

Ks. ALFONS NOSSOL

CHRYSTOCENTRYCZNY CHARAKTER WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ

Czy teologia chrześcijańska może w ogóle nie być chrystocentryczna, czy wśród wielu innych swoich cech charakterystycznych mogłaby być pozbawiona chrystocentrycznego rysu, nie przestawszy tym samym być właśnie chrześcijańską teologią? Otóż dogłębnie rzecz ujmując — nie. Dlatego też Magisterium Kościoła nie wypowiedziało się nigdy „metodologicznie” — jeśli tak rzecz można — na ten temat, ponieważ chrystocentryzm teologii katolickiej był zawsze już zakładany jako jej istotne uwarunkowanie i właściwa postawa strukturalna.

Czy warto w takim razie akcentować specjalnie coś oczywistego? W tym wypadku chyba tak. Czym innym bowiem jest idealna wizja teologii katolickiej, a czym innym jej konkretny kształt, jej faktyczne rozwinięcie w ścisłą konstrukcję naukowego systemu. Z tym właśnie kształtem i konkretnym rozwinięciem bywało rozmaicie. Pewnego chociażby chrystocentrycznego rysu nie brakowało jej co prawda nigdy, ale nie zawsze też mogła się chlubić ściśle konsekwentnym charakterem chrystocentrycznym. Teologia patrystyczna wzorowana ściśle na Biblii, miała go na pewno; od czasu intensywniejszego rozwoju scholastyki zaczęto niejednokrotnie jednak akcentować bardziej inne elementy w teologii, elementy o proveniencji więcej filozoficznej. Doszło nawet do tego, że usiłowano „filozoficznej” teologii katolickiej przeciwstawić „chrystocentryczną” teologię protestancką¹. Trzeba przyznać, że gdyby nawet w niektórych dziedzinach teologii katolickiej takie przeciwstawienie miało rzeczywiście rację bytu, to dzisiaj zmieniała się sytuacja pod tym względem prawie że zupełnie. Zauważył to przed Vaticanum II nawet tak radykalny chrystocentryk, jakim jest bezsprzecznie wielki szwajcarski teolog Karol Barth. Analizując nowszą katolicką teologię stwierdza bowiem, że daje się z wolna zauważyć także u jej niektórych przedstawicieli pewne „zbawienne, chrystologiczne odrodzenie”, ponieważ usiłują skoncentrować się na Jezusie Chrystusie, „który jest sprawcą i ostatecznym wykonawcą wiary” (Hebr 12, 2), oraz na implikowanym przez to chrześcijańskim pojęciu rzeczywi-

¹ Zob. H. U. v. Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 336, 371.

² *Kirchliche Dogmatik IV*, 1; Zollikon 1960, 858 n.

stości, do czego on właśnie zmierza w swojej „Kościelnej Dogmatyce”². Zdecydowane ukierunkowanie chrystocentryczne oraz konsekwentniejsza koncentracja chrystologiczna na wszystkich niemalże odcinkach teologii katolickiej ma rzeczywiście dzisiaj miejsce. Ten stan rzeczy, lub raczej dążność do niego datuje się właściwie już od zapoczątkowanego przez ruch biblijny i liturgiczny wołania o powrót do źródeł: Pisma św. i Tradycji, oraz o tzw. teologię kerygmatyczną i następnie jej faktycznie twórcze i ożywcze oddziaływanie³. Wybitny znawca przedmiotu, J. A. Jungmann, chciałby widzieć początki tej „reformy” już w działalności Piusa X, opisaną tak trafnie treścią jego hasła: *Instaurare omnia in Christo*⁴.

W każdym bądź razie postulat chrystocentryzmu stawał się odtąd na nowo coraz to wyraźniej istotną sprawą całokształtu religijnego życia liturgicznego a zwolna także i naukowej teologii. Po tej samej linii poszedł II Sobór Watykański. Domaga się bowiem przy intelektualnej formacji kapłańskiej wyraźnie, by nie tylko przedmioty teologiczne, ale nawet już filozoficzne zmierzały „harmonijnie do coraz lepszego otwierania umysłów alumnów na tajemnicę Chrystusa, która przenika całą historię rodzaju ludzkiego”⁵. Od wszystkich zaś dyscyplin ściśle teologicznych żąda, by znalazły „odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią Zbawienia”. Mają one w ogóle uczyć „szukać rozwiązywania problemów ludzkich w świetle Objawienia”⁶, którego koncentryczną treścią, jak wiemy, jest wszakże na całej przestrzeni — Bóg w Chrystusie.

W ten sposób wysunął Kościół już oficjalnie postulat uprawiania i rozwijania katolickiej historiozbowczej teologii, dając zresztą całokształtem swojej nauki jej najlepszą wiekopomną lekcję pogładową. Teologia historiozbowcza zaś jako taka, musi siłą rzeczy odznaczać się konsekwentnym charakterem chrystocentrycznym.

Nie od rzeczy będzie przeto w związku z tym zastanowić się nieco bliżej nad ogólnym chociażby opisem istoty idei chrystocentryzmu (I), drogi prowadzącej doń (II), oraz nad faktycznymi i potencjalnymi walorami ściśle chrystocentrycznej teologii (III).

I

1. Czym jest właściwie chrystocentryzm i jak należałoby określić teologię o ściślejszej orientacji chrystologicznej? Chrystocentryzm najogólniej pojęty powinien właściwie być najintymniejszą sprawą każdego chrześcijanina, ponieważ orzeka treściowo, że Chrystus stanowi jako Bóg-Człowiek centralny punkt wszystkich Bożych dzieł i słów. W ten sposób nie wyrażałoby to pojęcie w swoim najogólniejszym znaczeniu zasadniczo więcej nad to, co orzeka słowo „chrześcijański”, jeśli użyjemy je właściwie, z tym jednakowoż zastrzeżeniem, by teologia liczyła się z danym faktem konsekwentnie i to zawsze i wszędzie. Pierwszorzędnie nie stanowi bowiem chrystocentryzm naukowej zasady formalnej jakiegoś metodologicznego elementu, lecz wyraża po prostu jednoznaczny fakt, zgodnie z którym Chrystus Pan jest żywym centrum i ogniskiem wszystkich dzieł

² Por. H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, 129.

⁴ *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936, 119 nn.

⁵ *Dekret o formacji kapłańskiej*, nr 14.

⁶ Tamże, nr 16.

i zbawczych czynów Boga. Ten stan rzeczy z natury swej domaga się od nas chrystocentryzmu podmiotowego, tzn. nieodzowności ułożenia całości kształtu naszego życia, po prostu jego egzystencjalnej realizacji w konsekwentnym oparciu o wyżej wymieniony obiektywny stan rzeczowy. Życie i wszelka nauka są bowiem w ścisłym znaczeniu chrześcijańskie tylko jako ukształtowane na wzór Chrystusa⁷.

By zrozumieć istotny sens chrystocentrycznego charakteru teologii nie wystarczy samo operowanie pojęciem chrystocentryzmu podmiotowego i obiektywnego. W tym celu musimy ponadto jeszcze wprowadzić pojęcie trzeciego, mianowicie tzw. chrystocentryzmu formalnego, pojętego jako formalnej zasady naukowej, jako swoistego „elementu metodycznego” teologii. Owszem, teologia chrystocentryczna musi wyjść z faktu obiektywnej chrystocentryki, w całej pełni się na nim opierać, a prowadzić ma także do chrystocentryzmu podmiotowego, ale ścisłego charakteru chrystocentrycznego nabiera dopiero na drodze metodycznej interpretacji chrystologicznej, czyli przez to, co nazwaliśmy chrystocentryzmem formalnym. Przy charakterze chrystocentrycznym teologii nie chodzi zatem, jak to się zdaje sugerować sama nazwa, o jakieś pojęcie „geometryczne”, wedle którego musiałaby postać Chrystusa zajmować dosłownie środkową pozycję i stanowić punkt zaczepny dla wszystkich w ogóle rozważań teologicznych lub też wszędzie miałyby dochodzić do głosu Jego imię; idea chrystocentryzmu orzeka po prostu o obiektywnie istniejących relacjach poszczególnych punktów i dziedzin doktryny teologicznej do osoby Jezusa Chrystusa, wiążąc je jednocześnie w całość, w jeden jakby żywy kosmos. Prawo Starego Zakonu było bowiem faktycznie pedagogiem prowadzącym do Chrystusa a powszechna wola zbawcza Boga odnośnie do ludzkości, konkretyzowała się w Chrystusie; Kościół zaś jest zgromadzeniem tych wszystkich, którzy do Niego należą lub po prostu stanowi Jego Mistyczne Ciało. W sakramentach jest Chrystus również tym, który działa i uświęca. Łaska zaś jest udziałem w Jego bliskości Boga, w jego Bożym synostwie. „żyć po chrześcijańsku” znaczy wreszcie żyć w Chrystusie, a Królestwo Boże dostąpi właściwego sobie wypełnienia z chwilą powtórnego przyjścia Chrystusa⁸.

Wydawcy najnowszego, normatywnego pod pewnym względem podręcznika dogmatyki „Misterium Salutis”, określają ideę teocentryzmu na kanwie konstruktywnej i rozwijanej historiozbawczej teologii, przy czym nie myślą bynajmniej przeciwstawić chrystocentryzmu teocentryzmowi, skoro podmiotem teologii w ich ujęciu jest „Bóg w Jezusie Chrystusie” Historia zbawienia osiąga bowiem swój punkt kulminacyjny w dziele Jezusa Chrystusa i jego Osobie tak, że każde poprzedzające i następcze zdarzenie należy tłumaczyć wychodząc z tego właśnie centrum. Charakter chrystocentryczny osiąga teologia przez specyficzne usytuowanie i rozpracowanie chrystologii w całości swego systemu. W historiozbawczej teologii nie może bowiem chrystologia być jednym tylko traktatem obok innych, lecz jej światło powinno promieniować twórczo na wszystkie po-

⁷ Por. H. Küng, *Christozentrik*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche* II, Freiburg 1958, kol. 1169; Por. także A. Grillmaier, *Zum Christusbild der heutigen Theologie*, w: *Fragen der Theologie Heute* (Hrsg. J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckele), Einsiedeln 1960, 264—300.

⁸ J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, 67.

zostałe traktaty i dziedziny teologiczne, po prostu wszędzie. Innymi słowy, niemożliwą okazuje się zarówno nauka o stworzeniu jak i o eschatologicznym wypełnieniu człowieka oraz świata bez odwołania się do chrystologii. Nawet tam, gdzie jest mowa o najbardziej wewnętrznym życiu Boga, musi dochodzić do głosu także chrystologiczna relacja, w tym oczywiście znaczeniu, na ile Chrystus jest „objawieniem” Ojca. Jak bowiem św. Jan stwierdza, „Boga nikt nigdy nie widział. Jednorodzony Syn, bytujący w łonie Ojca, o Nim pouczył” (1, 18). Kto widział Jezusa, ten też zobaczył Ojca (por. J 14, 9). W tym samym znaczeniu nazywa św. Paweł Chrystusa „Obrazem niewidzialnego Boga” (1 Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Z Niego należy przeto odczytać kto jest Ojcem, ponieważ jest właściwym „symbolem realnym Boga w świecie”, jak to już insynuuje Biskup Hippony w słowach: „Non est enim aliud Dei mysterium, nisi Christus” (Ep 187, n 34)⁹. Skoro Ojciec wypowiada się w pełni tylko w Chrystusie, który jest po prostu Słowem, nie ma — radykalnie rzecz ujmując — naprawdę teologii, która nie zakładałaby już chrystologii¹⁰. Takie rozumienie chrystocentryzmu nie może jednak prowadzić do „zacieśnienia chrystologicznego” teologii, do tzw. „chrystonomizmu”, zarzucanego K. Barthowi nawet ze strony protestanckiej¹¹. Chrystonomizm ma wtedy miejsce, kiedy na podstawie radykalnej wizji chrystologicznej czyli tzw. „chrystologicznej reguły” utożsamia się całość teologii, zwłaszcza dogmatycznej, po prostu z samą chrystologią, poza którą nie ma w ogóle teologii¹². Nam chodzi raczej o konsekwentną chrystologiczną interpretację całej teologii a nie radykalny i skrajny chrystocentryzm Bartha. Pewne światło na bliższe zrozumienie takiej interpretacji rzuca także nowe spojrzenie na sam przedmiot teologii.

Podczas, gdy dawniej określało się go za św. Tomaszem jako „Deus sub ratione Deitatis”, to dzisiejsza historiozbauczna teologia widzi w nim przede wszystkim Chrystusa i historię zbawienia¹³. Takie podejście w ujmowaniu właściwego przedmiotu teologii doszło w nowszych czasach po raz pierwszy wyraźniej do głosu we wspomnianym powyżej wołaniu o teologię kerygmatyczną a zostało następnie jeszcze pogłębione ideą mistycznego Ciała Chrystusa¹⁴. Teologię zaczęto teraz określać jako naukę o ca-

⁹ PL 33, 845.

¹⁰ *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik I* (Hrsg. J. Feiner u. M. Löhrer), Einsiedeln 1965, XXXIII n.

¹¹ Por. A. Kolping, *Katholische Theologie gestern und heute*, Bremen 1964, 117: „Übrigens wollten sich die Lutheraner nicht so dem „Christonomismus“ der Barth'schen Theologie fügen, wie die Ausschliesslichkeit und Folgerichtigkeit genannt wurde mit der Barth alle Theologie nur von dem in Christo uns zugesagten Worte Gottes her verstand”. Chodzi tu głównie o P. Althausa; zob. także H. U. v. Balthasar, dz. cyt. 371.

¹² K. Barth uważa, że „nauka chrześcijańska (by móc na to miano zasłużyć) musi wyłącznie i prawdziwie we wszystkich swoich wypowiedziach być wprost czy pośrednio nauką o Jezusie Chrystusie jako o powiedzianym nam Słowie Bożym” — *Evangelische Theologie*, 1948. Cyt. za E.-H. Amberg, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 9.

¹³ R. Latourelle, *Théologie science de Salut*, Bruges-Paris 1968, 23: „A la question: quel est l'objet de la théologie, ou le sujet dont elle traite, la théologie thomiste répond: Dieu comme Dieu. D'autres théologiens, préoccupés de construire une théologie axée sur le mouvement même de la révélation, répondent à la même question en disant: le Christ et l'histoire du salut.” Por. tamże, 30-37: *Le Christ comme objet de la théologie*.

¹⁴ Zob. L. E. Bellanti, *Christ the Centre of Christian Teaching*, „The Month”

nym Chrystusie. To nowe, a właściwie odnowione tylko w relacji do pierwotnych ujęć pojęcie przedmiotu teologii spotkało się niejednokrotnie z krytyką ze strony tomistów bojących się wprowadzenia na tej drodze do zwartego spekulatywnego systemu katolickiej nauki pewnego „politeologizmu” tj. rozproszkowania oraz partykularyzmu jak również nastawienia wyłącznie praktycznego¹⁵.

Bardzo trafnie spostrzega ks. Granat, że „te obawy są przesadzone, jeśli bowiem Chrystus jest centralnym i szczytowym punktem Objawienia Bożego, a w nim jest według Pisma św. „cała pełność bóstwa” i w nim koncentruje się całość stworzonego, nadprzyrodzonego życia, bo „z pełności jego myśmy wszyscy wzięli łaskę za łaską” (J 1, 16), to chyba może on być centralnym przedmiotem teologii. Bóg i jego sprawy rozważane w świetle objawienia i poparte rozumem stanowią właściwy formalny przedmiot w teologii; zamiennie moglibyśmy użyć słów: Chrystus i jego sprawy”¹⁶. Jeśli teologia chrześcijańska jest rzeczywiście teologią objawienia, to takie ujęcie, właściwie pojęte, nie powinno budzić zastrzeżeń. Teologia objawienia patrzy bowiem zawsze tylko na Boga objawionego; Bóg zaś objawia się w całej pełni w Chrystusie i przez Chrystusa. Przez to nie chcemy bynajmniej przeciwstawić chrystocentryzmu historyczobawczej teologii teocentryzmowi dawnej nauki Kościoła. Jak jeszcze reszta później zobaczymy, obok ścisłej metody chrystologicznej interpretacji zachowuje teocentryzm nadal swoją naczelną pozycję porządku w historyczobawczej teologii katolickiej. Z tego punktu widzenia będzie nam wreszcie łatwiej określić za K. Rahnerem teologię o ścisłej orientacji chrystocentrycznej jako teologię chrześcijańską uwydatniającą należycie i właściwie centralną, tzn. wszystko inne warunkującą oraz porządkującą pozycję Chrystusa w historii stworzenia i zbawienia¹⁷.

2. Takie właśnie ujęcie chrystocentryzmu teologicznego ma ścisłą podstawę biblijno-patrystyczną. Z autorów biblijnych uwypuklił ideę chrystocentryzmu obiektywnego najwyraźniej św. Paweł. Z jego wypowiedzi wieje silne przekonanie o bóstwie i centralnej pozycji w dziejach zbawienia Tego, z którym przyszło mu się egzystencjalnie zetknąć pod Damazkiem (Dz. Ap. 9, 3-9.17-20). Znać na nich po prostu żar bezsprzecznie pewnego, osobistego i doświadczonego kontaktu z Bogiem w Chrystusie, za którym dlatego też bezwzględnie totalnie poszedł, stawszy się Apostołem narodów.

Chrystus jest dla św. Pawła nie tylko mocą i mądrością Bożą (1 Kor 1,

¹⁵ (1930), 193-203; E. Mersch, *Le Christ centre de la Théologie comme science*, „Nouvelle Revue Théologique” 61 (1934), 449-475; tenże, *La théologie du Corps Mystique I-II*, Paris 1949; F. Lakner, *Das Zentralobjekt der Theologie*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 62 (1938), 1 nn.

¹⁵ Zob. J. Kuničić, *S. Thomas et Theologia kerygmatica*, „Angelicum” 32 (1955), 35-51.

¹⁶ *Dogmatyka Katolicka*. Tom wstępny, Lublin 1965, 23; E. Schillebeeckx stara się za wszelką cenę uwypuklić zgodność koncepcji tomistycznej z nowym ujęciem podkreślając, że św. Tomasz mówi także o Chrystusie jako o tym, „który jako człowiek jest dla nas drogą do Boga” (I, q. 2, Prol.), zob. *Offenbarung und Theologie I*, (tłum. z holenderskiego H. Zulauf), Freiburg 1965, 300 n.

¹⁷ K. Rahner, H. Vorgrimmler, *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961, 67: „Christozentrisch ist eine christliche Theologie, insofern und insoweit sie richtig die zentrale (d. h. alles andere bedingende und ordnende) Stellung Christi in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte zur Geltung bringt”.

24), ale właśnie obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1,16; 2 Kor 4,4) odblaskiem wspaniałości i wyrazem jego istoty (Hebr 1, 3) a przez to i położonym fundamentem (1 Kor 3,11), pierwotnym wszelkiego stworzenia (Kol 1,16) przed wszystkim (Kol 1,17). Już w preegzystencji podobało się Ojcu, by w Nim zamieszkała pełnia bóstwa (Kol 1,19), która jest w Nim cielesnie (Kol 2,9). Krótko rzecz ujmując, Chrystus jest po prostu samą Tajemnicą Boga (Kol 2,2; por. 1 Kor 2,1), dlatego też może właśnie mieć w Nim wszystko istnienie (Kol. 1,17), bo jak później św. Jan powie, przez niego, jako odwieczne Słowo Boże, wszystko się stało (J 1,3). I tak to cały porządek stworzenia, którego On jest koroną, ma jakby chrystologiczną strukturę. Należy raz jeszcze mocno podkreślić, że św. Paweł nie mówi tego wszystkiego o jakimś abstrakcyjnym Logosie, ale właśnie o Verbum incarnandum et incarnatum¹⁸.

Św. Jan Ewangelista uwypukla myśl, że w tym Słowie wypowiada się Bóg już zawsze w pełni przed wszystkimi wiekami, w Słowie, które na początku było u Boga i stało się faktycznie ciałem i zamieszkało między nami (J 1,1,14) jako jednorodzony Syn Boży (J 1,14,18; 3,16,18; 1J 4,9), jako życie i światło (J 1,4). I tak jest Chrystus pierwszym, początkiem i końcem (Obj. 1, 17; 22, 13). Dlatego też mogła łaska Jezusa Chrystusa oddziaływać już w Starym Zakonie. Abraham ucieszył się, że ujrzał dzień Jezusa (J 8,56), Izajasz prorokował o Jezusie, widząc jego wspaniałość (J 12,41), a ojcowie pili ze skały Chrystusa, która im towarzyszyła (1 Kor 10,4). Gdyby teraz przytoczyć jeszcze podstawowe wypowiedzi soteriologiczne, które z istoty swej jak najbardziej są wyrazem zbawczego chrystocentryzmu, mielibyśmy wyraźny obraz o Stworzeniu i Odkupieniu w Chrystusie jako o dziełach tworzących jedną chrześcijańską historię objawienia¹⁹. Najlepszy syntetyczny wyraz idei chrystocentryzmu podmiotowego daje również św. Paweł domagając się czynienia prawdy w miłości dla powiększenia wszystkiego ku Temu, który jest Głową — ku Chrystusowi (Efez 4,15). Stadium końcowym życia w Chrystusie ma zaś być prawdziwe życie Chrystusa w nas (por. Gal 2,20).

Dla autorów biblijnych był Chrystus nie tylko centralnym punktem odniesienia wszystkich przejawów życiowych, ale oni Go po prostu takim głosili, jakiego słyszeli i widzieli (1 Kor 2,2; 1J 1,1 nn) oraz w Duchu Świętym doświadczyli. Pismo św. przedstawia zatem wyraźnie, w sposób oczywiście niesystematyczny, ideę chrystocentryzmu na drodze ustawicznego podkreślania centralnej i uniwersalnej pozycji Chrystusa w historii zbawienia. Można by nawet powiedzieć, że tą historią jest właśnie on sam, bo w Nim zogniskowują się wszystkie jej fakty i drogi. Należałoby jeszcze podkreślić, że w Chrystusie dokonuje się według Biblii nie tylko Odkupienie i historiozbawcze wypełnienie świata, ale nawet już sam wybór człowieka (J 1,1n; Efez 1, 4nn; 3,10n; 2 Tym 1,9; por. 1 Tym 2,4nn) i stworzenie świata (1 Kor 8,6; Kol 1,15nn; Efez 2,10; 3,9; Hebr 1, 2n; 2,8;

¹⁸ Pauliński Chrystocentryzm charakteryzuje bardzo trafnie F. Prat, *La Théologie de s. Paul*, II, Paris 1929, 14: „Une première exploration à vol d'oiseau dans ce champ immense suffit à nous convaincre que le centre en est le Christ. Tout converge de ce côté; tout part de là et tout y ramène. Le Christ est le principe, le milieu et le terme de tout. Dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, tout est en lui, tout est pour lui...”.

¹⁹ Zob. H. Küng, art. cyt. kol. 1170, dz. cyt. 130-141; R. Guardini, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Würzburg 1961.

J 1,3 n. 10 n; Obj 3,14), o czym zresztą była już mowa. „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hebr 13,8).

Biblijny chrystocentryzm znajduje od samego początku wyraźne odbicie w wyznaniu pierwotnej społeczności chrześcijańskiej, która odcina się zdecydowanie od środowiska żydowskiego swoim przekonaniem, że Jezus jest Chrystusem a Jezus Chrystus jest Panem (Rzym 10,9; Filip 2,11). Ta chrystologiczna formuła wyznania pierwotnego stanowi podstawę dla najstarszych Symbolów, stanowiących pierwszy wyraz oficjalnej nauki Kościoła. To, że nauka ta była ujmowana historiozbowawczo zadczydowało o najdłuższym rozwinięciu części chrystologicznej dalszych ob-szerniejszych już wyznań wiary, ukształtowanych ściśle trynitarnie.

„Teologia” Ojców apostołskich musiała siłą rzeczy krążyć wokół Chry-stusa jako centralnej idei i rzeczywistości zbawczej. Apologeci starochrze-ścijańscy, uwypuklając kosmologiczną funkcję Logosu jako Stworzyciela i Objawiciela Ojca, rozbudowali nawet bliżej ideę paulińskiego „chrysto-centryzmu kosmologicznego” przy czym nie zawsze udało im się uniknąć subordynacjanizmu. Warto również wspomnieć ideę chrystologicznej re-kapitulacji św. Ireneusza.

Następnie w kontakcie z duchem hellenistycznym dochodzi nawet w teo-logii Logosu Oryginesa bodajże do punktu szczytowego chrystocentrycznej teologii patrystycznej. Podczas, gdy później grecka teologia trynitarna usiłuje także jeszcze zaakcentować należycie kosmologiczną funkcję Lo-gosu, to zachodnia systematyzacja teologiczna przesuwą punkt ciężkości z dzieła Chrystusa raczej na jego osobę, z Boga-Człowieka, na wspólną wszystkim trzem Osobom Bożym naturę. W ten sposób zaczęła się zwolna rwać patrystyczna synteza chrystocentryczna. Idąca za św. Augustynem grupa teologów usiłowała co prawda określić przedmiot teologii jako „Chri-stus totus” lub „Christus integer”, ale konsekwentnego systemu chrysto-centrycznego nie udało jej się już stworzyć. To samo należy powiedzieć później o św. Tomaszu. Aczkolwiek usiłował on w swojej syntezie wiązać rzeczowo ze sobą teologię i historię zbawienia, to jednak nie można jej będzie przyznać na całej przestrzeni właściwego charakteru chrystocen-trycznego. Ten, jak już zaznaczono, zaczęto na nowo gruntować dopiero w najnowszych czasach, kiedy to mianowicie zabiega się na kanwie hi-storiozbowawczej teologii o dogłębniejszą interpretację chrystologiczną wszystkich dziedzin scientiae fidei²⁰.

3. By zapobiec ewentualnemu nieporozumieniu w sensie przeciwsta-wienia idei chrystocentryzmu teocentryzmowi, należy tutaj od razu z na-ciskiem podkreślić, że w żadnym wypadku nie może o to chodzić. Chry-stocentryczna teologia nie chce bynajmniej być jakimś ekskluzywnym programem, w sensie choćby najłagodniej pojętego „chrystonomizmu”, który zmierzałby do przesunięcia Boga Ojca jako punktu wyjściowego i docelowego całego dzieła zbawczego oraz Ducha Świętego jako jedno-czącej siły, na plan dalszy. To właśnie w odwiecznym Bożym planie zba-wienia zajmuje Chrystus jako Bóg-Człowiek opisaną pozycję centralną. Jest to po prostu — by to jeszcze raz przypomnieć — streszczeniem tego, co przez Jego egzystencję i słowo zostało w ogóle o Bogu Trójjedynym

²⁰ Zob. A. Grillmaier, *Christologie*, W: *Sacramentum Mundi, Theologisches Lexikon für die Praxis* I, Freiburg 1967, Kol. 781-795; H. Küng, art. cyt. kol. 1169-1172; J. A. Jungmann, *Die Frohbotschaft*, 34 n.

objawione, jak również tego, co przez Boga zostało włożone, jako istotny sens, w świat. Dlatego właśnie jako chrystocentryczna jest teologia dopiero w pełni teocentryczną²¹.

Jeśli w Chrystusie zamieszkała naprawdę cielesnie pełnia bóstwa i tylko przez niego i w nim do Boga dochodzimy i Go „widzimy”²², to im więcej będzie teologia teocentryczna, musi tym samym także być bardziej chrystocentryczna i odwrotnie. Nie o przeciwstawienia tu chodzi. Jezus Chrystus jest jako powszechny i jedyny pośrednik centralną tajemnicą chrześcijaństwa, Jezus Chrystus; Bóg i Człowiek, Głowa i Ciało²³.

Historiozbawcza teologia musi się z tym faktem liczyć i jako taka właśnie być konsekwentnie chrystocentryczna i trynitarna zarazem. Cała trudność tutaj zresztą od razu zniknie, jeśli sobie tylko należycie uświadomimy jakość elementu chrystocentrycznego, jego aspekt formalny i metodologiczną wartość.

II

1. Jak osiągnąć metodycznie chrystocentryczny charakter teologii, jaka droga prowadzi do niego? Teraz po Vaticanum II nie będzie chyba trudno odpowiedzieć przynajmniej ramowo na to pytanie.

Teologii właściwej nie sposób oderwać od Bożego objawienia. A jaką rolę spełnia w fakcie objawienia sam Chrystus Pan już wiemy. Im ściślej zatem będzie teologia bazowała na Bożym objawieniu, tym konkretniej i konsekwentniej będzie musiała obejmować i wyrażać Tajemnicę Chrystusa i historię zbawienia. Soborowa Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym ma tutaj fundamentalne znaczenie i to nie tylko, że w niej dochodzi bardzo wyraźnie do głosu w ogóle chrystocentryczne nastawienie Soboru Watykańskiego II, ale przede wszystkim dlatego, że sam wywód Konstytucji o przekazywaniu objawienia ma charakter bardzo pozytywny i właśnie chrystocentryczny²⁴. Opisując istotę objawienia stwierdza soborowy dokument, że plan objawienia urzeczywistnia się w historii zbawienia przez czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane, „najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie w osobie Chrystusa, który jest zarazem pośrednikiem i pełnią całego objawienia” (2). Precyzując bliżej rolę Pisma świętego w życiu Kościoła, podkreśla Konstytucja, że teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanim słowie Bożym łącznie z Tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chry-

²¹ Por. E. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, 89.

²² Nawet przez wizję uszczęśliwiającą w niebie. Por. K. Rahner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, W: *Schriften zur Theologie* III, 1964, 47-60.

²³ Por. H. Küng, dz. cyt., 128. Bardzo przekonująco rozwiązuje to zagadnienie M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* I, München 1960, 33: „Da die Theologie Gott betrachtet, insofern er durch Christus den Menschen zugänglich geworden ist, wird in all ihren Aussagen, die Bezogenheit auf Christus und zu dem in ihm erschienenen Gottesreich hindurchschimmern müssen. Die Theologie hat daher christologisches Gepräge Ihre Theozentrik ist Christozentrik”.

²⁴ Por. O. A. Jankowski OSB, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety i deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 1968, 533, 531.

stusa (24). Po stwierdzeniu faktu, że Pismo św. jest „naprawdę słowem Bożym” wysuwa nader konstruktywne hasło, względnie postulat, który rzeczywiście jest godny tego, by go nazwać „wiekopomnym”²⁵ — „Niech przeto studium Pisma św. będzie jakby duszą teologii świętej” (24). Do tegoż programowego oświadczenia nawiązuje również soborowy Dekret o formacji kapłańskiej (*Optatam totius*) żądając, „aby uczniowie naukę katolicką czerpali dokładnie z boskiego Objawienia... Ze szczególną starannością należy — przeto — kształcić uczniów w zakresie Pisma świętego, które winno być duszą całej Teologii” (16). A więc nie tylko studium biblijne ile raczej samo Pismo św. winno być podstawowym źródłem i centralną zasadą teologii. Jak już wyżej zaznaczono, ma w myśl nauki Soboru intelektualna formacja przyszłego kapłana być osiągnięta między innymi na drodze zintegrowania programu nauczania przez zapewnienie centralnej roli tajemnicy Chrystusowego zbawienia. Także i formacja religijno-moralna powinna przybierać — według Dekretu — formę coraz bardziej dojrzałego chrystocentryzmu. „Najściślejsza — bowiem — łączność z Chrystusem, zwłaszcza z Chrystusem jako najwyższym Kapłanem, stanowi cechę charakterystyczną formacji duchowej przyszłego kapłana”²⁶.

W tej chwili chodzi nam jednak przede wszystkim o podkreślenie roli i wyjątkowego znaczenia soborowego postulatu „ubiblijnienia” teologii. Troska wokół głębszego powiązania teologii z Biblią, nadania jej po prostu biblijnej orientacji znaczy właściwie pójść za duchem Pisma św. i pozwolić mu w niej żyć lub go na nowo ożywić²⁷. Treściowo rzecz precyzując, należałoby przeto w miejsce dawnego, w wielu wypadkach tylko zewnętrznego związania poszczególnych dziedzin i zagadnień teologicznych z Pismem św. w formie gromadzonych dicta probantia, wprowadzić do teologicznych rozważań i spekulacji właściwe biblijne struktury myślowe, tzn. wymiary, perspektywy i akcenty Pisma św. musiałyby także być wymiarami, perspektywami i akcentami katolickiej teologii.

W ten sposób stanie się ona w wydatniejszym stopniu „scientia de divina pagina”, a jako taka będzie musiała z kolei już z istoty swej mieć chrystocentryczny charakter. Innymi słowy, chrystocentryzm w teologii osiągnie się bezsprzecznie na drodze jej strukturalnego ubiblijnienia, tzn. swoistego wewnętrznego i organicznego „przetransformowania” biblijnego a nie tylko samego zewnętrznego powiązania z Biblią. Duch Pisma św. będzie wtedy bowiem stał na straży jej chrystocentrycznego ukierunkowania, będąc na całej przestrzeni jego najpewniejszym gwarantem.

2. Tak wygląda nasze zagadnienie teoretycznie, a jak kształtowałyby się zasada orientacji chrystocentrycznej konkretnie, jak byłaby realizowana w praktyce, czyli w poszczególnych działach i traktatach teologicznych? Trudno byłoby to w tej chwili szczegółowo opisać. W każdym bądź razie chodziłoby tu o konsekwentną i rzeczową interpretację chrystologiczną całej teologii. By to może chociaż ramowo i bardzo szkicowo nieco

²⁵ Por. Ks. A. Klawek, *Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu*, „Ruch biblijny i liturgiczny” XIX (1966) nr 1.

²⁶ Ks. St. Smoleński, *Wprowadzenie do Dekretu o formacji kapłańskiej*, W: *Sobór Watykański II*, 440; por. także 442.

²⁷ Por. O. Müller, *Die Theologie nach der ersten Konzilsperiode*. W: *Theologisches Jahrbuch* (wyd. A. Dänhardt), Leipzig 1963, 455 n.

plastycznie uwidocznic, posłużymy się ogólnie za Bilzem i M. Schmausem tradycyjnym, przejrzystym podziałem trychotomicznym teologii, zgodnie z którym należałoby wyróżnić trzy podstawowe grupy ścisłych nauk teologicznych poprzedzonych oczywiście teologią fundamentalną, a mianowicie grupę nauk biblijno-historycznych, teologię systematyczną i teologię praktyczną²⁸.

Do grupy I należy obok wielu dyscyplin pomocniczych przede wszystkim cała biblistyka z teologią biblijną i historią Kościoła z patrystyką oraz historią dogmatów. Chrystocentryzm katolickiej biblistyki nie powinien zasadniczo stanowić problemu, wszakże istotną treścią objawionego słowa Bożego zawartego w Biblii jest przecież Bóg w Chrystusie i historia zbawienia. Podobnie ma się rzecz z historią Kościoła, jeśli pojmimy Kościół jako przedłużenie mistycznego Chrystusa w przestrzeni i czasie oraz Lud Boży zjednoczony przez Ducha Świętego w Chrystusie²⁹. O patrystyce była w zasadzie już powyżej mowa. Zaś historia dogmatów musiałaby rozwój historyczny wszystkich prawd wiary katolickiej zgrupować wokół centralnego dogmatu chrześcijaństwa, tj. Tajemnicy Chrystusa, i z jej punktu widzenia je też historycznie opisać. Inaczej zgoła przedstawia się sprawa chrystocentryzmu ścisłej teologii systematycznej, do której należy zasadniczo dogmatyka i teologia moralna, zwłaszcza gdy zdominuje w niej metoda więcej spekulatywna aniżeli pozytywna. I tak właśnie dotychczas, prawie że do samego Soboru z nielicznymi tylko wyjątkami faktycznie było³⁰. Mając to na uwadze, że teologia dogmatyczna stanowi w dziele wzajemnej koordynacji wszystkich dyscyplin teologicznych jakby informującą zasadę³¹, opiszemy postulat chrystocentrycznej orientacji odnośnie do niej nieco bliżej.

Reakcją człowieka na objawienie jest wiara, która jako taka musi być „organem poznawczym” całej teologii. W dogmatyce jednak posiada ponadto jeszcze specyficzne znaczenie. I to przede wszystkim nie dlatego, że tutaj stanowi ona, względnie stanowić powinna, specjalny traktat i stąd właśnie dogmatyka traktuje o niej par excellence, ale że wiąże się ściśle z samym przedmiotem tej dyscypliny i to w całej jego rozciągłości. Cała rzeczywistość przedmiotowa teologii dogmatycznej jest w wybitnym stopniu jedną wielką skoncentrowaną Prawdą Wiary, do której znajduje teolog noetyczny dostęp też tylko na drodze wiary. Jeżeli zatem już sam akt jego wiary będzie się odznaczał rysem ściśle chrystocentrycznym, wtedy znacznie łatwiej będzie mu ugruntować chrystocentryczny charakter wszystkich w ogóle traktatów dogmatycznych.

Historiozbawcza teologia podkreśla dzisiaj mocno trynitarną struk-

²⁸ M. Schmaus, dz. cyt., 65 n.

²⁹ Oczywiście, że systematyczne i metodyczne rozpracowanie chrystologiczne rzeczywistości Kościoła nie będzie w praktyce wcale takie łatwe do zrealizowania, zwłaszcza, gdy zechcemy operować wyłącznie tylko czystą, autonomiczną metodą nauk historycznych.

³⁰ Reprezentatywnym wyjątkiem dla teologii dogmatycznej jest w tym wypadku bezsprzecznie podręcznik M. Schmausa, *Katolische Dogmatik*, którego tom I wyszedł w 1937 roku a w tej chwili istnieje już w wydaniu VI (München 1960); dla teologii moralnej zaś F. Tillmanna, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1935, oraz B. Häringa, *Das Gesetz Christi*, Freiburg in Breisgau 1954.

³¹ Zob. L. Scheffczyk, *Dogmatik*, W: *Was ist Theologie?* (Hrsg. E. Neuhausler und E. Gössmann), München 1966, 212.

ture wiary. Jako nadprzyrodzony akt człowieka dokonuje się bowiem wiara zawsze in Spiritu, cum Christo et ad Patrem. Wiara stanowi dzieło człowieka wezwanego przez Chrystusa w Duchu Świętym, przy czym wezwanie to dokonuje się w totalności sytuacji człowieka ujętej w aspekcie personalnym, socjalnym i eschatologicznym. Historiozbawcza wiara jest pierwszorzędnie wiarą w imię Jezusa (Dz. Ap. 14, 12) lub po prostu „wiarą Jezusa” (Dz. Ap. 14, 12), przy czym chodzi oczywiście o genitivus obiectivus. W wierze przyświadczam dobrowolnie pod wpływem łaski nauczającemu Chrystusowi. Radykalnie rzecz ujmując można by i tak powiedzieć: Jezus Chrystus jest objawieniem Boga a spotykając się z Nim w wierze personalnie, znajduję w jego osobie równocześnie „Objawiciela” i Objawionego. I tak stanowi on istotne „motivum credibilitatis”, będąc równocześnie pośrednikiem do niesionej wiarą bezpośrednio względem Boga. Trudno byłoby na tym miejscu rozwinąć całe bogactwo historiozbawczej wizji wiary teologicznej³², ale już z tych kilku danych można chyba wnosić o jej roli w gruntowaniu chrystocentrycznego charakteru współczesnej teologii.

Podobne znaczenie ma następnie problem samej chrystologii, jej prymatu w całokształcie dogmatyki. Można by się nawet zgodzić z twierdzeniem, że chrystologia stała się dzisiaj zarówno w protestanckiej jak i katolickiej teologii ośrodkiem wszelkich w ogóle dogmatycznych wysiłków, i że ten fakt mamy w dużej mierze do zawdzięczenia rewolucyjnej przebudowie samych fundamentów dogmatyki³³, zainicjowanej przez radykalny chrystocentryzm K. Bartha, którego zdaniem „chrystologia musi być obecnie w całości, tzn. musi dominować i dochodzić do głosu już w (samych) podstawach kościelnej Dogmatyki, albo ta nie będzie nią wcale”³⁴. Ponieważ w szerszym tego słowa znaczeniu stanowi jakby właściwą dogmatyce metodę interpretacyjną poszczególnych zagadnień, dlatego też winna odgrywać zasadniczą rolę we wszystkich jej traktatach, doprowadzając tutaj tym samym do zbawiennej koncentracji chrystologicznej³⁵. Jeśli by o to właśnie chodziło, a nie o zacieśnienie dogmatyki lub nawet teologii w ogóle, wyłącznie tylko do chrystologii, to zgoda. Pewnej rewolucyjnej koncentracji traktatu chrystologicznego całościowo ujętego w odniesieniu do wszystkich zagadnień teologiczno-dogmatycznych domagają się bowiem dawno już teolodzy katolicy takiej rangi, jak K. Rahner. Przy czym, jak zaznaczono, musiałyby to być chrystologia totalnie pojęta, tzn. należałoby koniecznie zerwać z oddzielaniem zbawczego dzieła Chrystusa od jego Osoby, bo tylko wtedy postulowana koncentracja chrystologiczna będzie

³² Zob. J. Trütsch, *Theologische Explikation des Glaubens*, W: *Mysterium Salutis* I, 827-898.

³³ Por. H.-J. Ivand, *Vom Primat der Christologie*, W: *Antwort. Karl Barth zum siebzigsten Gubertstag*, Zollikon 1956, 172: „Man muss feststellen, dass heute allenthalben und zwar in der protestantischen Theologie nicht anders als in der katholischen, das Problem der Christologie zum Mittelpunkt aller dogmatischen Bemühungen geworden... (ist).” Zob. także K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, W: *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln 1964, 169-22; J. A. Jungmann, *Glaubensverkündigung*, 76.

³⁴ *Kirchliche Dogmatik* I, 2; Zollikon 1960, 135.

³⁵ Por. J. de Senarclens, *La concentration Christologique*, W: *Antwort*, dz. cyt., 191.

w stanie zadbać należyście o właściwą chrystocentryczną orientację, o charakter chrystocentryczny teologii³⁶.

By to jeszcze bardziej uwydatnić, rozważa się ostatnio nawet możliwość ewentualnego uplasowania traktatu chrystologicznego na czoło całej dogmatyki, a więc jeszcze przed nauką o Bogu Jednym w Trójcy Świętej³⁷.

A gdyby nawet poprzestać na dawnym tradycyjnym układzie teocentrycznym, to jednak wszelka analiza i opis poszczególnych traktatów powinny zmierzać do konsekwentnej interpretacji chrystologicznej i to począwszy już od „De Deo Uno”, jeśli to nie ma być raczej jakaś spekulacja na temat „De divinitate una”. Bóg sam w sobie objawił się bowiem najlepiej w Tajemnicy Chrystusa i z jej punktu widzenia należałoby przeto traktować zarówno o samej istocie Bożej jak i o Bożych przymiotach.

Trzeba by po prostu liczyć się więcej na serio z tym, co wyraził R. Guardini, twierdząc właśnie, że „na pytanie, kim jest Bóg, chrześcijanin nie odpowiada: Bóg jest najwyższą istotą albo przyczyną świata, albo absolutnym duchem, ale że jest On tym, który przemawia z istnienia Chrystusa. Przyjmij Jezusa, Jego Osobę, Jego postępowanie, Jego los jako „wyraz”: wtedy Bóg jest tym, który się w tym objawia. Żywy Bóg, jako taki — zakryty, dopiero w Chrystusie objawia się. Chrystus jest Bożą Epifanią. Kto „jego widzi, Boga widzi”³⁸. Swoją drogą, iż zgodnie z historyzbowczym ujęciem należałoby wreszcie połączyć ten traktat organicznie z nauką o Trójcy Świętej i stworzyć jeden skonsolidowany i chrystologicznie skoncentrowany traktat „O Bogu jednym w Trójcy osób”, zwłaszcza, że do czasów św. Tomasza tak właśnie ujmowano teologiczną naukę o Bogu³⁹. Wtedy też byłoby łatwiej np. uniknąć raczej czysto teodycealnej lub filozoficznej niż teologicznej spekulacji nie mającej żadnego historyzbowczego uzasadnienia, jakoby każda Osoba Trójcy Świętej mogła się — teoretycznie rzecz ujmując — wcielić. Inkarnacja wy-

Por. art. cyt., 220: „Die Christologie und die übrigen dogmatischen Traktate können gewinnen wenn beide Teile sich ihrer Einheit besser bewusst wären... Aber auch innerhalb der herkömmlichen Einteilung und Strukturierung einer heutigen Dogmatik könnte mehr Christologie in den anderen Traktaten getrieben werden, als es geschieht. Es wäre für diese Traktate sehr nützlich.” Por. także M. Schmaus, *Kirchliche Dogmatik I*, München 1960, 192: „Vor allem aber gibt die Christologie allen übrigen dogmatischen Teilen ihr Gepräge, insofern alle Gegenstände der Dogmatik christologisch bestimmt sind”. To samo utrzymuje W. Pannenberg odnośnie do całej w ogóle teologii: „Alle theologischen Aussagen gewinnen ihren christlichen Charakter nur durch ihren Zusammenhang mit Jesus... Darum kann die Theologie ihr christliches Selbstverständnis nur durch das thematische und ausführliche Eingehen auf die christologischen Probleme klären” — *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966, 7.

³⁷ Por. K. Rahnner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, W: *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 371.

³⁸ *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 79. *Objawienie* (tłum. A. Paygert), Warszawa 1957, 110 n; zob. K. Rahnner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate”* W: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1964, 111. Próba chrystologicznej interpretacji obu traktatów ujętych całościowo w jeden — O Bogu Trójjednym, jaką przedstawia tom I podręcznika M. Schmausa, mogłaby tutaj być punktem wyjścia. Cenne są również opisy objawienia się przymiotów Bożych w Chrystusie Panu, w naszym podręczniku Ks. W. Granaata, *Dogmatyka Katolicka I*, Lublin 1962.

³⁹ Zob. K. Rahnner, j. w. 110.

daje się bowiem być ścisłą własnością personalną wyłącznie tylko drugiej Osoby Bożej⁴⁰.

Zdawać by się mogło, że stosunkowo najtrudniej jest „uchrystologicznić” naukę o stworzeniu. Biorąc jednak pod uwagę wyraźne przecież pod tym względem wypowiedzi biblijne o stworzeniu i wypełnieniu wszystkiego w Chrystusie, jak również naukę Tradycji o kosmologicznej funkcji wcielonego Słowa Bożego, znikają opory co do akceptacji chrystologicznej struktury stworzenia i przyznania w nim także hegemonii Tajemnicy Jezusa⁴¹. Więcej jeszcze, bo zgłębiając i konstruując równocześnie historiozobawczo teologiczną antropologię, jest się skłonny przyjąć tezę, że tutaj właśnie dochodzi przez chrystocentryzm do twórczego pojednania pomiędzy teocentryzmem a antropocentryzmem⁴². W związku z aktualnym obecnie „sporem o grzechu pierworodnym” warto jeszcze przypomnieć, że wielu autorów i w tej dziedzinie widzi jedynie w chrystocentryzmie i dyktowanej przezeń chrystologicznej reinterpretacji tradycyjnej nauki wyjście z impasu⁴³.

Co się zaś tyczy nauki o łasce, to jej ściślejsze powiązanie z chrystologią wystąpi wyraźnie na jaw, kiedy tylko pojmie się na serio samą łaskę jako życiowy dar Bożej miłości, udzielonej stworzeniu rozumnemu do uczestnictwa za pośrednictwem Chrystusa i według jego wzoru w bytowaniu trzech Bożych Osób. I w tym też właśnie kierunku zdaje się zmierzzać dzisiaj rozwój katolickiej charytologii tak, że łaska będzie mogła ukazać się już nie tylko nominalnie, ale i faktycznie oraz realnie pod każdym względem *gratia Christi*⁴⁴. Takie ujęcie zaś łaski warunkuje personalistyczne i chrystologiczne zarazem spojrzenie na sakramenty św. Owe „*divinae incarnationis reliquiae*” wiąże się zresztą dzisiaj ściśle z ideą Kościoła i Chrystusa jako „prasakramentu” tak, że chrystocentryczny charakter sakramentologii zdaje się być już faktem⁴⁵.

Podobnie ma się rzecz z traktatem dogmatycznym o Kościele. Trudno byłoby nawet mówić o nim adekwatnie inaczej niż chrystologicznie. Konstytucja soborowa „*Lumen gentium*” wniosła poza tym w obraz Kościoła

⁴⁰ Zob. A. Grillmaier, art. cyt. Kol. 783.

⁴¹ Zob. E. Brinkmann, *Die Kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinische Sicht*, „*Wissenschaft und Weisheit*” 13 (1950) 6-33; pr. H. Küng, dz. cyt. 138-150: „*Die Schöpfung als Heilsgeheimnis*”. O prymacie Chrystusa w stworzeniu, por. G. F. Bonnefoy OFM, *Il primato di Cristo nella teologia contemporanea*, W: *Problemi e orientamenti di Teologia dogmatica II*, Milano 1957, 123-235; także F. Mussner, *Die Schöpfung in Christus*, W: *Mysterium Salutis II*, 445-461. O trynitarnym aspekcie stworzenia por. Ks. W. Granat, *Dogmatyka Katolicka II*, 69-75.

⁴² Zob. H. Mynarek, *Gott oder der Mensch im Mittelpunkt? Christozentrik als Versöhnung von Theozentrik und Anthropozentrik*, Donaüwörth 1968.

⁴³ Zob. np. H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1967, 40; E. Gutwenger, *Die Erbsünde und das Konzil von Trient*, „*Zeitschrift für katholische Theologie*” 89 (1967), 438, 446, (333-446); M. Schmaus, *Fünige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde*, W: Wort in Weit. Festgabe für K. Schurr, Frankfurt 1968, 45 nn (45-54).

⁴⁴ Zob. Ks. W. Granat, *Dogmatyka Katolicka V*, Lublin 1959, 38. Wyrazem konsekwentnej interpretacji chrystologicznej katolickiej charytologii jest ostatnie wydanie III tomu *Dogmatyki Katolickiej* M. Schmausa (München 1965), zadośćczyniące chyba postulatowi Ch. Möllera: „*Une traeté De gratia qui parlerait pas du Christ et de la Trinité à chaque page de son exposé, serait dangeureusement décentré*”, *Théologie de la Grâce et Oecumenisme*, „*Irénikon*” 28 (1955) 44 (19-56).

⁴⁵ Por. Ks. W. Granat, *Dogmatyka Katolicka VII*, 2, Lublin 1966, 7-44: „*Tendencje sakramentologii współczesnej*”. Zob. tu także bibliografię na ten temat.

dużo twórczego światła, a wiążąc z Kościołem ściśle postać Matki Bożej, zagwarantowała autorytatywnie również mariologiczny chrystocentryzm, bez konsekwentnego respektowania którego mogłaby mariologia przerozdzic się zresztą, na niektórych przynajmniej odcinkach, w swoistego rodzaju „mitologię”

Pozostałby jeszcze traktat „De novissimis”, którego czasem wprost „fizykalno-eschatologiczne” spekulacje — jak wiemy — były dość dalekie od zasadniczej orientacji chrystocentrycznej. Pojmując obecnie eschatologię więcej jako naukę o Bogu doprowadzającym w Osobie Jezusa Chrystusa świat do końca i właściwego mu historiozbawczego wypełnienia, łatwiej jest zrozumieć, że chodzi w niej nie tylko o reistycznie ujęte eschata, ile raczej pierwszorzędnie o Boga jako nasze definitywne eschaton, w sensie augustyńskiego: ipse Deus post hanc vitam locus noster erit. A wtedy będzie już znacznie łatwiej uwypuklić rolę Jezusa w naszym eschatologicznym spotkaniu z Bogiem, od momentu śmierci aż do wizji błogosławionego oglądu włącznie ⁴⁶.

Drugim podstawowym działem teologii systematycznej jest moralna. Orientacja chrystocentryczna tej dyscypliny wydaje się być dzisiaj już bezspornym faktem, skoro jest ona sobie jasno świadoma tego, że „Chrystus jest normą, centrum i celem teologii moralnej. Prawem chrześcijanina jest nie co innego, jak właśnie sam Chrystus. On tylko jest naszym Panem, naszym Zbawcą. W Nim mamy żywot a zarazem i Zakon żywota... Przez miłość Chrystusa i dla niej żąda On naszej wzajemnej miłości, żąda życia, które naprawdę upodabnia nas do Chrystusa. Życie chrześcijańskie jest naśladowaniem Chrystusa, ale nie jakimś tylko zewnętrznym naśladowaniem Jego miłości i posłuszeństwa, lecz przede wszystkim życiem w Chrystusie” ⁴⁷.

Łącząca się dość ściśle z dogmatyką i moralną teologia życia wewnętrznego, w skład której wchodzi dawniejsza ascetyka i mistyka, czerpie zasadniczo i przejmuje nastawienie chrystocentryczne od obu swoich fundamentalnych dyscyplin.

Trzecia grupa nauk teologicznych, tzw. teologia praktyczna obejmuje przede wszystkim prawo kanoniczne, liturgikę i teologię pastoralną z całym arsenałem jej dyscyplin jeśli nie wprost pomocniczych, to przynajmniej z nią jakoś metodycznie powiązanych, takich np. jak homiletyka czy katechetyka. Przypisać trzeba, że orientacja chrystocentryczna wszystkich tych działów teologii praktycznej, poza może prawem kościelnym, zawsze już usiłowała być w jakimś stopniu przynajmniej metodą normatywną ich struktury i oddziaływania. Stawała się nią coraz

⁴⁶ Zob. H. U. v. Balthasar, *Eschatologie*, W: *Fragen der Theologie Heute* (Hrsg. J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle), Einsiedeln 1960, 403-421; L. Boross, *Mysterium mortis*, Olten 1967; K. Rahnner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, W: *Schriften zur Theologie III*, Einsiedeln 1964, 47-60; A. Piolanti, *Il Misterio delle Comunione dei Santi*, Roma 1967, 380-433; „Christo centro della Comunione dei Santi”. Zob. także rozdział VII Konstytucji *Lumen Gentium*: „Eschatologiczny charakter Kościoła pielgrzymującego i jego związek z Kościołem w niebie” (48-51).

⁴⁷ Z wstępu do podręcznika B. Häringa, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna I*, (tłum. Ks. J. Klenowski), Poznań 1962, 7. Por także A. Grillmaier, art. cyt. 270: „Das Ausbauen der Traktate unter christologischer Sicht/ist am meisten auf dem Gebiet der Sakramentenlehre und der Moral geschehen”.

to wyraźniej zwłaszcza od chwili intensyfikacji ruchu kerygmatycznego w teologii, a dzisiaj po Soborze, mieniącym się wszakże być przede wszystkim soborem pastoralnym, nie budzi jej fakt chyba już żadnych poważniejszych wątpliwości⁴⁸. Chrystocentryczny charakter teologii na tym punkcie wydaje się zresztą być *conditio sine qua non* realnej obecności Kościoła w świecie zwłaszcza zaś dzisiejszym. Sobór Watykański II nie wypracował co prawda teoretycznie metody katolickiego chrystocentryzmu, ale w swojej zbawiennej dla dzisiejszego świata nauce dał, jak to już podkreślono, najlepszy praktyczny dowód, po prostu lekcję pogładową uprawiania teologii o ścisłej orientacji chrystocentrycznej. Przemawiał bowiem do wszystkich „w świetle Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego „wszystkiego stworzenia”, aby m. in. teologicznie „wyjaśnić tajemnicę człowieka oraz współdziałać w znalezieniu rozwiązania głównych problemów naszego czasu”⁴⁹.

III

Chrześcijańska teologia była w zasadzie już zawsze chrystocentryczna. Jej historia dowodzi jednak, że koncentracja chrystologiczna może tutaj przyjmować bardzo zróżnicowany stopień nasilenia. I w rzeczy samej, występowała ona np. w teologii życia wewnętrznego oraz w teologii więcej praktyczno-pastoralnej stale dość wyraźnie na jaw, podczas gdy teologia systematyczna była niejednokrotnie pozbawiona ścisłej i konsekwentnej orientacji chrystologicznej⁵⁰. Współczesna teologia katolicka nawiązuje na każdym prawie odcinku swojego rozwoju zdecydowanie do zdrowej tradycji chrystocentrycznej. Przekonawszy się o tym teoretycznie — przynajmniej ramowo — będzie może dobrze zwrócić jeszcze uwagę na podstawowe chociażby walory, na zalety chrystocentrycznej teologii.

1. Na pierwszym miejscu wśród nich należałoby może wymienić zbawienną „radykalizację” wiary. Chrystologiczna interpretacja Objawienia i całej Ekonomii Bożej musi w konsekwencji doprowadzić przedmiotowo do właściwej wizji wiary, a podmiotowo do autentyczniejszej jej realizacji egzystencjalnej. Owszem, „rozprawić” o Bogu deistycznie lub nawet teistycznie nie sprawia specjalnych trudności. Boga-Absolut, Pierwsze Istnienie i Przyczynę wszechrzeczy łatwiej przyjąć, aniżeli godzić się

⁴⁸ Por. dla przykładu kilka wymowniejszych świadectw gruntowania chrystocentrycznego ukierunkowania teologii praktycznej: F. Pardinás e Yllanes, *Hacia una Teología Chrisocéntrica aplicada a la Vida*, „Christus” 3 (1938) 833 nn; J. A. Jungmann, *Christus als Mittelpunkt der religiösen Erziehung*, Freiburg 1939; F. Dander, *Christus alles und in allem. Gedanken zum Aufbau einer Seelsorgedogmatik*, Innsbruck 1939; A. F. Utz, *Theologie und seelsorgliche Verkündigung der Heilsbotschaft*, W: *Wesentliche Seelsorge* (Hrsg. X. v. Hornstein), Luzern 1945, 135-159; P. Hitz, *Christozentrische Glaubensverkündigung*, „Paulus” 21 (1948), 14 nn; F. Arnold, *Das Gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit*, W: *Das Konzil von Chalcedon III* (Hrsg. A. Grillmaier, H. Bacht) Würzburg 1954, 287-340; S. Girotto OFM, *L'umano e il divino nell'educazione*, Roma 1955; P. Hitz, *Theologie et catéchèse*, „Nouvelle Revue Théologique” 77 (1955), 897-923; F. Arnold, *Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte*, Freiburg 1956; J. Ratzinger, *Christozentrik in der Verkündigung*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 70 (1961), 1-14.

⁴⁹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, nr 10.

⁵⁰ Por. H. Küng, art. cyt. kol. 1170.

na Boga Wcielonego. Chrystocentryczna teologia zmierza jednak stale do tego, by wypuklić ten dogmat jako podstawową i zasadniczą Tajemnicę chrześcijaństwa, by za wszelką cenę przekonać, iż chrystianizm jest właśnie „religią Wcielenia”, a życie chrześcijańskie ma jakby „inkarnacyjną strukturę”. Tutaj dopiero zarysowuje się wyraźnie istotny ciężar gatunkowy naszej wiary, czym ona jest w głębi swej tajemnicy: niesionym łaską totalnym przekonaniem o przyjściu do nas Boga w Jezusie Chrystusie, o zjednoczeniu się z Nim bóstwa z materią i wieczności z czasem. Swoista „materializacja Boga” leży u podstaw Tajemnicy Chrystusa, tegoż najświętszego w ogóle „paradoksu”. A gdy się jeszcze weźmie pod uwagę konkretne wejście nieskończonego Boga w czas, Betlejem, oraz bosko-ludzkie zatryumfowanie nad czasem i jakby wyjście zeń, Kalwarię, to czyż można w ogóle zbliżyć się do niej inaczej jak nie na drodze radykalnej wiary? Uwierzyć w Boga-Absolut, powtórzmy raz jeszcze, lub też w Chrystusa monofizycznie lub nestoriańsko ujętego, można by ostatecznie bez głębszych oporów. Ryzyko wiary, czy raczej jej moc i siła, w wypadku przyjęcia chrześcijańsko-katolickiej Tajemnicy Boga-Człowieka, musi się jednak wznieść do punktu kulminacyjnego. Bo na Chrystusa tylko tak należy spoglądać, chociaż jest On wtedy „zgorzeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23).

Tajemnica „świętej i cichej nocy” zadecydowała właśnie o wiekui-stym znaczeniu człowieczeństwa Chrystusowego jako naszej drogi dojścia do Boga i trwania w Nim⁵¹. Tu leży właśnie dziwna aporia. Bo z jednej strony nam Chrystus Boga w pełni objawił, nam Go w sobie dał, z drugiej znowu całkowicie jakby sobą przesłonił, stwarzając tym samym tajemniczy dialektyzm wiary. Teologia chrystocentryczna jest więc stosunkowo dość trudna, ale stanowi jako taka jedynie realny sposób noetycznego zbliżania się do Boga. Jest bowiem ściśle konkretna i nie cierpi w zasadzie „metafizycznego” teologizowania à la: co by było, gdyby? Uwzględnia tylko zbawcze, zdecydowane „Jest”, które można by za Listem do Hebrajczyków opisać: „Jezus Chrystus wczoraj, i dziś, ten sam także na wieki” (13, 8).

2. Następnie stwarza chrystocentryczna orientacja ściśle teologiczną podstawę dla konsekwentnego personalizmu teologicznego. O nim decyduje już, teoretycznie co prawda, sam charakter biblijny teologii, ale dopiero chrystocentryzm go konkretyzuje stawiając w centrum wszystkich zagadnień Osobę, i to Osobę najszlachetniejszą w dziejach istnienia. W swoim praktycznym następnie oddziaływaniu na życie dopomoże tak ukierunkowana teologia łatwiej zrozumieć współczesnemu człowiekowi, że chrześcijaństwo nie jest pierwszorzędnie czymś, co należy przyjąć, ale, że właśnie przybliża i daje Kogoś, z którym należy się spotkać i nawiazać z Nim osobowy dialog. Przystawszy w ten sposób być samym tylko zbiorem obowiązków i osiągnięć, które mają ludzie wziąć na siebie i wypełnić, a stawszy się przede wszystkim konkretnym dziełem Boga, który zniżył się łaskawie do nas w Chrystusie, stanie się tym samym znacznie łatwiej i dzisiaj radosną nowiną Boga dla ludzkości. A fakt ten w dobie, w której zdynamizowany człowiek myśli przede wszystkim kategoriami

⁵¹ Por. K. Rahnner, *Probleme der Christologie von heute*, art. cyt. 208 nn; *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, art. cyt. 56 nn; *Zur Theologie der Menschwerdung*, W: *Schriften zur Theologie* IV, 137-155.

wolności, odpowiedzialności i historii, nie jest bynajmniej bez znaczenia⁵².

3. Z personalistycznym charakterem teologii o orientacji chrystocentrycznej wiąże się zaś ściśle ten fakt, że przestaje ona jako taka być suchą tylko doktryną, od której mogłoby wiać chłodem spekulacji i martwością abstrakcyjnej interpretacji właściwych sobie zagadnień. Teologia, u podstaw której leży Chrystologia musi być nauką na wskroś dynamiczną, bo wskazującą na wszystkich etapach swego rozwoju wyraźnie i jednocześnie na historiozbawczy cel istnienia świata i człowieka, w ogóle wszytkiego.

4. Niezmiernie ważnym walorem i dzisiaj bardzo aktualnym momentem jest także uwypuklenie wewnętrznego fundamentu wszelkiego dialogu ekumenicznego. Teologia o charakterze chrystocentrycznym nie potrzebuje w tym wypadku bynajmniej wypracowywać jakiegoś nowego i zewnętrznego elementu, ale podobnie jak przy biblijnym charakterze, wskazuje pewnie i bez niebezpieczeństwa opaczności irenizmu teologicznego na właściwy sobie rys, bez którego nie byłoby zasadniczo ściśle chrześcijańskiej teologii. Sam K. Barth musi przyznać, że z chrystocentrycznej perspektywy jest w ogóle możliwa nie tylko teologia, ale „także próba pojednania”⁵³.

Dzisiaj wszakże dojrzała w zróżnicowanym chrześcijaństwie pełna świadomość, że jest ono podzielone, ale tylko w tej samej wierze, ponieważ wszystkie odłamy chrześcijaństwa wierzą w tego samego Chrystusa, wierzą inaczej, ale nie w Kogoś innego⁵⁴.

Sobór Watykański II wyraził dlatego w *Dekrecie o ekumenizmie* swoją szczególną radość „widząc odłączonych braci, skupiających się wokół Chrystusa jako źródła i ośrodka wspólnoty kościelnej” (20).

Swoistego rodzaju chrystocentryczna koncentracja jest w dzisiejszym świecie w ogóle postulatem pierwszej rangi i słusznym wołaniem naszych dni. Niesiona przez teologię „chrystocentryczna tęsknota... jej zaszczepianie i gruntowanie we współczesnych umysłowościach ma dlatego niezmiernie wielką wartość. Fenomen Teilharda de Chardin jest najlepszym przykładem, jakie owoce jest ona w stanie wydać. Ten wybitny naukowiec był bowiem na wskroś chrystocentrycznym mistykiem. Dokonałszy „kosmicznego odkrycia Chrystusa” uczynił aksjomatologów „Omnia Uni” — wszystko rozwija się w kierunku do Jednego, do Chrystusa — swoją najintymniejszą własnością, naświetlając go z nowego punktu widzenia. Wychodzi przy tym z tajemnicy, że „pełnią czasów” jest Wcielecie Chrystusa a Jego powtórne przyjście stoi u ich kresu, u końca czasów. Idea ewolucji tłumaczy progresywny rozwój świata. Materia otrzymuje dzięki swej relacji do człowieka równocześnie i swoisty rys teologiczny. Centrum ewolucji świata, jej pomostem jest człowiek, a przezeń następuje humanizacja całego kosmosu. Antropocentryzm jest zakotwiczony w teocentryzmie, z czego płynie z kolei chrystocentryzm, bo do spotkania z Bogiem dochodzi chrześcijanin przez dar objawienia w Chrystusie. Całe universum dostąpi pełnej personalizacji dopiero przez Boga-Człowieka Jezusa Chrystusa. On jest tym, który świat ożywia i dopro-

Zob. J. A. Jungmann, *Die Glaubensverkündigung*, 67 n.

⁵² Por. *Kirchliche Dogmatik* IV, 1, 858.

⁵⁴ Zob. List wprowadzający K. Bartha do cytowanego już niejednokrotnie dzieła H. Künga, *Rechtfertigung*, 11-14.

wadza go do wypełnienia. Ku Niemu, jako ku ostatecznemu punktowi Omega, zmierza rozwój całego stworzenia.

Oto w bardzo wielkim skrócie dynamiczna koncepcja Teilhardowskiego chrystocentryzmu kosmologicznego. Bazując na fakcie, że chrześcijaństwo jest religią Wcielenia, mógł on napisać m. in. także *Hymn na cześć materii*. Na trzy dni przed swoją śmiercią nakreślił w dzienniku schemat swojego programu, którego trzeci artykuł zawiera dwie podstawowe tezy jego naukowego i życiowego zarazem Credo, że mianowicie całość uniwersum jest ewolucyjnie wstępująco i postępowo zcentrowane, oraz że Chrystus jest jego centrum, co z kolei stanowi o fenomenie chrześcijańskim i neogenezie, będącej chrystogenezą⁵⁵.

Oczywiście, że do koncepcji Teilharda de Chardin można podejść krytycznie, ale zaprzeczyć się nie da, iż skonkretyzowana w niej idea chrystocentryzmu zadecydowała chyba w dużej mierze o tym, że właśnie w oparciu o naukę francuskiego uczonego doszło w naszych dniach do tak bardzo ożywionego i konstruktywnego dialogu wiary ze światem. Świat mieniący się nawet być ateistycznym, jest sobie bowiem świadom tego, że Osoby i nauki Jezusa Chrystusa nie da się już w pełni usunąć z naszej kultury ani kompletnie unieważnić⁵⁶.

Jakby nie było, Chrystus Pan „jest celem ludzkich dziejów, punktem, do którego zwracają się pragnienia historii oraz cywilizacji, ośrodkiem rodzaju ludzkiego, weselem wszystkich serc i pełnią ich pożądań” — głosi Kościół w Konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* (45). Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej pomaga bez wątpienia to właśnie odczucie i przekonanie na nowo odkrywać i naukowo uzasadniać.

⁵⁵ Zob. A. Guengerich CSsR, *Wissenschaftliches Weltverständnis und christlicher Glaube nach Pierre Teilhard de Chardin*, W: *Gott-Mensch-Universum* (Hrsg. J. de Bivort de la Saudée, J. Hüttenbügel), Graz 1964, 453-499; K. Pflieger, *Die verwegener Christozentriker*, Freiburg 1964, 129-174.

⁵⁶ Zob. Ks. W. Granat, *Dogmatyka Katolicka IX: Synteza*, 260 n.