

Ks. ALFONS NOSSOL

## POTRZEBA CHRYSOLOGICZNEJ INTERPRETACJI W TEOLOGII DOGMATYCZNEJ DZISIAJ

Byłoby truizmem powtarzać, że żyjemy w epoce odznaczającej się radykalnym zwrotem antropocentrycznym. Człowiek ze swoimi podstawowymi ludzkimi sprawami stał się bowiem dzisiaj wyraźnie już ośrodkiem ogólnego zainteresowania, a w szczególności sposób także przedmiotem myśli, wszelkiego badania i naukowego planowania. Na tym tle jest również całkowicie zrozumiałe wołanie o „antropologiczny wymiar” współczesnej teologii lub też jej „antropologiczną integrację”.<sup>1</sup> W epoce antropologii winna rzeczywiście każda teologiczna wypowiedź być równocześnie wypowiedzią o Bogu i człowieku. Nie chcąc tego postulatu respektować, wykluczałaby się teologia sama z dynamicznego kontekstu życia naukowego, pozbawiałaby się nieodzownego znaczenia egzystencjalnego. Mając chyba przede wszystkim to na uwadze domaga się wielki teolog naszych dni, Karol Rahner, by zwłaszcza cała teologia dogmatyczna była dzisiaj po prostu „teologiczną antropologią”.<sup>2</sup> I rozwój teologii chrześcijańskiej ostatnich lat poszedł faktycznie w tym kierunku, radykalizując się coraz bardziej. Zwolna dają się nawet słyszeć ostrzegawcze głosy pod adresem zbyt skrajnej „antropologizacji” naszej teologii. Polemizujący np. z modną transcendentalc-antropologiczną metodą w teologii A. Gerken dowodzi, że „centralnym zadaniem przepowiadania, a tym samym teologii może dzisiaj tylko być, podobnie jak na początku, nakreślenie — człowiekowi — obrazu Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego (Gal 3, 1; por. 1 Kor 2, 2), a więc głoszenie misterium miłości Bożej, której wspaniałość jaśnieje w nocy krzyża. Po antropologicznym potrzeba dlatego dzisiaj na naukowo-teologicznej płaszczyźnie znowu chrystologicznego zwrotu. On jedyny może znowu teologię biblijną, dogmatyczną i kerygmatyczną również naukowo ze sobą zespolić. Tylko przez taki egzystencjalnie, jak też teologicznie, uformowany refleksyjny zwrot chrystologiczny można będzie także zapobiec, by Kościół nie popadł w eklezjologiczną introwersję..., i z nadmiaru dialogu ze światem nie za-

1 Zob. artykuły: *Egzystencjalne znaczenie odnowionej teologii*. „Ateneum Kapłańskie” 65 (1973), 172—174; *Potrzeba antropologicznej integracji w teologii*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL”, 20 (1973) z. 2, 91—102; *Das Problem einer „anthropologischen” Integration des Theologiestudiums*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 81 (1972), 228—239.

2 K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: *Künftige Aufgaben der Theologie* (Hrsg. T. P. Burke), München 1967, 31.

pomniął, co właściwie temu światu ma głosić: „Jezusa Chrystusa wczoraj i dziś, tego samego także na wieki” (Hbr 13, 8).<sup>3</sup> A. L. Scheffczyk stwierdza stanowczo w odniesieniu szczególnie do naszej dyscypliny: „Krytyczna ocena antropologicznego ukierunkowania dogmatyki stała się w międzyczasie koniecznością, ponieważ zatraciła ona właściwe proporcje między teologią i antropologią, teocentryzmem i antropocentryzmem, ich równowagę, gdyż punkt ciężkości przesunął się na stronę pierwiastka ludzkiego”.<sup>4</sup> Mówi to w kontekście przedstawiania I tomu nowego posoborowego podręcznika teologii dogmatycznej o ściśle „fundamentalnej strukturze chrystologicznej”.<sup>5</sup> Czy takie stawianie sprawy nie może być równoznaczne z odżegnywaniem się od wciąż przecież jeszcze wiążącego „antropologicznego ujęcia teologii”?<sup>6</sup> Bynajmniej! Chcielibyśmy jedynie uwypuklić fakt, że równocześnie ku człowiekowi i Bogu można się zbliżać wyłącznie „w Chrystusie”, jak to ujmuje wymowny tytuł najnowszego, polskiego podręcznika dogmatyki.<sup>7</sup> Chodzi zatem o nieodzowną chrystologiczną interpretację chrześcijańskiej teologii dogmatycznej. By ją właśnie przedstawić jako aktualną potrzebę, wskażemy najpierw na jej merytoryczne uwarunkowanie, następnie na metodologiczne założenia i strukturę tak pojętej dogmatyki, by w końcu zasygnalizować również praktyczną drogę jej realizacji.

### I. Uwarunkowanie chrystologicznej interpretacji dogmatyki

1. Na samym początku wystarczy chociażby tylko wskazać na wewnętrzną rację bytu każdej formy teologii chrześcijańskiej, mianowicie na zasadę inkarnacjonizmu, o której będzie właściwie pośrednio mowa na przestrzeni całego artykułu. Od chwili kiedy Słowo „stało się ciałem i zamieszkało między nami” (J 1, 14), musimy uważać Tajemnicę Chrystusa za istotny pryzmat, przez który i w którym winna zwłaszcza dogmatyka, jako naczelny dział chrześcijańskiej teologii systematycznej, ujmować Boga. Chrześcijańska nauka o Bogu nie może za żadną cenę z tej chrystologicznej wizji zrezygnować. Przekreśla ona od razu abstrakcyjne mówienie i myślenie o Bogu. Jezus Chrystus stanowi bowiem wystarczający powód i legitymację dla konkretnego traktowania o Nim „w ciele” Tego domaga się jednoznacznie cały, kulminujący w Chrystusie, realizm zbawienia. Bóg chrześcijańskiej teologii dogmatycznej nie mieszka w abstrakcyjnej „nieprzystępnej światłości”, ale zstąpił we Wcieleniu na ziemię między nas, stawszy się Emmanuelem, „Bogiem z nami”

2. Dzięki temu historiozbawczemu faktowi jest chrześcijaństwo czymś więcej aniżeli tylko religią i światopoglądem. Treścią i głosi-cielem Ewangelii jest przede wszystkim sam Jezus Chrystus: Bóg — Człowiek. Jako

3 A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969, 115.

4 L. Scheffczyk, *Dogmatik in christologischer Zentrierung*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 20 (1969), 330. Por. także E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, 388 n.

5 M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, t. 1. München 1969.

6 Zob. artykuł pod tym właśnie tytułem w „Ateneum Kapłańskie” 66 (1974).

7 W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, T. 1-2. Lublin 1972—1974.

takiego nie może Go dogmatyka ujmować światopoglądowo jako idei. Nie może też poprzestać wyłącznie na samym religijnym mówieniu „o Nim”, ale winna przy tym zawsze równocześnie uczyć mówić „z Nim” oraz „do Niego” Bóg w Chrystusie jest wszakże Kimś, z którym obcujemy na co dzień i bez którego życie chrześcijanina straciłoby całkowicie swój sens, stałoby się po prostu niemożliwe.<sup>8</sup>

3. Dzisiaj winno całą teologię dogmatyczną cechować także ekumeniczne nastawienie. Tylko gruntowna interpretacja chrystologiczna wszystkich jej zagadnień jest wobec tego w stanie stworzyć wewnątrz teologiczną podstawę dla zjednoczenia się wyznań i wspólnot chrześcijańskich w jeden Chrystusowy Lud Boży. Może bowiem przekonująco i jednoznacznie wskazać na Chrystusa jako znak i źródło jedności rozbitego i nieprzyjaźnie podzielonego świata, oraz, że również i pod to wielkie dzieło nikt nie może położyć innego fundamentu jak ten, który jest położony, a którym jest właśnie On (1 Kor 3, 11), osobowa zasada chrześcijańskiej jedności.<sup>9</sup> Mając m. in. wszystkie te względy na uwadze, uwydatnił ostatni Sobór Tajemnicę Chrystusa i historię zbawienia jako zasadniczy przedmiot teologii dogmatycznej, o czym jeszcze później będzie mowa.

## II. Metodologiczne założenia chrystologicznej interpretacji dogmatyki

1. Musimy sobie jasno zdać sprawę z tego, że nie chodzi bynajmniej o postulowanie programu tzw. „dogmatyki chrystologicznej” w sensie utożsamiania całej teologii dogmatycznej z chrystologią.<sup>10</sup> Wtedy bowiem wszystkie traktaty i szczegółowe zagadnienia dogmatyczne muszą być bezpośrednimi względnie pośrednimi dedukcjami z traktatu chrystologicznego. Jako takie zaś byłyby obciążone systemowym aprioryzmem, który byłby równoznaczny z pewnego rodzaju „chrystomonizmem” lub „zacieśnieniem chrystologicznym”<sup>11</sup>. Tak właśnie piętnowano niejednokrotnie spekulacje teologiczne Kościelnej Dogmatyki K. B a r t h a, największego i najkonsekwentniejszego niewątpliwie chrystocentryka w dziejach nowszej teologii chrześcijańskiej. Nie mniej jednak zawiera jego sposób „radykałnie — chrystologicznego myślenia” dużo twórczych i własnych spostrzeżeń, będących właściwie wiążącymi dla każdej formy teologii, roszczącej sobie pretensje do miana „chrześcijańskiej”. W tym kontekście warto zwrócić uwagę choćby tylko na jedną z jego wypowiedzi, dotyczących refleksji nad rozwojem własnej teologii. Dystansując się po okresie tzw. „teologii dialektywnej” od resztek pozostałych form humanistyczno-naturalistycznego uzasadnienia i wyjaśnienia nauki chrześcijańskiej stwierdza, że pozytywnym novum tych lat było ostateczne zrozumienie. „że chrześcijańska nauka musi być we wszystkich swoich wypowiedziach

8 Zob. K. R a h n e r, *Was ist die christliche Botschaft?* w: *Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses*, Einsiedeln 1971 s. 78; I. F. G ö r r e s, *Im Winter wächst das Brot*, Einsiedeln 1970, 26 n.

9 J. Willebrands, H. Ott, *Christus, Zeichen und Ursprung der Einheit der Welt*, Einsiedeln 1970; W. Niesel, „*Hin zum Zentrum, nämlich Christus!*” w: *Verständigung*, Hamburg 1969, 162—170; por. także DE n. 20.

10 Zob. E. H. A m b e r g, *Christologie und Dogmatik*, Berlin 1966, 13—96; „*Dogmatik als Christologie*”.

11 Tamże, 14 n., 83, 90, 125.

wprost lub pośrednio wyłącznie nauką o Jezusie Chrystusie jako o powiedzianym nam żywym Słowie Bożym, by na swoje miano zasłużyć i by zbudować chrześcijański Kościół w świecie tak, jak chce być zbudowany jako Kościół chrześcijański".<sup>12</sup> W późniejszej dyskusji z R. Bultmanna sprecyzował Barth tę myśl w tym znaczeniu, że wskazywał w oparciu o Nowy Testament na Chrystusa jako „centralną figurę”, w świetle i w znaku której należy wszystko rozpatrywać. Jego zdaniem „można i należałoby całą teologię w pewnym sensie odczytywać (od tej figury) retrospektywnie: aż po antropologię, po etykę, a potem również po zagadnienia samej metody”.<sup>13</sup>

2. Na kanwie tych myśli dojraliśmy właściwie do istoty pierwszej części naszych rozważań. Interpretacja chrystologiczna w dogmatyce jest bowiem już zagadnieniem metody tej dyscypliny. Tajemnica Chrystusa jako naczelną tajemnicą chrześcijaństwa, zsyntetyzowana treściowo w śmierci i zmartwychwstaniu Pana, winna mianowicie stanowić samo centrum i aksjomat teologii dogmatycznej.<sup>14</sup> Pojęta jako podstawowe principium ma — innymi słowy — ściśle prawo być organicznie wbudowana także w metodykę i noetykę teologiczną.<sup>15</sup> Tylko wtedy będzie mogła decydująco dojść do głosu już w samych założeniach dogmatyki. Nie można bowiem poszczególnych zagadnień dogmatycznych interpretować *ex post* chrystologicznie, jeżeli nie uczyniono względnie nie przygotowano tego już w samym założeniu całej dogmatyki. W każdym traktacie oraz w pojedynczych tezach winno stale wychodzić na jaw, iż traktują one w jakiś sposób o Chrystusie i znajdują właśnie w Nim swojego poręczyciela, stwierdził już dawno M. Schmaus, współczesny konsekwentny chrystocentryk katolicki.<sup>16</sup> Skoncentrowana wokół Tajemnicy Chrystusa dogmatyka chrześcijańska winna dlatego postulować ściśle chrystologiczne założenia wyjściowe, chrystologiczną podstawę w znaczeniu filozoficznego pojęcia „Ansatz”.<sup>17</sup> W tym ujęciu można by w Tajemnicy Chrystusa widzieć niejako syntezę lub raczej zejście się teologicznego *ordo cognoscendi* z *ordo essendi*. Dla teologii chrześcijańskiej musi bowiem Jezus Chrystus w jakimś znaczeniu stanowić rację zarówno noetyczną jak też ontyczną.<sup>18</sup> Skoro w Nim mieszka naprawdę Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała (Kol 2, 9), skoro Bóg był w Chrystusie jednając ze sobą świat (2 Kor 5, 19), wtedy każde chrześcijańskie poznanie Boga finalizuje się chyba wyłącznie w Nim. „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

12 „*Parergon*” Karl Barth über sich selbst. „*Evangelische Theologie*”. 8 (1948/49), 272.

13 K. Barth, *Gesamtausgabe*, V, T. I. Zürich 1971, 199 n.

14 Zob. B. Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten*, Neukirchen — Vluyn 1971, 393 n.

15 A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, w: *Fragen der Theologie heute* (Hrsg. J. Feiner, F. Böckle). Eisiedeln 1960, 270.

16 M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, T. II München 1937, VII.

17 Zob. W. Halbfass, *Ansatz*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Hrsg. J. Ritter), t. I, Basel — Stuttgart 1971, 340.

18 Por. E. H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972, 105, 107, 112.

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 (J 1, 14. 18; 14, 9; 1 J 1-3)".<sup>19</sup> Jeżeli te słowa R. Guardiniego są prawdziwe, wówczas będzie można mówić z uzasadnieniem o swoistego rodzaju „chrystologicznym prius” całej dogmatyki,<sup>20</sup> stanowiącym właśnie o wspomnianym powyżej podstawowym założeniu, pojętym jako „Ansatz”

3. By zapobiec ewentualnym nieporozumieniom, że tak nakreślone metodologiczne założenia chrystologicznej interpretacji dogmatyki bazują — przynajmniej implicite — na niedozwolonej degradacji żywej Osoby Jezusa Chrystusa do rzędu teoretycznego principium, należy stanowczo podkreślić ciągłe operowanie tutaj pojęciem „Tajemnicy Chrystusa” a nie „Osoby”.<sup>21</sup> Ale nie to stanowi może najgroźniejsze ewentualne nieporozumienie w precyzji chrystologicznego założenia całej dogmatyki. Znacznie niebezpieczniejsze w skutkach może okazać się jego przeciwstawienie w postaci uniwersalistycznej „reguły chrystologicznej”<sup>22</sup> lub też nadmienionego już powyżej sloganu „chrystomonizmu”, względnie faktycznego „zacieśnienia chrystologicznego” ściśle biblijnie umotywowanemu założeniu trynitarnemu<sup>23</sup> lub pneumatologicznemu<sup>24</sup> naszej dyscypliny. Inaczej można by to i tak ująć, że chrystologiczna interpretacja dogmatyki może prowadzić do wyłącznego uprawiania teologii II artykułu kosztem teologii artykułu I i III (Apostolicum). Otóż jeżeli raz jeszcze podkreślimy, że nam nie chodzi bynajmniej o postulowanie katolickiej formy Barthowskiej skrajnie pojętej dogmatyki chrystologicznej, lecz po prostu o konstruktywną chrystologiczną interpretację całej dogmatyki, to obawy tego typu winne okazać się płonne.<sup>25</sup> Współczesna dogmatyka katolicka ma bowiem nie tylko prawo, ale wprost obowiązek, pójść zdecydowanie za naukę Vaticanum II wskazującą właśnie na Tajemnicę Chrystusa i historię zbawienia (DFK n 16) jako jej główny przedmiot, co w konsekwencji winno być równoznaczne z zabieganiem o „chrystologiczną strukturę fundamentalną bez chrystologicznego zacieśnienia”.<sup>26</sup>

### III. Struktura chrystologicznie zinterpretowanej dogmatyki

1. Spróbujmy z kolei opisać — ogólnie przynajmniej — taką strukturę w poszczególnych działach, względnie tradycyjnie pojętych traktatach do-

19 R. Guardini, *Die Offenbarung*, Würzburg 1940, 79; *Objawienie* (tłum. A. Paygert), Warszawa 1957, 110 n.

20 H. U. v. Balthasar wyraża przekonanie, że tak pojęte „Prius Christi” nie musi być wcale równoznaczne z systematycznym zacieśnieniem: *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 2 253.

21 K. Barth mówił dlatego w prologomenach do „*Kirchliche Dogmatik*” stale o imieniu Jezusa Chrystusa, broniąc się stanowczo przed utożsamianiem osoby Chrystusa z zasadą. Por. E. H. Ambert, jw., 365 n.; E. H. Friedmann, jw., 118.

22 Zob. E. H. Amberg, jw., 127.

23 Tamże, 119-123.

24 Zob. dla przykładu H. Mühlén, *Die epochale Notwendigkeit eines pneumatologischen Ansatzes der Gotterlehre*, „*Wort und Wahrheit*”. 27 (1973), 275—287.

25 Zob. J. M. Lochman, *Christus oder Prometheus?* Hamburg 1972, 80—97.

26 M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche*, t. I. München 1969, VIII.

gmatyki, począwszy od chrystologicznej wizji wiary, jako specyficznie dogmatycznego „organu poznawczego”. Zaznaczmy od razu, że nieodzowna struktura trynitarna wiary chrześcijańskiej, jako zbawczego aktu człowieka, dokonującego się zawsze in Spiritu, cum Christo et ad Patrem (por. 2 K n. 4),<sup>27</sup> nie stoi bynajmniej na przeszkodzie jej przede wszystkim ściśle chrystologicznemu wymiarowi. W naszej ekonomii zbawienia musi wiara być udziałem człowieka wezwanego przez Chrystusa w Duchu Świętym. W niej przyświadcza chrześcijanin dobrowolnie pod wpływem łaski objawiającemu i nauczającemu Chrystusowi. Sam Chrystus Pan jest dlatego decydującym motywem oraz przedmiotem chrześcijańskiej wiary. Niesieni tą wiarą docieramy noetycznie do rzeczywistości trójjedynego Boga też tylko przez Tajemnicę Chrystusa, jako że implikuje ona w sobie treściowo także tajemnicę Trójcy Świętej.<sup>28</sup>

Blizsze poznanie Boga nie obejdzie się zatem bez pomocy tej światłości, która zajaśniała na obliczu Jezusa Chrystusa. On przecież jest obrazem niewidzialnego Boga i dopiero ten, kto Jego widzi, może „oglądać” Ojca. Trudno byłoby zatem opisać teologicznie wszechmoc Bożą, nie pojąwszy uprzednio zbawczej mocy Chrystusa, która przewyciężyła grzech, śmierć i wszystkie potęgi zła w świecie. Podobnie ma się rzecz z miłosierdziem i miłością Boga: dopiero w świetle Chrystusowego krzyża można zrozumieć, co to właściwie znaczy, że Bóg jest miłosierny, że jest Miłością. Czym zaś jest Boża sprawiedliwość, pojmie człowiek wtedy tylko, jeżeli nie zapomni o tym, iż Bóg wybrał jako zadośćuczynienie za grzech śmierć swojego Syna. Ogólnie rzecz biorąc, dogmatyka nie byłaby wcale w stanie opisać, ani wypowiedzieć nakłonienia oraz zbliżenia się Boga ku światu, jeżeli nie rozpatrywałaby tej objawionej tajemnicy w świetle Tego, w którym ukazała się cielesnie dobroć i łaskawość Boga (por. Tt 3, 4). I tak oto odkrywa nam dopiero Chrystus pełny sens tego, co Bóg dla nas czyni i kim jest dla nas, przy czym równocześnie ukazuje, kim On jest sam w sobie.<sup>29</sup>

A nawet fakt zamknięcia się człowieka wobec Boga w niewierze i ateizmie też można ująć z chrystologicznego punktu widzenia, do czego zresztą dzisiaj — zdaje się — wyraźnie skłaniać cała przebrzmiewająca z wolna dyskusja wokół tzw. „teologii śmierci Boga”.<sup>30</sup>

Zdecydowanie jednoznaczny jest także horyzont chrystologiczny całego traktatu o stworzeniu, jeżeli zechce się na serio, tzn. ściśle biblijnie, potraktować kosmologiczną i antropologiczną zarazem funkcję wcielone-

27 Zob. J. Trütsch, *Theologische Explikation des Glaubens*, w: *Mysterium salutis*, t. I, Einsiedeln 1965, 827—898.

28 W. Breuning, *Jesus Christus der Erlöser*, Mainz 1968, 35 nn.: „Das Christusmysterium schliesst das trinitarische Mysterium ein”; J. Dijkman, *Christus, Offenbarung des dreieinigen Gottes*, Freiburg 1957; Por. także E. Schillebeeckx, *Gott — Kirche — Welt*, Mainz 1970, 29.

29 Zob. L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968, 30; F. Miltenberger, *Herr, zeige uns den Vater. Jesus als Erweis der Gottheit Gottes*, Stuttgart 1970; Y. Congar, *Jesus Christ notre Mediateur, notre Seigneur*, Paris 1966, 7—48: „Le Christ, image du Dieu invisible” (tłum. pol.: Chrystus i zbawienie świata, Kraków 1968, 15—38).

30 J. Feiner, M. Löhrer, *Mysterium salutis*, t. III/1, Einsiedeln 1970, 7; A. Gerken, jw., 68 n.

go Słowa Bożego, tak jak szkicuje ją św. Paweł, rozciągający stwórczą moc Słowa na całe stworzenie. Całe dzieło stworzenia jest jakby organicznie związane z faktem stworzenia natury ludzkiej Chrystusa (por. 1 Kor 8, 6; Ef 1, 9-10; Kol 1, 16; Hbr 1, 2-4) i ma niejako „chrystokształtny” charakter.<sup>31</sup> Najwyraźniej wychodzi to na jaw w stworzeniu człowieka, którego pierwowzorem jest sam Chrystus. W związku z tym głosi Sobór, że „tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK n. 22). Mając to stwierdzenie na uwadze, można z uzasadnieniem przypuszczać, że toczący się na terenie antropologii teologicznej „spór o grzech pierworodny”, nowe światło może wnieść jedynie reinterpretacja chrystologiczna.<sup>32</sup>

Częścią integralną teologicznej nauki o stworzeniu jest także angelologia, której chrystologiczne ukierunkowanie uzasadnia współczesna dogmatyka przede wszystkim w ścisłym przyporządkowaniu aniołów historiozbawczemu dziełu Boga w Chrystusie.<sup>33</sup>

Nauka o łasce, charytologia, traktuje zaś pierwszorzędnie, nie quaedam divina qualitate, lecz mówi o udzielaniu się Boga w Chrystusie, jako, że łaska jest przecież konkretnym darem Bożej miłości, udzielonej stworzeniu rozumnemu, aby mogło uczestniczyć w bytowaniu w trzech Bożych Osób za pośrednictwem Chrystusa i według jego wzoru.<sup>34</sup> Jako specjalny „favor Dei” jest wysłużona przez Chrystusa i przybiera w Nim postać wysoce personalistycznego i osobistego zwrócenia się Boga do człowieka. Z tego względu, iż z Chrystusa „(...) niby ze Źródła i Głowy, wszelka łaska i życie Ludu Bożego wypływa” (KK n. 40), mamy tu ostatecznie zawsze do czynienia ze zbawczą miłością Bożą jako owocem odkupienia, czyli ostatecznie z łaską Chrystusa.

Sakramentologia zaś opisuje sakramenty jako znaki tej miłości i widząc w nich divinae incarnationis reliquiae wyprowadza ich zbawczą skuteczność wprost od Chrystusa — Bożego prasakramentu.<sup>35</sup> Przy czym nie powinna tego czynić w odizolowaniu od nauki o Kościele, który jest nie tylko Mistycznym Ciałem Chrystusa i Ludem Bożym skupionym wokół Chrystusa, ale także Jego pierwotnym sakramentem.<sup>36</sup>

31 Zob. J. Alfaro, *Teologia postępu ludzkiego*, Warszawa 1971, 29—40; tamże, 12 n. (z Przedmowy ks. St. Moysy); E. Brinkmann, *Die kosmische Stellung des Gottmenschen in paulinischer Sicht*, „Wissenschaft und Weisheit” 13 (1950), 6—33; F. Mussner, *Die Schöpfung in Christus*, w: *Mysterium salutis*, t. II, 445—461; H. Langkammer, *Der Ursprung des Glaubens an Christus den Schöpfungsmittler*, „Studii Biblici Franciscani Liber” 18 (1968), 55—93.

32 M. Schmaus, *Christus das Urbild des Menschen*, Regensburg 1949; tenże, *Einige Bemerkungen zur Lehre von der Erbsünde*, w: *Wort in Welt*, Frankfurt 1968, 45 nn.; H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1967, 40; J. Weismeyer, *Versuch einer zusammenfassenden Aussage der Erbsündenlehre*, w: *Ist Adam an allem Schuld?* Wien 1971, 364—375.

33 M. Seemann, *Die Engel*, w: *Mysterium salutis*, t. II, 983—993: „Die Engel im Heilswerk Gottes”.

34 W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. V, Lublin 1959, 38.

35 Zob. J. Krasiński, *Misterium Chrystusa w sakramentach*, „Znak” 22 (1970), 1416—1427.

36 O. Semmelroth, *Die Kirche als ursakrament*, Frankfurt 1963; A. Skowronek, *Chrystologiczne podstawy Kościoła jako prasakramentu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1 (1968), 93—104.

By zrozumieć znaczenie chrystologii dla teologicznego traktatu o Najświętszej Maryi Pannie, wystarczyłoby w zasadzie podkreślić fakt, że jest ona przecież Matką Jezusa Chrystusa. Obok tego, warto jednak przypomnieć, że posoborowa mariologia ujmuje Maryję już całkowicie w ramach tajemnicy Chrystusa i Kościoła (por. KK r. VIII).<sup>37</sup>

Pozostałaby jeszcze eschatologia. Również i ten dział dogmatyki jest treściowo bardzo blisko powiązany z chrystologią. Właściwą „Rzeczą” ostateczną człowieka, naszym eschatonem, jest wszak nie kto inny, jak właśnie Bóg w Chrystusie. Umierając bowiem chrześcijanin zyskuje udział w zbawczej śmierci Jezusa, który nie tylko w życiu doczesnym był dla nas pośrednikiem w niesionej wiarą bezpośredniości względem Boga, ale pozostanie nim w pewnym znaczeniu także w wiekuistym oglądaniu Boga twarzą w twarz.<sup>38</sup>

2. Tak przedstawiałaby się najogólniej struktura chrystologicznie zinterpretowanej dogmatyki w tradycyjnym ujęciu formalnym, czyli z zachowaniem dawnego podziału naszej dyscypliny na traktaty. Wiemy jednak, że współczesne podręczniki teologii dogmatycznej przejawiają w większości wypadków tendencję zdecydowanego zerwania z tym podziałem. Tak czyni np. wielkie dzieło zbiorowe „Mysterium salutis” (Einsiedeln 1965), nowy dwutomowy podręcznik M. Schmausa: „Der Glaube der Kirche” (München 1969-1970), jak również dwie polskie próby posoborowych kompendiów dogmatyki: ks. W. Granata dwutomowe: „Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie” (Lublin 1972-1974) oraz ks. A. Zuberbiera „Wierzę... Dogmatyka w zarysie” (Katowice 1969). Choć ostatnia praca nie chce bynajmniej być podręcznikiem akademickim, to warto jednak o niej wspomnieć w kontekście naszych rozważań choćby tylko z tego względu, że stanowi od początku do samego końca naprawdę ściśle konsekwentną interpretację chrystologiczną wszystkich podstawowych zagadnień dogmatycznych.<sup>39</sup> Taką interpretacją odznaczają się w zasadzie także wszystkie inne z wymienionych prac, o czym świadczy zresztą już nawet sam formalny podział na „chrystologiczne” — w dużej mierze — części. Wydawcy „Mysterium salutis” uwypuklają ponadto szczególną rolę chrystologii w konstrukcji posoborowej historiozbawczej dogmatyki. Skoro bowiem historia zbawienia osiąga swój punkt kulminacyjny w osobie i działaniu Jezusa Chrystusa, jako swoim centrum, nie może przeto chrystologia być jednym tylko traktatem teologicznym obok innych. Chrystologiczna relacja bowiem musi wszędzie dojść do głosu, ponieważ Chrystus jest objawieniem Ojca. Boga nikt nie widział, Jednorodzony Syn, bytujący w łonie Ojca, o Nim pouczył (J 1, 18), kto zatem Jego widzi,

37 A. E. Krupa, *Matka Boża w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, „Ateneum Kapałńskie” 65 (1965), 357—368; tenże, *Kult Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” 17 (1971), z. 2, 73—104.

38 K. Rahnner, *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, w: *Schriften zur Theologie*, t. III, Einsiedeln 1964, 47—60; tenże, *Zur Theologie des Todes* (Quaest. disp. 2), Freiburg 1958; por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, t. VIII, Lublin 1962, 67—76.

39 Z tego też względu zyskała sobie słusznie bardzo pochlebne recenzje. Zob. J. Jarczo, *Polska synteza „nowej teologii”*, „Życie i Myśl” 21 (1971) nr 3, 153—156; *Dyskusja nad „Dogmatyką” ks. A. Zuberbiera*, „Więź” 14 (1971) nr 2, 37—56; S. Grabska, *Książka pisana w drodze*, tamże, 133—141.



widzi Ojca (J 14, 9). Jezus Chrystus jest po prostu obrazem niewidzialnego Boga (Kol 1, 15), jest Jego realnym symbolem w świecie, jak daje do zrozumienia św. Augustyn w słowach: „Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus” (Ep 187 n. 34). W związku z tym, że Ojciec wypowiedział się totalnie w Chrystusie — w Słowie — nie może już istnieć chrześcijańska teologia w ścisłym tego słowa znaczeniu, która równocześnie nie zakładałaby chrystologii.<sup>40</sup>

Znamienny jest również chrystologiczny aspekt noetyczny teologii dogmatycznej zaszyfrowany nawet już w tytule podręcznika ks. W. Grana. Równocześnie ku człowiekowi i Bogu może bowiem zbliżyć się oświecony chrześcijańską wiarą umysł ludzki tylko „w Chrystusie”

Na koniec tej części wypadałoby jeszcze zwrócić uwagę na polskie „Ratio studiorum”, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, jako pewnego rodzaju norma studiów teologicznych w naszych Seminariach Duchownych. Ogólny pięcioczęściowy plan wykładów teologii dogmatycznej stosuje np. w odniesieniu do tradycyjnego traktatu o Bogu jednym w Trójcy Osób wymowną nomenklaturę: „Bóg Przymierza i Ojciec Jezusa Chrystusa”. Akcentuje on również szczególne znaczenie Tajemnicy paschalnej jako centrum historii zbawienia. Od teoretycznych zamierzeń chrystologicznych i ogólnych wskazań metodycznych istnieje co prawda jeszcze daleka droga do ich pełnej praktycznej realizacji w wykładzie teologii dogmatycznej. Nas interesuje w tej chwili w każdym razie sam fakt istnienia dzisiaj realnych danych konstruktywnego urzeczywistnienia możliwości takiego właśnie wykładu dogmatyki.

#### IV. Praktyczna realizacja chrystologicznej interpretacji dogmatyki

1. Nadeszła pora, by powiedzieć chociażby kilka słów o tym, jak należałoby konkretnie zmierzać do faktycznej i konsekwentnej zarazem interpretacji chrystologicznej wszystkich zagadnień dogmatycznych. Wydaje się, że najprostszą pod tym względem metodą i drogą byłoby uczynić z integralnie pojętej chrystologii pierwszy w ogóle po wstępie ścisły traktat dogmatyczny. Tzn., że po omówieniu nieodzownych zagadnień wstępnych naszej dyscypliny, należałoby od razu przejść do merytorycznego rozpracowania chrystologii. W ten bowiem sposób można by niejako „a priori” podkreślić należyte znaczenie Tajemnicy Chrystusa dla całej dogmatyki. Gdyby chrystologia rzeczywiście otwierała, jako wstępny traktat, cały szeroki zakres wszystkich szczegółowych zagadnień dogmatycznych, wówczas musiałaby siłą rzeczy być także realniej obecna na przestrzeni wszystkich etapów rozwijania tej dyscypliny i syntetyzować je niejako organicznie w jedną spójną całość biblijno-chrześcijańskiej nauki o Bogu. Ta nowa funkcja chrystologii w dogmatyce wymagałaby oczywiście także „nowego” względnie pierwotnie chrześcijańskiego spojrzenia na samą chrystologię. Chodziłoby mianowicie o jej odnowienie w oparciu o misterium paschalne w sensie skonstruowania „chrystologii integralnej”, która nie rozdzielałaby pod żadnym pozorem nauki o Słowie wcielonym od

40 J. Feiner, M. Löhrer, *Einleitung. Mysterium salutis*, t. I, Einsiedeln 1965, XXXIII.

soteriologii.<sup>41</sup> Ścisłe historiozbawcze potraktowanie nauki o Jezusie Chrystusie pozwoliłoby zatem uczynić z niej tzw. „chrystologię konsekwentną”, która musiałaby zdecydować o „konsekwentnie chrystologicznym myśleniu” na przestrzeni całej dogmatyki, uwypuklając wszędzie „chrystologiczne konsekwencje”.<sup>42</sup> Warto tu od razu zauważyć, że tak pojęta „chrystologia konsekwentna”, byłaby zapewne w stanie nadać pojęciu Boga ściśle chrześcijański wymiar. Jezus Chrystus dystansuje bowiem radykalnie wszystkie nasze powszednie wyobrażenia o Bogu,<sup>43</sup> ponieważ łamie zdecydowanie wszystkie czysto religioznawcze oraz wyłącznie „teodycealne” schematy teologiczne.

2. Cała trudność tak zakrojonej praktycznej realizacji chrystologicznej interpretacji dogmatyki polega jednak w tej chwili na wewnętrznej problematyce w samej chrystologii, na jej głębokim kryzysie, jaki ta właśnie dyscyplina dzisiaj przeżywa.<sup>44</sup> By nie wykraczać treściowo poza istotne ramy naszych rozważań i nie popaść w szczegółową analizę aktualnego kryzysu chrystologii, zaznaczamy jedynie, że we współczesnej debacie chrystologicznej można by pod względem założeń i metody wyróżnić pięć zasadniczych typów chrystologii, a mianowicie: 1. tzw. chrystologię „z góry w dół” (chrystologia tradycyjna, inkarnacyjna, wertykalna, ontyczna, dedukcyjna); 2. chrystologię „w dole” (jezulogia, chrystologia skrajnie horyzontalna); 3. chrystologię „z dołu w górę” (chrystologia „wskrzenia”, horyzontalna, neotypyczna, indukcyjna); 4. chrystologię równoczesnego „z dołu i z góry” w kerygmacie lub też kerygmatycznego spotkania Chrystusa (chrystologia „kerygmatyczna”, egzystencjalna); 5. chrystologię równoczesnego „z góry i z dołu” w historii uniżenia w krzyżu (chrystologia pojednania, dynamiczna).<sup>45</sup> Na szczególną uwagę zasługuje w kontekście naszych rozważań typ piąty, czyli tzw. chrystologia równoczesnego „z góry i z dołu”, ponieważ stwarza realną podstawę dla zbudowania w/w „chrystologii integralnej” tak bardzo przecież ważnej dla chrystologicznej interpretacji całej dogmatyki. Ten przede wszystkim typ chrystologii stanowi właśnie o najbardziej dojrzałym etapie nauki wspomnianego już wielkiego dogmatyka protestanckiego, Karola Bartha, nazwanego „Doktorem obu teologii” (H. Küng). Dla Bartha pokrywa się po prostu chrystologia z nauką o pojednaniu (odkupieniu); pomiędzy osobą i dzie-

41 A. Grillmeier zaznacza, że w pochodzących z wczesnego okresu scholastyki „Sententiae Atrabatenses” jest chyba po raz pierwszy wyraźnie chrystologia oddzielona od soteriologii (Christologie, w: LThK, t. 2, Freiburg 1958, 1158).

42 Por. E. H. Friedmann, jw., 94.

43 J. Cardonnel, *Gott in Zukunft*, München 1969, 29 n.

44 Zob. dla przykładu: F. J. Schierse, *Christologie in der Krise*, „Diakonia” 2 (1971), 77—78; tenże, *Christologie*, w: *Die Heissen Eisen von A bis Z*, (Hrsg. J. B. Bauer), Graz 1972, 78; A. Läßle wspomina wprost o „pluriformicznej chrystologii” jako aktualnym postulacie (*Jesus von Nazaret. Kritische Reflexionem*, München 1972, 45).

45 Por. B. Klappert, jw., 4 n. Nomenklatura wyróżnionych tu typów chce wskazać na założenie metodyczne (Ansatz) poszczególnych ujęć chrystologicznych, przy czym ma równocześnie uwidocznic decydujące znaczenie bóstwa („z góry”) czy człowieczeństwa („z dołu”) Chrystusa przy danym zabiegu metodologicznym. Podział „współczesnych chrystologii” można jednakże wielorako przeprowadzić. Zob. np. bardziej merytoryczną klasyfikację: W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, „Theologie der Gegenwart” 17 (1974), 1—11.

łem Chrystusa zachodzi ścisła jedność. W takim ujęciu jest tradycyjna nauka o dwóch naturach Chrystusa implikatem dzieła pojednania, tzn., ona tłumaczy naukę o pojednaniu, a nie odwrotnie, jak to akcentowała chrystologia tradycyjna. Samo wcielenie jest ujmowane na wskroś dynamicznie jako historiozbowczy akt, i w ten sposób zajmuje *communicatio operationum* miejsce dawnej *communicatio idiomatum*. Dynamiczna chrystologia pojednania wychodzi po prostu z „egeneto”, którym jest zbawcze wydarzenie pojednania. Fundamentalnym principium metodycznym Bartha jest w tym zakresie stale przezeń podkreślana zasada „esse sequitur operari”. Poznanie „esse” w „operari” stanowi prostą metodyczną konsekwencję zachodzenia na siebie osoby i dzieła Chrystusa. Takie postawienie zagadnienia stoi zaś w ścisłym związku z nowotestamentową „chrystologią funkcyjną” wzgl. „funkcjonalną” i „teologią Krzyża” Lutra. Zajmująca się na wszystkich swoich etapach „wydarzeniem Chrystusa” (*Christusereignis*, *Christusgeschehen*), chrystologia posiada zdecydowany prymat w całej dogmatyce i w ogóle w teologii chrześcijańskiej. Z „rzeczywistości Chrystusa” pomaga bowiem rozumieć boskość Boga. Jeżeli Krzyż Chrystusa jest rzeczywiście objawieniem Bożym „sub contrario”, wówczas postulat „wkreślenia chrystologicznej tajemnicy w pojęcie Boga” uchodzi w dogmatyce chrześcijańskiej wprost za teologiczną nieodzowność. Barth stwierdził to kategorycznie m. in. w ten sposób: „cała dogmatyka nie ma nic wyższego i głębszego do czynienia, nic istotnie innego do powiedzenia jak to, że Bóg był w Chrystusie i pojednał świat z samym sobą” (2 Kor 5,19).<sup>46</sup>

Zapytajmy jednak, czy takie ujęcie nie stanowi przypadkiem nowej zawołowanej formy „chrystomonizmu”, którego mieliśmy przecież w naszej koncepcji chrystologicznie zinterpretowanej dogmatyki unikać? Chyba nie! A o samym Bartha jest zresztą w tej chwili tylko dlatego mowa, że jego konstruktywny typ chrystologii równoczesnego „z góry i z dołu” posiada dzisiaj, w dobie modnych również katolickich ujęć jezulogicznych,<sup>47</sup> niezwykłą aktualność. Idąc bowiem po linii współczesnych tendencji raczej horyzontalnych twierdzi Barth, że bóstwo jest właściwie odczytywane z człowieczeństwa Syna Bożego, tzn., że uważa człowieczeństwo Chrystusa za punkt wyjściowy dla wszystkich dalszych rozważań, przy czym nie pozwala jednak ująć uwadze, iż to właśnie człowieczeństwo ukazuje Jezusa z Nazaretu wciąż jako „jakościowo Innego”.<sup>48</sup> W tym oto punkcie może nauka ta bez wątpienia uchodzić z jednej strony za niezwykle twórczy korektyw w aktualnej debacie nad przewyciężeniem

46 A. Nossol, *Aktualność chrystologii K. Bartha*, „Collectanea Theologica” 51 (1974), z. 4. Chodzi tu o szczegółowe i krytyczne omówienie w/w pracy B. Klapperta na temat chrystologii Bartha. Praca ta nosi znamieny podtytuł: *Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der „Gegenwart”*.

47 Do takich można by np. zaliczyć wywody P. Schoonenberga w pracy: *Ein Gott der Menschen*, Eisdeldn 1969. Zob. tu także: K. Reinhardt, *Die menschliche Transzendenz Jesu Christi. Zu Schoonenbergs Versuch einer nicht — chalkedonischen Christologie*; A. Läpple, jw., 71—74; „Der anthropologische Ansatz einer heutigen Christologie”.

48 Zob. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV/1, Zürich 1960, 181; B. Klappert, jw., 153, 102.

kryzysu „nowej” chrystologii, z drugiej zaś strony stwarza podwaliny dla nowej postaci nieodzownej w dogmatyce chrystologii integralnej i konsekwentnej zarazem, na podstawie której można rzeczywiście przeprowadzić twórczą interpretację chrystologiczną.

Na zakończenie należałoby konieczniej jeszcze wskazać na jeden niezmiernie ważny wzgląd potrzeby chrystologicznej interpretacji w teologii dogmatycznej dzisiaj. Chodzi mianowicie o naszą konkretną oficjalną rzeczywistość ideologiczną, w której żyjemy. Jeżeli w ogólnym dialogu Kościoła ze światem ma również być jakieś miejsce na „teologiczne zbliżenie się” do marksizmu, wówczas okazuje się, interpretacja chrystologiczna teologii jedyną bodajże bazą wyjściową. Tylko ona stwarza szansę i klimat możliwości dla dialogu tego typu. Niektóre wartości naszego śródziemnomorskiego kręgu kulturowego są bowiem związane ściśle z nauką Chrystusa, z jego imieniem. Dlatego też nie można „Jezusa unieważnić” i „oddestylować” Go całkowicie z tej kultury, jeżeli ona ma istnieć i tworzyć się nadal.<sup>49</sup> J. M. Lochman powołuje się w związku z tym szczegółowo na „doświadczenie teologicznej i kościelnej egzystencji w krajach socjalistycznych i stwierdza wprost: „ta właśnie nowa orientacja chrystologiczna pomogła nam przetrwać kryzys, jaki stanął przed Kościołem pod koniec ery konstantyńskiej i stworzyła warunki dla dialogu z marksizmem”.<sup>50</sup> Jeżeli więc teologia dogmatyczna ma być brana serio i pod tym względem, a ponadto ma gwarantować zdrową orientację antropologiczną wszystkich swoich dociekań, musi siłą rzeczy usiłować pójść konkretnie w kierunku człowieka i Boga w Chrystusie.

49 L. Kołakowski, *Jezus Chrystus — prorok i reformator*, „Argumenty” 9 (1965) nr 51/52; por. W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, 260 n. Zob. także M. Machowec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart 1972.

50 J. M. Lochman, jw., 105.