

## JEZUS CHRYSYTUS — SYN BOŻY, ODWIECZNIE ZRODZONY Z OJCA

Ograniczymy się tutaj do ważniejszych wypowiedzi Pisma<sup>1</sup> i wielkich soborów<sup>2</sup> o preegzystencji i zatrzymamy się przy niektórych typowych koncepcjach, pochodzących, z małymi wyjątkami, z krajów języka niemieckiego<sup>3</sup>. Dłuższe cytaty mają za zadanie oddać bezpośredni klimat i sposób argumentowania wybranego autora.

<sup>1</sup> Por. G. Schneider, *Präexistenz Christi. Der Ursprung einer neutestamentlichen Vorstellung und das Problem ihrer Auslegung*. In: J. Gnilka (red.), *Neues Testament und Kirche* (= FS Schnackenburg). Freiburg 1974, s. 399—412 (tam dalszy wykaz literatury). Por. również M. Hengel, *Die Christologischen Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn*. In: H. von Stietencron (red.), *Der Name Gottes*. Düsseldorf 1975, s. 90—111; również tego autora, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdischhellenistische Religionsgeschichte*. Tübingen 1975; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*. In: B. Welte (red.), *Zur Frühgeschichte der Christologie* (= QD 51). Freiburg 1970, s. 13—58; F. Mussner, *Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion*. In: L. Scheffczyk (red.), *Grundfragen der Christologie heute* (= QD 72). Freiburg 1975, s. 77—113.

<sup>2</sup> Por. np. *Die Glaubenssymbole von Nikaia* (325; DS 125) und *Konstantinopel* (381; DS 150). Odnośnie do pytania o stosunek między chrystologią biblijną i soborową por. np. B. F. Ricken, *Das Homoousios von Nikaia als Krisis altkirchlichen Platonismus*. In: B. Welte (red.), *Zur Frühgeschichte...*, a. a. O., s. 74—99; A. Grillmeier, *Jesus von Nazareth — im Schatten des Gottessohnes?* In: H. U. v. Balthasar u. a., *Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“*. Mainz 1976, s. 60—82; tego samego autora, *Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein*. Zu: H. Küng, „Christ sein”. In: „Theologie und Philosophie” 51 (1976) 196—243; K. Lehmann, *Dogmenhermeneutik am Beispiel der klassischen Christologie*. In: B. Casper u. a. *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*. Freiburg 1976, s. 190—209; u. a. m. N. Dembowski, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 1976, s. 69—111, ukazuje najważniejsze etapy i wskazuje na podstawową literaturę.

<sup>3</sup> Niestety, wśród ważnych i ciekawych wywodów na temat preegzystencji Chrystusa, nie mogła szczegółowo dojść do słowa koncepcja W. Kasperra (*Jesus der Christus*. Mainz 1975, s. 203—221). P. Schoonenberg (*Ein Gott der Mensch*. Einsiedeln 1969) sprecyzował i lekko skorygował swoje wypowiedzi chrystologiczne i teologicznotrynitarnie: Schoonenberg, *Gott in der Prozess-Theologie*. In: *Theologie der Gegenwart* 18 (1975) 225—235.

## Odrzucenie preegzystencji

Gdy w końcu XVIII wieku — przede wszystkim przez R. Reimarus — a w XIX wieku — szczególnie przez D. F. Straussa („Leben Jesu”, 1835/37) — preegzystencja Jezusa została wyjaśniona jako przynależna do nowego, drugiego, mitycznego systemu interpretacyjnego (system ten, jak twierdzono, zaciemniał i fałszował prawdziwe historycznie jądro wiary w Chrystusa), w pierwszych dziesięcioleciach naszego wieku stała się ona raz jeszcze celem radykalnej krytyki. Szczególnie wyraźnie zaznaczają się trzy formy odrzucenia.

A. von Harnack, najbardziej znany i typowy reprezentant liberalnego protestantyzmu, widział w twierdzeniu o preegzystencji Chrystusa zafałszowanie i zubożenie Jego „pełnej ludzkiej osobowości”<sup>4</sup>. Według niego, takie wyobrażenie oddziaływało, w czasie redagowania Nowego Testamentu, z obrębu myślenia żydowsko-apokaliptycznego na myślenie pierwszych chrześcijan<sup>5</sup>. Później pod wpływem Orygenesesa, było przeważnie w użyciu wyobrażenie hellenistyczne, które odcisnęło piętno na myśleniu o preegzystencji<sup>6</sup>. Harnack myśli przy tym szczególnie o greckiej filozofii Logosu, która przekształcona w chrystologię Logosu, wyparła pierwotną wiarę w Jezusa z Nazaretu. „Nie Syn, lecz sam Ojciec przynależny do Ewangelii, jak to głosił Jezus”<sup>7</sup>.

R. Bultmann, przedstawiciel szkoły historyczno-religijnej, już w r. 1920 interpretował wypowiedzi Nowego Testamentu o odwiecznym istnieniu Jezusa przy pomocy tak zwanego gnostycznego schematu: *praczłowiek-zbawca-mit*<sup>8</sup>. Wielu dopomogło mu na tej drodze. Według Bultmanna, który w swoich wypowiedziach opiera się na takich autorach, jak Reitzenstein, Bousset, Heitmüller i inni, gnostyczny „praczłowiek-zbawca-mit” egzystował już w czasach przedchrześcijańskich i został uwzględniony w społecznościach chrześcijańsko-pogańskich, a przede wszystkim w hellenistycznych, aby interpretować życie Jezusa, względnie podnieść je do godności boskiej. Ponieważ zarzucano Bultmannowi

<sup>4</sup> *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, dodruk czwartego wydania. 1909. Darmstadt 1964, s. 705.

<sup>5</sup> Jw., s. 115—119.

<sup>6</sup> Jw., s. 704nn, dla całości również „*Beigabe I: Zur Vorstellung der Präexistenz*”, jw., s. 797—806.

<sup>7</sup> Von Harnack, *Das Wesen des Christentums*. Leipzig 1901, s. 91.

<sup>8</sup> Np. R. Bultmann, *Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes Evangelium*. In: ... *Studien zur Religion und Literatur des AT und NT* (= FS Gunkel) cz. 2. Göttingen 1923, s. 1—26; na ten temat również w wielu innych jego pismach.

tendencje mitologiczne, w r. 1959 opisał on i ocenił następująco podstawowe tendencje mitu Chrystusa: To, że Jezus jest ujmowany w sensie mitologicznym, staje się szczególnie wyraźne „we wspólnotach chrześcijańsko-pogańskich, gdzie Jezus jest rozumiany w sensie metafizycznym jako Syn Boga, jako wielka, odwiecznie istniejąca Istota niebieska, która chcąc stać się naszym Zbawicielem, staje się człowiekiem, przyjmuje na siebie cierpienie, aż po śmierć krzyżową. Takie wyobrażenia są jawnie mitologiczne; były one bardzo popularne w mitologiach Żydów i pogan, a następnie zostały przeniesione na historyczną osobę Jezusa. Przede wszystkim wyobrażenie odwiecznie istniejącego Syna Bożego, który w postaci ludzkiej zstąpił na świat, aby wybawić ludzkość, jest częścią gnostycznej nauki o zbawieniu i nikt nie wahałby się jej nazwać „mitologiczną”<sup>9</sup>. Zauważmy jednak, że ujęcie mitu w szkole historyczno-religijnej wymaga znacznej korekty, jak to wskazywali C. Colpe i M. Hengel<sup>10</sup>.

H. J. Schoeps, żydowski historyk religii, mocno atakuje nowotestamentową chrystologię Syna Bożego i odpowiadające jej myślenie o odwiecznym Jego istnieniu. Za najważniejszego sprawcę tego myślenia uważa Pawła<sup>11</sup> i próbuje na nowo „odzyskać” Jezusa z Nazaretu dla żydostwa. W tym celu muszą zostać zde-maskowane wszystkie elementy, które wyobcowują Go z żydostwa, które w nieuzasadniony sposób zostały Mu przypisane przez Pawła. Żydostwo ówczesne zna dobrze teorię idealnej preegzystencji Mesjasza; a dokładniej: Jego imienia. Imię (wyrażając się bardziej nowocześnie: pojęcie) Mesjasza należy do tego porządku, który przewidziany został przez Boga przy stworzeniu dla osiągnięcia celu świata. Ale realna preegzystencja Mesjasza, która pozwalałaby mówić razem z Pawłem o realnej Boskości i człowieczeństwie Mesjasza, albo też Syna człowieczego, nie była nigdy znana w żydostwie ani w hellenizmie<sup>12</sup>. „Chrystus zyskał więc nadnaturalną wielkość i zbliżył się do gnostycznej istoty niebieskiej, która zstąpiła na ziemię... Wydaje się, że ten niebiański Chrystus całkiem wchłonął w siebie Jezusa historycznego. Jako

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie*. In: Bultmann, *Glauben und Verstehen* IV. Tübingen 1967, s. 141—189 (tu s. 145).

<sup>10</sup> C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos*. Göttingen 1961. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, a. a. O., opisuje rozwój nowotestamentalnej chrystologii Syna Bożego na sposób, który ewidentnie ujawnia jego dystans do aktualnego, narzucanego przez szkołę historyczno-religijną sposobu patrzenia.

<sup>11</sup> H. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*. Tübingen 1959.

<sup>12</sup> Jw., s. 154.

odwieczny Syn Boży i Pośrednik zbawienia jest On bliski mitycznej wielkości, której zetknięcie się z ziemią i sferą doczesną jest ciągle jeszcze za słabe. Rozdzielony tutaj wyraźnie mit o zstępującej istocie niebiańskiej powraca w pogańskich wzmiankach i daje się jeszcze tylko sztucznie zamknąć w żydowsko-hellenistycznych spekulacjach mędrców. W każdym razie jerozolimską tradycją synoptyczną nie zna preegzystencji i pośrednictwa zbawczego. W tym wypadku, w związku z istniejącymi niechrześcijańskimi formami wyobrażeń mitu, zostały przeniesione na postać Jezusa całkiem nowe myśli i stany rzeczy... Żydowscy przeciwnicy Apostoła powinni wszystko to przyjąć z wytrącającym z równowagi przerażeniem, ponieważ byli oni zwolennikami chrystologii profetycznej, w której moment soteriologiczny i deifikacja Mesjasza w ogóle nie wchodzi w rachubę. Chrześcijanie pochodzenia żydowskiego widzieli w Jezusie zawsze tylko na swój sposób profetycznego człowieka podobnego Mesjaszowi..."<sup>13</sup>

### Współczesne tendencje w teologii chrześcijańskiej

Nowsze starania teologii chrześcijańskiej o rzeczową interpretację wypowiedzi o preegzystencji dokonują się więc na tle teologiczno-historycznym, które niezbyt łatwo pozwala dojść do głosu teologicznemu poznaniu. Z jednej strony nie można zaprzeczyć, że twierdzenie o preegzystencji Chrystusa należy do najważniejszych wypowiedzi nowotestamentalnej i soborowej chrystologii. Jako taka stworzyła ona w historii Kościoła żywy obraz Chrystusa i wpłynęła na duchowość chrześcijańską. Z drugiej strony nie można zamykać oczu przed tym, że argumenty tych, którzy kwestionują ważność wypowiedzi o preegzystencji, są znacznej ciężkości i to nie tylko dlatego, że dopasowują się do poziomu, który zdaje się być dostępny jedynie nowoczesnemu, krytycznemu myśleniu: do poziomu skończonej historii.

Przy próbie uporządkowania licznych sformułowań dotyczących sensu wypowiedzi o preegzystencji we współczesnej systematycznej teologii, wyróżniają się trzy grupy. Można je scharakteryzować następująco:

Pierwsza grupa trzyma się mocno tradycji teologiczno-szkolnych, biblijnych i soborowych wypowiedzi o odwiecznym istnieniu, nie pozwalając jednak na zetknięcie się ze współczesnymi wątpliwościami. Druga grupa wchodzi tak daleko w te ostatnie,

<sup>13</sup> Jw., s. 157nn.

że relatywizuje — od strony historycznej — stare wypowiedzi o preegzystencji i faktycznie z nich rezygnuje. Trzecia grupa poszukuje pierwotnego chrześcijańskiego uzasadnienia tych wypowiedzi i przez to posługuje się własnym odpowiedzialnym sposobem przekazywania, czego nie należy rozumieć jako zły kompromis. Te trzy grupy różnią się istotnie między sobą przez to, że zajmują odmienne stanowiska wobec chrystologii i nauki o Trójcy Świętej.

#### a) *Teologia szkolna*

Tradycyjna katolicka teologia szkolna, dostępna w charakterystycznej formie w podręczniku L. Otta „Zarys dogmatyki”<sup>14</sup>, przyjmuje ważność biblijnych i dogmatycznych wypowiedzi o odwiecznym istnieniu, ale unika terminu „preegzystencja”. Nie występuje on też w tekście Otta. Zapewne nie jest to przypadek, lecz bardziej następstwo pojmowania rzeczy, o którą idzie. Pojęcie „preegzystencja” zakłada współzależność człowieka Jezusa z Nazaretu z odwiecznym Synem Bożym, przy czym ten ostatni staje się dostępny tylko przez historię Jezusa. Teologia szkolna trzyma się odwrotnej drogi wobec tego stanu rzeczy. Specyfika tej koncepcji wynika stąd, że rozwija ona naukę o Trójcy Świętej przed chrystologią, a w dużym stopniu niezależnie od niej. Ott zajmuje się nauką o Trójcy Świętej w ramach pierwszego artykułu wiary, a chrystologią w związku z trzecim artykułem wiary. Ponieważ teologia trynitarna jest rozwijana w obrębie wypowiedzi o Bogu niezmiennym, nie podlegającym cierpieniu, dlatego jej związek z chrystologią musi być minimalny. Przy dwóch wypowiedziach jest to szczególnie widoczne. Jedną z nich stanowi twierdzenie Augustyna, że każda z trzech Osób Trójcy Świętej mogłaby „na siebie” przyjąć naturę człowieka. Najbardziej odpowiednią była druga Osoba w Bogu, która przyjęła naturę ludzką. To zakłada, że preegzystencja Chrystusa zbiega się z udziałem drugiej Osoby w wewnątrztrynitarnych pochodzeniach i relacjach. Życie, działalność i los Jezusa z Nazaretu w stosunku do odwiecznego życia trójjedynego Boga, pozostają na zewnątrz; nie mają też żadnego istotnego znaczenia w definiowaniu właściwości odwiecznego Syna Bożego. Druga wypowiedź podkreśla ten punkt,

<sup>14</sup> Freiburg 1957. *Die Darstellung der kath. Dogmatik, die von Schmaus, von Pohle/Gierens/Gummersbach, von Diekamp/Jüssen, von Premm u. a. vorgelegt wurden, unterscheiden sich im Wesentlichen kaum voneinander. Das neue zweibändige Werk von M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. München 1969/70, zawiera rzeczywiście ważne nowe akcenty.*

w którym dochodzi niezaprzeczalnie do spotkania chrystologii z nauką o Trójcy Świętej — chodzi o Wcielenie. „Sens” wcielenia jest zgodny ze „zrządzeniem” wiecznego trójjedynego Boga, a zatem jest całkowicie skierowany w stronę stworzenia. Jest on widziany po pierwsze — tomistycznie — w zbawieniu człowieka i po drugie — skotystycznie — w uwielbieniu Boga. Nie należy jednak tego uwielbienia rozumieć tu w sensie objawienia i dowodzenia świętości Boga przez Niego samego; podmiotem uwielbianym jest o wiele bardziej Człowiek-Jezus, w którym uwielbiane istnienie i czyn Boga jest najwyższym i ostatecznym sensem wszystkich dzieł Bożych.

Podsumowując, można by powiedzieć: odwieczne istnienie Chrystusa jest tutaj tożsame z życiem Syna w wieczności trójjedynego Boga. Preegzystencja ta pozostaje jednak w ogromnym stopniu nietknięta przez historię wcielonego Syna, Jezusa z Nazaretu.

#### b) *System odrzucający*

Nie da się prawie wcale ująć w jedną grupę szeregu innych autorów, którzy w ostatnich latach przedłożyli ważniejsze koncepcje chrystologii, ponieważ ich wypowiedzi opierają się na niezależnych założeniach i dlatego nie są po prostu zgodne. W każdym razie zgodni są oni co do tego, że mniej lub bardziej konsekwentnie odrzucają tradycyjną chrystologię, a w następstwie wynikającą z niej naukę o preegzystencji. Zacieśniają się oni do tego, by wyjaśnić w sposób krytyczno-historyczny przenikanie wyobrażeń o preegzystencji do nowotestamentalnej i starokościelnej chrystologii, a równocześnie kwestionują znaczenie tych wyobrażeń dla współczesnej chrystologii. Wypowiedzi o preegzystencji zostają więc powiązane z czasem, a biorąc pod uwagę aktualną historię, stają się przestarzałymi modelami interpretacji. W miejsce dawniejszej nauki o Trójcy Świętej i chrystologii wkraça „jezulogia”, której przedmiotem jest Jezus jako człowiek. Odpowiada to równocześnie krytyczno-historycznej metodzie, która zdecydowanie opanowała pole chrystologicznych dociekań. Metoda ta konsekwentnie i wyłącznie użyta nie jest w stanie dojrzeć w człowieku-Jezusie sfery, która przekraczałaby to, co ludzkie. Zaprzecza się odwiecznemu istnieniu Jezusa w życiu trójjedynego Boga; Jego stosunek do Boga jest dlatego wyjątkowy, że doświadczał On Boga jako swojego Ojca, którego nazywał „Abba”.

Dwa dzieła chrystologiczne wydane ostatnio: „Być chrześci-

janinem”<sup>15</sup> H. Künga i „Jezus — Historia żyjącego”<sup>16</sup> E. Schillebeeckxa, są blisko spokrewnione z przedstawionym tu typem argumentacji.

H. Küng w rozdziale zatytułowanym „Interpretacje pochodzenia”<sup>17</sup> szeroko zajmuje się preegzystencją Chrystusa<sup>18</sup>. Przy tym przejmuje krytyczne przemyślenia liberalnej teologii protestanckiej i szkoły historyczno-religijnej. Według niego chrześcijaństwo w czasach Nowego Testamentu przytaczali wyobrażenia o odwiecznym istnieniu nie po to, „żeby spekulować rozumnie o Bogu i świecie, lecz aby uwidocznic *jedyne w swoim rodzaju roszczenie* tego ukrzyżowanego, a jednak żyjącego Jezusa i aby umotywowac to prawo ze względu na praktykę chrześcijańską”<sup>19</sup>.

Obecnie musi chrystologia to roszczenie inaczej interpretować. „Mityczne wyobrażenia dawnych czasów o ponadczasowej, wszechobecnej egzystencji istoty niebiańskiej wywodzącej się od Boga, o „historii Bogów”, między dwiema (albo trzema) istotami boskimi, nie mogą być więcej przez nas przyjmowane”<sup>20</sup>.

Według Künga, mitologiczne wypowiedzi, które pojawiły się o Jezusie w Nowym Testamencie, są interpretacją Jego roszczenia. „Całe znaczenie wydarzenia *w i z Jezusem z Nazaretu* wywodzi się stąd, że w Jezusie — który objawił się człowiekowi jako rzecznik i pośrednik Boga, jako reprezentant i zastępca, który ukrzyżowany powraca do życia, został bowiem wypróbowany przez Boga — przyjazny ludziom Bóg stał się sam bliski dla wierzących, pracował, przemawiał, działał, ofiarował się bez reszty. Często wszystkie przyodżiane w mitologiczną czy półmitologiczną formę czasu wypowiedzi o synostwie Bożym, preegzystencji, odkupieniu świata i wcieleniu chcą ostatecznie tylko tego jednego. Pragną one umotywowac w Jezusie i z Jezusem nadzwyczajność, niestworzonosc i niedoścignosc owego głośnego wołania, zaofiarowania, roszczenia, które ostatecznie nie jest ludzkiego, lecz boskiego pochodzenia i — zasługując dlatego na absolutne zaufanie — koniecznie obchodzi ludzi”<sup>21</sup>.

E. Schillebeeckx nie ujawnia wprost swojego protestu wobec wypowiedzi o preegzystencji. Spoglądając całościowo na jego koncepcje nie można jednak nie dostrzec, że on w rzeczywistości wyraża się nie mniej radykalnie<sup>22</sup>. W doborze kategorii „proroka

<sup>15</sup> H. Küng, *Christ sein*. München 1974.

<sup>16</sup> E. Schillebeeckx, *Jesus — die Geschichte von einem Lebendem*. Freiburg 1975.

<sup>17</sup> *Christ sein*, s. 426—453.

<sup>18</sup> Jw., s. 435—440.

<sup>19</sup> Jw., s. 436.

<sup>20</sup> Jw., s. 436.

<sup>21</sup> Jw., s. 439nn.

<sup>22</sup> Por. dla całości obszerną analizę Schillebeeckxa *Jesus-Buch durch den Vf.* in: *Theologie und Philosophie* 51 (1975) 257—266.

eschatologicznego” dla całościowej charakterystyki życia i działalności Jezusa, i to z wyraźnym zamiarem podania chrystologii możliwej do przyjęcia dla żydowskiego myślenia, ujawnia się, że Schillebeeckx — relatywizując naukę o odwiecznym istnieniu — powoduje się przesłankami, które przypominają wywody żydowskiego historyka religii Schoepsa.

Według Schillebeeckxa uczniowie Jezusa mogli za Jego życia jedynie przypuszczać, że On jest prorokiem w znaczeniu eschatologicznym. Natomiast po Jego śmierci przeżywają doświadczenie przebaczenia i nawrócenia, że Jezus żyje, a spoglądając wstecz na widoczną teraz całość Jego ziemskiego życia rozpoznają z pewnością: Jezus był tym eschatycznym prorokiem i jako taki daje w darze wieczne szczęście od Boga. Właśnie tego rodzaju poznanie ujawniają oni, gdy nazywają Go „Synem Bożym”. Tytuł ten ze swej strony występował w różnych formach, między którymi znajdują się również wypowiedzi o preegzystencji. Dla Schillebeeckxa decydujące jest to, że orzeczenie o „Synu Bożym” we wszystkich swoich ujęciach ma tylko jedną funkcję: zaznaczyć życie i działalność Jezusa jako człowieka.

„W tym sensie... wszystkie tak zwane wzniosłe tytuły Jezusa, z „Synem Bożym” włącznie, są historiozbawcze i funkcyjne — nawet w tej wysoko mądrościowej Ewangelii Jana wraz z jego ideami o odwiecznym istnieniu. Chociaż na liście tradycji, pośród których znajduje się Jan, była również odwieczna Tora, istniejąca u Boga przed wszystkim stworzeniem, to jednak żaden Żyd nie rozważałby mądrościowo preegzystencji Tory jako pewnego rodzaju „drugiej osoby Boskiej”. Nawet Jan w odniesieniu do swojego „odwiecznego Logosu”, którego identyfikuje z Jezusem z Nazaretu, chętniej posługuje się terminem Syn niż „Logos”<sup>23</sup>.

Wypowiedzi o preegzystencji znajdują się nie tylko w Nowym Testamencie, lecz również w symbolach pierwszych soborów ekumenicznych. Schillebeeckx twierdzi, że tam wyłonił się jako norma tylko jeden określony model chrystologiczny, mianowicie model janowy. Należy ubolewać z tego powodu. „Możliwości modelu synoptycznego nie zyskały przez to swego prawa w historii; ten model został zahamowany w swej dynamice i zaczął należeć do zapomnianych prawd chrześcijaństwa. Nasz czas nie jest wprawdzie powiązany przez pośrednicząco kontynuowaną tradycję z określonymi przednicejskimi chrystologiami, ale są przecież w naszych kulturowych i społecznych doświadczeniach życiowych faktory, które stawiają stale pytania pod adresem dominującej

<sup>23</sup> *Jesus — Die Geschichte...*, s. 482nn.

w historii chrystologii nicejskiej i przez to otwierają perspektywę ułatwiającą spojrzenie na przednicejskie możliwości”<sup>24</sup>.

Według Schillebeeckxa „doświadczenie Abba” jest „duszą” życia i działania Jezusa, eschatycznego proroka. To doświadczenie jest przeżywaniem bliskości jakiegoś absolutnego Boga Stwórcy. Schillebeeckx mówi o „wspólnej zazdrosnej żarliwości żydów, muzułmanów i chrześcijan o monoteistyczne wyznawanie jedyne-go Boga. Do takiej reakcji trzeba się ustosunkować przynajmniej z chrześcijańską sympatią; jahwistyczny monoteizm, w którym żył również sam Jezus, także dla chrześcijan jest podstawową prawdą chrześcijańskiego *Credo*. W tym świetle żydowskiego monoteizmu musiałyby być również interpretowane Jezusowe doświadczenie Abba”<sup>25</sup>.

Schillebeeckx uważa za bezsensowne rozróżnianie między „ekonomiozbawczą” a „immanentną” Trójcą Świętą<sup>26</sup>. Przy bliższym spojrzeniu Trójca Święta w ujęciu ekonomiozbawczym ukazuje się jako zredukowana do „mistycznego” związku<sup>27</sup> Jezusa-człowieka z Bogiem, Jedynym, Stwórcą, Ojcem<sup>28</sup>. Schillebeeckx zalicza zresztą teologiczno-trynitarne wypowiedzi tradycji kościelnej, jak również interpretacje, które on sam tworzy, do kompleksu „wypowiedzi drugorzędnych”<sup>29</sup>. W przeciwieństwie do tego wyznanie, iż Bóg działa zbawczo przez Jezusa, tworzy „wypowiedź pierwszorzędną”<sup>30</sup>.

„Jest się już *chrześcijaninem*, gdy się ma pierwsze przekonanie, również wtedy, gdy na gruncie „drugorzędnych wypowiedzi” może zjawić się bardzo wiele bliższych sprecyzowań. Pierwotna i podstawowa ortodoksja powinna być przede wszystkim mierzona „wypowiedziami pierwszorzędnymi”. Historia dogmatów chrystologicznych znajduje się zatem oficjalnie w obrębie „wypowiedzi drugorzędnych”, nawet wtedy gdy celowo i troskliwie zabezpieczają one „wypowiedzi pierwszorzędne”<sup>31</sup>.

Należałoby w to wątpić, czy rzeczywiście udało się Küngowi i Schillebeeckxowi obronić niepowtarzalność i uniwersalne znaczenie Jezusa. Rezygnacja z teologii trynitarnej jako kontekstu chrystologii — idąc konsekwentnie aż do końca — odbiera tej ostatniej nie tylko niezmienną identyczność, lecz także jej ważność dla świata i historii.

<sup>24</sup> Jw., s. 504nn.

<sup>25</sup> Jw., s. 580.

<sup>28</sup> Jw., s. 579—598.

<sup>29</sup> Jw., s. 482—486; wyraźnie s. 596.

<sup>30</sup> Jw., s. 485.

<sup>31</sup> Jw., s. 485.

<sup>26</sup> Jw., s. 586.

<sup>27</sup> Jw., s. 583; 598.

c) *Systemy mediacyjne*

Poszukiwania teologów, których obecnie mamy coraz więcej, zgodnie zgadzają się w tym, że razem przekazują chrystologię i naukę o Trójcy. Podstawą umożliwiającą chrystologię jest nauka o Trójcy Świętej. Jedna jednak jest dostępna tylko dzięki drugiej. Próby autentycznie chrześcijańskiego uzasadnienia chrystologii, a przez to również wypowiedzi o preegzystencji Chrystusa, są zresztą jedyną dostępną drogą, aby nie tylko nie naruszać ważności biblijnych i soborowych wypowiedzi o preegzystencji, lecz również znaleźć uzasadnioną odpowiedź na zarzuty stawiane odwiecznemu istnieniu. Charakterystyczne, że niektórzy z autorów bardzo oszczędnie posługują się wyrazem „preegzystencja”. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, ponieważ wyrażenie to w bezpośrednim znaczeniu implikuje wymiar czasowy, który w żadnym wypadku nie powinien wkraczać w zakres pojęcia „wieczność”. Koncepcje teologiczne, w których myśl o preegzystencji doszła do głosu w ramach chrystologii trynitarnej, miały również na uwadze uchwycenie i znalezienie rozwiązania dla pytania postawionego przede wszystkim przez filozofię niemieckiego idealizmu, a mianowicie, jak można wyobrazić sobie bliskie sąsiedztwo Absolutu i historii<sup>32</sup>.

K. Rahner i W. Pannenberg w swoich koncepcjach pozwalają się mocno inspirować, aczkolwiek w różny sposób, przez systemy filozofii idealistycznej, szczególnie Hegla i Fichtego. H. Urs von Balthasar kładzie natomiast akcenty, które równocześnie podkreślają nieciągłość w odniesieniu do filozoficznych koncepcji idealizmu.

K. Rahner rozwija chrystologię w obrębie teologii łaski, w której centrum stoi pojęcie „samoudzielania się” Boga. Jego zdanie na temat preegzystencji jest jasno widoczne w tym właśnie założeniu.

Bóg jest trynitarny jako udzielający się. „Samoudzielanie się” umożliwia, a nawet zobowiązuje do mówienia o trzech „sposobach istnienia” jedyne Boga<sup>33</sup>.

„O ile On przyszedł jako przebóstwiający nas zbawienie w naj-

<sup>32</sup> Por. na ten temat np. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*. Mainz 1965; tegoż autora, *Krise und Neuanfang der Christologie im Denken Schellings*. In: *Evangelische Theologie* 33 (1973) 366—384.

<sup>33</sup> Por. do tego przede wszystkim K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenten Urgrund der Heilsgeschichte*. In: *Mysterium Salutis II*. Einsiedeln 1967, s. 317—401. Przedłożone wypowiedzi odnoszą się również do tekstu tego samego autora, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1976.

bardziej wewnętrznym centrum istnienia poszczególnego człowieka, nazywamy Go rzeczywiście i prawdziwie „Świątą Pneumą”, Duchem Świętym. Jeżeli jednak jako jeden i ten sam Bóg jest dla nas obecny w Jezusie Chrystusie, w konkretnej historyczności naszego istnienia, ściśle, jako On sam — On sam, a nie Zastępca — nazywamy Go Logosem, albo wprost Synem Bożym. Gdy natomiast ten sam Bóg, który przybywa do nas jako Duch i Logos, zawsze Niewypowiedziany, święta Tajemnica, który jest nieogarnioną podstawą i źródłem swojego przyjścia w Synu i Duchu, i jako taki się zachowuje, nazywamy Go jedynym Bogiem, Ojcem. O ile zaś — w wypadku Ducha, Syna — Logosa i Ojca — w najbardziej ścisłym sensie, chodzi o to, że Bóg udziela siebie samego, a nie kogoś innego, różnego od siebie, to można powiedzieć w dosłownym znaczeniu w ten sam sposób o Duchu, Synu — Logosie i Ojcu, że te trzy osoby są jednym i tym samym Bogiem w nieograniczonej pełni tej samej boskości, w posiadaniu jedynej i tej samej boskiej Istoty. Jeżeli sposób udzielania się Boga dla nas jako Ducha, Syna i Ojca nie oznacza z jednej strony tego samego sposobu udzielania się i gdy rzeczywiście w sposobie udzielania się dla nas da się wyróżnić prawdziwe i rzeczywiste różnice, możemy wtedy wprowadzić ściśle różnice między tymi trzema sposobami udzielania się. „Dla nas” Ojciec, Syn-Logos i Duch nie są przede wszystkim tym samym. Jeżeli jednak te sposoby udzielania się jednego i tego samego Boga dla nas nie mogą zaprzestać rzeczywistego samoudzielania się Boga, jako jednego, zewsząd jedyne i tego samego Boga, to muszą te trzy sposoby udzielania się jedyne i tego samego Boga przysługiwać Jemu jednemu i temu samemu, muszą być w Nim samym i dla Niego samego”<sup>34</sup>.

Według Rahnera immanentna Trójca Święta jest więc „ekonomiczna”. Z tego, co powiedziano, wynika możliwy sens „preegzystencji” Nie została ona wypowiedziana w dosłownym sensie przez Jezusa z Nazaretu, lecz jest aspektem samego udzielającego się Boga. Oznacza ona Jego „historyczną możliwość wypowiedzenia się”, „która właśnie — jako taka przynależna immanentnie i istotowo Bogu — jest immanentnie trynitarna”<sup>35</sup>. Nauka o Trójcy Świętej K. Rahnera przypomina modalizm. Dotyczy to jego filozoficzno-duchowego rozumowania istnienia. Absolutny podmiot, który łaskawie zwraca się ku stworzeniu, a w nim ku człowiekowi Jezusowi z Nazaretu, „preegzystuje” Pytanie, które musi być postawione chrystologii Rahnera, brzmi: Czy udało się

<sup>34</sup> *Grundkurs des Glaubens*, s. 141nn.

<sup>35</sup> *Jw.*, s. 297.

tutaj w sposób zadowalający pogodzić konkretną historię Jezusa Chrystusa z wiecznym Bogiem i Jego łaskawym samoudzielaniem się?

W. Pannenberg obstaje przy pojęciu „samoobjawiania się” Boga<sup>36</sup>. W nim spotykają się ze sobą ujęcia biblijne, szczególnie żydowsko-apokaliptyczne i idealistyczne, przede wszystkim heglowskie. Pełne ujawnienie się Boga jest jednym, albo lepiej: decydującym, ponadczasowym wydarzeniem. Wychodząc z takiego założenia, prowadzi Pannenberg w trzech etapach do poznania bóstwa Chrystusa, które samo z siebie zakłada myśl o odwiecznym istnieniu:

1. „Wydarzenie Chrystusa jest tylko o tyle objawieniem Boga..., o ile przynosi ze sobą nadejście końca wszystkich rzeczy. Dlatego powstanie Jezusa ze śmierci, w której zagrażający wszystkim ludziom koniec wydarzył się uprzedzająco w Jezusie, jest prawdziwym objawieniem”.

2. „Pojęcie samoobjawienia zakłada, że może być tylko jedno jedyne objawienie”

3. „Pojęcie samoobjawienia się Boga zawiera już tę myśl, że objawiający i objawiany są czymś identycznym. Bóg jest zarówno podmiotem, sprawcą swojego samoobjawienia, jak też jego treścią. Gdy mówimy o samoobjawieniu się Boga w „wydarzeniu” Chrystusa, znaczy to, że „wydarzenie” Chrystusa i sam Jezus należy do istoty Boga”<sup>37</sup>.

Ta przynależność Jezusa do Boga, która ujawniła się w zmartwychwstaniu, nie może wywodzić się dopiero z tego wydarzenia. „Przez zmartwychwstanie... został rozstrzygnięty fakt, że nie tylko dla naszego poznania, lecz również rzeczywiście Jezus stanowi jedno z Bogiem, a patrząc także wstecz, że również już przetem był On jedno z Bogiem”<sup>38</sup>.

To „już przedtem” sugeruje przede wszystkim przedwielkocenne istnienie Jezusa ziemskiego, jak również wcześniejszą, wyprzedzającą czas doczesnej drogi, jedność Jezusa z wieczną Istotą Boską<sup>39</sup>.

„Na podstawie treści objawienia możemy zbliżyć się do zrozumienia dawnego przedstawiania preegzystencji Jezusa. Ukazuje się ono przynajmniej jako sensowny wyraz podtrzymywanych

<sup>36</sup> W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh 1966; również tego samego autora, *Das Glaubensbekenntnis — ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*. Hamburg 1972 (= Siebenstern TB 165), s. 52—77.

<sup>37</sup> *Grundzüge...*, s. 127nn.

<sup>38</sup> Jw., s. 135.

<sup>39</sup> Jw., s. 150—158.

również przez nas zainteresowań odnośnie do przynależności Jezusa do odwiecznego Boga. Jedność objawienia Jezusa z Bogiem istniejącym odwiecznie i na wieki dąży jawnie do stwierdzenia, że Jezus jako „Syn Boży” istnieje odwiecznie”<sup>40</sup>.

Według Pannenbergą myśl o preegzystencji rozwinęła się z wyobrażeń rdzennie chrześcijańskich, przy czym tytuł „Syn Boży” odegrał rolę zdecydowanie pośredniczą. Oczywiście, myśl o preegzystencji stykała się następnie z różnymi prądami w dawniejszym hellenistycznym świecie. Pannenberg uważa różnicę zachodzącą między odwiecznym Synem a Jezusem-człowiekiem, mimo ich ścisłej łączności, za niepodlegającą zmianie<sup>41</sup> i twierdzi, że różnica, jaką Jezus utrzymał między sobą a Ojcem, należy również do istoty, to znaczy do boskości Boga. Mimo to można przypuszczać, że według Pannenbergą poza Trójcą „ekonomiczną” nie istnieje żadna immanentna<sup>42</sup>. Myśl o pośrednictwie stwórczym o tyle posiada, według Pannenbergą, trwałą wartość, o ile można ją uzasadnić opisaną wyżej teologią objawienia<sup>43</sup>.

Pannenberg uzupełnia chrystologię problemami zaczerpniętymi z historii powszechnej, wywodzącymi się z filozofii Hegla. Ostatecznie wywody Pannenbergą są powiązane z preegzystencją Chrystusa. Krytyczne pytanie do Pannenbergą brzmiałoby następująco: czy ten system teologiczny musi koniecznie zmienić się w identyczny system filozoficzny, gdy jego sedno: zmartwychwstanie Jezusa, pojmowane jako wydarzenie pełnego samoobjawienia się Boga, jest połączone całkowicie z historią, a to znaczyłoby, że jest przyjmowane również jako „możliwe do udowodnienia historycznie”? Istnieje wtedy niebezpieczeństwo, że również wypowiedzi o odwiecznym istnieniu stają się elementami teorii w historii powszechnej, a więc w końcu zostaną pozbawione swojego teologicznego charakteru.

Również dzieła H. Urs von Balthasara powstały z zamiarem przemyślenia całej rzeczywistości, jedności Absolutu i historii. Dla niego istnieje tylko jedna droga, jeśli się nie chce postępować w sposób panteistyczny: chrześcijańska. Ta droga jest osiągalna dla człowieka tylko dlatego, że została ona przez absolutnego Boga otwarta na wolność i człowiek przez łaskę Bożą może na nią wchodzić ciągle na nowo. Gdy wstąpił na tę drogę, wtedy zostaje mu udzielone poznanie, że Absolut jest zupełnie innego rodzaju, niż on skłonny był Go sobie wyobrazić. Nie jest On neoplatoniczną jednością, lecz Bogiem trójjedynym: Ojcem, Synem i Duchem. On jest mniej absolutnym duchem (jako absolutna jedność istnieje-

<sup>40</sup> Jw., s. 150.

<sup>41</sup> Jw., s. 154nn.

<sup>42</sup> Jw., s. 159.

<sup>43</sup> Jw., s. 169.

nia i świadomości), bo jest absolutną miłością między ludźmi, dla której najbardziej odpowiednim porównaniem jest wspólnota między ludźmi, mimo wszystkich zasadniczych niepodobieństw. Von Balthasar zna dokładnie problematykę tego zagadnienia: „Jest ono podobnie uproszczone, jak paralelna próba Ryszarda z św. Wiktora w jego „De Trinitate”, który pozostaje daleko w tyle za rozumieniem augustiańskim twierdząc, że wewnątrzboskie pochodzenia... powinny być pojmowane w obrębie tej samej boskiej natury, najlepiej na podobieństwo wewnętrznego aktu ducha ludzkiego (poznanie, wola), a nie na wzór aktów międzyludzkich. Tomasz z Akwinu w Sumie Teologicznej wyciągnął ostatecznie konsekwencje z augustiańskiego rozumowania... Pojęciowo bezbłędny system tomistyczny ma trudność, jak cały augustiański system psychologiczny, ponieważ nie może wyjaśnić relacji wewnątrz Istoty Boskiej w kategoriach w stosunku między osobami. Poza tym przyjęcie platońskiego „bonum diffusivum sui”, boskiego samoudzielenia się musi się ograniczać do „opera Trinitatis ad extra”, albowiem Syn pochodzi „na sposób poznania”, a dopiero Duch „na sposób miłości”. Jak więc można rozumieć zasadę wyrażoną w zdaniu z mowy pożegnalnej: „Wszystko bowiem moje jest Twoje, a Twoje jest moje” (J 17, 10), która jest naturalnie wyrazem wielbiącej miłości, jako przejaw immanentnych relacji wewnątrztrynitarnych? Czy nie jest tu po prostu konieczna pomoc ze strony nowoczesnego myślenia personalistycznego”, które „stosunek jakiegoś Ja do Ty” uważa za istotnie należący do osoby? Nawet jeśli osób należących do porządku stworzenia nie da się postawić na równi z tą relacją, „jawi się tu jednak możliwość, aby Osobę niestworzoną ująć jako czysty stosunek do Ty, ponieważ Boskie Istnienie jest czystą aktualnością” (L. Scheffczyk, *Der eine und dreifaltige Gott*, Mainz 1968). A w porządku stwórczym, pełny rozwój immanentnego aktu osoby jest dopiero następstwem międzyosobowego wezwania, oddania...<sup>44</sup>

Relacje personalne w Bogu trójosobowym są według Balthasara konkretnie relacjami wyzbycia się, kenozy. Ojciec, odwieczny Syn i Duch Święty znają, każdy w sobie właściwy sposób, tę kenozę. To jest warunek umożliwiający wcielenie, jak również śmierć krzyżową Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Von Balthasar w odniesieniu do Boga Ojca często cytuje zdania Orygenesusa: „Może i Ojciec nie jest bez *pathos*...” (do Mt 17, 17). Właściwości odwiecznie istniejącego Syna nie da się opisać w żadnym

<sup>44</sup> H. Urs von Balthasar, *Pneuma und Institution*. In: tegoż autora, *Pneuma und Institution* (= *Skizzen zur Theologie IV*). Einsiedeln 1974, s. 201—235, tu s. 202, Anm. 1.

wypadku niezależnie od Jego drogi ziemskiej, która zakończyła się na krzyżu. Dlatego ten Syn jest „od założenia świata zabitym barankiem” (Ap 13, 8) — cytat, który często znajduje się w pismach Von Balthasara. Z całą ostrożnością autor ten próbuje również opisać doświadczenie kenozę Ducha Świętego: „Misteria wewnątrzboskich pochodzeń pozostają dla nas nieprzeniknione, nie wystarczy tu żadna analogia zaczerpnięta ze stworzenia albo ekonomii zbawczej, aby podać jakieś całościowe ujęcie życia Trójcy Świętej. Najbardziej skomplikowane jest *historiozbawcze odwrócenie stosunku między Synem i Duchem*: podczas gdy Duch wewnątrzbosko pochodzi z Ojca i Syna (albo przez Syna), Syn przez Ducha staje się Człowiekiem i przez tego samego Ducha jest kierowany w swoim posłannictwie. Jak ten, który w samoogółacaniu swojej boskości poddaje się woli Ojca, pozwala również Duchowi, który pochodzi od Ojca i jest do dyspozycji Ojca, przez Ojca posiadać nad sobą moc reguły woli ojcowskiej po to, by sam mógł później, przy końcu swojego posłannictwa, w śmierci i zmartwychwstaniu (i Eucharystii), tegoż Ducha, który przebywa w Nim w pełni, oddać zarówno Ojcu („w Twoje ręce...”), jak i Kościołowi oraz światu („wtedy tchnął na nich...”). W tym odwróceniu staje się wyraźne, że Duch Święty jest wewnętrznie zaangażowany w dzieło ekonomiozbawczym; o ile również Duch, który przejmuje pierwszoplanową rolę we wcieleniu — Syn *pozwala sobą rozporządzać* — i wzywa do uległości woli Ojca (a w niej trynitarnemu postanowieniu zbawczemu) — Syn jest posłuszny Ojcu w Duchu Świętym — w pewnym sensie rezygnuje ze swojej Boskości: aby stać się najbardziej wymownym wyrazem miłości między Ojcem i Synem”<sup>45</sup>.

Według Von Balthasara aksjomat, że Bóg jest po prostu niezmienny, był dotychczas w teologicznym rozumieniu zacieśniany do charakterystycznego chrześcijańskiego rozumienia Boga. Ono dochodzi do szczytu w sformułowaniu: „Bóg jest Miłością” (J 4), gdzie miłość należy rozumieć jako największą wspaniałość Boga przejawiającą się w trynitarnej kenozie<sup>46</sup>.

„...Idzie... o decydujący zwrot w patrzeniu na Boga, który nie jest w pierwszym rzędzie «absolutną Mocą», lecz absolutną «Miłością», którego suwerenność przejawia się nie w zatrzymywaniu własności, lecz w jej ofiarowaniu, tak że ta suwerenność rozprze-strzenia się ponad to, co wewnątrz świata stanowi antytezę mocy

<sup>45</sup> Jw., s. 223nn.

<sup>46</sup> Por. do tego W. Löser, *Das Sein — ausgelegt als Liebe. Überlegungen zur Theologie von H. U. von Balthasar*. Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 4 (1975) 410—424.

i niemocy. Udzielenie się Boga (we wcieleniu) ma swoją ontyczną możliwość w Jego odwiecznym udzielaniu się, w Jego trójosobowym darze” 47.

Ten tekst uwidacznia, że Von Balthasar obstaje przy tej różnicy między „immanentnym” i „ekonomicznym” pojmowaniem Trójcy Świętej, chociaż jest ona bardzo trudna do precyzyjnego zdefiniowania. Gdyby tego nie uczynił, wtedy nie można by więcej myśleć o wolności Boga i stworzenia.

Według Balthasara czymś decydującym jest to, że historyczna śmierć krzyżowa Jezusa i życie wieczne trójjedynego Boga nie mogą mieć miejsca bez powiązania ze sobą i niezależnie jedno od drugiego. Prawidłowe jest jednak twierdzenie przeciwne: śmierć krzyżowa jest nie tylko jakąś, ale tą najbardziej wymowną możliwością w historii (ponad historią) trójjedynego Boga. Dokładnie tu realizuje się definitywnie i to nie tylko dla świata, lecz również dla samego Boga: prawda boskości Boga, polegającej na miłości 48.

Gdy więc chodzi o sedno sprawy, to i tutaj chodziło również stale o preegzystencję Chrystusa, chociaż myśl ta nie jawiła się za bardzo wyraźnie. Ostatni tekst, który w niektórych miejscach przypomina sposób myślenia Pannenberg, ukazuje, że idea o odwiecznym istnieniu stała się dostrzegalna i dostępna począwszy od wydarzenia zmartwychwstania Jezusa. Ono jawi się jako Boskie potwierdzenie roszczenia Jezusa, aby w Jego Osobie i w Jego Słowie mogło urzeczywistnić się Królestwo Boże.

„To wyniosłe roszczenie jest uzasadnione i potwierdzone. A gdyby to roszczenie Jezusa mogło być podjęte ze świadomością, że musi ono zostać opłacone sprzeciwem i odrzuceniem z Izraela, a więc totalną klęską, to również krzyż zostałby uzasadniony. Cały człowiek-Jezus — a do człowieka należy jego chęć życia jak i jego niepowodzenie w śmierci — został ocalony w odwiecznym życiu Boga. Ale to znaczyłoby tutaj: z punktu widzenia Boga wartościowe w człowieku jest nie tylko jego działanie i efektywność, ale również to, co pasywnie zostało przecierpiane...” 49

W chrystologii trynitarnej Von Balthasara rzadko spotyka się

47 H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*. In: *Mysterium Salutis* III/2. Einsiedeln 1969, s. 133—326, tu s. 147.

48 Por. np. H. Urs von Balthasar, *Warum ich noch ein Christ bin*. In: tegoż autora: *J. Ratzinger, Zwei Plädoyers*. München 1971, s. 9—53; tu s. 42nn.

49 Jw., s. 33nn; zresztą na temat chrystologii Von Balthasara por. w całości: H. Heinz, *Der Gott des Jemehr. Der christologische Ansatz H. U. von Balthasars*, Frankfurt/Bern 1975.

termin „preegzystencja”. To jednak, co jest w nim pomyślane, jest dla niej rzeczywiście niezbędne<sup>50</sup>.

Wszystkie z przedstawionych sześciu koncepcji chrystologicznych zajmują się na swój sposób biblijnymi i soborowymi wypowiedziami o preegzystencji. Różnica między tymi koncepcjami jest częściowo duża. Nie widać możliwości przewyciężania jej. Spotykamy się z tym, chociaż przy pytaniu o sens wypowiedzi na temat preegzystencji nie chodzi przecież w rzeczywistości o uboczną, dodatkową dziedzinę chrystologii, ani też całej teologii! Przeciwnie: sposób i rodzaj zrozumienia preegzystencji Chrystusa decyduje o tym, jak teologia powinna mówić o Bogu i o zbawieniu człowieka.

tłum. ks. Eugeniusz Krzyżanowski SAC

<sup>50</sup> Byłoby w tym miejscu czymś interesującym porównać — z wywodami Balthasara — inne chrystologiczne koncepcje, które także dopuszczają do głosu trynitarny wymiar wydarzenia Chrystusa. Można by przy tym wspomnieć chrystologię trynitarną K. Bartha (*Kirchliche Dogmatik I*, s. 311—514), teologię E. Jüngela (np. *Das Verhältnis von „ökonomischer” und „immanenter” Trinität*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72 [1975] 353—364), teologię Krzyża J. Moltmanna (*Der gekreuzigte Gott*. München 1973), chrystologiczną koncepcję W. Kaspera (por. Anm. 3) i wreszcie L. Bouyera *Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie*. Einsiedeln 1976.