

Stanisław Opiela

Ku dialektycznej metodzie w chrystologii

Collectanea Theologica 41/3, 193-197

1971

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STANISŁAW OPIELA SJ, LYON—FOURVIÈRE

KU DIALEKTYCZNEJ METODZIE W CHRYSOLOGII

W kontekście panujących obecnie teologicznych kierunków biblijnych książka Hansa Künga¹ może stanowić dla jednych pewien dysonans, dla innych wręcz swoisty skandal. Słuszny bowiem aspekt skrypturystyczny teologii może przybierać ekskluzywne formy postulujące unikanie jakichkolwiek związków z dorobkiem pozateologicznej myśli ludzkiej, zwłaszcza w jej filozoficznym wydaniu. Przypominając to niebezpieczeństwo, istniejące już w ramach teologii biblijnej i nieśmiało piętnowane, nie sposób nie uświadomić sobie, że słowa te wypowiedają obiegowy truizm, wyrażający jednak rzeczywistość. Zafascynowanie modą na teologię biblijną ujawnia często już nie tylko wstrzeźliwość, ale nawet niechęć do tych kierunków teologicznych, które — bazując niezaprzeczalnie również na danych Pisma św. — charakteryzują się związkami z filozoficzną myślą refleksyjno-systematyzującą czy syntetyzującą.

Jeśli teologia biblijna miałaby dążyć do zupełnej ekskluzywności, podejmowałaby się nie tylko utopijnego, ale jednocześnie sterylizującego zadania. Wystarczyłoby wskazać, by zasygnalizować utopijność podobnego przedsięwzięcia, na wypowiedź Heideggera, filozofa sytuującego teologię chrześcijańską, ze względu na jej metodę, na płaszczyźnie „nauk szczegółowych”, choć również porusza ona problemy właściwe także metafizyce. Waloryzacja badań egzegetycznych w dziedzinie teologicznej nie unicestwia bynajmniej swoistego paradoksu polegającego między innymi na tym, iż nawet postulowana autonomiczna teologia tendencjami filozoficznymi. Dążność do uniknięcia powiązań z filozofią byłaby więc wynikiem zajętej uprzednio postawy właśnie filozoficznej.

W celu zilustrowania drugiego niebezpieczeństwa — nadmiernej i tym samym wyjaławiającej specyfikacji teologii — dosyć będzie przypomnieć przykład Barucha Spinozy. Jego *Tractatus theologico-politicus* dąży konsekwentnie do oddzielenia teologii od filozofii. Spinoza kończy swe rozważania oczywistym w jego perspektywie wnioskiem postulującym ograniczenie zadań teologii jedynie do kaznodziejskiego moralizowania. Specyfika bowiem fundamentu skrypturystycznego teologii — i granica zarazem, której filozofia nie sięgnąć nie może — zamyka się w tak zwanym „podstawowym dogmacie” — jego zdaniem — wszelkiej rozumnej teologii biblijnej; dogmacie afirmującym, iż posłuszeństwo Bogu jest wystarczającym warunkiem i środkiem zbawienia. Wszelkie wystąpienia teologów-kaznodzie-

¹ Hans Küng, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg—Basel—Wien 1970, Herder, s. 704.

jów mają pobudzać do posłuszeństwa, Aspekt prawdy głoszonych nauk jest zupełnie akcydentalny, byle tylko cel został osiągnięty.

Chociaż zarysowane tu schematycznie stanowiska można uważać za ekstremistyczne, obrazują one dobrze, dezawuuując się zresztą wzajemnie, niebezpieczeństwa ciasno i ekskluzywnie pojętej teologii biblijnej. Autor, sięgając do chrystologicznych elementów filozofii Hegla, proponuje wykorzystanie ich we współczesnych i przyszłych dociekaniach chrystologicznych. Podchodząc krytycznie do spadku niemieckiego filozofa z jednej strony,—z drugiej zaś porównując go z danymi skryptyrystycznymi teologii chrześcijańskiej, stara się udaremnić wszelki możliwy zarzut jednostronności czy tendencyjnego potraktowania bądź to filozofii bądź teologii.

Obszerna jego praca o charakterystycznym dwuczłonowym tytule podejmuje zadanie niezmiernie ambitne, przedstawiając prawie niezdatny dotąd w katolickiej teologii potencjał myślenia dialektycznego w wydaniu Hegla, i postulując jednocześnie wykorzystanie jego osiągnięć — już nie w teraźniejszej, ale „przyszłej” chrystologii. Rozwiązywanie bowiem nowych i odmiennie spojrzenie na stare, ale ciągle nurtujące zagadnienia chrystologiczne, domaga się innego niż dotychczasowe podejścia. Potencjał myśli Hegla może w jakimś stopniu ułatwić — zdaniem Künga — stojące przed teologami zadanie.

Analizom więc historycznym heglowskiego spadku odpowiada w omawianym studium podejście operatywne. Funkcjonalne traktowanie systemu Hegla uwidacznia się nie tylko w prezentacji rozwiązań formułowanych przez ich autora, ale także w tym, iż one — łącznie z genetycznym ich rozwojem — mają stanowić, zdaniem Künga, „prolegomena przyszłej chrystologii”.

Siedem z ośmiu rozdziałów *Menschwerdung Gottes* przedstawia zarówno stopniowe krystalizowanie się, jak i już usystematyzowane i wypracowane dociekanie Hegla. Uważna lektura książki Künga nasuwa przypuszczenie, iż żmudne zmagania Hegla interesują autora *Menschwerdung Gottes* przynajmniej w tym samym stopniu co ich ostateczna redakcja. Biografia intelektualna twórcy ostatniego chronologicznie systemu filozoficznego, kierunek i stopniowe pogłębianie się zainteresowań Hegla zagadnieniami religijnymi, posłużyły Küngowi za zasadę, na której opiera się struktura całego studium. Wśród pięciu pierwszych rozdziałów dominują elementy eksponujące ewolucję Hegla widzianą pod kątem jego dociekań chrystologicznych. Odzwierciedlają się tu, ścierają i przeplatają wpływy schyłkowego oświecenia i rodzącego się romantyzmu. Nawet młody Hegel nie daje się zaliczyć bez reszty do żadnego z tych kierunków. Jego *Leben Jesu* bowiem, pochodzące z roku 1793, charakteryzuje się jeszcze konsekwentnym kantyżmem. Następne jednak lata okazują wyraźny zwrot polegający na odsunięciu w cień preceptorów młodości, takich jak Kant, Rousseau, Voltaire, Leibniz czy Spinoza wraz z waloryzacją nowych, współczesnych Heglowi nazwisk. Fichte, Schilling Goethe, Hölderlin wyrażają teraz lepiej niż poprzednicy zainteresowania Hegla.

Niebagatelną rolę w podejmowaniu i sposobie rozwiązywania zagadnień religijnych odegrał właściwy Heglowi kult starożytności greckiej oraz nigdy nie gasnące zainteresowanie konkretną historią, zwłaszcza w jej społeczno-politycznych przejawach. W tej perspektywie zaczęła pojawiać się religia, widziana początkowo jako *Volksreligion*, eksponująca raczej wartości moralno-kultowe niż typowo sakralne religii ludowej. Sylwetka Jezusa zostaje naszkicowana równolegle i konkurencyjnie w stosunku do Sokratesa, obdarzonego przez Hegla niezaprzeczalnie większą sympatią. Sokrates-moralista ma bezsprzecznie więcej powabu dla Hegla z tej epoki niż Jezus-moralista obciążony niedemokratyczną religią Izraela.

Prawie jednocześnie z wyzwaniem się spod uroków filozofii Kanta, Hegel zaczyna dostrzegać inne wymiary Jezusa z Nazaretu. Miejsce Jezu-

sa-moralisty stopniowo zajmuje Chrystus-Logos, a jego stosunek do Jezusa historycznego pobudza do refleksji i przenosi zainteresowanie Hegla z *Volksreligion* na religię prywatną, nieidentyczną z jej aspektem socjologicznym. Do głosu dochodzi więc pojęcie religii jako miłosnej więzi z Bogiem; miłości pojętej jako zjednoczenie Boga z człowiekiem. Zjednoczenie to jest możliwe nie dzięki jakiejś szczególnej łasce, ale na tej samej płaszczyźnie, którą stanowi miłość.

Utrwała to już dawniej wyczuwaną zasadę, iż zjednoczenie efektywne możliwe jest jedynie w perspektywie relacji, której oba człony mają punkty wspólne. Inaczej mówiąc — wiara powstaje w procesie jednoczenia się człowieka z Bogiem; jednoczenia, które Jezus Chrystus zrealizował stając się Chrystusem, Bogiem-Człowiekiem. Z punktu widzenia ludzkiego — jedynie dostępnego człowiekowi — zjednoczenie to dokonuje się jego wysiłkiem. Nie znaczy to jednak, że tylko ludzki człon relacji Bóg-człowiek jest aktywny. Płaszczyzna jednoczącej miłości wskazuje na obopólne działanie, przypominające więź międzynosobową co eliminuje tym samym naiwnie panteistyczną interpretację. Nie chodzi bowiem o *Alles-Gott-sein*, ale o progresywne jednoczenie się i dochodzenie do *In-Gott-Sein*.

Wpływ terminologii biblijnej jest w tym stadium rozwoju Hegla oczywisty. Janowe pojęcia życia, miłości, światła, ducha przewijają się obficie w nie usystematyzowanych jeszcze refleksjach Hegla z tego okresu. Przybierają one jednak wyraźne zabarwienie ontologiczne i dialektyczne zarazem mające dojść do pełniejszego wyrazu w *Fenomenologii ducha*, która przedstawia próbę pojednania tego, co subiektywne z obiektywnym, także w dziedzinie religii. W okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie wspomnianego dzieła, wszystkie problemy w nim poruszone znajdują się już — choć w stanie embrionalnym — w polu refleksji Hegla. Indywidualne życie Jezusa historycznego postuluje rozważanie o Bogu. Chrystus, Bóg-Człowiek, żyjący, cierpiący, kochający, konający i zmartwychwstały dostarcza materiału historycznie objawiającego Boga. Jezus jest więc rzeczywiście pojmowany jako pośrednik między Bogiem i człowiekiem; pośrednik, który w zawężonej perspektywie epistemologicznej określa, w jaki sposób Bóg powinien być pojmowany.

Rozdział piąty, poświęcony niemal w całości *Fenomenologii ducha*, kończy prezentację ewolucji intelektualnej Hegla. Tu nurtowały się i znalazły swoje dialektyczne rozwiązanie problemy, które zurtowały Hegla jeszcze w czasach jego studiów teologicznych oraz dochodziły do głosu w latach późniejszych. Rozważania religijne niemieckiego filozofa skupiają się na problemach chrystologicznych, traktowanych zawsze w wymiarze pośredniczącym, a zarazem konsolidującym zbiorowość kościelną. Uderzający fakt mówienia o Jezusie bez wymieniania Go zdaje się być wynikiem takiej właśnie perspektywy, w której pojmowany On jest w charakterze mediatora, co więcej w aspekcie objawiającego się samego Boga. Praprzyczyna mediacji tkwi immanentnie w naturze Boga, który daje się ludziom poznać pod różnorodnymi postaciami, lecz najdoskonalej w swoim własnym wcieleniu. Inaczej mówiąc Jezus historyczny jest zdarzeniem, które wyraża bezpośrednio skonkretyzowane działanie Boże, nie zaś wymaganą tylko możliwość działania, mogącego — *in abstracto* — przybierać najbardziej zróżnicowane formy.

Chrystus zmartwychwstały, czyli Bóg—Człowiek zmartwychwstały jest fundamentem społeczności kościelnej, spotykającej się efektywnie dopiero na wyżynach ducha. Przystęp człowieka do eklezjalnej wspólnoty jest wynikiem jego „uzewnętrznienia się” (*Entäusserung*) przez wiarę. Operacja ta jest jednak możliwa jedynie dzięki pierwiastkowi Bożemu (jako „uzewnętrznieniu się” Boga samego) znajdującemu się i działającemu w każdym człowieku.

Hans Küng posługując się komentarzami filozoficznymi takich znawców spuścizny Hegla jak O. Pöglner, J. Gauvin, E. Bloch, G. Lukács,

H. G. Gadamer czy M. Heidegger, stara się rozszyfrować *Fenomenologię* jako dzieło wielowarstwowe. Tu właśnie Hegel dokonał pierwszego systematyzującego ujęcia relacji jednoczącej Boga i człowieka, bytu i pojęcia, skończonego i nieskończonego, ograniczonego i nieograniczonego, subiektywnego i obiektywnego, absolutnego i przypadłościowego. Tu także przedstawił swoje zapatrywania dotyczące możliwości i sposobu pojednania człowieka z Bogiem i Boga z człowiekiem za pośrednictwem wcielonego Chrystusa. Tu znalazł również wyraz — choć jeszcze w formie niezupełnie usystematyzowanej — proces dialektyczny ujęty jako ogólnie obowiązująca konieczność, która jest motorem wszelkiego działania i stawania się; proces pojęty jako samoistny ruch treści i formy.

Autor opisując poszczególne momenty dialektyczne chyba niewystarczająco podkreślił złożoność drugiego z nich. Poświęcając mianowicie wiele uwagi aspektowi *für sich* (dla siebie) uzewnętrzniającego się i przez to urzeczywistniającego się ducha, niedostatecznie zasygnalizował kierunek przeciwny łączący wszystkie byty między sobą i z ich duchowną przyczyną. Chodzi konkretnie o aspekt *für anderes* (dla innych). Jest to niezmiernie ważne nie tylko z punktu widzenia integralnego przedstawienia samej dialektyki, ale i zrozumienia procesu istnienia i jednoczenia się przeciwieństw, a w przypadku chrystologii, racjonalnego sensu historycznego faktu wcielenia. Drugi bowiem człon — jak się powszechnie, choć niezbyt ściśle przyjęło nazywać — heglowskiej „trójki”: *für sich und für anderes* (dla siebie i dla innych) sprawa, że *verbum caro factum est* dotyczy człowieka, jest „dla niego”, a to właśnie dlatego, ponieważ charakteryzuje się aspektem *für anderes*, z miłości otwierając tym samym możliwość międzysobowego współżycia człowieka z Bogiem.

Innym potknięciem interpretacyjnym jest niecisłe rozróżnianie między dwoma, u Hegla dokładnie rozgraniczonymi, pojęciami: *Entäußerung* i *Entfremdung*. Jeśli pierwsze z nich można by przetłumaczyć przez „eksterioryzację” o wydziwisku ostatecznie pozytywnym, drugie jest „alienacją” w sensie kategoricznie negatywnym.

Dwa następne rozdziały *Menschwerdung Gottes* przedstawiają wypracowaną już systematycznie syntezę poglądów Hegla; syntezę, która znalazła swój pełny wyraz w *Logice* i *Encyklopedii* oraz doczekała się praktycznego zastosowania w berlińskich wykładach autora, poświęconych filozofii państwa, historii sztuki i religii. Z punktu widzenia który interesuje K ü n g a, pozycje te nie wnoszą nic nowego gdyż czerpią jedynie z tego, co zostało poprzednio wypracowane. Oczywiście, stanowisko takie motywuje i usprawiedliwia przyjęte przez K ü n g a operatywne — jak je nazwano wyżej — podejście do heglowskiej myśli. Przy innych założeniach podobny zabieg byłby niczym nieuzasadnioną arbitralnością.

Chrystologia klasyczna, czerpiąca bezpośrednio czy pośrednio natchnienie z filozofii greckiej, operowała pojęciami statycznymi. W konfrontacjach z danymi objawienia okazywały się one zbyt ubogie i nieadekwatne dla wyrażenia istoty chrystianizmu. Stwierdzenie to nie jest bynajmniej ich deprecjacja, lecz jedynie wyrazem niedostateczności, której nie sposób nie dostrzegać. Niemniej jednak dualizm czy dychotomia pod różnymi postaciami nie mogły sprostać wyrażeniu zupełnie obcych dla filozofii greckiej treści. Odnosi się to przede wszystkim do boskości człowieka zwanego Jezusem.

Hegel reprezentuje odmienny kierunek. Odrzucając naturalistyczny monizm wprowadza do refleksji filozoficznej pierwiastek dynamiczny pozwalający zrozumieć nie tylko istnienie przeciwieństw, ale i ich łączenie się. Rozumienie jego systemu jako płaskiego panteizmu uznającego w każdej istocie boski pierwiastek jest pozbawione realnych podstaw. Nie chodzi bowiem o pogląd stawiający znak równania między naturą i Bogiem, ale o jedno-

czenie, które „się staje” przez aktywne zaangażowanie obydwu członów relacji; chodzi o jedność realizującą się.

Czy jednak nie można zarzucić Heglowi, ze względu na immanentny pierwiastek duchowy wszelkiego bytu, umożliwiający wyżej wspomniane jednoczenie — jakiegoś rodzaju wyrafinowanego panteizmu? Czy oddolny kierunek — od człowieka do Boga procesu dialektycznego jednoczącego wszystko w Bycie absolutnym, pojętym jako znające siebie samo Pojęcie, nie wskazuje na specyficzny panteizm, albo przynajmniej daleko posunięty antropocentryzm? Skoro wszystko zależy od tak pojętego Boga „dynamicznego”. Czy wina, grzech, łaska, stworzenie, odkupienie mają też swoje niezróżnicowane źródło w Bogu? Jak przedstawia się wolność boskiego działania i opatrność, skoro dyktuje jej konieczność zdeterminowanej natury Boga?

Oto kilka przypadkowo wyliczonych i mniej czy więcej uzasadnionych pytań, które K ü n g stawia sobie i „przyszłej chrystologii” w ostatnim rozdziale *Menschwerdung Gottes*, zatytułowanym — niby echo filozofii K a n t a — *Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Rozdział ten napisany jest — w przeważającej części — w formie pytającej, co usprawiedliwia fakt, że są to prolegomena, które mają formułować, a nie rozwiązywać zagadnienia.

Pięć następujących po tym rozdziale „dodatków” szkicuje pozycje klasycznej chrystologii, dostarczając tym samym czytelnikowi materiału porównawczego oraz sugerując — sygnalizowane w ostatnim rozdziale — nowe kierunki jej rozwoju.

Konfrontacja „chrystologii” Hegla z jej klasycznym odpowiednikiem, Pismem świętym i opartych na nim dociekaniach współczesnych teologów chrześcijańskich zamyka więc cenne studium H. K ü n g a, otwierając jednocześnie — jego zdaniem — nowe i pełne twórczych nadziei spotkanie katolickiej chrystologii z chrześcijańską myślą niemieckiego filozofa.