

Czesław Bartnik

"Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie", Philipp Kaiser, Regensburg 1981 : [recenzja]

Collectanea Theologica 53/2, 175-177

1983

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.

RECENZJE

Philipp KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981, Verlag Friedrich Pustet (*Eichstätter Studien*, N. F., t. 14).

Chrystologia staje się coraz bardziej skomplikowana niemal na miarę ontycznej głębi misterium Jezusa Chrystusa. Widać to dobrze na przykładzie problemu „wiedzy” Jezusa Chrystusa. Problem ten jest tylko pozornie wąski. Faktycznie dotyczy samego centrum chrystologii. Chodzi tu zresztą nie tyle o wąsko rozumianą „wiedzę” Chrystusa, ile raczej o jego życie duchowe, a więc o całą gnomiczną sferę zapodmiotowienia Wcielonego.

Praca prof. Ph. Kaisera przedstawia oryginalne i ciekawe związanie chrystologii systematycznej z historyczną, paralelnie do związania Chrystusa z historią, nie tylko własną, ale i każdego czasu. Jest coś z „nowej teologii” w supozycji, że chrystologia jest najbardziej prawdziwą wtedy, gdy jest funkcjonalna dla ducha konkretnej epoki. Ale nie oznacza to żadnego relatywizmu. Chrystologia danego czasu jest sposobem samozrozumienia się konkretnej społeczności chrześcijan, konkretnego Kościoła. Od siebie dodałbym tutaj tylko jeszcze funktor miejsca, chyba że czas jest tu rozumiany szeroko jako całość czasoprzestrzeni historycznej. Przy tym historia jest ujmowana głęboko w duchu personalizmu realistycznego, gdzie — jak według Jana Pawła II — człowiek historyczny to natura ludzka stająca się osobą.

Drugim istotnym horyzontem pracy Kaisera jest udana próba wiązania chrystologii przedmiotowej i tradycyjnej z chrystologią podmiotową, nawiązującą do kartezjanizmu, idealizmu i egzystencjalizmu. Trzeba pamiętać, że do dziś istnieje potężna opozycja przeciwko chrystologii podmiotowej, którą uważa się za arianizującą, psychologizującą i za drugą — po historyczności — relatywizację prawdy zbawczej. W Polsce zdaje się mieć takie obawy m.in. bp prof. Alfons Nossol. Ale uważam, że chrystologia podmiotowa jest koniecznym uzupełnieniem przedmiotowej w drodze ku chrystologii integralnej. Być może nawet, że problem „wiedzy Chrystusa” stoi najbardziej na styku obu chrystologii i stanowi pomost między światem „świadomości” i światem „idei”.

W pracy odkrywany jest też trzeci horyzont, który polega na pozytywnej korelacji chrystologii podmiotowej z historią. Dla teologii klasycznej podmiot miał niewiele wspólnego z historią. Dla współczesnej antropologii człowiek to nie tylko byt ludzki, z ciałem i duszą, ale także stawianie się człowiekiem, upodmiotowywanie się i personalizowanie, co dokonuje się dzięki wymiarowi czasu. Człowiek to proces upodmiotowania się i personalizacji. To samo odnosi się i do Jezusa Chrystusa.

Praca Kaisera rozpoczyna konkretny wywód od najstarszej chrystologii zachodniej. Napotyka od razu trudny problem różnic antropologicznych oraz nieadekwatności semantycznej. Dziś mówimy *das Wissen*, a o co mogło chodzić wówczas: *scientia? notitia? cognitio? cognoscentia? sapientia? sensus? conscientia? conscientia sui? cognitio salutifera? auditus verbi? visio? experientia?* Chyba idzie o wszystko razem, a raczej o podmiotowy wymiar człowieczeństwa Chrystusa, suponowany przez te orzekania o Jezusie Chrystusie, podczas gdy ciągle ścierały się ze sobą chrystologia *Logos-Anthropos* antiocheńska i *Logos-Sarx* aleksandryjska. Na Zachodzie przeważała ta druga, z czasem coraz bardziej. W dziedzinie wiedzy eksponowała ona cechy hellenistyczne: *idea, intellectus, logos, ratio, visio, contemplatio*. Za tym kryła

się antropologia platonizująca, pomniejszająca wiedzę ludzką w ogóle i jej znaczenie w życiu człowieka. Znalazło to odpowiedni oddźwięk w nauce o wiedzy Jezusa Chrystusa.

Po tej linii w średniowieczu podkreślano co najwyżej wiedzę duszy: *lumen mentis*, *scientia per gratiam*, *illuminatio hominis*. W szczytowym średniowieczu mówiono o trzech rodzajach wiedzy Chrystusa: *scientia visionis* (*visio beata* lub *beatifica*), *scientia infusa* (*indita*, *gratis data*) i *scientia acquisita* (*experimentalis*). Ale i tu jest mentalność wywyższająca świat nadprzyrodzony, a pomniejszająca świat czysto ludzki, doczesny. Można nawet dopatrywać się resztki monofizytyzmu w tym, że wiedza ludzka Jezusa zostaje niejako wchłonięta w wiedzę boską Chrystusa. Jeśli Jezus Chrystus żyje *in statu viatoris* oraz *in statu comprehensoris*, to naprawdę liczy się tylko ten stan drugi. Chrystus ma wiedzieć wszystko „z góry” przez Boga i w Bogu.

W czasach nowożytnych, na początku w. XIX, odwrócono porządek i w horyzoncie myślenia historycznego prymat w chrystologii otrzymał *status viatoris*. Przy tym stan ten dzielił się na dwa inne: stan wcielenia i stan wywyższenia. W ten sposób następuje odchodzenie od chrystologii metafizycznej ku historiozbawczej. Element metafizyczny w katolicyzmie nie jest negowany, ale jest, jakby po arystotelesowsku, osadzony wewnątrz historycznej egzystencji. Stąd rozwijają się interpretacje wiedzy Jezusa przez pryzmat doczesności: kenotyczna, całościowa, historiozbawcza, wiatorska, personalno-ludzka.

W czasach najnowszych w dalszym ciągu „uczłowiecza” się chrystologię. W zakresie naszego tematu czyni się to głównie przez podział wiedzy na habitualną i aktualną (E. Gutwenger), odkrycie wielowarstwowości duszy (J. Mouroux), rozróżnianie między wiedzą a świadomością (H. Schell), wielowymiarowość ludzkiej wiedzy (K. Rahner), a także przez ujmowanie ludzkiej świadomości jako zasadniczej bazy życia duchowego (E. Schillebeeckx), ujmowanie człowieczeństwa Jezusa jako głębokiej historyczności (H. Riedlinger) oraz przez interpretację jedności Chrystusa jako obecności Boga w człowieku (P. Schoonenberg). W tych ujęciach wiedza wiąże się coraz ściślej z fenomenem całego człowieka.

Obecna egzegeza Nowego Testamentu zdaje się przemawiać na korzyść akcentowania wiedzy ludzkiej w Chrystusie, jej rozwoju, form, głębi, zakresów. Stąd nawet podstawowe roszczenia i świadomość posłannicza Chrystusa mieszczą się w obrębie człowieczeństwa Jezusa. Człowieczeństwo nie przeszkadza, lecz pomaga interpretować te roszczenia jako mesjańskie. Za takie uważa je także obecnie Magisterium Kościoła (od r. 1898).

Na czasy dzisiejsze autor jest najbliższy E. Schillebeeckxowi i P. Schoonenbergowi w duchu personalno-egzystencjalnym. Chrystus jest Osobą Boską i zarazem całkowicie ludzką. Jezus jest *auf menschliche Weise Gott* (s. 280) — *Gott in Mensch bei Jesus* (s. 281). Przy tym wiedza Chrystusa jest już brana raczej szeroko jako życie duchowe (*Geistesleben*). To życie duchowe jest określane przez pełne bycie Bogiem i człowiekiem, a raczej stawanie się Boga człowiekiem. Z tej prawdy jest wyprowadzone pojęcie wiedzy u Chrystusa. Wiedza Boża staje się niejako także wiedzą ludzką w wymiarach skończoności i ograniczoności. Wiedza ta otrzymuje charakter dialogiczny — na linii horyzontalnej, w ówczesnym świecie, jak i na linii wertykalnej (transcendentnej), gdzie bycie człowiekiem jest objawieniem Ojca. Jezus objawiał Ojca we wszystkim, co ludzkie, był objawieniem Ojca, Ojciec zaś ukazywał Syna, także w życiu duchowym i w wiedzy. Proces ten był dynamicznie sprzężony: rozwój samopoznania ludzkiego był w jakimś sensie paralelny do świadomości mesjańskiej, a świadomość Bóstwa poszerzała życie duchowe. Na tym polegał dynamizm i pełnia wcielenia Słowa Bożego w człowieka. Przy tym życie duchowe nie wyczerpywało się w czysto ludzkiej psychologii, lecz miało strukturę trynitarną: Jezus to był ludzki ku Ojcu i zarazem rozpoznawanie Syna. Szkoda, że w pracy zo-

stała tu pominięta, jak mi się zdaje, relacja eschatologiczna (s. 297—300). Duch Święty jest jakimś dalszym uobecnianiem wiedzy Chrystusa. Ostatecznie Ojciec działa przez Syna i przez świadomość Syna. Ale, oczywiście, prawda ta w pełni może być pojmowana przez wiarę.

Autor ma również rację, gdy podnosi, że sposób myślenia o Chrystusie określają dogłębnie kategorie czasu i historii. Rzeczywiście, każda epoka, mająca swoją różną świadomość, staje przed własnym zadaniem wiązania chrystologii ze swoim duchem, ze swoją samoświadomością. W związku z tym wszakże chciałbym tu podkreślić także znaczenie eklezjologii. Sądzę bowiem, że chrystologia nie żyje w próżni, lecz w środowisku Kościoła. Kościół jest ważnym kontekstem dla rozumienia wiedzy Chrystusa.

W całości praca jest bardzo inspirująca, doskonale udokumentowana i daje trafne skorelowanie ducha epoki z wariantem chrystologicznym. I „wbrew” tezie autora o przemijaniu danej specyfiki chrystologii wraz z epoką, praca zdaje się stanowić trwały wkład w chrystologię, przynajmniej pod względem metodologicznym.

ks. Czesław Bartnik, Lublin

Joachim GNILKA, *Der Philemonbrief*, Freiburg-Basel-Wien 1982, Verlag Herder, s. 96 (*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament* t. X/4).

Komentarz znanego biblisty do najkrótszego pisma Nowego Testamentu poświęcony jest polskim przyjaciółom autora „żyjącym w kraju, którego obecny rozwój zasługuje na nasze współuczestnictwo i troskę” (s. VII). To tylko oczywiście okazja. List do Filemona wzbudzał zawsze żywe zainteresowanie komentatorów. Mimo jego małych rozmiarów uważa się go za jedno z najbardziej osobistych wypowiedzi św. Pawła i za pismo, w którym forma listu najlepiej się urzeczywistnia.

Znane jest wydarzenie, jakie skłoniło autora do pisania: niewolnik Onezym uciekł od swojego pana Filemona i szukał schronienia u Apostoła. Św. Paweł odsyła go prosząc o przebaczenie i powtórne przyjęcie do służby. W związku z tym faktem dwa zagadnienia powracają najczęściej pod pióro komentatorów: sytuacja rodziny w pogańskim i żydowskim środowisku oraz stosunek chrześcijaństwa do niewolnictwa. Tym zagadnieniom poświęca autor dwie obszernie dygresje, które w komentarzu wybijają się na pierwszy plan i w dużej mierze stanowią o jego wartości.

Rodzina chrześcijańska była wspólnotą, w której religia Chrystusowa znajdowała w swoich początkach największe oparcie i pomoc w obronie przed obcym środowiskiem. Były to licznie duże rodziny, do których należeli starzy i młodzi, bogaci i biedni, wolni i niewolnicy; przyczyniały się do tego, by odnaleźć jedność w Chrystusie, o czym mówi Apostoł (Ga 3,28; Kol 3,11).

Drugi ekskurs zawiera ciekawe szczegóły o sytuacji niewolników w starożytności i o ich ucieczkach. Chrześcijaństwo nie przeciwstawiało się wprost niewolnictwu, prawdopodobnie na skutek silnie eschatologicznego nastawienia pierwszych wieków, które odsuwało sprawy ziemskie na dalszy plan decydująco jednak wpłynęło na złagodzenie ich tragicznego losu. Św. Paweł zachęca chrześcijańskich panów do ludzkiego traktowania niewolników, a tych ostatnich do posłuszeństwa względem swoich panów, co słusznie może wzbudzać zastrzeżenia. Apostoł głosi też równość wszystkich w Chrystusie. Faktem jest, że niewolnicy stanowili poważną część społeczności chrześcijańskiej pierwszych wieków. Biskup Efezu Onezym (w II wieku) był niegdyś niewolnikiem, jak również papież Kalikst, który zasiadał na Stolicy Piotrowej od roku 217 do 222. Stałe napomnienia, aby wszystkim bez wyjątku świadczyć miłość, musiały wpłynąć na ostateczne zniesienie niewolnictwa, choć nie można zaprzeczyć, że stało się to bardzo późno, bo dopiero w czasach nowożytnych. Grała przy tym swoją rolę obawa, by nie podważać ówczesnych struktur państwowych.