

KS. GRZEGORZ STRZELCZYK

PROBLEM WIEDZY JEZUSA
W WYBRANYCH MONOGRAFIACH POSOBOROWYCH
PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW PROBLEMATYKI

THE PROBLEM OF KNOWLEDGE OF JESUS
IN SELECTED PUBLICATIONS (AFTER THE II VATICAN COUNCIL)
A CONTRIBUTION TO THE HISTORY OF THE QUESTION

A b s t r a c t. The article makes a contribution to the history of the discussion on the knowledge of Jesus, which continues within the framework of systematic Christology. The analysis concerns the following single-authored monographs on these issues written in the 20th century, after the Second Vatican Council: H. Riedlinger: *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (1966), J. Galot: *La conscience de Jésus* (1971), W.G. Most: *The Consciousness of Christ* (1980), P. Kaiser: *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (1981), R. Maloney: *The Knowledge of Christ* (1999), J.G. Díaz Macabenta: „*Mystical Experience Theory*” in *Jesus human knowledge and consciousness. An Evaluation* (1993/2003).

Key words: Christology, humanity of Jesus, knowledge of Jesus, consciousness of Jesus.

Niniejsze studium stanowić ma przyczynek do krytycznej analizy dziejów zagadnienia wiedzy Jezusa (także dyskusji nad nimi) i jako takie stanowi część większego projektu badawczego¹. Przedmiotem rozważań będą jedno-

Ks. dr GRZEGORZ STRZELCZYK – doktor teologii; adres do korespondencji: e-mail: grzegorz@strzelczyk.edu.pl

¹ W ramach monograficznej serii artykułów ukazały się już: *Wiedza Jezusa a hipoteza doświadczenia mistycznego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39(2006), nr 2, s. 272-281, *Wierność Chrystusa*, „Verbum Vitae” 11(2007), s. 217-233, *Antropologiczne uwarunkowanie kwestii wiedzy Jezusa*, „Studia Bobolanum” 3(2013), s. 89-98. Kolejne studia są w druku i w przygotowaniu.

autorskie monografie książkowe² dotyczące wprost i w całości tej problematyki, powstałe w XX wieku po Soborze Watykańskim II³.

1. HELMUT RIEDLINGER: *GESCHICHTLICHKEIT UND VOLLENDUNG
DES WISSENS CHRISTI* (1966)

Pierwsza po zakończeniu Soboru Watykańskiego II obszerna praca na temat wiedzy Jezusa opublikowana została w serii „*Quaestiones disputatae*” (tom 32), co pośrednio wskazuje na kierunek, w którym zmierzała w latach sześćdziesiątych XX wieku dyskusja nad problematyką. Przekonanie, iż rozwiązanie tradycyjne (teoria trójwiedzy) trudno uznać za ostateczne i obowiązujące, stawało się stopniowo – mimo oporu środowisk neotomistycznych – opinią większości. Chodziło raczej jednak bardziej o otwarcie dyskusji nad problemem, niż o zastąpienie dotychczasowego rozwiązania nowym. Wzmiankowana książka – a chodzi o rozprawę Helmuta Riedlingera *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*⁴ – jest pod tym względem doskonałą ilustracją tendencji swego czasu. Tytułowa dialektyka historyczności i doskonałości wiedzy Jezusa jest osią dzieła jako swoista zasada hermeneutyczna. Z jednej strony badania historyczne nad Nowym Testamentem prowadzą nas do radykalnej afirmacji historyczności Jezusa-człowieka, z drugiej – dogmatyka zdaje się domagać – ze względu na zbawczą skuteczność objawicielskiej misji Jezusa – uznania, iż posiadał On *qua homo* jasną świadomość swojej tożsamości i misji. Riedlinger wykazuje w najobszerniejszym rozdziale pracy, iż dialektyka ta obecna jest już w Nowym Testamencie pomiędzy najstarszymi świadectwami (Ewangelia Marka) a późniejszymi, bardziej dojrzałymi teo-

² Przyjęcie takiego kryterium formalnego związane jest głównie z faktem, iż w zasadzie tylko monografie jednoautorskie oferują zarówno próby kompleksowego podejścia do zagadnienia, jak i zwartość założeń metodologicznych. Prace zbiorowe w zakresie omawianej problematyki miały znacznie bardziej przyczynkarski charakter. Niemniej warto wspomnieć w tym miejscu np. istotne monograficzne zeszyty czasopism z interesującego nas okresu: 13 rocznik „*Divinitas*” z 1969 roku i 36 rocznik (zeszyty 2-3) „*Doctor communis*” z 1983 roku (stanowi obszerną monografię poświęconą w całości obronie hipotezy widzenia uszczęśliwiającego).

³ Przyjmując tę cezurę zwłaszcza ze względu na istotną zmianę perspektywy, jaką wniosło do refleksji nad naszą problematyką odnowione, silnie uwzględniające historyczność, rozumienie objawienia.

⁴ Freiburg–Basel–Wien 1966.

logicznie reinterpretacjami obrazu Jezusa w świetle doświadczeń paschalnych (List do Hebrajczyków, Ewangelia św. Jana). Konkluzja jest zatem ostrożna:

Es wäre eine theologisch unverantwortliche Simplifikation, die „pneumatische“ Darstellung des Johannes der „historischen“ Darstellung der Synoptiker entgegenzusetzen und dem Johannesevangelium hinsichtlich des Wissens des irdischen Jesus jeglichen Zeugniswert abzusprechen. Andererseits wäre es aber beim heutigen Stand der Exegese auch unverantwortlich naiv, die johanneischen Texte einfachhin als historische Schilderungen psychologischer Fakten zu lesen⁵.

Omawiając dzieje teologicznej dyskusji nad problematyką wiedzy Jezusa, autor zwraca uwagę, iż perspektywa Janowej Ewangelii – po okresie początkowej różnorodności – zdobywa w niej pozycję dominującą. Jednak co do interpretacji zakresu i sposobu funkcjonowania pełnej bądź „doskonałej” wiedzy Jezusa nie udało się wypracować teorii, która byłaby powszechnie przyjmowana. Riedlinger sporo uwagi poświęca kontestacji, jakiej tezy tradycyjnej teologii poddane zostały na skutek oświeceniowego zwrotu do historycznych źródeł. Przypadek A. Loisy’ego zostaje przedstawiony jako emblematyczny dla całego procesu: akrytyczne rozumienie historii, jako nauki zdolnej do (bezbłędnego) ustalania faktów, musi prowadzić egzegezę historyczną do konfliktu z dogmatyką (postrzeganą jako spekulatywny, oderwany od faktów, wytwór świadomości wspólnoty). W perspektywie tego konfliktu należy – zdaniem Riedlingera – odczytywać interwencje Magisterium z początku XX wieku dotyczące kwestii wiedzy Jezusa. Drogę do wyjścia z kryzysu i poszukiwania nowego jej rozwiązania otwarły z jednej strony krytyczne podejście do możliwości nauk historycznych, a z drugiej – odnowiona teologiczna koncepcja objawienia. Hipoteza Karla Rahnera (widzenia bezpośredniego) wskazana zostaje jako jedna z bardziej obiecujących⁶, jednak autor sugeruje, iż dla ostatecznego pojednania danych biblijnych i teologii systematycznej konieczne będzie najprawdopodobniej całkowite odejście od dawnych kategorii i związanych z nimi terminów⁷. W konsekwencji proponuje zastąpienie określeń „widzenie uszczęśliwiające” czy „widzenie bezpośrednie” wyrażeniem „historyczne widzenie Boga”⁸. Owa „historyczność”

⁵ H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, s. 71.

⁶ Ale nie bez serii uwag krytycznych – por. tamże, s. 152.

⁷ „Wer nicht immer wieder in die alten Denkgeleise hineingelenkt werden will, wird schließlich nicht nur von den antiquierten Vorstellungen, sondern auch von den damit verbundenen Namen Abschied nehmen müssen” – tamże, s. 158.

⁸ „Geschichtliche Gotteschau” – tamże.

miałyby pozwolić na oddanie sprawiedliwości tym tekstom biblijnym, które wskazują na niedoskonałość Jezusowego poznania, „widzeniu Boga” zaś pozostawić otwartą drogę do przypisywania Mu „wysokiej” wiedzy o własnej tożsamości (aż po świadomość boskości) i relacji do Ojca. Propozycja terminologiczna Riedlingera – jakkolwiek ciekawa – nie doczekała się recepcji⁹ zapewne także dlatego, że nie towarzyszy jej próba pogłębionego spekulatywnego rozwiązania kwestii.

2. JEAN GALOT: *LA CONSCIENCE DE JÉSUS* (1971)

W 1971 roku monografię na temat świadomości i wiedzy Jezusa opublikował Jean Galot¹⁰. Jak Jezus wiedział to, co nam o sobie objawił? (por. s. 7) – tak brzmi pierwsze zdanie książki streszczające sposób podejścia autora do problematyki. Po pierwsze chodzi o wyjaśnienie sposobu, w jaki realizowało się ludzkie poznanie Jezusa. Po drugie – tłem hermeneutycznym rozważań jest przekonanie, iż zaproponowane rozwiązanie musi korespondować z objawielską misją Jezusa, stanowić gwarant jej skuteczności. Galot stara się poruszać raczej w perspektywie danych biblijnych, niż dogmatycznej spekulacji¹¹. Dlatego pierwsze dwa rozdziały poświęcone są dwóm nowotestamentalnym samookreśleniom Jezusa: „syn człowieczy” i „ja jestem”. Pierwsze wiąże autor z prorocką świadomością Jezusa, konkludując, iż sama znajomość Pisma nie pozwala wyjaśnić świadomości siebie, jaką posiadał (por. s. 54), drugie wyraża niejako głębszy jej poziom, naprowadzając na tajemnicę boskiej tożsamości. Świadomość boskiego misterium włączone jest w świadomość bycia prawdziwie człowiekiem i życia wśród ludzi (por. s. 76). Właściwym jednak zwornikiem samoświadomości Jezusa było Jego odniesienie do Ojca. Zdaniem Galota określenie *Abba* posiada znaczenie pierwotne, które wyjaśnia wszystkie wyrażenia świadomości Jezusa (por. s. 91). Świadomość Jezusa była – zdaniem Galota – przede wszystkim synowska i to przekonanie stanowi właściwą oś książki.

⁹ Nie natrafiłem jak dotąd na autora posługującego się konsekwentnie tą terminologią.

¹⁰ *La conscience de Jésus*, Gembloux 1971.

¹¹ Co jednak sprawia, iż jego punktem wyjścia jest oparta na danych biblijnych próba rekonstrukcji treści świadomości Jezusa. Metodologiczne trudności z tym związane zamierzam omówić w oddzielnym studium.

Od danych biblijnych przechodzi następnie autor do interpretacji „psychologicznej” i teologicznej. Najpierw nawiązuje do dyskusji wokół „ja” Jezusa (P. Galtier), opowiadając się za uznaniem boskiego „ja” w Chrystusie¹², co automatycznie otwiera drogę do pytania o relację owego „ja” do ludzkiej świadomości tegoż „ja”. Autor omawia trzy hipotezy wyjaśnienia tej kwestii – klasyczną (widzenia uszczęśliwiającego), doświadczenia mistycznego¹³ oraz „poprzez unię hipostatyczną” (to w istocie grupa hipotez, w której mieszczą się zwłaszcza propozycje K. Rahnera¹⁴ i J. Mouroux¹⁵). Hipoteza druga jest oryginalnym wkładem Galota. Jej sformułowanie jest niezwykle zwięzłe:

N'est-il pas normal de penser que le contact intuitif avec Dieu, dont portent témoignage les mystiques, est susceptible d'éclairer les relations intimes de Jésus avec son Père? Le Christ a dû éprouver le premier, de la manière la plus authentique et la plus profonde, l'intuition de Dieu qui se cache dans l'expérience mystique (s. 152-153).

O tym, że chodzi o wyjaśnienie alternatywne w stosunku do *visio beatifica*, dowiadujemy się z równie zwięzłego akapitu wprowadzającego, który nie pozostawia w tym względzie wątpliwości: *visio* odnosi się do stanu poza tym życiem (*l'au-delà*), zatem doświadczenie mistyczne lepiej się nadaje do wytłumaczenia tego, co dotyczy ziemskiego życia Jezusa (por. s. 152). Autor jednocześnie jest zdania, że należy to wyjaśnienie integrować za pomocą

¹² „Il y a lieu de reconnaître dans la personne un vrai principe d'opération, le *principium quod* de l'activité, selon la formule scolastique. Elle n'est pas simplement une condition, permettant à la nature, qui serait alors seul principe d'activité, d'opérer; elle n'est pas non plus simple sujet logique d'attribution, sans influence réelle. La personne est ce qui agit, et par conséquent, dans le Christ, la personne du Verbe est ce qui déclenche et dirige l'activité humaine. Elle opère par le *principium quo*, la nature, qui fixe la structure de l'action et fait qu'elle soit une action entièrement humaine. La personne divine qui a l'initiative et la direction des actions humaines, est donc toujours présente par son influx et son dynamisme dans la psychologie du Christ, en respectant néanmoins le niveau parfaitement humain de cette psychologie” – tamże, s. 125.

¹³ Autor uznaje ją za niemożliwą do pogodzenia ze stanem uniżenia związanego z wcieleciem.

¹⁴ Por. zwłaszcza: *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, w: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, s. 222-245.

¹⁵ Por. zwłaszcza: *Propositions sur la conscience du Christ et le temps*, w: *Problèmes actuels de christologie. Travaux du symposium de l'Arbresle 1961*, red. H. Bouëssé, J.-J. Latour, Paris 1965, s. 179-200; dyskusja: s. 427-432.

trzeciej z wymienionych wyżej hipotez, by wyjaśnić jak Jezus dochodził do świadomości boskiego „ja”¹⁶.

Tak zbudowany fundament pozwala Galotowi wyjaśnić, z jednej strony, jak świadomość Jezusa mogła podlegać normalnym prawom ludzkiego psychologicznego rozwoju¹⁷, z drugiej zaś – jak w ramach tej świadomości mogła pojawić się wiedza zdecydowanie wykraczająca poza to, czego Jezus mógł się dowiedzieć zwykłymi, związanymi z doświadczeniem zmysłowym i rozumowaniem, ludzkimi środkami poznawczymi. W rozdziale poświęconym tej ostatniej kwestii (zamykającym książkę) autor powraca do analizy danych biblijnych i czyni to ze swoistym apologetycznym nachyleniem – usiłując wykazać, iż w świetle tego, co wcześniej powiedziano na temat statusu poznawczego świadomości Jezusa, nie ma powodu by podejrzliwie spoglądać na teksty mówiące o Jego nadzwyczajnej wiedzy. Jednocześnie jednak autor opowiada się raczej za modelem swoście minimalistycznym: Jezus nie musi wiedzieć i faktycznie nie wie tego, czego nie domaga się wypełnianie misji zbawczej powierzonej mu przez Ojca.

Jakkolwiek za dyskusyjne w pracy Galota należy uznać podejście do danych biblijnych¹⁸, to książka zasługuje na uwagę z dwóch powodów. Po pierwsze wprowadziła do dyskusji nad problematyką hipotezę doświadczenia mistycznego. Po drugie – poprzez bardzo silny nacisk położony na relacji Jezus–Ojciec, a zatem na *synowskiej* świadomości Jezusa, przyczyniła się do stopniowego przeorientowania dyskusji. Dotąd bowiem w centrum stało pytanie o ludzką świadomość boskiej tożsamości (sam Galot jeszcze pozostaje pod wpływem tej perspektywy¹⁹). Z czasem jednak coraz większą rolę będzie odgrywać pytanie właśnie o tożsamość synowską i jej świadomość²⁰.

¹⁶ „Une comparaison avec des états mystiques ne peut nous montrer comment celui qui possède un moi divin arrive à en prendre humainement conscience” – J. GALOT, *La conscience de Jésus*, s. 168.

¹⁷ „Le fait exceptionnel qu'elle soit conscience d'un moi divin ne lui enlève rien de la consistance psychologique d'une conscience humaine” – s. 183.

¹⁸ Jest ono nieco akrytyczne – dominują własne interpretacje autora przeprowadzane w stylu dość typowym dla systematyków, bez odwołań do badań historyczno-krytycznej egzegezy.

¹⁹ Najprawdopodobniej dlatego właśnie uznaje hipotezę doświadczenia mistycznego za (samodzielnie) niewystarczającą i proponuje jej integrację za pomocą hipotezy Rahnera.

²⁰ Oddziaływanie książki Galota będzie oczywiście sprzężone z innymi czynnikami, jak na przykład wpływem też B. Lonergana, który do problematyki podchodził inaczej niż Galot, bo od strony spekulatywnej.

3. WILLIAM G. MOST: *THE CONSCIOUSNESS OF CHRIST* (1980)

Wprawdzie prace teologów odchodzących od hipotezy trójwiedzy dominują na teologicznym rynku od lat sześćdziesiątych XX wieku, trudno jednak uznać, iż jej zwolennicy całkowicie zeszli ze sceny. W 1980 roku William G. Most opublikował pracę, która podejmuje się obrony neotomistycznych pozycji²¹. Monografia ma wybitnie polemiczny charakter: autor przytacza i zbija kolejne argumenty przeciwników klasycznej hipotezy, co oczywiście nie sprzyja pozytywnemu wykładowi jego własnych poglądów. Ponad połowę pracy²² zajmują kwestie biblijne – Most sprzeciwia się temu wszystkiemu, co uważa za nadużycia egzegezy historyczno-krytycznej, opowiadając się za historyczną wiarygodnością Ewangelii. Następnie stara się wykazać, iż żaden z biblijnych argumentów, jakoby wskazujących na ludzką niewiedzę u Jezusa, nie ma rozstrzygającego charakteru²³. Uderzająca jest niekonsekwencja autora: po gorącym wezwaniu do uznania historycznej wiarygodności Ewangelii we wstępie książki, w kolejnych czterech rozdziałach uporczywie unika dosłownego traktowania fragmentów mogących wskazywać na niedoskonałą wiedzę Jezusa, by powrócić do takiego pojmowania świadectw w rozdziale omawiającym niezwykłość Jego ludzkiej wiedzy. Wrażenie, iż interpretacja dokonywana jest pod założoną z góry tezę, jest nieodparte. Zresztą autorowi raczej nie zależałoby na jego odpięciu – świadomie bowiem przyjmuje perspektywę wyznaczoną przez tradycję patrystyczną i antymodernistyczne orzeczenia Magisterium z pierwszej połowy XX wieku, które uznaje za rozstrzygające. Zastanawiające jest, że Most nie omawia szczegółowo ani dogmatu chalcedońskiego (i następujących po nim sporów związanych z wpływami monofizytyzmu), ani dorobku średniowiecza: czytelnik może odnieść wrażenie, że nowożytne magisterium wyrasta bezpośrednio ze świadectw Ojców.

W stosunkowo krótkiej części systematycznej Most omawia krytycznie (i – dodajmy – dość pobieżnie) poglądy K. Rahnera, F.E. Crowe, J. Maritaina oraz przedstawia swoje, a właściwie neotomistyczne rozwiązanie, przy czym broni wyłącznie *visio beatifica* – teoria wiedzy wlanej znika z horyzontu.

²¹ *The Consciousness of Christ*, Front Royal 1980.

²² Strony 8-92 oraz 174-228 na niecałe 230 stron całości (przy czym końcówka to apendyks metodologiczny poświęcony krytyce form).

²³ Autorem najintensywniej kontestowanym przez Mosta jest R.E. Brown – chodzi zwłaszcza o tezy przedstawione przez niego w książce *Jesus, God and Man*, New York 1967.

Posiadanie przez Jezusa wiedzy „widzenia uszczęśliwiającego” zostaje wydedukowane z samej koncepcji tegoż widzenia:

So, clearly, there are two requirements for the beatific vision in an ordinary soul: the elevation of its capacity by grace, and the joining of the divinity to the soul without any intermediary.

[...] The first requirement, grace to elevate the powers of the soul, He quite obviously possessed in its fullness. Did He have also the second, the union of His human soul with the divinity, without any intermediary? He not only actually fulfilled that requirement, but could not conceivably have done otherwise. It was inevitable because of His structure or make-up. [...] Some theologians have supposed it was only most highly fitting that He have that vision in his human soul. It was Indeed fitting. But we must say more; we must say that in view of Him structure, He could not conceivably have lacked that vision²⁴.

Następne zdanie jest zaskakujące: „Further, we may say He had something actually beyond the ordinary beatific vision” – wychodzimy tutaj poza obszar wyznaczony przez myśl Tomasza z Akwinu w stronę sugestii istnienia w Chrystusie ludzkiej [?] wiedzy *doskonalszej* niż widzenie uszczęśliwiające. Czy mogłaby ona być – autor nie wyjaśnia szczegółowo, jednak w ostatnich akapitach książki²⁵ akcentuje *bezpośredniość* oglądu i jego związek z metafizyczną strukturą Wcielonego. Charakterystyczne jest ostatnie zdanie monografii: „His consciousness was, therefore, fully in keeping with His two natures – human and divine – in one Divine Person”²⁶. Autor mówi ostatecznie o *Jego świadomości* w liczbie pojedynczej. Ze względu na nie do końca jasny kontekst trudno to przyjąć jako formalną deklarację uznawania jednej tylko osobowej świadomości w Chrystusie. Jednak samo pozostawienie tak dwuznacznej frazy, jako konkluzji pracy, świadczy jakoś o wrażliwości autora.

4. PHILIPP KAISER: *DAS WISSEN JESU CHRISTI IN DER LATEINISCHEN (WESTLICHEN) THEOLOGIE* (1981)

W 1981 roku w Regensburgu ukazała się obszerna monografia P. Kaisera *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*²⁷, która

²⁴ W.G. MOST, *The Consciousness of Christ*, s. 166-167.

²⁵ Por. s. 168 (to właściwe zakończenie książki, po nim następuje już tylko kilkudziesięciostronicowy apendyks).

²⁶ Tamże.

²⁷ Jest to opracowana wersja rozprawy habilitacyjnej autora z roku 1970.

– moim zdaniem – stanowi jeden z najważniejszych głosów w dyskusji nad wiedzą Jezusa i to nawet nie tyle ze względu na zaproponowane przez autora rozwiązanie problemu²⁸, co ze względu na bardzo rzetelnie opracowaną część historyczną²⁹. Synteza – koncentrująca się zgodnie z tytułem na łacińskiej-zachodniej teologii – wychodzi od Tertuliana, by zatrzymać się na obszernym omówieniu poglądów K. Rahnera, E. Schillebeeckxa i P. Schoonenberga³⁰ i może stanowić – także ze względu na obszerne cytowania tekstów źródłowych – znakomite wprowadzenie do problematyki, z jednym bodaj, acz istotnym zastrzeżeniem. Kaiser ma tendencję do ignorowania faktu, iż teoria trójwiedzy ani nie została powszechnie odrzucona w XIX wieku³¹, ani w XX³², a w konsekwencji nie bierze pod uwagę argumentów jej zwolenników ograniczając się właściwie do ogólnych stwierdzeń, iż jest ona nie do utrzymania w świetle współczesnej wiedzy biblijnej i antropologii. Zaś koncentracja na teoriach wymienionych wyżej autorów dokonuje się kosztem ignorowania innych – np. prace J. Galota są Kaiserowi praktycznie nieznane, tym samym nie pojawia się w polu widzenia hipoteza doświadczenia mistycznego³³.

Własne rozwiązanie Kaisera³⁴ inspirowane jest bez wątpienia teologią K. Rahnera, jednak dystansuje się wobec charakterystycznego dla niej rozróż-

²⁸ Pod jego wpływem w Polsce pozostawał np. Cz.S. BARTNIK – por. *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999, s. 596.

²⁹ Jeśli wliczyć omówienie świadectw Nowego Testamentu i wypowiedzi Magisterium, to rozciąga się ona na cztery z pięciu części książki (ponad 260 z ok. 300 stron). Częściowo nie są to wyniki badań samego Kaisera – zwłaszcza w części odnoszącej się do średniowiecza mógł bazować na wcześniejszych opracowaniach.

³⁰ Był to – mniej więcej – szczytowy okres zarówno oddziaływania, jak i dyskusji z poglądami tych autorów, co wyjaśnia tak duże nimi zainteresowanie.

³¹ Jak twierdzi na s. 184: „Die scholastischen Unterscheidungen zwischen den verschiedenen Wissensweisen wurden allgemein abgelehnt”. Trudno się zgodzić z tym twierdzeniem, bowiem teoria trójwiedzy była nadal powszechnie nauczana wszędzie tam, gdzie posługiwano się klasycznymi podręcznikami (de Lugo, Tommasin, Petawiusz), a i część nowszych dzieł pozostawała przy klasycznych rozwiązaniach.

³² Jak sugeruje, choć już z nieco większą ostrożnością, na s. 236: „Die scholastische Dreiteilung des Wissens Christi ist praktisch aufgegeben und wird bestenfalls nach einer Uminterpretation in eine neue Konzeption aufgenommen”. Autor ignoruje na przykład prace A. Piolantiego oraz prosty fakt, że w wielu krajach w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych posługiwano się jeszcze w nauczaniu teologii neoscholastycznymi podręcznikami.

³³ Jedynie w nocie 38a na s. 295 wspomniana jest książka Galota *La conscience de Jésus*, przy czym formułowana w niej hipoteza doświadczenia mistycznego nie zostaje zreferowana – uwaga Kaisera koncentruje się na ujęciu przez Galota synostwa Jezusa.

³⁴ Por. zwłaszcza s. 282-300.

nienia pomiędzy poznaniem przedkategorialnym i kategorialnym. Akcent zostaje położony na dialogicznym charakterze samoświadomości i poznania. Dialog rozgrywa się w wymiarze horyzontalnym (interakcje Jezusa z ludźmi i światem) oraz wertykalnym (wobec Ojca) i pozwala na dojrzewanie samoświadomości Jezusa tak, że ostatecznie także boska tożsamość odsłania się ludzkiej świadomości niejako w samym środku ludzkiego doświadczenia³⁵. Różnica pomiędzy Jezusem a pozostałymi ludźmi nie należy zatem poszukiwać w jakiejś nieokreślonej głębi (*die Tiefen*) Jego psychiki, lecz raczej w relacji do Ojca³⁶.

Jakkolwiek zastosowanie kategorii dialogiczności do rozważań nad samoświadomością Jezusa należy – moim zdaniem – uznać za cenny wkład Kaisera, pomaga bowiem myśleć o wiedzy i samoświadomości Jezusa jako o prawdziwie ludzkich, to jednak trudno uznać jego rozwiązanie za wystarczające. Pomija bowiem w istocie jedną z głównych kwestii, a mianowicie sposób, w jaki realizowała się dialogiczność wertykalna. Na jakiej drodze ostatecznie Jezus doszedł do świadomości własnej synowskiej (boskiej) tożsamości? Chodziło o „zwykłą” ludzką drogę modlitwy i refleksji? Szczególny dar przynależący raczej do sfery charyzmatycznej? Kaiser ogranicza się do stwierdzenia, że wymiar wertykalny pozwala na przekroczenie horyzontalnego³⁷, ale nie wyjaśnia *jak* to jest możliwe bądź *jak* się w praktyce dokonuje.

³⁵ „Als der Menschgewordene ist Jesus der Sohn Gottes. In seiner Selbsterfahrung als Mensch wird ihm seine eigene Gottessohnschaft offenbar. Auf diese Weise bleibt die Einheit und das wahre Menschsein Jesu am besten bewahrt, ohne daß etwas von seiner Göttlichkeit verlorengelht. Je mehr Jesus so als Mensch bei sich selbst ist, um so mehr geht ihm auch auf, was er eigentlich ist, der Sohn des Vaters. Damit ist auch gegeben, daß das *fortschreitende menschliche Selbsterkennen* verbunden ist mit einem *zunehmenden Wissen und Bewußtwerden seiner Göttlichkeit*, da ihm diese nicht jenseits seiner Menschlichkeit gegeben ist, sondern in und mit dieser” (s. 294-295, podkreślenia oryginalne).

³⁶ Por. s. 292.

³⁷ „Obwohl die Geistigkeit Jesu eingebettet ist in den Horizont wirklich irdisch-menschlicher Bedingungen, ist ihr dennoch gleichzeitig ein Überstieg möglich. Wenn dieses Transzendieren auch niemals ein absolutes Verlassen der irdisch-menschlichen Dimension bedeutet, so liegt doch gerade in ihm die Möglichkeit, daß die Einzig-artigkeit Jesu für ihn selbst und den Glauben erkennbar wird. War Jesus auch in den Verstehenshorizont seiner Zeit eingebunden, so war er ihm doch *nicht radikal ausgeliefert*. Nur so ist verständlich zu machen, daß Jesus einen einzigartigen Anspruch erheben konnte, der über den allgemein menschlichen hinausging” (tamże, s. 290).

5. RAYMOND MALONEY: *THE KNOWLEDGE OF CHRIST* (1999)

W 1999 roku ukazała się niezbyt obszerna książka profesora Miltown Institute (Dublin), R. Maloneya: *The Knowledge of Christ*³⁸. Struktura pracy, po wprowadzającym rozdziale poświęconym metodzie, podąża zasadniczo za historycznym następstwem świadectw³⁹. Tak dochodzi do czasów nowożytnych i współczesnych, którym poświęca sporo uwagi. Autor omawia najpierw wybrane stanowiska protestanckie (F. Schleiermachera, chrystologii kenotycznej i teologii procesu), a następnie trzy katolickie – uznane za szczególnie reprezentatywne: K. Rahnera, H.U. von Balthasara i B. Lonergana, przy czym to temu ostatniemu poświęcono najwięcej uwagi i po stronie jego poglądów leży nieskrywana sympatia Maloneya⁴⁰. Książkę zamykają rozdziały przedstawiające odpowiednio nauczanie nowożytnego i współczesnego Magisterium⁴¹ oraz własną propozycję autora. Trudno jednak mówić tutaj o faktycznej hipotezie rozwiązania problemu. Maloney usiłuje raczej zebrać elementy, które można – jego zdaniem – uznać za twarde grunto rozważań. Są to według omawianego autora: 1) przekonanie związane ze sposobem i treścią nauczania Jezusa, że opierał się On na wyjątkowej komunikacji wiedzy pomiędzy sobą a Bogiem; 2) założenie, że w Chrystusie należy rozróżniać różne poziomy poznania, tak że wiedząc coś na jednym, mógł tego nie wiedzieć na innym; 3) przekonanie, że wiedza Jezusa nie jest wszechwiedzą; 4) przekonanie, że należy zachować centralną rolę widzenia Boga w interpretacji wiedzy Jezusa (por. s. 126-128). Następnie Maloney oscyluje pomiędzy swoistym

³⁸ Opublikowana przez wydawnictwo Continuum (London–New York) w serii *Problems in Theology*.

³⁹ Punktem wyjścia jest Jezusowe głoszenie królestwa Bożego, jako leżące u podstaw świadectwa Nowego Testamentu. Następnie autor zwraca uwagę na dwudrożność tego świadectwa w odniesieniu do wiedzy Jezusa: z jednej strony mamy serię tekstów sugerujących jej rozwój i ograniczenia, z drugiej – serię wypowiedzi wskazujących na jej doskonałość i nadprzyrodzony charakter. Patrystyczna i średniowieczna tradycja teologiczna kształtowały się pod wpływem tych tekstów, uprzywilejowując obraz doskonałej wiedzy Jezusa wyłaniający się z drugiej serii. Wpływ bardziej empirycznej filozofii Arystotelesa doprowadził do początków zmiany paradygmatu: większą uwagę zaczęto przywiązywać do ludzkiej eksperymentalnej wiedzy Jezusa.

⁴⁰ Warto dodać, że recepcja myśli B. Lonergana w odniesieniu do kwestii wiedzy Jezusa jest bardzo wąska i ogranicza się właściwie do R. Maloneya i F. Crowe.

⁴¹ Z sugestią, iż fakt konsekwentnego nieużywania w najnowszych dokumentach Magisterium i komisji papieskich określenia „widzenie uszczęśliwiające”, pozostawia „a wide field of reflection open to the theologian and the exegete” (s. 125).

podejściem apofatycznym, które każe nieustannie kontestować możliwość dojścia do rozwiązania kwestii, konkluzywność poszczególnych rozwiązań, metafor itd., a próbą opisu świadomości Jezusa w punkcie bodaj do tego najtrudniejszym: w chwili śmierci na krzyżu⁴². Autor ześlizguje się tutaj w coś, przed czym sam wcześniej przestrzegał – próbę rekonstrukcji zawartości samoświadomości Jezusa. Jej szczegóły nie są dla nas tak interesujące, jak stojące za nimi przekonanie⁴³, iż zależą one w istocie od modelu soteriologicznego, jaki zostanie przyjęty u początku rozważań. Model Maloneya jest konsekwentnie zstępujący, a więc pociąga za sobą przekonanie, iż Chrystus-człowiek musiał posiadać jasne rozumienie swojej tożsamości, misji, celu do którego zmierzał. Centralne pytanie o „mechanizm” ludzkiego poznania w Chrystusie pozostaje bez odpowiedzi, a czytelnik zostaje zaproszony do „uznania misterium”⁴⁴.

6. JOSÉ GLEN DÍAZ MACABENTA:
 „*MYSTICAL EXPERIENCE THEORY*”
IN JESUS HUMAN KNOWLEDGE AND CONSCIOUSNESS.
AN EVALUATION (1993/2003)

W 2003 roku na Papieskim Uniwersytecie Santa Croce w Rzymie opublikowany został, powstały dziesięć lat wcześniej⁴⁵, doktorat J.G. Díaza Macabenty „*Mystical Experience Theory*” in *Jesus human knowledge and cons-*

⁴² Trudność takiego podejścia dobrze ilustruje następujący fragment (odnosi się do walki Chrystusa na krzyżu): „It is impossible for us to conceive what such a confrontation might have been like, but the language of the New Testament seems to suggest that it consisted less in simple blind endurance than in some achievement in which knowledge and discernment played a part; indeed it seems to point to the ultimate vanquishing of darkness by light, and to the unmasking of the forces of evil and deceit, which lie hidden at the heart of the world” (s. 138).

⁴³ Nie zostaje ono formalnie wyeksplikowane przez autora, jednak wejście w rozważania o męce Chrystusa dokonuje się przez akapit rozróżniający dwa modele myślenia o zbawieniu (jako humanizacji i jako przebóstwieniu – por. s. 132). Maloney sympatyzuje z tym drugim, a tym samym uznaje, że „the Christ who has come to transform us, does so, not simply by being what we are, but by being more than we are. [...] It is only within this context than we can appreciate the question of Christ knowledge and consciousness” (s. 132-133).

⁴⁴ Por. s. 137-138.

⁴⁵ Z tego powodu prezentuję go na końcu, jednak zaliczam do prac dwudziestowiecznych.

*ciousness. An Evaluation*⁴⁶. Przedmiotem pracy jest, zgodnie z tytułem, analiza „teorii” doświadczenia mistycznego jako postulowanego rozwiązania kwestii wiedzy Jezusa, przy czym analizowane są stanowiska trzech autorów: J. Galota⁴⁷, M. Bordoniego⁴⁸, M. González Gila⁴⁹. Jednak już to zestawienie budzi wątpliwości: o ile Galota zdecydowanie można związać z tą teorią, to już w przypadku Bordoniego rodzą się pewne wątpliwości⁵⁰, a González Gil nie tylko nie opiera swej interpretacji wiedzy Jezusa na teorii doświadczenia mistycznego, ale wręcz wydaje się od niej dystansować⁵¹, proponując ścieżkę interpretacji wykorzystującej Tomaszową ideę poznania *per connaturalitatem*⁵². Díaz Macabenta najpierw obszernie (z wieloma powtórzeniami) omawia poglądy wymienionych autorów, następnie zarysowuje coś w rodzaju teorii mistyki⁵³. Deklarowana „ewaluacja” zajmuje w istocie zaledwie jeden rozdział⁵⁴ i zostaje dokonana z perspektywy chrystologii neotomistycznej⁵⁵, od której omawiani autorzy ewidentnie się dystansują. Kon-

⁴⁶ Promotor, J.A. Riestra, najprawdopodobniej dość silnie ukierunkował pracę swego doktoranta: por. J.A. RIESTRA, *Experiencia mística y visión beatífica en Cristo según Santo Tomás*, w: *Atti del Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*, Città del Vaticano 1991, s. 318-325.

⁴⁷ Omówione wyżej.

⁴⁸ Chodzi zwłaszcza o tezy wyrażone w ramach obszernego dzieła *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo* (t. 3, Brescia 1986).

⁴⁹ Przywołane zostają tezy zawarte w obszernej, dwutomowej chrystologii tego autora: *Cristo, el misterio de Dios* (Madrid 1976).

⁵⁰ Zdecydowanie jest mu bliżej do tez Rahneriańskich, zaś doświadczenie mistyczne traktuje raczej tylko analogicznie.

⁵¹ Por. M. GONZÁLEZ GIL, *Cristo, el misterio de Dios*, t. 1, zwłaszcza s. 407, s. 424.

⁵² Por. w tej kwestii zwłaszcza: M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992.

⁵³ Konsekwentnie w perspektywie neotomistycznej. Refleksja nad mistyką zostaje ograniczona wyłącznie do mistyki chrześcijańskiej, przy czym najobszerniej omawianym zagadnieniem jest przynależność bądź nie mistyki do obszaru aktualizacji teologicznej cnoty wiary: tego typu neotomistyczne schematy stanowią szkielet omówienia. Korzystając z tego, że Galot nie dopracował swojej koncepcji doświadczenia mistycznego (posługuje się raczej odwołaniem do fenomenu jako takiego), Díaz Macabenta proponuje własną, w stylu neotomistycznym. Tak skonstruowany model doświadczenia mistycznego uzna potem za niedostateczny do zastosowania w kwestii wiedzy Jezusa.

⁵⁴ Trzeci w trzeciej części, s. 245-265.

⁵⁵ Znamienna – pod kątem zainteresowań autora – jest deklaracja otwierająca ten rozdział: „St. Thomas Aquinas has nothing to do with the 'mystical experience theory' as proposed and expounded by our three selected authors” (s. 241). W istocie nie byłaby ona konieczna – omawiani autorzy bowiem świadomie *dystansują się* od Tomaszowego rozwiązania, gdyby Díaz Macabenta nieustannie nie odnosił ich poglądów do pozycji tomistycznych (bardziej zresztą,

kluzja jest zatem przewidywalna: teoria doświadczenia mistycznego zostaje uznana za nieadekwatne, niewystarczające wyjaśnienie kwestii wiedzy Jezusa, przy czym jako decydujący ukazany jest argument „z nieadekwatności gnozeologicznej”⁵⁶: tylko widzenie uszczęśliwiające gwarantuje w Jezusie poznanie odpowiednie do Jego ontologicznego statusu. Jako że autor pracy w ogóle nie podejmuje głębszej analizy motywów, dla których omawiani autorzy odrzucają klasyczną hipotezę trójwiedzy, nie musi się też mierzyć z problemami, jakie rodzą się przy próbie jej obrony poza neotomistycznym kontekstem. W istocie zresztą praca zdaje się być bardziej wtórną apologią (neotomistycznej tradycji (jej części), niż próbą solidnej dyskusji z argumentami przeciwników⁵⁷ – zwłaszcza problematyka antropologiczna w ogóle nie dochodzi do głosu, zaś autor nie proponuje w istocie ani żadnego nowego rozwiązania problemu, ani nawet nie wnosi do dyskusji nowych argumentów.

*

Przedstawiona analiza, jakkolwiek z konieczności skrótowa, pozwala uchwycić pewne tendencje. Po pierwsze wydaje się, że okres prawdziwie kreatywny w badaniach nad wiedzą Jezusa zakończył się w latach siedemdziesiątych XX wieku. Monografie opublikowane w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych nie przynoszą nowych, oryginalnych hipotez rozwiąza-

niż samego Tomasza, chodzi zresztą głównie o poglądy P. Parente i teologów z jego szkoły).

⁵⁶ „Mystical experience as such, even in its most exceptional character, is gnoseologically inadequate to express by way of consciousness the supreme manner of actuation in the ontological order, namely, the hypostatic union” (s. 271).

⁵⁷ Niezwykle ciekawy pod tym kątem jest przedostatni akapit pracy Díaza Macabenty, zdradzający jednoznacznie jej apologetyczny w istocie charakter: „For our part, we find in the traditional doctrine of Christ’s beatific vision a more solid and secure teaching to explain more fully the human psychology of Christ. It was through his beatific vision that Jesus knew God, and it was through his beatific vision that Jesus became conscious that he was the Son of God. However, our endorsement of this traditional doctrine is not so much based on the principle of perfection or principle of convenience, but derived from the exigency demanded by the very nature of the hypostatic union. We also believe that the arguments based on the revelatory mission of Christ and his fullness of grace could help a lot in laying a firmer foundation to this doctrine. It would not be wise to lay aside the different magisterial interventions backed up by long and constant tradition on this regard. On the contrary, in our efforts to deepen our understanding of Christ, we cannot just disregard the numerous studies done in the past. We might be surprised to find that many of the objections leveled today against the traditional doctrine have already been dealt with in the past. Therefore, one of the main roles of our present theological reflection should be to safeguard the precious and invaluable inheritance that the reflection of faith has transmitted to us” (s. 272).

nia kwestii. Mamy raczej do czynienia bądź z wtórnymi studiami, bądź z polemikami, w których z rzadka tylko pojawiają się istotnie nowe argumenty. Przy czym podkreślić należy, że opowiadanie się za którąś z hipotez uzależnione jest w dużym stopniu nie tyle od argumentów ściśle chrystologicznych, ile raczej od optyki filozoficznej przyjmowanej w punkcie wyjścia przez autorów. W tym świetle rodzi się pytanie – moim zdaniem niezwykle ważne – czy istotny postęp dyskusji będzie w ogóle możliwy bez rozpowszechnienia się wśród teologów jakiegoś (nowego) wspólnego paradygmatu filozoficznego. Oczywiście zasadnym jest też pytanie, czy w kontekście schyłkowej ponowoczesności coś takiego jest możliwe, a zatem czy nie jesteśmy w kwestii wiedzy Jezusa póki co po prostu skazani na pluralizm opinii – oby wzajemnie się korygujących?

Na zakończenie warto dodać, wychodząc nieco poza czysto analityczne ramy niniejszego studium, iż kontrast pomiędzy tezami/konkluzjami omawianej jako ostatnia książki Díaza Macabenty a pluralizmem pozycji, jaki w kwestii wiedzy Jezusa zapanował w drugiej połowie XX wieku, dość dobrze – moim zdaniem – ilustruje sytuację, w jakiej problematyka wiedzy Jezusa znalazła się na początku XXI wieku. Otóż znacząca część teologów katolickich dystansuje się od hipotezy trójwiedzy i można tu chyba mówić o opinii większości, zwłaszcza, że także nowsze Magisterium konsekwentnie do niej się *nie odwołuje*. Jednocześnie jednak środowiska, broniące *philosophia perennis* i nią się posługujące w teologii, trwają przy klasycznych rozwiązaniach – także w tej kwestii. Na ile jestem w stanie ocenić sytuację na podstawie publikowanych w ostatnich latach tekstów⁵⁸, dyskusja pomiędzy stronami staje się coraz trudniejsza, bowiem systematycznie zwiększa się metodologiczny dystans (związany z filozoficznym zapleczem – a w przypadku naszej problematyki szczególnie z antropologią) pomiędzy nurtem neotomistycznym a niekoniecznie tomistyczną „resztą świata” i coraz trudniejsze staje się wzajemne zrozumienie.

BIBLIOGRAFIA

- BARTNIK Cz.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
 BORDONI M., *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, t. 3, Brescia 1986.
 BROWN R.E., *Jesus, God and Man*, New York 1967.

⁵⁸ Przy całej ostrożności, z jaką należy formułować tego typu uogólniające oceny.

- D'AVENIA M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992.
- DÍAZ MACABENTA J.G., „*Mystical Experience Theory*” on Jesus' Human Knowledge and Consciousness: *An Evaluation*, Roma 2003.
- GALOT J., *La conscience de Jésus*, Paris 1971.
- KAISER P., *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981.
- MALONEY R., *The Knowledge of Christ*, London–New York 1999.
- MOST W.G., *The Consciousness of Christ*, Front Royal 1980.
- MOUROUX J., *Propositions sur la conscience du Christ et le temps*, w: *Problèmes actuels de christologie. Travaux du symposium de l'Arbresle 1961*, red. H. Bouëssé, J.-J. Latour, Paris 1965, s. 179-200, dyskusja: s. 427-432.
- RAHNER K., *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, w: TENŽE, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, s. 222-245.
- RIEDLINGER H., *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi*, Freiburg–Basel–Wien 1966.
- RIESTRA J.A., *Experiencia mística y visión beatífica en Cristo según Santo Tomás*, w: *Atti del Congresso Tomistico Internazionale*, t. 5: *Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*, Città del Vaticano 1991, s. 318-325.

PROBLEM WIEDZY JEZUSA
W WYBRANYCH MONOGRAFIACH POSOBOROWYCH
PRZYCZYNEK DO DZIEJÓW PROBLEMATYKI

S t r e s z c z e n i e

Artykuł stanowi przyczynek do dziejów dyskusji nad kwestią wiedzy Jezusa, jaka toczy się w ramach chrystologii systematycznej. Analizie poddane zostały jednoautorskie monografie książkowe poświęcone tej problematyce w XX wieku, po Soborze Watykańskim II: H. Riedlinger: *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (1966), J. Galot: *La conscience de Jésus* (1971), W.G. Most: *The Consciousness of Christ* (1980), P. Kaiser: *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie* (1981), R. Maloney: *The Knowledge of Christ* (1999), J.G. Díaz Macabenta: *”Mystical Experience Theory” in Jesus human knowledge and consciousness. An Evaluation* (1993/2003).

Słowa kluczowe: chrystologia, człowieczeństwo Jezusa, wiedza Jezusa, świadomość Jezusa.