

Marian Rusecki

“Jésus Christ dans le débat des hommes“, Joseph de Baciocchi, Paris 1975 : [recenzja]

Studia Theologica Varsaviensia 17/1, 279-283

1979

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.

MISJA CHRYSYSTUSA I KOŚCIOŁA

Joseph de Baciocchi, *Jésus Christ dans le débat des hommes* (Croire et comprendre 36), Paris 1975, Le Centurion, ss. 146.

Seria wydawnicza *Croire et comprendre*, kierowana przez F. Cou-dreau, P. Dornier, J. Gritti i Ch. Ehlingera, podejmuje aktualne problemy teologiczne, starając się przybliżyć je szerszym kręgom czytelników. Wydawcom idzie nie tyle o ukazanie współczesnego rozwoju myśli teologicznej, ile o wyjaśnienie prawd wiary w świetle obecnego ich rozumienia przez teologię, bazującą zarówno na źródłach biblijnych jak i nowszej filozofii. Zamierzenia można sprrowadzić do klasycznego *fides quaerens intellectum*, tym bardziej że publikacje w tej serii podejmują zagadnienia wiary z punktu widzenia teologii fundamentalnej i dogmatycznej.

Recenzowana praca J. de Baciocchi (ur. 1905 r. w Marsylii), prof. teologii dogmatycznej w Lyonie, współredaktora tekstów soborowych, zwolennika ekumenizmu, zaangażowanego w ruch katolików świeckich i katechezę dorosłych, jest tego dobrą ilustracją. Punktem wyjścia i zarazem motywem podjęcia problematyki chrystologicznej jest stwierdzenie, że mimo kontestacji istnienia Boga współcześnie obserwuje się pewne zainteresowanie problemem Jezusa, jak wynika z badań ankietowych. Znajomość Jezusa jest jednak fragmentaryczna, stąd potrzeba pogłębionego studium (s. 7 nn.). De Baciocchi stawia sobie za cel ukazanie osoby Chrystusa objawiającego się w wydarzeniach zbawczych, które były jednocześnie historycznymi. Wychodzi ze zdarzeń historycznych życia Jezusa, aby ukazać Jego osobę jako podmiot istnienia i działania Syna Bożego (s. 9. 13).

W rozdz. I (*Jak Jezus określił sens i etapy swego życia*, s. 11—29) zastanawia się, czy w Ewangeliach istnieje jeden obraz Jezusa. Wprawdzie ewangeliści w istotnych punktach są zgodni co do osoby Jezusa Chrystusa, przyświecają im jednak różnicowane cele redakcyjne i teologiczne. Stąd obraz Jezusa u każdego z nich jest nieco inny. Aby uniknąć niejasności, autor opiera się na Ewangelii św. Mateusza, która jest według niego materialnie obiektywna, chociaż nie znaczy to, że podaje kronikę życia Jezusa. Mateusz bowiem przegrupował istniejące teksty i tradycje, by ukazać historię zbawienia od Izraela do Kościoła, wypuklając w niej historyczne zaangażowanie Jezusa. Dlatego de Baciocchi przedstawia najpierw sytuację polityczną Izraela przed przyjściem Jezusa, wskazując w niej na rolę religii. Pozwalała ona przetrwać okresy niewoli, ale ze względu na obserwancje legalne stała się przeszkodą w spełnianiu misji uniwersalnej wobec Greków i Rzymian. Jezus nadał religii wymiar ogólnoludzki, za co został skazany przez obrońców prawa. Poprzez opisy ludzkiej działalności Jezusa

przebija, choć w sposób niewyraźny, Jego bóstwo, które w pełni objawiło się dopiero w Jego zmartwychwstaniu.

W rozdz. II (*Czy Chrystus wiary jest rzeczywiste Jezusem historii*, s. 30—47) autor podejmuje problem, czy Chrystus stał się przyczyną wiary, czy też wiara stworzyła Jezusa. Opierając się na świadectwach tych, co uwierzyli, trzeba pamiętać, że w każdym poznaniu uczestniczy w jakimś stopniu projekcja podmiotu, ale to nie dyskwalifikuje obiektywności samego poznania (s. 33 n.). Chrześcijaństwo zawdzięcza swój początek historycznemu istnieniu Jezusa, a więc wiara w Niego nie jest mistyfikacją czy mitem. Historia Jezusa skończyła się na krzyżu, a wiara w Chrystusa rozpoczęła się od Jego zmartwychwstania. Chrystus więc wiary to historyczny Jezus zinterpretowany w świetle wydarzeń paschalnych. W związku z tym zagadnieniem, tj. relacji między wydarzeniem a jego sensem, autor poddaje krytyce poglądy R. Bultmanna (skoro Bóg może przemawiać dziś, mógł przemawiać i w przeszłości; Bóg nie tylko mówi, ale także działa; Bóg działa nie wyłącznie w człowieku, ale również w świecie i historii), wbrew któremu utrzymuje, że Jezus historii jest identyczny z Chrystusem wiary.

Problemowi, w jaki sposób Jezus historii stał się Chrystusem wiary, poświęcony jest rozdz. III (*Sens i wartość opowiadań o krzyżu i Wielkanocy*, s. 49—82). Chociaż relacje o śmierci Jezusa były pisane w świetle wydarzeń paschalnych, to jednak samo zdarzenie śmierci jest historycznie pewne. Dowodem tego jest zgodność opowiadań ewangelicznych z przepisami prawnymi Palestyny (sanhedryn nie mógł wydawać wyroków śmierci, nie było nocnych procesów). Potwierdza to motywacja oskarżenia: religijna (Jezus czynił się Mesjaszem i występował przeciwko prawu) oraz polityczna (Jezus wraz z grupą zelotów chciał wypędzić okupantów). Po rozważeniu kwestii formalno-prawnych autor zajmuje się teologicznym sensem śmierci Jezusa. Jezus przewidywał ją i dobrowolnie przyjął, nadając jej wymiar zbawczy w myśl Iz 53 i Ps 22, a także wskazując na nią jako na szczyt swojej miłości wobec Boga i ludzi. Analogicznie interpretowali śmierć Mistrza apostołowie, którzy prawdopodobnie połączyli prorocstwo Izajasza o Baranku z Mesjaszem. Dopiero średniowieczna i poreformacyjna teologia interpretowała śmierć Jezusa w kategoriach prawnych, absolutyzując winę ludzkości i uważając Boga za despotycznego mściciela (s. 62) czy też porównując śmierć Chrystusa z krwawymi ofiarami ST.

Dla uzasadnienia zmartwychwstania Chrystusa najważniejszy, zdaniem autora, jest tekst 1 Kor 15,3—5, gdyż zawiera listę świadków oficjalnych. Dla Żydów zmartwychwstanie było czymś oczywistym, ponieważ opierało się na fakcie pustego grobu (s. 68). Fakt ten, który stanowił część ośrędzia paschalnego, odegrał ważną rolę w rozpoznaniu Jezusa zmartwychwstałego. Należy przy tym pamiętać, że przemienione ciało Jezusa miało właściwości trudne do opisanego. Mimo różnic w relacjach ewangelicznych dotyczących pustego grobu i chrystofanii wspólne jest w nich rozpoznanie Jezusa zmartwychwstałego oraz misja udzielona apostołom. Chociaż więc samego momentu zmartwychwstania nikt nie widział, jego historyczność jest potwierdzona zarówno przez pusty grób i chrystofanie, jak i przez fakt powstania Kościoła, który byłby niezrozumiały bez zmartwychwstania jako zdarzenia historycznego. Wiara uczniów oparta na doświadczeniach paschalnych połączyła Jezusa historii z Chrystusem wiary.

Pomimo tego wniosku de Baciocchi w rozdz. IV (*Czy Jezus był również Bogiem*, s. 83—89) rozważa jeszcze pytanie, czy Jezus za swego

życia ziemskiego nazywał siebie Bogiem i czy stwierdzali to również uczniowie. W tym celu zajmuje się tytułami, które zaczęto do Niego odnosić po zmartwychwstaniu. Wśród nich wyróżnia tytuł Pana (Rz 10,9; 1 Kor 12,1), którego korelatem jest sługa. W ST termin „Pan” był zastrzeżony dla Jahwe. Jako człowiek Jezus był członkiem wspólnoty żydowskiej i zasięg Jego oddziaływania był niewielki, natomiast przez swe zmartwychwstanie stał się Panem wszystkich. W tytule tym pierwotni chrześcijanie wyrażali — zwłaszcza podczas nabożeństw — swoją wiarę w Niego jako równego Ojcu, który zasiadł po prawicy Boga. Dopiero z faktu identyczności Jezusa z Chrystusem równym Bogu autor wyciąga wniosek, że Jezus historyczny był Bogiem (s. 88 n.). Następne dwa tytuły, jakie Jezus posiadał przez swe zmartwychwstanie, to Nowy Adam i Głowa Kościoła. Wskazują one na Jego podwójną jedność: wraz z nami Chrystus tworzy jedność w stosunku do Boga, z Ojcem zaś stanowi jedno wobec nas. Dzięki tej podwójnej jedności Jezus spełniał najdoskonalej rolę pośrednika objawienia. Przy tym objawienie się Boga w Jezusie było ze strony Jezusa aktem miłości i wezwaniem do życia wiecznego. Okazując człowiekowi pełnię swej miłości przez Krzyż i zmartwychwstanie, Jezus stał się drogą, prawdą i życiem oraz sensem historii.

Rozdz. V (*Czy Jezus jest jednocześnie Bogiem, i człowiekiem* s. 101—117) stanowi niejako syntezę rozważań rozdz. I i IV. Po wskazaniu aktualnych nieporozumień na ten temat autor omawia spory chystologiczne IV—VI w. i rozstrzygnięcia pierwszych sześciu soborów, które broniły jedności osoby Chrystusa. Sobór w Chalcedonie ustalił, że w Chrystusie bóstwo i człowieczeństwo nie są zmieszane ze sobą ani nie są do siebie dodane, lecz na mocy unii hipostatycznej tworzą osobową jedność. Przez to Jezus wcale nie został zdehumanizowany, podobnie jak obecność Boga w człowieku nie pozbawia go autentycznego człowieczeństwa, ale je pogłębia i personalizuje. Dzięki unii hipostatycznej człowieczeństwo Jezusa osiągnęło swoją pełnię, co potwierdzały reakcje Jezusa w różnych okresach Jego życia. Same jednak orzeczenia soborowe były sformułowane w języku metafizyki bytu, niezrozumiałym dla współczesnego człowieka, i stąd wymagają reinterpretacji. Autor jest zdania, że problem jedności osobowej Chrystusa można rozwiązać na płaszczyźnie trynitarniej, tj. w świetle prawdy, że Bóg Ojciec i Syn udzielają się sobie nawzajem w Duchu Św. Tak zresztą rozumieeli Jezusa po zmartwychwstaniu apostołowie, rozpoznając w Nim Syna Bożego (s. 109).

Dzięki jedności osobowej Chrystus stał się podstawowym sakramentem obecności Boga w świecie, w którym realizuje się Boże królestwo. Dla urzeczywistnienia tego królestwa Chrystus posługuje się swoimi wyznawcami, żądając od nich przekraczania barier partykularnych, etnicznych, narodowościowych i kulturowych, aby osiągnęło ono uniwersalną jedność. W ten sposób Chrystus jako totalny dar Boga dla świata jest ciągle zaangażowany w swoje królestwo i działalność Kościoła, który tym samym staje się zbawczym sakramentem Chrystusa.

W rozdz. VI (*Jak Jezus rozumiał siebie samego*, s. 119—135) idzie o kwestię, jaką świadomość miał Jezus za swego życia. W rozwiązywaniu tego problemu autor wskazuje na odrębność osobową Jezusa, gdyż w NT nigdy nie jest On utożsamiany ani z Ojcem, ani z Duchem Św. Jest nazywany Panem, obrazem i słowem Ojca, Nowym Adamem, Głową Kościoła, Synem. Aby właściwie zrozumieć te tytuły, należy rozpatrywać je łącznie (s. 123). Choć wskazują one w pewien

sposób na transcendentną świadomość Jezusa, to jednak uwidaczniała się ona stopniowo, o czym świadczy sekret mesjański czy dwuznaczność tytułu Syn Człowieczy, którym Jezus najchętniej określał samego siebie. Co prawda, Jezus pozwalał nazywać się prorokiem, ale i ten tytuł, aczkolwiek inspirowany przez Ducha Św. (od chrztu Janowego), nie wskazywał jednoznacznie na Jego boską świadomość. Jezus został intronizowany na Mesjasza dopiero przez zmartwychwstanie, chociaż zaczątki świadomości mesjańskiej widoczne są w dynamicznym realizowaniu przez Niego misji o znaczeniu uniwersalnym.

Z kolei autor stawia pytanie, czy Jezus miał również świadomość ludzką i jak łączyła się ona ze świadomością boską. Na ludzką świadomość Jezusa wskazuje Jego suwerenna wolność i autorytet, jaki przejawiał w stosunku do ludzi. Np. nie usprawiedliwiał przed nimi swego postępowania, nie uważał się za związanego przepisami ST, a nawet je zmieniał, nie odwoływał swej misji mimo egzystencjalnego zagrożenia itp. Jednocześnie w stosunku do Boga żywił uczucia najbardziej synowskie, co uwidaczniało się w Jego modlitwie, w zwrocie Abba, w wyrażeniu wobec Niego wiary we własną misję. Jezus miał przy tym świadomość swej tożsamości, gdyż obydwa przejawy życia psychicznego były wynikiem jednego podmiotu. Na potwierdzenie tego autor analizuje pojęcie osoby, ale nie od strony jej metafizycznej natury, lecz relacji, w jakich człowiek pozostaje i dzięki którym rozwija swą osobowość. W takich relacjach pozostawał także Jezus: żył w społeczności żydowskiej, określał się w historii poprzez swą pracę, realizował powszechną wolę zbawczą Boga. Zatem „ja” Chrystusa, czyli Jego ludzka świadomość, ujawnia na płaszczyźnie ludzkiej osobę Syna Bozego (s. 134).

Książkę J. de Baciocchiego czyta się z mieszanymi uczuciami. Obok bowiem odważnego stawiania problemów i niekiedy nowatorskich rozwiązań autor podaje rozstrzygnięcia bardzo tradycyjne. Wydaje się, że wpłynął na to jego zamiar przeznaczenia dzieła dla szerszego kręgu odbiorców. Stąd woli rozwiązania pewne, mające za sobą naukę Kościoła, niż oryginalne a niepewne, które nie przygotowanemu czytelnikowi mogłyby nasunąć wątpliwości, zamiast dopomóc w zrozumieniu własnej wiary. Stosownie do tego zamierzenia autor daje w zasadzie wykład pozytywny, pozbawiony polemik. Zdarza mu się jednak występować przeciwko zarzutom przestarzałym, z którymi teologia fundamentalna dawno już się rozprawiła, jak np. pogląd o dwóch pogrzebach Jezusa, nieznanym lub wspólnym grobie czy wykradzeniu ciała.

Niewątpliwą zaletą pracy jest jej syntetyczność, jasny wykład oraz prosty i zrozumiały język. Choć niewielka objętościowo, obejmuje najważniejsze zagadnienia chrystologiczne, stawiając czytelnika od razu w obliczu kwestii kluczowych dla zrozumienia osoby Jezusa Chrystusa. W pierwszych czterech rozdziałach (od Jezusa historii do Chrystusa wiary) de Baciocchi stosuje konsekwentnie metodę historyczną. Natomiast w piątym przechodzi na płaszczyznę dogmatyczną, a w ostatnim próbuje łączyć obie metody. Przy omawianiu historycznego Jezusa powinien być w większym stopniu wykorzystał osiągnięcia współczesnej egzegezy. Zbyt pobieżnie ujął problem Jezusa jako przekaziciela objawienia. Nie podał dokładniejszego określenia zmartwychwstania, chociaż z kontekstu wynika, że ma na myśli jego eschatologiczne rozumienie. Dogmatyk mógłby się domagać bliższego ustalenia relacji między Synem a Ojcem i Duchem Św., ale autor, jak wspomniano, potraktował problematykę dogmatyczną raczej ubocznie. Niemniej jako pró-

ba przedstawienia osoby i misji Chrystusa dzisiejszemu człowiekowi, aby nie tylko wierzył, lecz także rozumiał, książka J. de Baciocchiego może stanowić wzór dobrej popularyzacji teologicznej.

Pierre Schouver, *L'église et la mission*, Paris 1975, Le Centurion, ss. 150.

Autor podejmuje problem, czy w świetle współczesnego pluralizmu kulturowego, ekonomicznego, światopoglądowego, społecznego i politycznego oraz ogólnej ekonomii zbawienia Kościół może być misyjny i czy ma coś do przekazania współczesnemu światu (s. 8 n.). Ukazuje najpierw tło historyczne, tj. typowe poglądy i dotychczasową praktykę Kościoła, zwracając szczególną uwagę na ewolucję pojęcia misji Kościoła (rozdz. I, s. 15—59), następnie zajmuje się aktualną refleksją Kościoła nad misją w świetle uchwał soboru watykańskiego II (rozdz. II, s. 61—101) oraz sposobami realizacji tej misji dzisiaj (rozdz. III, s. 103—142).

Początek ery nowożytnej ewangelizacji narodów stanowiło założenie przez Grzegorza XV w 1622 r. Kongregacji Krzewienia Wiary (dziś Kongregacja dla Ewangelizacji Narodów). Misje rozwijały się wówczas w miarę odkrywania i zdobywania nowych krajów. Stąd w XVII—XIX w. znaczny udział mają w nich takie kraje, jak Portugalia, Hiszpania, Francja, Anglia, Holandia i Belgia. Misje zatem Kościoła rozciągały się tak daleko, jak sięgało panowanie krajów Europy Zachodniej. Ta geograficznie pojmowana ewangelizacja narodów kryła w sobie kilka niebezpieczeństw, które w końcu doprowadziły do wyraźnego sprzeciwu w stosunku do niej i utrudniały jej powodzenie. Wśród nich należy wymienić okoliczność, że łączyła się ona z kolonizacją krajów podbijanych, a więc z utratą wolności, a nawet eksterminacją (Ameryka Łacińska, Afryka) i wyzyskiem ludności tubylczej przez kolonizatorów (sakralizacja władzy świeckiej). Przy tym głoszenie ewangelii w szacie kultury zachodniej było obce i niezrozumiałe dla ludzi o innej mentalności, kulturze i tradycji. W krajach podbitych objętych misjami zakładano kościoły ze szczególnym uwidocznieniem rysów instytucjonalnych, które wówczas absolutyzowano. W XVIII i XIX w. Kościół czuł się na tyle mocny, iż nie do pomyslenia było zmienianie czy choćby relatywizowanie dotychczasowych form działalności. Jeszcze Pius XI zalecał, aby na misjach zachowywać wszystko, tak jak było (s. 35). Dodatkową trudność dla pracy misyjnej stanowił kryzys poreformacyjny. Od końca XVIII w. również protestanci prowadzili akcję misyjną, w następstwie czego na terenach misyjnych zwalczano się nawzajem. Osłabiało to dodatkowo autorytet Kościoła (s. 23—32).

Tego rodzaju ewangelizowanie staje się zrozumiałe w kontekście epoki, która w pewien sposób narzucała styl postępowania Kościoła. Znane są zresztą fakty sprzeciwiania się stosowanej wówczas taktyce misji. Zakładano np. nowe zakony całkowicie oddane sprawie misji, które obok tej zasadniczej działalności prowadziły jednocześnie akcje oświatowe, charytatywne, z zakresu lecznictwa itp. Od XVII w. próbowano przekładać księgi Pisma św. na języki narodów zamieszkujących Daleki Wschód. Pojawiły się zarządzenia oficjalne broniące tubylców, np. Pawła III przeciw wykorzystywaniu Indian (s. 26). W 1659 r. instrukcja Kongregacji Krzewienia Wiary zalecała, aby nie niszc-