

Ks. TADEUSZ DOLA

## GLÓWNE AKCENTY WSPÓŁCZESNEJ DYSKUSJI CHRYSTOLOGICZNEJ

1. Jezus historii — Chrystus wiary. — 2. Dogmat wcielenia. — 3. Roszczenia Jezusa. — 4. Zmartwychwstanie. — 5. O kształt współczesnej chrystologii.

Kim jest Jezus Chrystus? Kim jest dla nas? Kim jest sam w sobie? — tak sformułowane pytania mogłyby we właściwy sposób scharakteryzować tendencje współczesnej dyskusji chrystologicznej<sup>1</sup>. Szeroki zakres tych pytań sugeruje, że trudno dziś znaleźć zagadnienie chrystologiczne, które pozostawałoby poza kręgiem zainteresowań teologicznej refleksji. Niemniej są kwestie, którym czy to wskutek sytuacji, w jakiej obecnie znalazł się człowiek, czy ze względu na rozwój pewnych dyscyplin teologicznych, czy wreszcie z powodu ich obiektywnej, niezależnej od dodatkowych przyczyn ważności, poświęcono szczególnie wiele uwagi. Niniejszy artykuł podejmuje próbę wydobywania tych problemów z obszernej literatury chrystologicznej ostatnich lat<sup>2</sup>.

Pojawia się w niej nieraz wprost, a częściej na tle innych zagadnień postawiony kiedyś w teologii dylemat — Jezus historii czy Chrystus wiary. Sposób jego rozwiązania ma istotne znaczenie dla rozważań nad tajemnicą wcielenia. Chciałyby one dziś uczynić coraz bogatszymi i bardziej adekwatnymi nasze kategorie myślenia i mówienia o tym, co boskie i co ludzkie w Jezusie Chrystusie. Trzecią współcześnie dyskutowaną kwestią chrystologiczną, stojącą w ścisłym związku z poprzednimi, są roszczenia Jezusa. Trzeba będzie zastanowić się nad tym, w jakiej relacji do siebie pozostają słowa i czyny historycznego Jezusa i przekazane nam o Nim świadectwo gminy pierwotnej. Istotną rolę w tym świadectwie odgrywało wydarzenie Chrystusowego zmartwychwstania. Właściwa jego interpretacja warunkuje zrozumienie samych podstaw i początków chrześcijaństwa. Trudno się więc dziwić, że zmartwychwstanie Chrystusa zajmuje w literaturze chrystologicznej ostatnich dziesięcioleci miejsce centralne. Po tych rozważaniach natury merytorycznej punkt ostatni dotyczyć będzie sposobu podejścia do tajemnicy Jezusa Chrystu-

<sup>1</sup> Por. W. Kern, *Disput um Jesus und um Kirche*, Innsbruck 1980, 43.

<sup>2</sup> Podstawową bibliografię chrystologiczną z krótkim omówieniem zob. F. J. Schierse, *Christologie*, Düsseldorf 1979, 134--140.

sa. Różnorodność koncepcji chrystologicznych okaże się tu cechą charakterystyczną.

Przy omawianiu zasygnalizowanych powyżej kwestii nie będzie chodziło o wyczerpujące zrelacjonowanie dyskusji w każdej z dziedzin, ale raczej o ukazanie zasadniczych okoliczności, które ją wywołały, następnie nakreślenie kierunku jej rozwoju, a wreszcie wskazanie proponowanych rozstrzygnięć.

## 1. JEZUS HISTORII — CHRYSZTUS WIARY

Teologia nowożytna zmierzająca do odnowy wiary w duchu oświecenia stawia pytanie o historycznego Jezusa. Badania biblijne mają rozwiązać problem, czy Chrystus, w którego Kościół nakazuje wierzyć, jest Jezusem, który żył w Palestynie na początku naszej ery.

Podłożem dla tak bądź co bądź radykalnie postawionego pytania była praca H. S. Reimarus'a wydana w fragmentach przez G. E. Lessinga w latach 1774—1778<sup>3</sup>. Spotykamy w niej stwierdzenie, że treść nauczania apostołskiego nie odpowiada temu, co głosił Jezus. Doprowadza ono po latach dyskusji do przeciwstawienia Jezusa historii Chrystusowi wiary. Jezus historyczny był inny od tego, którego głoszą ewangelie i Kościół. Rozróżnienie to stało się faktem, kiedy w latach 1835—36 wydał swoje dzieło protestancki teolog z Tybingi D. F. Strauss<sup>4</sup>. Jego interpretacja chrześcijaństwa w świetle filozofii Hegla nakazuje mu postawić przedział między Chrystusem historycznym a Chrystusem idealnym, to znaczy tkwiącym w ludzkim umyśle praobrazem idealnego człowieka. Wiąże się to jednak w konsekwencji z przekształceniem religii Chrystusowej w religię humanizmu i pozbawieniem jej wyznawców miana chrześcijan<sup>5</sup>.

Teologia nowożytna staje więc wobec dylematu: Jezus czy Chrystus? Zgodnie z racjonalistycznym duchem epoki przeważa tendencja kierująca się ku Jezusowi historycznemu. Jej wybitnym przedstawicielem jest A. Harnack. Jego zdaniem centralną postacią ewangelii jest Ojciec, a nie Syn. Należy więc skoncentrować się na tym, co Jezus mówi o Ojcu. Znajomość Ojca pomoże połączyć rozdzielonych chrześcijan; Ojciec bowiem należy do wszystkich i wszyscy należą do Niego. Ogłoszenie nauczającego Jezusa Chrystusem spowodowało rozłamy w chrześcijaństwie. Należy więc odejść od dogmatu, a zająć się treścią Jezusowego posłannictwa, którego istotą jest miłość i zaufanie Ojcu<sup>6</sup>. A. Harnack pojmuje więc Jezusa jako nauczyciela ukazującego dobrego, przyjaznego człowiekowi Ojca w niebie. Inni autorzy tego okresu pokrewni Harnackowi widzą w Jezusie głosiciela etyki humanistycznej, apostoła postępu, czy ideał miłości bliźniego.

Niewątpliwą zasługą historycznie zorientowanych teologów z przełomu naszego stulecia było postawienie pytania o historycznego Jezusa. Jednakże odpowiedź, jaką dali na to pytanie, była zbyt jednostronna, by

<sup>3</sup> *Kompletne wydanie zob. H. S. Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hrsg. v. G. Alexander, Frankfurt a. M. 1972.*

<sup>4</sup> *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Tübingen 1835—6.*

<sup>5</sup> Uznaje to D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube, 2. Teil, Bonn 1891, 387.*

<sup>6</sup> A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums, München 1964.*

można było uznać ją za zadawalającą. Zarzucić im można przede wszystkim niewłaściwy sposób podejścia do ewangelii, które nie mogą być traktowane jako źródła do napisania życiorysu Jezusa. Ewangelie nie są biografiami w dzisiejszym ani nawet w antycznym tego słowa znaczeniu. Są na pierwszym miejscu świadectwami wiary, które wprawdzie historię zawierają, ale tak, że fakty historyczne są nierozdzielnie związane z kościelnym przepowiadaniem.

Niepowodzenia towarzyszące próbom dotarcia do Jezusa historycznego skłoniły niektórych teologów do skierowania się w stronę Chrystusa wiary. Zapowiedzią tego zwrotu były już poglądy A. Schweitzera<sup>7</sup>, a potem gdy do głosu doszli zwolennicy metody „Formgeschichte”, przełom ten stał się faktem. R. Bultmann posługujący się metodą historii form w badaniach nad NT wygłasza opinię, że o życiu i osobie Jezusa nie wiemy właściwie nic<sup>8</sup>. Słowa Jezusa historycznego leżą wprawdzie u podstaw kerygmy gminy pierwotnej, ale nie zostały przez nią utrwalone<sup>9</sup>. Nie ma to jednak istotnego znaczenia dla wiary, która zadowala się samym stwierdzeniem istnienia Jezusa. Ten zaś fakt nie budzi wątpliwości. Wiara abstrahuje od innych, niepewnych historycznie wiadomości o Jezusie, a zwraca się ku kerygmie, która przepowiada Jezusa jako Chrystusa; bo w kerygmie jednorazowe wydarzenie historycznego Jezusa przemienia się w Chrystusa aktualnego raz na zawsze<sup>10</sup>.

Radykalizm Bultmanna w podejściu do tajemnicy Jezusa Chrystusa stał się dość szybko przedmiotem krytyki. Zestawiwszy jego poglądy ze stanowiskiem teologów liberalnych hołdujących metodzie historycznej można powiedzieć, że znalazł się on na przeciwnym krańcu. Tak odczytywali Bultmanna już niektórzy jego uczniowie, a wśród nich W. Marxsen i E. Käsemann. Ten ostatni powie wprost, iż nie można się zadowolić stwierdzeniem prostego faktu istnienia człowieka imieniem Jezus; historia Jezusa pozostaje wprawdzie dla nas ciągle niejasna, jednakże wyłaniają się z niej stosunkowo wyraźnie charakterystyczne rysy jego nauczania<sup>11</sup>. A. G. Bornkamm doda, że ewangelie nie upoważniają nas wcale do rezygnacji i sceptycyzmu. Ukazują nam bowiem, choć w sposób całkowicie różny niż kroniki i relacje historyczne, postać ziemskiego Jezusa w uchwytnej bezpośrednio potędze<sup>12</sup>.

Nastał więc czas sprzyjający teologom, którzy podejmowali wysiłki, by budować pomost pomiędzy Jezusem historycznym a Chrystusem wiary; a trzeba zaznaczyć, że nie brakowało ich w czasie największego nawet powodzenia hipotez szkoły liberalnej czy potem teologii egzystencjalnej Bultmanna. Zdawano sobie sprawę, że nie ma Jezusa bez Chrystusa, „gdyż w rzeczywistości Jezus istnieje tylko jako Chrystus, a Chrystus nie inaczej tylko w Jezusie”<sup>13</sup>. Zaś po dłuższym okresie

<sup>7</sup> *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951<sup>6</sup>.

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, 1964, 10.

<sup>9</sup> Tenże, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958<sup>3</sup>, 1.

<sup>10</sup> Tenże, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, w: *Sitzungsberichte der Heidelberg. Akad. d. Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse, Bd. 3, Heidelberg 1960, 23 n.

<sup>11</sup> E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, w: tenże, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1965<sup>4</sup>, 202, 206.

<sup>12</sup> G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1971<sup>9</sup>, 21.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 1970, 153.

wędrowki myśli teologicznej od Chrystusa do Jezusa i z powrotem przekonanie to stało się bardziej jeszcze uzasadnione.

J. Ratzinger szukając podstaw dla wskazania konieczności jednocześnie historycznego i dogmatycznego myślenia o Jezusie Chrystusie zwraca się w stronę symbolu wiary nakazującego wierzyć w Jezusa Chrystusa. Gmina chrześcijańska od początku — czego świadectwem listy Pawłowe — myśli o Jezusie jako o Chrystusie. Tytuł Chrystus — będący określeniem urzędu — staje się częścią jednostkowego imienia Człowieka z Nazaretu. Dzieła i nauki Jezusa nie sposób oddzielić od Jego Ja; stopiły się one z sobą w świadomości pierwotnej gminy tak, że w jej rozumieniu „osoba jest urzędem a urząd osobą”<sup>14</sup>. W połączeniu więc słów „Jezus Chrystus” ukrywa się tożsamość egzystencji i posłannictwa doświadczana przez pierwszych chrześcijan<sup>15</sup>. Ta właśnie pierwotna formuła wiary — „Jezus jest Chrystusem”, stała się kluczem do interpretacji tajemnicy Chrystusa dla innego współczesnego teologa W. Kaspera. Jego zdaniem owa formuła jest skrótem najstarszej chrystologii, tzw. chrystologii dwustopniowej (por. Rz 1, 3n; Flp 2, 5—11). Znajdujemy w niej schemat podwójnego spojrzenia na Chrystusa: „według ciała” i „według Ducha”. Ten sam Jezus, który stał się człowiekiem i przyjął postać sługi, zostaje przez Boga wywyższony i ustanowiony Władcą świata. Istnieje więc jedność między Jezusem ziemskim a wskrzeszonym i wywyższonym Chrystusem wiary<sup>16</sup>.

Przytoczone tu w skrócie rozważania J. Ratzingera i W. Kaspera są przykładami spotykanych dziś dość często w chrystologii prób uzasadnienia nierozzerwalnej jedności między Jezusem historii a Chrystusem wiary. Wiążą się one ściśle ze współczesnymi dyskusjami nad problemem dwóch natur w Chrystusie.

## 2. DOGMAT WCIELENIA

„Słowo stało się ciałem” (J 1, 14) — tajemnica zawarta w tym krótkim sformułowaniu wziętym z Janowego Prologu była dla wyznawców Chrystusa intrygująca od samych początków istnienia chrześcijaństwa. Dowodem tego są dyskusje teologiczne znajdujące odbicie w orzeczeniach pierwszych soborów, które bądź wprost, bądź pośrednio próbowały tajemnicę Jezusa Chrystusa ująć w zwarte formuły. Zamknięciem tych dyskusji, przynajmniej na pewnym etapie, był sobór w Chalcedonie (451 r.). Nakazywał on uznawać w Jezusie z Nazaretu pełnię bóstwa i pełnię człowieczeństwa, które choć tworzą nierozzerwalną jedność, to jednak pozostają z sobą niez mieszane. Określenia użyte przez sobór, a wypracowane przez teologów tamtych czasów, stanowiły przez wieki i właściwie do dziś stanowią płaszczyznę dyskusji chrystologicznych. Niepodważalną zasługą Chalcedonu jest znalezienie środka pomiędzy opiniami dwu szkół — antiocheńskiej i aleksandryjskiej; z obu wziął to, co istotne, a uniknął jednostronności ich chrystologicznych koncepcji<sup>17</sup>. W ten sposób orzeczenie soboru stało się podsumowaniem dyskusji chry-

<sup>14</sup> Tamże, 155.

<sup>15</sup> Tamże, 156.

<sup>16</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1983, 29—34.

<sup>17</sup> B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1974<sup>3</sup>, 98 n.

stologicznych pierwszych wieków. Podsumowanie nie oznaczało jednak zamknięcia. Podkreślenie istnienia w Chrystusie jedności i różnicy zarazem wytworzyło napięcie, które dla teologów jest nieustannym impulsem do podejmowania prób wyjaśniania paradoksu unii bóstwa i człowieczeństwa<sup>18</sup>. Spotykamy się z nimi dość często w literaturze teologicznej ostatnich lat. Da się w niej zauważyć tendencje następujące: są teologowie, którzy uważają, że przy opisywaniu tajemnicy Jezusa Chrystusa należy zrezygnować z terminologii proponowanej przez sobór w Chalcedonie, chodzi tu przede wszystkim o słowa „współistotny”, „natura”, „osoba”; inni chcieliby zachować te tradycyjne określenia akcentując przede wszystkim ich wartość historyczną, sądzą jednak, że szukać trzeba sformułowań bardziej współczesnych; są wreszcie tacy, którzy nadal zamierzają korzystać ze słów chrystologii klasycznej, ubogacając ich dotychczasowe znaczenie o nowe treści.

Zdaniem H. Künga nie ma już dziś potrzeby korzystania z helleńskich pojęć osoba, natura, istota czy współistotny<sup>19</sup>. Treści zawarte w tych dziś już niezrozumiałych sformułowaniach wyrazić można językiem bardziej współczesnym. Tradycyjne formuły mówią o Jezusie „współistotnym” Bogu swojemu Ojcu i „współistotnym” ludziom, a więc o „prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku”. Podejmując próbę aktualizacji tych starożytnych formuł H. Küng proponuje następującą interpretację: „Prawdziwy Bóg” oznacza, że Jezus ukazał się ludziom jako Rzecznik, Przedstawiciel i Zastępca Boga. A pełne znaczenie wydarzenia, jakim był Jezus z Nazaretu, polega na tym, że dla wierzącego sam kochający Bóg stał się w Jezusie człowiekowi bliski, przez Jezusa mówił, w nim działał i objawił się w sposób ostateczny. Jezus był też „prawdziwym człowiekiem”, bo przez swoje orędzie i postawę wobec życia ukształtował model człowieczeństwa, który pozwala każdemu odkryć i urzeczywistnić sens ludzkiego istnienia i wolności w byciu dla drugiego. Jezus z Nazaretu jest Bożym Chrystusem, a Chrystus człowiekiem Jezusem, obydwaj zaś stanowią prawdziwą i rzeczywistą jedność, którą jest Jezus Chrystus<sup>20</sup>.

W ujęciu H. Künga dogmat chrystologiczny jest jakby łatwiejszy do przyjęcia dla współczesnego człowieka. Istnieje jednak uzasadniona<sup>21</sup> obawa, że zrezygnowanie w jego przypadku z terminologii i koncepcji tradycyjnych jest nie tylko odejściem od litery, ale także od ducha orzeczeń soborowych.

By przed takim błędem, a przynajmniej przed posądzeniem oń, się ustrzec, niektórzy teologowie mówią o ciągłej aktualności klasycznych formuł kościelnego nauczania. Ponieważ jednak formuły te bywają dziś

<sup>18</sup> Ich orientacyjny przegląd daje W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 244—253; zob. też L. Scheffczyk, *Chalcedon dzisiaj*, *Communio* 3 (1983) 3, 65—78.

<sup>19</sup> H. Küng, *Existiert Gott?*, München 1978, 750; zob. też J. Pohier, *Quand je dis Dieu*, Paris 1977. Jeszcze bardziej negatywne stanowisko wobec klasycznej chrystologii zajmują A. Holl, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971; L. Dewart, *Die Zukunft des Glaubens*, Einsiedeln 1968.

<sup>20</sup> H. Küng, dz. cyt., 750—752; tenże, *Christ sein*, München 1978<sup>3</sup>, 541—549, zwł. 547 n.

<sup>21</sup> Zob. dokument Kongregacji Doktryny Wiary z 15. 12. 1979; a także L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 213, 215 n; W. Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, w: *Wer ist Jesus Christus?*, hrsg. v J. Sauer, Freiburg i. Br. 1977, 146 n.

falszywie rozumiane, należałoby dążyć do wypracowania nowych określeń, które mogłyby funkcjonować równoległe z tradycyjnymi<sup>22</sup>. Stąd na przykład K. Rahner, obok opartych na mocnych podstawach biblijnych, patrystycznych i obfitujących w klasyczne filozoficzno-teologiczne sformułowania wywodów<sup>23</sup>, sięga po nowy bardziej opisowy sposób przekazania tradycyjnej chrystologii. Jego zdaniem treściom dogmatu o unii hipostatycznej pozostaje wierny także ten, kto mówi, że w całej rzeczywistości i dziejach Jezusa od początku do końca Bóg wypowiedział się w sposób ostateczny i nieodwołalny jako nasza absolutna przyszłość, pojednanie i przebaczenie<sup>24</sup>. W tym samym kierunku zmierza B. Welte, gdy przy określeniu stosunku Jezusa do Ojca nie poprzestaje na stwierdzeniu obecności natury Bożej w Chrystusie, ale sądzi, że równoznaczne z tym jest zdanie mówiące, że Bóg jest dla Jezusa kimś, z kim stale i istotowo przebywa On twarzą w twarz (ständiges und wesentliches Gegenüber)<sup>25</sup>.

Niewątpliwie godne uwagi są próby szukania nowych pojęć, które wyrażałyby wiernie treści zawarte w tradycyjnych formułach. Nie wydaje się jednak, by próby te — przynajmniej na dotychczasowym etapie — ułatwiały zrozumienie tajemnicy wcielenia. Autorowie używają bowiem języka wprawdzie współczesnego, ale zazwyczaj niezrozumiałego powszechnie, tak że wymaga on dodatkowych wyjaśnień i komentarzy, by mógł być stosowany w kerygmie. Stąd nie brak teologów, którzy pozostają przy terminologii tradycyjnej, a nawet mówią o jej rehabilitacji. L. Scheffczyk sądzi, że pojęcie „natura” może być nadal z pożytkiem używane, o ile będzie się je ujmowało mniej statycznie, a podkreśli się jego dynamiczny charakter; wyeksponuje się jego Bożą dynamikę, która w Jezusie przejawia się w tym, że ma on jako człowiek istotnie w Bożej rzeczywistości istnienie i trwałość<sup>26</sup>. Również M. Schmaus i W. Kasper w swych nowych ujęciach chrystologicznych preferują klasyczne formuły „natura” i „osoba” dążąc jedynie do głębszego ich zrozumienia. Pierwszy ukazuje unię hipostatyczną w personalistycznej perspektywie skierowania ludzkiego „ja” ku osobowemu „ty” Otwartość ludzkiej natury na osobowe istnienie jest zasadniczą podstawą tego, że Bóg przyjmuje człowieka Jezusa do swej własnej subzystencji<sup>27</sup>. W. Kasper umieszcza naukę Chalcedonu w szerokim kontekście historycznym, patrystycznym, a przede wszystkim biblijnym. W efekcie tych rozważań proponuje spojrzenie na naukę o dwóch naturach w Chrystusie nie z punktu widzenia stosunku natury boskiej do ludzkiej, ale stosunku Jezusa do swojego Ojca. Właśnie w skierowa-

<sup>22</sup> K. Rahner, *Rechenschaft des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1979, 232 n.

<sup>23</sup> Np. K. Rahner, *Jesus Christus*, Herders Theologisches Taschenlexikon 4, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg i. Br. 1972, 25—54.

<sup>24</sup> K. Rahner, *Rechenschaft*, 233; podobnie tenże, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, w: tenże, *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 212; tenże, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 216.

<sup>25</sup> B. Welte, *Homoousios hemin*, w: *Das Konzil von Chalkedon III*, hrsg. v. A. Grillmeier — H. Bacht, Würzburg 1959, 75; por. D. Wiederkehr, *Konfrontationen und Interpretationen der Christologie*, Theologische Berichte 2, Einsiedeln 1973, 75.

<sup>26</sup> L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, 218.

<sup>27</sup> M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche IV/2*; *Gott der Retter durch Jesus Christus*, St. Ottilien 1980, 184—190

niu Jezusa do Ojca należy szukać uzasadnienia dla nauki o dwu naturach w Chrystusie<sup>28</sup>. Jedność natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie rozpatruje Kasper w aspekcie pneumatologicznym. To Duch Święty daje człowieczeństwu Jezusa otwartość, która może być wypełniona przez samoudzielającego się Boga<sup>29</sup>.

Duża jest — jak widać choćby z powyższego krótkiego przeglądu — rozpiętość stanowisk teologów przedstawiających interpretacje dogmatu wcielenia. U każdego z nich można niewątpliwie znaleźć oryginalne godne uwagi wartości. Na nie właśnie położony został tutaj akcent. Ze względu na niezwykle solidny warsztat teologiczno-filozoficzny, świeżość myśli, a jednocześnie wierność tradycji ujęcia W. Kaspera należałoby uznać za szczególnie interesujące. Nie oznacza ono jednak z całą pewnością zakończenia dyskusji na temat Chalcedonu. Nadal aktualna pozostaje opinia K. Rahnera wypowiedziana z górami 30 lat temu w związku z rocznicą Soboru Chalcedońskiego: nad każdą formułą trzeba wciąż od nowa się zastanawiać nie dlatego, że jest fałszywa, lecz właśnie dlatego, że jest prawdziwa<sup>30</sup>.

### 3. ROSZCZENIA JEZUSA

Za kogo Jezus się uważał? Jak pojmował swoją misję? Jaki był Jego stosunek do Ojca w niebie? Oto pytania, na które próbuje dać odpowiedź chrystologia w traktacie o świadomości Jezusa z Nazaretu. Pytania należą do podstawowych, stąd odpowiedź pozostaje w zasadniczej treści niezmienna. Mówi się, że ze źródeł wynika, iż Jezus uważał się za Syna Boga i przyszedł na świat, aby przez śmierć dać ludziom zbawienie. Mogłoby się wydawać, że stwierdzenie to wynika niedwuznacznie ze słów Jezusa. Jego uzasadnienie wymaga więc jedynie zebrania odpowiednich tekstów ewangelijnych wskazujących słuszność tak postawionej tezy. Postępowano też w ten sposób do czasu, kiedy w teologii liberalnej podważono ściśle historyczny sposób rozumienia ewangelii, rozpowszechniony w apologetyce tradycyjnej. Nastąpiło to z początkiem naszego wieku. Spotykamy się wtedy wśród teologów liberalnych z opiniami, że ewangelie nie zawierają historycznej prawdy o Jezusie, lecz jedynie prawdę dogmatyczną, czyli poglądy na osobę Jezusa ukształtowane przez pierwotną gminę chrześcijańską<sup>31</sup>. To właśnie w jej gronie miał powstać pogląd o świadomości mesjańskiej Jezusa i zbawczym znaczeniu Jego śmierci. Sam Jezus za życia nie wysuwał tego rodzaju roszczeń<sup>32</sup>. Nie używał tytułu Mesjasz, który mógłby potwierdzić Jego zbawczą misję<sup>33</sup>. Hipotezy te podważyły u samych podstaw odkupieńcze dzieło Chrystusa i sensowność chrześcijańskiego posłannictwa w jego

<sup>28</sup> W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 214.

<sup>29</sup> Tenże, *Jezus Chrystus*, 259.

<sup>30</sup> K. Rahner, *Chalcedon — Ende oder Anfang?*, w: *Das Konzil von Chalcedon III*, dz. cyt., 3 n.

<sup>31</sup> Przede wszystkim W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1913<sup>2</sup>, 128 n.

<sup>32</sup> W. Wrede, dz. cyt., 130; R. Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen 1925, 33 n.; M. Dibelius, *Jesus*, Berlin 1939, 76 n.

<sup>33</sup> H. Conzelmann, *Jesus Christus*, w: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen 1958<sup>3</sup>, 630 n.

absolutnym i powszechnym rozumieniu. Apologetyka katolicka podejmuje więc z nimi dyskusję<sup>34</sup>. Początkowo nacechowana jest ona rezerwą i nieufnością, jednak z biegiem lat prowadzi do pewnych ustaleń, które w zasadniczych punktach mogą być traktowane jako wspólny dorobek badaczy prezentujących nieraz poglądy mocno zróżnicowane.

W oparciu o dzisiejszy stan badań egzegetycznych należy zgodzić się z tym, że zasadniczą treścią Chrystusowego nauczania jest nie Jego osoba, ale orędzie o nadchodzącym Królestwie Bożym. Gdy zdarza się, że Chrystus mówi o sobie i o swej misji, to właśnie w związku z Królestwem Bożym; nie używa przy tym tytułów chrystologicznych poza tytułem Syn Człowieczy<sup>35</sup>. Należy jednak od razu zaznaczyć, że jeżeli gmina pierwotna od początku nadaje Mu te tytuły, to w nauczaniu Jezusa musiały istnieć wyraźne do tego podstawy. W świetle tych danych trzeba spojrzeć na problem roszczeń Jezusa, jego świadomości mesjańskiej i niezwyklego stosunku do Boga.

Choć w centrum wystąpienia Chrystusa stoi Królestwo Boże, to jednak niestrudno z Jego nauczania wydobywać treści charakteryzujące Jego osobę. Jezus bowiem niejednokrotnie podkreśla swój ścisły związek z Królestwem Bożym, a nawet z nim się utożsamia<sup>36</sup>. Królestwo Boże przychodzi w Jego słowach i czynach. Swoim nauczaniem i postawą odsłania przed nami tajemnicę Bożego Królestwa, ale jednocześnie tajemnicę swej własnej osoby. Mimo więc że Jezus nie mówi wprost o sobie, na przykład przy pomocy tytułów chrystologicznych, to jednak daje gminie pierwotnej pełne podstawy ku temu, by ująć Jego roszczenia w sformułowania wskazujące na niezwykle prerogatywy mesjańskie i boskie.

Podstawy te widzieć można w postępowaniu Jezusa, szczególnie wobec grzeszników<sup>37</sup>. Szuka On z nimi kontaktu, zasiada do wspólnego stołu, przebacza grzechy. Okoliczności, w jakich ucztuje z celnikami i grzesznikami, sprawiają, że spotkania te stają się zapowiedzią uczy eschatologicznej — kto dziś zasiada z Chrystusem przy wspólnym stole, to tak jakby zasiadał do stołu z Ojcem niebieskim w Jego Królestwie u kresu czasów. Tak postępując podsuwa Chrystus myśl, by odczytywać Go jako tego, kto tu na ziemi zajmuje miejsce Boga. Nie dziwi w tym kontekście stwierdzenie z Ewangelii św. Jana: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9).

Chrystologia gminy pierwotnej znajduje także uzasadnienie w sposobie nauczania Jezusa<sup>38</sup>. Przemawia On inaczej niż rabini i prorocy, którzy swoje wypowiedzi podpierali autorytetem Boga („Tak mówi Pan”, „wyrocznia Jahwe”). Jezus popiera swe słowa własnym autorytetem. Używa formuły „Ja wam powiadam”. A przy tym domaga się dla swoich słów posłuchu takiego, jakby to były słowa samego Boga.

<sup>34</sup> Zob. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, t. II, Warszawa 1962<sup>2</sup>, 104—162; J. Myśków, *Apologetyka stosowana w zarysie*, Warszawa 1973, 97—122.

<sup>35</sup> A. Kolping, *Fundamentaltheologie*, Bd. II, Münster 1974, 352 nn, 514 nn, 645 n; autor dołącza bogatą literaturę.

<sup>36</sup> K. Rahner, *Grundkurs*, 248 nn; W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 96 n; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche* IV/1; *Gott der Retter durch Jesus Christus*, St. Ottilien 1980, 102 n.

<sup>37</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 97 n; tenże, *Der Gott Jesu Christi*, 212 n; M. Schmaus, j.w., 97—100.

<sup>38</sup> W. Kasper, *Jezus Chrystus*, 98 nn; tenże, *Der Gott Jesu Christi*, 211 nn.

Uwidacznia się to szczególnie w Kazaniu na Górze. Swoje słowa stawia tu ponad to, co „powiedziano przodkom”, czyli właściwie ponad to, co Bóg sam powiedział w ST. Nie można być zaskoczonym reakcją słuchaczy, którzy mówili: „On bluźni” (Mk 2, 7). Dali w ten sposób dowód, że właściwie rozumieli słowa Jezusa, który przemawiał, jakby był ustami Boga i Jego własnym głosem.

Tajemnicę swej osoby odsłania także Jezus w swym radykalnym wezwaniu do naśladowania<sup>39</sup> Jego konsekwencją jest gromadzenie wokół siebie uczniów. Można się tu dopatrywać pewnych analogii z postępowaniem rabinów żydowskich, ale są też zasadnicze różnice. Nie można u Jezusa starać się o przyjęcie do grona uczniów, to On sam wybiera tych, których chce (Mk 3, 13). Nie chodzi też o czasowy jedynie kontakt mistrza z uczniami. Uczniowie poświęcają wszystko, całe swoje życie dla Nauczyciela. Opowiadając się za Chrystusem muszą „opuścić wszystko” (Mk 10, 28) i być świadomi ryzyka utraty życia ze względu na swego Mistrza (Mk 8, 34). Radykalny charakter Chrystusowego wezwania do naśladowania nabiera większej jeszcze mocy w połączeniu z wezwaniem do podjęcia ostatecznej decyzji wobec orędzia o Królestwie Bożym, a tym samym wobec osoby Chrystusa. Decyzja ta będzie miała eschatologiczne konsekwencje: kto teraz zaprze się Syna Człowieczego i Jego słów, ten nie będzie mógł liczyć na Jego przychyłność wtedy, gdy przyjdzie w chwale Ojca (por. Mk 8, 38)<sup>40</sup> W wystąpieniu Jezusa, w Jego osobie Bóg działa i jest obecny. W Jezusie Bóg wkroczył w dzieje świata w sposób ostateczny.

Nauczanie o Królestwie Bożym świadczy o tym, że Jezus posiada świadomość niezwyklej bliskości Boga. To przeświadczenie potwierdza sposób, w jaki zwraca się do Ojca. Używa tytułu „Abba”, czego nie czynił żaden z proroków. Rozróżnia ponadto zawsze konsekwentnie między „mój Ojciec” a „wasz Ojciec” (Łk 6, 36; 12, 30—32). Nie zdarza się, by łączył się z uczniami w modlitwie i zwracał się do Boga wspólnie „nasz Ojciec”. Na podstawie tych wypowiedzi sądzić można, że Jezus czuł się Synem Boga w sensie wyjątkowym<sup>41</sup>.

Doświadczenie niezwyklej bliskości Boga wyrażone w szczególny sposób w słowach Jezusa o Bogu jako swoim Ojcu przejawia się w całym Jego nauczaniu i postępowaniu. Stąd też przenika ono chrystologię gminy pierwotnej i ją uzasadnia. Wyrazem tego jest tytuł Syn Boży nadany Jezusowi przez Kościół. Tytuł ten ukazuje nam całą głębię osobistego roszczenia Jezusa i całą tajemnicę Jego osoby. W połączeniu z tytułem Mesjasz-Chrystus określa Jezusa jako zbawcze spełnienie oczekiwań Starego Przymierza w osobowym zbliżeniu się Boga do ludzi<sup>42</sup>.

Stopniowy proces kształtowania się chrystologii, od Jezusowego przepowiadania poprzez świadectwo gminy pierwotnej, znajduje kolejny etap w nauczaniu soborowym o Jezusie Chrystusie jako prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże.

## 4. ZMARTWYCHWSTANIE

Problem zmartwychwstania Chrystusa był tradycyjnie przedmiotem zainteresowania apologetyki. Jako największy cud, a zarazem fakt stwierdzony przez wiarygodnych świadków miało zmartwychwstanie potwierdzić autentyczność zbawczej misji Jezusa i Jego boskie pochodzenie. Nie brakowało jednak równocześnie autorów, którzy podkreślali jednostronność takiego ujęcia tej podstawowej tajemnicy naszej wiary i przez wnikliwe wczytywanie się w źródła nowotestamentalne szukali innych jej aspektów. Poszukiwania te — ponieważ powstawały najczęściej jako reakcja na zbyt historyczne, faktograficzne ujmowanie zmartwychwstania — miały z kolei tendencje do subiektywistycznego interpretowania zarówno świadectw paschalnych, jak i zawartych w nich faktów<sup>43</sup>. Stąd skłonność do traktowania nowotestamentalnych tekstów o zmartwychwstaniu i widzialnym ukazywaniu się Chrystusa jako późniejszej transformacji i materializacji pierwotnej czysto duchowej koncepcji zmartwychwstania. Polega ona na gloryfikacji Jezusa po śmierci i Jego dalszym życiu w niebie. Świadectwem pierwotności takiej właśnie tradycji w nauczaniu apostoelskim miały być przemówienia Piotra (Dz 2, 14—36; 3, 12—26). Ewangelijne teksty paschalne, jako później powstałe, noszą już wyraźne ślady uhistoryczniania pierwotnej tradycji o uwielbieniu Jezusa. Względy apologetyczne miały skłonić pierwotny Kościół do wyakcentowania w tajemnicy zmartwychwstania powrotu Jezusa do życia w ciele i ukształtowania się w związku z tym tradycji o pustym grobie i chrystofaniach jako widzialnym ukazywaniu się Zmartwychwstałego. Są to już próby obiektywizacji faktu zmartwychwstania; faktu, którego nie da się zobiektywizować<sup>44</sup>. Tego rodzaju poglądy przybrały szczególnie radykalny kształt u R. Bultmanna i niektórych jego uczniów. Samemu Bultmannowi nie chodzi już o to, by wyjaśnić fakt zmartwychwstania; uważa, że należy zastanowić się nad zmartwychwstaniem jako egzystencjalnym znaczeniem krzyża dla konkretnego człowieka. Wiara w zmartwychwstanie jest bowiem wiarą w krzyż jako wydarzenie zbawcze. Zmartwychwstanie zaczyna odgrywać w życiu człowieka jakąś rolę wtedy, gdy dostrzega on w krzyżu zbawcze działanie Boga. Tam gdzie przepowiadany jest krzyż i gdzie przepowiadanie to przyjmowane jest z wiarą, tam dokonuje się zmartwychwstanie Chrystusa. A więc „Jezus zmartwychwstał w kerygmie”<sup>45</sup>. Tak sformułowana teza, zaakceptowana przez Bultmanna, stała się hasłem charakteryzującym jego poglądy na zmartwychwstanie. W jej świetle bezpodstawna staje się dyskusja nad historycznością wydarzeń paschalnych. Dla historyka jedynie uchwytne pozostaje fakt krzyża, a potem wiara wielkanocna uczniów<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Krytyczny przegląd tych hipotez zob. W. Kwiatkowski, dz. cyt., 221—244; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1984, 50—57.

<sup>44</sup> M. Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif*, Paris 1933, 7 n; tenże, *Jésus et les origines du christianisme*, Paris 1955, 282 n; tenże, *Jésus de Nazareth. Myth ou histoire?*, Paris 1925, 280 nn.

<sup>45</sup> R. Bultmann, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, 27.

<sup>46</sup> Tamże.

To radykalnie subiektywistyczne stanowisko odmawiające cech realności wydarzeniu zmartwychwstania znajdowało zwolenników wśród uczniów Bultmanna<sup>47</sup>. Miało też niewątpliwie wpływ na współczesną mu teologię, nawet na tych teologów, którzy ostro protestowali przeciw jego poglądom widząc w nich skrajną relatywizację prawdy chrześcijańskiej. Tezy Bultmanna i jego szkoły zmuszały bowiem do ponownej krytycznej analizy świadectw paschalnych. Choć podkreślano ciągle niebezpieczeństwa kryjące się w zbyt skrajnych ujęciach kierunku kerygmaticzno-egzystencjalnego, to jednak zaczęto przykładać wagę do analizy teologicznego sensu tekstów wielkanocnych. Akcentując mocno realność zmartwychwstania zastępowano coraz częściej apologetyczne rozważania nad historycznością faktu pytaniem o jego znaczenie<sup>48</sup>. Wiele lat badań prowadzonych przez licznych egzegetów doprowadziło do ukształtowania się koncepcji, które starają się widzieć zmartwychwstanie integralnie, zarówno w aspekcie historycznym jak i zbawczym<sup>49</sup>.

Dla właściwego zrozumienia tych koncepcji należałoby najpierw uświadomić sobie, że gdy mówimy o zmartwychwstaniu w sensie chrześcijańskim, to nie mamy na myśli powrotu do życia ziemskiego. Zmartwychwstanie, a w pierwszym rzędzie zmartwychwstanie Jezusa, oznacza, że człowiek razem z całym swoim życiem zmierzającym ku tragicznemu końcowi przechodzi przez śmierć i osiąga ostateczny stan swej egzystencji nie podlegający już prawom obecnego życia. Mamy to wszystko na uwadze, gdy mówimy o zmartwychwstaniu Chrystusa; a ponadto w wypowiedzi „Jezus zmartwychwstał” chcemy wyrazić przeświadczenie, że ten, który był ukrzyżowany, został przez Boga przyjęty, u Niego pozostaje i przez Niego wraz z wszystkim, co uczynił, został na wieki zaakceptowany<sup>50</sup>.

Wszystkie te treści zostały w różny sposób określone w NT. Wśród najstarszych tekstów paschalnych jedne ujmują tajemnicę wielkanocną w kategoriach zmartwychwstania (wskrzeszenia), a inne uwielbienia<sup>51</sup>.

O zmartwychwstaniu (wskrzeszeniu) Jezusa mówią najstarsze wyznania wiary. W skróconej formie brzmiały one: „Bóg wskrzesił Jezusa”. Różne warianty tej formy zachowały się w listach Pawłowych (Rz 10, 9; 8, 11; Ga 1, 1). W bardziej rozwiniętym kształcie, już jako formuła katechetyczna, została nam przekazana w 1 Kor 15, 3—5. Wyznania wiary mówiące o zmartwychwstaniu (wskrzeszeniu) Jezusa akcentują Jego „obudzenie” się ze śmierci i powrót do życia, czego dowodem ma być ukazywanie się Jezusa uczniom. Kładą więc nacisk na wydarzeniową stronę tajemnicy paschalnej.

W innym aspekcie tajemnicę tę ujmują teksty wielkanocne używające języka wyrażającego uwielbienie Jezusa po śmierci. Chodzi tu

<sup>47</sup> Przede wszystkim W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968

<sup>48</sup> Por. E. Kopeć, *Nowe próby interpretacji orędzia paschalnego*, Ateneum Kapłańskie 64 (1972) 381—382, 101—111.

<sup>49</sup> K. Skawińska, *Ewolucja teologicznych poglądów na zmartwychwstanie Chrystusa*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 26 (1979) z. 2, 80.

<sup>50</sup> K. Rahner, *Reichenschaft*, 213 n.

<sup>51</sup> X. Léon-Dufour, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris 1971, 29—112; por. E. Kopeć, *Teologia fundamentalna*, Lublin 1976, 159—162; K. Romanuk, *Wiara w zmartwychwstanie*, Katowice 1981, 17—20.

o hymny liturgiczne (np. Flp 2, 6—11; 1 Tym 3, 16). Mówią one o poniżeniu Jezusa w ciełe, a następnie wyniesieniu do chwały, wywyższeniu i uwielbieniu. Język hymnów akcentuje więc teologiczne znaczenie tajemnicy paschalnej. Nie spotykamy już tutaj informacji o tym, że Jezus został zabity na krzyżu, ale jednak żyje dalej, co potwierdzają świadkowie, którzy widzieli Go żywym. Dla hymnów ważne jest to, że posłuszeństwo i poniżenie Jezusa stało się podstawą Jego wywyższenia, tak że odbiera teraz chwałę należną samemu Bogu, że stał się Panem nieba i ziemi.

Zarówno formuły wiary, jak i hymny liturgiczne sięgają samych początków Kościoła. Różnorodność języka, jakiego używają, świadczy o trudnościach w wypowiedzeniu tajemnicy, którą chcą przekazać jako doświadczenie wiary pierwszych uczniów, a tym samym o głębi tej tajemnicy, której nie sposób w pełni ująć w kategorii naszego języka. Na podstawie dzisiejszego stanu badań egzegetycznych pozostaje nam stwierdzić realność Chrystusowego zmartwychwstania, które dokonało się rzeczywiście, ale pod osłoną Bożej tajemnicy. Znakiem owego transcendentalnego wydarzenia są chrystofanie i pusty grób, których świadkami byli uczniowie Chrystusa. Ich wiara jest dla nas faktem historycznie stwierdzalnym. Jej wyrazem jest zbawcza interpretacja krzyża. Doświadczenie zmartwychwstałego Chrystusa pozwoliło im dojść do przekonania, że Bóg w sposób ostateczny i nieodwracalny potwierdził słowa i czyny Jezusa, który wzgardzony i odrzucony przez ludzi, został przez Boga wywyższony. To zaś wywyższenie jest wydarzeniem mającym konsekwencje zbawcze dla świata, bo Jezus zmartwychwstał jako pierwszy, dając podstawy do powszechnego zmartwychwstania umarłych<sup>52</sup>.

Powyższe ujęcie jest próbą integralnej interpretacji tajemnicy zmartwychwstania. Wydaje się ono właściwie oddawać treści zawarte w najstarszych świadectwach paschalnych, które uwzględniają zarówno realny wymiar Chrystusowego zmartwychwstania potwierdzony stwierdzalnymi historycznie znakami, jak i jego zbawcze znaczenie.

## 5. O KSZTAŁT WSPÓŁCZESNEJ CHRYSTOLOGII

Dyskusje toczące się w ostatnich latach w chrystologii dotyczą nie tylko poszczególnych zagadnień wchodzących w zakres tej dziedziny teologii, ale sięgają samych założeń wyjściowych decydujących o sposobie rozstrzygnięcia tychże zagadnień. Najbardziej streścić można tę dyskusję jako spór o to, czy chrystologię uprawiać należy wychodząc od rzeczywistości ludzkiej, czy też za punkt wyjścia brać trzeba rzeczywistość Bożą. W literaturze teologicznej dla określenia tych stanowisk przyjęto hasłowe formuły — chrystologia „oddolna” i „odgórna”

Nazwa „chrystologia odgórna” obejmowałaby przede wszystkim tradycyjne ujęcia chrystologiczne, przeciwko którym wysuwano zarzuty skrajnego esencjalizmu, wertykalizmu i dualizmu<sup>53</sup>. Trudno tym zarzu-

<sup>52</sup> K. Rahner, *Rechenschaft*, 213—225; L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, 215—234.

<sup>53</sup> A. Nossol, *U podstaw aktualnych dyskusji chrystologicznych*, w: tenże, *Teologia na usługach wiary*, Opole 1978, 159; H. Frankemölle, *Jesus von Nazareth*, Mainz 1979<sup>2</sup>, 33 n.

tom odmówić częściowej przynajmniej słuszności. W klasycznej chrystologii rzeczywiście wiele miejsca poświęcano spekulacjom nad wewnętrzną strukturą osoby Jezusa w oderwaniu od historycznego kontekstu. Szeroko zajmowano się wyjaśnianiem tajemnicy Chrystusa w aspekcie relacji trynitarnych i wcielenia Syna Bożego, który posłany został do ludzi przez Ojca niebieskiego. Wskutek tego kładziono mocny akcent na preegzystencję Logosu, który przyjął ludzką naturę. Zbyt wyraźne wyeksponowanie dwu natur w Chrystusie mogło utrudniać wyjaśnienie jedności osobowej Jezusa Chrystusa<sup>54</sup>.

Wobec tych niedostatków chrystologii odgórnej podjęto próby rozwiązywania kwestii chrystologicznych „oddolnie”, czyli rozpoczynając od opisu ziemskiego Jezusa, od analizy człowieka i ludzkiego doświadczenia, ruchów wyzwolenicznych, czy innej kwestii mieszczącej się w ramach szeroko pojętej rzeczywistości ziemskiej<sup>55</sup>.

Takie założenie wyjściowe decyduje o tym, że chrystologia oddolna ukierunkowana jest antropologicznie. Bierze pod uwagę człowieka żyjącego w społeczeństwie zsekularyzowanym, gdzie problemy wiary zeszyły na daleki margines, zaś język klasycznej chrystologii stał się mową obcą przywodzącą na myśl starożytne mitologie. Wynika stąd, że chcąc trafić do świadomości współczesnego człowieka należałoby oprzeć się na tym, co mu bliskie, co doświadczalne, by dojść do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Antropologiczne ukierunkowanie chrystologii oddolnej wymaga od niej mocnego oparcia na bazie biblijno-teologicznej. Zakotwiczenie w Biblii zabezpiecza ją od zredukowania postaci Jezusa Chrystusa do wzoru szczęśliwego i udanego spełnienia ludzkiej egzystencji. W NT znajduje się chrystologia oddolna uzasadnienie słuszności obranej przez siebie metody. Bowiem w chrystologii wywyższenia sięgającej samych początków chrześcijaństwa centrum stanowi nie wcielenie, ale krzyż, zmartwychwstanie i wywyższenie Jezusa Chrystusa. Istota Zbawiciela objawia się w historii zbawienia.

Wyeksponowanie historiozbawczego sposobu objawienia się Jezusa w Biblii decyduje o historycznej orientacji chrystologii oddolnej. Przejawia się ona w historycznym rozumieniu chrześcijańskiej tradycji, w tym dogmatów chrystologicznych, jako pewnego procesu ciągłej odnowy w tłumaczeniu świadectw biblijnych oraz ich aktualizowania w zmieniającej się sytuacji historycznej. Nie chodzi tu o relatywizację tradycji dogmatycznej, ale o wyrażenie jej w kategoriach współcześnie łatwiej zrozumiałych<sup>56</sup>.

Wśród dość licznych dziś prób oddolnego ujęcia chrystologii należałoby zwrócić uwagę na posiadającą antropologiczne oparcie transcendentną chrystologię K. Rahnera<sup>57</sup>. Ukazuje ona egzystencję ludzką jako tajemnicę, której człowiek o własnych siłach nie potrafi rozwikłać. Jediną odpowiedzią na pytanie, jakie stawia człowiekowi jego własny

<sup>54</sup> A. Nossol, j.w., 159—162.

<sup>55</sup> W. Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, w: *Christologische Schwerpunkte*, hrsg. v. W. Kasper, Düsseldorf 1980, 18.

<sup>56</sup> Tamże, 18—20.

<sup>57</sup> K. Rahnner, *Grundkurs*, 180—211.

być, może być Jezus Chrystus, w którym Bóg objawił światu prawdziwego człowieka<sup>58</sup>.

Istotną rolę w chrystologii oddolnej odegrał kierunek zmierzający do historycznego zrekonstruowania postaci Jezusa ziemskiego. Tak utworzony obraz Jezusa miałby być krytyczną normą kościelnego przepowiadania<sup>59</sup>.

Konsekwentna chrystologia oddolna napotyka jednak w pewnym momencie na granicę, którą trudno jej przekroczyć nie odszedłszy od swego założenia wyjściowego. Otóż rozpoczynając rozważania „od dołu”, czy to będzie analiza człowieka, czy ziemskiego Jezusa, czy też innego problemu wchodzącego w zakres naszej rzeczywistości, dochodzi się do wniosków mówiących o tajemniczości doczesnej egzystencji, która otwiera przed człowiekiem pytania przerastające wszelkie odpowiedzi pozostające w kategoriach czysto ludzkich. Odpowiedź na te pytania musi przyjść „z góry”. Jest nią ciągle zbawcze wychodzenie Boga ku człowiekowi, które właściwie dokonało się wcześniej niż człowiek zaczął stawiać pytania. Stąd należałoby raczej problem odwrócić — to Bóg nieustannie wzywa człowieka, a człowiek przez odkrycie najgłębszego sensu swej egzystencji daje odpowiedź na Boże wezwanie. Sytuację tę najlepiej obrazuje objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie<sup>60</sup>.

Wobec takiego ustawienia problemu nie bez racji pozostają pewne koncepcje chrystologii odgórnej. Warto szczególnie zwrócić uwagę na stosowane przez nią podstawowe rozróżnienie między porządkiem bytu i porządkiem poznania. W porządku bytowym należy na pierwszym miejscu postawić Boga w Trójcy Świętej. Natomiast porządek poznania rozpoczyna od tego, co widzialne i doświadczalne, by dojść do tajemnicy Bożej. Dzięki temu nie istniał w klasycznej chrystologii konflikt między chrystologią oddolną i odgórną. Chrystologia oddolna była jedyną drogą do chrystologii odgórnej, bez której ta pierwsza traciła jakikolwiek sens<sup>61</sup>.

W analogiczny sposób do zagadnień chrystologicznych próbują podejść niektórzy autorzy współcześni. Mówi się w związku z tym o chrystologii integralnej, która tajemnicę Chrystusa chciałaby ująć całościowo unikając alternatywy oddolnego bądź odgórnego punktu wyjścia. Nie chodziłoby tutaj o stworzenie systemu o cechach ekfektycznych, ale wypracowanie oryginalnej koncepcji, która korzystałaby jednak z twórczych osiągnięć dotychczasowych ujęć. Jako drogę do pokonania trudności treściowych i metodologicznych w połączeniu transcendencji i immanencji w Jezusie Chrystusie proponuje się powrót do biblijnej „pneuma-chrystologii” rozpowszechnionej w okresie przednicejskim, a przechowanej w tradycji prawosławnej<sup>62</sup>. Za uprawianiem chrystologii w wymiarze pneumatologicznym przemawia to, że Jezus dzisiaj staje się obecny i działa tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako

<sup>58</sup> K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 336.

<sup>59</sup> Np. H. Küng, *Christ sein*; E. Schillebeeckx, *Jesus. Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. 1975.

<sup>60</sup> W. Kasper, *Neuansätze gegenwärtiger Christologie*, w: *Christologische Schwerpunkte*, 24 nn.

<sup>61</sup> L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt*, 206 nn.

<sup>62</sup> A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, *Communio* 3 (1983) 3, 96 n.

Duch. Przybliżyć się do tajemnicy Jezusa i mówić o Nim adekwatnie można jedynie w Duchu Świętym (por. 1 Kor 12, 3). Fakt ten powinien nie tylko mieć wpływ na treść, ale trzeba nawet, by określał strukturę refleksji chrystologicznej<sup>63</sup>.

Postulowana dziś chrystologia integralna w wymiarze pneumatologicznym jest próbą przewyciężenia rozdwojenia w chrystologii. Posiada ona jednak dalsze, może istotniejsze jeszcze wartości. Szuka bowiem oparcia w biblijnych ujęciach tajemnicy Chrystusa żywych w Kościele prawosławnym, a nieobcych katolicyzmowi, czy nawet teologii protestanckiej, dając tym samym szansę do utworzenia kolejnej płaszczyzny do dialogu ekumenicznego. Ów ekumeniczny walor chrystologii integralnej w wymiarze pneumatologicznym staje się ważnym czynnikiem zachęcającym do jej rozwijania<sup>64</sup>.

Krótki syntetyczny przegląd dyskutowanych dziś zagadnień chrystologicznych nasuwa pewne wnioski ogólniejszej natury. Przede wszystkim warta zastanowienia jest rola teologii liberalnej w rozwoju chrystologii. W początkowej fazie mogła ona faktycznie wpływać destruktywnie na istniejące przekonania i utrwalone poglądy. Z drugiej strony zmuszała wielu teologów do weryfikacji swych stanowisk. Spowodowało to pozytywny w skutkach „powrót do źródeł”, głównie biblijnych, usankcjonowany po latach przez Sobór Watykański II. Badania biblijne umożliwiły w wielu dziedzinach dialog teologiczny, w którym coraz częściej udawało się odsuwać na bok wszelkie pozanaukowe uprzedzenia na rzecz rzetelnej wiedzy. Właśnie rozwój nauk biblijnych był kolejnym ważnym dla chrystologicznych dyskusji etapem po okresie może zbyt apologetycznych sporów wywołanych zaskakującymi dla tradycyjnej teologii hipotezami krytyki racjonalistycznej; biblistyka tworzy bazę pod chrystologiczną refleksję, a zarazem otwiera możliwości dla konstruowania nowych koncepcji. Stąd każde znaczące osiągnięcie w biblistyce staje się powodem chrystologicznych reinterpretacji. Powrót do Biblii sprawił, że chrześcijanie różnych wyznań doszli do porozumienia w kwestiach zasadniczych wprost z Objawienia wynikających. Ubiblijnienie badań nad tajemnicą Jezusa Chrystusa prowadzić może do tych samych efektów w ekumenicznych dyskusjach chrystologicznych. Można to już było zauważyć w trakcie zapoznawania się z niektórymi tendencjami panującymi w interpretacji faktu zmartwychwstania Chrystusa, czy w określaniu założeń i struktury nowych kierunków chrystologicznych. Mocne zakotwiczenie w Biblii, a jednocześnie uwzględnienie tradycji przechowanych w różnych Kościołach to więc postulat dla współczesnej dyskusji chrystologicznej, postulat wynikający zarówno z przesłanek naukowych, jak i sytuacji dzisiejszego chrześcijaństwa.

<sup>63</sup> Tenże, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, w: tenże, *Teologia na usługach wiary*, dz. cyt., 195.

<sup>64</sup> Tamże, 195—210.