

KS. ALFONS SKOWRONEK

CHRYSOLOGIA PIETA SCHOONENBERGA*

Piet Schoonenberg należy do generacji teologów klasycznych, to znaczy że jego myślenie cechuje metoda ściśle spekulatywno-naukowa. Spekulacja przeważa tu nad ilustracją. Podkreślam to ze szczególnym naciskiem, gdyż teologów holenderskich zwykliśmy uważać za ludzi praktyki, wyspecjalizowanego języka konkretnego. Schoonenberg nieomal nie operuje takimi danymi konkretnymi, jak teksty autorów starochrześcijańskich czy współczesnych. Szuka stale i uporczywie kontaktu z teologią klasyczną. Jest to oczywiście pewien niedostatek. Rozważania teoretyczne bardziej bowiem podlegają krytyce niż fakty, a ponadto mają mniej siły przekonywującej. Bardzo łatwo o konstruowanie kontrapozycji. U Schoonenberga cenię tę postawę bardzo wysoko; świadczy ona o odwadze i uczciwości, niezależnieniu się od panującej mody i nieustannym wysiłku w nawiązywaniu do przeszłości. A na tym przecie polega uprawianie teologii: zapytywanie tradycji ze stanowiska potrzeb czasów dzisiejszych. Oto słowa Schoonenberga: *Ik ga zoekend te werk... Ik mag nisschien tot de groeien in de crisis binnen het christelijke en bijzonder het katholieke denken iets bijdragen door mijn eigen weg te volgen. Die eigen weg, die mij overiens met anderen gemeenzam is, lijkt mij hierin te bestaan, dat ik traditie, overlevering bedrieff door het verleden te openen naar heden en toekomst. De verleden traditie zelf is een beweging: vooral een studie van de christologische discussies heeft mij dit duidelijk gemaakt*¹.

Chrystologia jest bez wątpienia domeną, która oddaje teologię Schoonenberga w sposób najbardziej charakterystyczny. Spróbujmy tu podać kilka idei zasadniczych jego chrystologii i ukazać ich rozwój. Ponieważ w krótkim szkicu nie sposób mówić o wszystkim, ograniczę te uwagi do 1. naświetlenia motywów nowej chrystologii, 2. problemu przewyciężenia tzw. dualizmu w chrystologii oraz 3. tendencji do podkreślenia wymiaru społecznego bardziej niż indywidualnego.

I MOTYWY NOWEJ CHRYSOLOGII

Chrystologicznymi badaniami Schoonenberga kieruje głębokie zatroskanie duszpasterskie. Punkt wyjścia stanowi tu ważne pytanie: Jeżeli model dwu natur zagradza nam drogę do Chrystusa żywego, czy wów-

* Tekst jest nieco zmienioną wersją odczytu wygłoszonego na Ogólnopolskim Sym-
pozjum Dogmatyków Polskich dnia 26 września 1974 r. w Warszawie.

¹ *Hij is een God van mensen*, Den Bosch 1969, 5n.

czas modelu takiego nie należałoby przeanalizować na nowo i go ulepszyć?² Odgrywa tu z pewnością dużą rolę nowe odkrycie w naszych czasach człowieczeństwa Jezusa.

Z drugiej strony sytuacja pozostaje w niewątpliwym związku z tym fenomenem naszych dni, jaki nazywamy „ruchem sekularyzacji” (świecczenia świata). Czy nie kryje się sporo prawdy w twierdzeniu, że w historii występuje proces sekularyzacji zawsze wtedy, kiedy religia staje się zbyt tanscendentna i obca światu? Mamy tu do czynienia z napięciem między człowiekiem i tajemnicą. Niebezpieczeństwo wyłączenia z gry jednego z biegunów — człowieka albo misterium — jest tu szczególnie wielkie. Podczas gdy przez wieki rozpatrywano człowieka od strony Boga i jego ingerencji, dochodzimy dziś do wniosku, że autonomia człowieka jest znacznie większa niż to sobie tak długo wyobrażano. Nic nie przemawia jednak za tym, że korekta leży po stronie człowieka. Jeżeli na przykład utrzymuje się, że nie istnieje nic poza widzialnym światem, że rozumowi ludzkiemu dostępne jest wszystko i już nie ma tajemnicy nierozwiązalnej, wtedy świat przekształcony zostaje w absolut i to do tego stopnia, że biegun drugi zostaje wyłączony z gry. A przecież korygująca funkcja procesu sekularyzacji rozgrywa się właśnie w ramach i wewnątrz wymienionego napięcia. Jeżeli zaś jeden z biegunów zostaje wyłączony, wtedy mówienie o sekularyzacji traci już swój sens. Proces ten opisuje Schoonenberg w ten sposób: Człowiek i świat zostają poznane: 1. w ich własnej aktywności oraz 2. w ich własnej ewolucji lub historii.

„W ich własnej aktywności” oznacza, że Bóg nie występuje tu, by wypełniać luki lub uwalniać od działalności same stworzenia. „W ich ewolucji” oznacza, że świat może być rozpatrywany jako świat znajdujący się w rozwoju, gdzie wyższe wywodzi się z niższego. Ale właśnie tu musi człowiek rozpoznać Boga, albowiem wierzyć, że On jest Stwórcą znaczy dokładnie, że jest Bogiem nieskończonym, który realizuje to przetrastanie siebie, ów proces ewolucji³.

Czy tego chcemy czy nie, zostajemy skonfrontowani z procesem sekularyzacji, mówiąc dokładniej: stajemy wobec obowiązku takiego przedstawienia nowiny chrześcijańskiej, by mogła ona być zrozumiana przez pokolenie, które jej nie rozumie. Wszystkich zaniepokojonych rozwojem dzisiejszej teologii pozwoliłbym sobie zapytać: Czy tu nie chodzi ostatecznie stale o a k t u a l n o ś ć Jezusowej dobrej nowiny? Czy sprawą najważniejszą nie jest tu ciągłość (*continuité*) w i e r z e n i a w Jezusa? Mówię celowo o wierzeniu, gdyż wleczenie za sobą formuły, która dla człowieka niczego już nie oznacza, można nazwać wszystkim tylko nie wiarą. I Jezus mówił językiem swoich czasów, biorąc pod uwagę konkretną *metanoia* swoich słuchaczy. Sprawą zasadniczą jest, czy człowiek wsłuchuje się w słowa Jezusa⁴.

Dodajmy, że nie po raz pierwszy w historii podkreśla się z takim naciskiem człowieczeństwo Jezusowe. Czyniły to Ewangelie synoptyczne,

² Por. *De eenheid van Christus en de preëxistentie van de Zoon*, Jaarboek 1963/64. Werkgenootschap van Kath. Theol. in Nederland, Hilversum 1965, 99; *Jezus Christus vandaag dezellde*, [W:] *Gelooi bij kenterend getij*, Roermond 1967, 170.

³ *Historicititeit en interpretatie van het dogma*, Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 304n.

⁴ Por. *De Nieuwe Katechismus en de dogma's*, Verbum 34 (1967), 11n.

szkoła antiocheńska, arianizm, Nestoriusz i Teodor z Mopswestii. Mamy tu do czynienia z ruchem od dołu do góry w chrystologii, który zmienił później radykalnie swój kierunek: od góry do dołu. Rozwój ten nie dotyczył tylko chrystologii. Filozofia grecka z metody uczyniła system, przeciwstawiając to, co niematerialne materii, ducha ciału, wieczność czasowości, niebo ziemi, nadnaturę naturze, transcendencję immanencji, Boga człowiekowi. Nieszczęście nie polegało na wprowadzeniu takich rozróżnień, lecz na tym, że człony tych dystrykcji zaczęły z sobą konkurować i wzajemnie się wykluczać. Do silnego wstrząsu tego obrazu świata doszło za naszych czasów, głównie przez J. A. T. Robinsona (*Honest to God*), którego Schoonenberg wielokrotnie cytuje.

Na chrystologię Schoonenberga wywarły również wpływ uwagi na temat niezmienności Boga zgłoszone przez K. Rahnera⁵. Jeżeli mianowicie weźmiemy na serio prawdę naszej wiary, że „Bóg stał się człowiekiem”, wówczas z trudem będziemy mogli wykluczyć proces pewnego stawania się Boga. Stawanie się nie zawsze oznacza coś gorszego. Przecież i nasze ludzkie stawanie się dokonuje się w relacjach (stałem się przyjacielem pana X; ona została matką).

Chrystologia patrystyczna była teologią wyzwalającą, inspirowała życie, czego nie można powiedzieć na przykład globalnie o chrystologii ostatnich 40 lat, zajmującej się rozwiązywaniem naukowych problemów.

Już w roku 1958 wysunął Schoonenberg zastrzeżenia przeciwko chrystologii klasycznej, protestując przeciwko brakowi właściwego ludzkiego aktu bytowania w człowieczeństwie Chrystusa i stwierdzając, że człowieczeństwo Chrystusa w porównaniu z naszym nie jest infra-personalne, lecz superpersonalne.⁶ W stosunku do modelu Chalcedonu wysuwa Schoonenberg sześć zastrzeżeń, które sprowadzić można do jednej obiekty. Wiara w dwie natury Chrystusa, boską i ludzką, nie jest mianowicie w stanie ocalić jedności w Chrystusie. Przez umieszczenie jedności Chrystusa w Osobie Boskiej, traci jego człowieczeństwo swą samodzielność. Schoonenberg powiada, iż wyraźne zaprzeczenie osobowości (= nauki o anhipostazie) człowieka Jezusa dokonuje się już u Leoncjusza z Bizancjum w pierwszej połowie wieku VI.

Nie można tu zaprzeczyć, że w teologii zachodziło często rozdwojenie Chrystusa: albo człowieczeństwo Jezusa zostało absorbowane przez bóstwo, albo też bóstwo i człowieczeństwo przybierały postać konkurencyjną. Schoonenberg opisuje ten dualizm następująco: istnieją w Chrystusie właściwie dwa podmioty. Boska Osoba w Jezusie występuje dla człowieczeństwa Jezusowego jako „Ty”, jako ktoś inny. Trzeba by wtedy powiedzieć konsekwentnie, że ofiara człowieka Jezusa Chrystusa składana zostaje temu samemu Jezusowi Chrystusowi jako Bogu; że Jezus modli się do siebie samego jako Bóg Syn. Tego rodzaju rozszczepienie obce jest Nowemu Testamentowi. Tam Jezus jest z Bogiem w dialogu, ale wówczas chodzi zawsze o Ojca w niebiesiech⁷.

Nie jest to żadna absurdalna konsekwencja Schoonenberga. Pozwolę

⁵ Por. *De eenheid van Christus*, 107—109; *Christus zonder tweeheid?*, Tijdschrift voor Theologie 6 (1966), 300—302.

⁶ Por. *Het geloof van ons doopsel III?* Den Bosch 1958, 128nn.

⁷ Por. *Christus zonder tweeheid?* 291n.; *Hij is een God van mensen*, 68n.

sobie zilustrować słowa Schoonenberga kilku tekstami św. Augustyna, gdzie wymienione rozszczepienie zachodzi rzeczywiście. W Chrystusie modli się jego człowieczeństwo do jego bóstwa: „Ponieważ modlitwa jest raczej czymś ludzkim, Chrystus nie modli się, o ile jest Verbum; o ile jest Verbum, wysłuchuje modlitwy... Co oznaczają słowa Psalmu „Moja modlitwa wróciła z powrotem do mego najgłębszego wnętrza” jak: człowieczeństwo we mnie woła do bóstwa we mnie”⁸. Można by cytować jeszcze słowa św. Augustyna o składaniu ofiary przez Chrystusa — sobie samemu i to wbrew faktowi, że biskupowi z Hippony teoretycznie dobrze jest znany model „jedna osoba — dwie natury”. Nie jest to tylko pogląd św. Augustyna. Nam wszystkim znane są z lat szkolnych takie przeciwstawienia jak: Chrystus jako człowiek był niewiedzący, jako Bóg wiedział wszystko; jako człowiek czuł się przez Boga opuszczony, jako Bóg Ojciec nie mógł odstać od swego Syna; jako człowiek mógł cierpieć, jako Bóg nie cierpiał. Czy to wszystko nie jest rozdwojeniem Chrystusa na dwa podmioty? Najgorszy w tym wszystkim jest jednak fakt, iż Chrystusa tak bardzo nam oddalono.

II CZY DUALIZM ZOSTAŁ W CHRYSOLOGII PRZEZWYCIEŻONY?

„Pozostaje jednak jeden punkt, w którym nauka o Chrystusie jako o odwiecznym Synu Bożym wywołuje tyle pytań i usprawiedliwia tyle protestów, i na tych problemach koncentruje się moja chrystologia. Chrystus będący odwiecznym i współistotnym Synem Bożym narażony jest na niebezpieczeństwo odczłowieczenia, człowiek w nim narażony jest na niebezpieczeństwo pozbawienia treści na rzecz Osoby Boskiej... Dzieje się to zresztą w naszych dniach w obrazie Chrystusa, za pomocą którego wielu spośród nas jest wychowywanych”⁹.

Zagadnienie, jakie Schoonenberg pragnie wyeksponować, to problem preegzystencji. Teologia klasyczna pojmowała, zdaniem Schoonenberga, preegzystencję jako całkowite osobowe (z własną świadomością i własną wolnością) istnienie Syna Bożego przed Wcieleniem. W takim ujęciu, twierdzi Schoonenberg, nie można brać całkiem poważnie człowieczeństwa Jezusa; wówczas nie można bowiem mówić o prawdziwym wzrastaniu w mądrości, ani o prawdziwej wolności Jezusa.

U Schoonenberga trzeba uczynić rozróżnienie między ideą preegzystencji a ideą bycia osobą. W swych publikacjach mówi on stale o preegzystencji, ale broni się przed jej łączeniem z pojęciem osoby. W ten sposób pragnie pozostawić otwartą możliwość na relacje intertrynitarnie (wszystko to tylko z trudem może być dopasowane do naszego pojęcia osoby). Bóg zorientowany jest zawsze na samoudzielanie się; ta wola jest zapisana w istocie Bożej. Preegzystencja wyraża według Schoonenberga, że Jezus jest we wszystkim i w swym pochodzeniu od Boga.

Wydaje się, że pojęcie preegzystencji mało jest do tej pory rozwinięte. Będziemy zgodni ze Schoonenbergiem twierdząc, iż ma swój głę-

⁸ Enarratio 2 in ps. 34, 5: PL 36, 337; por. In Joh. evang. 21, 10 i 102, 4: PL 35, 1569, 1898.

⁹ Por. *Hij is een God van mensen*, 184.

boki sens teologiczny zdanie: „Chrystus jest u Boga od wszystkich czasów”. Wypowiadamy tym samym coś o pochodzeniu Jezusa, a zarazem coś na temat intensywności tej identyfikacji Boga z Jezusem. Jak to istnienie interpretować dalej, czy osobowo lub nie, to inne pytanie.

Pozostaje zatem pytanie o Osobę Bożą. Wydaje się, iż na to pytanie nie znajdujemy u Schoonenberga odpowiedzi. Jezus jest osobą bosko-ludzką. Radykalne stanowisko Schoonenberga polega na tym, iż teolog ten podkreśla, że Jezus musi być osobą w obliczu faktu, że był człowiekiem. Bycia człowiekiem nie można wyobrazić sobie inaczej niż bycie osobą. Cechami dla osoby najbardziej charakterystycznymi są, według Schoonenberga, posiadanie świadomości i wolności. Ale nie możemy przyjąć w Jezusie podwójnej świadomości i podwójnej wolności; zakładałoby to bowiem istnienie dwu podmiotów. Jeżeli jednak Jezus jest człowiekiem — a o tym Pismo św. nie pozostawia wątpliwości — wówczas boskie bycie osobą musi być tłumaczone inaczej.

Chciałbym mocno podkreślić, że chrystologia Schoonenberga nie jest chrystologią bez Boga. W Jezusa człowieka wierzy się tu nie tylko jako w istotę, lecz w samego Syna Bożego. Chrystologia klasyczna podkreślała godność Jezusa człowieka podnosząc go do osoby boskiej, ale z drugiej strony nie wiedziała, co począć z ograniczonym, niedoskonałym i słabym człowieczeństwem. Stara chrystologia koncentrowała swoją uwagę na Bogu, przechodząc *levi pede* obok konkretnego człowieka Jezusa, tak jak jawi się nam On w Ewangelii.

Powiedzmy dobitniej: obecność Boga zbiega się z człowieczeństwem Jezusa. W ziemskim życiu Jezusa, nawet w Jego narodzeniu, obecność Boża obejmuje Jego istnienie we wszystkich wymiarach. Obecność nie jest dla nas do pomyślenia bez identyfikacji. Można tu zatem powiedzieć za Schoonenbergiem, że Chrystus jest Bogiem, o ile Bóg się z Nim identyfikuje, lecz nie staje się Chrystus identyczny z Ojcem. Krótko mówiąc: Bóg stał się (teraz, dla nas) Jezusem¹⁰.

Boskie synostwo Jezusa musi być oddane za pomocą terminów ludzkich. Schoonenberg używa tu pojęcia „ludzkiej transcendencji” (*menselijke transcendentie*). Wyrażenie to nie jest może zbyt szczęśliwe, bardziej byłoby tu stosowne pojęcie R. Bultmanna o „paradoksalnej identyczności”. Termin ludzkiej transcendencji może bowiem rodzić wrażenie, że Jezus przewyższa wprawdzie innych ludzi, lecz pozostaje całkowicie w granicach tego, co ludzkie. Innymi słowy — dla wytłumaczenia osoby Jezusa Bóg nie byłby w ogóle potrzebny. To zaś z pewnością nie jest zamierzeniem Schoonenberga. Trzeba raczej powiedzieć w ten sposób: Jezus jest najbardziej intensywnym objawieniem się Boga, jakie znamy, lub też autentycznym, przez Boga autoryzowanym objawieniem, uobecnieniem Boga. Schoonenberg opowiada się za Bogiem znajdującym się w ruchu, za Bogiem, który sam się zmienia w stosunkach, jakie nawiązuje ze światem i z człowiekiem. Niezmiennność bez ruchu nie jest bowiem czymś godnym pożądania. Bóg proroków jest Bogiem w ruchu, w akcji, przez co zawsze staje się naszym Bogiem.

¹⁰ Por. *Gods tegenwoordigheid in Christus: coortzetting van een gedachtenwisseling*, Tijdschrift voor Theologie 9 (1969), 381.

III OD INDYWIDUALNEGO DO TEGO, CO SPOŁECZNE

W ostatniej części naszych rozważań pragniemy naświetlić problem Boga Trójjedynego i ukazać pewne perspektywy tego zagadnienia dla chrystologii.

A Ograniczenia personalizmu

-Mamy dziś do czynienia z przejściem od myślenia indywidualistycznego do społecznego. Historia personalizmu znalazła swój punkt szczytowy w myśleniu egzystencjalnym. Punkt kulminacyjny dla tego typu myślenia należy może widzieć w teologii uprawianej przez Bultmanna. Tymczasem prądy filozoficzne, jakie poznaliśmy od czasów myślenia egzystencjalnego, pozwalają usłyszeć już inne głosy: strukturalizm, analiza języka, teologia i filozofia polityczna, myślenie w kategoriach kosmicznych. Od myślenia indywidualnego przechodzi się w kierunku struktur całościowych. Dostrzegamy tu protest przeciwko absolutyzacji indywidualnej. Ruch ten stwierdzamy także w chrystologii, choć tu wykręć może poza myślenie Schoonenberga.

B Starożytne pojęcie osoby a teologia Zachodu

Schoonenberg słusznie zauważył, że w Nowym Testamencie można stwierdzić stopniowy wzrost świadomości, według której wspólnota wierzących wyznaje, że Jezus jest Bogiem. Natomiast pojęcie osoby Boskiej nie jest jeszcze Nowemu Testamentowi znane ze względu na żydowski ścisły monoteizm.

Nie potrzebuje nas to wcale dziwić, gdy zważymy mozolny rozwój pojęcia osoby w kulturze hellenistycznej. Występują w kolejności takie pojęcia, jak: ktoś, każdy (dla siebie), sam. Pojawia się następnie termin „ciało” (*sōma*) uwypuklający widzialne, konkretne ja (było to zresztą pojęcie dyskryminujące, nie odnosiło się bowiem do niewolników). Dopiero później pojawiło się sławetne słowo *prosopon*, pierwotnie na oznaczenie maski, oblicza.

Łacińskie *persona* wyewoluowało szybciej niż greckie *prosopon*. Stąd jest rzeczą znamioną, że formuła Chalcedonu pojawiła się po raz pierwszy na gruncie łacińskim. Od momentu wyeksplikowania, że Jezus Chrystus jest współistotny Ojcu rozwój chrystologii przybrał inny kierunek, mianowicie od góry do dołu.

Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają na dalsze rozwinięcie tych myśli. Przechodzimy do nowożytnego pojęcia osoby.

C Współczesne pojęcie osoby

Nie możemy tu naturalnie traktować gruntowniej o nowożytnym pojęciu osoby, lecz tylko o przejściu z wymiaru indywidualnego do wymiaru społecznej tego terminu.

Dla całego średniowiecza godność człowieka tkwi w jego *liberum arbitrium*. Kartezjusz uwypukla silnie samoświadomość. Dołącza się do tego później idea samodzielnego działania. Uwydatniony zostaje więc moc-

no dynamizm bycia osobą. Wreszcie dochodzi jeszcze faza, w której znajdujemy się jeszcze dzisiaj — dialogiczne pojęcie osoby.

Filozofia współczesna podkreśla interpersonalne znajdowanie się w relacji w stosunku do innych. Schoonenberg operuje pojęciem osoby, jak już zaznaczyliśmy, stale od strony idei wolności i określenia świadomości. Czyni to nie bez racji. Trzeba by tu jednak zapytać, w jaki sposób jednostka dochodzi do swej wolności i świadomości. Tylko w społeczności i poprzez społeczność mogą doświadczyć siebie samego. Tak więc i samodzielne działanie czy wolna działalność oznaczają dla człowieka zawsze: wejść w relację do świata i do innych ludzi. Świadomość i wolność nie są człowiekowi wrodzone, musi on je zdobyć. Ludzkie „ja” jest nie do pomysłenia samo w sobie; jest ono zawsze głębokim powiązaniem z innymi.

Schoonenberg pisze słusznie: „Człowiek staje się więcej osobą w miarę, jak coraz bardziej staje się drugim. Ale w rzeczywistości nie można stać się drugą osobą, lecz stawać się równocześnie samym sobą, albowiem dopiero dla poszczególnej jednostki istnieje drugi”¹¹. A jednak wydaje się, że Schoonenberg widzi wolność i świadomość samodzielnie. Nie chcemy tu bynajmniej twierdzić, jakoby ludzkie „ja” samo w sobie nie istniało, lecz że nie może ono istnieć poza obrębem relacji ze światem i innymi ludźmi. Filozofia współczesna wyznaje dlatego swą bezsilność w określeniu, co znaczy być osobą.

I tu znów jawi nam się na nowo pytanie, co z ludzkiego bycia osobą możemy przenieść na Boga: To co samodzielne, czy to co racjonalne, czy też jedno i drugie? W każdym bądź razie nie możemy bez żadnych ograniczeń przenosić ludzkiego bycia osobą na Boga. Nazywając Boga osobą musimy pozostawić otwarty cały margines. Ewolucja pojęcia osoby jest konkretnym dowodem na to, jak nasze mówienie o Bogu posuwa się po omacku w ciemnościach.

Jeszcze raz pozwólmę tu zabrznieć staremu pytaniu Schoonenberga: Czy Jezusowi wolno odmówić osobowości? Być człowiekiem znaczy być osobą. Czym jest ta osobowość? Kiedy uzyskało się raz wznięty w fundamentalne tajniki naszej własnej osobowości, stanie się może zrozumiałym wysiłek współczesnych teologów zmagających się z wypracowaniem nowego pojęcia osobowości Boga (czynili to zresztą przez cały bieg historii).

D Bóg Trójjedyny

To, co powiemy teraz, może być już tylko jakimś jękaniem, próbą ujęcia tego, co niewyrażalne. Pytanie brzmi: Czy i w ramach teologii o Bogu-Trójjedynym nie notujemy przesunięcia się od indywidualium do wymiaru społecznego? Czy nie jest tak, że człowiek nie „znosi” Boga wyizolowanego, całkowicie osamotnionego? Człowiek może tylko bać się w obliczu Boga całkowicie izolowanego. Albowiem Bóg taki łatwo stać się może Bogiem samowoli. Izolacja i tyrania leżą tuż obok siebie. Człowiek skłonny jest pojmować Boga jako Boga komunikowania się i miłości.

¹¹ Por. *De eenheid van Christus*, 113.

Oto krótki rzut oka na historię. Ponieważ na drodze do Boga zdawała się zawsze stać Jego transcendencja, dlatego ustawiano z początku między Bogiem i człowiekiem istoty pośrednie. Czasem personifikowane różne relacje Boga do świata, jak np. słowo o Mądrości, która igra u stóp Bożych. Czy chrześcijańskie spekulacje na temat Trójcy św. nie są ostatnią konsekwencją Boga pojmowanego jako miłość? Nie ma tu oczywiście miejsca na przypuszczenie, że Bóg Trójjedyny stanowi projekcję ludzkich pragnień. Raczej przeciwnie. Bez mówienia w Nowym Testamencie o Ojcu, Synu i Duchu Świętym Kościół nigdy nie ważyłby się na taką drogę. Nie pomagała tu filozoficzna teodycea ze swym twierdzeniem, że transcendentny Bóg nie może wejść ze światem w bezpośredni kontakt.

Już Tertulian powie: Bóg nie jest nigdy *solus et singularis*¹². Dla błyskawicznego porównania zestawmy teologię Tertuliana, Hipolita i Schoonenberga. U wszystkich trzech Bóg staje się trójjedyny, ale u każdego z nich na inny sposób. Stanie się Słowa Osobą, dokonuje się według Tertuliana poprzez zrodzenie Bożej Mądrości; synostwo tej osobowej Mądrości jest zdarzeniem początku świata u Hipolita; dla Schoonenberga momenty te zachodzą przy powstaniu człowieka Jezusa.

W związku z dotychczasowymi uwagami poczynionymi w III części naszych rozważań potrzebne jest słowo krytyki pod adresem Schoonenberga. Zauważyliśmy już, że konstruowanie chrystologii „od dołu” nie jest w teologii zabiegiem nowym. W Schoonenbergu chrystologia ta znalazła jednak swego najradykałniejszego przedstawiciela. I tak, twierdzi nasz teolog, iż treść preegzystencji Chrystusa określać można tylko od strony jego życia ziemskiego i uwielbionego. Schoonenberg stale odwołuje się do tezy K. Rahnera: „Trójca' ekonomiczna' jest zawsze Trójcą' immanentną' i na odwrót”¹³. Z tej zasady, w samej sobie zresztą słusznej, wyakcentowuje Schoonenberg konsekwencję nazbyt jednostronną. Jest mianowicie zdanie, że na pytanie, czy Bóg jest trynitarny także niezależnie od swojego zbawczo-historycznego samoudzielenia nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć ani pozytywnie, ani negatywnie. Sam natomiast nie jest w tej sprawie konsekwentny. Powiada bowiem, że różnicę między Ojcem, Synem i Duchem należy nazwać zbawczo-ekonomicznie jako osobową, w kategoriach wewnątrzboskich natomiast co najwyżej jako modalną¹⁴. Schoonenberg kwalifikuje zatem modalistyczną naukę o Trójcy św. jako wykładnię prawdziwą, o ile odnosi się ona do bytowania wewnątrzbożego. Sprzeczność w stosunku do własnych, przez siebie ustawionych tez jest tu oczywista.

Pragnąc dotrzeć do uwarunkowania wymienionych sprzecznych tez dotkniemy pewnego filozoficznego *a priori*. Rozumowanie zwrotne od objawienia zbawczo-historycznego Trójcy do Trójcy wewnątrzbożej byłoby bowiem według Schoonenberga możliwe tylko wtedy, „gdyby nam był dostępny stosunek zachodzący między niezmiennością Boga a jego wolnym samookreśleniem się. Ponieważ wypadek taki nie zachodzi, py-

¹² Por. *Adversus Praxeam* 5, 2.7; 12, 1, 2.

¹³ K. R a h n e r, *Der dreieinige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, [W:] *Mysterium salutis*, wyd. J. Feiner-M. Löhrer, II Einsiedeln 1967, 328.

¹⁴ *Trinität — Der vollendete Bund. Thesen zum dreipersönlichen Gott*; *Orientierung* 36 (1972), 116.

tanie pozostaje bez odpowiedzi i jest nierozwiązalne, a tym samym wykluczone zostaje z teologii jako pytanie bez sensu"¹⁵.

Punktem wyjścia teologii nie jest jednak tego rodzaju *a priori* filozoficzne. Wyjść należy natomiast ze świadectwa nowotestamentalnego, w myśl którego Bóg objawił nam w Jezusie Chrystusie, w sposób eschatologicznie-ostateczny swoją najbardziej wewnętrzną tajemnicę i istotę. Dla naszej wiary oznacza to, iż „poza” tym objawieniem nie istnieje dla nas ciemna, nieprzebyta tajemnica Boga. W Jezusie Chrystusie Bóg objawia się bez zastrzeżeń i ostatecznie, jako ten, kim on jest. „Bóg jest miłością” (1 J 4, 7. 16). Jeżeli więc Bóg objawia się w Jezusie Chrystusie w sposób eschatologicznie — ostateczny jako udzielająca się miłość, wówczas ta autokomunikacja Boga zachodząca między Ojcem i Synem stanowi istotę samego Boga.

E Chrystus totalny

W pismach Schoonenberga pojawia się ciągle na nowo idea Chrystusa totalnego. Równocześnie stwierdzamy jednak, że teolog ten lęka się bliższej analizy tej idei w obawie przed popadnięciem w mitologię. Schoonenberg stwierdza, że przyjęcie przez Chrystusa ludzkiej natury nie oznaczało w filozofii greckiej przyjęcia indywidualnego ludzkiego istnienia, lecz natury będącej wspólną wszystkim ludziom i Jemu. Faktycznie czai się tu niebezpieczeństwo interpretacji tej idei w sposób materialistyczny, jako panantropizmu. Schoonenberg boi się mitu „wszech-człowieka”, to znaczy inkluzji wszystkich ludzi w Jezusowe człowieczeństwo. Przekreślona zostałaby w ten sposób historyczna indywidualność człowieka. Mielibyśmy tu do czynienia ze swojego rodzaju *somatische Dauergegenwart*¹⁶.

Tu Schoonenberg ma rację. Z drugiej jednak strony mitu nie potrzebujemy się lękać. Mit wyraża skądinąd zwykle głęboką intuicję. Wspólnota ludzkiej natury jest ideą wielką. Materialistyczna interpretacja tej idei jest prawdą mniejszą. Jako taką Schoonenberg podejmuje ją coraz częściej: jako doskonale powracającą obecność podmiotów, jako grecką *perychorezę* (= wzajemne przenikanie się osób) w ramach Trójcy Św. Tu można skonstatować u teologa z Nijmegen pewien wpływ myślenia kosmicznego, przede wszystkim Teilharda de Chardin. Tak więc u Schoonenberga pojawia się coraz więcej miejsca dla Chrystusa totalnego.

Dzisiaj ciągle podsuwa nam się ideę o wierze, jako sprawie rozgrywanej się między duszą a jej Bogiem. Zadaniem naszym jest dotarcie do autentycznej wspólnoty. Drogą do tego jest solidarność w szczęściu i w cierpieniu.

Relacje solidarności między ludźmi nie są rzeczami martwymi. Nie mogą się one wytworzyć inaczej jak tylko poprzez czyny zaufania, wiary, nadziei i miłości.

Nasuwa się tu jednak pytanie: Czy wyobrażenie Chrystusa jako Człowieka-dla-innych nie jest jednostronne, choć bardzo wartościowe? Chce-

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. *Eén lichaam en één Geest*; *Verbum* 27 (1960), 177nn.; *Christus zonder tweeheid?* 306; *Jezus Christus vandaag dezelfde* 173, 180.

my przez to powiedzieć: Jezus idzie do końca, daje samego siebie, bez kalkulacji. I tu nasze myślenie zwykle się urywa. Jezus nie jest rozumiany, zostaje unicestwiony. Czy to ma być ostatnie słowo? Czy nie istnieje dalsza faza, wykraczająca ponad to? Ludzkość nie jest powołana do miłości jako cierpienia, lecz do miłości jako szczęścia, mimo że szczęście bez cierpienia nie jest możliwe. Takie szczęście możliwe jest w solidarności wspólnoty. Dopiero wówczas wypowiedzieliśmy w pełni naszą miłość, również miłość Jezusa Chrystusa.

ZUR CHRISTOLOGIE VON PIET SCHOONENBERG

Zusammenfassung

Der Verfasser versucht die Grundzüge christologischer Ansätze bei Schoonenberg zu skizzieren, dessen Theologie auf diesem Gebiet ihre besonders prägnante Ausformung erfahren hat. Geleitet vom seelsorgerlichen Interesse möchte Sch. neue Wege aufzeigen, die dem heutigen Menschen den Zugang zum lebendigen Christus erschliessen (neben dem Zwei-Naturen-Modell, der dieser Aufgabe heute nur schwerlich gerecht werden könne). Sch. vertritt hier das Anliegen jener Richtungen in der Theologie, die eine Christologie „von unten“ aufbauen möchten. Sch. übt Kritik an der Formel von Chalkedon, die seiner Meinung nach zur Negation der menschlichen Persönlichkeit Jesu geführt hat. Jahrhunderte lang habe die Theologie um den „geteilten“ Jesus gerungen, in welchem entweder seine Menschheit von der Gottheit aufgesogen wurde oder auch die Gottheit mit der Menschlichkeit ständig zu wetteifern hatte. Diesen Dualismus möchte Sch. überwinden. In diesem Sinne kritisiert der Nimwegsche Theologe den klassischen Begriff der Präexistenz als eine völlige persönliche (mit eigenem Bewusstsein und eigener Freiheit) Existenz des Gottessohnes vor der Menschwerdung. Es wird eine Unterscheidung zwischen der Präexistenzidee und dem Personsein getroffen.

Die christologischen Überlegungen Sch.'s spiegeln sich in seinen trinitarischen Ausführungen wieder. Die Trinität interpretiert er dynamisch. In der Dreifaltigkeit müsse Raum für „Werden“ vorhanden sein. Gottes Wort wird Person in Jesus.

Im letzten Teil des Artikels wird jener Gedankengang Sch.'s verfolgt, der Gott als „Gemeinschaft“ und „Liebe“ in Betracht nimmt im Anschluss an einen modernen, dialogalen Person-Begriff.