

Grzegorz Strzelczyk, ks.

Soteriologia jako punkt wyjścia dla chrystologii. O możliwości powrotu do pewnej wczesnochrześcijańskiej intuicji

w: *Omnia tempus habent. Miscellanea theologica Vincentio Myszor quadragesimum annum laboris scientifici celebranti ab amicis, sodalibus discipulisque oblata*, red. A. Reginek, G. Strzelczyk, A. Żądło, Katowice 2009, s. 250–261.

Pytanie o punkt wyjścia refleksji chrystologicznej jest bez wątpienia jedną z najważniejszych i żywiej dyskutowanych¹ kwestii metodologicznych tej dziedziny systematyki teologicznej. Niniejsza praca ma za cel zwrócenie uwagi na pewien aspekt stosunkowo słabo obecny w dotychczasowej dyskusji, a mianowicie na możliwość przyjmowania perspektywy soteriologicznej jako wyjściowej dla refleksji nad misterium Jezusa Chrystusa. Nie chodzi o kompletną propozycję nowego paradygmatu – postaram się raczej zwrócić uwagę na dwa fakty. Po pierwsze: taka perspektywa była obecna w refleksji wczesnochrześcijańskiej (nawet jeśli problem metodologiczny nie mógł wówczas jeszcze zostać sformułowany). Po drugie: próby konstruowania chrystologii bazującej na soteriologii są podejmowane już od jakiegoś czasu. Oboma faktami warto zainteresować się od strony ich metodologicznych konsekwencji czy też – pod innym nieco kątem – metodologicznej użyteczności.

1. XX-wieczny postulat chrystologii integralnej

Jedną z poważniejszych słabości późno- i neoscholastycznej systematyki teologicznej było formalne oddzielanie traktatu chrystologicznego (*De Verbo incarnato*) od soteriologii (*De redemptione* lub *De Christo redemptore*). Rozwiązanie takie prowadziło w praktyce – z jednej strony – do osuwania się chrystologii w coraz bardziej abstrakcyjne spekulacje na temat sposobu i konsekwencji połączenia boskości i człowieczeństwa w Chrystusie oraz – z drugiej strony – do koncentracji refleksji soteriologicznej na konstruowaniu pojęciowych, szeroko czerpiących z metafizyki modeli uzasadniających bądź wyjaśniających skuteczność zbawczą wcielenia lub/i paschy Chrystusa. Oba nurty refleksji brnąc w spekulację oddalały się tym samym solidarnie od własnego, wspólnego fundamentu, jakim jest „wydarzenie Jezusa Chrystusa”.

W miarę jak – zwłaszcza w pierwszej połowie XX wieku – teologia katolicka oswajała się ze stosowaniem metod historycznych w interpretacji Pisma Świętego i tradycji dogmatycznej, perspektywa historyczna zyskiwała na znaczeniu. Tym samym otwarta została droga do przywrócenia wydarzeniom narodzin, działalności publicznej, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa ich pierwotnej, źródłowej roli. Na gruncie chrystologicznym proces ten zaowocował metodologicznym postulatem „chrystologii integralnej”, a więc próbą przezwyciężenia separacji chrystologii i soteriologii. Zbiorowe dzieło *Mysterium salutis*², które śmiało uznać można za rodzaj manifestu nowej świadomości

¹ Odnośnie zasadniczych linii współczesnej dyskusji nad tym zagadnieniem por. J.-L. Souletie, *Les grands Chantiers de la Christologie*, Paris 2005, s. 47-72.

² *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, red. J. Feiner, M. Löhrer, Einsiedeln 1965-1976.

mości metodologicznej w posoborowej dogmatyce katolickiej, w podwójnym tomie poświęconym „wydarzeniu Chrystusa”³ przeplata wątki chrystologiczne i soteriologiczne, osnuwając je na intuicji ciągłości zbawczego działania Boga w historii, które osiąga swój szczyt w Chrystusie.

Od lat siedemdziesiątych zatem postulat chrystologii integralnej przeradza się dość szybko w obowiązujący w systematyce teologicznej standard. Współcześnie rozdzielania chrystologii i soteriologii na dwa odrębne traktaty ma miejsce jedynie w podręcznikach uwzględniających fakt, że niektóre ośrodki akademickie zachowały rozdzielone wykłady⁴, dominuje natomiast zdecydowanie chrystologia integralna⁵.

Nie ulega wątpliwości, że przewyciężenie rozdziału pomiędzy chrystologią a soteriologią jest ważnym osiągnięciem refleksji metodologicznej w ramach teologicznej systematyki. Jeśli jednak przyrzeć się krytycznie temu procesowi, dostrzec można, że jeden problem pozostaje nierozwiązany i domaga się dalszej refleksji. Otóż chrystologie integralne są w pierwszym rzędzie „chrystologiami” właśnie, a więc koncentrują się na refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa, zaś do refleksji nad Jego zbawczym dziełem przechodzą niejako wtórnie, po tym, jak problem bosko-ludzkiej tożsamości Chrystusa został naświetlony, w pewnym sensie rozwiązany. Soteriologię postrzega się zatem nieraz jako swoisty wniosek z chrystologii, co niekoniecznie jest korzystne dla tej pierwszej. W tej perspektywie bowiem pytanie o zbawienie jawi się (albo przynajmniej może się jawić) przede wszystkim jako akademicka w istocie kwestia, którą należy podjąć w celu metodologicznie poprawnego „domknięcia” refleksji, a której główny nurt przebiega w istocie gdzie indziej. W konsekwencji tak pojęta soteriologia może tracić – i, moim zdaniem, w ujęciach systematycznych najczęściej faktycznie traci – kontakt z konkretnymi pytaniami o zbawienie rzeczywiście stawianymi przez chrześcijan (i niechrześcijan) w danym miejscu i czasie, czyli w ostatecznym rozrachunku przez potencjalnych odbiorców teologicznych rozwiązań. I mimo, że soteriologia zdolna jest do opisu i faktycznie opisuje jedyne i powszechnie aktualne zbawcze dzieło Chrystusa, to jednak opis ten z trudem tylko przenika do świadomości wiernych. Dzieje się tak nie dlatego, że opis jest przedmiotowo błędny, ale ponieważ abstrahuje od istotnych dla konkretnych odbiorców kwestii egzystencjalnych. W opisie dzieła zbawczego jako takiego niejednokrotnie nie są oni w stanie odnaleźć opisu własnej sytuacji w świecie i przed Bogiem, co prowadzi w praktyce do ignorowania – jeśli nie wręcz odrzucania – odpowiedzi dostarczanych przez teologię oraz, w dalszej perspektywie, do poszukiwania soteriologii alternatywnych⁶, poza Kościołem⁷.

³ Taki tytuł nosi chrystologiczna część dzieła – t. 3: *Das Christusereignis*.

⁴ Często przyczyny tego rozdzielenia są zresztą pozamerytoryczne. Zachowanie dwóch wykładów dyktowane bywa bowiem koniecznością „obrony” odpowiedniej ilości godzin dydaktycznych dla adekwatnego wyłożenia misterium Chrystusa. Trudno bowiem adekwatnie wyłożyć chrystologię z soteriologią w tym samym wymiarze jednostek dydaktycznych co np. mariologię. To co oczywiste dla dogmatyka niekoniecznie jednak jest takim dla władz uczelni.

⁵ Ograniczę się do nielicznych wybranych, najświeższych przykładów: A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000, O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, Paderborn 2002 (tł. polskie: *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002), V. Battaglia, *Gesù Cristo luce del mondo. Manuale di cristologia*, Roma 2007.

⁶ Być może tym po części przynajmniej tłumaczyć należy powodzenie jakim cieszą się współcześnie, także wśród chrześcijan, różnorodne neognostyckie i ezoteryczne „oferty zbawienia”.

⁷ Chodzi tu zarówno o Kościół Katolicki, Prawosławie, jak i główne, tradycyjne wspólnoty wyrosłe z reformy. O ile w odniesieniu do pierwszych dwóch proces ten skutkuje albo odpływem wiernych, albo swoi-

Stajemy tutaj w istocie wobec pytania czy nie należałoby – przynajmniej częściowo – odwrócić linii biegnącej od chrystologii do soteriologii. Oczywiście wyłącznie pragmatyczne uzasadnienie takiego zwrotu wydaje się być niewystarczające. Konsekwentnie zatem zapytać musimy, czy istnieją w chrześcijańskiej tradycji precedensy myślenia wychodzącego z soteriologii do chrystologii, i dalej – na ile mocno jest ono w tejże tradycji zagnieżdżone. Uważam, że odpowiedź na pierwsze z powyższych pytań może być pozytywna, zwłaszcza jeśli akcent w rozumieniu soteriologii przesuniemy ze spekulatywnych modeli skuteczności zbawczej w stronę świadectwa o zbawieniu jako rzeczywistości aktualnie doświadczanej i celebrowanej we wspólnocie wierzących.

2. Chrystologia czy soteriologia w Nowym Testamencie?

Oczywiście powyższe pytanie jest sformułowane nieco prowokacyjnie, sugerować bowiem może, iż chrystologia i soteriologia stanowią rzeczywistości jeśli nie nawzajem się znoszące, to przynajmniej konkurencyjne. Idzie jednak o nieco inną kwestię, a mianowicie czy w ramach refleksji nowotestamentalnej pytanie o tożsamość Jezusa ma charakter absolutnie pierwotny, czy też raczej zostaje postawione niejako wtórnie w stosunku do *doświadczenia* zbawienia? Wyczerpująca odpowiedź na tak postawione pytanie wymagałaby szerszego studium, przekraczającego ramy niniejszej pracy, ograniczę się zatem do dwóch przykładów przemawiających za pierwszeństwem soteriologii (pojmowanej nie tyle jako doktryna, ile jako uświadomione doświadczenie dokonującego się zbawienia).

Po pierwsze – o pierwszeństwie doświadczenia zbawienia świadczy struktura pierwotnego kerygmatu. Koncentruje się on zdecydowanie bardziej na roli Jezusa w Bożym planie zbawienia i skuteczności Jego misji, niż na spekulacji nad Jego tożsamością. Niektóre passusy wiążą takie nachylenie treści orędzia z nakazem samego Jezusa⁸: „On nam rozkazał ogłosić ludowi i dać świadectwo, że Bóg ustanowił Go sędzią żywych i umarłych. Wszyscy prorocy świadczą o tym, że każdy, kto w Niego wierzy, przez Jego imię otrzymuje odpuszczenie grzechów” (Dz 10,42-43). Punkt ciężkości najwcześniejszego kerygmatu oscyluje niewątpliwie wokół wydarzeń paschalnych, zaś „odpuszczenie grzechów” jest bodaj najczęściej wymienianym ich skutkiem zbawczym⁹.

Po drugie – tam gdzie w Ewangeliach pada *explicite* pytanie o tożsamość Jezusa, jest ono zawsze reakcją na Jego niezwykle czyny, które w perspektywie historii Izraela musiały być postrzegane jako znaki realizującego się zbawienia (por. np. Mt 8,27). Teologia Janowa idzie jeszcze krok dalej. Pytanie o tożsamość Jezusa pojawia się w związku z Jego twierdzeniem, iż wiara w Niego skutkuje zbawieniem: „jeżeli nie

stą eklektyczną duchowością, w odniesieniu do ostatnich prowadzi często do wyłaniania się nowych wspólnot, dla których czynnikiem określającym tożsamość jest właśnie specyficzna soteriologia.

⁸Warto wspomnieć tu o jeszcze jednej kwestii: badania nad historycznym Jezusem wskazując dość jednogłośnie na rzeczywistość królestwa Bożego (czyli „przestrzeni” realizującego się zbawienia) jako na centralny temat nauczania Jezusa, w istocie wskazują, iż to przede wszystkim dla Niego samego soteriologia właśnie była głównym obszarem zainteresowania. Nie przeczy to bynajmniej istnieniu chrystologii *implicite*. Jasne jest jednak, że w Jego nauczaniu jest ona właśnie „*implicite*”, podczas gdy soteriologia obecna jest zdecydowanie *explicite*.

⁹R. Penna tak konkluduje sekcję swojej chrystologii Nowego Testamentu poświęconą najwcześniejszym wyznaniom wiary: „tutto l'annuncio cristiano è partito di là dall'esperienza inaudita di un evento, che non poteva non essere proclamato a gran voce e che permetteva di illuminare gli altri momenti e le altre dimensioni della vicenda e della persona di Gesù di Nazaret” (*I ritratti originali di Gesù il Cristo*, t. 1, Cinisello Balsamo 1996, s. 209).

uwierzyć, że JA JESTEM, pomrzecie w grzechach swoich'. Powiedzieli do Niego: 'Kimże Ty jesteś?' (J 8,25). Jeśli w Jezusie jest zbawienie – a to było fundamentalne przekonanie uczniów i rdzeń ich wiary – to pytania o Jego tożsamość nie da się uniknąć. Jednak jest ono wtórne, pada niejako w drugiej warstwie refleksji.

Ostatecznie sytuację teologii nowotestamentalnej dobrze oddaje jedna z konkluzji F.J. Matery: „Nowy Testament konsekwentnie świadczy o tym, że Bóg posłał Chrystusa, aby uwolnić, wyzwolić, odkupić i zbawić ludzkość od nieszczęśliwej sytuacji (*predicament*) grzechu i zniewolenia siłami, nad którymi nie ma kontroli. Zatem Nowy Testament tworzy bezpośrednią relację pomiędzy Chrystusem i sytuacją ludzi, tak że analiza nieszczęśliwej sytuacji ludzi jest determinująca dla chrystologii tak, jak chrystologia jest determinująca dla analizy tejże sytuacji. Innymi słowy: zbawiciel jest potrzebny wyłącznie wtedy, jeśli istnieje sytuacja nieszczęścia, od której ludzkość nie może się sama uwolnić. Jeśli istnieje taka sytuacja nieszczęścia, jak to stwierdza Nowy Testament, określa ona jakiego rodzaju zbawcę Bóg zesłał na świat”¹⁰. Szczególnie ostatnie zdanie radykalnie formułuje intuicję, na jaką pragnę zwrócić uwagę: to sytuacja nie-zbawienia, którą przewycięża Jezus, ma decydujące znaczenie dla charakterystyki Zbawiciela. Czy zatem pominięcie tejże w punkcie wyjścia refleksji nad Jego tożsamością nie może narażać na niepowodzenie całego projektu systematycznej chrystologii?

3. „Kryterium soteriologiczne” chrystologii patrystycznej

W ramach dyskusji nad kształtowaniem się najwcześniejszej chrystologii, zwłaszcza na przejściu od okresu apostołskiego do poapostołskiego, warto zwrócić szczególną uwagę na pewien cenny głos. L. Hurtado niedawno opublikował¹¹ wyniki swoich ponad dwudziestoletnich badań dotyczących roli w tym procesie wczesnochrześcijańskiego kultu i pobożności. Jeden z najistotniejszych bodaj wniosków tej pracy brzmi: „Chrześcijanie głosili i czcili Jezusa, co więcej – żyli i umierali dla Niego – o wiele przed doktrynalnym rozwojem, jaki dokonał się w wieku drugim i następnych, a któremu poświęcano tak wiele uwagi w historiach chrześcijańskiej tradycji”¹². Chrystologia „systematyczna” rodziła się w oparciu o elementy wypracowane zwłaszcza w ramach liturgii. Ta zaś była (i pozostaje) przestrzenią celebracji zbawienia, które dokonało się w „wydarzeniu Chrystusa” pojmowanym, a bardziej jeszcze przeżywanym jako aktualnie obecna i skuteczna rzeczywistość.

Uważam, że zasadne jest twierdzenie, iż rozwój wczesnej chrystologii patrystycznej w dużej mierze regulowany był właśnie przez wątki wywodzone z kultu i szerzej – opierające się na doświadczeniu zbawienia. Z jednej strony chodziło o integralny rozwój, np. pogłębiający rozumienie tradycyjnych już wówczas elementów kerygmatu¹³, z drugiej – i może bardziej jeszcze – o przestrzeń apologetyczno-polemiczną. Jeśli przyjrzyć się w jaki sposób konstruowana była argumentacja we wczesnych sporach chrystologicznych, trudno oprzeć się wrażeniu, że Ojcowie stawali coś, co można

¹⁰ F.J. Matera, *New Testament Christology*, Louisville 1999, s. 252 (przekład własny); por. też w podobnym tonie, choć mniej radykalnie R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, t. 1, Cinisello Balsamo 1999, s. 537.

¹¹ *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids – Cambridge 2003.

¹² Tamże, s. 650 (przekład własny).

¹³ Znacząca pod tym względem jest choćby *Homilia paschalna* Melitona z Sardes, w której dominuje wyraźnie perspektywa soteriologiczna, w ramach której i na potrzeby której rozwijane są wątki ściśle chrystologiczne.

określić mianem „kryterium soteriologicznego”. Wnioskowali bowiem o dopuszczalności danej interpretacji tożsamości Chrystusa poprzez połączenie jej z założeniem, że w Nim dokonało się ostateczne, w pełni skuteczne zbawienie całego człowieka¹⁴. I tak jeśli na przykład w ramach teorii gnostyckich dążono do wyrażania tożsamości Chrystusa w kategoriach wyłącznie duchowych, tendencja taka odrzucana była przede wszystkim jako niezdolna do zagwarantowania zbawienia ciała. Tego zaś chrześcijanie pomijać nie mogli, pomni na śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Splot problematyki chrystologicznej i soteriologicznej był tak ścisły, że komentując wątki polemiczne obecne u Ireneusza z Lyonu W. Myszor stwierdził: „Najważniejszym zagadnieniem chrystologii była nauka o zbawczym znaczeniu śmierci Chrystusa na krzyżu”¹⁵. I śmiało można dopowiedzieć: to wątki soteriologiczne, jako że związane z historią Jezusa, a w szczególności z wydarzeniami paschalnymi, należy uznać za pierwotniejsze i – jako takie – stanowiące podstawę późniejszych dogmatycznych rozwiązań chrystologicznych.

Najbardziej bodaj znaną wersją „kryterium soteriologicznego” chrystologii patrystycznej jest formuła „co nie zostało przyjęte, nie jest zbawione”, wprowadzona przez Grzegorza z Nazjanzu¹⁶ w kontekście sporu z apolinaryzmem. W oryginalnym kontekście wywód zdaje się wychodzić od sytuacji grzechu Adama: jako że cały Adam zgrzeszył, wszystkie elementy człowieczeństwa muszą zostać zbawione. W istocie jednak podstawą rozumowania jest przesłanka, że w Chrystusie rzeczywiście dokonało się zbawienie obejmujące całego człowieka, przesłanka wypływająca naturalnie z doświadczenia wiary i dlatego traktowana wręcz aksjomatycznie – nie wymaga sformułowania *explicite* ani, tym bardziej, dowodzenia.

W tym aksjomatycznym charakterze soteriologicznej przesłanki tkwi zarazem jej siła, jak i słabość. Siła, bo tak długo, jak zbawienie jest żywą, aktualnie doświadczaną rzeczywistością, oparte na niej argumenty są w praktyce nie do odparcia (dla wierzących). Słabość, bo gdy takie doświadczenie wygasa bądź słabnie, argumentacja „ze zbawienia” traci moc przekonywania. Im bardziej zatem w późniejszym chrześcijaństwie akcent będzie się przesuwac z inicjacji w doświadczenie zbawienia ku przekazowi pewnej doktryny, tym bardziej rozmywać się będzie czytelność rozstrzygnięć tradycyjnej chrystologii. Jeśli zważyć, że większość z nich – poczynając od sporów z gnozą, a na polemice z monoteletryzmem i monoenergizmem¹⁷ kończąc – opiera się na „kryterium soteriologicznym”, to trudno się dziwić współczesnym problemom w recepcji patrystycznej chrystologii¹⁸.

4. Chrystologia wnioskiem z soteriologii? – współczesne poszukiwania paradygmatu w badaniach chrystologicznych. Cztery przykłady

¹⁴ Por. L. Hurtado, *Lord Jesus Christ...*, s. 650.

¹⁵ W. Myszor, *Gnostycyzm jako faktor rozwoju teologii II wieku*, w: *Communio* 18,4 (1998), s. 86.

¹⁶ Por. *Epistula* 101.

¹⁷ Por np. sformułowania z Kanonów 10 i 11 Synodu Laterańskiego z 649 r.: „przez posiadanie obu [wól Chrystus] dobrowolnie stał się prawdziwym sprawcą naszego zbawienia”; „przez czynności obydwu natur stał się On prawdziwym sprawcą naszego zbawienia” (*Breviarium Fidei* VI,35-36).

¹⁸ Być może należy zaryzykować hipotezę, że recepcja tradycyjnej chrystologii utrudniona jest nie tyle przez nieciągłość myślenia metafizycznego (choć także), ile przez nieciągłość egzystencjalnej inicjacji w chrześcijaństwo jako przestrzeń aktualnie doświadczanego zbawienia.

Jeśli powyższe intuicje dotyczące roli soteriologii, „kryterium soteriologicznego”, czy też po prostu doświadczenia zbawienia dla formułowania podstawowych tez chrystologii są zgodne z rzeczywistością, to za zasadne należy uznać pytanie czy nie należy tak skorygować metodologicznego podejścia do konstruowania chrystologii systematycznej, by w punkcie wyjścia uwzględniała soteriologię. Przy czym chodziłoby nie tyle o jakąś ogólną „teorię zbawienia”, ile raczej o refleksję nad aktualnie, w określonej wspólnocie i kontekście, przeżywanym doświadczeniem obecności i działania Chrystusa.

Pytanie o możliwość i kształt takiej „korekty soteriologicznej” nie ma wyłącznie teoretycznego charakteru – z próbami tego typu mamy do czynienia we współczesnej teologii już od kilkudziesięciu lat. Warto poświęcić im tutaj nieco uwagi. Posłużę się czterema, mam nadzieję reprezentatywnymi przykładami.

1. Niewątpliwie na pierwszym miejscu postawić trzeba chrystologię wyrastającą z teologii wyzwolenia. Narodziła się ona poprzez przeniesienie na grunt systematyki teologicznej intuicji wyrastających z doświadczenia wspólnot chrześcijańskich w kontekście skrajnego ubóstwa i wynikającej zeń opresji. Trzon tych intuicji można streścić następująco: wobec nędzy i zniewolenia orędzie chrześcijańskie nie może być tylko zwiastowaniem zbawienia jako rzeczywistości przede wszystkim przyszłej (eschatologicznej), ale musi się łączyć z konkretnym zaangażowaniem chrześcijan na rzecz przemiany porządku społecznego tak, by znieść struktury prowadzące do skrajnej niesprawiedliwości.

Teologia¹⁹ wyzwolenia wyrasta zatem z doświadczanej tu i teraz *potrzeby* zbawienia, wyrażanej w kategoriach społecznego i osobistego wyzwolenia. Jako taka narażona jest na niebezpieczeństwo osuwania się utopijne próby realizacji zbawienia siłami wyłącznie ludzkimi i w doczesnym horyzoncie. Nie to jednak jest interesujące dla naszej perspektywy. Raczej fakt, iż chrystologie tworzone w ramach teologii wyzwolenia przyjmują *za punkt wyjścia*²⁰ pewną koncepcję zbawienia osadzoną w doświadczeniu chrześcijańskiego życia. I z tej perspektywy starają się wyrazić tożsamość Chrystusa. Bodaj największą słabością wielu z tych prób jest trudność w odnajdywaniu łączności ze sformułowaniami tradycyjnej chrystologii dogmatycznej, nie można jednak im odmówić egzystencjalnej sugestywności. Warto przywołać jeden przykład z początków europejskiej recepcji teologii wyzwolenia. Na początku lat 70. J. Moltmann pisał: „W Chrystusie Bóg i bliźni stali się jednością, a tego co Bóg złączył, człowiek, a przynajmniej teolog, nie powinien rozdzielać. (...) Teologia chrześcijańska odnajduje własne znaczenie gdy pogłębia i praktykuje nadzieję w królestwie Ukrzyżowanego, kiedy cierpi ‘cierpienia obecnego czasu’ i czyni swoim krzyk, który uciemnione stworzenie wznosi ku Bogu i ku wolności. (...) Ukrzyżowany uczynił się bratem pogardzanych, porzuconych, uciemionych. Braterstwo z najmniejszymi spośród Jego braci jest z konieczności składnikiem braterstwa z Chrystusem i identyfikacji z Nim”²¹. Inspiracje płynące z teologii wyzwolenia warto obserwować uważnie także dlatego, że „obecnie jesteśmy świadkami procesu, w którym próbuje się zintegrować postulaty teologii wy-

¹⁹ Ze względu na różnorodność nurtów, z którymi łączy się tę nazwę mówi się nieraz także o „teologiach wyzwolenia” w liczbie mnogiej. Pozostaję przy pojedynczej, przez co pragnę podkreślić jedność fundamentalnej intuicji rzeczywistości łączącej te nurty.

²⁰ Por. deklarację J. Sobrino ze wstępu do jego chrystologii: „The *purpose* of this christology is to put forward the truth of Christ from the standpoint of liberation” (*Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll – New York 2006⁹, s. 6).

²¹ J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, Brescia 2002⁵, s. 34-35 (przekład własny).

zwolnienia z postulatami klasycznej soteriologii”²², poszerza się zatem przestrzeń dialogu pomiędzy tymi dwoma obszarami teologicznego dyskursu, co z kolei może mieć spore znaczenie dla chrystologii.

Kolejnym nurtem, w ramach którego problem konkretnie realizującego się zbawienia stanowi *de facto* punkt wyjścia dla chrystologii są teologie feministyczne. Tu różnorodność nurtów i podejść metodologicznych jest bodaj większa jeszcze niż w przypadku teologii wyzwolenia; elementem wspólnym jest oparte na doświadczeniu życia społecznego przekonanie, iż nierówny status kobiety jest fundamentalną niesprawiedliwością, która musi być usunięta²³. Wizerunek Chrystusa w chrystologiach feministycznych konstruowany jest, konsekwentnie, w korelacji z tą intuicją. Przy czym zasadniczo im bardziej radykalnie akcentowana jest niesprawiedliwość sytuacji kobiety, tym mocniej też Jezus przedstawiany jest jako zbawca kobiet. W skrajnych przypadkach Chrystus jest interesujący dla teologii feministycznej tylko o tyle, o ile niesie dobrą nowinę dla sytuacji kobiety w danym kontekście (politycznym, społecznym etc.). Następuje zatem swoista redukcja chrystologii do soteriologii i to pojmowanej raczej w horyzoncie doczesności, czasem wręcz skrajnie antyeschatologicznie. Niemniej znowu zasadniczy wektor metodologiczny biegnie od soteriologii do chrystologii.

3. Radykalne skrzydła obu wzmiankowanych nurtów teologicznych popadają w tę samą trudność: pojmowanie zbawienia przede wszystkim w kategoriach polityczno-społecznych skutkuje swoistym spłaszczeniem oczekiwań soteriologicznych, poprzez pozbawienie ich żywego związku z przebaczeniem grzechów i eschatologiczną nadzieją. Trudności te w mniejszym jak się wydaje stopniu dotyczą ruchów eklezjalnych wyrosłych w XX wieku w Kościele katolickim. Dla znaczącej części z nich, a zwłaszcza dla mających największe znaczenie na polskim gruncie ruchów Światło-Życie i Odnowy w Duchu Świętym, kwestia doświadczenia zbawienia jest zdecydowanie centralna. A to z kolei ma przełożenie na chrystologię. Nawet jeśli ruchy te nie tworzą zasadniczo własnych syntez teologicznych²⁴, możemy potraktować ten obszar jako trzeci przykład tendencji do wyprowadzania chrystologii z soteriologii. Chrystus postrzegany jest zatem we wspomnianych ruchach przede wszystkim jako ten, który przynosi Dobrą Nowinę o bezwarunkowej i skutecznej miłości Ojca, której można doświadczyć w Duchu Świętym. Doświadczenie zbawienia, którego wyjściową niejako formą jest przebaczenie grzechów, jest możliwe w wierze, przez poddanie codzienności Chrystusowi jako Panu, poszukiwanie i spełnianie Jego woli objawiającej się w poruszeniach Bożego Ducha wylanego na wspólnotę Kościoła. Linia znowu prowadzi od doświadczenia zbawienia (które w przypadku ruchów ma charakter inicjacyjny²⁵) i łączy się ze wspólnotową celebracją, do podstawowych rysów wizerunku Chrystusa.

²² R. Woźniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Kraków 2007, s. 62.

²³ Por. przegląd przedstawiony przez L. Isherwood w *Introducing Feminist Christologies*, Sheffield 2002. Ta intuicja zbliża teologie feministyczne do teologii wyzwolenia i dlatego wręcz można je uznawać za szczególny przypadek tych ostatnich. Teologię feministyczną w szerokich kategoriach wyzwolenia (sięgającego poza samą tylko kwestię statusu kobiety) formułuje np. E. Schüssler Fiorenza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, New York 1994.

²⁴ Co znacząco utrudnia analizę właściwych dla nich akcentów w soteriologii i chrystologii. Trudno jednocześnie nie odnieść wrażenia, że zjawisko ruchów eklezjalnych jest w praktyce ignorowane przez teologię systematyczną, bodaj z jedynym wyjątkiem, jakim jest – ze zrozumiałych względów – eklezjologia.

²⁵ Szczególną rolę odgrywają „chrzest w Duchu Świętym” w Odnowie oraz „przyjęcie Chrystusa jako Pana i Zbawiciela” w Ruchu Światło-Życie, przy czym dąży się do przedstawiania tych momentów tak, by harmonijnie integrowały się z „standardową” drogą sakramentalną w Kościele i były postrzegane jako

4. Czwarty i ostatni przykład prób osadzania chrystologii na soteriologii jest już typowo systematyczno-teologiczny. Chodzi o pracę Merylyn McCord Adams: *Christ and Horrors. The Coherence of Christology*²⁶, w której punktem wyjścia jest jeden z bezwzględnie domagających się soteriologicznej interpretacji aspektów ludzkiego doświadczenia – tytułowe „horrors” – najstraszniejsze wydarzenia, z jakimi musi się mierzyć ludzkość, kataklizmy dotykające nieraz setek tysięcy niewinnych ludzi, przed którymi wciąż nie jesteśmy się w stanie skutecznie bronić.

Podstawą konstrukcji systematycznej zaproponowane przez McCord Adams jest założenie, że przezwyciężenie „okropności” dokonuje się w osobie nimi dotkniętej poprzez trzyetapowy proces, przy czym na każdym z etapów konieczna jest interwencja „zbawiciela”. Na pierwszym etapie ma on w osobie przechodzącej przez „horror” przezwyciężyć rozdział między doświadczeniem okropności a osobistą relacją do Boga. Na etapie drugim powinien tak przetworzyć zdolności do odkrywania/tworzenia sensu egzystencji osoby dotkniętej takim doświadczeniem, by była zdolna dostrzec jakieś pozytywne aspekty będące (pośrednim przynajmniej) skutkiem zła. Wreszcie, na etapie trzecim, zbawca powinien tak przetworzyć naszą relację z materialnym światem, abyśmy nie byli już więcej podatni na doświadczenie okropności²⁷.

Te filozoficzne w istocie założenia służą autorce jako kanwa do nakreślenia obrazu Chrystusa-Zbawiciela, przy czym jako tworzywem posługuje się – co może być pewnym zaskoczeniem – wątkami jak najbardziej klasycznymi w chrystologii, z średnio-wiecznymi, przesiąkniętymi metafizyką konstrukcjami na czele. McCord Adams wykazuje, iż elementy konieczne do ukazania Chrystusa jako wybawiciela od okropności są obecne, więcej jeszcze – głęboko zakorzenione w chrześcijańskiej tradycji. I tak idea kenozy wcielenia wyraża najpełniej solidarność Boga z przeżywającym okropności człowiekiem. Interpretacja śmierci i zmartwychwstania wiąże się mocno z kwestią odkrywania dobra realizowanego przez Boga horrorom na przekór. Zaś idea paruzyjnej rekapitulacji stworzenia stanowi wyraz nadziei na ostateczną harmonię człowieka i materii osiągniętą za pośrednictwem Bożego działania w Chrystusie.

5. Szanse i zagrożenia

Powyższe przykłady ilustrują – mam nadzieję przekonująco – proces, który moim zdaniem powoli dokonuje się we współczesnej teologii: przywrócenie (od połowy XX wieku) ścisłego związku pomiędzy chrystologią i soteriologią oraz otwarcie się chrystologii na problematykę chrześcijańskiej egzystencji²⁸ skutkuje przesunięciem metodologicznego centrum dyskursu chrystologicznego ze spekulacji nad ontologiczną

świadome podjęcie rzeczywistości, która zaistniała już na mocy inicjacji sakramentalnej. Spore znaczenie zyskuje tu koncepcja „odżywiania” łaski sakramentów inicjacji.

²⁶ Cambridge 2006.

²⁷ Por. M. McCord Adams, *Christ and Horrors*, 66nn.

²⁸ Warto przypomnieć w tym miejscu opublikowaną w 1981 roku opinię J. Doré, charakterystyczną dla ówczesnych poszukiwań egzystencjalnego nachylenia chrystologii: „La ‘méthode christologique’ ne peut donc être conçue uniquement comme la mise en oeuvre et l’articulation de procédures intellectuelles, qu’elles soient de l’ordre de la recherche historique ou de l’ordre de l’élaboration spéculative. *La foi y est li tout moment présente et première comme engagement d’existence* et en tant que, indissociablement et a ce titre, elle comporte aussi de soi une requête d’intelligence. Tant et si bien que ce ne sera pas quitter la foi mais bel et bien la promouvoir dans un certain ordre qui lui reste rigoureusement homogène, que de se mettre à réfléchir théologiquement sur Jésus-Christ” (J. Doré, *Enseigner la christologie?*, w: *Jésus le Christ et les Chrétiens. Théologiens, pasteurs et témoins dans l’annonce de Jésus Christ*, red. tenże, Paris 1981, s. 112, wyróżnienie oryginalne).

konstytucją Boga-człowieka ku pytaniu o tożsamość Zbawiciela. Uważam, że proces ten jest godny uwagi także dlatego, że stanowi twórcze nawiązanie do najbardziej pierwotnego paradygmatu metodologicznego, obecnego w refleksji nowotestamentalnej i w chrystologii wczesnych Ojców. Oczywiście nie chodzi o proste odtworzenie stylu chrystologii wczesnochrześcijańskiej – to zapewne nie jest w ogóle możliwe – a raczej o poszukiwanie nowego stylu, adekwatnego do współczesnej sytuacji chrześcijan. Takie poszukiwania muszą się wiązać z intensywną refleksją metodologiczną, dlatego chciałbym zakończyć kilkoma uwagami o takim właśnie charakterze.

„Procedura” konstruowania chrystologii opartej na soteriologii może być opisana następująco: punkt wyjścia stanowi analiza chrześcijańskiej egzystencji prowadząca do identyfikacji „obszarów” doświadczenia zbawienia. Z kolei analiza tegoż pozwala na uchwycenie charakterystycznych rysów Zbawcy, dzięki czemu możliwa jest reinterpretacja tradycji chrystologicznej uwypuklająca owe soteriologicznie aktualne akcenty. Paradygmat takiej chrystologii można wyrazić za pomocą formuły: zbawieni świadczą o Zbawcy. Przy czym liczba mnoga („zbawieni”) odsyła do wspólnotowego, a zatem eklezjalnego (i jako takiego zakorzonego w Tradycji) charakteru doświadczenia zbawienia, zaś kategoria świadectwa służy podkreśleniu, że nie chodzi jedynie o dojście do spójnego w sobie systemu zdań, lecz bardziej jeszcze o egzystencjalnie znaczący dyskurs będący jednocześnie zaproszeniem odbiorcy do nawiązania/pogłębienia relacji z Chrystusem.

Uważny czytelnik zapewne zwrócił uwagę, że dwa pierwsze z podanych wyżej przykładów (teologie wyzwolenia i feministyczne) mogą służyć także za ilustrację pewnego niebezpieczeństwa, nierozdzielnie związanego z przesunięciami punktu wyjścia chrystologii w stronę soteriologii. Otóż zarówno niektóre nurty teologii wyzwolenia, jak i teologii feministycznej poruszają się w istocie po linii innej od tej, jaką opisuję w poprzednim akapicie. Otóż punktem wyjścia jest nie tyle doświadczenie aktualnie przeżywanego zbawienia w danej wspólnocie, ile raczej analiza socjologiczna kondycji pewnej grupy społecznej. Na podstawie takiej analizy identyfikuje się określony obszar egzystencjalnego niedostatku (ubóstwa, dyskryminacji, wyzysku etc.) – potrzebę zbawienia –, zaś samo zbawienie identyfikuje się z usunięciem tego niedostatku (zaspokojenie potrzeby). Następnym etapem jest konstrukcja tożsamości zbawiciela tak, aby odpowiadała ona wcześniej opisanej potrzebie. I w końcu „zbawiciel” wykorzystany zostaje instrumentalnie, jako wzmocnienie motywacji do podjęcia (czysto ludzkiego) wysiłku przewyciężenia sytuacji egzystencjalnego niedostatku. Niebezpieczeństwo zagubienia horyzontu transcendencji w dyskursie o zbawieniu jest tu aż nadto ewidentne – tradycyjne wątki chrystologiczne, z ideą boskości Chrystusa na czele, pomija się nieraz jako zbędny balast bez praktycznego znaczenia²⁹.

Kluczowym problemem zdaje się być zatem czuwanie z jednej strony nad tym, by punkt wyjścia lokować nie tyle w socjologicznej analizie niedostatków, co w rzeczywistym doświadczeniu zbawienia, z drugiej – by obraz Zbawcy konfrontować nieustannie z tradycją wiary Kościoła, a w szczególności z jej „punktami granicznymi”, czyli chrystologicznym dogmatem.

Pierwszy warunek spełniony może być o tyle, o ile w ramach chrześcijańskich wspólnot trwa żywe doświadczenie zbawienia. To zaś nie rodzi się wyłącznie z przekazu „treści doktryny”, ale raczej jako owoc integralnie pojmowanej inicjacji, w ramach której nowi członkowie wprowadzani są w żywą relację z Ojcem przez Chrystusa w

²⁹ Oczywiście nie wszystkie nurty teologii wyzwolenia czy teologii feministycznych ulegają takiej pokusie. Niebezpieczeństwo jest jednak aż nadto widoczne.

Duchu Świętym (we wspólnocie Kościoła i za pomocą ekonomii sakramentalnej), zaś relacja ta w codzienności Kościoła wyraża się z jednej strony w liturgii, z drugiej – w życiu osób i wspólnot kształtowanym przez Ewangelię. Problem owocnej inicjacji jawi się zatem w tej perspektywie nie tylko jako kwestia pastoralna, ale jako *conditio sine qua non* chrystologii.

Warunek drugi – konfrontacja z tradycją chrystologiczną – jest chyba prostszy do spełnienia, jako że dzieje tejże tradycji są nam dziś, dzięki potężnej pracy biblistów i historyków dogmatu, dość dobrze znane. Egzystencjalnie zorientowany chrystolog-systematyk nie może jednak sobie pozwolić na luksus nie bycia (przynajmniej w pewnym stopniu) historykiem. Doświadczenie bowiem – także doświadczenie zbawienia – zasadniczo nie jest ani jednoznaczne, ani nie zawiera w sobie własnej, jedynie słusznej interpretacji. I nawet jeśli przedmiot doświadczenia (zbawiający Chrystus) jest ten sam wczoraj i dziś, to percepcja, a następnie kategorie, za pomocą których doświadczenie jest wyrażane, są historycznie uwarunkowane. Krytyczna świadomość historyczna stanowi zatem nieodzowny warunek chrystologii wychodzącej od soteriologii.

Uwzględnienie kategorii, jakimi konkretne wspólnoty wyrażają swoje doświadczenie zbawienia (a więc „soteriologii lokalnych”) w konstruowaniu chrystologii musi oczywiście skutkować pluralizacją tej ostatniej. Dochodzimy tutaj do punktu, w którym nasza problematyka zbiega się naturalnie z kwestią inkulturacji chrystologii i może być do niej twórczym przyczynkiem. Inkulturacja bowiem chyba zbyt często opiera się na analizie cech charakterystycznych danej kultury, za którą idzie – aprioryczna w istocie – konstrukcja chrystologii tymże cechom odpowiadającym, co w sposób oczywisty zagraża podporządkowaniem chrystologii kulturze. Być może należy odwrócić porządek: w punkcie wyjścia stać powinna inicjacja chrześcijańska prowadząca do doświadczenia zbawienia. Następnie doświadczenie to wyrażane jest przez wierzących w kategoriach danej (własnej) kultury (zwykle jakoś już przetworzonych przez samo to doświadczenie³⁰). Na tej lokalnej, inkulturowanej soteriologii może następnie oprzeć się chrystologia, wykorzystując jej elementy do konstrukcji opisu tożsamości Chrystusa, przy jednoczesnym osądzie ich istotowej zgodności z tradycją wiary. Inkulturowana chrystologia może wówczas stanowić wsparcie dla ewangelizacji i inicjacji. Chodzi w istocie o niekończący się proces przepływu danych między doświadczeniem a refleksją, życiem a teorią, zdolny do dynamicznej adaptacji do zmieniających się kontekstów kulturowych (ale i do przetwarzania kultur) przy jednoczesnym zachowaniu tożsamości chrześcijańskiego orędzia o Chrystusie-Zbawicielu.

³⁰ Jako że każde nowe doświadczenie warunkuje, modyfikuje postrzeganie całej rzeczywistości tym głębiej, im bardziej jego znaczenie jest dla doświadczającego doniosłe egzystencjalnie.