

BP ALFONS NOSSOL

WSPÓŁCZESNY PLURIFORMIZM CHRYSOLOGICZNY

Wysunięty przez Sobór Watykański II postulat dbałości teologicznej o „hierarchię prawd” naszej wiary (DE n. 11) doprowadził w konsekwencji do niezwykle twórczego w tym względzie poszukiwania tzw. skrótowych formuł (*Kurzformeln*)¹. Poszukiwanie to raz jeszcze ze wzmożoną siłą dowiodło, iż Tajemnica, względnie Wydarzenie Jezusa Chrystusa posiada dla wiary chrześcijańskiej, jak też dla całokształtu naszej refleksji teologicznej, znaczenie podstawowe. Dlatego też nie może nigdy odeń abstrahować żadna, nawet najbardziej skondensowana teologiczna formuła wiary chrześcijańskiej, wiary tak bardzo kochającej ziemię, i stąd właśnie zawsze niesionej nadzieją, której owocem jest miłość.

Jezus Chrystus to po prostu historiozbawcza konkretyzacja Boga dla człowieka, to istotny *locus theologicus* naszej „refleksyjnej wiary”, za jaką zwykła uchodzić adekwatnie pojęta teologia, będąca z natury swej swoistego rodzaju *scientia fidei*. Mieszkający w nieprzystępnej światłości Bóg wypowiedział się całkowicie w swoim odwiecznym Słowie, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14). Odtąd to w kierującym się żywą wiarą sercu autentycznego teologa chrześcijańskiego musi „władać” przede wszystkim jeden artykuł, a mianowicie *fides Christi*, z której, przez którą i do której powinny wszystkie jego przemyślenia teologiczne dniem i nocą płynąć oraz prowadzić z powrotem, jak zwykły był mawiać M. Luter o sobie². Jezus Chrystus jest dla nas objawieniem nieskończonej tajemnicy Trójjedynego Boga. Kto bowiem Jego widzi, ogląda Ojca (por. J 14, 9). Nikt też nie jest w stanie powiedzieć, że właśnie Jezus jest Chrystusem, jak tylko w Duchu Świętym (por. 1 Kor 12, 3).

Otóż w tym kontekście nie trzeba się wcale dziwić, iż objawionej w Chrystusie pełni tajemnicy Bożej nie sposób teologicznie nigdy wypowiedzieć jednoznacznie, niejako „monosylabowo”. Właściwy naszym wypowiedziom teologicznym charakter analogii jest wprawdzie także barierą dla ich wieloznacznego ujęcia; niemniej jednak dopuszcza pluralizm względnie pluriformizm opisów. Ten właśnie sposób okazuje się

¹ Zob. K. Rahner, *Die Forderung nach einer „Kurzformel” des christlichen Glaubens*, w: *Schriften zur Theologie VIII*, s. 153—164.

² WA 10/1, 33, 7 n; por. E. Biser, *Über die Rechtfertigung* w: *Das Kreuz Jesu Christi als Grund des heils* (praca zbiorowa), Berlin 1969, s. 9.

w odniesieniu do centralnego misterium naszej wiary wprost nieodzowny. Chodziłoby jednak o to, by w przypadku Tajemnicy Jezusa Chrystusa zmierzano raczej w kierunku biblijnie uzasadnionego pluralizmu, jako że pluralizm może niejednokrotnie stanowić istotne nawet wypaczenie jej zbawczej treści w znalezieniu modnych ujęć jezulogicznych. By zasygnalizować całokształt tematycznie zarysowanego zagadnienia, podamy najpierw ogólną charakterystykę współczesnej chrystologii, następnie zwrócimy uwagę na samą istotę problemu współczesnego pluralizmu chrystologicznego, by w końcu opisać jego szczegółowe egzemplifikacje i wskazać kierunek twórczego rozwiązania.

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA WSPÓŁCZESNEJ CHRYSTOLOGII

1. Choć w żadnym przypadku nie można teologii chrześcijańskiej w całości zredukować do chrystologii i uprawiać tzw. „chrystomonizmu”, to właśnie ta dyscyplina dogmastyczna przeżywa od wielu już lat niezwykle dynamiczny rozwój w Kościele i poza nim. Rozwój ów jest tak swoisty, że niejednokrotnie mówi się w naszej teologii o nim jako o symptomatycznym „znaku czasu”. Jak już powyżej zaznaczono, należy chrystologii wprawdzie przyznać w całokształcie chrześcijańskiej refleksji wiary miejsce szczególne, obecna jednak jej aktualność musi zwracać uwagę wszystkich serio zainteresowanych fenomenem Jezusa Chrystusa teologów, filozofów i przedstawicieli różnych gałęzi współczesnej wiedzy humanistycznej³. Należy wprawdzie o swoistym zainteresowaniu „chrystologicznym” tych ostatnich również nadmienić, aczkolwiek skoncentrować powinniśmy się wyłącznie na chrystologii pojmowanej ściśle teologicznie.

2. Otóż ta właśnie chrystologia jest dzisiaj niemalże pod każdym względem „w rozwoju”. Wskażmy może od razu na jej najbardziej zasadnicze cechy, ten właśnie rozwój ogólnie, zarówno w aspekcie metodologicznym, jak również merytorycznym zobrazowująco.

Niezmiernie ważnym elementem konstytutywnym tejże chrystologii, bo decydującym o całokształcie jej struktury, jest najpierw jej dynamizm. Wynika on zresztą rzeczowo z powiązania chrystologii w ścisłym tego słowa znaczeniu z soteriologią. Chrystologia interesująca się przede wszystkim „wydarzeniem” Jezusa Chrystusa i to jeszcze rozważanym w ramach *mysterium paschale*, musi odznaczać się na wskroś dynamicznym charakterem. W dużej mierze decyduje dziś o nim także twórcze łączenie chrystologii z pneumatologią⁴. Podkreślmy może od razu, że

³ Zob. G. Becker, *Theologie in der Gegenwart*, Regensburg 1978, s. 139—179.

⁴ W. Kasper stwierdza np. zdecydowanie, że „mówienie o Jezusie Chrystu-

ten dynamiczny charakter nie chce bynajmniej przekreślić jej nieodzownego aspektu ontologicznego; nie przeciwstawia on się zresztą wymiarowi bytowemu jako takiemu, lecz charakterowi statycznemu. Problem Boga może bowiem być „rozwiązany” wyłącznie na płaszczyźnie bytu. We współczesnej chrystologii chodzi jednak o konsekwentne liczenie się także ze zjawiskiem tzw. „wydarzeniowej ontologii”, z biblijną ontologią dynamiczną, stanowiącą choćby tylko podstawę zbawczego misterium Słowa, które stało się Ciałem⁵. Funkcjonalna, względnie soteriologiczna perspektywa aktualnych rozwiązań chrystologicznych zdaje się niejednokrotnie, przynajmniej *implicite*, akcentować w tym kontekście lansowane dziś nowe ujęcia tradycyjnej zasady: *esse sequitur agere*.

Rewaloryzacja idei historycznego Jezusa — to dalszy wspólny element treściowy wszystkich nowych prób. Wiąże się on ściśle z aspektem historyczności i konsekwentną biblijnością ich ujęć. Na skutek dynamicznej jedności przeciwieństw traci obecnie na sile dawna alternatywa chrystologiczna: Jezus historii czy Chrystus wiary? Historyczny Jezus z Nazaretu jest bowiem współczesnemu człowiekowi dostępny przede wszystkim w przepowiadaniu Kościoła, w kerygmacie. Dlatego też traktując dogmatycznie o „przepowiadającym Jezusie Chrystusie” chrystologia musi ostatecznie zawsze mieć na uwadze Jego faktyczny związek z historycznym „Jezusem przepowiadającym”. Zwięźle można by tę problematykę oddać określeniem istotnego przedmiotu chrystologii jako „Jezusa, który jest Chrystusem”⁶. Takie ujęcie zagadnienia nie pozwoli teologowi nigdy poprzestać na czystej tylko jezulologii. Licząc się na serio z nieodzownym również aspektem horyzontalnym w podejściu do tajemnicy Jezusa Chrystusa, czy preferując tu nawet wyraźnie założenie „z dołu” — jak później jeszcze zobaczymy — w przeciwieństwie do tradycyjnego wertykalnego podejścia „z góry”, nie wolno mu zapomnieć o tym, że chrystologia bez teologii nie jest chrystologią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Chcąc bowiem być w pełni obiektywnym w stosunku do historycznej postaci biblijnego Jezusa, należy równocześnie koniecznie też uwzględniać Jego relację do Boga lub nawet od niej metodologicznie wyjść⁷.

sie bez uwzględnienia Ducha oraz mówienia „w Duchu” o Nim, byłoby według Pisma św. bezcelowym usiłowaniem (por. 1 Kor 12, 3), konstruowanie chrystologii bez pneumatologii beznadziejnym przedsięwzięciem” (A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens*, s. 146).

⁵ W. Kasper, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, art., cyt. 10 n.

⁶ Zob. nawet już sam tytuł jednej z najnowszych prac całościowo i integralnie ujętej chrystologii: W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; por. także W. Beilner, *Der Weg zu Jesus. Der Verkündiger und der Verkündigte*, w: A. Paus (wyd), *Die Frage nach Jesus*, Graz 1973, s. 69—149; H. Küng, *Christsein*, München 1974, s. 166.

⁷ H. Küng, *Die Menschwerdung Gottes*, Freiburg 1970, s. 670; por. także

Z tego co powiedzieliśmy wynika dalszy, niezmiernie ważny, wspólny element naszej chrystologii w rozwoju, mianowicie jej świadomy wymiar antropologiczny. Skoro refleksja teologiczna nad tajemnicą Jezusa Chrystusa musi zawsze w jakiś sposób bazować na historycznym Jezusie, winno w niej dochodzić szczególnie do głosu Jego integralne człowieczeństwo. Ono też jest ostatecznie manifestacją Boga; inaczej byłoby zresztą trudno mówić o zbawczym „doświadczeniu” transcencji w Jezusie. „Po ludzku” jest nam Jezus dostępny przede wszystkim jako konkretny Człowiek, a nie jako cudowny „bogocząłowiek”. Owszem, egzemplaryczna jedność tego Człowieka musi zastanawiać i daje nawet niewierzącym do myślenia, zwłaszcza gdy uwzględnimy np. Jego absolutne bycie dla drugich, Jego totalną pro-egzystencję, albo wyjątkową wolność⁸. Podkreślenie wagi integralności i prawdziwości Chrystusowego człowieczeństwa jest dziś, w epoce powszechnego „zwrotu antropologicznego”, szczególnie ważne; ponadto chodzi również o całkowite zerwanie z resztkami tzw. „krypto-monofizytyzmu” chrystologii tradycyjnej⁹. Jej antropologiczny wymiar nie musi zatem wcale prowadzić do absolutnie niedopuszczalnego tutaj antropologicznego zacieśnienia w sensie jakiegoś opaczego „chrystologicznego monizmu”.

Stanowi on jednak w dużej mierze o radykalizmie wiary, jako wspólnym momencie lub raczej bezpośrednim skutku wszystkich aktualnych prób chrystologicznych. Dzięki temu, że Jezus Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, może w Nim Bóg niejako stanąć naprzeciw siebie; w Jezusie angażuje się obiektywnie sam Bóg. Na tym właśnie polega trwale „zgorzenie” i „głupstwo” chrześcijaństwa, że w Człowieku, w jednej historycznej Osobie zamieszkuje „cieleśnie” pełnia bóstwa tak, że mamy w Niej w sposób wiążący i najrealniejszy do czynienia z Bogiem, który na przestrzeni całego Starego Testamentu mieszkał przecież w nieprzystępnej światłości. Tym m.in. należy również tłumaczyć postulat K. Rahnera dotyczący obecnie większego wyczulenia w stosowaniu przez wierzących już zawsze skrótovej formuły wiary — „Jezus jest Bogiem”. Formuła ta sprawdza się jednak wyłącznie na zasadzie wymiany

P. Knauer, *Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie*, w: J. Schierse (wyd.), *Jesus von Nazareth*, Mainz 1972, s. 165.

⁸ Ch. Duquoc, *Jesus homme libre*, Paris 1974; por. również V. Caporale, *Dimensione antropologica della cristologia*, Napoli 1973; „Geschichtliche” und „anthropologische” *Christologie*, „Herder Korrespondenz” 21 (1967), s. 173—178.

⁹ O „kryptogamicznych herezjach” w tradycyjnej chrystologii katolickiej wspomina K. Rahner: *Probleme der Christologie von heute*, w: *Schriften zur Theologie* I, 1964, s. 7, 221; por. tu także s. 177 n, 180, 201; por. również A. Van de Valle, *Die Person Christi in der heutigen Theologie*, „Wissenschaft und Weisheit” 30 (1967), s. 59.

orzekań (*communicatio idiomatum*) i nie może w chrześcijańskiej praktyce pobożności prowadzić do utożsamiania Syna Bożego z Ojcem¹⁰.

Jeszcze jeden charakterystyczny moment współczesnej chrystologii katolickiej zasługuje na wzmiankę, zwłaszcza że wprowadza on nas bezpośrednio już w II część naszych rozważań; jest to właśnie jej pluralizm, który jako taki decyduje również wybitnie o zarysowanym powyżej radykalizmie wiary. Być może, iż epoka monolitycznego i „jedynego” teologicznego obrazu Jezusa skończyła się chyba bezpowrotnie, także w teologii katolickiej. Ten fakt może słusznie smuć, zwłaszcza jeżeli sięgniemy pamięcią do „jednej myśli” i „jednego serca” cechujących chrześcijan pierwotnych. Poza tym, co należy z naciskiem podkreślić, pluralizm chrystologiczny wcale nie ułatwia chrześcijańskiej wiary. To prawda, ale zapytajmy bez uprzedzeń: czy nie ma on nawet ścisłych podstaw biblijnych, skoro teologiczny obraz Jezusa choćby tylko czterech kanonicznych Ewangelii nie jest bynajmniej monolityczny? Ponadto prawdziwa wiara chrześcijańska, widziana z perspektywy swojego żywego i osobowego centrum, nie może wcale być łatwa. Przecież przez nią osiągamy zbawienie! Z tego też względu sam pluralizm, względnie pluralizm chrystologiczny nie musi być koniecznie czymś złym. Chodzi jedynie o to, by nie prowadził on do zniekształcenia żywej i „nieskazitelnej prawdy”, która dla chrześcijaństwa posiada znaczenie centralne¹¹.

ISTOTA PROBLEMU WSPÓŁCZESNEGO PLURIFORMIZMU CHRYSTOLOGICZNEGO

1. Warto w tym kontekście wspomnieć o obradach Międzynarodowej Komisji Teologicznej na temat „jedności wiary i teologicznego pluralizmu”. Pierwsza z tez stanowiących owoc tych obrad brzmiała wówczas następująco: „Jedność i pluralność w wypowiedzi wiary posiadają swą dogłębną podstawę w samej Tajemnicy Chrystusa. Jest ona tajemnicą uniwersalnego pojednania i zjednoczenia (por. Ef 2, 11—22), i z tego właśnie względu przekracza możliwości wypowiedzi każdej historycznej epoki i wymyka się tym samym jakiegokolwiek definitywnej systematyzacji (por. Ef 3, 8—10)”¹².

¹⁰ K. Rahnner, *Zur Selbstkritik der systematischen Christologie im Dienst der Exegese*, w: *Wort Gottes in der Zeit* (wyd. H. Feld i J. Nolte), Düsseldorf 1973, s. 333—346; tenże, *Herr Kardinal*, „Publik” z 22 I 1971; tenże, *Ich Glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968, s. 40; por. G. Lange, *Der dogmatische Jesus*, w: J. Schierse (wyd.) *Jesus von Nazareth*, s. 166—173.

¹¹ Por. Deklarację Kongregacji Nauki Wiary wobec współczesnych błędów teologicznych z 21 II 1972, nr 6.

¹² *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, s. 17.

Nie należy się przeto wcale dziwić, iż wobec tej „ogniskowej” tajemnicy teologii chrześcijańskiej zwykło się dzisiaj niezwykle śmiało operować, w dużej mierze przecież wieloznacznym i w pewnym znaczeniu także teologicznie niebezpiecznym, pojęciem pluralizmu.

Zdawać by się wszakże mogło, iż od czasu Soboru Chalcedońskiego powinna być teologiczna wizja Kościoła w odniesieniu do wydarzenia Jezusa Chrystusa raz po wsze czasy ustabilizowana. A jednak tak nie jest, ponieważ ów najważniejszy sobór chrystologiczny — jak to zapewne jeszcze usłyszymy — nie stanowi wcale kresu, lecz początek prawdziwego rozwoju chrystologii¹³. I tak też przeżywa chrystologia katolicka właśnie dzisiaj okres wspomnianych powyżej niezwykle ożywionych dyskusji, które zainicjowane kilkanaście lat temu, nie doprowadziły wcale jeszcze do wizualnie uchwytnych i ogólnie przyjętych wyników. Dlatego też trudno byłoby w tej chwili wskazać jakieś najistotniejsze i dokładnie zarysowane typy współczesnej naukowej refleksji o Chrystusie¹⁴. Przy aktualnym stanie rzeczy można obiektywnie mówić najwyżej o kierunkach chrystologii, przy czym nie wszystkie z nich posiadają już ustabilizowaną postać; niektóre dopiero się zarysowują lub tkwią nadal w fazie dynamicznego rozwoju. Wydaje się, iż w związku z tym najwłaściwiej byłoby ująć współczesną chrystologię zwłaszcza katolicką, w ramach następujących zasadniczych perspektyw rozwojowych i równocześnie zasygnalizować w ich obrębie najważniejsze obecnie szczegółowe kierunki chrystologiczne.

¹³ K. Rahner, *Chalkedon — Ende oder Anfang?* w: *Das Konzil von Chalkedon III*, Würzburg 1954, s. 3—49; por. A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition, From the Apostolic Age to Chalkedon (451)*, New York 1965, s. 493—495; *Chalkedon — End or beginning?*.

¹⁴ O trudności takiej „typizacji” mówią prawie wszystkie zbiorcze opisy i syntetyczne ujęcia współczesnych katolickich prób chrystologicznych; zob. m.in.: „*Geschichte*” und „*anthropologische*” *Christologie*, „*Herder Korrespondenz*” 21 (1967), s. 173—178; R. Lachenschmid, *Christologie und Soteriologie*, w: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III*, Freiburg 1970, s. 82—120; J. Galot, *Tentativi di una nuova cristologia*, „*La Civiltà Cattolica*” 121 (1970), s. 484—494; tenże, *Vers une nouvelle cristologie*, Gembloux 1971; H. Rothaus, *Wir möchten Jesus Sehen*, „*Theologie und Glaube*” 62 (1972), s. 103—124; H. Tiefenbacher, A. Schilson, *Die Frage nach Jesus, dem Christus christologische Entwürfe in der Gegenwart*, „*Herder Korrespondenz*” 26 (1972), s. 563—570; K. Reinhardt, *Die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi. Neue Entwürfe*, „*Communio*” 2 (1973), s. 206—224; W. Kasper, *Jesus im Streit der Meinungen*, „*Theologie der Gegenwart*” 16 (1973), s. 233—241; tenże, *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*, tamże. 17 (1974), s. 1—11; tenże, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, s. 13—71; tenże (Hrsg.), *Christologische Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, s. 17—36; A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974; B. Mondin, *New Trends in Christology*, „*Biblical Theology Bulletin*” 4 (1974), s. 33—74; P. Schoonenberg, *Christologische Diskussion heute*, „*Theologisch-praktische Quartalschrift*” 123 (1975), s. 105—117; D. Wiederkehr, *Christologie im Kontext w: Theologie Berichte VIII*, Einsiedeln 1978, s. 11—62; A. Ziegenaus, *Grundstrukturen neuzeitlicher Christologie*, w: *Wegmarken der Christologie*, Donauwörth 1980, s. 127—185.

I tak można by w chrystologii w perspektywie uniwersalno-teologicznej wyróżnić kierunek tzw. „chrystologii sensu”, reprezentowanej zwłaszcza przez J. Ratzingera, „chrystologii Słowa” L. Bouyera, oraz „chrystologii znaczenia” rozwijanej przez J. Noltego. Zaś w chrystologii w perspektywie kosmiczno-antropologicznej wyróżnia się kierunek „chrystologii kosmicznej” Teilharda de Chardina, „chrystologii transcendentnej” K. Rahnera oraz „chrystologii ludzkiej transcendencji” P. Schoonenberga. W chrystologii w perspektywie historyczno-personalistycznej należałoby znowu wyodrębnić tzw. „chrystologię posłuszeństwa” H. U. v. Balthasara, „chrystologię proegzystencji” H. Schürmanna, „chrystologię przymierza” J. Galota oraz „chrystologię wolności” Ch. Duquoc’a. Chrystologia w perspektywie eschatyczno-pneumatologicznej, reprezentowana przede wszystkim przez H. Mühlena i W. Kaspera, usiłuje jakby w nowy twórczy sposób przezwycięzać niedomagania formalne i merytoryczne wszystkich poszczególnych kierunków trzech poprzednich perspektyw, zarysowując równocześnie zasadnicze ramy nieodzownego kierunku rozwojowego każdej przyszłej próby integralnego ujęcia tajemnicy Jezusa Chrystusa. O ramach tych decyduje bowiem zawartość treściowa biblijnego stwierdzenia: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3), dlatego też nie sposób opisać adekwatnie zbawczej tajemnicy Chrystusa jak tylko „ἐν πνεύματι ἁγίῳ”.

Dla uzyskania kompletniejszego obrazu współczesnego, jednoznacznego już pluralizmu chrystologicznego naszej teologii, trzeba by jeszcze wymienić tzw. chrystologię w perspektywie metadogmatycznej H. Künga, a poniekąd także J. Pohiera i E. Schillebeeckxa, nie wspominając tutaj wcale pluralistycznego obrazu Jezusa Chrystusa konstruowanego w ramach wciąż jeszcze aktualnej, zwłaszcza latynoamerykańskiej, teologii wyzwolenia¹⁵.

2. Podczas gdy co dopiero zasygnalizowane perspektywy rozwojowe bazują na przesłankach więcej merytorycznych poszczególnych kierunków chrystologicznych, zwykł inny podział uwzględniać przede wszystkim ich aspekt formalny. Konkretnie rzecz ujmując chodzi w nim o główne założenia wyjściowe (*Ansatz*) próby adekwatnego opisu Wydarzenia Jezusa Chrystusa. I tak zwykło się mówić o tzw. „chrystologii odgórnnej”, względnie zstępującej (descendencyjnej), zaliczając tutaj wszystkie główne próby tradycyjnego zgłębiania tej tajemnicy następnie

¹⁵ Zob. A. Nossol, *Elementy chrystologiczne encykliki „Redemptor hominis”*, w: Jan Paweł II, *Redemptor Hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, 130 n; tenże, *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) f. 4, s. 5—28.

o „chrystologii o d d o l n e j, czyli wstępującej (ascendencyjnej), bo wychodzącej konsekwentnie od horyzontalnego fenomenu historycznego Jezusa, a nie od wertykalnej syntezy „vere Deus — vere homo” opartej na Wcieleniu jako ściśle boskim i na wskroś „odgórnym” wydarzeniu, które jako takie nie zawsze było w stanie dotrzeć realnie do samych nizin ziemskiego bytu Chrystusa, zwłaszcza zaś jego męki i śmierci krzyżowej.

E. B i s e r próbuje znowu konstruować tzw. „chrystologię o d ś r o d k o w ą” lub „też wsobną” (od wewnątrz), która byłaby alternatywą w stosunku do obu powyżej wymienionych ujęć. Prawdziwym „wnętrzem” tej chrystologii nie jest wyłącznie ani wnętrze samego Jezusa, ani chrześcijanina. Tego rodzaju alternatywa nie ma w tym przypadku wcale miejsca, ponieważ Jezus jest obecnością lub raczej współczesnością w chrześcijaństwie, dając się jako jego życie we wspólnocie. Należy zaznaczyć, iż autor tej koncepcji chrystologicznej nawiązuje przede wszystkim do kierkegaardowskiej kategorii „równoczesności z Jezusem”, uważając inwokację do Jezusa jako najbardziej odpowiedni sposób mówienia o Nim¹⁶.

W analogii do takiego założenia wyjściowego „od wewnątrz” mówi się dziś coraz częściej także o „chrystologii o d z e w n ą t r z”, obejmując tą nazwą jakby nomenklaturową klamrą wszystkie aktualne poza-teologiczne podejścia do fenomenu Jezusa z Nazaretu i próby zgłębienia jego tajemnicy ze strony nauk humanistycznych, filozoficznych — w tym również przez współczesny neomarksizm — judaizmu, który w takich swoich przedstawicielach jak M. B u b e r, Sch. B e n C h o r i m, D. F l u s s e r, P. L a p i d e usiłuje „zdobyć Jezusa na powrót dla żydostwa” (*Heimholung Jesu ins Judentum*). Chociaż wszystkie kierunki „chrystologii od zewnątrz” razem wzięte nie są absolutnie w stanie dotrzeć do istoty tajemnicy Chrystusa, mogą jednak stanowić przykład nowego dzisiaj, choćby „częstkowego doświadczenia Boga” w świecie i jako takie spełniają ważną funkcję kładzenia nowych i przekonujących akcentów w teologicznym podkreślaniu znaczenia Jezusa Chrystusa dzisiaj dla nas¹⁷.

3. Przyznać trzeba, że ten właśnie rodzaj „chrystologii” stanowi przykład pluralizmu chrystologicznego *par excellence*, dlatego też ma ona dla naszych rozważań wyłącznie relatywne, funkcjonalne znaczenie. Podczas gdy w innych dziedzinach teologii, nawet systematycznej, można by

¹⁶ Zob. G. Becker, *Theologie in der Gegenwart*, s. 165—179; A. Nossol, *Nowe drogi chrystologii katolickiej*, „Communio” 3 (1983) Nr 3, s. 79—95.

¹⁷ H. Pfeiffer, *Christologie von aussen? Nichtkirchliche Zugänge zu Jesus Christus*, „Theologie der Gegenwart” 26 (1983) H. 3, s. 188—198.

nawet zasadnie mówić o faktycznym pluralizmie, powinniśmy jednak stanowczo wystrzegać się operowania tym pojęciem, zwłaszcza zaś jego konsekwentnym zastosowaniem treściowym, w odniesieniu do samej chrystologii, stanowiącej bezsprzecznie centrum i „sanktuarium” naszej systematycznej refleksji teologicznej. J. Ratzinger, komentując wyżej cytowaną tezę wstępną Międzynarodowej Komisji Teologicznej, wyraża przekonanie, że słowo „pluralizm” implikuje tutaj raczej negatywną tendencję, dlatego też w brzmieniu werbalnym danej tezy jest tylko mowa o „pluralności”¹⁸. Znacznie konstruktywniejszy wydaje się w tym przypadku jednak być termin „pluriformizm”. Właśnie chrystologia w perspektywie metadogmatycznej bazująca konsekwentnie na pluralizmie, zarówno formalnym jak też i treściowym, nie jest w stanie ustrzec się w swoich szczegółowych postaciach ewidentnych nieporozumień, jeżeli nie wprost wypaczeń w doświadczeniu wiary chrześcijańskiej. Pluralizm domaga się nieodzownie też reinterpretacji¹⁹, która bardzo często — przynajmniej potencjalnie — w chrystologii pojmowanej jako „sercu teologii chrześcijańskiej”, może doprowadzić do zgubnych dewiacji treściowych, zrywających continuum, ciągłość jednej i niezmiennej wiary apostoelskiej. Pluriformizm natomiast prowadzi nieodzownie do nowej interpretacji, aktualizującej niezmiennie treści wiary na miarę i potrzebę aktualnego kairosu. Dlatego też pozwala w dziedzinie chrystologii nawet najdalej idący twórczy pluriformizm zawsze stać na straży biblijnego: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

SZCZEGÓŁOWE EGZEMPLIFIKACJE I KIERUNEK ROZWIĄZANIA

1. Spróbujmy teraz scharakteryzować nieco bliżej najbardziej bodajże oryginalną koncepcję jako wyraz autentycznego pluriformizmu chrystologicznego, jaką stanowi pogląd słynnego szwajcarskiego teologa H. U. von Balthasara. By uniknąć jakiegokolwiek „redukcji” kosmologicznej lub antropologicznej w teologicznym opisie wydarzenia Jezusa Chrystusa, która bardzo często charakteryzuje ujęcia pluralistyczne, posługuje się on personalistyczną kategorią miłości, ponieważ — jego zdaniem — wiarogodna ostatecznie jest tylko miłość. Poza tym miłość sta-

¹⁸ J. Ratzinger, *Die Dimensionen des Problems*, w: *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, s. 17; por. tu także: *Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Ratzinger*, „Internationale katholische Zeitschrift” 12 (1983) H. 6, s. 571..

¹⁹ I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatów — jako przedmiot sympozjum*, „Analecta Cracoviensia” 5—6 (1973—74), s. 303—327 (por. szczególnie s. 318—320: „... nowa naukowa interpretacja a nie reinterpretacja”). Zob. tu także: M. Jaworski, *Granice pluralizmu w nowej interpretacji dogmatów*, s. 373—386.

nowi „pierwotny fenomen objawienia” i „zasadnicze słowo” Logosu. Chodzi więc o „miłość jako miłość boską”, dystansującą się od np. samoabsolutyzującej się miłości ludzkiej. By ów „całkowicie inny byt” tej miłości uwyraźnić posługuje się von Balthasar kategorią z dziedziny estetyki, mianowicie „wspaniałością” w sensie chwały (*Herrlichkeit*) nadając jej jednak swoiste znaczenie teologiczne. W Chrystusie objawia się Boża miłość właśnie jako wspaniałość Boga, „albowiem Bóg, ten, który rozkazał ciemnościom, by zajaśniały światłem, zabłysnął w naszych sercach, by olśnić nas jasnością poznania chwały (wspaniałości) Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). Jasność tę można jednakże spojrzeć na drodze chrześcijańskiej wiary, która jest *par excellence* „posłuszeństwem”. Posłuszeństwo, absolutna miłość jako posłuszeństwo względem Ojca, stanowi również „naczelną regułę egzystencji Chrystusa”. Konkretyzacją tegoż synowskiego posłuszeństwa jest całe życie Jezusa, poczynawszy od samego Wcielenia aż po śmierć krzyżową. Zgodzić się trzeba z twierdzeniem, iż zdanie: „Bóg stał się człowiekiem” jest bez wątpienia „ośrodkiem chrześcijańskiego świadectwa”. W tym decydującym momencie historii rozpoczęła się właśnie, jako wyraz bezgranicznego posłuszeństwa, urzeczywistniać „kenoza” Syna Bożego, jako zstępowanie z wyżyn i równocześnie „paradoksalne” objawienie wspaniałości Boga w uniżeniu. Ten, który z natury swej jest Panem, staje się dobrowolnie Sługą, niewolnikiem. Jego miłość, jego posłuszeństwo, jako skutek najwyższej miłości, osiąga swój punkt szczytowy w Krzyżu. Krzyż Jezusa staje się bowiem zrozumiały jedynie jako „najwyższe dzieło miłosnego posłuszeństwa” w sensie najdalej posuniętej kenozy Słowa Bożego. By to ukazać rozwija von Balthasar w ramach ogólnej „teologii krzyża” szczegółową „teologię *triduum sacrum*”, akcentując ściśle w duchu szkoły antiocheńskiej wymiar trynitarny i zarazem soteriologiczny tajemnicy Jezusa Chrystusa. Przedstawia bowiem decydujące o całości egzystencji Jezusa posłuszeństwo nie tylko jako „funkcję tego, czym On się stał... lecz czym, wyniszczając i unizając się, w miłości swej być pragnął”, tzn. jako „kenotyczny przykład swojej odwiecznej miłości synowskiej” względem wciąż wszystko przewyższającego Ojca. Chodzi tu zatem ostatecznie o fakt preegzystencji Słowa, z której nie wolno zrezygnować żadnej postaci ortodoksyjnej chrystologii katolickiej. W przeciwnym bowiem razie stałby się Jezus tylko „górującym” nad innymi wielkimi postaciami historycznymi „przykładem”, podczas gdy On w rzeczywistości „staje się tym, czym już jest zarówno w preegzystencji, jak też w swoim ziemskim bytowaniu”. Tylko dlatego jego samouniżenie ogarnia także grzech ludzkości, gładząc i niwecząc go w sobie. Objawiając miłość Boga Ojca, który pozwala swojemu Synowi w absolutnym posłuszeństwie wybrać ubóstwo

i uniżenie się aż do śmierci, ukazuje równocześnie Boga Syna, który z miłości utożsamia się z nami grzesznikami i wypełnia przy tym, w akcie wolnego posłuszeństwa, wolę Ojca dokonując w ten właśnie sposób odkupienia. Kluczem do zgłębienia soteriologicznego wymiaru tajemnicy Jezusa Chrystusa okazuje się zatem miłość, objawiona ostatecznie nie jako dzieło, lecz jako trynitarny byt Boży, jako właśnie wspaniałość Boga²⁰.

2. Jakżeż inaczej konstruuje swoją pluralistyczną koncepcję chrystologiczną J. P o h i e r. Jego opis Tajemnicy Jezusa Chrystusa abstrahuje bowiem świadomie od klasycznych formuł soborów chrystologicznych, jak też średniowiecznej teologii scholastycznej, co jednak — jego zdaniem — nie ma oznaczać, jakoby zamierzał przeczyć czemukolwiek, co te formuły oznaczają. W tym przypadku idzie on po prostu za przekonaniem wielu dzisiejszych teologów, którzy kwestionują metodologiczne walory wypowiedzienia prawdy o bóstwie Chrystusa za pomocą owych tradycyjnych sformułowań²¹. I tak np. dowodzi, że przez wcielenie Słowo Boże stało się ciałem, a w wydarzeniu tym ujawnił się cały dystans, w którym może zstąpić oraz wypowiedzieć się „przestrzeń” bóstwa Jezusa Chrystusa. Ale dopiero później, po Pięćdziesiątnicy, rozumie się lepiej, kim On był, wyznawszy w Nim Boga. Jego własna prawda, jako ucieleśnionego Boga, streszcza się nie tylko w tym, iż był On wyłącznie człowiekiem, który powiedział coś o Bogu, ale w tym, że był Człowiekiem, w którym to wypowiedział się sam Bóg²².

W odniesieniu do całego dzieła zbawczego stoi Pohier na stanowisku, iż Jezus umarł dla Boga i ludzi, z miłości do Boga i ludzi oraz, że uczynił to, by tych ostatnich wyzwolić z tego wszystkiego, co ich dzieli od Boga; abstrahuje tu jednak wyraźnie od takich słów, jak: „zadośćuczynienie” oraz „ofiara”. Analogicznie do ujęcia Schillebeeckxa, śmierć Jezusa i jej skuteczność zajmuje centralne miejsce w całokształcie wypowiedzi na temat tego, co nam owa śmierć objawia o Bogu, o Jezusie Chrystusie oraz o naszym aktualnym sposobie posiadania życia, które Jezus chciał nam dać, co też przez swoją śmierć faktycznie uczynił²³. Na tej właśnie drodze usiłował Bóg objawić się nam oraz uczynić się „Bogiem z nami”. Owszem, także i w przypadku śmierci Jezusa należy koniecznie uwzględnić — torującą sobie coraz skuteczniej drogę — nową wizję relacji śmierci do życia w ogóle. Chodzi mianowicie o współczesne wintegrowanie

²⁰ Ścisła dokumentacja źródłowa dotycząca chrystologicznej koncepcji H. U. v. Balthasara została podana w cytowanym w przyp. 15 artykule: *Per Christum et in Christo...*, s. 15—18. Zob. tu także jego najnowszy wykład chrystologii w: *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, s. 23—238.

²¹ J. Pohier, *Einleitung zur deutschen Ausgabe* (*Quand je dis Dieu*, Paris 1977), w: *Wenn ich Gott sage*, Olten 1980, s. 24 n.

²² *Quand je dis Dieu*, s. 44 nn, 149 n, 156.

²³ *Einleitung...* jw., s. 30 n.

śmierci w życie, tzn. o to, by nie upatrywać w niej już tylko przegranej i klęski, lecz by w niej widzieć nieodłączną właściwość, konieczny i dobroczynny warunek życia w ogóle²⁴.

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

Jeżeli Bóg ma pozwolić Jezusowi na nowo powstać, to wcale nie w tym znaczeniu, by niejako Jezusa „powtórzyć”, lecz by powtórzyć samego siebie, by powtórzyć to, co wypowiedział w Jezusie, ponieważ Bóg jest wierny. On jest mianowicie tym, który jest, i mówi to, co mówi, i czyni to, co czyni i nigdy sam sobie nie przeczy. W ten właśnie sposób Bóg pragnie być „Bogiem-ze-mną” i „Bogiem-dla-mnie”. Ponieważ Jezus był czymś z tego, co Bóg sam o sobie powiedział, dlatego musi być na nowo wskrzeszone to, czym Jezus był. Na tej drodze i w ten sposób Bóg mówi nam po prostu od nowa, kim On jest, kim jest dla nas i czym my, my ludzie, możemy być dla Niego; a być możemy „Ludem, z którym-jest-Bóg”²⁵.

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

²⁴ Tamże, s. 38 nn. *Quand je dis Dieu*, s. 149 nn.

²⁵ *Quand je dis Dieu*, s. 191—195.

władną prorokami. Usiłowali oni wszystkie elementy swej żydowskiej wiary po prostu zsyntetyzować i ująć w Jezusie²⁶.

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

I oto nagle doświadczyli, że ta ich idea znowu żyje; powstała pośród nich z martwych i to ze znacznie bardziej wzmoczoną siłą niż kiedykolwiek przedtem. To, czym Jezus był, żyje znowu, bo był On właśnie Tym, czym jest Bóg. Ten fakt ruszył niejako ich świat z posad, postawił ich na nogi, bo okazało się, że Jezus miał jednak rację, że był On rzeczywiście „czynem Boga”. To zaś było równoznaczne z tym, że On żyje w nich samych. Ta właśnie świadomość, że Jezus w nich żyje, zmieniła ich całkowicie. Natchnęła i pobudziła ich ona mianowicie do przepowiadania: „Jezus żyje; On znowu jest; Bóg Go wskrzesił. A to ma jedną nazwę: Duch Święty”²⁷.

3. W kierunku chrystologii integralnej. „*Pleroma Christi* — niezgłębione bogactwo Chrystusa” (Ef 3, 8) powinno ostatecznie stanowić punkt docelowy każdej nowej drogi współczesnej chrystologii, niezależnie od tego, że *in statu viae* nie potrafimy nigdy całkowicie go zgłębić; wszystkie nasze ujęcia chrystologiczne pozostaną zawsze tylko aproksymatywne. Ale właśnie dlatego w chrystologii jako dyscyplinie teologicznej bardzo wiele zależy od jej założenia wyjściowego. Ze wspomnianego już konfliktu pomiędzy obiema — w tym wypadku — skrajnymi rozwiązaniami w postaci radykalnej chrystologii „zstępującej” lub „wstępującej”, tj. odgórnego i oddolnego płynie wniosek, że trudno byłoby szukać jego rozwiązania w jakimś „punktualnym” ujęciu leżącym pośrodku obu biegunów. Podobnie na nic zdałyby się tutaj zabiegi jakiegoś rozwiązania „eklektycznego”. Niemniej jednak nasze usiłowania powinny dzisiaj koniecznie pójść po linii ortodoksyjnych elementów wszystkich zasygnalizowanych pluriformicznych „dróg” chrystologicznych, w znaczeniu ich twórczego zintegrowania.

²⁶ *Tamże*, s. 196—199.

²⁷ *Tamże*, s. 200—202.

Nie myśląc w tej chwili bynajmniej o wyczerpującym opisie takiego zabiegu w aspekcie merytorycznym zapytajmy chociażby tylko, kiedy i pod jakimi warunkami taka właśnie integracja, a przede wszystkim postulowana równoczesność oddolnego i odgórnego założenia wyjściowego w koncipowanej drodze chrystologii nie będzie w formalnym aspekcie sprzecznością?²⁸ Wydaje się, iż tylko wtedy uda się nam treściowo wiarogodnie i metodologicznie poprawnie powiązać w wydarzeniu Jezusa Chrystusa immanentną historię z absolutną nadprzyrodzonością, ludzkość z boskością i jednorazowość z powszechną w przestrzeni i czasie ważnością, jeżeli w konstruowaniu integralnej wizji Tajemnicy Chrystusa oprzemy się na tak bardzo jeszcze w okresie przednicejskim żywej „pneumatologii”, stanowiącej jak najbardziej pierwotne biblijne spojrzenie na Chrystusa, a będącą później trwałym dziedzictwem przede wszystkim prawosławnej refleksji chrystologicznej. Wyłącznie w Duchu Świętym — ἐν πνεύματι ἀγίῳ (1 Kor 12, 3), w pneumatologicznym wymiarze zdołamy w miarę możliwości jak najadekwatniej, tzn. naprawdę i n t e g r a l n i e ogarnąć historycznie dostępne oblicze nieskończonego Boga, będącego naszym zbawieniem. Wywyższony Jezus egzystuje bowiem i działa dzisiaj w sposób właściwy Duchowi. Innymi słowy: uobecnia on swoje działanie tylko przez Ducha Świętego, w Duchu i jako Duch; i to zarówno w życiu jednostek, we wspólnocie wierzących, jak również — i przede wszystkim — w liturgii Uczty Ofiarnej, która jego tajemnicę upamiętnia. Tym zapewne też należy tłumaczyć nowe i tak bardzo mocne zaakcentowanie epiklezy we wszystkich naszych obecnych modlitwach eucharystycznych. Tylko „w Duchu Świętym” będziemy zatem w stanie opisać adekwatnie Tajemnicę Jezusa Chrystusa, tzn. uwzględnić jej integralny wymiar zarówno w aspekcie formalnym, jak też i merytorycznym. Dlatego też kierunek „chrystologii integralnej” powinien być dzisiaj wszechstronnie rozbudowany²⁹.

Kończąc zaznaczmy raz jeszcze, iż właśnie oparty na analogii konsekwentny pluriformizm chrystologiczny wydaje się w tej chwili być w stanie twórczo i jak najbardziej adekwatnie ogarnąć niezgłębione bo-

²⁸ H. Küng sugeruje w tym właśnie wypadku sprzeczność — *Anmerkungen zu Walter Kasper, „Christologie von unten?”* w: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Grundfragen der Christologie*, Freiburg 1975, s. 171.

²⁹ Tak postępuje właśnie W. Kasper w swojej słynnej chrystologii: *Jesus der Christus*, Tübingen 1974; 1974; por. B. McDermott, *Jesus Christus im Glauben und in der Theologie heute*, „Concilium” 18 (1982) H. 3, s. 162: „Einer der Hauptlinien folgenden Christologie wie der von Walter Kasper geht es darum, die Christologie auf das mitteleuropäische Streben nach Freiheit und Einheit zu beziehen, entwickelt Kasper doch eine Sohnschaftschrystologie, die gleichzeitig eine Geist-Christologie ist”. Zob. tu także, A. Nossol, *Duch Święty jako obecność Jezusa Chrystusa*, „Collectanea Theologica” 50 (1980) f. III, s. 5—24. Ważnym jest w tym przypadku również ściśle ekumeniczny charakter tak pojętej wizji Chrystusa.

gactwo Chrystusa. Przy czym konstruowana tą drogą „chrystologia integralna” nie powinna bynajmniej przejawiać zachowawczych i zacieśniających to bogactwo tendencji „integrystycznych”, lecz jako koncepcja dynamicznie otwarta musi sprostać teologicznemu wyrażeniu wszystkich istotnych wymiarów Jezusa Chrystusa — „Odkupiciela człowieka”, jak też faktowi objawienia się w Nim „Bogatego w miłosierdzie Boga”. Ponadto powinna Tajemnicę Chrystusa ukazać także jako historiozbowcze usensownienie całego bytu ludzkiego oraz dziejów świata jako jego „Bożego środowiska” (*milieu divin*), łącznie ze zbawczym prześwieceniem obecnego w nim cierpienia, owego bolesnego fenomenu przewycięzonego miłością, zgodnie z wywodami Listu Apostolskiego: *Salvifici doloris*³⁰.

DIE ZEITGENÖSSICHE PLURIFORMITÄT DER CHRISTOLOGIE

Zusammenfassung

Keine Kurzformel unseres christlichen Glaubens darf je vom Christusgeheimnis absehen, weil es eben den wesentlichen *locus theologicus* unserer Glaubenswissenschaft ausmacht.

Wollen wir das breite Spektrum aller neuen theologischen Christusdeutungen näher ins Auge fassen, um die wichtigsten Merkmale der aktuellen Christologie zu umreißen, wäre vor allem auf folgende hinzuweisen: es ist eine Christologie „in Entwicklung” der zuerst eine ungewöhnliche Dynamik zu eigen ist. Ferner kennzeichnet sie die Revalorisierung der Idee des historischen Jesus, eine ausgesprochen anthropologische Dimension, die Glaubensradikalität, sowie eine Vielfalt der zeitgenössischen Jesubilder. Allgemein gesehen, wären wir berechtigt von folgenden Entwicklungsperspektiven der Christologie zu sprechen: einer universal-theologischen, einer kosmisch-anthropologischen, einer historisch-personalistischen, sowie einer eschatologisch-pneumatologischen und meta-dogmatischen. Vom Ansatz der einzelnen christologischen Richtungen her wäre es jedoch ratsam, eine Christologie „von oben”, „von unten”, „von innen” und „von aussen” herauszustellen. Eines steht jedoch dabei fest, in Bezug auf die Christologie sollte keine Rede von Pluralismus sein, sondern nur von Pluriformismus, der eine direkte Konsequenz der Analogie ist und zur Neuinterpretation drängt, indem der erstere eine Folge von Äquivokität ist und somit auch stets eine Reinterpretation anstrebt, der durchaus nicht immer an einer Kontinuität im dogmatischen Verständnis des Christuserignisses gelegen sein muss, und zwar im Sinne von Hebr. 13, 8: „Jesus Christus gestern und heute und derselbe in Ewigkeit”.

Als Exemplifizierung eines wahren christologischen Pluriformismus gilt H. U.

³⁰ Jan Paweł II, *Salvifici doloris* — O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (z 11 lutego 1984 r.), Watykan 1984, (Zob. tu szczególnie rozdz. IV pt. „Jezus Chrystus: cierpienie przewyciężone miłością”).

von Balthasars Gehorsamschristologie, die fern jeder kosmologischen oder anthropologischen Reduktion ist. Demgegenüber stellt J. Pohiers psychologisierende Fassung des Christusgeschehens ein konkretes Beispiel für den christologischen Pluralismus dar. Nur eine „integrale Christologie“ kann hier als konstruktive Lösung in Betracht gezogen werden, weil sie u.a. durch ihre konsequent pneumatologische Dimension allein imstande ist, den christologischen Ansatz „von oben“ mit dem „von unten“ konstruktiv zu verbinden.