

ALFONS NOSSOL

CHRYSTOLOGIA EGZYSTENCJALNA

Niezwykle aktualną postacią pożytecznej i twórczej zarazem „mody” teologicznej było zajmowanie się w Kościele pierwszej połowy XX w. przede wszystkim eklezjologią. Ostatnie zaś dziesięciolecia sprowadziły na warsztat teologa sam problem Boga. Klimat ideowy naszej epoki i duch desakralizującego się gwałtownie świata zmusiły teologię do skoncentrowania się wokół jej podstawowego przecież zagadnienia, jej być albo nie być. Bóg teologii chrześcijańskiej przemówił jednak do ludzkości „po ludzku”, tzn. przez „jednego pośrednika między Bogiem a ludźmi, człowieka Chrystusa Jezusa, który wydał siebie samego na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 5 n.). Aktualizacja i analiza problemu Boga musiała dlatego w konsekwencji doprowadzić do nowego, niemalże pierwotnie chrześcijańskiego odzycia chrystologii. Nie chodzi w tym przypadku oczywiście tylko o modę. „Do definicji mody należy bowiem to, że w przyszłym roku ona się zmieni. Pierwiastek zaś prawdziwie chrześcijański nie był na szczęście nigdy modą, nawet w tak zwanych najbardziej chrześcijańskich czasach” (H. Urs von Balthasar). O chrześcijańskości jako takiej decyduje więc sama tajemnica Chrystusa i egzystencja w sferze jej zbawczego promieniowania oraz oddziaływania. Chrześcijańska teologia nie może zatem nigdy zrezygnować z aktualizowania i twórczego modernizowania tej tajemnicy. Dzisiejsze odrodzenie chrystologiczne cechuje niezwykła dynamika. W większości przypadków mamy w nim jednak do czynienia z różnego rodzaju postaciami modnej „chrystologii stosowanej”, preparowanej na zawołanie danej chwili. Wystarczy choćby wspomnieć o różnych interpretacjach fenomenu Chrystusa z perspektywy wyłącznie socjologicznej, politycznej, psychoanalitycznej czy nawet filozofii neomarksyistowskiej. Wyrazem takich interpretacji są poniekąd także aktualne wciąż jeszcze przejawy tzw. ruchu „Jezus-poeples” czy „rewolucji Jezusa” lub nowego „ruchu pentekostalnego” na Zachodzie. Chociaż zjawiska te zdają się prowadzić raczej do mistycyzmu i pietyzmu aniżeli do prawdziwego

doświadczenia Jezusa¹, nie można im jednak odmówić charakteru szczerości egzystencjalnego zaangażowania. Choćby nawet tu i ówdzie tendencyjnie Jezusem manipulowano i konstruowano jakąś „niewierzącą” chrystologię frakcyjną, to pośrednio przynajmniej mamy okazję dowiedzieć się, że historyczny Jezus nie jest w ich przekonaniu bynajmniej jakąś obrazkową tylko naklejką i że chrześcijaństwo jest czymś więcej aniżeli namalowanym na ścianie gwoździem, na którym wieszka się też tylko narysowany parasol, jak to sugeruje szyderczo R. Augstein w swoim dziele *Jezus Syn Człowieczy*².

Najżywsze nawet praktyczne zainteresowanie się Jezusem nie potrzebuje przekraczać barier teologicznej refleksji, zasługującej w całej pełni na miano „chrystologii”, o którą nām właśnie idzie. Ścisłej rzecz ujmując, chodzi tu wyłącznie o właściwą chrystologię dogmatyczną, czyli systematyczną refleksję objawionej i przez Kościół do wierzenia przedłożonej tajemnicy Jezusa Chrystusa w całokształcie jej historiozbawczego bytu i oddziaływania. Tajemnica albo wydarzenie Chrystusa zawsze miało, i stale mieć będzie, podstawowe znaczenie w nauce Kościoła. Z tego też względu jego teologiczne opisywanie i analizowanie winno należeć do najważniejszych zadań Kościoła. Nie trzeba się przeto dziwić, że Kongregacja Doktryny Wiary w swojej deklaracji *Wobec współczesnych błędów teologicznych* z 21 II 1972 r. przy równoczesnym napiętnowaniu najnowszych dewiacji chrystologicznych nie omieszkała dodać: „To oczywiście nie znaczy wcale, by Kościół, świadomy swej myśli — wbrew oczywistym przeobrażeniom sposobów myślenia ludzi — miał zaniedbywać swój obowiązek ciągłego pogłębiania powyżej omawianych tajemnic przez nieustanne pogłębianie prawd wiary i poszukiwania teologów oraz by nie starał się ich wyjaśniać w kategoriach poznania rozumowego. Ale, jak jest rzeczą konieczną zdawanie sobie sprawy z obowiązku poszukiwania dla tych tajemnic nowych form, tak równie koniecznym obowiązkiem jest strzec ich niezgłębionych treści, by nigdy nie było przypadków odstępowania od takiego ich pojmowania, jak to rozumiał i rozumie Kościół”³. Aggiornamento lub właściwie pojęta teologiczna akomodacja to zatem nie tylko prawo, ale ścisły obowiązek, również w odniesieniu do chrystologii. Niczym innym jak jej właśnie wyrazem jest przecież nauka pierwszych starochrześcijańskich soborów Kościoła. Dokonanej na nich — w pewnym przynajmniej znaczeniu — hellenizacji podstawowych prawd naszej wiary nie powinniśmy dlatego dzisiaj potępiać. Zamiarem i troską Kościoła było bowiem

¹ A. Grillmeier. *Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik*. W *Theologische Berichte*. Bd. 1. Hrsg. J. Pfammatter, F. Furger. Einsiedeln 1972 s. 167.

² *Jesus Menschensohn*. München 1972 s. 423.

³ „Osservatore Romano” 10 III 1972 r. (AAS 64:1972 s. 240).

wtedy z jednej strony zabezpieczenie przed opacnym zrozumieniem, z drugiej zaś — ich wyrażenie w najwspółcześniejszej i powszechnie chyba podówczas rozumiałej („greckiej”) szacie pojęciowej⁴. Podobnie ma się rzecz dzisiaj na terenie tzw. chry st o l o g i i e g z y s t e n c j a l n e j. Tym zbiorczym niejako określeniem chcemy objąć wszystkie podstawowe najnowsze próby katolickiej teologii niemieckiej, usiłujące podejść — w pełnym tego słowa znaczeniu — twórczo do naszkicowanej przez klasyczną chrystologię tradycyjną tajemnicy Jezusa Chrystusa, by ją na nowo pojęciowo i egzystencjalnie przybliżyć, odmiennej w dużej mierze, współczesnej mentalności chrześcijańskiej. W związku z tym wyjdziemy właściwie zakresowo niejednokrotnie poza ramy ścisłej teologii egzystencjalnej⁵, bo uwzględnić tu trzeba będzie również założenia niekoniecznie egzystencjalistyczne. Takie szerokie rozumienie chrystologii egzystencjalnej można by poniekąd także opisać mianem chrystologii np. antropologicznej, noetycznej, indukcyjnej lub dynamicznej, przeciwstawianej tradycyjnej chrystologii określanej dzisiaj chętnie jako wyłącznie wertykalna, ontyczna, esencjalna, dedukcyjna i statyczna. Zaznaczmy może od razu, że tego rodzaju predykaty nie są bynajmniej wolne od schematycznych uproszczeń lub nawet tendencyjnych uogólnień, niemniej jednak wyrażają — przynajmniej w przybliżeniu — zasadniczy kierunek nowej teologiczno-dogmatycznej aktualizacji wydarzenia Chrystusa. By poznać nieco bliżej merytoryczne przede wszystkim elementy tej aktualizacji, nakreślimy najpierw główne czynniki warunkujące potrzebę chrystologii egzystencjalnej dzisiaj.

I. AKTUALNA POTRZEBA CHRYSOLOGII EGZYSTENCJALNEJ

1. Autentyczna refleksja teologiczna winna się właściwie wyrzec wyobraźni, zwłaszcza zaś nie może bazować na petryfikacji jej konkretnych obrazów. Z drugiej zaś strony żadne myślenie teologiczne nie obejdzie się bez jakichś symboli, modeli, czy nawet obrazów. Te — nazwijmy je — pomocnicze środki wyrazu refleksji teologicznej są jednak historycznie uwarunkowane. W tej chwili chodzi nam wyłącznie o teologiczny „obraz” Jezusa Chrystusa. Taki „swój” obraz usiłowała wypracować każda epoka, w ścisłej zależności od bardzo wielu czynników, zwłaszcza zaś od aktywnego nastawienia ideowego. I tak oto dominuje w poszczególnych okresach historii teologii obraz Chrystusa nauczającego (Christos Didaskalos), Chrystusa wszechwładcy (Pantokrator), Chrystusa cierpięliwego, samego Serca

⁴ W. Kasper. *Jesus im Streit der Meinungen*. „Theologie der Gegenwart” 16:1973 s. 240.

⁵ Zob. np. A. Brandenburg. *Existentialtheologie — Gewinn und Gefährdung*. Essen-Werden 1970.

Jezusa, czy wreszcie Chrystusa króla. Obrazy te mają decydujące znaczenie przede wszystkim w praktyce chrześcijańskiej pobożności; teologicznie zaś stanowią wizualne jakby formy i sposoby wyrażenia „niezglębnego bogactwa Chrystusa” (Ef 3, 8). „Zaćmienie Boga” naszych dni (M. Buber) pociągnęło jednak za sobą „epokę wielkiej bezobrazowości” teologicznej. Dawne, więcej statyczne, modele i obrazy przestały być wiarogodne. Nie są one bowiem już w stanie człowieka wierzącego w całej pełni i autentycznie zaangażować w „sprawę Chrystusa”. Tradycyjny obraz Chrystusa musiałby przeto dziś ulec radykalnemu zdynamizowaniu i głębszemu upersonalnieniu równocześnie; winien by on adekwatniej oddać całokształt bytu i działania biblijnego Jezusa, całkowicie przecież wyzwolonego od siebie i nastawionego absolutnie na innych. Taki obraz „Chrystusa pro-egzystującego”⁶ — jak później jeszcze zobaczymy — postuluje i jest rzeczywistością w stanie skonstruować współczesna chrystologia egzystencjalna.

2. Jednym z zewnętrznych czynników przemawiających za potrzebą takiej chrystologii były niewątpliwie uroczystości w 1951 r. z okazji 1500-lecia Soboru Chalcedońskiego. Przy podkreśleniu wyjątkowego znaczenia nauki tegoż Soboru dla Kościoła wyszła bowiem równocześnie wyraźniej na jaw względność jej sformułowania i całego historycznego uwarunkowania. Obszerne, 3-tomowe dzieło zbiorowe *Das Konzil von Chalkedon*⁷, stanowiące księgę pamiątkową jubileuszu, zawiera również artykuł K. Rahnera o programowym znaczeniu, bo proklamujący rozumienie Soboru Chalcedońskiego nie jako końca, lecz początku prawdziwego rozwoju chrystologii⁸. W poszukiwaniu nowych konstruktywnych modeli chrystologicznych stała się odtąd teologia katolicka podatna na różne wpływy. Wielu teologów uległo urokowi koncepcji Teilharda de Chardin — całkowitego zharmonizowania wiary w Chrystusa z ewolucyjną wizją świata, chociaż niekoniecznie według schematu anagenezy, w której jedna sfera rozwoju przechodzi spontanicznie w drugą: od hylosfery począwszy poprzez zoosferę, psychosferę i noosferę aż po chrystosferę; innymi słowy: kosmogeneza i antropogeneza znajdują, według Teilharda, swoje wypełnienie w chrystogenezie, a sam Chrystus jest po prostu spełnioną w sobie ewolucją⁹. W tym poszukiwaniu nowych katolickich rozwiązań chrystologicznych odegrały

⁶ Zob. H. Schürmann. *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?* „Diakonia” 3:1972 s. 147-160.

⁷ Hrsg. A. Grillmeier u. H. Bacht. Würzburg 1951-1954.

⁸ K. Rahner. *Chalkedon — Ende oder Anfang?* W: *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. 1. Würzburg 1951 s. 3-49. Przedruk: *Schriften zur Theologie*. Bd. 1. Einsiedeln 1954 s. 169-222.

⁹ W. Kasper. *Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi*. „Theologie der Gegenwart” 17:1974 s. 5. Zob. P. Schellenbaum. *Die Christologie des Teilhard de Chardin*. W: *Theologische Berichte*. Bd. 2. Einsiedeln 1973 s. 223-274.

od samych początków ważną rolę wypracowane w międzyczasie wzorce autorów protestanckich. Teologia protestancka bowiem już od czasów oświecenia wyemancypowała się w dużej mierze do schematów staro-chrześcijańskich i usiłowała w swoim rozprawieniu się z historycznym myśleniem epoki nowożytnej uzasadnić wiarę w Chrystusa w sposób nowy¹⁰.

3. W kontekście wpływów ze strony teologii protestanckiej zasługuje na szczególną uwagę fakt „powtórnego odkrycia historycznego Jezusa”. W latach pięćdziesiątych poznano, że chrystologia nie polega wcale na wyłącznej tylko interpretacji lub reinterpretacji kerygmatycznych albo dogmatycznych formuł wyznaniowych; wszystkie te właśnie formuły usiłują raczej wypowiedzieć w jakiś sposób eschatologiczne znaczenie osoby i dzieła Jezusa i jako takie posiadają swoje ostateczne kryterium rzeczowe w Jezusie historycznym. W takich np. formułach wyznaniowych jak: „Jezus jest Chrystusem”, „Panem”, „Synem Bożym”, kim Jezus jest interpretują nie tylko same tytuły „Chrystus”, „Pan” i „Syn Boży”; to raczej sam Jezus interpretuje również swoje wystąpienie, przepowiadanie i zachowanie się, niezależnie od tego, jak chciano by powyższe tytuły historyczno-religijnie kwalifikować. Gdyby bowiem dane wyznania i tytuły nie posiadały żadnego oparcia w Jezusie historycznym, wówczas wiara w Chrystusa byłaby tylko zwykłą ideologią, ogólnym światopoglądem bez historycznego uzasadnienia. Płynące zaś z takiego ujęcia konsekwencje byłyby oczywiście bardzo niebezpieczne. Z chwilą bowiem, kiedy historia przestaje być miejscem przecięcia eschatycznego wydarzenia, nie można by już poważnie brać wcielenia i nowa forma doketyzmu wydaje się wtedy nieuniknionym faktem¹¹.

4. Łącznie z koncentracją myśli chrystologicznej wokół historycznego Jezusa zwrócono szczególniejszą uwagę na zjawisko pluralizmu biblijnego obrazu Jezusa i w ogóle różne formy biblijnej chrystologii, którą w większości wypadków można by sprowadzić do „chrystologii pośredniej” (implizite Christologie) lub nawet „chrystologii funkcyjnej”, jako że biblijny model myślowy dotyczy nie tyle istoty, ile raczej samej funkcji zbawczej, którą Jezus spełnia¹². Analiza biblijnych wypowiedzi chrystologicznych i ich soteriologicznego znaczenia podkreśliła także z wzmoczoną siłą krzyż oraz zmartwychwstanie jako istotny punkt wyjściowy nowotestamentowej

¹⁰ Por. A. Nossol. *Christus solus. Zarys rozwoju chrystologii protestanckiej*. „Collectanea Theologica” 44:1974 f. II s. 5-33.

¹¹ Kasper. *Einmaligkeit* s. 2.

¹² G. Lange. *Der dogmatische Jesus*. W: *Jesus von Nazareth*. Hrsg. J. Schierse. Mainz 1972 s. 171.

chrystologii, podczas gdy tradycyjna chrystologia, zwłaszcza w klasycznym sformułowaniu chalcedońskim, uwzględniała tutaj prawie wyłącznie sam fakt wcielenia¹³.

5. W świetle naszkicowanych powyżej momentów radykalizowało się po 1951 r. coraz bardziej spojrzenie teologów na tradycyjną chrystologię. Wysunięte przeciwko niej zarzuty dałoby się sumarycznie sprowadzić do trzech najważniejszych, że mianowicie jest to chrystologia wyłącznie esencjalno-statyczna, skrajnie wertykalna oraz dualistyczna¹⁴. Zarzut esencjalizmu można by co prawda podważyć, wskazując na motyw uczestnictwa człowieka w życiu Bożym jako zasadniczy moment powstawania chrystologii klasycznej, a nie czyste spekulacje metafizyczne na temat istotowej konstytucji osoby Jezusa, jak się to dość powszechnie zwykło przyjmować¹⁵. W tej, nie pozbawionej co prawda również soteriologicznego nastawienia, chrystologii podstawową rolę odgrywa jedno wydarzenie zbawcze — samo wcielenie Syna Bożego, zaś śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa pozostają zupełnie na uboczu. Tradycyjna chrystologia jest po prostu pozbawiona historyczno-eschatologicznej perspektywy i dlatego osoba Jezusa została w niej niejako wyjęta z kontekstu istotnych historiozbawczych relacji i robi wrażenie całkowicie jednorazowej „syntezy wertykalno-ontologicznej” Boga i człowieka. A jak pokazała historia, niejednokrotnie stała się też przedmiotem wyizolowanej spekulacji teologicznej.

Obok samego postulatu nowej syntezy chrystologicznej, krytyka tradycyjnej nauki ukazuje już w tym punkcie także jej nieodzowne ukierunkowanie merytoryczne. Winna ona mianowicie uwzględnić w większej mierze historiozbawczy, soteriologiczny i funkcjonalny charakter tajemnicy Chrystusa. Po nauce Soboru Watykańskiego II o misterium paschale dezyderat taki staje się wprost nakazem chwili, zwłaszcza że jest on naprawdę w stanie zdynamizować twórczo dawne, przede wszystkim statyczne ujęcie Chrystusa.

Zakładając wiarę w Trójcę Świętą i wyjaśniając wydarzenie Chrystusa za pomocą modelu wcielenia Słowa Bożego, jest dawna chrystologia w istocie rzeczy również typową chrystologią wertykalną — „z góry” Zachodzi dlatego obawa, czy jako taka jest ona w ogóle w stanie dotrzeć „do dołu”,

¹³ Zob. D. Wiederkehr. *Konfrontation und Integration der Christologie*. W: *Theologische Berichte* Bd. 2 s. 19-28.

¹⁴ K. Reinhardt. *Die Einzigart der Person Jesu Christi*. „Communio” 3:1973 s. 208-211.

¹⁵ Odnośnie do nowej konstruktywnej interpretacji Chalcedonu zob. np. A. Grillmeier. *Die altkirchliche Christologie heute*. W: *Theologische Berichte* Bd. 1 s. 69-167; W. Beinert. *Was hat die Kirche aus Jesus gemacht*. „Theologie und Glaube” 63:1973 s. 178 nn.; J. Ratzinger. *Dogma und Verkündigung*. München 1973 s. 138 n.

tn. do historii Jezusa z Nazaretu, zwłaszcza zaś do jej ostatniego przedpaschalnego stadium, jakim jest śmierć krzyżowa. Czy w chrystologii tego typu bierze się naprawdę serio ludzką indywidualność Chrystusa, jego historyczny rozwój, granice jego ziemskiego bytowania, zwłaszcza zaś jego cierpienia i śmierć? Oczywiście, Kościół zawsze stanowczo odpierał wszelkie przejawy doketyzmu i wyakcentowywał przeciwko monofizytymowi integralność Chrystusowego człowieczeństwa. Skoro jednak Jezus nie posiada ludzkiej osoby, czy wtedy nie pozbawia się Go właściwej istoty ludzkiego bytu?¹⁶ Nie trzeba się dlatego dziwić, że jeszcze i dzisiaj może uchodzić Jezus Bóg-Człowiek za jakąś cudowną, niemalże „mityczną istotę”, która jako taka mało człowieka obchodzi; usiłuje on niejednokrotnie nawet wyzwolić się od jej przytłaczającej obecności¹⁷. Odwoływanie się w tej sytuacji po prostu do posłuszeństwa wiary jest mało owocne. Wiara we wcielonego Syna Bożego nie powinna bowiem nigdy być prawem, które Kościół nakładałby od zewnątrz i z góry na swoich członków.

Teolodzy usiłują przeto zastąpić lub przynajmniej uzupełnić chrystologię „z góry” horyzontalną chrystologią „z dołu”, która wychodzi z ogólnie człowiekowi dostępnego doświadczenia — człowieka Jezusa. Nie znaczy to jednak, że tym samym sprowadzają Jezusa do rzędu wszystkich pozostałych ludzi lub też przeczą jego istotnej relacji do Boga. Wręcz przeciwnie, chcąc właśnie zapobiec dalszemu spychaniu postaci Jezusa na poziom ludzkiego wyłącznie życia, zmierza chrystologia „z dołu” do nowego uzasadnienia i wyjaśnienia jego Bożego synostwa.

Takie postępowanie w chrystologii radykalizuje się dzisiaj szczególnie ostro na tle sięgającego coraz głębiej powszechnego „zwrotu antropologicznego”, obejmującego swoim zakresem również wszystkie niemalże dziedziny teologii¹⁸.

Dualistyczny wreszcie charakter chrystologii tradycyjnej jest tym uwarunkowany, że ton jej istotnej problematyce nadaje podkreślona na Soborze w Nicei nauka o preegzystencji i współistotności Syna Bożego z odwiecznym Ojcem. Chrystologia klasyczna nie wychodzi — jakby się zdawać mogło — od jednej osoby Jezusa Chrystusa, która zawiera w sobie pełnię bóstwa i człowieczeństwa, lecz z dwóch natur, czyli realności oddzielonych od siebie nieskończoną odległością, tj. preegzystującego Bożego Logosu

¹⁶ Reinhardt, jw. s. 209. Por. także J. Ratzinger. *Die Christologie im Spannungsfeld von altkirchlicher Exegese und moderner Bibelauslegung*. W: *Urbild und Abglanz*. Hrsg. J. Tenzler. Regensburg 1972 s. 361.

¹⁷ Zob. G. Muschalek. *Gott in Jesus. Dogmatische Überlegungen zur heutigen Fremdheit des menschengewordenen Sohnes Gottes*. „Zeitschrift für katholische Theologie” 94:1972 s. 145-157.

¹⁸ Zob. A. Nossol. *Antropologiczne ujęcie teologii*. „Ateneum Kapłańskie” 66:1974 s. 186-194; tenże. *Potrzeba antropologicznej integracji w teologii*. „Roczniki Teol.-Kan.” 20:1973 z. 2 s. 91-102.

i stworzonej natury ludzkiej, i próbuje następnie „opisać proces wcielenia jako złożenie jednego indywiduum z istoty ludzkiej i boskiej”¹⁹. Przyznać trzeba, że Kościół w swej wierze we wcielenie i unię hipostatyczną przewyciężył w założeniu każdą postać dualizmu, ale dla myśli teologicznej pozostała jedność Boga i człowieka w osobie Jezusa Chrystusa problemem nierozwiązanym. Historia dowodzi również, że „chrystologia dwu natur” stale wiodła do trudności bez wyjścia, tzn. do przyjęcia podzielonego w sobie, a tylko w wierze jako jedność afirmowanego, Chrystusa, lub też broniła jedności osoby Jezusa Chrystusa kosztem jego prawdziwego człowieczeństwa albo bóstwa. W tej opinii nie można bynajmniej widzieć istoty niepojętego misterium Chrystusa. Trudności płyną bowiem najpierw z dualistycznej pozycji wyjściowej. Chcąc przeto ów newralgiczny punkt tradycyjnej chrystologii przewyciężyć, trzeba koniecznie wychodzić od jednej osoby Jezusa Chrystusa w jej relacji do Ojca w niebie i do ludzi oraz ukazać, że ten właśnie Jezus stanowi całkowitą jedność z Bogiem, a jednak jest od niego różny. Ale by pod żadnym pozorem nie dopuścić do wytworzenia obrazu Jezusa jako „Boga nr 2”, należałoby także obchodzić się ostrożnie ze skrótową formułą wiary w Chrystusa stosowaną przez ludzi wierzących — „Jezus jest Bogiem”, tzn. Bogiem w postaci człowieka. Formuła ta sprawdza się bowiem treściowo jedynie na zasadzie wymiany orzekań (*communicatio idiomatum*) i nowsza publiczna polemika, jaką na ten temat prowadził K. Rahner z kard. J. Höffnerem, ukazała m. in. na nowo całą głębię zawartej w niej problematyki²⁰.

6. Jak więc widzimy, naszkicowane trudności i zarzuty odnoszone aktualnie przeciwko dawnej chrystologii kwestionują ją właściwie w całości kształcie jej założeń. Taka sytuacja musiała siłą rzeczy doprowadzić do głębszego „kryzysu” dotychczasowej myśli chrystologicznej²¹. Jednakże w swoim centralnym punkcie, w swym „wnętrzu” nie może teologia chrześcijańska pozwolić sobie na trwanie prawdziwego kryzysu, a zwłaszcza na jego dalsze pogłębianie się. Chrystologia to bowiem *articulus stantis et cadentis* naszej teologii. Stąd też płynie dzisiaj potrzeba, a nawet obowiązek nowej interpretacji podstawowych dogmatów chrystologicznych w ramach dominującej współcześnie teologii egzystencjalnej w szerszym rozumieniu, która — choć nie pozbawiona całkowicie swoich strukturalnych trudności — w tej chwili jednak chyba jest w stanie egzystencjalnie uplasować tajemnicę Chrystusa na nowo w życiu współczesnych chrześcijan. Jakakolwiek konstruktywna próba nowej interpretacji jest tu w każdym

¹⁹ Reinhardt, jw. s. 210.

²⁰ Lange, jw. s. 166 n.; „Publik” 22 I 1971 s. 19.

²¹ Na temat zaistniałego kryzysu chrystologicznego zob. m. in. artykuł J. Schierse *Christologie*. W: J. Bauer. *Die heissen Eisen von A bis Z*. Graz 1972 s. 78.

razie lepsza od recepcji przekazanych przez tradycję, ale już nie reflek-
towanych, a może już i nie rozumianych formuł, które mogłyby w takim
wypadku stać się nawet przeszkodą na drodze czy w procesie uobecniania
Chrystusa w obrębie egzystencji człowieka dzisiaj²². Tak oto widzą tę
sprawę sami twórcy i przedstawiciele niemieckiej chrystologii egzysten-
cjalnej, wśród których na szczególną uwagę zasługują zwłaszcza H. U.
von Balthasar, K. Rahner, J. Ratzinger, H. Küng, H. Mühlen, D. Wieder-
kehr, W. Kasper i J. Nolte.

II. NAJWAŻNIEJSZE TYPY CHRYSOLOGII EGZYSTENCJALNEJ

Przechodząc do charakterystyki najważniejszych typów aktualnych
prób chrystologii egzystencjalnej, nie możemy oczywiście zmierzać do ich
adekwatnego i wyczerpującego opisu. Chodzi raczej o naszkicowanie sa-
mych tylko istotnych założeń i ich punktów wyjścia, po prostu o to, co
w nomenklaturze wymienionych powyżej autorów nazywa się „Ansatz”
W celu jednak jego wyłuskania i precyzyjniejszego ujęcia trzeba będzie
niejednokrotnie uciec się do skrótowej formy zwykłego opisu teologiczne-
go. Tych prób jest obecnie wiele, dlatego też uporządkujemy je dla większej
przejrzystości w cztery zasadnicze grupy, przy czym o rzeczowym kry-
terium ich zaszeregowania będzie stanowiła ogólnie tylko każdorazowa per-
spektywa, w której przede wszystkim tajemnica Chrystusa jest widziana
i ujmowana. W ten sposób można mówić o chrystologii w perspektywie
uniwersalno-teologicznej, transcendentalno-antropologicznej, personali-
styczno-historycznej oraz pneumatyczno-eschatologicznej.

1. *Chrystologia w perspektywie uniwersalno-teologicznej*

Upraszczając nieco skomplikowaną metodologicznie sprawę, można by
powiedzieć, że wszyscy autorzy nowych koncepcji chrystologicznych usi-
łują w jakiś sposób zachować twórcze napięcie pomiędzy tradycyjną chry-
stologią „z góry” a swoim nowym podejściem do tajemnicy Chrystusa —
„z dołu”, inaczej bowiem musieliby świadomie zerwać z bazującą na tra-
dycji, a wiążącą przecież teologicznie naukę Kościoła²³. Inaczej wydaje się
postępować J. Nolte w uzasadnianiu swojej „chrystologii znaczenia”²⁴. Ze
względu na właściwy tej koncepcji swoisty „radykalizm twórczy”, zwróci-

²² Wiederkehr, jw. s. 111 n.

²³ H. Rothaus. „Wir möchten Jesus sehen”. „Theologie und Glaube” 62:1972
s. 113.

²⁴ J. Nolte. „Sinn” oder „Bedeutung” Jesu? „Wort und Wahrheit” 28:1973
s. 322-328.

my uwagę najpierw na nią. W dotychczasowym katolickim rozumieniu chrystologii mieściło się w jakiś sposób także definitywne chrześcijańskie rozwiązanie problematyki sensu istnienia. Chrystus bowiem nie stanowi ostatecznie w historii zjawiska obok innych, ale On nią włada przez to, że nadaje jej nowy sens²⁵. Z nowszych autorów szczególnie J. Ratzinger uwypukla kategorię „sensu”, aby w oparciu o nią uwydatnić lub raczej wypracować uniwersalne znaczenie Jezusa Chrystusa²⁶. Otóż J. Nolte zwraca się przeciwko takiej „chrystologii sensu” jako „mitycznie i metafizycznie aż nie do zniesienia obciążonej chrystologii ontycznej”; jest też stanowczo przeciwny jej eschatologizacji i absolutyzacji osoby Jezusa. Dlatego w miejsce tradycyjnej kategorii sensu wprowadza kategorię „znaczenia”, która jest już pozbawiona ontologicznych obciążeń i zmierza w konsekwencji do „sfunkcjonalizowania, relatywizacji i pragmatyzacji wszelkiego wartościowania i absolutnych roszczeń”²⁷. Chrystologia znaczenia widzi dlatego w osobie Jezusa tylko fakt, obraz, sprawdzian i rękojmię, jak również „nosiela znaczenia” określonej miłości wolności. Obok Niego mogą być w historii także inni „nosiciele” tego typu „określonej przez miłość wolności”. Dlatego trzeba pierwiastek chrześcijański radykalnie zrelatywizować i uważać go za „tymczasową, pedagogiczno-symboliczną konkretyzację trwałej wartości prawdy” „Odhipostazowanie Jezusa i zrelatywizowanie pierwiastka chrześcijańskiego pozwala poszerzyć przestrzeń dla wielkości tej rzeczywistości, którą nazywamy tradycyjnie Bogiem”. Teologiczny aksjomat *Deus maior* należałoby w związku z tym sprecyzować za pomocą zasady *Deus maior Christo et christianismo* albo jeszcze radykalniej: *Deus maior Deo*. „Bóg jest większy aniżeli to, co w postaci Jezusa i w chrześcijaństwie nazywa się Bogiem, i w ogóle żadna z tego rodzaju nazw nie jest w stanie tej wielkości wyczerpać”²⁸.

Oto cały „radykalizm” koncepcji J. Nolte. Jak więc widzimy, burzy on nie tylko fundamenty klasycznej chrystologii ontycznej, lecz kwestionuje w ogóle podstawy biblijnego i kościelnego wyznania wiary w Jezusa Chrystusa, skoro nie uznaje faktu, że Jezus Chrystus, Jego osoba i Jego los stanowią definitywno-eschatologiczne, nie dające się już przewyższyć wypełnienie historii; że jest On zbawieniem świata, w którym Bóg po wsze czasy się zdefiniował i udzielił tak, że Jezus należy ostatecznie już teraz do definicji zarówno Boga, jak też człowieka, a nawet świata²⁹. (Nauka *Konstytucji pastoralnej o Kościele* przemawia wyraźnie w tym duchu).

²⁵ Rothaus, jw. s. 103-110.

²⁶ Kasper. *Einmaligkeit* s. 6.

²⁷ Nolte, jw. s. 324 n.

²⁸ Tamże s. 327.

²⁹ Kasper. *Einmaligkeit* s. 7; por. G. Stemberger. *Bebeutungschristologie und Neues Testament*. „Wort und Wahrheit” 28: 1973 s. 329-332.

2. *Chrystologia w perspektywie transcendentalno-antropologicznej*

K. Rahner usiłuje przede wszystkim obronić dogmat chrystologiczny Chalcedonu przed niebezpieczeństwem „mitologicznego” ujmowania go dzisiaj. W tym celu wychodzi metodologicznie z transcendentalnego założenia, a wiążąc chrystologię ściśle z antropologią, ukazuje, jak chrystocentryzm sam z siebie odwołuje się do implikowanego przez objawienie antropocentryzmu. Historyczny fakt „Jezusa Chrystusa”, pojętego jako prawdziwy dawca zbawienia oraz jednorazowo-doskonała samowypowiedź Boga, uważa Rahner w swojej koncepcji za podstawowe i nie podlegające dyskusji założenie merytoryczne. To historyczne wydarzenie sonduje następnie co do jego nieodzownych implikacji antropologicznych. Przy tym nie idzie mu tyle o konsekwencje, ile raczej o transcendentalną refleksję, tzn. o myślowe uchwycenie (w sensie — „Nachvollzug”) tych uwarunkowań i danych w człowieku, które w ogóle umożliwiły zbawcze wydarzenie (Heilserignis) Jezusa Chrystusa. Refleksje te idą u Rahnera w podwójnym kierunku. Na drodze filozoficzno-religijnego rozumowania oraz analizy fenomenologicznej ukazuje człowieka jako istotę nastawioną w historii na zbawienie. Tak kwalifikuje człowieka właściwy mu „egzystencjał nadprzyrodzony” (übernatürliches Existential), który sprawia „potentia oboedientialis”, otwartość na Boga jako zbawienie. Istota ludzka jest dlatego stale (świadomie czy nieświadomie) w pogoni za człowiekiem absolutnego zaufania oraz absolutnego umiłowania, za dawcą zbawienia jako takim w historii. Jedynie od niego spodziewa się otrzymać odpowiedź na pytanie, którym właściwie ona sama jest, będąc człowiekiem.

W drugim zamierzeniu kieruje się refleksja Rahnera ku warunkowi możliwości dla całkowitej i definitywnej samowypowiedzi Boga w jednym, pojedynczym, stworzonym człowieku. Przy tym ukazuje, że człowiek nie tylko posiada „potentia oboedientialis”, ale że jest on zawsze już „odniesieniem”, relacją ku absolutnej tajemnicy, radykalną otwartością w kierunku Boga i samodzielnym przeciwstosunkiem dla możliwej samowypowiedzi Boga.

W ten sposób wypełnia Jezus Chrystus nie tylko (soteriologicznie) najwyższe i ostatnie oczekiwania człowieka, ale wyczerpuje również najgłębsze i ostateczne „możliwości” samego bycia człowiekiem. Rahner podkreśla jednak ustawicznie, że spełnienie tej — zresztą już jako łaski — udzielonej „możliwości” nie leży w mocy człowieka, ponieważ jest ona niezasłużonym darem łaski Boga. Niemniej jednak można w tej sytuacji patrzeć na chrystologię jako na „najradykalniejsze, przewyższające powtórzenie teologicznej antropologii”³⁰; chrystologia to po prostu „transcendująca samą siebie

³⁰ K. Rahner. *Anthropologie*. W: *Sacramentum Mundi*. Bd. 1. Freiburg 1967 s. 185.

antropologia”³¹. W konsekwencji takiego ujęcia byłoby zatem wcielenie absolutnie najwyższym, chociaż niekoniecznym, nienależnym i jedynym spełnieniem ludzkiej transcendencji otwartej na byt absolutny; jest ono zarazem najbardziej radykalnym, osobowym samoudzieleniem się Boga ludzkości. Koncepcja Rahnera byłaby rzeczywiście wyrazem wspaniałej harmonijnej syntezy „antropologicznej chrystologii”, gdyby tylko samo jej transcendentalne założenie było nieco bardziej pojmowalne i mniej „spekulatywnie” realizowane. Dlatego szczęśliwe wydaje się wprowadzenie w nią dialogicznego momentu przez W. Thüsinga, który naukę Rahnera podbudowuje biblijnie³². Podobnie D. Wiederkehr wiąże chrystologię ściśle z antropologią, nie uciekając się wcale do mało precyzyjnego założenia transcendentalnego (*Mysterium salutis* Bd. III/1 s. 477—645).

3. *Chrystologia w perspektywie personalistyczno-historycznej*

a) H. U. von Balthasar koncentruje się znowu na „życiu wewnętrznym” Chrystusa, by w oparciu o nie zrozumieć Jego osobę. Chce on uniknąć przede wszystkim wszelkiego rodzaju kosmologicznej i antropologicznej redukcji jako drogi pojmowania wydarzenia Chrystusa. Najwłaściwszą drogą jest, według niego, „rozumiejąca miłość”³³. Decydujące znaczenie dla osoby i zbawczego dzieła Chrystusa posiada Jego najdogłębsza postawa, w której należy widzieć ostateczne oparcie dla chrystologii i soteriologii. Postawę tę można najtrafniej opisać za pomocą biblijnego słowa „posłuszeństwo” (por. Flp 2, 6 nn.; Hbr 10, 7—10), które implikuje całkowitą wolność od wszelkiego uwarunkowania oraz zupełną dobrowolność. Dlatego też w tym wypadku moglibyśmy zamiast „posłuszeństwo” powiedzieć po prostu „miłość”. Centralnym i biblijnym zarazem pojęciem takiego „wierząco-miłującego posłuszeństwa” Jezusa jest z kolei „fides” pojęta jako wierność i zaufanie równocześnie. Z tego względu, że „fides” może być użyte aktywnie i pasywnie, wolno nam ją uważać za odpowiednie pojęcie zarówno w stosunku do Boga, jak też człowieka. Powołując się w dalszym ciągu na wiarę Chrystusa ocenia ją von Balthasar odpowiednio spirytualnie. Do tego rozważania wiary Jezusa „z dołu” dochodzi jeszcze uzupełniająco ujęcie „z góry”: w Jezusie okazała się bowiem fides Boga w sto-

³¹ K. Rahner. *Probleme der Christologie von heute*. W: *Schriften zur Theologie* Bd. 1 s. 184.

³² K. Rahner, W. Thüsing. *Christologie — systematisch und exegetisch (Quaestiones disp. 55)*. Freiburg 1972. Do całości zob. H. Tiefenbacher, A. Schilson. *Die Frage nach Jesus, dem Christus*. „Herder Korrespondenz” 26:1972 s. 264; H. Geisser. *Die Interpretation der kirchlichen Lehre vom Gottmenschen bei K. Rahner SJ*. „Kerygma und Dogma” 14:1968 s. 307-330.

³³ H. U. von Balthasar. *Glaubhaft ist nur Liebe*. 3. Aufl. Einsiedeln 1966.

sunku do człowieka. Poglębiając znowu to stwierdzenie spirytualnie należałoby powiedzieć, że w wierze chrześcijanina istnieje bezpośredniość do „fides Christi” która jest w Chrystusie hipostatycznie jedną z fides Dei”³⁴

Dokonana tu redukcja całej chrystologii do personalistycznych aktów wiary i posłuszeństwa jako wewnętrznej postawy Jezusa daje koncepcji von Balthasara wielką zwartością i jednolitość. Ponadto może ona także wywrzeć zbawienny wpływ na chrześcijańską duchowość oraz konkretną praktykę wiary w życiu. Właściwy jej jednakże przesadny rys spirytualny i stawianie w samym centrum osobistego doświadczenia wiary — naraża ją w pewnym jednakże stopniu na łatwość subiektywnych dewiacji.

b) Mając na uwadze przede wszystkim konkretną sytuację historyczną oraz szkicowaną w jakiś sposób przez nią najbliższą przyszłość z jej wszystkimi niebezpieczeństwami ewentualnej samodestrukcji, wskazuje H. Schürmann na Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który na podstawie swej bezinteresownej proegzystencji sam jeden jest w stanie tej sytuacji zaradzić, ją przewyciężyć. Chrystologię rozumie on już w punkcie wyjściowym jako soteriologię i dlatego pyta zasadniczo nie o istotę, lecz egzystencję Chrystusa, która jednakowoż później jako pro-egzystencja stanowi jego „istotę” Tę pro-egzystencję należy pojąć dwojako: Otóż Jezus był „człowiekiem dla innych”, ponieważ Jego życie było ukierunkowane na tego, który jest całkowicie inny (totum aliud). Według ewangelii jest bowiem Jezus istotnie „człowiekiem dla innych”, który jako „Christus traditus” transcenduje siebie samego i rezygnuje całkowicie z siebie w „Pro-vobis” By nie poprzestać jednak na modnej dzisiaj „jezologii”, należy od razu podkreślić, że tego rodzaju rzeczywiście bezinteresowne transcendowanie w kierunku drugich jest antropologicznie tylko możliwe jako oddziaływanie i skutek samowyniszczającego transcendowania na Boga. Jezus żyje istotnie najpierw w nastawieniu na „całkowicie innego”; umiera więc niejako przez swoje posłuszeństwo, zanim umrze za ludzi. Tak radykalnie „wydanym” na zbawienie świata może być tylko człowiek wyrwany z głębin samego Bożego „Ja” W „pro-egzystencji” może być Jezus pojęty wyłącznie w swej „rozdzielności” — horyzontalnej i wertykalnej linii krzyża — pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Tę pro-egzystencję Jezusa można ostatecznie wytłumaczyć tylko poprzez „śmierć Boga” „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8) i dlatego jest tak bardzo wolny, że miłując może się dać, a nawet z siebie samego zrezygnować; może, wyniszczając samego siebie (por. Flp 2, 6 nn.), zstąpić aż do wcielenia, a nawet aż do śmierci i aż do piekła naszego grzechu. Na miłość trzeba oczywiście patrzeć ze strony słów: „Tak bardzo umiłował Bóg świat, że swojego jednorodzonego syna oddał” (J 3, 16). W śmierci Jezusa zstępuje sam Bóg do głębin śmierci; ona nie pozostawia

³⁴ H. U. von Balthasar. *Fides Christi*. W: *Sponsa Verbi*. Einsiedeln 1961-1963.

³⁵ Tamże s. 79.

Go nietkniętym. Pamiętać przy tym należy, że śmierć Jezusa jako wydarzenie zbawcze jest ostatecznie zrozumiała tylko jako wydarzenie intertrynitarne: jako wyniszczająca samą siebie miłość Ojca do Syna oraz Syna do Ojca.

Tak pojęta „chrystologia pro-egzystencji” może być pogłębieniem wiary w postaci wytworzenia się nowej formy kontemplatywnej pobożności kenotycznej, tak bardzo przecież zgodnej z duchem i zamiarem Chrystusa: „Po tym poznaliśmy miłość Bożą, że On oddał za nas życie swoje. My także winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3, 16)³⁶. A co najważniejsze, ona właśnie może udzielić współczesnemu światu najpełniejszą bodajże odpowiedź na pytanie, kim Chrystus jest dla nas dzisiaj.

4. *Chrystologia w perspektywie pneumatyczno-eschatologicznej*

Podczas gdy wszystkie dotychczas naszkicowane koncepcje posiadają już jakieś konkretne, chociaż próbne, wzorce, to chrystologia w pneumatyczno-eschatologicznej perspektywie właściwie nie przekroczyła jeszcze ram konstruktywnego postulatu. W każdym razie wychodzi ona z faktu, że w zmartwychwstaniu jest pneumatyczny Jezus identyczny z Jezusem historycznym, który co do rodzaju i sposobu objawia się jako zupełnie nowy. W oparciu więc o realność uprzednio stwierdzonej tożsamości Kyrios-Pneuma, pneumatyczna egzystencja jest tu przeciwstawiana Jego ziemskiej (cielesnej) egzystencji. I odtąd można Jezusa doświadczyć już tylko w jego egzystencji Ducha jako zmartwychwstałego i wywyższonego³⁷.

Pneuma — to po prostu sposób, w jaki jednorazowa osoba i jednorazowe dzieło Jezusa Chrystusa osiąga uniwersalną skuteczność oraz może być doświadczone historycznie i po ludzku³⁸. P. Knauer, doszukując się w nauce Soboru Watykańskiego II uwieńczenia lub raczej wypełnienia całego rozwoju dogmatu chrystologicznego, wskazuje w tym kontekście nawet na formułę: Jezus Chrystus jako źródło Ducha Świętego w chrześcijanach! Wierzyć zaś w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego znaczy odtąd dla chrystologii kościelnej to samo, co być napełnionym jego Duchem Świętym³⁹. Najważniejszy wkład w rozwój chrystologii tego typu posiada zapewne H. Mühlen⁴⁰, który w oryginalnie rozwijanej przez siebie pneuma-

³⁶ Schürmann, jw. s. 157-160.

³⁷ W. Beilner. *Der Weg zu Jesus*. W: *Frage nach Jesus*. Hrsg. A. Paus. Graz 1973 s. 108-111.

³⁸ Kasper. *Einmaligkeit* s. 8.

³⁹ P. Knauer. *Jesus als Gegenstand kirchlicher Christologie*. W: *Jesus von Nazareth* s. 165 n.

⁴⁰ Zob. zwłaszcza prace: *Der Heilige Geist als Person in der Trinität, bei Inkarnation und Gnadenbund: Ich — Du — Wir*. 3. Aufl. Münster 1968; *Una mystica*

tologii, zwłaszcza eklezjalnej, wytyczył także drogi rozwojowe dla nowej pneumatycznej chrystologii

Dla uzupełnienia szkicowanego tylko przeglądu najważniejszych typów współczesnej niemieckiej chrystologii egzystencjalnej, przeciwstawianej tradycyjnej nauce o dwóch naturach, można by na koniec przytoczyć zwięźle całościowe ujęcie nowej chrystologii, jakie daje W. Kasper w swoim *Wprowadzeniu do wiary*: „Nowy Testament zna — według niego — raczej chrystologię funkcjonalną, tzn. wypowiedzi uwyrażniające zbawcze znaczenie Chrystusa. Nie zależy mu za bardzo na tym, by powiedzieć, kim jest Jezus w sobie, lecz co On dla nas znaczy. Sens tego stwierdzenia pojęłoby się jednak opacznie, gdyby jedno przeciwstawić drugiemu. Dla Jezusa jest właśnie charakterystyczne, że identyfikuje się całkowicie ze swoją funkcją. On jest właśnie tym, co oznacza. Jego nowina jest poświadczona Jego osobą. Należy nawet powiedzieć, że osoba Jego jest czystą funkcjonalnością; tutaj nie sposób nawet już oddzielić osoby od funkcji. On pojmuje swoje życie całkowicie jako posłuszeństwo względem Ojca i całkowicie jako służbę dla ludzi. On nie pragnie być niczym z siebie ani dla siebie. Wychodząc od Boga jest człowiekiem całkowicie dla drugich. W tej podwójnej otwartości angażuje i wyniszcza się aż do śmierci. W ten sposób jest w swej osobie sposobem służby władztwa miłości Boga. Jest On tym wszystkim tak bardzo radykalnie, że w swoim wolnym ludzkim posłuszeństwie stanowi zupełnie pustą formę i instrument dla Bożego bytu i działania w historii. W tym znaczeniu jest On Synem Bożym. W swoim zupełnie i całkowicie ludzkim posłuszeństwie jest Jezus sposobem bytowania Boga. Dlatego też ma rację późniejszy dogmat, według którego Jezus jest całkowicie człowiekiem i całkowicie Bogiem. Wyraża on w sposób ważny, choć wymagający pewnego wykładu i mogący się zdezaktualizować „sprawę” Jezusa (die „Sache” Jesu) w ramach czasowo uwarunkowanej problematyki i w określonej historycznej terminologii.

Przez swoje posłuszeństwo wprowadza nas Jezus w nową możliwość bycia człowiekiem: w posłuszeństwie względem Boga być bez reszty zaangażowanym dla bliźnich. Jako ten, który jest posłuszny, stanowi On świadka nowego sposobu egzystencji: istnienia z wiary”⁴¹.

Ujęcie to ilustruje praktycznie właściwy zakres treściowy omawianych tutaj nowych prób spojrzenia na tajemnicę Chrystusa. Dlatego też pozwala lepiej dostrzec ewentualne ich konsekwencje teologiczne. Chociaż nikt z prezentowanych autorów nie zamierza bynajmniej burzyć istotnej prawdy

Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen. 3. Auf Paderborn 1968; *Das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes.* W: *Mysterium salutis.* Bd. III/2. Einsiedeln 1969 s. 513-544.

⁴¹ W. K a s p e r. *Einführung in den Glauben.* Mainz 1972 s. 54.

tradycyjnej chrystologii, opisanej w formule: „vere homo, vere Deus”, to jednak akcentowany przez nich skrajny horyzontalizm stwarza pozory „nieintegralnego” spojrzenia na Chrystusa. Chodzi przede wszystkim o nieadekwatne podkreślenie tajemnicy Jego bóstwa. Pod tym względem nie będzie nowa chrystologia na pewno wolna od pewnych niebezpieczeństw. Zupełnie nowe spojrzenie formalne na wydarzenie Chrystusa, choćby jak najbardziej potrzebne, słuszne i aktualnie właściwe, nie może jednak za żadną cenę „niedomagać” merytorycznie. Wtedy bowiem podważałoby w jakiś sposób zbawienny radykalizm chrześcijańskiej wiary, wyrażony biblijnie między innymi w Piotrowym wyznaniu „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16) ⁴².

EXISTENZIELLE CHRISTOLOGIE

Zusammenfassung

In Anbetracht des spezifischen Charakters der christlichen Theologie, musste das Problem Gottes neu gestellt werden und in Konsequenz zur Wiederbelebung der Christologie führen. Da die traditionelle Christologie eine Krisis im Zeitalter „der anthropozentrischen Wende“ durchmacht, konstruiert man heute Versuche eines neuen mehr existenziellen Blickes auf das Christus — Geheimnis. Auf diesem Gebiet wurde am meisten der deutschen Theologie gemacht.

Nach der Aufzeichnung der äusseren und inneren Momenten, von der aktuellen Notwendigkeit einer „existenziellen Schau“ des Christusereignisses, bespricht der Verfasser neue, wichtigste christologische Konzeptionen, vor allem nach ihrem methodischen und wesentlichen Blickpunkt. Um eine bessere Übersichtlichkeit dieses komplizierten Problems zu erlangen, fasst er sie in vier Gruppen. Die einzelne Perspektive, in der das Geheimnis Christi geschaut wird, stellt das Kriterium der Einstufung dar. Auf diese Weise kann von der Christologie in einer universal — theologischen, transzendental-anthropologischen, personalistisch — historischen, so wie pneumatisch — eschatologischen Perspektive die Rede sein.

⁴² Nakreślone tu tylko „metodologiczne ramy” poszczególnych perspektyw rozwoju współczesnej chrystologii egzystencjalnej rozbudował autor treściowo w artykule: *Per Christum et in Christo. Kierunki współczesnej chrystologii katolickiej*. „Collectanea Theologica” 45:1975 f. 4 s. 5-28.