

Grzegorz Strzelczyk, ks.

NIEBEZPIECZNE ZWIĄZKI? O WSPÓLZALEŻNOŚCI CHRYSTOLOGII I ANTROPOLOGII

w: *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, red. G. KUCZA, G. WITA, Katowice 2008, s. 117-127

Chrześcijaństwo wyrasta z konkretnego, historycznego doświadczenia, które stało się udziałem grupy uczniów Jezusa i które następnie przekazane zostało w formie świadectwa kolejnym pokoleniom. Treść tego pierwotnego doświadczenia¹ można sformułować następująco: oto w konkretnym człowieku, Jezusie z Nazaretu, dokonała się decydująca zbawcza interwencja Boga w historię ludzkości². Doświadczenie to musiało prowadzić do pytania o ostateczną tożsamość owego „konkretnego człowieka” (z którego rodzi się chrystologia³) oraz o wypływające dla nas skutki tego wydarzenia (z którego rodzi się soteriologia) – ślady podobnych pytań odnajdujemy w najstarszych warstwach Nowego Testamentu⁴, który zresztą jako całość można uznać za próbę udzielenia na nie wielopostaciowej odpowiedzi. Z przemyśleniami tego typu wiązały się od samego początku *implicite* wątki antropologiczne i to w dwóch zasadniczych aspektach. Po pierwsze: zbawcza interwencja Boga dokonała się *poprzez* konkretną ludzką jednostkę, co prowadzi do pytania o sposób, w jaki człowieczeństwo może stać się „miejscem” Bożego działania (i obecności). Po drugie: owa interwencja dokonała się *dla człowieka*, co prowokowało radykalniejsze jeszcze podjęcie kwestii znanej już z refleksji teologicznej Starego Testamentu: „Kim jest człowiek, że Bóg się nim zajmuje?”⁵.

W dalszych rozważaniach podejmę przede wszystkim pierwszy aspekt, a więc związku pomiędzy pytaniem o tożsamość Jezusa Chrystusa a pytaniem o to, kim jest człowiek, czyli relację chrystologia-antropologia. Jako że nie sposób w ramach jednego przyczynku objąć całości problematyki tej relacji⁶, ograniczę się do wskazania

¹ Składało się na nie zarówno to, co wydarzyło się przed Paschą, w czasie tzw. publicznej działalności Jezusa, także doświadczenia *stricte* paschalne („ukazywanie się” zmartwychwstałego), jak i popaschalne doświadczenie mocy Ducha Świętego działającego we wspólnocie.

² Przy czym przez interwencję „decydującą” należy rozumieć pewien jedyny, radykalny punkt zwrotny w dziejach relacji pomiędzy człowiekiem a Bogiem; określenie „zbawcza” oznacza zaś, że od niej zależy szczęśliwe wypełnienie się losu człowieka (w wymiarze ziemskiego życia oraz ostatecznego celu).

³ Rozumiana jako „systematyczna refleksja teologiczna nad osobą Jezusa Chrystusa” (G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 235-299, tu s. 238).

⁴ Ewangelisci wręcz wkładają pytania w usta świadków publicznej działalności Jezusa; por. np. Mt 8,27; Łk 5,21; Mk 6,2.

⁵ Por. Ps 8,5.

⁶ Syntetyczne próby były zresztą już – z różnym powodzeniem – podejmowane. Por. zwłaszcza: E.H. Friedmann, *Christologie und Anthropologie*, Münsterschwarzach 1972 oraz G.L. Müller, *Vom Vater gesandt: Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005. Warto też zwrócić uwagę na całą serię studiów analitycznych, poświęconych różnym wycinkom tej problematyki: C. Greco, *Cristologia e antropologia: in dialogo con Marcello Bordonni*, Roma 1994; I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1990 (skrótowa wersja: I. Bokwa, *Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners*, w: *Theologia Bogoslovie* 1 (2001), s. 83-92); H.J. Eckstein, *Jesus Christus - Gott wird Mensch: Konsequenzen für unser Menschenbild*, w: *Theologische Beiträge* 34,5 (2003), s. 270-278; J. Galot, *Christologia a antropologia w kontekście Ewangelii według św. Jana*, w: *Profesor*

na kluczowe momenty jej rozwoju (ze szczególnym uwzględnieniem najbardziej chyba oryginalnej współcześnie koncepcji Karla Rahnera), by na ich podstawie sformułować kilka postulatów, wysuwanych (*implicite* najczęściej) przez chrystologię wobec antropologii – można je uznać za trwałe dziedzictwo myśli chrześcijańskiej.

Świadectwa Nowego Testamentu nie pozostawiają wątpliwości co do faktu człowieczeństwa Jezusa. Najwcześniejsze tradycje w ogóle nie podejmują nad nim refleksji: jest tak bardzo oczywiste. Namysł nad człowiekiem i jego kondycją rozwijany jest raczej w perspektywie soteriologicznej, a więc w perspektywie skutków, jakie miało *dla nas*, ludzi, przejście⁷ Jezusa przez historię. Ważny jest tutaj głównie Pawłowy wątek ukazujący Chrystusa jako nowego/drugiego Adama⁸: oto pierwszy Adam okazał się niewierny Bogu, sprowadzając tym samym na ludzkość nieszczęście, którego krańcowym znakiem jest śmierć; Jezus przeciwnie – wytrwał w wierności do końca, dając tym samym początek nowej ludzkości (czy szerzej – nowemu stworzeniu⁹). W niektórych miejscach Paweł jest jeszcze bardziej radykalny i sugeruje, że właściwie samo zaistnienie człowieka dokonało się w perspektywie Chrystusa: *w Nim wybrał nas [Bóg] przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swej woli, ku chwale majestatu swej łaski, którą obdarzył nas w Umiłowanym* (Ef 1,4-6). Stwierdzenia takie należy odczytywać w kontekście antropologii Starego Testamentu, zgodnie z którą człowiek postrzegany był przede wszystkim jako stworzenie Boga przeznaczone do życia w bliskiej relacji z Nim, naznaczonej jednak nieustannie ludzkim grzechem i niewiernością. Zasadnicza nowość koncepcji Pawłowej polega na wskazaniu na Chrystusa jako na szczyt i punkt zwrotny tak pojmowanej antropologii: w Nim nastąpiła fundamentalna zmiana sytuacji człowieka – każdego człowieka – przed Bogiem.

Pierwsze problemy z rozumieniem i przyjmowaniem powyższej wizji związane są ze zbiegnięciem się dwóch czynników. Chrześcijaństwo zaczęło się rozprzestrzeniać na gruncie kultury helleńskiej, gdzie rozpowszechniona była inna zgoła antropologia. Drugim czynnikiem był czas; wraz z jego upływem malała liczba uczniów, którzy mieli bezpośredni kontakt z Jezusem. Zarazem zacierała się nieco konkretność tej postaci. W światopoglądzie helleńskim stwierdzenie, że zbawienie dokonało się przez śmierć i cielesne zmartwychwstanie konkretnego człowieka napotykało na opór – w perspektywie myśli platońskiej (ale nie tylko) ciało (i szerzej: materia) było efektem degeneracji bytu, „zbawienie” zaś pojmowano głównie przez uwolnienie z okowów materii. Bolesnie przekonał się o tym św. Paweł przy okazji mowy na Areopagu, kiedy to został wyśmiany po wspomnieniu o cielesnym zmartwychwstaniu Chrystusa (por.

Jean Galot SJ, *Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2004, s. 21-48; J.R. Matito Fernández, *La relación entre cristología y antropología en Wolfhard Pannenberg*, Salamaca 2001; V. Cristescu, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Staniloae*, Frankfurt 2003; D. Krausmüller, *Conflicting Anthropologies in the Christological Discourse at the End of Late Antiquity: the Case of Leontius of Jerusalem's Nestorian Adversary*, w: *Journal of Theological Studies* 56,2 (2005), s. 415-449; A. Napiórkowski, *Człowieczeństwo Jezusa Chrystusa odśłania oblicze człowieka*, w: *Polonia Sacra* 11 (2002), s. 251-268; E. Sienkiewicz, *Chrystus jako podstawa personalizmu chrześcijańskiego*, w: *Poznańskie Studia Teologiczne* 14 (2003), s. 45-62.

⁷ Por. Dz 10,38.

⁸ Por. zwłaszcza Rz 5; 1 Kor 15,45.

⁹ Stąd możliwość refleksji nad ową nową kondycją człowieka. Na polskim gruncie proponowano dla niej określenie „christianologia” (refleksja nad kondycją człowieka odkupionego przez Chrystusa i świadomie podejmującego tą relację i jej skutki), jednak nie przyjęło się ono w literaturze – por. R.S. Zdzisławski, *Christianologia św. Pawła*, Kraków 1989.

Dz 17,30-32). Napięcie pomiędzy orędziem ewangelicznym a myślą helleńską wzrosło jeszcze, kiedy autor Czwartej Ewangelii wykorzystał do wyjaśnienia tożsamości Chrystusa wątek Logosu. Nie byłoby to niczym nowym – hellenistyczny judaizm czynił to mniej więcej w tym samym czasie ze sporym powodzeniem¹⁰. Jednak Jan posunął się dalej, identyfikując odwieczny Logos z konkretnym człowiekiem, Jezusem Chrystusem, przy użyciu bulwersującej frazy *logos sarx egeneto* (Logos stał się ciałem; J 1,14). Następne kilka wieków rozwoju refleksji chrystologicznej obracać się będzie wokół precyzowania znaczenia tej frazy. Jednocześnie jednak rzucone zostało poważne wyzwanie antropologiom, które ciało i materii odbierały jakikolwiek pozytywny sens.

Doprowadzić to musiało do konfliktu: niektóre wspólnoty chrześcijańskie szukały dróg pogodzenia nauki chrześcijańskiej z prądami myślowymi zakorzenionymi w swej kulturze – bez naruszania tych ostatnich. Narodziła się tendencja do negocjowania realnego istnienia ciała/człowieczeństwa Jezusa, zwana doketyzmem (chętnie i silnie akcentowana w najróżniejszych prądach gnostyckich). W jego perspektywie cały dramat zbawienia miał się dokonać na płaszczyźnie duchowej, zaś cielesność Zbawcy była tylko pozorem – koniecznym może dla objawienia, ale nieistotnym w płaszczyźnie sprawczej. Męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa byłyby zatem tylko grą pozorów (odegraną wręcz być może przez jakąś inną osobę). Główny nurt chrześcijaństwa nie mógł zaakceptować takiej chrystologii, gdyż stawiała pod znakiem zapytania realność przyniesionego przez Chrystusa zbawienia. Pierwsze ślady reakcji znajdujemy już w późnych pismach Nowego Testamentu: *Po tym poznajecie Ducha Bożego: każdy duch, który uznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, jest z Boga* (1 J 4,2); wyznawanie cielesności Jezusa okazuje się wyróżnikiem prawdziwych chrześcijan. Dyskusja potrwa wszelako jeszcze przez dwa następne wieki, z punktem kulminacyjnym w kontekście polemiki z gnozą podjętej przez św. Ireneusza z Lyonu (ok. 130 – ok. 202). Będące jej wynikiem potwierdzenie realności człowieczeństwa Jezusa stanie się bardzo silnym i konkretnym faktorem refleksji antropologicznej: chrześcijaństwo nie może akceptować wizji człowieka deprecjonujących ciało i materię. Pesymistyczna (pod tym względem) antropologia nie nadaje się do wyrażania chrześcijańskiego doświadczenia.

Początkowa intuicja miała zostać potwierdzona w kolejnych sporach chrystologicznych, z których większość posiadała antropologiczny podtekst. Tendencji do deprecjonowania człowieczeństwa (czy poszczególnych jego „elementów”, wymiarów) nie udało się bowiem łatwo usunąć – z jednej strony była ona ciągle odżywiana przez myśl platońską (później neoplatońską), którą chrześcijaństwo mimo wszystko chętnie wykorzystywało na różnych polach refleksji; z drugiej strony pojawiały się w obszarze życia Kościoła kolejne pesymistyczne antropologie, związane np. z manicheizmem. Sytuacji nie ułatwiała bynajmniej silne zaakcentowanie boskości Chrystusa na Soborze Nicejskim i w następującej po nim dyskusji. Kolejne wieki bronić będą musiały istnienia w Chrystusie:

– ludzkiej duszy przeciw apolinaryzmowi¹¹ w wieku IV;

¹⁰ Wyrazistym przykładem są tu dzieła Filona Aleksandryjskiego; por. zwłaszcza studia zawarte w: *Philo und das Neue Testament: wechselseitige Wahrnehmungen; 1. Internationales Symposium zum Corpus Judaico-Hellenisticum, 1- 4 Mai 2003*, red. R. Deines, Tübingen 2004.

¹¹ Określenie pochodzi od imienia głównego zwolennika poglądu – Apolinarego z Laodycei (ok. 315 – ok. 390), uznającego, że boski Logos zajął miejsce ludzkiej duszy Jezusa – Apolinarego z Laodycei (ok. 315 – ok. 390); por. zwłaszcza A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. I/1, Brescia 1982, s. 607-620, podstawowa bibliografia por. tamże przypis 2, s. 607; z nowszych prac warto zasygnalizować przyczynki: E. Cattaneo, *Le Traitè d'Apollinaire „Contre Photin” et les „Homèlies pascales” pseudo-chrysostomiennes*, w: *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994), s. 233-237 i B.E.

- ludzkiej integralnej natury przeciw monofizytyzmowi¹² w wieku V i VI;
- ludzkiej woli i ośrodka działania przeciw monoteletyzmowi i monoenergizmowi¹³ w wieku VII.

Konsekwencją dyskusji jest powstanie w chrześcijańskiej myśli fundamentalnego przekonania, że człowieczeństwo Jezusa było „kompletne”, to znaczy, nie brakowało mu żadnego z elementów, które antropologia uznaje (może uznać w przyszłości) za konstytutywne dla bycia człowiekiem (za wyjątkiem grzechu). Przeświadczenie to jednak nie zawsze było (jest?) dostatecznie brane pod uwagę w chrystologii.

Kluczowa dla chrystologii formuła Soboru Chalcedońskiego¹⁴ (przyjęta w 451 roku) zsyntetyzowała doświadczenie Kościoła w stwierdzeniu, że Chrystus jest jednocześnie „prawdziwie Bogiem i prawdziwie człowiekiem”. I choć wyraża ono swoistą równowagę i autonomię obu natur, w praktyce kościelnego przepowiadania, jak i czasem w teologii, pojawiała się tendencja do akcentowania¹⁵ absolutnej hegemonii boskości wobec człowieczeństwa. Tak powstawało nowe zagrożenie dla relacji chrystologia – antropologia: jeżeli człowieczeństwo Chrystusa (także przedpaschalne) jawiło się jako przebóstwione, radykalnie inne od naszego, otwierała się droga do stwierdzenia: antropologie wychodzące od obecnej kondycji człowieka są całkowicie złudne. Tylko człowieczeństwo Chrystusa może być podstawą do rozważań o człowieku. Jeśli tezę tę połączymy z faktem, że chrześcijaństwo długo rozwijało się w kontekście niekorzystnych, pesymistycznych antropologii, w sposób naturalny, wręcz nieodparty, rodzi się pokusa budowania antropologii „odgórnie”, od pewnego apriorycznego obrazu człowieczeństwa „uwielbionego”, idealnego; obrazu, który da się ustalić raz na zawsze, którego w zasadzie nie trzeba krytycznie korygować. Wydaje się, że można zaryzykować zdanie-tezę, że stąd brała się sterylność antropologii późnej scholastyki oraz trudności w nawiązaniu dialogu pomiędzy antropologią chrześcijańską a antropologiami rozwijanymi poza ścisłym kontekstem doktrynalnym w czasach nowożytnych¹⁶.

Nim przejdziemy do omówienia jednej ze współczesnych prób odnowienia relacji chrystologia-antropologia, warto przywołać kolejny przykład historyczny, dobrze ilustrujący współzależność tych dwóch kręgów myśli, nie tylko chrześcijańskiej. Chodzi o teologię Marcina Lutera (1483–1572). Nie ulega wątpliwości, że wśród jej założeń była dość pesymistyczna wizja ludzkiej natury: jest ona, zdaniem Lutera, skażona grzechem w sposób trwały i nieusuwalny. Odpowiedzialność za zło musi jednak na kogoś spaść. Tym kimś jest ostatecznie Jezus, na którego Bóg (Ojciec)

Daley’a: „*Heavenly Man*” and „*Eternal Christ*”: *Apollinarius and Gregory of Nyssa on the Personal Identity of the Savior*, w: *Journal of Early Christian Studies* 10,4 (2002), s. 469-488.

¹² Chodzi przede wszystkim o orzeczenie dogmatyczne Soboru Chalcedońskiego z 451 r. uznające w Chrystusie dwie integralne natury: boską i ludzką zjednoczone w jednej hipostazie/osobie (por. Dokumenty Soborów Powszechnych, t. I, Kraków 2002, s. 222-223) oraz poprzedzającą je i następującą po nim dyskusję – por. zwłaszcza A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, t. I/2, II/1, II/2, Brescia 1982, 1996, 1999.

¹³ Oba twierdzenia (negujące odpowiednio istnienie autonomicznej ludzkiej woli Jezusa oraz ludzkiej *energeia*, czyli tego, co w człowieku odpowiada za realizację działań wolnych) stanowiły w istocie (nieudane) próby zbudowania pomostu pomiędzy monofizytami a ortodoksją poprzez przyjęcie stanowiska pośredniego. U ich źródła leżą wysiłki Sergiusza z Konstantynopola (VI/VII) – por. F. Carcione, *Enérgeia, Thélema e Theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Costantinopoli, a papa Onorio Primo*, w: *Orientalia Christiana Periodica* 51 (1985), s. 263-276.

¹⁴ Por. Dokumenty Soborów Powszechnych, t. I, Kraków 2002, s. 222-223.

¹⁵ Czasem były to swoiste próby przypodobania się monofizytyzmowi.

¹⁶ Jeśli bowiem rygorystycznie zastosujemy tezę, że prawdziwym człowieczeństwem jest wyłącznie człowieczeństwo Jezusa uwielbionego, odmówimy jednocześnie *implicite* jakiejkolwiek wartości antropologiom filozoficznym, które przecież nie miałyby w tej perspektywie żadnego przystępu do „prawdziwego” człowieka.

wylewa swój gniew. Chrystus zaś staje solidarnie (choć niezasłużenie, jako bezgrzeszny) po stronie grzeszników i daje się zmiażdżyć Bożą karą. Luter radykalizuje napięcie pomiędzy Chrystusem a Ojcem do tego stopnia, że można dojść, interpretując jego teorię, do paradoksalnego stwierdzenia, że w scenie śmierci na krzyżu Bóg występuje przeciwko Bogu. Przeniesienie danych na linii antropologia – chrystologia – trynitologia owocuje wprowadzeniem swoistego dialektycznego napięcia w życie Boga Trójosobowego. Napięcie to, obecne mocno w duchowości protestanckiej, stanowiło nieco później jedną z głównych inspiracji dla Hegla¹⁷: jego dialektyczna analiza rzeczywistości czerpie bowiem natchnienie właśnie z luteranckich ujęć wewnątrzboskiego życia. Konsekwencje zaś myśli Hegla dla współczesnej humanistyki trudno wręcz oszacować. I nie są to konsekwencje, z którymi Kościół (a i świat chyba również) łatwo sobie radzi. Na tym przykładzie widać – mimo sporego uproszczenia, jak pewne zawirowania w antropologii chrześcijańskiej, przefiltrowane przez chrystologię, mogą odbić się poważnymi skutkami ponownie na polu antropologii – niekoniecznie już chrześcijańskiej.

Zresztą fakt (ponownego) zaistnienia niechrześcijańskich (postchrześcijańskich?) antropologii, które zaczęły koegzystować z koncepcjami chrześcijańskimi, od Oświecenia poczynając, był długo – niestety – ignorowany przez oficjalną teologię Kościoła katolickiego¹⁸. Intensywne próby podjęcia dialogu na styku chrystologii i antropologii pojawiać się zaczęły w praktyce dopiero w XX wieku. Nie możemy tutaj – ze względu na ograniczone ramy studium – zarysować szczegółów tego złożonego procesu, ograniczymy się zatem do pojedynczej ilustracji; egemplifikację tę z jednej strony uznać można za reprezentatywną dla całego prądu, z drugiej – doczekała się ona bardzo bogatej recepcji i do dzisiaj uznawana jest za najbardziej wpływową próbę tego typu. Chodzi o teologię Karla Rahnera (1904–1984), niemieckiego jezuitę, który dokonał reinterpretacji całości orędzia chrześcijańskiego w dialogu z dziedzictwem nowożytnej filozofii. Jedną z osi pozostawionego przez niego systemu jest ścisła współzależność antropologii i chrystologii – stąd też jest bardzo interesujący dla niniejszych rozważań.

Podstawowe założenie koncepcji Rahnera¹⁹ stanowi konstatacja, że człowiek jest na mocy natury (stanu rzeczy) bezwarunkowo zależny od Boga. W konsekwencji spełnienie się losu konkretnego człowieka (innymi słowy – jego szczęście) zależy od dojścia do żywego, świadomego kontaktu z Nim. Takie podejście wyklucza oczywiście na samym początku, jako z gruntu fałszywy, wszelki humanizm bez odniesienia do Boga. Owo fundamentalne odniesienie odczytuje Rahner²⁰ na podstawie analizy ludzkiego doświadczenia. Oto człowiek, reflektując nad swoją kondycją, odkrywa siebie jako ducha egzystującego w świecie. Bycie „duchem”, duchowy wymiar człowieka wyraża się przede wszystkim poprzez konkretną poznawczą otwartość na innych. W relacji do innych osób realizuje się ludzka wolność o potencjalnie nieskończonej dynamice. Za jej ostateczny horyzont (cel) uznać trzeba nawiązanie relacji, konfrontacja z Tym, do którego odniesienie jest fundamentalne dla naszego istnienia i tożsamości: z Bogiem. Jednocześnie bycie duchem w świecie związane jest nierozdzielnie z poznawaniem, to zaś prowadzi nieodwołalnie do pytania o sens. Dochodząc do tego pytania i nie mogąc znaleźć odpowiedzi w sobie samym, człowiek

¹⁷ Który wręcz powołuje się na jeden z luteranckich hymnów, rozwijając ideę dialektycznego napięcia w Bogu – por. *Philosophie der Religion*, w: *Sämtliche Werke* (red. H. Glocner) 16/II, s. 360.

¹⁸ Również na skutek blokowania wszelkich prób tego typu przez Urząd Nauczycielski Kościoła – por. zwłaszcza encyklikę *Pascendi* Piusa X i dekret *Lamentabili* Świętego Oficjum.

¹⁹ Opieram się na ustaleniach I. Bokwy (por. wyżej, nota 6).

²⁰ Zwłaszcza w pracy *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939.

odkrywa, że jest nastawiony na słuchanie. Na wychwycenie słowa sensu, które wypowiedzieć może tylko Ten, który jest ostatecznym fundamentem sensu. Człowiek okazuje się zatem w swej najgłębszej istocie słuchaczem słowa (*Hörer des Wortes*²¹). Jest nim jednak jako istota historyczna, w historii istniejąca i zakorzeniona, zdolna do słuchania przede wszystkim ludzkiej mowy. Jeżeli zatem potrzeba sensu (a także konfrontacji z Bogiem – ostatecznym osobowym odniesieniem) ma się spełnić, konieczne jest, aby Bóg wypowiedział swoje słowo wewnątrz ludzkiej historii, aby jakoś się w niej „udostępnił”. W tym miejscu dochodzimy do punktu, w którym analiza człowieczej kondycji spotyka się u Rahnera z chrystologią: dzięki wcieleniu w pewnym konkretnym człowieku, Jezusie Chrystusie, Bóg udziela się i przemawia w dziejach. Poprzez odniesienie do Niego spełnienie człowieczeństwa staje się możliwe. Wszelako wskazanie na Chrystusa – konkretną historyczną jednostkę nie może mieć miejsca na płaszczyźnie analizy ludzkiej kondycji *a priori*, lecz następuje *a posteriori* i ma charakter objawienia²². Samoudzielenie się i przemowa Boga faktycznie wydarzyła się w historii w Jezusie z Nazaretu i fakt ten został rozpoznany przez (grupę) ludzi.

Warto podkreślić, że w refleksji nad wcieleniem Rahner preferuje – powracając do motywu znanego z teologii średniowiecznej²³ – drogę interpretacyjną uznającą, że dokonałoby się ono niezależnie od zaistnienia człowieczego grzechu. W tej perspektywie stworzenie w ogóle, a człowieka w szczególności, rozpatrywać należy w stosunku do wcielenia: Bóg stwarzał świat jako środowisko dla siebie, a człowieka jako „miejsce”, które sam chciał zająć. Nietrudno sobie wyobrazić, jak daleko idące konsekwencje może mieć przyjęcie tej perspektywy dla rozważań nad człowieczą godnością (szerzej – dla antropologii jako takiej).

Poszukiwanie powiązania konstytutywnego dla chrześcijańskiego objawienia faktu wcielenia z wynikami analizy ludzkiego doświadczeniem prowadzi Rahnera do sformułowania fundamentalnej tezy „chrystologii transcendentalnej”: zjednoczenie człowieka z Bogiem było konieczne dla pełnej realizacji człowieczeństwa. Tak silne podkreślenie tego, że wcielenie „musiało” zaistnieć, spotkało się oczywiście z krytyką. Wydawać się bowiem może, iż u Rahnera cały ciężar rozważań spoczywa na postaci Boga-człowieka wywiedzionej całkowicie z analizy ludzkiego doświadczenia, przy jednoczesnym ignorowaniu historycznego Jezusa. Niemiecki teolog odpowiada jednak, że na drodze analizy filozoficznej dojść możemy jedynie do stwierdzenia potrzeby wcielenia, natomiast już nie do tego, że konkretnie wydarzyło się ono w Jezusie z Nazaretu (tej konkretnej postaci oraz faktu zjednoczenia Boga i człowieka nie da się wydedukować w żaden sposób). To wydarzenie było wcieleniem Boga, nie aktem człowieka, a jego niezwykle znaczenie opiera się na tym, że oto w Chrystusie ruch odgórny, samoudzielenie się Boga, spotyka ruch oddolny – transcendentalne

²¹ To zarazem tytuł centralnej dla antropologii Rahnera pracy *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941. Warto zwrócić uwagę, że w roku 1963 ukazało się nowe wydanie tej pracy, przepracowane przy współpracy J.B. Metz. Ze względu na widoczne wpływy tego ostatniego na drugie wydanie oryginalną myśl Rahnera odczytywać należy wg wydania z 1941 roku.

²² Pojęcie „objawienia” pozostaje ciągle w centrum uwagi, także na płaszczyźnie filozoficznej – por. np. dossier w: A. Gesché, *Chrystus*, Poznań 2005, s. 153-174.

²³ I. Bokwa twierdzi (*Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners*, w: *Theologia Bogoslovie* 1 (2001), s. 86), że Rahner idzie tu za Dunsem Szkotem oraz zwraca uwagę, że Duns różnił się od Tomasza, który tę możliwość (dokonania się wcielenia niezależnie od ludzkiego grzechu) odrzucał. Z ostatnią tezą trudno się zgodzić, wydaje się raczej, że Tomasz przyjmował hipotetycznie taką możliwość, jednak preferował pozostawać w perspektywie historycznej (tego, jak zbawienie faktycznie się wydarzyło), w której związek z grzechem jest faktem niepomijalnym – por. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae* III, q. I, a. 3.

otwarcie człowieczego ducha. Człowieczeństwo Jezusa jest więc jedynym istniejącym w pełni spełnionym człowieczeństwem i jako takie stanowi układ odniesienia dla każdego człowieka.

Chrystologia stanowi zatem punkt wyjścia antropologii, ponieważ wcielenie odsłania ostateczną tożsamość każdego człowieka. Każdy jest potencjalnie otwarty na odtworzenie w sobie relacji do Boga, która wydarzyła się w Chrystusie (wcielenie jest tu wzorem, ale i warunkiem możliwości). Jednocześnie chrystologia jest szczytem antropologii, bo w niej ukazują się jako zrealizowane wszystkie możliwości tkwiące w człowieczeństwie każdego. „W Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie norma i podstawa tego, czym człowiek jest, stała się dostępna w historii i ujawniła, objawiła się”²⁴. On jest pośrednikiem zbawienia jako ten człowiek, w którym po raz pierwszy człowieczeństwo doszło do pełni, a więc zbawienie się dokonało. Dlatego ostatecznie możemy stwierdzić, że, zdaniem Rahnera, „człowiek jest punktem wyjścia i celem antropologii; człowiek jest też składnikiem chrystologii; antropologia jest wnioskiem i założeniem chrystologii”²⁵.

Ostatnie stwierdzenie ujawnia pewną słabość koncepcji Rahnera. Jeśli bowiem antropologia jest zarazem wnioskiem i założeniem chrystologii, to można wplątać się w coś w rodzaju zamkniętego koła, w którym koncepcję człowieka *de facto* dedukuje się z chrystologii (z objawionego faktu wcielenia), a potem wykorzystuje w roli przesłanki dla niej – z oczywistą ujmą wobec antropologii budowanych oddolnie. Jednocześnie ujawnia się tutaj z mocą oryginalność chrześcijaństwa, które ma też sporo do powiedzenia antropologii. Wydarzenie Chrystusa niemało nam powiedziało o człowieku. I być może właśnie tam, gdzie antropologie współczesne dostają zadyszki wobec tajemnicy człowieka, jest miejsce dla danych płynących z chrystologii.

Koncepcja Rahnera jest jednym z proponowanych współcześnie sposobów ujmowania relacji chrystologia-antropologia na gruncie chrześcijańskiej teologii. Istnieje jednak pewien praktyczny problem, z którym każde z możliwych ujęć tej problematyki musi się mierzyć. Otóż do opisanego tożsamości Jezusa Chrystusa tradycja dogmatyczna posłużyła się pojęciem „osoba” (prosopon, hypostasis, persona, subsistentia); pojmowano przezeń wówczas konkretne, jednostkowe istnienie, a dokładniej jeszcze element w strukturze bytu decydujący o tym, że ów byt jest tym oto konkretnym bytem. Na skutek przemian w refleksji antropologicznej nastąpiło znaczące przesunięcie pola semantycznego terminu „osoba”, który dziś kojarzy się raczej z takimi cechami, jak: podmiotowość, autonomia, autodeterminacja, wolność, samoświadomość. Zmiana znaczenia sprawia, że formuły wczesnych soborów opisujące tożsamość Chrystusa (natury boska i ludzka zjednoczone w jednej osobie) powtarzane współcześnie wręcz *nie mogą* być poprawnie zrozumiane. Stwierdzenie „jedna osoba” kojarzy się wszak z jedną wolnością, jednym ośrodkiem działań itd., co dla chrystologii stanowi jednoznacznie wejście w sferę herezji „mono-” (które coś w Jezusie wykluczają). I choć teologowie współcześni są głęboko świadomi tego problemu, z trudem znajdują alternatywne sposoby wyrażania tożsamości Jezusa. Sytuacja ta – niewątpliwie nie ułatwiająca dialogu ze współczesną humanistyką – jest jednym z najważniejszych wyzwań stojących obecnie przed chrystologią.

Podsumowując, jednym z punktów wyjścia dla refleksji chrystologicznej jest antropologia. Powyższy ogólny wniosek wymaga doprecyzowania. Po pierwsze: w jakim sensie mówimy o punkcie wyjścia? Do fundamentalnych tez chrystologii

²⁴ *Mysterium Salutis*, red. J. Feiner, Einsiedeln 1965-1976, t. II, s. 416.

²⁵ I. Bokwa, *Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners*, w: *Theologia Bogoslovie* 1 (2001), s. 90.

zaliczamy stwierdzenie, że Jezus był (jest) człowiekiem; oczekuje się zatem od antropologii odpowiedzi na pytanie, co to znaczy „być człowiekiem”. W konsekwencji konieczne jest dookreślenie kolejne: o jaką antropologię chodzi? Zasadniczo w obszarze chrystologii dokonywana jest recepcja antropologii „zastanej” w danym czasie i miejscu w refleksji filozoficznej oraz szerzej – w refleksji humanistycznej bądź w kulturze, w kontekście której chrystologia jest rozwijana. Oznacza to, że chrystologia jest (ciekawie) otwarta, więcej jeszcze – wrażliwa na rozwój i zmiany dokonujące się w refleksji antropologicznej. Otwarcie to jednak nie jest ani bezkrytyczne, ani nieograniczone. Nowe dane antropologiczne są bowiem każdorazowo konfrontowane z tradycją refleksji chrystologicznej, a w szczególności z jej podstawowymi stwierdzeniami normatywnymi, reinterpretowanymi w perspektywie soteriologicznej²⁶. Możliwe jest – moim zdaniem – sformułowanie kilku prawideł-postulatów, wyłaniających się z dziejów dotychczasowych konfrontacji tego typu. Chrystologia wymaga zatem od antropologii uznawania (lub przynajmniej niewykluczania *a priori*):

– że ostateczne przeznaczenie (ale także np. godność) człowieka może sięgać dalej i głębiej niż to, co da się wyczytać z prostej analizy ludzkiej egzystencji²⁷;

– za fundamentalnie pozytywną (dobrą, wartościową) każdą ze sfer, każdy z wymiarów, które można w człowieku wyróżnić (za wyjątkiem grzechu): cielesno-materialny, psychiczny, emocjonalny, duchowy etc.;

– że człowiek jest dynamiczną (i ustrukturalizowaną) jednością tych sfer i że nie stoją one ze sobą w sprzeczności lub niepokonalnej opozycji (zwłaszcza na linii materia-duch) mimo występujących napięć;

– że w ostatecznym stanie człowieka znajdują swoje miejsce wszystkie te sfery (wiara w „zmartwychwstanie ciała”);

– że istnieje ciągłość (także na płaszczyźnie jednostkowej świadomości i pamięci) pomiędzy konkretną egzystencją w tym świecie a istnieniem po biologicznej śmierci.

Nawet bardzo skrótowy przegląd dziejów związków chrystologii z antropologią przekonuje, że obie domeny refleksji są na gruncie chrześcijańskim mocno współzależne. Jakiegokolwiek zmiany po jednej stronie wywołują skutki, reakcje po drugiej. Chodzi zatem o bardzo dynamiczną relację, przez większość czasu trwającą *de facto* w stanie przypominającym równowagę chwiejną: bardzo łatwo ją utracić. Zaś by ją zachować przed teologiem stają w szczególności dwa zadania. Oczywiście powinien wystrzegać się akrytycznego przejmowania każdej nowej koncepcji antropologicznej, jaka rodzi się na polu badań filozoficznych. Postulat ten jest we współczesnej chrystologii raczej spełniany – wręcz z nadmierną nieraz gorliwością, śmiertelną dla twórczego dialogu. Wobec tego większego znaczenia nabiera zadanie drugie: teolog musi się wystrzegać budowania koncepcji człowieka *a priori*, z pominięciem danych antropologicznych. Pokusa jest tym silniejsza, że wydedukowanie abstrakcyjnego modelu ludzkiej „natury” na zasadzie mniej lub bardziej konsekwentnej koherencji z podstawowymi prawdami wiary (czy raczej z założeniami i akcentami własnego systemu teologicznego lub – co gorsza – ideologicznego) okazuje się nieraz łatwiejsze od cierplivej recepcji danych, jakie dostarcza antropologia. Uniknięcie tej pokusy stanowi chyba jedno z najważniejszych wyzwań stojących przed współczesną refleksją chrystologiczną. Jeśli bowiem orędzie Kościoła z trudem znajduje zrozumienie u współczesnego człowieka, dzieje się tak najprawdopodobniej także dlatego, że w

²⁶ Kwestia skuteczności zbawienia pozostaje stałym, fundamentalnym kryterium weryfikacji modeli chrystologicznych.

²⁷ Wiąże się to z samym faktem wcielenia, jak również z silnie obecnym w myśli chrześcijańskiej wątkiem mówiącym o upodobnieniu do Chrystusa (a więc wręcz o „przebóstwieniu”) jako ostatecznym powołaniu-przeznaczeniu człowieka.

orędziu tym zbyt często pojawia się Jezus praktycznie odczłowieczony oraz wizja zbawienia skonstruowana z pominięciem potrzeb i pragnień konkretnych, żyjących ludzi. W Jezusie-człowieku Bóg stał się dostępny dla ludzi. W konkretnym człowieku, dla konkretnych ludzi. Chrześcijaństwo jak skarbu najdroższego strzec musi intuicji, że spotkanie teologii i antropologii nie dokonuje się przede wszystkim na płaszczyźnie doktryny, lecz jest Osobą, której na imię Jezus Chrystus.