

## RECEPCJA SOBORU WATYKAŃSKIEGO II W CHRYSTOLOGII KATOLICKIEJ. NIEKTÓRE ASPEKTY

Katolicka teologia II połowy XX wieku i początku wieku XXI w sposób naturalny zwraca się wciąż ku Soborowi Watykańskiemu II, widząc w nim moment pod wieloma względami przełomowy. Dla części dyscyplin teologicznych Sobór stanowił i nadal stanowi bezpośrednio źródło inspiracji na płaszczyźnie treściowej – odnosi się to w sposób szczególny do eklezjologii, która była głównym przedmiotem zainteresowania Ojców, czy do teologii fundamentalnej, ze względu na koncepcję Objawienia wypracowaną w Konstytucji *Dei verbum*. Na inne obszary teologii Sobór wpłynął natomiast bardziej na płaszczyźnie formalnej, wyznaczając niejako styl i nowe kierunki badań.

Chrystologię należy zaliczyć raczej do tej drugiej grupy: Ojcowie *Vaticanum II* nie wypracowali jakiejś spójnej, oryginalnej interpretacji osoby i dzieła Chrystusa. Żadnego dokumentu soborowego nie można uznać za ściśle chrystologiczny. Nie wyklucza to jednak ogromnego wpływu na meta-poziomie. Z perspektywy pięćdziesięciu lat wydaje się możliwa przynajmniej wstępna ocena owego wpływu. Temu poświęcone będzie niniejsze studium, przy czym nasza intencja jest bardziej syntetyczna, niż analityczna: spróbujemy wskazać – częściowo w formie roboczych hipotez – na wątki myśli *Vaticanum II*, które miały największy wpływ na współczesną refleksję nad osobą Chrystusa i jednocześnie na obszary chrystologii w których dokonała się recepcja tych wątków oraz na sposób w jaki się dokonała.

### 1. RECEPCJA CHRYSTOLOGII SOBOROWEJ A RECEPCJA SOBORU W CHRYSTOLOGII. KWESTIA METODOLOGICZNA

Nie ulega wątpliwości, że dla rozwoju refleksji chrystologicznej recepcja myśli soborów miała decydujące znaczenie. W zasadzie przez pewien okres (zwłaszcza wieki IV–VI) chrystologia „systematyczna” nie była niczym innym, jak właśnie refleksją dokonującą się wokół wielkich definicji soborowych, wśród których *Credo* Soboru Nicejskiego (325 r.) i formuła Soboru Chalcedońskiego (451 r.) mają znaczenie szczególne. Sobory owego okresu zajmowały się bezpośrednio problemami chrystologicznymi i zostawiały po sobie ściśle chrystologiczne teksty. Proces ich recepcji był zatem – z formalnego punktu widzenia – stosunkowo prosty: chodziło o to, w jaki sposób owe teksty oddziaływały na Kościół, jak interpretowali je teologowie, które z elementów budziły kontrowersje etc.

W przypadku Soboru Watykańskiego II sprawa się komplikuje: Ojcowie nie pozostawili nie tylko żadnej formuły chrystologicznej, ale nawet nie zajęli się problematyką chrystologiczną w sposób bezpośredni. Dlatego mówić będziemy dalej nie tyle o recepcji chrystologii *Vaticanum II*<sup>1</sup>, lecz recepcji Soboru Watykańskiego II w chrystologii. To przesunięcie ma zasadnicze znaczenie metodologiczne. Punktem wyjścia będzie dla nas nie tyle Sobór, ile chrystologia ostatnich kilkudziesięciu lat, a w szczególności zmiany, jakie się w niej dokonały i dokonują nadal. Uchwycenie dynamizmów odpowiedzialnych za te zmiany pozwala z kolei na odniesienie ich do

---

<sup>1</sup> Ona sama budzi niewielkie zainteresowanie badaczy, o czym świadczy niewielka ilość publikacji: na około 2500 z szeroko pojętej chrystologii, jakie ukazały się na świecie od roku 2001, tylko dwie odnoszą się ściśle do *Vaticanum II*: J.D. Szczurek, *The Unique Priesthood of Christ in the Teaching of the Second Vatican Council*, [w:] „Theologia Bogoslovie” 1(2001), s. 57–73 i V. Botella Cubells, *Encarnación y Vaticano II*, [w:] *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología Histórica (6-8 marzo 2002)*, Valencia 2003, s. 315–324 (dane wg redagowanej przeze mnie bibliografii on-line: [www.chrystologia.pl/bibliografia](http://www.chrystologia.pl/bibliografia)).

Soboru Watykańskiego<sup>2</sup> w celu weryfikacji, na ile są od niego zależne, czy z nim związane. W ten sposób dojść można do poszczególnych wątków myśli soborowej, których recepcja w chrystologii była szczególnie intensywna. Niekoniecznie muszą to być (i, jak zobaczymy, *de facto* nie będą) wątki ściśle chrystologiczne.

Oczywiście wyczerpujące opracowanie recepcji Soboru Watykańskiego II w chrystologii według wskazanej metody, wymagałoby studium znacznie obszerniejszego niż niniejsze. Ograniczymy się zatem do wskazania na wątki, w których związek pomiędzy zmianami w chrystologii a Vaticanum II jest najściślejszy i przez to także stosunkowo łatwo uchwytne.

## 2. KLUCZOWE INSPIRACJE NA PŁASZCZYŹNIE FORMALNEJ

Analizę związków pomiędzy Soborem Watykańskim II a późniejszą chrystologią katolicką rozpoczniemy od płaszczyzny formalnej, a więc od tego, co wiąże się ze strukturą, doborem źródeł i metodologią badań chrystologicznych. Na tej płaszczyźnie wiele się w chrystologii XX wieku wydarzyło.

### 2.1. Inspiracje związane z odnową koncepcji objawienia

Analiza rozwoju katolickiej chrystologii XX wieku<sup>3</sup> prowadzi przede wszystkim do konstatacji gwałtownych zmian, jakie dokonały się w sposobie jej uprawiania na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a więc w trakcie trwania i krótko po zakończeniu Soboru Watykańskiego II. Najistotniejsze wydają się dwa aspekty tych zmian, zresztą ściśle ze sobą powiązane:

- przejście od metody scholastycznej do metody pozytywnej, co wiąże się z dość radykalną zmianą sposobu argumentacji;
- zastosowanie metod historycznych do „obróbki” danych biblijnych, patrystycznych etc., wykorzystywanych następnie w refleksji systematycznej.

Mimo, że stosuje się do nich jeszcze słowo „traktat”, chrystologie posoborowe różnią się radykalnie od scholastycznych traktatów *De Verbo incarnato*. Nie stanowią już syntetycznego zbioru twierdzeń, z których każde poparte jest serią sylogizmów, których przesłanki tworzą pojedyncze frazy biblijne, patrystyczne czy Magisterium (często sztucznie wyprowadzone z oryginalnego kontekstu i tym samym narażone na zmiany znaczenia), lecz synteza stworzona jest jako efekt złożonego procesu krytycznej interpretacji danych tradycji. Dane te analizowane są najpierw wewnątrz ich oryginalnego kontekstu tak, by mogły przemówić niejako własnym głosem, a dopiero na tej podstawie dokonuje się właściwa refleksja systematyczna.

Oczywiście zmiany te dotknęły nie tylko chrystologii – dokonywały się one we wszystkich dogmatycznych traktatach<sup>4</sup> (czego skutkiem było także odbudowanie i pogłębienie związków

---

<sup>2</sup> Tu konieczna jest jeszcze jedna uwaga: Vaticanum II można pojmować na dwóch płaszczyznach – jako wydarzenie eklezjalne, które miało miejsce w określonych okolicznościach historycznych, wiązało się z określonym sposobem procedowania itd., i jako zespół tekstów stanowiący niejako samodzielną całość. Naszym zdaniem oba aspekty muszą być brane pod uwagę, gdyż praktycznie niemożliwe jest właściwe zrozumienie tekstów Soboru jeśli zignoruje się jego eklezjalny kontekst oraz to, co działo się w auli i kuluarach soborowych. Do pewnego stopnia w złożoność owych zależności pozwala wejrzeć opublikowana w ostatnich latach pod redakcją G. Alberigo pięciotomowa *Storia del Concilio Vaticano II* (Bologna 1995–2001). Także na ostatnie lata przypada kilka publikacji osobistych dzienników uczestników Soboru – za najgłośniejszy uznać należy liczący ponad tysiąc stron *Mon Journal du Concile* Y. Congara (t. 1–2, Paris 2002), które rzucają bezcenne światło także na motywacje i wewnętrzne napięcia, które ożywiały wysiłki autorów Soboru.

<sup>3</sup> Podjęte zostały już próby oceny dorobku XX-wiecznej chrystologii; należy wymienić zwłaszcza artykuł: M. Bordoni, *Cristologia: lettura sistematica*, [w:] *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, (red.) G. Conobbio, P. Coda, t. 2: *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, s. 5–22 oraz obszerniejszą pracę, która ukazała się niedawno w prestiżowej serii chrystologicznej *Jésus et Jésus-Christ* (jako tom 90): J.-L. Souletie, *Les grand chantiers de la christologie*, Paris 2005.

<sup>4</sup> Wymienione zmiany dochodzą do głosu w sposób bodaj najbardziej wyrazisty w podręczniku *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik* (red. J. Feiner, t. 1–5 Einsiedeln 1965–1976), który uznać można za sztandarowy przykład dogmatyki inspirowanej duchem Vaticanum II. I to może bardziej jeszcze właśnie „duchem”, niż tekstami jako że wśród autorów tej pracy odnajdujemy liczne grono autorów soborowych schematów oraz ekspertów najbardziej czynnych w kuluarach Soboru.

między nimi, a w szczególności między chrystologią i soteriologią). W chrystologii jednak miały – jak się wydaje – znaczenie szczególne. Metoda scholastyczna stawiała w centrum uwagi „kwestie”, które z czasem przerodziły się w twierdzenia: syntetyczne sformułowania poszczególnych prawd wiary, pojedynczych aspektów tajemnicy Chrystusa. Odejście od tej metody pozwoliło na to, by – jakkolwiek paradoksalnie by to nie zabrzmiało – chrystologia zajęła się na nowo osobą (i dziełem) Jezusa Chrystusa.

Czy zbieżność tych zmian z Soborem Watykańskim II jest jedynie akcydentalna, czy też znajdują one swoją bezpośrednią inspirację w dokumentach soborowych?

Niewątpliwie należy opowiedzieć się za drugą z alternatyw. Przemiany metodologiczne w katolickiej dogmatyce połowy XX wieku zostały umożliwione i po części zainspirowane<sup>5</sup> poprzez odnowę rozumienia Objawienia, jaka zawarta została w Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Ograniczymy się tutaj do przywołania dwóch passusów o kluczowym znaczeniu. Pierwszy dotyczy samego Objawienia:

„Spodobało się Bogu w swej dobroci i mądrości *objawić siebie samego* i ujawnić nam tajemnicę woli swojej, dzięki której *przez Chrystusa*, Słowo Wcielone, ludzie mają dostęp do Ojca w Duchu Świętym i stają się uczestnikami boskiej natury. Przez to zatem objawienie Bóg niewidzialny w nadmiarze swej miłości zwraca się do ludzi jak do przyjaciół i obcuje z nimi, aby ich zaprosić do wspólnoty z sobą i przyjąć ich do niej. Ten plan zbawienia urzeczywistnia się przez *czyny i słowa wewnętrznie z sobą powiązane*, tak że czyny dokonane przez Boga w *historii zbawienia* ilustrują i umacniają naukę oraz sprawy słowami wyrażone; słowa zaś obwieszczają czyny i odsłaniają tajemnicę w nich zawartą. Najgłębsza zaś prawda o Bogu i o zbawieniu człowieka jaśniej nam przez to objawienie *w osobie Chrystusa*, który jest zarazem pośrednikiem i pełniącym całość objawienia”<sup>6</sup>.

Drugi tekst odnosi się do sposobu, w jaki Tradycja („składowa” objawienia) jest przekazywana:

„Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, *rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego*. Wzrasta bowiem zrozumienie tak rzeczy, jak słów przekazanych, już to dzięki kontemplacji oraz dociekaniu wiernych, którzy je rozważają w sercu swoim, już też dzięki głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych, już znowu dzięki nauczaniu tych, którzy wraz z sukcesją biskupią otrzymali niezawodny charyzmat prawdy. Albowiem Kościół z biegiem wieków *dąży stale do pełni prawdy Bożej*, aż wypełnią się w nim słowa Boże”<sup>7</sup>.

Niektóre z akcentów zawartych w tych tekstach Vaticanum II (i szerzej – w wypracowanej na tym Soborze koncepcji objawienia) znalazły swoje bezpośrednie odbicie w sposobie uprawiania chrystologii posoborowej. I tak:

– przesunięcie akcentu z prawd objawionych na samoobjawienie się boskich Osób doprowadziło do skoncentrowania uwagi na osobie Chrystusa i odnalezienie w Nim właściwego przedmiotu chrystologii<sup>8</sup>;

– zwrócenie uwagi na to, że objawienie dokonuje się poprzez „słowa i czyny” pozwoliło na integralne objęcie refleksją osoby (tożsamości) i misji Chrystusa, jako nierozłącznych<sup>9</sup>;

– wprowadzenie pojęcia „historii zbawienia” pozwoliło na podjęcie refleksji nad osobą i dziełem Chrystusa w szerokim kontekście relacji Bóg-człowiek, realizujących się w ludzkiej historii;

– jasne stwierdzenie historycznego charakteru objawienia otwarło drogę do wprowadzenia i pełnego, krytycznego dowartościowania metod historycznych, co z kolei doprowadziło do

---

<sup>5</sup> Naszym zdaniem należy zachować ostrożność w przypisywaniu tekstom Vaticanum II roli głównego inspiratora zmian. Sam Sobór był wynikiem fermentu pulsującego w niektórych obszarach teologii katolickiej od kilkudziesięciu lat. Do kwestii tej powrócimy w dalszej części naszego studium.

<sup>6</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja o objawieniu Bożym *Dei verbum* 2 [podkreślenia moje G.S.].

<sup>7</sup> Tamże, 8 [podkreślenia moje G.S.].

<sup>8</sup> Punktem wyjścia traktatów chrystologicznych staje się w konsekwencji osoba Jezusa z Nazaretu, Jego ziemską historią, jaką przekazał Nowy Testament. Chrystologia biblijna zajmuje miejsce scholastycznej kwestii „o ludzkiej naturze Chrystusa”.

<sup>9</sup> W konsekwencji coraz częściej odchodzi się od traktowania chrystologii i soteriologii jako osobnych traktatów, lecz rozwija się je łącznie. Por. np. z nowszych prac A. Ziegenaus, *Jesus Christum Die Fülle des Heils* (L. Scheffczyk, A. Ziegenaus, *Katholische Dogmatik*, Vierter Band), Aachen 2000.

pogłębienia i odnowy biblijnego obrazu Chrystusa oraz lepszego zrozumienia chrystologicznej tradycji dogmatycznej;

– wskazanie na różnorodne czynniki rozwoju tradycji dogmatycznej otworzyło drogę do poszerzenia obszaru źródeł, z których korzysta refleksja chrystologiczna poza obszary wyznaczone przez klasyczną, sięgającą Melchiora Cano, scholastyczną koncepcję źródeł teologicznych<sup>10</sup>;

– stwierdzenie, iż Kościół nieustannie „dąży” do pełni prawdy znalazło swoje odbicie w odnowionym postrzeganiu fundamentalnych chrystologicznych orzeczeń dogmatycznych, które nie są traktowane już przede wszystkim jako ostateczne, czyli zamykające dyskusję postanowienia, lecz raczej punkty zwrotne, otwierające na nowe pytania i perspektywy refleksji nad osobą i dziełem Chrystusa<sup>11</sup>.

## 2.2 Inspiracje związane z otwarciem ekumenicznym

Chrystologia przedsoborowa nie była szczelnie zamknięta na inspiracje pochodzące od innych wyznań chrześcijańskich, jednak przepływ myśli oraz wzajemne kontakty między teologami były znacząco ograniczone przez instytucjonalną barierę, jaką stanowił brak oficjalnych kontaktów i dialogu między Kościołami. Co gorsza – przekonanie o tym, że pełnia środków zbawienia spoczywa wyłącznie w Kościele katolickim prowadziło niejednokrotnie do deprecjacji niejako *a priori* wszystkiego, co niekatolickie. Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* wezwał katolików do radykalnej rewizji tego podejścia: „muszą katolicy z radością uznać i ocenić dobra naprawdę chrześcijańskie płynące ze wspólnej ojcowizny, które się znajdują u braci odłączonych” (nr 4), co mogło i *de facto* zostało odczytane jako otwarcie także na teologię innych wyznań chrześcijańskich. Jednocześnie dekret zalecał zachowanie „należnej wolności”, której owocem może być różnorodność „nawet w teologicznym opracowaniu objawionej prawdy” (nr 4). Dzięki temu stwierdzeniu przełamana została trudność związana z pozytywną recepcją nieco odmiennych optyk innych wyznań – zwłaszcza teologii protestanckiej.

Owocem tego otwarcia na gruncie chrystologicznym miał stać się już wkrótce owocny dialog<sup>12</sup>, niewątpliwie ułatwiany przez fakt, że fundamentalne chrystologiczne orzeczenia dogmatyczne oraz podstawy interpretującej je tradycji teologicznej zostały wypracowane w okresie poprzedzających wielkie podziały chrześcijaństwa. Dwadzieścia pięć lat po Vaticanum II można stwierdzić, że chrystologia katolicka pozostaje w dynamicznym, otwartym dialogu zwłaszcza z chrystologią protestancką<sup>13</sup>.

## 2.3 Inspiracje związane z otwarciem na kontekst historyczno-kulturowy

Jednym z istotnych wątków soborowego dorobku było pozytywne otwarcie na „świat” w jego pluralistycznej, dynamicznie zmieniającej się postaci. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* przedstawiła ów świat przede wszystkim jako szansę i zadanie dla Kościoła. Z takim podejściem wiązać się musiały nowe zadania stawiane teologii i teologom, którzy zostali wezwani do podjęcia wysiłku pozostawania w dynamicznym dialogu ze

---

<sup>10</sup> Odnośnie koncepcji Cano por. zwłaszcza B. Körner, *Melchior Cano, De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994. Na polskim gruncie poszerzenie obszaru źródeł teologicznych objęło przede wszystkim literaturę – por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.

<sup>11</sup> I nie musi to wcale pociągać za sobą zanegowania bądź osłabienia obowiązującego charakteru tych orzeczeń. Ogromne znaczenie dla takiego rozumienia dogmatów chrystologicznych miał opublikowany jeszcze przed Soborem tekst K. Rahnera, *Chalcedon – Ende oder Anfang?* Opublikowany w pomnikowym dziele *Das Konzil von Chalcedon* (Würzburg 1954, t. 3, s. 3–49), wydanym z okazji 1500-lecia Soboru Chalcedońskiego pod redakcją A. Grillmeiera i H. Bachta.

<sup>12</sup> O zachodzących zmianach łatwo się przekonać na przykład śledząc zmiany w sposobie cytowania autorów protestanckich w chrystologiach katolickich. I tak przedsoborowa chrystologia W. Granata (*Chrystus. Bóg-człowiek*, Lublin 1959), czy wydana w trakcie Soboru praca A. Piolantiego (*Dio uomo*, Roma 1964) nie odwołują się w ogóle do K. Bartha. Zaś posoborowa chrystologia W. Kaspera (*Jesus der Christus*, Mainz 1974) ma już tych odniesień kilkanaście. Proces recepcji teologii Bartha prześledził A. Nossol: *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979 – do tej pracy odsyłamy odnośnie danych szczegółowych.

<sup>13</sup> Przy czym najistotniejszy wydaje się wpływ K. Bartha, J. Moltmanna i W. Pannenberg.

współczesnością: „zachęca się teologów, żeby przy zachowaniu metod i wymogów właściwych nauce teologicznej, wciąż szukali coraz bardziej odpowiedniego sposobu podawania doktryny ludziom współczesnym; bo czym innym jest sam depozyt wiary, czyli jej prawdy, a czym innym sposób ich wyrażania przy zachowaniu jednak tego samego sensu i znaczenia”. I dalej: „niech starają się współpracować z ludźmi biegłymi w innych gałęziach wiedzy, zespalaając z nimi swoje siły i pomysły. (...) Dociekanie teologiczne (...) niech nie zaniedbuje kontaktowania jej [prawdy objawionej] ze współczesnością...”<sup>14</sup>.

Efektom tych apeli miało być na płaszczyźnie chrystologicznej zwracanie bacniejszej uwagi na konkretny kontekst społeczno-kulturowy, w którym i dla którego buduje się interpretację tożsamości Chrystusa. Do chrystologii wkroczyło najpierw zjawiska, a potem także pojęcia kontekstualizacji i inkulturacji<sup>15</sup>. Nie był to jednak proces bezproblemowy, gdyż nie zawsze udawało się zachować właściwą równowagę pomiędzy dążeniem do aktualizacji, a wiernością chrystologicznej tradycji, do doprowadziło ostatecznie do reakcji Urzędu Nauczycielskiego<sup>16</sup>.

Nie ulega jednak wątpliwości, że Sobór Watykański II otwarł drogę do uprawnionego pluralizmu chrystologicznego<sup>17</sup>, rozumianego jako wielość komplementarnych interpretacji tych samych, normatywnych danych tradycji<sup>18</sup>. Pluralizacji katolickiej chrystologii towarzyszy jednak – naszym zdaniem – rosnąca świadomość komplementarnego charakteru poszczególnych ujęć<sup>19</sup>.

### 3. WYBRANE INSPIRACJE NA PŁASZCZYŹNIE TREŚCIOWEJ

Wpływ Soboru Watykańskiego II na późniejszą chrystologię nie ogranicza się oczywiście do płaszczyzny formalnej. Inspiracje na płaszczyźnie treściowej są oczywiście różnorodne u różnych autorów – ich dokładne prześledzenie wymagałoby znacznie obszerniejszego studium. Wskażemy tutaj zatem jedynie na te z nich, które – naszym zdaniem – są z jednej strony charakterystycznym pokłosiem Vaticanum II, z drugiej – można mówić o ich dość powszechnej recepcji w katolickiej chrystologii posoborowej.

Jednym z najważniejszych dzieł soborowych była niewątpliwie reforma liturgiczna, której jednym z kluczowych zadań było przywrócenie w celebracji tajemnic chrześcijańskich centralnego miejsca Misterium Paschalnego<sup>20</sup> – zarówno w ramach roku liturgicznego, jak i w odniesieniu do niedzielnej Eucharystii. W konsekwencji chrystologia katolicka podjęła intensywną refleksję nad rolą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dla zrozumienia Jego tożsamości<sup>21</sup>. Doprowadziło to

---

<sup>14</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* „*Gaudium et spes*” nr 62, por też nr 44.

<sup>15</sup> Por. przede wszystkim M. Bordoni, *Le inculturazioni della cristologia e la tradizione cristologica della Chiesa*, [w:] *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, red. M. Maritano, Roma 2002, s. 43–61. Podjęcie problematyki inkulturacji doprowadziło do powstania szeregu prac omawiających poszczególne „skontekstualizowane” chrystologie, jak np. F. Domingues, *Christology and Traditional Religion in Africa. Naming Christ Anew from within the Context of African Traditional Religion, with Particular Reference to four New Christological Titles*, Roma 1999, czy D. Pinheiro, *The Current Advaitic Christological Discussions in India: an Analytic-critical Study*, Roma 2001 – by przywołać tylko najświeższe przykłady.

<sup>16</sup> W postaci Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary: *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (6 VIII 2000). Wcześniej niektóre wątki chrystologiczne były silnie obecne w kontrowersji wokół południowoamerykańskiej teologii wyzwolenia – por. dokumenty tejże Kongregacji: Instrukcja o niektórych aspektach „Teologii wyzwolenia”, *Libertatis nuntius* (6 VIII 1984) oraz Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu *Liberatis conscientia*, (22 III 1986).

<sup>17</sup> Warto podkreślić za J. Doré, że pluralizm ten „exprime et traduit bien plutôt quelque chose qui se situe à la fois bien en deçà et bien au-delà de cette pluralité, à savoir la richesse même du Christ” (*Christologies d’aujourd’hui. Présentation*, [w:] J.-L. Souletie, *Les grand chantiers de la christologie*, Paris 2005, s. 8).

<sup>18</sup> By się o tym przekonać, wystarczy przeanalizować strukturę poszczególnych posoborowych traktatów chrystologicznych oraz porównać kluczowe pojęcia, służące w nich do opisu tożsamości Chrystusa.

<sup>19</sup> Chrystologia wciąż czeka na opracowanie tego zagadnienia, analogiczne do tego, jakie powstało na gruncie soteriologicznym – T. Dola, *Problem komplementarności współczesnych modeli soteriologicznych*, Opole 1994. Zadanie wydaje się być jednak nieco trudniejsze, niż w przypadku soteriologii, bowiem modele chrystologiczne nie zawsze odznaczają się wyrazistością i tym samym nieco trudniej je wyobaczyć jako przedmioty analizy.

<sup>20</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej* „*Sacrosanctum Concilium*”, nr 5.

<sup>21</sup> Istotną rolę odegrał tu tekst H.U. von Balthasara, *Mysterium paschale*, opublikowany w *Misterium Salutis* III/2, Einsiedeln 1969, s. 133–326.

wręcz do swoistego „paschocentryzmu” chrystologii<sup>22</sup>, wobec którego w ostatnich kilku latach następuje reakcja w postaci odnowionego zainteresowania wcieleniem<sup>23</sup>.

Charakterystyczną cechą myśli soborowej jest dowartościowanie wątków antropologicznych, będące efektem recepcji rozwijającego się prężnie przed Soborem, jak i – zapewne – osobistego wpływu K. Rahnera. Przy czym podjęcie antropologii wiąże się wyraźnie z rysem chrystologicznym: „w świetle (...) Chrystusa, Obrazu Boga niewidzialnego, Pierworodnego wszystkiego stworzenia Sobór pragnie przemówić do wszystkich, aby wyjaśnić tajemnicę człowieka...”<sup>24</sup>. Chrystologia zostaje zatem ukazana jako klucz hermeneutyczny antropologii<sup>25</sup>, a Chrystus jako „Człowiek doskonały”<sup>26</sup>, ośrodek ludzkiej historii. Antropologia Vaticanum II jest swoiście chrystocentryczna, a chrystocentryzm nosi wyraźny akcent antropologiczny. W konsekwencji rosnąć musi zainteresowanie Jezusem-człowiekiem, jako „przestrzenią” objawienia prawdy o Bogu i człowieku. Przerodziło się ono po Soborze w intensyfikację badań nad następującymi kwestiami:

– możliwością i ewentualnymi konsekwencjami budowania chrystologii oddolnej (wychodzącej od antropologii);

– problemem Jezusa historycznego, a zwłaszcza Jego żydowskimi korzeniami;

– objawicielskim i zbawczym znaczeniem tajemnic życia Jezusa.

Trzecim obszarem inspiracji, na który chcemy zwrócić uwagę, są rozwijające się w ostatnich latach w teologii katolickiej badania nad teologią mistyków, a więc konsekwentnie także nad ich chrystologią<sup>27</sup>. Nietrudno dostrzec, że ten kierunek rozwoju badań chrystologicznych opiera się na odnowionej na Soborze Watykańskim II koncepcji objawienia, a przede wszystkim na wyraźnym włączeniu doświadczenie duchowego wiernych w krąg elementów ubogacających tradycję Kościoła<sup>28</sup>. I znowu następuje tutaj nie tyle recepcja soborowej chrystologii, co recepcja Soboru jako takiego, jego „ducha”.

#### 4. ZAMIAST ZAKOŃCZENIA: VATICANUM II – PUNKT WYJŚCIA CZY PUNKT DOJŚCIA W CHRYSOLOGII?

Na koniec pozostaje do rozstrzygnięcia jeszcze jedna kwestia: Sobór Watykański II był rzeczywistym punktem wyjścia, inicjatorem zmian w chrystologii, czy raczej punktem dojścia pewnego procesu, który miał swoje źródła gdzie indziej?

Nie ma wątpliwości, że ożywczy ferment w chrystologii (i szerzej – w teologii) zaczął się na długo przed Soborem i związany był na gruncie katolickim z ruchem odnowy biblijno-liturgicznej pod hasłem „powrotu do źródeł”. Zmiany te jednak torowały sobie drogę z niejakim trudem – przełomowy podręcznik M. Schmausa *Katholische Dogmatik*, który ukazał się pod koniec lat pięćdziesiątych zachowywał jeszcze tradycyjną scholastyczną strukturę, mimo odnowionego, krytycznego podejścia do źródeł. W chrystologii protestanckiej przemiany zachodziły bardziej dynamicznie, co widać może najbardziej w pracach K. Bartha.

Można zatem uznać, że na Soborze dokonana się krytyczna recepcja owego teologicznego i chrystologicznego fermentu. Vaticanum II był zatem punktem dojścia. Jednak dopiero ta

---

<sup>22</sup> „(Neoscholastyczna) teologia szkolna nieco lekceważyła wydarzenie wielkanocne, ograniczając się do samego Wcielenia (...). We współczesnej teologii łatwo można zauważyć odwrotne nastawienie: ujmując Wcielenie jako wypowiedź drugorzędą” (Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna Swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 66).

<sup>23</sup> Świadczy o tym rosnąca liczba publikacji poświęconych Wcieleniu. Wymieńmy najważniejsze: G. O'Collins, *Incarnation*, London, New York 2002, *La Encarnación: Cristo al encuentro de los hombres. Actas del XI Simposio de Teología Histórica (6–8 marzo 2002)*, Valencia 2003, *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, red. S.T. Davis i in., Oxford 2002, G. Cavalcoli, *Il mistero dell'incarnazione del Verbo*, Bologna 2003. Na gruncie polskim zaś J. Szymik, *W światłach wcielenia. Chrystologia kultury*, Katowice-Ząbki 2004.

<sup>24</sup> *Gaudium et spes*, nr 10.

<sup>25</sup> „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”, tamże 22.

<sup>26</sup> Por. tamże 45.

<sup>27</sup> Należy zwrócić przede wszystkim uwagę na dwutomową pracę V. Battagii, *Cristologia e contemplazione*, Bologna 1996, 2001. Rośnie systematycznie liczba monografii poświęconych chrystologii poszczególnych mistyków, jak np. N. Martín Ramos, *Cristo, sacramento de Dios en Fray Luis de Granada*, Salamaca 2005, by podać najświeższy przykład.

<sup>28</sup> Por. *Konstytucja o objawieniu Bożym „Dei verbum”*, nr 8; por. także V. Battaglia, *Cristologia e contemplazione*, t. 1: *Orientamenti generali*, Bologna 1996, s. 15.

krytyczna soborowa recepcja umożliwiła na gruncie katolickim ostateczne przełamanie uprzedzeń w stosunku do stosowania metod historycznych w teologii oraz lęku przed krytycznym dialogiem ze światem współczesnym. Dlatego można uznać, że Sobór był punktem zwrotnym dla katolickiej chrystologii. A proces recepcji jego inspiracji – naszym zdaniem – jeszcze się nie zakończył.

## LA RICEZIONE DL CONCILIO VATICANO II NELLA CRISTOLOGIA CATTOLICA. ALCUNI ASPETTI

### S o m m a r i o

Sarebbe alquanto difficile parlare della ricezione della cristologia del Concilio Vaticano II in quanto questo Concilio non ha sviluppato una cristologia propria in modo esplicito. Preferiamo quindi porre la domanda come il Concilio ha condizionato la riflessione cristologica successiva. Possiamo distinguere le ispirazione sul piano formale (metodologico) e sul piano del contenuto. Le prime riguardano la ricezione della rinnovata concezione della rivelazione, il che porta al rinnovamento dell'impostazione stessa del trattato cristologico, del metodo in cristologia ecc.; poi concernono l'apertura ecumenica che ha portato al dialogo fruttuoso con la cristologia protestante (soprattutto); più spazio dato nella riflessione ai contesti vivi nei quali nasce teologia. Sul piano del contenuto vale la pena segnalare soprattutto l'apertura della cristologia verso la riflessione antropologica moderna e – in modo più generale – l'approfondimento degli studi relativi all'umanità storica di Gesù e alle sue radici giudaiche. Questo ha portato anche all'interesse nuovo riguardo i misteri della vita di Cristo, e cioè alla più grande considerazione del ruolo salvifico della vita di Cristo (oltre l'incarnazione e la pasqua solitamente considerati). A nostro parere tutti questi processi sono ancora in fieri.