oraz wypowiedzieć się „przestrzeń” bóstwa Jezusa Chrystusa. Ale dopiero później, po Pięćdziesiątnicy, zrozumie się lepiej, Kim On był, wyznawszy w nim Boga. Jego własna prawda, jako ucieleśnionego Boga, streszcza się nie tylko w tym, iż był On wyłącznie człowiekiem, który powiedział coś o Bogu, ale w tym, że był Człowiekiem, w którym to wypowiedział się sam Bóg³⁷.

Zaś co do całego dzieła zbawczego stoi Pohier na stanowisku, iż Jezus umarł dla Boga i ludzi, z miłości do Boga i ludzi, oraz by tych ostatnich wyzwolić z tego wszystkiego, co ich dzieli od Boga; przy czym znowu abstrahuje wyraźnie od takich słów, jak: „zadośćuczynienie” oraz „ofiara”. Analogicznie do ujęcia Schillebeeckxa, zajmuje śmierć Jezusa i jej skuteczność centralne miejsce w całokształcie wypowiedzi na temat tego, co nam owa śmierć objawia o Bogu, o Jezusie Chrystusie oraz o naszym aktualnym sposobie posiadania życia, które Jezus chciał nam dać i w swojej śmierci nam je też faktycznie dał³⁸. Na tej właśnie drodze usiłował Bóg nam się objawić oraz uczynić się „Bogiem z nami” Owszem, i w przypadku śmierci Jezusa należy koniecznie uwzględnić torującą sobie coraz skuteczniej drogę — nową wizję relacji śmierci do życia w ogóle. Chodzi mianowicie o współczesne winte-

ki Kościoła, świadczy choćby powstały w Kongregacji Doktryny Wiary już 25 czerwca 1976 r. „casus Schillebeeckx”. Belgijski teolog przyjął w pierwszej połowie grudnia 1979 r. zaproszenie Kongregacji w celu wyjaśnienia aporii powstałych wokół jego nowej drogi współczesnej chrystologii. W każdym razie zażądał prefekt Kongregacji kard. Szeper w specjalnym liście z 20 listopada 1980 r. m. in., by autor „w świetle doktryny wiary zrewidował punkty obciążone jeszcze pewną dwuznacznością i ażeby dał publiczny wyraz swojej woli zastosowania się do tej prośby”.

³⁵ Jacques Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977. Zaznaczmy od razu, że dzieło to zostało również napiętnowane przez Kongregację Nauki Wiary (3 IV 1979).

³⁶ J. Pohier, *Einleitung zur deutschen Asgabe*, w: *Wenn ich Gott sage*, Olten 1980, s. 24n.

³⁷ *Quand je dis Dieu*, s. 44n, 149n, 156.

³⁸ *Einleitung...*, jw., s. 30n.

growanie śmierci w życie, tzn. nie upatrywania w niej już więcej tylko przegranej i klęski, lecz chcemy w niej widzieć nieodzowną właściwość, konieczny i dobroczynny warunek życia w ogóle ³⁹.

Przystępując do analizy wydarzenia zmartwychwstania Jezusa stwierdza Pohier, że swoją własną istotę widział Jezus w tym, czym Bóg jest, oraz że Bóg widział Jego własną istotę w tym, czym On, Jezus — był. Bóg jednakowoż jest wyłącznie tam i wtedy tylko obecny, jeżeli swą obecność zamienia wciąż na nowo w czyn. I tak był Jezus czynem Boga, przyjściem Boga. Jako taki stanowi właściwie najwyższą formę możliwej obecności Boga w nieboskim świecie, Bóg bowiem jest Bogiem, który przychodzi i który był czynny w Jezusie i w Nim przychodził. Ta Jego obecność otworzyła definitywnie przestrzeń Nieskończonemu. Jako taki musi Bóg dlatego znowu pozwolić Jezusowi zaistnieć, odnowić to, co zdziałał w Jezusie, kontynuować Jego przychodzenie, które zrealizowało się w Jezusie. I tak oto musi Jezus znowu przez Boga powstać, Bóg musi na nowo czynić to, co uczynił w Jezusie, jeżeli prawdą jest, iż objawił się w nim rzeczywiście i to aż tak dalece, że jest on „odblaskiem jego wspaniałości i obrazem jego istoty” (Hbr 1, 3); i jeżeli prawdą jest, iż Bóg jest Bogiem przychodzącym, by być „Bogiem z nami”.

Jeżeli Bóg ma pozwolić Jezusowi na nowo powstać, to wcale nie w znaczeniu, by niejako Jezusa „powtórzyć”, lecz by powtórzyć samego siebie, by powtórzyć to, co wypowiedział w Jezusie, ponieważ Bóg jest wierny. On jest mianowicie tym, który jest, i mówi to, co mówi, i czyni to, co czyni i nigdy sam sobie nie przeczy. W ten właśnie sposób pragnie Bóg być „Bogiem-ze-mną” i „Bogiem-dla mnie”. Ponieważ Jezus był czymś z tego, co Bóg sam o sobie powiedział, dlatego musi być na nowo wskrzeszone to, czym Jezus był. Na tej drodze i w ten sposób Bóg mówi nam po prostu od nowa, kim on jest, kim jest dla nas i czym my, my ludzie, możemy być dla Niego, mianowicie: „Ludem, z którym-jest-Bóg” ⁴⁰.

Zamiast więc mówić „rzeczownikowo” o zmartwychwstaniu Jezusa, preferuje Pohier biblijny sposób „czasownikowego” określenia wskrzeszenia Jezusa, przy czym trylogię: Wielkanoc — Wniebowstąpienie — Zesłanie Ducha Świętego uważa za literackie tylko i symboliczne rozwinięcie jednego swoistego wydarzenia, jednego niepowtarzalnego doświadczenia. Z tego względu, iż chodziło tutaj o nawrócenie Żydów, stał się Jezus dla judeochrześcijan tym, czym było dla nich święcenie Paschy, jak również tym, co ozna-

³⁹ Tamże, 38nn. *Quand je dis Dieu*, s. 149n.

⁴⁰ *Quand je dis Dieu*, s. 191—195.

czały dla nich obietnice mesjańskie, obietnica Mojżesza, Eliasza, Syna Człowieczego, jak też oczekiwanie na powrót Ducha, który zawładnął prorokami. Oni usiłowali po prostu wszystkie elementy swej żydowskiej wiary zsyntetyzować i ująć w Jezusie ⁴¹.

Nieodzownością tak pojmowanego zmartwychwstania jest jednak oczywiście wydarzenie wiary. Spotkanie zmartwychwstałego Pana jest bowiem dziełem wiary w Jezusa, aktem wiary. Innymi słowy, zmartwychwstanie wcale nie powoduje wiary w Jezusa, ponieważ uczniowie wierzą w zmartwychwstałego Pana i przepowiadają Go jako Zmartwychwstałego dlatego, że wierzą w Jezusa. A więc nie zmartwychwstanie jako takie jest zadziwiające, lecz to, iż Bóg przyznał rację Jezusowi, wskrzeszając Go z martwych, że Bóg objawił się jako ten, którym naprawdę był według słów Jezusa. Zaś po śmierci Jezusa została nadzieja uczniów uśmiercona; ich położenie było wówczas równoznaczne z rozpaczą. Ponieważ Jezus identyfikował się z ich nowym wyobrażeniem o Bogu, stąd też Jego śmierć była śmiercią żyjącej w nich idei Boga.

I oto nagle doświadczyli, że ta ich idea znowu żyje; powstała spośród nich z martwych i to z bardziej wzmoczoną siłą niż kiedykolwiek przedtem. To, czym Jezus był, znowu żyje, bo był On akurat tym, czym jest Bóg, Żywy, i kim On być chce. Ten fakt ruszył niejako ich świat z posad, postawił ich znowu na nogi, bo okazało się, że Jezus miał jednak rację, i że był On rzeczywiście „czynem Boga”. To zaś było równoznaczne z tym, że żyje w nich samych. Ta właśnie świadomość, że Jezus w nich żyje, odmieniła ich całkowicie. Natchnęła i pobudziła ich ona mianowicie do przepowiadania: „Jezus żyje; że znowu jest; Bóg Go wskrzesił. A to ma jedną nazwę: Duch Święty” ⁴².

Tym ostatnim akcentem uzupełnia Pohier to, czego m. in. nie posiada chrystologiczna koncepcja Schillebeeckxa, która prawie w ogóle nie mówi o Duchu Świętym ⁴³.

⁴¹ Tamże, s. 196—199.

⁴² Tamże, s. 200—202.

⁴³ Zamiast wchodzić merytorycznie w szczegóły mieszczące się w przedstawionym powyżej wywodzie elementy psychologiczne lub nawet psychoanalityczne, zacytujemy raczej odnośne stwierdzenia Kongregacji Doktryny Wiary z 3 IV 1979 r.: „Co się tyczy Boskości Chrystusa, autor formułuje swoje poglądy w sposób tak niezwykły, że nie sposób określić, czy prawdę tę wyznaje w tradycyjnym katolickim sensie. (...) Wśród jednak najjaskrawszych błędów książki, o której mowa, należy wymienić zaprzeczenie następujących prawd: intencji Chrystusa nadania swej męce wartości odkupicielskiej i ofiarnej; cielesnego zmartwychwstania Chrystusa i Jego trwania jako realnego podmiotu, po zakończeniu Jego historycznego istnienia; przeżycia, zmartwychwstania i życia wiecznego z Bogiem jako powołania człowieka (...)” — *Declaratio circa librum R. D. Jacobi Pohier: AAS 71 (1979) 447, 448.*

IV. Chrystologia odśrodkowa

1. Wiemy już, że zarówno czysty wertykalizm, jak też skrajny horyzontalizm nie są adekwatnymi opisami właściwego ujęcia Tajemnicy Jezusa Chrystusa. Ten, który jest równocześnie „prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem”, nie może bowiem w swej pełni stanąć przed nami na drodze, która z góry się sama zacieśnia, eliminując tym samym coś z całokształtu bosko-ludzkiego Wydarzenia Chrystusa. Wiara chrześcijańska nie może zadowolnić się jasną świadomością Boga, mieszkającego w nieprzystępnej światłości, wysoko „w górze”, nad nami; podobnie jak nie będzie mogła poprzestać na teologicznie naświetlanej „historii Żyjącego” wśród nas i z nami na ziemi. Wypływająca nieodzownie z faktu inkarnacjonizmu „chrystokształtność” naszej wiary jest przede wszystkim niesiona świadomością „Boga w nas”. Dobrze się zatem dzieje, iż wśród nowych dróg chrystologii katolickiej jedna z nich jest właśnie zbudowana na tej świadomości, dzięki czemu przewycięża zbawiennie już w samym swoim założeniu wyjściowym dylemat chrystologii zstępującej i wstępującej, stanowiąc po prostu swoistego rodzaju oryginalną postać chrystologii odśrodkowej, lub raczej „od wewnątrz”⁴⁴.

2. Taką jest koncepcja monachijskiego teologa i filozofa religii E. Bisera, nawiązującego do kierkegaardowskiej kategorii „równoczesności z Jezusem” i wyrażającego przekonanie, że o Jezusie Chrystusie nie sposób mówić „obiektywizująco-neutralnie”, jak to zwykliśmy czynić w odniesieniu do innych postaci historii. Otóż najbardziej odpowiednim sposobem mówienia o nim to inwokacja, wołanie doń. Biser twierdzi stanowczo: „Jeżeli kto chce należycie o Jezusie mówić, musi mówić do Niego”⁴⁵. Doświadczenie osobowości Jezusa może człowiek zdobyć wyłącznie na sposób spotkania się z nią, tak jak to zresztą czynili uczniowie i pierwotna gmina chrześcijańska. Owszem, przyznać trzeba, że każda generacja i każda jednostka musi znaleźć swoją własną drogę do Jezusa. Ale równocześnie jest prawdą, „iż ostatecznie nie bywa On na żadnej z tych dróg odnaleziony, lecz tylko na tej, którą sam do nas przychodzi. Jego znaleźć znaczy, być przez Niego, w jedności dwubiegunowego procesu odszukany; Jego poznać, zostać przezeń

⁴⁴ F. J. Fuchs / A. Kreiner, „*Ich glaube, darum rede ich*” (2 Kor 4, 13). Eugen Bisers *hermeneutische Theologie*, w: *Communicatio Fidei*. Festschrift für Eugen Biser zum 65. Geburtstag (Hrsg. H. Bükle u. G. Becker), Regensburg 1983, s. 405n.

⁴⁵ *Der Helfer. Eine Vergegenwärtigung Jesu*, München 1973, s. 17.

przyjętym i uznanym”⁴⁶. Tak jest, w wierze i na niej opartym poznaniu liczy się zawsze inicjatywa samego Boga; w tym przypadku — fakt samozwrócenia się Jezusa do nas. Początkiem chry-stologii powinna być, według Bisera, myśl, że Bóg przełamał w Je-zusie swoje milczenie, dawszy się sam światu, po części weń wsłu-CHANEMU i nie chcącemu Go przyjąć. Słowo jest w tym przypad-ku orędzim i Jezus dał siebie światu „w jedności treści i wypow-iedzi, sensu i przekazu”⁴⁷. Stąd płynie podwójny wgląd w „isto-otę” Jezusa i jego „sprawę” Otóż najpierw są wszystkie porówny-wania Go do jakiegokolwiek innej historycznej postaci skazane na niepowodzenie, ponieważ w przeciwieństwie do wszystkich, są w nim osoba i dzieło identyczne; co z kolei oznacza, że samozwró-cenie się Jezusa do nas implikuje też jego całkowite oddanie się nam. Następnie, wypowiedź ta opisuje po prostu to, co chrystolo-gia klasyczna nazywała synostwem Bożym. „O sprawie Jezusa można traktować tylko w terażniejszości. Warunkiem tej teraż-niejszości jest jednak realna obecność Jezusa w niej”⁴⁸. I tak też utożsamia się przyszłe Królestwo Boże z osobą Jezusa, „stapia się” niejako z nią. W Jezusowym: „Przyjdźcie do mnie wszyscy...”, w jego wielkim zaproszeniu nie można przeto odróżniać pomocy od Wspomożyciela, Dawcy od daru. Ujęcie to rzuca od razu też nowe światło na zmartwychwstanie, które przestaje być jakimś tam cudownym wydarzeniem w odniesieniu do nas, a staje się ostatnim sposobem dojścia, dostępu do Jezusa, sposobem który wy-pływa z przetasowania pytania o Jego obecności „na ów naszego uobecniania w Nim” Stanowi on po prostu „apel Boga do nas”, byśmy wyzwolili się od wszelkich więzów sceptycyzmu, indyfe-rentyzmu, obojętności i nienawiści oraz samoograniczenia własnej indywidualności. Zmartwychpowstać znaczy — wsłuchiwać się w zaproszenie Jezusa wytrwać, pozostać w jego miłości. „Praw-da zmartwychwstania chce bowiem być urzeczywistniona, aby móc jako taka wystąpić w pełni na jaw, przekonujemy się o niej w miarę naszego udziału w niej”⁴⁹. Mieć realny udział w Tajem-nicy Chrystusa, znaczyłoby zatem poznać teologicznie pełnię jej bogactwa.

⁴⁶ Tamże, s. 20n.

⁴⁷ E. Biser, *Der Hefler und die Hilfe. Plädoyer für eine Christologie «von innen»*, w: J. Sauer (Hrsg.), *Wer ist Jesus Christus?* Freiburg 1977, s. 178.

⁴⁸ Tamże, s. 182.

⁴⁹ *Der Helfer*, dz. cyt., s. 249. Do całości por. G. Becker, dz. cyt., s. 176—179; F. J. Fuchs / A. Kreiner, art. cyt., 405—406.

V. Chrystologia integralna

1. „Pleroma Christi — niezgłębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3, 8) powinno ostatecznie stanowić punkt docelowy każdej nowej drogi współczesnej chrystologii, niezależnie od tego, że i tak nigdy nie będziemy *in statu viae* w stanie całkowicie go zgłębić, skoro zbliżamy się doń zawsze tylko aproksymatywnie. Ale właśnie dlatego zależy w chrystologii jako dyscyplinie teologicznej bardzo wiele od jej założenia wyjściowego. Ze wspomnianego już konfliktu pomiędzy obiema w tym wypadku skrajnymi rozwiązaniami w postaci radykalnej chrystologii „zstępującej” lub „wstępującej” płynie wniosek, że trudno byłoby szukać w tej chwili jego rozwiązania w jakimś „punktualnym” ujęciu w pośrodku między obiema biegunami. Na nic zdałyby się tutaj także zabiegi jakiegoś rozwiązania „eklektycznego”. Niemniej jednak powinny nasze usiłowania koniecznie pójść po linii ortodoksyjnych elementów wszystkich trzech z dotychczas naszkicowanych „dróg” chrystologicznych, w znaczeniu mianowicie twórczego i równoczesnego integrowania ich elementu zarówno oddolnego jak i odgórnego oraz wsobnego.

2. Nie myśląc w tej chwili bynajmniej o wyczerpującym opisie takiego zabiegu w aspekcie merytorycznym zapytajmy chociażby, kiedy i pod jakimi warunkami taka właśnie integracja, przede wszystkim postulowana równoczesność oddolnego i odgórnego założenia wyjściowego w koncipowanej drodze chrystologii nie będzie w formalnym aspekcie sprzecznością? ⁵⁰ Wydaje się, iż tylko wtedy uda się nam treściowo wiarygodnie i metodologicznie poprawnie powiązać w wydarzeniu Jezusa Chrystusa immanentną historię z absolutną nadprzyrodzonością, ludzkość z boskością i jednorazowość z powszechną w przestrzeni i czasie ważnością, jeżeli w konstruowaniu integralnej wizji Tajemnicy Chrystusa oprzemy się na tak bardzo jeszcze w okresie przednicejskim żywej „pneuma — chrystologii”, stanowiącej jak najbardziej pierwotne biblijne spojrzenie na Chrystusa, a później będącą trwałym dziedzictwem przede wszystkim prawosławnej refleksji chrystologicznej. Wyłącznie w Duchu Świętym — *en pneumatii hagio* (1 Kor 12, 3), w pneumatologicznym wymiarze zdołamy w miarę możliwości jak najadekwatniej, tzn. naprawdę integralnie ogarnąć historycznie dostępne oblicze nieskończonego Boga, będącego naszym

⁵⁰ H. Küng sugeruje w tym właśnie wypadku sprzeczność — *Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten?”*, w: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grunfragen der Christologie*, Freiburg 1975, s. 171.

zbawieniem. Wywyższony Jezus egzystuje bowiem i działa dzisiaj w sposób właściwy Duchowi. Innymi słowy: uobecnia on swoje działanie tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako Duch; i to zarówno w życiu jednostek, we wspólnocie wierzących, jak również — i przede wszystkim — w liturgii Ucztę Ofiarnej, która jego tajemnicę upamiętnia. Tym zapewne też należy tłumaczyć nowe i tak bardzo mocne zaakcentowanie epiklezy we wszystkich naszych obecnych modlitwach eucharystycznych. Tylko „w Duchu Świętym” będziemy zatem w stanie opisać adekwatnie Tajemnicę Jezusa Chrystusa, tzn. uwzględnić jej integralny wymiar zarówno w aspekcie formalnym, jak też i merytorycznym. Dlatego też droga „chrystologii integralnej” powinna być dzisiaj wszechstronnie rozbudowana ⁵¹.

⁵¹ Tak postępuje właśnie W. Kasper w swojej słynnej chrystologii: *Jesus der Christus*, Tübingen 1974; por. B. McDermott, art. cyt. „Einer der Hauptlinie folgenden Christologie wie der von Walter Kasper geht es darum, die Christologie auf das mitteleuropäische Streben nach Freiheit und Einheit zu beziehen, entwickelt Kasper doch eine Sohnschaftschristologie, die gleichzeitig eine Geist-Christologie ist. Zob. tu także A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, *Collectanea Theologica* 50 (1980) f. III, 5—24. Ważnym jest w tym przypadku również ściśle ekumeniczny charakter tak pojętej wizji Chrystusa.