



KS. JERZY CUDA

## JESUS-CHRISTUS-CREATOR Społeczno-dynamiczna funkcja chrystologii

Próba powierzenia tak złożonego tematu formalnym ramom krótkiego komunikatu skazuje refleksje na upraszczające uogólnienia i wybiórczość. Celowość tego rodzaju syntetycznych ujęć może się kryć nie tyle w rozwiązaniu, ile w sygnalizacji pewnych problemów.

Czynnikiem integrującym nasze refleksje jest ich lokalizacja na terenie teologii fundamentalnej, która zagadnienie wiarygodności chrześcijańskiego objawienia łączy z historycznym doświadczeniem alternatywy ludzkiego „być albo nie być”<sup>1</sup>.

Ta alternatywa, utożsamiająca ludzkie „być” z odpowiedzialną decyzją (*actus humanus*), zakłada konieczność rozumnego poszukiwania prawdy (*sensu*) tego „być”. W aktualnej aporyczności naukowo-filozoficznego stanu tych poszukiwań kryje się możliwość i powinność uwzględnienia historycznego zdarzenia: „Sprawy Jezusa-Chrystusa”.

Udostępniające nam to zdarzenie teksty, zreorganizowane metodami analizy strukturalnej, stają się oryginalną odpowiedzią na pytanie człowieka: „Dlaczego i jak kontynuować społeczność historycznego życia?” W tej odpowiedzi spotyka się skomplikowana całość chrystologicznych zagadnień związanych z „Jezusem historii” i „Chrystusem wiary”.

Różnorodność elementów treściowych, formujących tę odpowiedź, sprowadzalna jest do postulatu: **ABY I ONI STANOWILI W NAS JEDNO**<sup>2</sup>. Chrystologiczną odpowiedzią na pytanie o sens historii jest więc rzeczywistość społeczno-dynamicznego procesu.

Bardziej szczegółową analizę tej odpowiedzi można by zacząć od informacji: „*In principio erat societas*”. „*Deus Creator*” utożsamia się z tajemniczą „*societas*”<sup>3</sup>. Prawdą Bożego Życia jest społeczna relacja miłości. Konsekwentnie ludzkie „być”, jako „być-z-Bogiem”, jest także rezulta-

<sup>1</sup> „Konkretność” wiarygodności chrześcijańskiego objawienia polega na ukazaniu ludziom sensu (prawdy) historycznego istnienia: por. R. Latourelle, *Nouvelle image de la fondamentale*, w: *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, dz. zb., wyd. R. Latourelle, G. O’Collins, Montréal 1982, s. 70.

Teologia fundamentalna angażuje się w proces realizacji „prawdziwego człowieczeństwa”: por. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz-Wien-Köln 1978, s. 15.

<sup>2</sup> J 17, 21.

<sup>3</sup> Por. Sobór florencki: Denz. 1333.

tem stworzonej wolności: istnienie prawdy miłości jest uwarunkowane jej dialogicznym „czynieniem”. Stąd, siłą faktu, samo „creatio” człowieka, stało się dialogicznym („przymierze”), społeczno-dynamicznym procesem.

To wyjaśniające sens historii „creatio” zna fakt przerwania stwórczego dialogu. „Filius Creator”, tajemnicą swej Inkarnacji, wznowił ten przerwany dialog stając się Chrystusem Zbawicielem (Christus Redemptor). Chrystus jako „Redemptor” jest Stwórcą (Christus Creator). „Redemptio” bowiem jest wznowieniem i nieodwracalną kontynuacją stwórczego dialogu, którego dialektyczna struktura wymaga ustawicznego wyzwalania z destruktywnych skutków ludzkiej odmowy.

Posługując się nomenklaturą filozofii analitycznej, można by powiedzieć, że proces identyfikacji „chrześcijańskiego Boga” ma charakter desygnatoryczny<sup>4</sup>. Bóg jest „Kimś”, kto w Jezusie-Chrystusie nawiązuje i realizuje (revelatio=creatio) stwórczy dialog z ludźmi. Integralność odkrywalnego a posteriori, w konkretnie historycznych zdarzeń, pojęcia „chrześcijańskiego Boga”, wymaga więc uwzględnienia Jego relacji do ludzi w Chrystusie. Na integralność chrystologii składa się także objawiona teologia i antropologia. Sensem aktywności Chrystusa „przed” i „po” paschalnego jest Jego dzieło<sup>5</sup>. To dzieło stanowi specyficzną koherencję stwórczych inicjatyw Boga i ludzi. Dialogiczny dynamizm tego dzieła rzuca się już w oczy w biblijnej idei „Królestwa Bożego”<sup>6</sup>. Popaschalna realizacja tej idei, proces nowego „stwarzania w Chrystusie”<sup>7</sup> wymaga od ludzi, aby przyjmując radykalną nowość swego „esse” w podmiocie JA=MY=BÓG, przyczyniali się do jego stwórczego wzrostu<sup>8</sup>.

P. Althaus widząc sens historii Jezusa z Nazaretu w jego dziele utożsamiał je z „Redemptio”<sup>9</sup>. W tego rodzaju zawężeniu kryje się możliwość deformacji „Sprawy Chrystusa”, który jako „Redemptor” jest stwórczym „Integratorem” ludzkiej historii<sup>10</sup>. Wiarę w Chrystusa Integratora cechuje nie tylko wdzięczne „branie”, lecz także wdzięczne „dawanie”, „tworzenie”, „jednanie”, itd. Ta wiara jest synonimem twórczego życia

<sup>4</sup> Por. J. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, s. 583.

<sup>5</sup> Por. A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg/Br. 1974, s. 20.

<sup>6</sup> Por. Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris 1979, s. 231.

<sup>7</sup> 2 Kor 5, 17.

<sup>8</sup> Por. H. Schultze, *Prophetisch leben. Das christliche Zeugnis in der Gesellschaft, w: Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft*, dz. zb., wyd. H. Schulze-H. Schwarz, Hamburg 1971, s. 152.

<sup>9</sup> Por. R. Lachenschmid, *Christologie et sotériologie*, w: *Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle*, dz. zb., wyd. R. Van der Gucht-H. Vorgrimler, t. II, Paris 1970, s. 318.

<sup>10</sup> Por. G. Martelet, *Christologie et anthropologie. Pour une généalogie chrétienne de l'humain*, w: *Problèmes et perspectives de théologie fondamentale*, s. 229.

„dla”. Tego rodzaju relacyjność, odkrywalna w „słowach” i „czynach” Jezusa-Chrystusa („pro-existentia”)<sup>11</sup> jest objawieniem prawdy ludzkiego życia. W chrystologicznym wyjaśnianiu tej prawdy spotykają się nierozdzielnie tajemnice: „Trójcy” — „Inkarnacji” — „Kościoła”.

Postępowały proces tego wyjaśniania ma nie tylko swój aspekt „teoretyczny”, lecz także „praktyczny”. „Czyniona prawda” utożsamia się z rozwojem ożywionego Duchem społecznego „Ciała Chrystusa”<sup>12</sup>. „Alfą” i „Omegą” tej stającej się historycznie prawdy ludzkiego życia jest Duch św.<sup>13</sup> Istnieją opinie, które w tym kontekście widzą w chrystologii swego rodzaju funkcję pneumatologii<sup>14</sup>. W tym samym kontekście można by sformułować pytanie: Czy chrystologia nie jest funkcją teologii stworzenia? Pozytywna odpowiedź na to pytanie oznaczałaby odwrócenie stanowiska K. Bartha.

Chrystologiczne wyjaśnienie prawdy (sensu) historycznej egzystencji człowieka ma więc charakter społeczno-dynamiczny. To wyjaśnienie adresuje do człowieka postulat: „stań się tym, kim jesteś!”<sup>15</sup>. Przypomnijmy w tym miejscu, że chrystologia i eklezjologia ostatniego soboru zakładają autonomię antropocentrycznie stającego się świata<sup>16</sup>. Relacji między społecznym konkretem tego świata a chrystologią nie można zredukować do teoretycznej informacji. Tego rodzaju stanowisko reprezentują te spośród licznych projektów chrystologicznych, które w imię wiarygodności uwzględniają nowość uwarunkowań poznawczych dzisiejszego świata<sup>17</sup>.

Postulując dehellenizację chrześcijaństwa akcentuje się więc konieczność przejść od ujęć indywidualno-statycznych do ujęć społeczno-dynamicznych<sup>18</sup>. Geneza tego postulatu łączy się z Oświeceniem, a zwłaszcza z niemieckim idealizmem i jego prądami pochodnymi, którym współczesność zawdzięcza nowy model relacji: „teoria — praktyka”<sup>19</sup>. W ujęciu tego modelu świat ludzki jest nie tyle „dany” ile „zadany”. Stająca się historycznie rzeczywistość tego świata powinna być realizowana antropocentrycznie.

Wiadomo, że problem nowości relacji „teorii” do „praktyki” sprowo-

<sup>11</sup> Por. Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, s. 60.

<sup>12</sup> Por. 1 Kor. 12, 13.

<sup>13</sup> Por. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, s. 250.

<sup>14</sup> Por. W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, w: A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens*, s. 148.

<sup>15</sup> Por. R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München 1981, s. 266.

<sup>16</sup> Por. J. Alfaro, *Das Geheimnis Christi im Geheimnis der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, w: *Volk Gottes*, dz. zb., wyd. R. Bäumer, H. Dolch, *Festgabe für J. Höfer*, Freiburg/Br. 1987, s. 518.

<sup>17</sup> Por. A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens*, s. 26.

<sup>18</sup> Por. W. Kasper, *Aufgaben der Christologie heute*, s. 142.

<sup>19</sup> Por. S. Wiedenhöfer, *Politische Theologie*, Stuttgart 1976, s. 35 n.

kował wiele cennych dyskusji także na terenie myśli teologicznej. Nie zabrakło przy tym stanowisk utożsamiających wprost teologię z „scientia practica”<sup>20</sup>. Gdy chodzi o chrystologię, dość oryginalną próbę uwzględnienia nowego modelu relacji teorii do praktyki zawierają te projekty które określa się nieraz atrybutami „praktyczne” czy „polityczne”. Dla przykładu można by tutaj wskazać na chrystologiczną refleksję J. B. Metz i J. Moltmanna<sup>21</sup>.

Centrum zainteresowania chrystologii Metz jest historyczne stawanie się obiecanego ludziom eschatologicznego „być-z-Bogiem”<sup>22</sup>. Poznanie tego objawionego, społecznie realizowanego sensu historii ma charakter narracyjny. Rezygnując z prób metafizycznego dotarcia do pojęcia „sensu”, refleksja Metz nie jest bezsensowna: sens historii odkrywalny jest w fundamentalnych kategoriach „memoria” i „traditio” („Erinnerung” i „Erzählung”). Godząc się z tymi stanowiskami filozoficznymi, które postulują antropocentryczne urzeczywistnianie rzeczywistości, Metz uwalnia się od kłopotliwej dla tych stanowisk aporyczności wewnątrz-historycznych poszukiwań sensu, dla których problemem staje się zasada „esse sequitur agere”. Teologia Metz nie jest „teologią świata natury”, lecz „teologią historii”. W świetle tej teologii poznanie „stającego się” sensu historii wymaga dystansu wiary.

Szersze od filozoficznych jest także teologiczne pojęcie „praktyki” („Praxis”). Celowość praktyki kryje się nie tylko w „opanowaniu natury”, w „zaspokajaniu potrzeb życiowych”, itd. Praktyka, stanowiąc odpowiedź na zawarte w „memoria Christi” stwórcze imperatywy, utożsamia się z dialektycznym konkretem ludzkiej historii cierpienia („Leidensgeschichte”), „Teoria” tajemnicy naśladowania Chrystusa poznawalna jest dopiero w „praktyce”. Na praktyczną rozumność składają się więc nierozdzielnie „myślenie” i „działanie”, których dynamizm, udoskonalając ustawicznie jakość społecznego współżycia, staje się tym samym solidarną nadzieją aktualizacji obiecanego sensu historii. Eschatologiczna przeszłość historii staje się więc krytycznym imperatywem warunkującym prawdziwość jej czasowo-przestrzennej drogi. Jak wiadomo, krytyczna analiza faktycznej deformacji tej drogi zajmuje w pracach Metz sporo miejsca.

Spółeczno-praktyczną refleksję chrystologiczną, znajdującą się aktualnie w stadium szkicowych projektów i propozycji, cechuje sporo bra-

<sup>20</sup> Por. N. Mette, *Theorie der Praxis, Wissenschaftsgeschichtliche und methodologische Untersuchungen zur Theorie-Praxis-Problematik innerhalb der praktischen Theologie*, Düsseldorf 1978, s. 257.

<sup>21</sup> Por. A. Schilson, W. Kasper, *Christologie im Präsens*, s. 160.

<sup>22</sup> „...der (Gott) alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesichte rufts”: J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977, s. 3.

ków formalnych i merytorycznych. Niemniej zasługuje ona na uwagę chociażby z tego względu, że upomina się o te zagubione w historii istotne elementy chrześcijańskiego światopoglądu, których nowożytny renesans inspirowany jest nierzadko myślą ateistyczną. W tym kontekście jednym z głównych problemów teologii fundamentalnej może stać się problem analizy społecznego wymiaru ludzkiego życia jako kryterium wiarygodności chrystologicznego sensu historii. W pluralizmie dotychczasowych rozwiązań godne uwagi są te próby, które łączą ten problem nie tylko z logiczną alternatywą „prawdziwy—fałszywy”, lecz także z hermeneutyką alternatyw: „tworzyć—niszczyć”, „jednać—dzielić”, „żyć—umierać”, itd.<sup>23</sup>

Celem naszych refleksji było syntetyczne, choć dalekie od integralności, zaakcentowanie aktualnego we współczesnej chrystologii aspektu: jej społeczno-dynamicznej funkcyjności. Chodzi o chrystologię, która, tak jak chrystologia „transcendentalna” K. Rahnera czy „egzystencjalna” R. Bultmanna, istnieje „dla człowieka”. Jej cechą charakterystyczną jest koncentracja na historycznie stojącej się społecznej podmiotowości człowieka. Ten typ chrystologii „oddolnej” („von unten”, „d'en bas”) ma więc swój implicite chrystologiczny punkt wyjścia w doświadczanej społeczności ludzkiego życia.

---

<sup>23</sup> Pewnych rozwiązań problemu można się np. dopatrzeć w „wiarygodnej miłości” H. U. v. Balthasara, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; por. także: M. Albus, *Die Wahrheit ist Liebe*, Freiburg/Br 1976).

H. Bouillard mówi o logicznej wiary organizacji społecznej egzystencji człowieka (*Logique de la foi*, Paris 1964).

(W teorii poznania S. Scharrera prawda jako zawierzenie ma swoją społeczną dynamikę (*Theologische Kritik der Vernunft*, Tübingen 1977).

Egzystencjalne pytania i objawione odpowiedzi spotykają się w „metodzie korelacji” P. Tillicha (por. S. Wiedenhofer, *Politische Theologie*, s. 46).

(Możliwość dostrzeżenia w życiu społecznym rzeczywistości wiary sugeruje teoria „poznania przez znaki” G. Broglie'go (*Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne*, Paris 1964).

Bonhoeffer mówi o abstrakcyjności sprzecznych z objawieniem ujęć „indywidualistycznych” (por. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis*, München 1971, s. 93).

(W świetle filozofii analitycznej fenomen społecznego życia może odegrać rolę „kryterium identyfikacji” dla relacji: pytanie o sens historii („przedmiot identyfikacji”) — objawiona odpowiedź („desygnator identyfikujący”): por. J. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott*, s. 244.

Powyzsze, dość przypadkowo przytoczone przykłady spotykają się w twierdzeniu, że objawiony sens historii, stanowiąc dla jej społecznego biegu coś w rodzaju hipotezy, wymaga, jak każda naukowa hipoteza, czasowego zawierzenia („credo ut intelligam”).

JESUS-CHISTUS-CREATOR  
LA FONCTION SOCIO-DYNAMIQUE DE LA CHRISTOLOGIE

R é s u m é

Le terrain intégrant l'ensemble de nos réflexions est celui d'une théologie fondamentale pour laquelle la problématique de la crédibilité de la révélation chrétienne est liée à l'alternative vécue: „être ou ne pas être” de l'homme.

Dans le contexte de cette alternative, la vie même de l'homme, devenant une „décision responsable” (*actus humanus*), postule la connaissance du sens (vérité) de vie. C'est justement de la perplexité scientifico-philosophique, marquant l'état actuel de cette connaissance, que résulte la possibilité (nécessité) d'envisager les solutions d'une anthropologie christologique.

Cette anthropologie, construite de diverses informations („Jésus de l'histoire” — „Christ de la foi”), identifie le sens de la vie terrestre des hommes au postulat créateur: „qu'eux soient un en nous” (J 17, 21). Il s'agit donc d'un sens (vérité) „à faire”: le sens christologique de vie humaine s'identifie à un processus socio-dynamique. Ce processus renferme aussi initiative créatrice de l'homme-même dont la vérité d'être est celle de son Créateur: la vérité d'Amour doit être „faite” dialogiquement.

Ainsi toute l'histoire humaine devient le mystère de ce dialogue créateur (*Revelatio continua* = *Creatio continua*). Ce dialogue, rompu par l'abus de la liberté créée, se réalise en même temps (depuis l'intervention historique de Fils) comme un dialogue rédempteur. La Rédemption n'est qu'une restauration du dialogue créateur dont la structure dialectique exige aussi une permanente libération du monde de l'homme.

La foi en l'accomplissement de l'être humain (l'être-avec-Dieu) ne peut donc se passer d'une dimension pratique (sociale) accompagnée par deux mots-clé: „création” et „libération”. Cette dimension propre à l'activité de Jésus historique (*pro-existentia*) reste liée à l'idée socio-dynamique du ROYAUME DE DIEU. D'où l'idée de l'imitation du Christ ne consiste point à se contenter d'une attitude passive („prendre”, „obtenir”, „profiter”) mais exige de coopérer activement („donner”, „construire”, „améliorer”) à l'oeuvre de la création (libération) du monde humain. Le Fils-Christ comme „Créateur” et comme „Rédempteur” devient „Intégrateur” de toute l'histoire humaine. Il n'est donc pas possible de comprendre la vérité de la vie humaine sans prendre en considération les mystères divins: „Trinité” — „Incarnation” — „Église”.

Dans le contexte de cet horizon mystérieux de l'anthropologie révélée on se demande si la christologie ne doit être interprétée comme une fonction de la Pneumatologie? On pourrait se demander aussi si la christologie n'est pas la fonction de la théologie de la création? En tout cas la christologie d'aujourd'hui, provoquée par les nouvelles conditions de connaissance (surtout lorsqu'il s'agit du modèle post-hégélien de la relation: théorie-pratique), doit devenir de plus en plus „pratique”. Sa crédibilité doit baser non seulement sur la „théorie d'un système”, mais aussi sur la „pratique d'un sujet social”.

Voilà ce qu'attendent de la christologie contemporaine certains projets théologiques passant pour des projets dits „pratiques” ou „politiques” (J. Moltmann, J. B. Metz, etc.). Bien que des projets pareils soient accompagnés de plusieurs points d'interrogation, ils méritent bien d'être pris en considération. Ces projets

---

revendiquent les contenus chrétiens oubliés dont la réapparition contemporaine est souvent munie d'un attribut „athés”. C'est avec les anthropologies athées d'aujourd'hui que l'anthropologie christologique doit savoir discuter en prenant la dimension sociale de la vie humaine pour un critère spécifique de la crédibilité de ses informations révélées.