

KS. EDWARD KOPEĆ

CHRYSOLOGICZNA KONCENTRACJA W TEOLOGII

Teologia spekulatywna z dużą predylekcją uprawiała drobiazgową analizę prawd objawionych, doprowadzając ich eksplikację i refleksję nad nimi do bardzo subtelnych sformułowań. Taki rozwój teologii i ewolucję dogmatów uważano za proces pozytywny i korzystny, świadczący o żywotności i poziomie naukowym teologii. Co więcej, uważano, że taki rozwój teologii stanowi wypełnienie Pawłowego życzenia wyrażonego w liście do Kolosan, by „dojść do pełnego zrozumienia i poznania tajemnicy Boga Ojca i Chrystusa Jezusa, w którym ukryte są wszystkie skarby mądrości i wiedzy” (Kol 2,3). W wyniku takiego procesu rozwojowego teologii ukształtowała się bardzo skomplikowana doktryna wiary, ciągle powiększająca zasób twierdzeń poprzez coraz nowe wyjaśnienia treści wiary, implikacje i konkluzje. W ten sposób powstał system doktrynalny przypominający labirynt, trudny do przejścia nawet dla specjalistów. Nie uświadamiano sobie w pełni, że ta wielość i różnorodność tematyczna twierdzeń teologicznych zaczyna powoli przesłaniać to, co najważniejsze¹.

Ta sytuacja musiała spowodować reakcję. Na miejsce ciągle rozwijającej się eksplikacji i mnożenia twierdzeń przyszła ich redukcja; w gąszczu twierdzeń teologicznych zaczęto szukać istotnej treści wiary. Zdaniem W. Kaspera takie tendencje występują już w okresie późnego średniowiecza u niektórych mistyków, a główne ich nasilenie następuje w okresie oświecenia, gdy zaczęto stawiać pytanie o istotę chrześcijaństwa². W niektórych ośrodkach teologicznych pojmowano jednak ten odwrót i redukcję zbyt radykalnie. Zaczęto mianowicie wyróżniać prawdy istotne odnoszące się do zbawienia, w które należy wierzyć, i prawdy nieistotne, które można pominąć, a nawet odrzucić. Przeciw tak rozumianej redukcji wystąpił Urząd Nauczycielski Kościoła, m. in. Pius XI w encyklice *Mortalium animos* (1928) wskazując, że każdy dogmat posiada ten sam Boży autorytet i musi być przyjęty w akcie wiary z jednakowym wewnętrznym przyzwoleniem i posłu-

¹ H. U. von Balthasar. *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München 1969.

² W. Kasper. *Einführung in den Glauben*. Mainz 1972.

szeństwem wobec Boga i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Gdyby ktoś w jednym tylko przypadku wątpił w autorytet Boży, znaczyłoby to samo, jakby go w ogóle nie uznawał³. Takie rozstrzygnięcie Stolicy Apostolskiej wyjaśniło sprawę niewłaściwie pojmowanego redukowania prawd wiary i jego słusność nie może budzić u teologa katolickiego zastrzeżeń, niemniej problem zasadniczy pozostał otwarty; jak zinterpretować i sprowadzić do harmonijnej jedności tę zróżnicowaną wielość twierdzeń, która by się jednak nie dokonywała kosztem treściowej redukcji czy eliminacji. W teologii katolickiej ostatniego ćwierćwiecza podejmowano szereg prób, które w mniejszym lub większym zakresie i z różnym powodzeniem rozwiązywały ten problem. Do takich bardziej znanych prób można by zaliczyć kierunek tzw. teologii kerygmatycznej, „nowej” teologii powstałej w latach czterdziestych obecnego stulecia w Lyonie, historiozbowcze ujęcie teologii, a ostatnio coraz bardziej upowszechniający się w teologii kierunek chrystocentryzmu, poprawniej określanego jako chrystologiczna koncentracja w teologii⁴. Temu ostatniemu chcemy poświęcić nieco uwagi, starając się dać odpowiedź na trzy główne pytania. Pierwsze dotyczy samego pojęcia koncentracji chrystologicznej, drugie sposobu jej realizacji w teologii, a wreszcie trzecie wskaże na znaczenie koncentracji chrystologicznej w teologii.

1. POJĘCIE CHRYSOLOGICZNEJ KONCENTRACJI W TEOLOGII

Najogólniej rzecz ujmując można powiedzieć, że koncentracja chrystologiczna w teologii polega na wprowadzeniu do niej zasady metodycznej, dzięki której całość doktryny chrześcijańskiej będzie interpretowana w relacji do osoby Jezusa Chrystusa. Na czym ten zabieg metodyczny ma polegać? Chodzi mianowicie o to, by poszczególne dyscypliny teologiczne, a nawet poszczególne zagadnienia w ramach tych dyscyplin nie były traktowane jako twierdzenia czy prawdy odrębne, niejako same dla siebie, izolowane od całej doktryny, ale były ujmowane i interpretowane w odniesieniu czy w perspektywie do prawdy centralnej objawienia Bożego, którą jest Jezus Chrystus. Nie wystarczy zatem przy uzasadnianiu jakiejś prawdy teologicznej odwołać się do tzw. kryteriów formalnych, tzn. źródeł objawienia (Pismo św., Tradycja) czy orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła,

³ „Praeterea, quod ad res credendas attinet, discrimine illo uti nequaquam licet quod inter capita fidei fundamentalia et non fundamentalia, quae vocant, induci placuit, quasi altera recipi ab omnibus debeant, libera, contra, fidelium assensioni permitti altera queant, supernaturalis enim virtus fidei causam formalem habet, Dei revelantis auctoritatem, quae nullam distinctionem eiusmodi patitur”. AAS 20:1928 s. 13.

⁴ A. Grillmeier. *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*. W: *Fragen der Theologie heute*. Zürich 1969 s. 226-299.

ale należy zastosować jeszcze tzw. kryterium rzeczowe, które wykaże, w jaki sposób i o ile dana prawda wyraża treść chrystologiczną i jak się z nią łączy. Zastosowanie takiej zasady w teologii uważa się nie tylko za możliwe, ale wprost konieczne, ze względu na treść objawienia, która stanowi przedmiot teologii, jak również ze względu na samo pojęcie wiary, która jest jej głównym „organem poznawczym”⁵.

Jeśli teologię określimy jako refleksję nad Bożym objawieniem, to wówczas trzeba konsekwentnie przyjąć, że jest ona nie tylko ściśle związana z objawieniem jako przedmiotem swej refleksji, ale także przez ten przedmiot determinowana. Innymi słowy, pewne proporcje czy hierarchia prawd w objawieniu wyznacza proporcje i hierarchię prawd w teologii. Wiadomo zaś, że objawienie określa teologia współczesna chrystocentrycznie. Wiąże się to z pogłębieniem tajemnicy wcielenia, co z kolei przyczyniło się do pogłębienia pojęcia objawienia Bożego. Teologia współczesna uświadomiła sobie, że nie wystarcza pojmować tajemnicy wcielenia statycznie, jak to czyniła teologia pochalcedońska, lecz trzeba również podkreślić w nim momenty dynamiczne. Wcielenie jest wydarzeniem historycznym, niemniej nie może być pojmowane w sensie zawężonym. Wcielenie nie jest bowiem przyjęciem jakiejś rzeczywistości o naturze statycznej, lecz przyjęciem przez Słowo odwieczne podlegającej rozwojowi natury ludzkiej, a wraz z nią czasu, historii, śmierci i zmartwychwstania⁶. Człowieczeństwo Chrystusa wiążące się z czasem, podlegające prawu rozwoju, trwania i wzrostu, stanowi rację, dla której wcielenie nie może być pojmowane jako wydarzenie jednej chwili, ale jako rzeczywistość rozwijająca się, dynamiczna, trwająca. Wcielenie jest rzeczywistością, która wzrasta i rozwija się w czasie całego życia Jezusa, a swój moment szczytowy osiąga dopiero wraz z Jego śmiercią i zmartwychwstaniem. Zmartwychwstanie Chrystusa to jakby finał całego procesu wcielenia, a zarazem rozszerzenie dynamizmu wcielenia na całe stworzenie⁷. Dzięki zmartwychwstaniu Chrystus żyje w Duchu, który jest Bożą Mocą ponad wszelkimi ograniczeniami czasu i przestrzeni⁸.

Teologiczne, dynamiczne i całościowe ujęcie tajemnicy wcielenia przyczyniło się do pogłębienia pojęcia objawienia Bożego. Z takiego ujęcia wcie-

⁵ Kasper, jw. H. Küng. *Christozentrik*. LThK II 1169; A. Nossol. *Chrystocentryczny charakter współczesnej teologii katolickiej*. „Rocznik Teologiczny Śląska Opolskiego” 2:1970 s. 33-50.

⁶ F. Malberg. *Über den Gottmenschen*. Basel—Freiburg—Wien 1960 s. 25; E. H. Schillebeeckx. *Le Christ, sacrament de la rencontre de Dieu*. Paris 1964 s. 27 n.; K. Rahner. *Theologie der Menschenwerdung*. W: *Schriften zur Theologie*. Bd. 4. Einsiedeln 1962; *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*. Tamże s. 168.

⁷ Schillebeeckx, jw. s. 27 n.

⁸ F. X. Durrwell. *La résurrection de Jésus mystère de salut. Etude biblique*. La Puy-Lyon 1963.

lenia wynika przede wszystkim to, że objawienie Boże nie może być pojmo-
wane wyłącznie jako „locutio Dei”, rozumiane w sensie autorytatywnej
mowy Boga do człowieka, w której Bóg objawia pewne prawdy, aby
wzbogacić ludzkie poznanie. Objawienie Boże to po prostu cała rzeczy-
wistość wcielenia, która osiąga swój szczyt w zmartwychwstaniu Chrystusa.
Zatem przedmiotem Bożego objawienia nie jest jakaś prawda abstrakcyjna,
jakaś idea czy system religijny, ale prawda konkretna, żywa, osobowa —
Jezus Chrystus w całej pełni swego bosko-ludzkiego życia. Ta Prawda,
będąca pełnią wszelkiej dobroci, piękności, życia, mocy i stałości, jawi
się nam jako Prawda wewnętrznie zhierarchizowana, jednocząca w sobie
najbardziej odległe sfery bytu: byt absolutny, boski, transcendentny i byt
względny, ludzki, immanentny, życie trynitarne i życie ludzkie, wieczność
i doczesność, kres eschatologiczny i historię. Ona objawia się nam jako
osoba Boża wcielona, a równocześnie w Niej i przez Nią objawia się Ojciec
i Duch Święty. Ona objawia nam wewnętrzne życie trójjedynego Boga,
a równocześnie wzywa nas do uczestnictwa w tym życiu, jest jakby „zna-
kiem i narzędziem” w udzielaniu nam tego życia. Zwraca się z apelem zba-
wienia do każdego pojedynczego człowieka, a równocześnie swoim wpły-
wem objemuje całość stworzenia. Jest celem każdego pojedynczego życia
ludzkiego i całej ludzkiej historii, a równocześnie drogą wiodącą do tego
celu. W Chrystusie i przez Chrystusa trójjedyny Bóg objawia się histo-
rycznie, osobowo, zbawczo i eschatologicznie. Jezus Chrystus stanowi nie-
jako centrum wszystkich Bożych dzieł, zbawczych czynów i słów. Wszelkie
objawienie Boże przed Chrystusem było jego przygotowaniem i zapo-
wiedzią. W Nim wypełnia się zbawcza wola Boża w stosunku do ludzi.
Cała rzeczywistość Kościoła stanowi Ciało Mistyczne Chrystusa, w sakra-
mentach Chrystus jest tym, który uświęca — a królestwo Boże wypełni
się z chwilą powtórnego Jego przyjścia. To chrystocentryczne ujęcie obja-
wienia znalazło oficjalny i autorytatywny wyraz w konstytucji Soboru Wa-
tykańskiego II *Dei Verbum*: „Najgłębsza zaś prawda o Bogu i zbawieniu
człowieka jaśnieje nam przez objawienie w osobie Jezusa Chrystusa, który
jest zarazem pośrednikiem i pełnią objawienia” (p. 2).

Istnieje zatem podstawa i uzasadnienie dla chrystologicznej koncen-
tracji w teologii w samym jej przedmiocie, czyli objawieniu. Proporcja czy
hierarchia prawd w objawieniu wyznacza proporcję i hierarchię prawd
w teologii. W tym aspekcie można mówić o chrystocentryzmie obiektyw-
nym.

Do podobnych wniosków można dojść także na innej drodze, stosując
inny punkt wyjścia, a mianowicie pojęcie wiary chrześcijańskiej. Chrysto-
centryczne ujęcie objawienia w teologii współczesnej musiało spowodować
znaczące modyfikacje także w ujmowaniu wiary, gdyż oba te pojęcia: obja-
wienie i wiara, są korelatywne. Nowsza teologia aktu wiary podkreśla

w niej podobne elementy jak w objawieniu. Istota wiary chrześcijańskiej nie polega na prostym teoretycznym uznaniu i przyjęciu za prawdę objawienia Bożego, ale na przyjęciu wyrażonych przez to objawienie rzeczywistości; jest odpowiedzią człowieka na wezwanie trójjedynego Boga, który daje się nam w Chrystusie; jest osobową afirmacją pełni osoby Chrystusa, a ponieważ tę pełnię stanowi cała rzeczywistość wcielenia (bosko-ludzkie życie Chrystusa, Kościół, całość stworzenia objęta wpływem Zmartwychwstałego, nauka Chrystusa i wszelkie inne wartości dane nam w objawieniu) — przeto wiara jest afirmacją całej rzeczywistości wcielenia. Afirmując pełnię wcielenia oddajemy się trójjedynemu Bogu, który wychodzi nam na spotkanie w Chrystusie. Nawiazujemy życiowy dialog z Ojcem. Dialog ten opiera się nie na niewolniczym strachu, ale dziecięcej miłości, której wzór daje nam Syn Wcielony, a która przynagla nas do pełnienia woli Ojca (Mt 6, 10), naśladowania Jego świętości i miłosierdzia (Mt 5, 44), traktowania wszystkich ludzi jako naszych braci (Mt 5, 43-48) i dawania świadectwa o Ojcu naszym słowem i szlachetnym życiem (Mt 5, 16). Równocześnie wchodzimy w szczególnie intymną relację z Bożą osobą wcieloną, która niejako nas odnajduje, a z kolei my w Niej odnajdujemy swoją utraconą godność dziecka Bożego. Obdarza nas swoim synostwem, stwarza warunki dla rozwoju wiary. Jest drogą i życiem wiary, a równocześnie stanowi Centrum, Kres i Wypełnienie. Wreszcie tym samym aktem wiary nawiazujemy życiowy dialog z Duchem Świętym, poddajemy się jego oddziaływaniu, włączamy się w Jego dzieło w Kościele i świecie. Tak więc, afirmując pełnię osoby Chrystusa, wierzący poddaje się działaniu trójjedynego Boga, który dzięki tajemnicy wcielenia utrzymuje go w polu swej obecności, przeobraża wewnątrz, zespala ze sobą, obejmuje tymi szczególnymi wewnątrz-boskimi stosunkami intymności, jakie istnieją pomiędzy Ojcem, Synem Duchem Świętym, a także włącza w Kościół, będący bosko-ludzkim środowiskiem życia, „znakiem i narzędziem” obecności i działania trójjedynego Boga w świecie. Jest zrozumiałe, że przyjęcie takiej pełni Chrystusa określa charakter i specyfikę aktu wiary. Akt wiary nie jest jakimś aktem jednorazowym, przejściowym, nie polega też jedynie na zwykłym przyzwoleniu umysłu, ale angażuje całą osobę wierzącego. Można by powiedzieć, że akt wiary to po prostu cała egzystencja wierzącego, będąca w nieustannym dialogu z trójjedynym Bogiem, objawiającym się nam w tajemnicy Chrystusa. Im bardziej czyjeś życie jest określone tym dialogiem, tym bardziej jest ono wewnątrznie scalone, tym bardziej staje się aktem-egzystencją. Tak rozumiany chrystocentryzm wiary znajduje pełne potwierdzenie w świadectwie wiary Kościoła. Gdy analizujemy teksty nowotestamentalne dotyczące wiary, uderza nas jedno: we wszystkich tych tekstach przewija się centralna myśl, że istotą wiary jest niejako przebywanie człowieka w Chrystusowej sytuacji. To pozostawanie w Chrystusowej sytuacji dogłębnie prze-

mienia człowieka. Św. Paweł na przykład nie waha się powiedzieć, że wierzący staje się świątynią Ducha Świętego (Kor 6, 19), nowym stworzeniem (2 Kor 5, 11), jakby drugim Chrystusem (Gal 2, 20) itd., słowem — zaczyna żyć w kręgu życia Bożego. Cała jego egzystencja jest przeniknięta Bożym życiem, które nadaje tonację ludzkiemu życiu. Nowy Testament wielokrotnie podkreśla, że istota wiary chrześcijańskiej nie polega na prostym, teoretycznym uznaniu i przyjęciu za prawdę objawienia Bożego, ale jest ona życiowym spotkaniem z osobą Chrystusa Boga, jest odpowiedzią człowieka na wezwanie Boże, jest osobową afirmacją pełni osoby Chrystusa. W tym kontekście można teologię określić jako refleksję nad wiarą w Jezusa Chrystusa i dlatego można mówić o chrystocentryzmie subiektywnym.

Widzimy zatem, że koncentracja chrystologiczna w teologii ma swoje podstawy i uzasadnienie w chrystocentryzmie obiektywnym (objawienie) i subiektywnym (wiara).

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że ta przebudowa struktury teologii i próba koncentracji chrystologicznej jest bardzo skomplikowana albo może grozić zbytnim uproszczeniem rozbudowanej specjalistycznie teologii. Takiego uproszczenia dokonał K. Barth, który całą teologię sprowadził do chrystologii, ale też jego system określono jako chrystonomizm, a nie chrystocentryzm⁹. Właściwie pojęta koncentracja chrystologiczna w teologii polega na należytych uwypatnieniu w całej ekonomii zbawczej centralnej pozycji Chrystusa i Jego zbawczego dzieła¹⁰.

Zwolennicy chrystologicznej koncentracji w teologii współczesnej nie przypisują sobie zasługi odkrycia tej idei, przeciwnie, stosując ją w swych pracach nad przebudową teologii odwołują się do źródeł biblijno-patrystycznych, a także historii teologii i tam znajdują dla niej podstawę i uzasadnienie.

Pomijając chrystocentryzm Biblii Starego Testamentu, jako zagadnienie bardziej skomplikowane i wymagające szerszego omówienia, w Nowym Testamencie występuje ta idea w całej pełni. Wszyscy autorowie ksiąg wotestamentowych, a szczególnie św. Paweł i św. Jan, bardzo konwentionalnie przedstawiają historię zbawienia chrystocentrycznie. Chrystus jest nie tylko objawieniem prawdy, lecz samym obrazem Boga niewidzialnego (Kol 1, 16; Kor 4, 4), odbłaskiem Bożej wspaniałości i wyrazem Jego istoty (Hbr 1, 3), mocą i mądrością Bożą (1 Kor 1, 24); jest On fundamentem (1 Kor 3, 11) i pierwotnym wszelkiego stworzenia (1, 16). Już w preegzystencji spодobało się Ojcu, by w Nim zamieszkała pełnia bóstwa (Kol 1, 19), która była później w Nim cieleśnie (Kol 2, 9). „W Nim i przez Niego

⁹ A. Kolping. *Katholische Theologie gestern und heute*. Bremen 1964 s. 117.

¹⁰ E. Mersch. *Le Christ, centre de la Théologie comme science*. NRTTh 61:1934 s. 449-475.

wszystko zostało stworzone, a On jest przed wszystkim i wszystko w Nim trwa” (Kol 1, 17). W Chrystusie Bóg stał się Emanuelem, czyli Bogiem z nami (Mt 1, 23), kto zatem ogląda Chrystusa, widzi Boga (J 14, 9). Przez Syna, przez którego Bóg przemówił do nas w ostatecznych czasach i dniach i którego przeznaczył na dziedzica wszystkich rzeczy, stworzył też wszechświat (Hbr 1, 2). Chrystus jest nie tylko samą przyczyną sprawczą wszechświata, ale także jego celem, bo wszystko zostało stworzone „dla Niego” (Kol 1, 16). Sam wybór człowieka dokonuje się również w Chrystusie (J 1, 1; Ef 1, 4; 2 Tm 1, 9). On jest Alfą i Omegą, Początkiem i Końcem (Ap 22, 13) nie tylko w porządku stworzenia, ale także w porządku zbawienia, gdyż jeden jest tylko Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem i ludźmi, człowiek Jezus Chrystus, który wydawszy samego siebie na okup dla wszystkich, dokonał zbawienia (1 Tm 2,5 n). Przez Niego bowiem otrzymujemy każdą łaskę (J 1, 16) i aby odtąd stale już mogło być Jego prawdziwe życie w nas (Gal 2, 20), musimy czynić prawdę w miłości dla powiększenia wszystkiego ku Niemu jako Głowie (Ef 4, 15). Życie chrześcijańskie może mieć zatem miejsce tylko wtedy, jeśli jest ukształtowane na wzór Chrystusa (Gal 4, 19).

Biblijny chrystocentryzm od początku znajduje swoje centralne miejsce w literaturze patrystycznej. Już Ojcowie apostołscy, szczególnie św. Ignacy Antiocheński i List Barnaby, podkreślają zasadnicze znaczenie Chrystusa dla życia i zbawienia chrześcijan. Starochrześcijańscy apologeti rozbudowali w pewnym sensie ideę biblijnego chrystocentryzmu kosmologicznego, mówiąc o funkcji Logosu jako stwórcy świata i objawieniu Ojca. Na szczególną uwagę zasługuje nauka św. Ireneusza o rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie, zaś w teorii Logosu Orygenesusa można by nawet widzieć punkt szczytowy chrystocentryzmu teologii patrystycznej. Choć później w patrystyce doszły do głosu spekulacje trynitarnie, zwłaszcza Ojców kapadockich, nie podkreślały one jednak uwydatnionej poprzednio kosmicznej funkcji Logosu oraz Jego roli jako wyłącznego objawienia Ojca.

Na Zachodzie chrystocentryzm charakteryzuje przede wszystkim teologię św. Augustyna. Wprawdzie niektóre koncepcje teologiczne biskupa z Hippony nie zawsze odznaczają się ściśle historiozbawczym wymiarem, niemniej u ich podstaw leży przekonanie, że Bóg w Chrystusie jest właściwym przedmiotem teologii. Dla św. Augustyna nie istnieje bowiem inna tajemnica Boga, jak tylko Chrystus (Non est enim aliud Dei mysterium nisi Christus — *Ep.* 197 n. 94). Do tego tekstu św. Augustyna odwołuje się wielu współczesnych teologów, podejmujących próby rozbudowania koncentracji chrystologicznej w teologii¹¹.

¹¹ A. Grillmaier. *Christologie*. W: *Sacramentum mundi*. Bd. 1. Freiburg 1967 s. 781-795; Nossol, jw.; Kasper, jw.; von Balthasar, jw. i inni.

Chrystocentryzm cechuje także najstarsze symbole wiary oraz pierwsze sobory powszechne, które najwięcej uwagi poświęcają chrystologii.

W okresie średniowiecza zaczęła powoli zanikać synteza chrystologiczna w teologii, co znajduje wystarczające wytłumaczenie w ogólnych przemianach, jakie wówczas nastąpiły w filozofii i teologii chrześcijańskiej. Jedynie szkoła franciszkańska, nawiązująca do augustyńskiej tradycji, wiedziała w Chrystusie integralnym (*Christus totus — id est Caput et Corpus*) właściwy przedmiot teologii. Na szczególną uwagę zasługuje synteza teologiczna św. Bonawentury oraz Dunska Szkota, którzy podkreślają absolutny prymat Chrystusa w całej historii zbawienia, od stworzenia począwszy aż po samo eschatyczne jej wypełnienie.

Św. Tomasz z Akwinu, jakkolwiek ustawicznie w swej teologii zmierzał do rzeczowego wiązania ze sobą nauki o Bogu i zbawieniu w Chrystusie, to jednak z trudnością może być uznany za reprezentanta interpretacji chrystologicznej. Ugruntowana przez niego hegemonia scholastycznej spekulacji na temat Boga i Jego istoty, jako czystego Absolutu, nie sprzyjała takiej interpretacji również w okresie późniejszym.

Nowy etap w rozwoju idei chrystocentryzmu stanowi dopiero Reformacja oraz postawiona przez nią zasada „*solus Christus*”, która w najnowszej teologii protestanckiej znalazła swego najbardziej radykalnego zwolennika w osobie K. Bartha. Według niego centralny dogmat chrześcijaństwa stanowi nie nauka o usprawiedliwieniu, lecz tajemnica samego Chrystusa, w której objawia się zarówno misterium trójjedynego Boga, jak też tajemnica stworzenia powołanego do bytu w stanie sprawiedliwości pierwotnej, następnie upadłego i odkupionego. W tym ujęciu cała teologia zostaje sprowadzona do chrystologii. Inni teologowie protestanczy, choć w innym znaczeniu niż K. Barth, opowiadają się niemal powszechnie za chrystocentryzmem. W teologii katolickiej wyraźnie nawiązują do chrystocentryzmu przedstawiciele szkoły tybińskiej (J. Drey, J. Kuhn, J. A. Möhler), a na rozwój tej idei wpłynął tzw. ruch biblijny i liturgiczny oraz związane z nim wołanie o teologię kerygmatyczną (F. Lachner, O. Casel, E. Mersch, R. Guardini). Obecnie do najwybitniejszych przedstawicieli chrystocentryzmu należą: M. Schmaus, H. U. von Balthasar, K. Rahner, W. Kasper i wielu innych.

Oficjalnym niejako ukoronowaniem rozwoju idei chrystocentryzmu w teologii katolickiej jest Sobór Watykański II, który we wszystkich niemal dokumentach stosuje chrystocentryzm, a nawet postuluje wprowadzenie go do teologii. W *Dekrecie o formacji kapłańskiej* podkreśla, że dyscypliny teologiczne winny odnajdywać odnowę przez żywsze powiązanie z tajemnicą Chrystusa i historią zbawienia (p. 16).

Wyrażona tu formalnie nowa świadomość chrystologicznej koncentracji w teologii wyznacza właściwy kierunek jej prac¹².

2. REALIZACJA CHRYSTOLOGICZNEJ KONCENTRACJI W TEOLOGII KATOLICKIEJ

Po wyjaśnieniu pojęcia koncentracji chrystologicznej nasuwa się z kolei pytanie, jak konkretnie ma wyglądać jej realizacja w poszczególnych dyscyplinach teologicznych. Bardziej szczegółowa i wyczerpująca odpowiedź na to pytanie nie jest możliwa w ramach artykułu. Można jednak wskazać pewne ogólne zasady, umożliwiające koncentrację chrystologiczną w teologii. Punktem wyjścia przy ustalaniu tych zasad może być tekst Soboru Watykańskiego II, który w *Dekrecie o ekumenizmie* mówi o hierarchii prawd w nauce katolickiej oraz ich powiązaniu z prawdą centralną. Tekst powyższy brzmi następująco: „Przy zestawianiu doktryn należy pamiętać o istnieniu porządku czy hierarchii prawd w nauce katolickiej, ponieważ różne jest ich powiązanie z zasadniczymi podstawami wiary chrześcijańskiej” (p. 11). Z tego tekstu soborowego wynika, że nie można prawdy chrześcijańskiej rozumieć w sensie tylko ilościowym i formalnym, ale raczej w sensie jakościowym, tzn. ze względu na jej wartość i znaczenie zbawcze. Innymi słowy, ważność danej prawdy nie wynika wyłącznie z tego, że została ona zdefiniowana przez Kościół, ale z jej relacji do tajemnicy Chrystusa. Wprawdzie definicja nadaje danej prawdzie wartość normatywną, ale przez to samo nie czyni z niej prawdy centralnej.

Pewien zarys hierarchii prawd można znaleźć już w symbolu apostołskim. *Credo in Deum, in Jesum Christum, in Spiritum Sanctum* oraz *credo Ecclesiam*. Pierwsze z nich stanowią centralny niejako przedmiot wiary, mówią o Bogu i Jego zbawczym działaniu w Jezusie Chrystusie i Duchu Świętym, określają sam cel, którym jest zbawienie. Kościół zaś i wszystko, co mu zostało powierzone, a więc urzędy i sakramenty, nie określają samego celu — zbawienia, ale jedynie środki prowadzące do celu, stanowią one zatem przedmiot wiary w innej perspektywie — nie same w sobie, ale o tyle, o ile przekazują i uobecniają zbawienie. To jest pierwsza zasada, którą należałoby zastosować przy realizacji chrystologicznej koncentracji, a mianowicie wyróżnienie hierarchii prawd: tzw. prawd określających cel (zbawienie) i prawd określających środki prowadzące do celu. Pozwoli to dostrzec i wykryć samą podstawę wiary, ustalić relację i perspektywę dla wszystkich innych prawd.

¹² L. Balter. *Profetyczny charakter teologii*. „Ateneum Kapł”. 66:1974 s. 52-68; A. Zuberbier. *Teologia praktyczna wśród innych dyscyplin teologicznych*. Tamże s. 69-78.

Wychodząc z tego podstawowego wyróżnienia hierarchii prawd można w pierwszej grupie, czyli prawdach określających cel — zbawienie, wprowadzić dalszą jeszcze dystynkcję między samą prawdą i teologiczną refleksją nad nią. Sama prawda wiary wyraża zbawcze działanie Boga w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego, czyli zbawczą ekonomię Trójcy Świętej — natomiast refleksje teologiczne na temat Trójcy Świętej czy preegzystencji Chrystusa w zasadzie nie dodają nic nowego do samego zbawienia, ale mogą w sposób doskonalszy, pogłębiony wyrazić to zbawcze działanie Boga; one wyjaśniają historiozbawcze źródło zbawienia za pomocą filozoficznej refleksji.

Podobną dystynkcję można zastosować także do drugiej grupy prawd, które określają nie samo zbawienie, lecz środki prowadzące do zbawienia (Kościół, sakramenty). Taką możliwość wskazał już Sobór Trydencki, gdy powiedział, że Kościół może w sposób bardziej szczegółowy określać np. sakramenty czy urzędy w Kościele, „salva eorum substantia” Można zatem w tych prawdach wyróżniać to, co stanowi ich istotę, oraz to, co stanowi historyczną formę konkretyzacji tej istoty. Kościół w pewnych okresach swych dziejów pełniąc swą misję nauczania i ze względu na aktualne potrzeby pastoralne dogmatyzował te historycznie skonkretyzowane formy. Przez to w zasadzie nie chciał powiedzieć nic innego jak tylko to, że w tych właśnie sformułowaniach dogmatycznych wyraża środki Bożego zbawienia dla świata i pozostaje w istotnej ciągłości z depozytem apostolskim, że w tych historycznie uwarunkowanych formach także obecnie możemy zetknąć się z Jezusem Chrystusem i realizować zbawienie.

Tego rodzaju dystynkcja odnośnie do prawd zarówno zbawienia, jak i określających środki prowadzące do zbawienia daje nie tylko możliwości w ustaleniu hierarchii prawd, ale może stanowić kryterium, zasadę ich chrystologicznej koncentracji. Niektórzy teologowie wskazują na inną jeszcze możliwość i zasadę chrystologicznej interpretacji. Chodzi mianowicie o te prawdy, które mają charakter typiczny, są niejako znakami prawdy centralnej; ich zadaniem jest wyraźniejsze przedstawienie prawdy zbawczej, czyli Chrystusa. Taki charakter mają np. dogmaty maryjne. Dogmaty macierzyństwa Bożego czy dziewiczego poczęcia są w zasadzie prawdami chrystologicznymi. Mają one niejako wyraźniej przedstawić prawdę, że Bóg w Jezusie Chrystusie rzeczywiście wkroczył do ludzkiej historii; w prawdach zaś o niepokalanym poczęciu i wniebowzięciu Maryja ukazuje się jako typ Kościoła i zbawionej ludzkości; te dogmaty wskazują, co Bóg daje człowiekowi w zbawieniu.

Nie wchodząc w dalsze szczegóły można ogólnie powiedzieć, że w koncentracji chrystologicznej chodzi w zasadzie o to, by poza wielością historycznie powstałych sformułowań dostrzec samo jądro wiary w jego orga-

nicznej jedności i całości. Każdy artykuł wiary zawiera tę jedność i całość, choć w różnym stopniu i w różnej perspektywie ją wyraża.

3. ZNACZENIE CHRYSOLOGICZNEJ KONCENTRACJI

Od dnia zesłania Ducha Świętego Chrystus stanowi centralny przedmiot apostołskiego przepowiadania. „Głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, zgorszenie dla Żydów, głupstwo dla pogan” (Kor 1, 23; Dz 1, 22-36). „Apostołowie z wielką mocą świadczyli o zmartwychwstaniu Pana Jezusa” (Dz 4, 33). To centralne miejsce Jezus Chrystus winien zajmować w wierze teologii w każdej epoce. Co więcej, każda generacja teologów winna podejmować wysiłki, by coraz głębiej i lepiej nauczać o Chrystusie. Jak wiązuje się z tego obowiązku teologia współczesna? Otóż wydaje się, że obecnie nastąpił dość zasadniczy zwrot ku chrystologii, można by nawet powiedzieć, że teologia katolicka podjęła już skuteczne próby, przynajmniej w niektórych dyscyplinach, koncentracji chrystologicznej.

Zwolennicy chrystologicznej interpretacji w teologii podkreślają szereg korzyści i wskazują na znaczne walory zarówno dla teologii chrześcijańskiej, jak i wiary.

Teologia zbyt hołdująca spekulacji i ujmująca prawdy wiary i dogmaty tylko jako doktrynalne formuły słowne może się zamienić w swoistą gnozę i w czężą krytykę. Można poszczególne artykuły wiary tak długo reinterpretować, że dojdzie się do sformułowań bardzo subtelných, ale nie posiadających konkretnej treści dla wiary i życia religijnego współczesnego chrześcijanina. Taka sformalizowana treść wiary pozornie dużo wyjaśnia, realnie jednak dla życia wiary daje niewiele albo zgoła nic. Trzeba zatem podjąć wysiłek, by dogmaty zrozumieć nie tylko jako normy nauczania, a tym bardziej jako przepisy dyscyplinarne, ale jako orędzie jedynej i niepowtarzalnej prawdy o Bogu, który wzywa człowieka do zbawienia. Dogmat musi wyrażać ewangelię, być zgodny z jej klimatem, a zatem mieć postać radosnej nowiny o zbawieniu. Poszczególne dogmaty wyrażają jedynie pewne aspekty czy pewne momenty zbawcze miłującego Boga, są niejako znakami manifestującymi tajemnicę miłości w Chrystusie¹³. Są one konieczne dla teologii, ale winny być reinterpretowane w duchu arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa: „Ojcze sprawiedliwy, świat Cię nie poznał. Ale ją Cię poznałem, a i oni poznali, żeś Ty mnie posłał. Objawiłem imię Twoje i objawię, aby miłość, którą mnie umiłowales, w nich była i ja w nich” (J 17, 25-26).

¹³ Niektórzy współcześni teologowie, jak H. Urs von Balthasar, W. Kasper mówią nawet, że dogmat winien mieć formę doksológii.

Tak interpretowane dogmaty i taka teologia prawdziwie służą wierze chrześcijańskiej, nieustannie ją dynamizując i ukonkretniając. Ukazują bowiem nie jakąś prawdę mglistą i abstrakcyjną, jakąś ideę czy system religijny, ale Prawdę konkretną, żywą, osobową, dynamiczną — Jezusa Chrystusa w całej pełni Jego bosko-ludzkiego życia. Jasne ukazanie tej Prawdy dynamizuje i ukonkretnia wiarę, nieustannie wzywa człowieka wierzącego do osobistej decyzji, do opowiedzenia się za trójjedynym Bogiem, który wychodzi mu na spotkanie w tajemnicy Chrystusa. Teologia chrystocentryczna wytycza drogi rozwoju wiary, a równocześnie daje odpowiedź na zasadnicze pytanie: co znaczy dla współczesnego człowieka chrześcijaństwo i jakie możliwości ma wiara we współczesnym świecie.

Z dynamicznym i egzystencjalnym charakterem teologii zorientowanej chrystocentrycznie wiąże się bardzo wyraźnie dziś podkreślane jej nastawienie antropologiczne i personalistyczne. Objawienie chrześcijańskie, a zatem i teologia koncentrują się na Bogu, który umiłował człowieka w Jezusie Chrystusie. Przez podkreślenie w chrześcijaństwie centralnej pozycji osoby Jezusa Chrystusa chrystocentryzm ugruntowuje teologiczny personalizm, a równocześnie stoi na straży właściwego rozumienia „antropologicznego zwrotu” w teologii. Odwołując się do faktu wcielenia, w świetle tej tajemnicy wyjaśnia fałszywie stawianą alternatywę: Bóg czy człowiek, i wykazuje, że dzięki tajemnicy wcielenia można jednocześnie mówić o Bogu i człowieku. Wierzący spotyka się w Chrystusie z Bogiem-Człowiekiem. To antropologiczne nastawienie teologii ani nie zastępuje naturalnej wiedzy o człowieku, ani nie rodzi z nią konfliktów, gdyż ujmuje człowieka w innym aspekcie, ukazuje, co Bóg chce zrobić dla człowieka przez swego Syna, ukazuje człowieka jako partnera dialogu z Bogiem¹⁴.

Chrystocentryzm stwarza wreszcie ściśle teologiczną podstawę dla dialogu ekumenicznego. Tajemnica Chrystusa, choć bardzo różnie interpretowana, stanowiła jednak zawsze wspólną własność całego chrześcijaństwa. Obecnie w różnych chrześcijańskich wyznaniach coraz głośniej odzywa się wołanie: „wróćmy do Centrum, którym jest Chrystus” (Dok. Malt.). Tylko On może stać się podstawą jedności. Nie ulega wątpliwości, że jedynie teologia chrystocentryczna może stać się podstawą pojednania chrześcijańskich wyznań, gdyż jedność oznacza całkowity powrót do Chrystusa.

¹⁴ A. Nossol. *Potrzeba antropologicznej interpretacji w teologii*. „Roczniki Teol.-Kan.” 20:1973 z. 2 s. 91-102; tenże. *Antropologiczne ujęcie teologii*, „Ateneum Kapł. 66:1974 s. 185-194.

CHRISTOLOGISCHE KONZENTRATION IN DER THEOLOGIE

Zusammenfassung

Die spekulative Theologie pflegte genaue Analyse der von Gott offenbarten Wahrheiten, ohne sich völlig bewusst zu werden, dass ihre grosse Zahl und die Verschiedenheit der Thematik das beiseite schiebt, was im Inhalt der Offenbarung das wichtigste ist. Die gegenwärtige Theologie macht die Versuche, Vielfältigkeit der theologischen Beweise durch ihre christologische Konzentration, in die Einheit zu führen, indem sie sich die Ganzheit der christlichen Doktrin in der Relation zur Person Jesu Christi interpretieren bemüht, der der zentrale Punkt von Offenbarung des christlichen Glaubens ist. Die neuere Offenbarung — und Glaubenstheologie gibt eine Grundlage zu solcher Integrierung der christlichen Doktrin, sowie sie beweist.

Die Realisierung dieser christologischen Konzentration in der Theologie kann auf Grund der Einführung einer Wahrheitshierarchie in der katholischen Lehre, und ihre Verbindung mit Christus, als Zentraler Wahrheit vollbracht werden. Die christozentrische Theologie dynamisiert und konkretisiert den Gegenstand des christlichen Glaubens, indem sie die Antwort auf die Frage gibt: was bedeutet das Christentum für den gegenwärtigen Menschen, das begründet den theologischen Personalismus durch die anthropologische Einstellung in der Theologie, und schliesslich gibt es die Grundlage für den ökumenischen Dialog.