

JEDYNOŚĆ CHRYSYTA A CHRYSOLOGIA WSPÓŁCZESNA

Przez określenie „jedyność Chrystusa” teologia chrześcijańska zamierza wyrazić pogląd, „że Bóg w Jezusie z Nazaretu objawił się i udzielił światu raz na zawsze, w sposób jedyny w swoim rodzaju, ostateczny i nieprześcigniony”¹. Historyczny Jezus z Nazaretu postrzegany jest przez chrześcijan od początku jako jedyny i powszechny Zbawiciel wszystkich ludzi, „gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12). Na przestrzeni dziejów chrześcijaństwa jedyny i powszechny charakter zbawczego dzieła Boga w Jezusie z Nazaretu był różnie uzasadniany. Koncentrowano się jednak zazwyczaj wokół wypowiedzianej w V wieku przez Chalcedon formuły: Jezus Chrystus — prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek². Doskonałe i nierozdzielne zjednoczenie bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie stanowiło ostateczny fundament wszelkiej argumentacji o jedynym i definitywnym, zbawczym objawieniu się Boga w Jezusie z Nazaretu.

W niniejszym artykule zostanie pokrótce przedstawiona dyskusja, jaka w dzisiejszej chrystologii toczy się wokół problemu jedyności Chrystusa. Pierwszy punkt zaprezentuje argumenty przyjmowane przez większość współczesnych teologów. Drugi przedstawi rozwiązania proponowane przez przedstawicieli pluralistycznej teologii religii. Trzeci wreszcie, choć zakorzeniony w tradycyjnej argumentacji, będzie próbą wyjścia naprzeciw trudnościom wysuwany przez zwolenników dialogu międzyreligijnego w kwestii jedyności Chrystusa.

1. Chrystologia tradycyjna

Problematyka jedyności Chrystusa nie bywa zazwyczaj wyodrębniana przez autorów z całokształtu refleksji chrystologicznej. Wtopiona w tę refleksję, stanowi jej integralną część, choć rzadko

¹ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, 165; por. H. Waldenfels, *Einführung in die Theologie der Offenbarung*, Darmstadt 1996, 173. 180 nn; J. Dupuis, *La fede cristiana in Gesù Cristo in dialogo con le grandi religioni asiatiche*, Gr 75 (1994) 227.

² Por. DS 301 [BF, VI, 8].

wyraźnie eksponowaną. Jest tak — być może — dlatego, że sformułowanie „jedyność Chrystusa” technicznie ekskluzywizmem, który nie przystoi postawie dialogu i otwarcia wobec innych religii. Ponadto kwestia jedyności Chrystusa zajmuje centralne miejsce w refleksji o absolutnym charakterze chrześcijaństwa. Absolutne roszczenia wywołują z kolei oskarżenia o fanatyzm, fundamentalizm i nietolerancję³. Nic więc dziwnego, że teologowie zamiast podkreślać sformułowanie „jedyność Chrystusa” wolą używać terminów: pełnia zbawienia — objawienia w Chrystusie, powszechność zbawienia w Chrystusie, Jezus Zbawicielem uniwersalnym, bądź: Chrystus — *concretum-universale*.

Zasadniczy nurt współczesnej chrystologii odwołuje się do tradycyjnych racji, gdy chce uzasadnić jedyny i definitywny sposób objawienia się Boga w Jezusie z Nazaretu. Podstawy takiej refleksji stanowią zwykle trzy wydarzenia historiozbawcze: stworzenie, Wcielenie i Zmartwychwstanie⁴. Ich analiza w aspekcie chrystologicznym prowadzi do konkluzji stwierdzającej jedyny, ostateczny i powszechny charakter zbawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie. Zastanawiając się nad jedynością Chrystusa, autorzy nie zawsze interesują się wszystkimi trzema wspomnianymi wydarzeniami. Najchętniej sięgają do Wcielenia jako centralnego wydarzenia historiozbawczego, kulminacyjnego w procesie objawiania się Boga światu i ewentualnie z tej perspektywy przyglądają się znaczeniu Jezusa Chrystusa — Wcielonego Odwiecznego Słowa — dla początku i końca ludzkich dziejów.

Wcielenie rozpatrywane w kontekście Objawienia postrzegane jest przez chrystologów jako punkt, w którym ogniskują się wszystkie inne rodzaje ukazywania się Boga światu, gdziekolwiek i kiedykolwiek się dokonały. Wśród wielu znaków, którymi Bóg posłużył się dla nawiązania kontaktu z człowiekiem, Jezus z Nazaretu jest znakiem szczególnym i niepowtarzalnym. Wszystkie inne pośrednictwa wskazują na Niego (por. Hbr 1, 1-2). W Nim Bóg wypowiedział swe ostateczne Słowo do ludzi⁵. Tylko On może o sobie powiedzieć: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). Pełniejszego, doskonalszego objawienia się Boga nie należy oczekiwać. Stąd też to, które dokonało się w Chrystusie, choć było jednorazowe, zachowuje swoją ważność dla całych dzie-

³ Por. H. Waldenfels, *Absolutheitsanspruch des Christentums*, w: Lthk⁸ I, 82.

⁴ Por. G. O'Collins, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Milano 1993, 302.

⁵ Por. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991.

jów świata. Posługując się językiem *Listu do Hebrajczyków*, można powiedzieć, że zbawcze objawienie się Boga w Chrystusie dokonało się „raz na zawsze” (Hbr 7, 27; 9, 12; 10, 10). To „raz na zawsze” pozwala teologom mówić o Jezusie Chrystusie w kategoriach jedynejo i definitywnego Objawiciela zbawczej woli Boga⁶.

Stwierdzenia o pełnym i doskonałym charakterze objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie wypływają z nowotestamentowej nauki o szczególnym związku Jezusa z Bogiem. Człowiek — Jezus jest „obrazem Boga niewidzialnego”, w którym można rozpoznać samego Boga (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4); jest „odblaskiem” Boga i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3); patrząc na Jezusa, ogląda się samego Boga (J 12, 45; 14, 9). W człowieku Jezusie widzimy Słowo, które nie jest Jego własnym Słowem, ale Słowem Boga, wypowiedzianym w Jezusie⁷.

Więź Jezusa z Bogiem wypowiedziana jest w Nowym Testamencie także przy pomocy relacji Syn — Ojciec. Ukazanie tej relacji jest dla Pawła centralną treścią Ewangelii (por. Rz 1, 3)⁸. Jezus Chrystus jest Synem Boga posłanym na świat w „pełni czasu” (Ga 4, 4; Rz 8, 3). Syn Boga, który „przyjął postać sługi” i został „uznany za człowieka”, zawsze „istnieje w postaci Bożej” na „równi z Bogiem” (Flp 2, 5-7). Nowotestamentową wiarę w Jezusa, Jednorodzonego Syna Bożego, który jako przedwieczne Słowo zawsze przebywał u Boga, streszcza w Prologu św. Jan, a pod koniec swej Ewangelii wypowiada w formie wyznania: „Pan mój i Bóg mój” (J 20, 28). Chrystologia Syna uzasadnia ostateczne i nieprzewyższalne zaangażowanie Boga w zbawienie człowieka w Jezusie Chrystusie. Preegzystujący u Ojca Syn wszedł w Jezusie Chrystusie w dzieje świata w sposób jednorazowy, niepowtarzalny, a jednocześnie uniwersalny. Jezus Chrystus jest Jednorodzonym Synem Boga Ojca, który wszystkim ludziom daje możliwość, by się stali dziećmi Bożymi (por. J 1, 12. 14; Rz 8, 14-17; Ga 3, 26; 4, 5)⁹. O jedyności, a zarazem powszechności wydarzenia zbawczego w Jezusie Chrystusie decyduje więc fakt wyjątkowego i niepowtarzalnego zjednoczenia Boga z konkretnym człowiekiem. To zjednoczenie, opisane w Nowym Testamencie przede wszystkim w chrystologii Syna, od czasów Chalcedonu znajduje wyraz w chrześcijańskim wyznaniu, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem¹⁰.

⁶ H. Waldenfels, *Einführung*, dz. cyt.,

⁷ H. U. von Balthasar, *Theologik*, t. 2, Einsiedeln 1985, 285.

⁸ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, 218 n.

⁹ Tamże, 221.

¹⁰ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., 242 n.

Jednorazowość, a jednocześnie powszechne znaczenie owego zjednoczenia bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie, chrystopologia ujmuje dziś chętnie w formułę *uniwersale concretum*¹¹. Jezus Chrystus jest konkretnym, historycznym, osobowym Wydarzeniem, w które zstąpił, którym „stał się” sam Bóg, absolutnie jedyny i wszystko ogarniający. W konsekwencji Chrystus jawi się jako „konkretna Norma wszystkiego”. Do Niego trzeba odnosić wszelkie poszukiwania prawdy, dobra i piękna. W Nim wszystko to, co powszechne, znalazło konkretny, normatywny kształt¹².

Chrystopologiczna refleksja, skupiona wokół formuły *universale concretum*, jest kontynuacją nauki greckich Ojców Kościoła o wpływie Wcielenia na wszystkich ludzi¹³. Podstawą tej nauki jest założenie, że wszyscy ludzie mają jednakową naturę; uczestniczą w uniwersalnej naturze, istniejąc w indywidualny, osobowy sposób w konkretnym miejscu i czasie. Syn Boży, przyjmując ludzką naturę, związał się przez nią z całą ludzkością, dzieli z wszystkimi ludźmi tę samą naturę. Dzięki temu może oddziaływać zbawczo na wszystkich ludzi. Ludzkość wskutek grzechu pierwotnego utraciła pierwotne podobieństwo do Boga. Chrystus jako „pierworodny wobec całego stworzenia” (Kol 1, 15), uzyskawszy przez Wcielenie nową więź z wszystkimi ludźmi, może przywrócić dany pierwszemu człowiekowi obraz Boga.

W tym punkcie swych rozważań chrystopologia nawiązuje do nauki o stworzeniu. Jezus Chrystus jest Wcieleniem boskiego *Logosu*, który stoi u początku wszelkiego stworzenia. „On jest przed wszystkim”, w Nim, przez Niego i dla Niego „wszystko zostało stworzone” (Kol 1, 16 n). Jezus Chrystus jako Syn Boży jest pierwotnym obrazem Boga a zarazem wzorem całego stworzenia. Stanowi boski Wzór, według którego powstaje stworzenie. Jednocześnie wzorczo wyprzedza stworzenie w jego eschatologicznym spełnieniu. Przez Niego Bóg nie tylko wszystko stwarza, ale także doprowadza całe stworzenie do jedności z sobą (por. Kol 1, 18-20)¹⁴. Dzieje świata, rozpoczynające się od Boga przez Jego Syna i w Bogu przez Syna znajdujące wypełnienie, osiągają swój punkt kul-

¹¹ W. Löser, „*Universale concretum*” als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 2: *Traktat Offenbarung* (red. W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler), Freiburg i. Br. 1985, 108-121; K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, w: *Absolutheit des Christentums*, dz. cyt., 36.

¹² H. U. von Balthasar, *Theologie der Geschichte, Einsiedeln*³ 1959; tenże, *Des Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963.

¹³ W. Löser, art. cyt., 115 n.

¹⁴ H. Kessler, *Christologie*, w: *Handbuch der Dogmatik* (red. Th. Schneider), t. 1, Düsseldorf 1992, 439 n.

minacyjny w momencie Wcielenia Syna. Wcielony Syn jest wobec całych tych dziejów Zbawicielem absolutnym, ponieważ dokonało się w Nim udzielenie się Boga całemu światu i potwierdzona została nieodwracalność boskiej woli darowania siebie światu, by jego dzieje ostatecznie dobiegły do kresu zamierzonego przez Boga w stworzeniu¹⁵.

Nieodwracalność boskiego zaangażowania w dzieje świata w Chrystusie potwierdza w szczególny sposób Jego wskrzeszenie. Zawarte w Starym Testamencie boskie obietnice, ożywiające nadzieje człowieka na nadejście czasów, kiedy zniknie wszelkie cierpienie, kiedy nie będzie już śmierci, a wszystko zostanie odnowione (por. Iz 25, 7 n; 65, 17 nn; 66, 22), urzeczywistniają się we wskrzeszonym Jezusie Chrystusie. Zmartwychwstały jest dla chrześcijan na tym świecie jednorazowym i absolutnym znakiem nadejścia kresu czasów i wyprzedzającym nieodwołalne odnowienie świata (por. KK 48)¹⁶. Spotkania ze Zmartwychwstałym pomagają uczniom odkryć pełniej Jego relację do Boga Ojca i do świata. W ich blasku odsłania się jedyna, niedostępna dla żadnej innej istoty, więź z Bogiem, więź tak ścisła, że zmusza do oddania pokłonu i wyznania: „Pan mój i Bóg mój”. Relacja do świata objawia się na kształt panowania władcy nad całym stworzeniem. Zmartwychwstały Chrystus wielbiony jest jako nad wszystko wywyższony Pan, przed którym zginają kolana wszystkie istoty (por. Flp 2, 9-11)¹⁷.

Z perspektywy stworzenia, Wcielenia i Zmartwychwstania Jezus Chrystus ukazuje się jako odwieczne Słowo — Boży Syn, który uczestniczył stwórczo w dziejach świata, zwłaszcza w historii Izraela, wcielił się w Jezusie z Nazaretu, a ukrzyżowany i wskrzeszony przez Ojca stał się prawdziwą koroną i centrum stworzenia, sercem świata¹⁸. W Nim koncentrują się dzieje człowieka, przez Niego są zapoczątkowane, podniesione na wyższy poziom egzystencji i wreszcie doprowadzone do ostatecznego pojednania z Bogiem. Takie spojrzenie na Jezusa Chrystusa pozwala chrystologii mówić o Nim jako o jedynym, ostatecznym i nieprześcignionym Objawicielu zbawczej woli Boga.

¹⁵ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976, 194 n.

¹⁶ B. Forte, *Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes — Gott der Geschichte*, Mainz 1984, 283 nn; J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Brescia 1972, 133.

¹⁷ W. Breuning, *Jesus Christus als universales Sakrament des Heils*, w: *Absolutheit des Christentums* (red. W. Kasper), Freiburg i. Br. 1977, 113 nn; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Göttingen³ 1969, 230.

¹⁸ H. Kessler, art. cyt., 440.

2. Chrystologia teocentryczna

Problem jedyności Chrystusa poddany został reinterpretacji w rozwijającej się od lat siedemdziesiątych naszego stulecia pluralistycznej teologii religii. Zwolennicy tego nurtu teologii religii, powodowani potrzebą większego otwarcia się chrześcijaństwa na inne religie oraz skutecznego dialogu z nimi, postulują uznanie religii niechrześcijańskich za drogi do zbawienia, równie ważne i wartościowe jak chrześcijaństwo. Taki postulat zadecydował o nowym ujęciu chrystologii. Jej kształt zdeterminowany jest tezą, by w centrum chrześcijaństwa postawić nie Chrystusa, ale samego Boga. Mówi się w związku z tym o przejściu od chrystocentrycznego do teocentrycznego modelu chrześcijaństwa. Tego rodzaju koncepcje znaleźć można m.in. w pracach takich teologów, jak: P. Knitter¹⁹, S. Samartha²⁰, R. Panikkar²¹, J. Hick²². Poglądy tego ostatniego zdają się być reprezentatywne dla zwolenników pluralistycznej teologii religii, dlatego zostaną ukazane niżej jako przykład teocentrycznego ujęcia chrześcijaństwa.

J. Hick postuluje zmianę chrześcijańskiego paradygmatu. Jego zdaniem należy zrezygnować z koncentracji na Jezusie, by w centrum chrześcijaństwa postawić Boga. Otworzy to możliwość jednokowego podejścia do wielkich światowych religii, które są ludzkimi odpowiedziami na boską Rzeczywistość, tyle że ukształtowanymi w różnych okolicznościach historycznych i kulturowych²³. Zmiana paradygmatu, ku której zmierza Hick, wymaga jednak nowego ujęcia chrystologii. Miałoby ono — według niego — tak przedstawić rolę Chrystusa w zbawieniu, by chrześcijanie mogli

¹⁹ *Ein Gott — viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988; tenże, *Katholische Religionstheologie am Scheidweg*, ConcD 22 (1986) 63-69; tenże *Theocentric Christology: Defended and Transcended*, JES 24 (1987) 41-52.

²⁰ *Courage for Dialogue, Ecumenical Issues in Inter-Religious Pluralism*, Geneva 1981; tenże, *The Lordship of Jesus Christ and Religious Pluralism*, Madras 1981.

²¹ *The Category of Growth in Comparative Religion. A Critical Self-Framination*, HTR 66 (1973) 115 nn; tenże, *Christianity and World Religions*, Patiala 1969; tenże, *Salvation in Christ: Concreteness and Universality. The Superscript*, Santa Barbara 1972; tenże, *The Trinity and the Religious Experience of Man*, New York 1973; tenże, *The Unknown Christ of Hinduism*, London 1981.

²² *The Centre of Christianity*, London 1977; tenże, *God has many Names*, London 1980; tenże, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973; tenże, *The Myth of God Incarnate*, London 1977.

²³ J. Hick, *God and the Universe*, dz. cyt., 131; tenże, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, 22 n.

nadal widzieć w Nim jedyneO Odkupiciela, zaś od niechrześcijan nie trzeba by wymagać akceptacji takiego poglądu. Stanie się to możliwe, jeśli chrześcijańską naukę o Wcieleniu i bóstwie Chrystusa potraktuje się jako mit²⁴.

Pierwsi uczniowie Jezusa mówili o Nim jako o Słowie Wcielonym i Synu Boga. Obydwa te tytuły są — według Hicka — symboliczno-mitycznymi modelami, którymi posłużyli się uczniowie dla wyrażenia znaczenia, jakie dla nich posiadał Jezus. Owa mityczna interpretacja Jezusa stała się istotną treścią chrześcijańskiej wiary. Tymczasem sam Jezus — stwierdza Hick, powołując się na opinię biblistów — nie nazywał siebie ani Mesjaszem, ani Synem Bożym²⁵. Należy w tej sytuacji podjąć próbę odtworzenia procesu, który doprowadził do powstania mitu o Wcieleniu.

W sposób załączkowy zawarty jest on — zdaniem Hicka — w żydowskim obrazie „Syna Bożego”. Był to tytuł nadawany często Mesjaszowi, ale odnoszony także do kogoś, kto odegrał jakąś szczególną rolę w religii żydowskiej. Oznaczał wyjątkowość, jednakże nie wyłączość. Zetknięcie się pierwotnej gminy chrześcijańskiej z kulturą grecko-rzymską wpłynęło na rozwinięcie się nauki o Synu Bożym w pogląd o Wcieleniu i szczególnego rodzaju ubóstwieniu. Ów proces deifikacji widoczny jest już w Ewangelii Janowej. W pierwszych stuleciach chrześcijaństwa spory teologiczne i orzeczenia soborowe doprowadzają do tego, że mityczne wyobrażenia o Jezusie jako Synu Bożym oraz o Wcieleniu ujęte zostają w kategorii ontologiczne o charakterze absolutnym. Jest to kolejny etap w rozwoju nauki o Jezusie. Jezus — Syn Boży staje się Drugą Osobą Trójcy Świętej, to znaczy Bogiem-Synem. Mityczne i metaforyczne wypowiedzi o Synu Bożym zostają uzupełnione o pojęcie Boga—Syna, równego substancjalnie Ojcu. Hick uważa, że rozwijający się proces deifikacji Jezusa nie może być uważany bynajmniej za wypaczenie prawdziwej wiary. Za rzecz naturalną należy bowiem uznać dążenie młodej gminy do wyrażenia swej wiary w Jezusa w kategoriach absolutnych. Nauka o Jezusie jako Synu Bożym, współistotnym w bóstwie z Ojcem, była w ówczesnym środowisku kulturowym skutecznym sposobem

²⁴ J. Hick, *Gott und seine vielen Namen*, dz. cyt., 23-30; tenże, *God and the Universe*, dz. cyt., 117, 148; tenże, *Jesus und die Weltreligionen*, w: *Wurde Gott Mensch? Der Mythos von fleischgewordenen Gott* (red. J. Hick), Güterslooh 1979, 185 n.

²⁵ J. Hick, *Whatever Path Men Choose is Mine*, w: *Christianity and Other Religions* (red. J. Hick, B. Hebblethwaite), Philadelphia 1980, 184; tenże, *God and the Universe*, dz. cyt., 116.

ukazania Jezusa jako Pośrednika, przez którego ludzie mogą spotkać Boga i przez to spotkanie doznać przemiany ²⁶.

Współcześnie doktryna o Wcieleniu rodzi jednak, zdaniem Hicka, szereg trudności. Podstawową jest utwierdzanie się wśród chrześcijan przekonania, że Jezus jest „jedynym Odkupicielem” bądź też, że jest „jedynym i ostatecznym kryterium prawdziwości wszystkich innych religii” ²⁷. Możliwość przeciwstawienia się takiemu oddziaływaniu nauki o Wcieleniu Hick dostrzega w zdecydowanym opowiedzeniu się za jej mitycznym charakterem. Mityczna interpretacja Wcielenia pozwala zrezygnować z dosłownego, empirycznego i metafizycznego rozumienia wypowiedzi o Jezusie jako Wcielonym Synu Bożym, podkreśla natomiast obrazowy charakter tych sformułowań. Można wtedy mit Wcielenia rozumieć jako wyraz wiary chrześcijan w Jezusa, który jest dla nich Zbawicielem i Pośrednikiem w drodze do Boga; taka wiara posiada moc przemieniającą i decyduje o postawie życiowej chrześcijan ²⁸.

Opowiadając się za mitycznym pojmowaniem Wcielenia, Hick zastrzega się, że nie chce zredukować go do podbudowanego wyłącznie emocjami subiektywnego doświadczenia chrześcijan, bądź przechodzić z pozycji tradycyjnej chrystologii ontologicznej do funkcjonalnej. Mit Wcielenia ma swe zakotwiczenie w fakcie, który zadecydował o jego zaistnieniu i treści. Nie jest więc jedynie odzwierciedleniem subiektywnych przeżyć człowieka wierzącego, ale wyraża to, co dokonało się w Jezusie ²⁹.

Wyjaśniając fakt Wcielenia w odniesieniu do Jezusa, Hick wychodzi od określenia Bożej natury jako aktywności. Boska aktywność objawia się w ludzkich dziejach, w rozumieniu chrześcijan jako *agapè*-miłość („Bóg jest miłością” — 1 J 4, 8). Jeśli więc mówi się o kimś, że jest Wcieleniem Boga, oznacza to „uhistorycznienie” boskiej *agapè* w tym człowieku. Hick pojmuje owo uhistorycznienie nie jako reprezentację miłości Boga, ale utożsamienie z nią. Miłość Jezusa jest miłością Boga, jest Wcieleniem, uobecnieniem w historii odwiecznej boskiej miłości ³⁰.

Taki sposób interpretacji wcielenia otwiera — według Hicka —

²⁶ J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, dz. cyt., 183-185, 187-189; tenże, *God and the Universe*, dz. cyt., 116.

²⁷ J. Hick, *Whatever Path*, dz. cyt., 185 n; tenże, *Jesus und die Weltreligionen*, dz. cyt., 189 n.

²⁸ J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, dz. cyt., 193 n; tenże *The Center of Christianity*, New York 1968, 32.

²⁹ J. Hick, *Jesus und die Weltreligionen*, dz. cyt., 184; tenże, *God and the Universe*, dz. cyt., 114-116; tenże, *On Grading Religions*, *Religious Studies* 17 (1981) 459.

³⁰ *God and the Universe*, 148-158.

przestrzeń dla innych religii i innych odkupicieli. Można bowiem powiedzieć o Jezusie, że jest *totus Deus* (w całości Bogiem), to znaczy, że Jego miłość była prawdziwie obecnością miłości Boga na ziemi; należy się jednak powstrzymać od mówienia o Jezusie, że jest *totum Dei* (całością Boga), czyli że boska miłość w całej pełni ukazała się we wszystkich czy też w niektórych Jego dziełach³¹. Innymi słowy jest do zaakceptowania twierdzenie, że prawdziwie można spotkać Boga w Jezusie, ale nie wyłącznie w Nim; a w konsekwencji uznać Jezusa za centrum i normę własnego życia, nie upierając się jednak przy tym, by był takim dla wszystkich ludzi. Taką chrystologię można uznać — zdaniem Knittera — za podstawę dialogu międzyreligijnego³².

Chrystologia proponowana przez Hicka jest przykładem charakterystycznego dla pluralistycznej teologii religii przejścia od chrystocentryzmu do teocentryzmu. Teocentryczna chrystologia oznacza rezygnację z poglądu o jedynym, ostatecznym i normatywnym charakterze objawienia się Boga w Jezusie z Nazaretu.

Chrystologia proponowana przez pluralistyczną teologię religii jest jednak nie do pogodzenia z tradycyjnym w chrześcijaństwie widzeniem Jezusa Chrystusa i Jego relacji do Boga. Postulowany przez nią teocentryzm podważa właściwy chrześcijaństwu osobowy charakter pojmowania Boga, skłaniając się raczej ku jakiemś abstrakcyjnemu, boskiemu Absolutowi, który w różnym kształcie uobecnia się w ludzkim świecie³³. Trudny do przyjęcia jest także sposób interpretacji nowotestamentowych wypowiedzi chrystologicznych. Mityczne i poetyckie podejście do nich skazuje czytelnika na subiektywizm, a teksty pozbawia wartości poznawczej i normatywnego charakteru³⁴.

3. Chrystologia relatywna

Motywy, które skłoniły zwolenników pluralistycznej teologii religii do nowych ujęć chrystologicznych, prowokują także innych teologów do poszukiwań, których efekty mogłyby przynajmniej w jakiejś mierze wyjść naprzeciw potrzebom dialogu międzyreligijnego, a z drugiej nie byłyby zerwaniem z tradycyjną nauką

³¹ Tamże, 159; por. J.A.T. Robinson, *Truth is Two-Eyed*, London 1979, 104, 120.

³² Ein Gott, dz. cyt., 78.

³³ Por. G. Augustin, *Gott eint — trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz W. Pannenberg's*, Paderborn 1993, 58 n.

³⁴ E. Arens, *Die Vielfalt der Religionen als Herausforderung der Theologie*, Sdz 118 (1993) 12, 855.

o jedyności Chrystusa. Na szczególną uwagę zasługuje tutaj hipoteza chrystologii relatywnej D. Wiederkehra.

Punktem wyjścia, warunkującym konstruowanie hipotezy chrystologii relatywnej, jest — według Wiederkehra — rezygnacja z przesadnego centralizmu w teologii³⁵. Prowadzi on bowiem do absolutyzacji pewnych teorii i uniemożliwia rozwój oryginalnych koncepcji w obrębie kultury pozostającej na peryferiach. Jako przykład takiej sytuacji podaje Wiederkehr „absolutną chrystologię”, która ukształtowała się w związku z poglądami o uniwersalnym, jedynym i — jak to niektórzy określali — absolutnym charakterze misji Chrystusa³⁶. Słowo „absolutny”, kojarzone tu z jedynością i uniwersalnością misji Chrystusa, rodzi obawę zacieśnienia wolnej przestrzeni dialogu oraz uprzedniego rozstrzygnięcia jego efektów. Aby dialog stał się możliwy, należy zrezygnować z chrystologii absolutnej. W jej miejsce Wiederkehr proponuje chrystologię relatywną.

Jej istotną cechą jest charakter przejściowy. Owa przejściowość dotyczy stopniowego dochodzenia do prawdy. Chodzi o takie przybliżanie się do Chrystusa w sensie poznawczym, które mogłoby doprowadzić do wiary w Niego jako jedynego i powszechnego Zbawiciela. Stworzenie tak pojętej chrystologii ma znaczenie nie tylko dla dialogu z niechrześcijanami, ale także w obrębie samego chrześcijaństwa. Wiederkehr zauważa, że w chrześcijańskiej katechezie nie stawiało się zazwyczaj człowieka od początku jego drogi w wierze przed ostatecznie już sformułowanymi dogmatami, ale wprowadzało się go krok po kroku w tajemnicę Jezusa Chrystusa. Taki sposób objawiania siebie uczniom obrał też jak się zdaje — sam Jezus. Zanim uczniowie doszli do pełnego poznania Jezusa jako Syna Bożego i Pana, pozostawali w stadium wiedzy wstępnej, częściowej jedynie; można by mówić, że ich chrystologia była wtedy niepełna. Taką chrystologię można zaproponować człowiekowi poszukującemu, nieprzygotowanemu — jak uczniowie Jezusa przy pierwszych z Nim spotkaniach — do konfrontacji z pełnią Bożej tajemnicy objawionej w Jezusie z Nazaretu. Taka chrystologia mogłaby także stanowić punkt wyjściowy w dialogu z innymi religiami. Chodziłoby w niej o stworzenie płaszczyzny porozumienia, którą byłby w stanie zaakceptować wyznawca religii niechrześcijańskiej, a która dla chrześcijanina nie oznaczałaby

³⁵ D. Wiederkehr, *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, w: *Jesus Christus und die Religionen* (red. A. Paus), Graz 1980, 185.

³⁶ Tamże; por. W. Kasper, *Einführung*, w: *Absolutheit des Christentums*, dz. cyt., 8 n.

rezygnacji z podstawowych prawd o Chrystusie czy też ich zafalszowania³⁷.

Proponowana przez Wiederkehra chrystologia relatywna powinna mieć, w jego przekonaniu, charakter obecnej już w Nowym Testamencie chrystologii pośredniej³⁸. Jest to ten typ chrystologii, która swój punkt wyjścia w refleksji nad Jezusem Chrystusem umieszcza w historycznym wydarzeniu. U początku rozważań stoi człowiek Jezus z Nazaretu, ich kresem jest natomiast teologiczny wymiar tej postaci aż po stwierdzenie Synostwa Bożego Jezusa i Jego równości w bóstwie z Ojcem³⁹. Ważnym dla chrystologii relatywnej elementem tych rozważań jest relacja Jezusa do Boga. Chodzi przy tym o te wypowiedzi i postawy Jezusa, które są wyraźnie teocentryczne. Należy do nich zwłaszcza centralne w misji Jezusa nauczanie o Królestwie Bożym. Głosi w nim Jezus nie siebie, ale Boga i Jego zbawczą bliskość. Jeśli spojrzeć na Jezusa jako na głosiciela Boga i Jego zbawczej woli, to możliwa staje się akceptacja oprócz Niego także innych proroków i świadków Boga. Wszyscy oni są znakiem Boga w tym świecie, jednakże znakiem wykraczającym poza tę rzeczywistość, zwróconym w stronę nieograniczonej i tajemniczej Bożej transcendencji. Stawiając Jezusa w rzędzie innych świadków Boga, nie rozstrzyga się jeszcze zagadnienia ich wzajemnej relacji do siebie i do Boga, choć nie rezygnuje się z tego pytania, spodziewając się znalezienia odpowiedzi w dalszej perspektywie.

Kolejną kwestią tworzącą płaszczyznę dialogu chrześcijaństwa z innymi religiami byłby wzorczy charakter człowieczeństwa Jezusa w aspekcie stwórczym i eschatologicznym⁴⁰. Wśród pism Nowego Testamentu zwłaszcza Ewangelie synoptyczne widzą przede wszystkim Jezusa jako człowieka; jednocześnie wskazują na niezwykłość Jego człowieczeństwa, wyjaśniając ją w świetle tajemniczego związku z Bogiem. Tu znowu — jak w przypadku poprzedniego zagadnienia — nie rozpatruje się już w punkcie wyjścia owej niezwykłości jako znaku jedynej i niepowtarzalnej relacji do Boga, ale próbuje się postawić Jezusa obok innych niezwykłych postaci religijnych, zastanawiając się nad ich wzajemną relacją. Jednym z punktów tej refleksji, weryfikującym w jakimś sensie ową niezwykłość, jest stosunek tych wielkich ludzi różnych

³⁷ D. Wiederkehr, art. cyt., 186.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. H. Frankemölle, *Jesus von Nazareth. Anspruch und Deutungen*, Mainz² 1979, 35-38; Kasper, *Jezus Chrystus*, dz. cyt., 98-100; Kessler, art. cyt., 273 n.

⁴⁰ D. Wiederkehr, art. cyt., 187.

religii do podstawowych problemów ludzkiej egzystencji. Pewność co do pozytywnych efektów tego rodzaju dyskusji czerpie Wiederkehr z doświadczeń, jakie płyną ze spotkania teologii z zsekularyzowaną antropologią. Jeśli teologia nie unika takiej konfrontacji, to tym więcej jako możliwy czy wręcz konieczny powinna uznać dialog z innymi religiami na płaszczyźnie chrystologiczno-antropologicznej.

Przestrzeń dialogu międzyreligijnego mogłoby poszerzyć zdaniem Wiederkehra, rozpatrzenie „chrystologicznych analogii”⁴¹. Są to — w rozumieniu Wiederkehra — szczegółowe treści i tematy Chrystusowego orędzia, a także pojedyncze postawy wyodrębnione z całości Jego życia, których analogie znaleźć można w innych religiach. Wiederkehr zastrzega się od razu, że o jednorazowości i oryginalności Jezusa Chrystusa decyduje całokształt Jego postawy i orędzia, pozostający w nierozzerwalnym związku z osobą. Oddzielanie jakiegoś fragmentu nauki czy pojedynczego zachowania od całej egzystencji jest narażeniem się na zafałszowanie obrazu Jezusa Chrystusa. Jeśli jednak zdajemy sobie z tego sprawę i jesteśmy przekonani o niepowtarzalności dzieła i osoby Chrystusa, możemy bez obawy zaakceptować istnienie chrystologicznych analogii poza chrześcijaństwem. Ich przykładem może być pogląd o jedności między transcendencją a historyczną obecnością Boga w świecie, czy też wiara w zbawczych pośredników, bądź wreszcie nadzieja — w chrześcijaństwie zakotwiczona w osobie zmartwychwstałego Chrystusa a w Izraelu w Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba, który nie jest Bogiem umarłych, lecz żywych.

Zarysowana powyżej chrystologia relatywna jest, zgodnie z zamierzeniem jej twórcy, szukaniem pośrednich rozwiązań między chrystologią tradycyjną, noszącą znamiona absolutności, a chrystologią teocentryczną, rezygnującą w swych założeniach z chrześcijańskiego *proprium* w poglądach na Jezusa Chrystusa. Chrystologia relatywna jest najbardziej oryginalna w swym aspekcie „heurystycznym” — jak go nazywa sam Wiederkehr. Podkreśla ona o wiele bardziej niż ujęcia tradycyjne, że spotkanie z Jezusem Chrystusem i Jego afirmacja jako posłanego przez Boga Zbawiciela jest procesem poznawczym, jest ciągłym odkrywaniem niezgłębialnej do końca tajemnicy Jezusa Chrystusa. Na początku tego procesu spotykamy łatwą do zaakceptowania postać Jezusa, nauczyciela z Nazaretu. Na kolejnych etapach pojawiają się coraz trudniejsze prawdy o Jezusie, jak wiara w Jezusa jako jedyne i powszechnego Zbawiciela. Kresem procesu zbliżania się do Je-

⁴¹ Tamże, 187 nn.

zusa jest *Christus universalis futurus*, eschatologiczny szczyt, w którym wszystko znajdzie wypełnienie⁴². Jest to cel wspólny dla wszystkich, także dla chrześcijan, którzy bardziej niż ktokolwiek świadomi wielorakich własnych niedociągnięć widzą ów cel w dalekiej perspektywie. Pozostają więc w drodze ku Chrystusowi, uniwersalnemu Zbawicielowi. Można powiedzieć, że owo trwanie w dochodzeniu do Chrystusa jest najbardziej fundamentalną płaszczyzną, na której budować można chrystologiczny dialog przybliżający wszystkich do jedności w Chrystusie jedynym i ostatecznym Zbawicielu wszystkich ludzi.

⁴² Tamże, 190.