

Henryk Seweryniak

Biuletyn teologicznofundamentalny (2)

Collectanea Theologica 69/1, 113-149

1999

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.

BIULETYN TEOLOGICZNOFUNDAMENTALNY (2)

ZAWARTOŚĆ: I. Chrystologie lat dziewięćdziesiątych; II. Sesja religioznawcza w Mödling, 15-20 IX 1997; III. Krzyż w teologii fundamentalnej. Sprawozdanie ze Zjazdu Teologów Fundamentalnych, 16-17 IV 1998 r.*

I. CHRYSOLOGIE LAT DZIEWIĘĆDZIESIĄTYCH

Zamiar naszego opracowania jest prosty: chcemy na kilku najbardziej charakterystycznych przykładach zasygnalizować najważniejsze trendy współczesnej chrystologii fundamentalnej, a więc chrystologii, która ukazując wiarygodność kościelnej wiary w Jezusa albo sięga do historyczno-teologicznych podstaw tej wiary, albo podejmuje zadanie obrony kościelnego „wizerunku” Jezusa w kontekście współczesności. Choć mówimy o prostocie zamiaru, zdajemy sobie, rzecz jasna, sprawę z braków i trudności w jego realizacji. Po pierwsze, cezura lat dziewięćdziesiątych nie jest cezurą szczególną – pewne nurty w chrystologii są kontynuacją nurtów dawnych, a zjawiska, które zdają się w tej dekadzie układać w pewną całość, niekoniecznie formują się w nią od roku 1990. Po drugie, być może najbardziej charakterystyczne dla lat dziewięćdziesiątych jest nie słabnące zainteresowanie osobą Jezusa i to właśnie w perspektywie pytań najbardziej podstawowych. Jeden z numerów Concilium (nr 269/1997) wprost został poświęcony tematowi: *Ponowne odkrycie Jezusa (La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis?)*. Ale orientacja w tym morzu literatury jest trudna i choćby zapis wszystkich publikacji – niemożliwy. Ograniczmy się zatem do trendów, jak powiedzieliśmy, najważniejszych i do pozycji najbardziej charakterystycznych.

1. Poszukiwania Jezusa historycznego

Jest to dzisiaj bodaj najbardziej rozwinięty i najbardziej kontrowersyjny nurt badań chrystologicznych. Po okresie pierwszym – poszukiwania Jezusa historycznego, czyli (w ówczesnym mniemaniu) Jezusa wolnego od rzekomego balastu „helleńskiej eklezjalności”, oraz po drugim – postbultmannowskim (Käsemann, Bornkamm, Ebeling, Jeremias), mówi się o tzw. trzecim poszukiwaniu (*third quest*)¹. Odnacza się ono 2 cechami: przyporządkowywaniem Jezusa do Izraela (w miejsce Jego oddziela-

* Redaktorem Biuletynu teologicznofundamentalnego jest ks. Henryk Seweryniak.

¹ Za twórców nazwy uważa się S. Ncella i T. Wrighta.

nia, wyłączenia jak w okresie drugim) i koncentracją na pismach niekanonicznych – obraz Jezusa powinien zostać wydobyty niezależnie od granic, które zakreślił kanon (H. Köster, J. Robinson). Na tej bazie Flusser, Vermes, Sanders, Theissen, Burhard i Crossan tworzą nowe biografie Jezusa, pojmując Go zazwyczaj jako założyciela pewnego „żydowskiego ruchu odnowy”, którego celem była radykalizacja Tory i eschatologii. Duże znaczenie badacze ci przyznają rekonstrukcjom logików i odnalezionej w 1945 r. Ewangelii według Tomasza, traktując je jako materiał niezależny od Ewangelii synoptycznych.

Najbardziej charakterystycznym przedstawicielem *third quest* jest J. D. Crossan, autor opublikowanej niedawno u nas książki: *Historyczny Jezus. Kim był i czego nauczał?*². Nie zalicza on już do źródeł pierwotnych żadnej z 4 Ewangelii, lecz Ewangelię Tomasza, Papyrusy z Egerton, Ewangelię Hebrajczyków, Q oraz *Cross Gospel* wydobytą z Ewangelii Piotra. Na podstawie opisanych założeń nurtu „ustala” 4 warstwy tradycji dotyczącej Jezusa: Pierwsza warstwa (30-60 r.) – 1 Tes, Ga, 1 Kor, Rz, Ew Tm I, Ew Eg (P 2+ PKöl), P. Wiedeński, P Oxy 1224, Ew Hbr (znana z 7 cytatów u Ojców Kościoła), Q, Zbiór cudów (dzisiaj w Mk i J), Scenariusz Apokaliptyczny (dziś w Didache 16 i Mt 24); Ew Krz (dzisiaj w We Pt). Druga warstwa (60-80 r.) – Ew Eg (wyłącznie 6 cytatów w pismach Ojców Kościoła), T Mk („tajemna”, pierwotna wersja Mka), Mk, P Oxy 840, Ew Tm II, Zbiór dialogów (dzisiaj część „Dialogu Zbawiciela”, CG III, 5), Ewangelia Znaków (dzisiaj w J 2-14), Kol. Trzecia warstwa (80-120 r.) – Mt (ok. 90 r.), Łk (lata 90. ale przed J 1-20, który korzysta z niej), Ap, 1 Klem Barn, Did 1, 1-3a i 2,2-16,2 (najwcześniejszy zbiór przepisów Kościoła, Syria, koniec I w.), Herm (Rzym, ok. 100 r.), Jk (Syria, ok. 100 r.), J (pocz. II w.), Listy św. Ignacego Ant., 1 P (ok. 112 r.), Pol 13-14, 1 J. Czwarta warstwa (120-150 r.) – J II (zawiera dodatki: 1,1-18; 6, 51b-58; 15-17), Dz. Ap Jak, 1 Tm, 2 Tm, Tyt (wszystkie 3 tego samego autorstwa, z Grecji w spokojnym okresie lat 120), 2P (korzysta z 1P i Listu Judy), Pol 1-12, 2 Klem (ok. 150, zależny od Mt i Łk), Ew Naz (znana z cytatów Ojców Kościoła), Ew Eb (7 fragmentów cytuje Epifaniusz), Did 1,3b-2,1, Ew Pt (wskazuje na rosnące znaczenie synoptyków i Piotra w tradycji zachodnioryjskiej).

Pomimo kilku osiągnięć, u głównych przedstawicieli nurtu *third quest* bardziej zaznaczył się współczesny duch „poszukiwania sensacji”, niż poszukiwania Jezusa. Nie dostrzega się tu głębokiej tradycji Kościoła, który świadomym aktem swojego Urzędu Nauczycielskiego – aktem wynikającym przecież ze znajomości rzeczy – odrzucił apokryfy. Nie widzi się starych pokładów np. Pierwszego Listu do Koryntian (11, 23-25; 15, 3b-5), Listu do Filipian (2, 6-11) czy mów zawartych w Dziejach Apostolskich. Jeśli chodzi o apokryfy, to znajdujący się Papyrusie Egertona swoisty *melange* Ewangelii synop-

² Warszawa 1996, wyd. amcr. 1991, s. 448-453.

tycznych i Ewangelii według św. Jana jest późniejszą próbą konkordacji, a nie pierwotną tradycją logików. W Ewangelii Piotra Crossan, Robinson i Theissen doszukują się starej Ewangelii Krzyża. Trudno jednak wyjść tu ponad poziom hipotezy.

Ocena ta nie odnosi do interesującego pod wieloma względami podręcznika G. Theissen a I. Merz *Historyczny Jezus*.³ Wprawdzie podziela się w nim podstawowe założenia i tezy *third quest*, ale w niektórych fragmentach np. poświęconych uzdrowieniom, stosunkowi Jezusa do kobiet, nauczaniu o Królestwie Bożym czy zmartwychwstaniu, wyraźnie zaznacza Jego oryginalność. Oczywiście, jeszcze mocniej tendencje te ujawniają się w najnowszych opracowaniach katolickich z pogranicza biblistyki i teologii fundamentalnej, w których wykorzystuje się niektóre wnioski „trzeciego poszukiwania”, ale nie ulega założeniom. Interesujące, że sporo takich pozycji ukazuje się ostatnio we Francji.⁴

Na szczególną uwagę zasługuje tu jednak książka amerykańskiego egzegety R. E. Browna *Wprowadzenie do chrystologii Nowego Testamentu*.⁵ Ks. R.E. Brown to bez wątpienia jeden z najwybitniejszych współczesnych biblistów katolickich, w latach 1972-1978 członek Papieskiej Komisji Biblijnej, obecnie emerytowany profesor Union Theological Seminary w Nowym Jorku. Największe zasługi położył na polu badań nad Ewangelią św. Jana i początkami Kościoła. Spośród jego książek należy wymienić: *The Gospel According to John* (1966), *Jesus God and Man* (1967), *Peter in the New Testament* (1973), *The Birth of the Messiah* (1977), *The Community of the Beloved Disciple* (1979), *The Epistles of John* (1982), *The Death of the Messiah* (1994).

Wprowadzenie składa się z trzech części. Z punktu widzenia teologii fundamentalnej najważniejsza jest część druga, poświęcona chrystologii Jezusa, oraz trzecia pt. *Chrystologia chrześcijan Nowego Testamentu*. Ważne są też apendyksy: *Realność zmartwychwstania Jezusa* i *Czy chrześcijanie Nowego Testamentu nazywali Jezusa Bogiem?*

W części pierwszej Brown zaznacza, że ponieważ Jezus nie pozostawił po sobie żadnych pism, dostęp do Jego chrystologii mamy tylko przez pisma pierwszych chrześcijan – pisma powstałe w pewnej odległości od przedstawionych wydarzeń. W związku z tym, w zależności od odpowiedzi, na ile Nowy Testament rozwija chrystologię Jezusa, należy mówić o chrystologiach „liberalnych” (brak ciągłości), „zachowawczych” (kontynuacja) i typu bultmannowskiego (brak rozstrzygnięcia). Sam autor opowiada się za „twórczą kontynuacją” między chrystologią Jezusa a chrystologiami pierwszych chrześcijan (s. 101).

³ *Der historische Jesus*, Göttingen 1996.

⁴ J.-N. Alletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament? (Czy Jezus-Chrystus nadaje jedność Nowego Testamentu?)*, Paris 1994; Ch. Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens (Jezus, Mesjasz i Pan pierwszych chrześcijan)*, Paris 1997.

⁵ *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1995, wyd. amer. 1994.

Omawiając w części drugiej „chrystologię Jezusa”, Brown stawia trzy podstawowe pytania:

1. Co można wnioskować o Jezusie z Jego słów o sprawach nie dotyczących Królestwa Bożego i Jego samego? (s. 33).

Pytanie odnosi się do wiedzy Jezusa w kwestiach niereligijnych. Zdaniem amerykańskiego biblisty, najstarsze warstwy tradycji ewangelickiej wyraźnie sugerują, że wiedza ta nie była nieograniczona. Na przykład w Mk 5, 30-33 Jezus znajdując się w tłumie nie wie, kto dotknął Jego płaszcz. Mateusz modyfikuje pierwotną tradycję, usuwając Chrystusowe pytanie o to, co się stało (Mt 9,22; s. 34). W pewnych momentach jednak Jezus wykazuje nadzwyczajną czy nadludzką wiedzę (zdolność czytania w umysłach ludzi – Mk 2,6-8, poznanie na dystans – Mk 11,2; s. 35.37).

Jeśli chodzi o znajomość Pisma Świętego, to zdaniem Browna Jezus nie przewyższa sławnych mistrzów swego czasu. M.in. błędnie, chociaż zgodnie z ówczesnym przekonaniem żydowskim, przypisuje autorstwo Ps 110 Dawidowi (Mk 12,36) i myli imię najwyższego kapłana Abiatarą z Achimelekiem (Mk 2,26). Stanowczo natomiast sprzeciwia się egzegezie żydowskiej, jeśli ta błędnie interpretuje Jego osobę czy Królestwo Boże (por. problem rozwodów – Mt 19,4; s. 39-42). Trudno jest natomiast rozstrzygnąć, w jakim zakresie Jezus miał wiedzę o swej męce, śmierci i zmartwychwstaniu. Zdaniem Browna, raczej nie znał szczegółów tych wydarzeń. Pewne jest natomiast, że wiedział, iż pomimo niechybnej utraty życia uzyska od Boga rekompensatę (s. 47-50). Na podstawie Nowego Testamentu wydaje się także, że Jezus nie znał szczegółów zniszczenia Jerozolimy i świątyni, jak również dnia paruzji. Jednakże, zapowiadając te wydarzenia, jawił się jako ktoś więcej niż prorok. Uważał się bowiem za kogoś tak ważnego, że Jego odrzucenie przez ludzi będzie powodem wystąpienia Boga przeciwko Jerozolimie i świątyni. Jako Syn Człowieczy odegra także ważną rolę wtedy, kiedy Bóg dokończy dzieła zapoczątkowanego Jego ziemskim posługiwaniem (s. 51-60). W konsekwencji Brown stwierdza: Jezus „nie jest po prostu jednym z tych, których Bóg posyła, ale kimś wyjątkowym, kto doprowadza do spełnienia Boży plan” (s. 60).

2. Co można wnioskować o Jezusie z Jego czynów i słów proklamujących Królestwo Boże? (s. 61).

Amerykański biblista wychodzi od refleksji nad cudami Chrystusa („dziełami mocy”). W rozumieniu Jezusa przez nie urzeczywistniało się na ziemi panowanie Boga. „Jeśli Ja – mówił Cudotwórca z Nazaretu – mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12,28). Zasadnicza różnica między Jego działalnością cudotwórczą a cudami – np. Eliasza czy Elizeusza – polegała na tym, że Jezus przez swoje cuda zmieniał w sposób definitywny panowanie nad światem. Spełniał więc to, czego dotąd nikt nigdy nie czynił (s. 62-66).

Cuda, jak i inne czyny Jezusa (uczty z celnikami i grzesznikami, Ostatnia Wieczerza, odpuszczanie grzechów) wiązały się ściśle z Jego słowami proklamujący-

mi Królestwo Boże. Na przykład w przypowieściach o skarbie i perle Chrystus wzywa słuchaczy do opowiedzenia się po Jego stronie i rzeczywistości, którą głosi jako wartościami najwyższymi i bezcennymi (Mt 13,44-46). Kiedy mówi: „Pójdź za Mną!”, nawet „pogrzebanie ojca” okazuje się wręcz stratą czasu (Łk 9,59-60). Autorytet Nauczyciela z Nazaretu najwyraźniej uwidaczniał się w modyfikowaniu czy eliminowaniu pewnych praw, które Bóg dał za pośrednictwem Mojżesza (zob. np. Mk 10,11-12, czy Mt 5: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom... A Ja wam powiadam...”). Jednym słowem w świetle Ewangelii nadzwyczajny autorytet Jezusa polega na wygłaszaniu roszczeń w imieniu Boga na mocy tego, kim On sam jest (s. 70). Można w dziejach Izraela znaleźć paralele dla poszczególnych Jego postaw, słów czy czynów, ale Jego całościowy obraz nie da zredukować się do żadnego modelu (s. 100).

3. Co można wynioskować o Jezusie na podstawie Jego słów o sobie samym? (s. 72).

Wiadomo, że po śmierci Jezusa chrześcijanie wyrażali Jego tożsamość m.in. przez tytuły „Mesjasz”, „Syn Boży” i „Syn Człowieczy”. Brown bada, czy określenia te były używane lub zaakceptowane przez Jezusa w czasie ziemskiego posługiwania. „Nie ma w Ewangeliach – pisze autor – słowa, które sugerowałoby, że w jakimś okresie życia Jezus nie był świadomy swej wyjątkowej relacji z Bogiem” (s. 73). Czy jednak wyraża te relacje przez te same tytuły, których używali pierwsi chrześcijanie? Rozpatrzmy je za Brownem.

a) *Mesjasz*. Amerykański egzegeta wychodzi od „wyznania Piotra”. Jak wiadomo, stanowi ono odpowiedź na pytanie samego Jezusa o Jego tożsamość (Mk 8,29-33; Mt 16,15-23; Łk 9,20-22). Ewangelie przekazują różne wersje wyznania, ale względna zgodność zachodząca między Markiem i Łukaszem sugeruje, że wyznanie oryginalne zawierało tylko tytuł „Mesjasz”. Według najstarszej Ewangelii, Chrystus w reakcji na słowa apostoła nakazuje milczenie na temat Jego mesjanizmu. Dla Marka „sekrety mesjańskie” nie oznaczają jednak, że wyznanie Piotra było błędne, gdyż ewangelista już w prologu (1,1) utożsamia Jezusa z Mesjaszem. Jezus unika używania tego tytułu aż do czasu swej męki i śmierci, aby nie zostało przeoczone, że „musi wiele cierpieć... że będzie zabity” (w. 31). Właśnie za to „nieuwzględnienie” w wyznaniu aspektu cierpienia i śmierci Piotr otrzymuje surową nagane: „Zejdź Mi z oczu, szatanie, bo nie myślisz o tym, co Boże, ale o tym, co ludzkie” (s. 33).

Drugi tekst „mesjański”, który analizuje autor, to pytanie najwyższego kapłana w czasie procesu Sanhedrynu nad Chrystusem (Mk 14,61-62; Mt 26,63.64; Łk 22,67-69). Według Marka i Mateusza pytanie łączy dwa tytuły: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?” (Mt: „Syn Boży”). Łukasz pisze o pytaniach dotyczących oddzielnie poszczególnych tytułów. W najstarszej Ewangelii odpowiedź Jezusa brzmi: „Ja jestem”. Reakcja Chrystusa jest tu więc o wiele bardziej pozytywna niż po wyznaniu Piotra.

Dzieje się tak – zdaniem Browna – z dwóch powodów. Po pierwsze, Jezus znajdując się w obliczu śmierci nie obawia się, że w tytule „Mesjasz” będzie przeoczony element cierpienia. Po drugie, „Ja jestem” odnosi się także do tytułu „Syn Błogosławionego”, chroniącego określenie „Mesjasz” przed niepełnym rozumieniem. Według Mateusza z kolei słowa Jezusa brzmią: „Ty powiedziałeś”. Są więc mniej entuzjastyczne niż przy wyznaniu Piotra i zdają się przenosić odpowiedzialność za stwierdzenie mesjanizmu na pytającego. Taka reakcja Jezusa – zdaniem amerykańskiego biblisty – wynika z faktu, że Piotr wyznawał wiarę pod wpływem Bożego objawienia, a najwyższy kapłan szuka dowodów przeciwko oskarżonemu. Wreszcie według Łukasza Chrystus odpowiada: „Jeśli wam powiem, nie uwierzycie Mi, i jeśli was zapytam, nie dacie Mi odpowiedzi”. Podobne zdanie znajduje się w J 10,25. Oznacza to, że ostatecznie mamy więc do czynienia z dwiema tradycjami: Markową (wyraźne stwierdzenie Jezusa, że jest Mesjaszem) i drugą, obecną w pozostałych trzech Ewangeliach (sugestia mesjanizmu). Która z nich jest bliższa historii, trudno rozstrzygnąć – konkluduje Brown (s. 76-78).

Według Browna, dwa inne fakty zasługują na szczególną uwagę w kwestii mesjanizmu Jezusa. Pierwszy to *titulus crucis*: „Król żydowski”. W podtekście może on zawierać także zarzut o działalność mesjańską. W Mk 15,32 szydery drwią z ukrzyżowanego „Mesjasza, króla Izraela”, w Mt 27,17-22. Piłat pyta tłum, co ma uczynić z „Jezusem, zwanym Mesjaszem”, a w Łk 23,2 Jezus jest przedstawiony Piłatowi jako „Mesjasz – Król”. Tytuł „Mesjasz” musiał więc określać tożsamość Jezusa już w czasie Jego ziemskiej działalności, skoro stał się powodem procesu prowadzącego do skazania na śmierć. Drugi fakt to nie budzące żadnych historycznych wątpliwości wyznawanie Jezusa jako Mesjasza przez pierwszych chrześcijan. Nie mogłoby tak się stać, gdyby Jezus nie zaakceptował tego tytułu w czasie swego ziemskiego posługiwania (s. 78-79).

Wnioski, które Brown wyprowadza z analiz tekstów Nowego Testamentu, odnoszące się do odpowiedzi na pytanie, czy Jezus twierdził, że jest Mesjaszem są następujące: „Jest bardzo prawdopodobne, że uczniowie Jezusa, podczas Jego życia, wyznawali Go jako Mesjasza” (s. 79); „Jest mało wiarygodne, aby Jezus kiedykolwiek negował, że jest Mesjaszem” (s. 79). „Prawdopodobnie Jezus nigdy jasno i entuzjastycznie nie zaakceptował tego tytułu w tym sensie, w którym uczniowie i przeciwnicy Mu go proponowali” (s. 80).

b) S y n B o ż y. Brown analizuje odniesienia Jezusa do Boga. Wskazuje, że w teologii powszechnie zwracano uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, Jezus mówił do Boga „mój Ojciec” i nigdy nie utożsamiał się z innymi ludźmi, by powiedzieć „nasz Ojciec”. Po drugie, zachowany w Mk 14,36 aramejski wyraz *Abba* oddaje intymną i wyjątkową relację syna do ojca, Jezusa do Boga. Jednakże ten sposób argumentowania, ogólnie słuszny, nie jest, zdaniem Browna, wolny od pewnych wątpliwości. Oto bowiem zwrot

„mój Ojciec” nie występuje wcale w najstarszej Ewangelii, a w Ewangelii św. Łukasza zaledwie cztery razy. Wprawdzie według Ewangelii św. Mateusza Jezus bardzo często zwraca się do Boga przez „mój Ojciec”, ale teksty te nie mają paralel synoptycznych. Porównując np. Mt 12,50 z Mk 3,35, czy Łk 8,21 z Mt 26,29, dostrzega się także, że Mateusz wprowadza „Ojciec” w miejsca, które oryginalnie zawierały słowo „Bóg”. Z kolei *Abba*, aczkolwiek stanowiło oryginalne i nowe zwrócenie się do Boga przez Jezusa, dopiero po 200 r. po Chr. oznaczało intymną i rodzinną relację syna do ojca. W czasach Jezusa dziecko do taty zwracało się przez *abí* (s. 85-87). Wniosek: również w przekonaniu Browna Jezusowe *Abba* zawiera w sobie sens pewnej szczególnej relacji z Bogiem, ale sens ten nie może być tak pospiesznie interpretowany, jak to uczynił np. J. Jeremias.

Jeśli chodzi o określenia „Syn” czy „Syn Boży”, nie ulega wątpliwości, że tak sobie określał sam Jezus w czwartej Ewangelii. W Ewangeliach synoptycznych Brown znajduje trzy miejsca, w których Chrystus mówi o sobie w sposób absolutny „Syn” (Boży): Mt 11,27 i Łk 10,22; Mk 13,32 oraz Mk 22,1-12. Jest więc „prawdopodobne – wnioskuje amerykański biblista – że Jezus mówił i myślał o sobie samym jako «Synu», wskazując na bardzo wyjątkową relację do Boga, będącą częścią Jego tożsamości i Jego kondycji. Jednakże sam nigdy nie używał tytułu «Syn Boży» względem siebie” (s. 89).

c) *Syn Człowieczy*. Tytuł „Syn Człowieczy” występuje w Ewangeliach ok. 80 razy i – z wyjątkiem dwóch miejsc u Jana – zawsze stanowi samookreślenie Jezusa. Poza Ewangelią zwrot ten w Nowym Testamencie można znaleźć zaledwie w 4 miejscach. Jest znamienne, że nikt nie zwraca się do Chrystusa przez „Syn Człowieczy”, a On nigdy nie wyjaśnia znaczenia tytułu. W apokaliptyce żydowskiej czasów Jezusa istniała idea tej postaci (1 Hen 37-71 i 4 Ezd 13). „Syn Człowieczy” nosił cechy mejsjańskie, był osobistością pochodzenia niebiańskiego, preegzystującym, uwielbianym przez Boga i cieszącym się władzą sędziowską. Ta pozabiblijna idea „Syna Człowieczego” nawiązywała do Dn 7. Zdaniem Browna, odpowiedź Jezusa dana najwyższemu kapłanowi (Mk 14,62) sugeruje, że mógł On znać koncepcję „Syna Człowieczego” ukazaną w 1 Hen i 4 Ezd. Gdyby przyjąć, że Jezus nie odwołuje się do ksiąg pozabiblijnych, należy uznać, iż sam rozwinął ideę „Syna Człowieczego” z Dn 7, aby wyrazić, że w Nim – pomimo Jego cierpienia i śmierci – objawi się ostateczny tryumf Boga. Niezależnie od linii rozwoju idei, dla amerykańskiego biblisty nie ulega najmniejszej wątpliwości, że tytuł ten był używany przez samego Chrystusa i stanowił określenie Jego tożsamości (s. 89-99).

Część III, *Wprowadzenie do chrystologii Nowego Testamentu*, poświęcona jest chrystologii pierwszych chrześcijan wyrażonym w Piśmie Świętym. Brown pokazuje, jak wraz z powstawaniem kolejnych pism Nowego Testamentu zmieniały się punkty ciężkości chrystologii. W tym celu wprowadza pojęcie „momentu chrystologiczne-

go”, przez który rozumie „pewną scenę w życiu Jezusa, która stała się nośnikiem specyficznego charakteru chrystologii Nowego Testamentu” (s. 107).

Z tego punktu w dziele amerykańskiego biblisty znajdują się rozdziały poświęcone „chrystologiom wyrażonym w terminach powtórnego przyjścia Chrystusa i zmartwychwstania” (s. 111-116), „chrystologiom wyrażonym w terminach publicznego posługiwania Jezusa” (s. 117-125) oraz „chrystologiom wyrażonym w terminach sprzed-posługiwania”, tzn. takim, których „momentami chrystologicznymi” są dzieciństwo Chrystusa, Jego poczęcie czy preegzystencja (s. 126-140). W konsekwencji Brown wskazuje, że orzeczenia chrystologiczne I Soboru Nicejskiego, chociaż wyrażone zasadniczo w języku nie-biblijnym, stanowią „ostatni krok włączenia tożsamości Jezusa z «momentami chrystologicznymi»” (s. 142), a więc „są wierne zasadniczej orientacji chrystologii Nowego Testamentu” (s. 146).

Jak stwierdzono na początku, spośród czterech apendyksów na szczególną uwagę zasługują dwa: *Realność zmartwychwstania Jezusa* i *Czy chrześcijanie Nowego Testamentu nazywali Jezusa Bogiem?*

„Zmartwychwstanie – pisze Brown – stanowi założenie chrystologii Nowego Testamentu” (s. 160). Wprawdzie żaden autor pism natchnionych nie opisuje samego faktu zmartwychwstania Jezusa, jak czyni to np. twórca apokryficznej Ewangelii Piotra (10,39.42), ale wydarzenie to jest dobrze uwiarygodnione przez świadków odkrycia pustego grobu i spotkań ze Zmartwychwstałym. Amerykański biblista odpowiada na podstawowe zarzuty podnoszone wobec realności zmartwychwstania Chrystusa (s. 161-164), a także wyjaśnia różnice istniejące w narracjach biblijnych dotyczących ukazywania się Zmartwychwstałego i odkrycia pustego grobu (s. 164-167).

Jeśli chodzi o pytanie, czy chrześcijanie Nowego Testamentu nazywali Jezusa Bogiem, odpowiedź Browna jest twierdząca. W trzech miejscach bardzo wyraźnie (J 1,1; J 20,28 i Hbr 1,8-9), a w pięciu wielce prawdopodobnie (J 1,18; Tt 2,13; Rz 9,5; 1 J 5,20 i 2 P 1,1) Nowy Testament nazywa Jezusa Bogiem (s. 181-185). Skoro jednak wśród wyszczególnionych tekstów nie ma Ewangelii synoptycznych ani Dziejów Apostolskich, oznacza to, że Jezus nie był określany Bogiem w najstarszych warstwach tradycji (s. 186). Identyfikacja Chrystusa z Bogiem po raz pierwszy w Nowym Testamencie pojawia się w Rz 9,5, a więc w 58 r. Zdaniem amerykańskiego biblisty, jej początki wiążą się z liturgią – pierwsze stwierdzenia, że Jezus jest Bogiem, poświadczane są przez teksty używane w liturgii. Dla pierwszych chrześcijan nie ulegało więc wątpliwości, że Jezusa należy uwielbiać jako Boga. W najwcześniejszym stadium Kościoła dominowało jednak dziedzictwo starotestamentalne, według którego tytuł „Bóg” był zarezerwowany wyłącznie dla Jahwe. Dlatego np. św. Paweł względem Jezusa stosuje tytuł „Pan”, który także wskazuje na bóstwo. Trzeba było dłuższego okresu refleksji teologicznej, aby precyzyjnie wyrazić tajemnicę Trójcy Świętej (s. 188-190).

Chrystologie z pogranicza teologii fundamentalnej i dogmatyki

O ile w poprzednim dziale zaprezentowaliśmy prace z pogranicza biblistyki, tutaj chodzi nam o studia, które łączą chrystologię fundamentalną z dogmatyczną. Jest to kolejna tendencja charakterystyczna dla lat dziewięćdziesiątych. Do opracowań tego typu zaliczamy na pierwszym miejscu recenzowane przez M. Skierkowskiego w CT XLV (1996) nr 3 studium G. O'Collinsa a *Jezus dzisiaj. Fundamentalny zarys chrystologii*⁶, a także monumentalną książkę J. Moingt: *Człowiek, który przychodził do Boga*.⁷ Ciekawa jest metoda, którą posługuje się w niej sędziwy jezuita francuski. W jego przekonaniu zadaniem teologa jest ułatwienie wszystkim, którzy tego pragną, „przystępu do Jezusa”. Moingt czyni to pokazując wpierw, jaka jest wiara Kościoła w Jezusa Chrystusa. Mamy tu więc do czynienia z częścią dogmatyczną. Autor odpowiada w niej na pytanie, „jak osoba Jezusa z Nazaretu stała się podmiotem proklamacji wiary (...) w syna Bożego, który stał się człowiekiem” (s. 11). W drugiej części, teologiczno-fundamentalnej, Moingt sięga do podstawowych źródeł chrześcijańskich, aby wskazać, jak mogła rodzić się i jak rozdziła się wiara w Jezusa i konsekwentnie, jak jest ona możliwa dzisiaj.

Charakter wprowadycyjny ma książka J. Dupuis *Człowiek Boży – Bóg ludzi. Wprowadzenie do chrystologii*⁸. Nie można tego natomiast powiedzieć o *Sieci* T. Węclawskiego⁹, pomimo że autor opatrzył ją rodzajem dedykacji: „Powieść dla początkujących teologów i dla wszystkich, którzy chcieliby wiedzieć, czym tacy się zajmują”. Jest to świetnie napisana książka, zawierająca w osnowie powieściowej wykład chrystologii fundamentalnej. W wykładzie tym istotnie pojawiają się partie o charakterze wprowadzenia, ale zarazem niezwykle ważne pytania i intuicje. Autor zastanawia się na przykład, czy można określać teologię, jako „naukę o Bogu”. I odpowiada pytaniem: „Biologia – nauka o organizmach żywych, metodologia – nauka o metodzie nauki, a teologia – o Bogu? Świadomie użyłem tych właśnie przykładów, bo obydwa szczególnie jasno ukazują absurdalność prób podobnego określenia teologii. Teologia także mówi o kształtach życia. Teologia również szuka dróg do prawdy. Ale przecież my nie zajmujemy się żywym Bogiem, tak jak biologia zajmuje się formami życia, a metodologia drogami nauk do prawdy. (...) Bogiem nie można zajmować się tak jak czymkolwiek innym”. Więc teologia jest ludzką rozmową o Bogu? „Ale kiedy tak powiem – kontynuuje ks. Węclawski – natychmiast nasuwa się szereg nowych i wcale nie łatwiejszych pytań. Jaka rozmowa? Czy tylko ludzka? A Bóg? Czy zupełnie nie uczestniczy w tej rozmowie? (...). Byłoby pięknie,

⁶ *Gesu oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Milano 1993.

⁷ *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993.

⁸ *Homme de Dieu Dieu des hommes. Introduction à la christologie*, Paris 1995.

⁹ Kraków 1997.

gdybym mógł powiedzieć, że teologia to taka rozmowa o Bogu, w której uczestniczy sam Bóg” (s. 26-27).

Świadomie nie dotykamy wspomnianej warstwy chrystologiczno-fundamentalnej *Sieci*. Trzeba będzie bowiem do niej powrócić w oddzielnym omówieniu. Tu natomiast, znowu w formie przykładu, zajmijmy się *Chrystologią fundamentalną* B. Sesboüé¹⁰. B. Sesboüé, ur. w 1929 r. jest francuskim jezuitą, profesorem teologii dogmatycznej i patrystyki w Centre Sévres w Paryżu. Czytelnikom znany stał się głównie dzięki monumentalnemu dziełu *Historia dogmatów*. Jego *Cristologia fondamentale* stanowi próbę ujęcia jednego z działów teologii fundamentalnej z perspektywy dogmatyka. Autor opowiada się wyraźnie za ściślejszą współpracą między teologią dogmatyczną i fundamentalną. Jego zdaniem, teologia dogmatyczna przedstawia i analizuje różne artykuły wiary według ich treści, natomiast teologia fundamentalna prezentuje rozmaite sposoby uzasadniania wiary względem rozumu ludzkiego. O „ściślejszą jedność” obydwu dyscyplin apelowali już H. Bouillard, H. de Lubac, H.U. von Balthasar, K. Rahner i W. Pannenberg. Dla Sesboüé, połączyć chrystologię fundamentalną z dogmatyczną oznacza jeszcze coś więcej: naśladować pedagogię samego Jezusa (s. 9-13). Taki zresztą tytuł, przypomnijmy, nosi oryginał francuski.

Książka składa się z dwóch części: *Dostęp do chrystologii i Historia i wiara*. Część I zawiera rozdziały: *Przed Paschą* i *Po wydarzeniu Paschy*, natomiast część II: *Historia i wiara w chrystologii*, *Zmartwychwstanie Chrystusa i chrześcijańska tajemnica ciała*, *Wiedza i świadomość Jezusa przedpaschalnego*, *Cuda Jezusa* i *Dziewicze poczęcie Jezusa*.

W rozdziale *Przed Paschą* Sesboüé pokazuje, jak przez swoją historię ludzką Jezus pozwala uczniom rozpoznać się jako Mesjasz i Syn Boga, którego określa swoim Ojcem (s. 18). Francuskiemu teologowi chodzi zatem o dotarcie przez „depaschalizację» świadectw ewangelijnych” i „przedpaschalną lekturę Ewangelii” do Jezusa historii. W swoich badaniach odrzuca pozycje skrajne, a więc zarówno „radyczny pesymizm” R. Bultmanna (o Jezusie z historycznego punktu widzenia wiemy jedynie, że istniał), jak i „przesadny optymizm” wielu współczesnych egzegetów, że „Jezus wiedzy historycznej” nigdy nie może być utożsamiony z „konkretną rzeczywistością Jezusa historii” (s. 19). Sesboüé rekonstruuje „chrystologię pośrednią” (*implicite*, nie wprost), wykazując, jak w postępowaniu i nauczaniu Jezusa objawiła się Jego autentyczna tożsamość (s. 19).

„Wszystko rozpoczęło się od spotkania” – tymi słowami Schillebeekxa francuski teolog inicjuje swoją rekonstrukcję. Dla pewnych osób spotkanie z Jezusem sta-

¹⁰ *Christologia fondamentale*, Casale Monferrato 1997, 1. wyd. *Pédagogie du Christ. Eléments de christologie fondamentale*.

ło się początkiem przyjaźni z Nim i wspólnego życia. Jezus jawił się im jako „człowiek z krwi i kości: odczuwał głód i jadł; miał pragnienie i pił; był zmęczony i odpoczywał. Potrafił okazywać uczucia radości i smutku, czułości i gniewu. Stawiał pytania jak wszyscy i wchodził zwyczajnie w relacje z innymi ludźmi. Modlił się do Boga jak człowiek. W końcu oddał swe życie za jasno określony ideał” (s. 20). Jednocześnie wrażenie, pod jakim pozostawali zarówno apostołowie, jak i tłumy, prowokowało do stawiania pytań: Kim jest ten człowiek? Za kogo On siebie uważa? Z tej racji, że wszyscy towarzyszący Mu należeli do konkretnej tradycji religijnej, pomocy w odpowiedzi na te pytania mogli szukać w judaizmie. Zresztą sam Jezus stawiał się w szeregu proroków Starego Testamentu. M.in. Jego chrzest, historycznie pewny, autor rozumie jako „gest prorocki”.

Jezus – prorok zaczyna swoją naukę od proklamacji Królestwa Bożego. Jednakże Jego przepowiadanie zawiera „nowość absolutnie oryginalną”, której nie można się doszukać u innych proroków: przychodzące Królestwo Boże związane jest ściśle z Jego osobą.

„Królestwo Boże jest tu – pisze francuski jezuita, nawiązując do określenia *auto-basíleia* Orygenesa – ponieważ Jezus jest tu” (s. 22). Jezus głosi panowanie Boga słowem, czynem i swoją postawą. W przypowieściach o Królestwie propozycja zbawienia związana jest z Jego obecnością. Jak zauważył Schillebeeckx, „Jezus jest pewną przypowieścią i opowiada przypowieści. Tylko przypowieści mogą «wyjaśnić» przypowieść” (s. 22). Z kolei cuda jawią się w tej perspektywie jako „rzeczywistość eschatologiczna, są jutrenką nowego stworzenia i antycypacją przyszłości zainaugurowanej w osobie Jezusa” (s. 24).

W słowach i czynach Jezusa uwidacznia się Jego niezwykły autorytet. Francuski teolog analizuje cztery formy tego autorytetu: 1. przebaczenie grzechów; 2. „korygowanie” Prawa; 3. wezwanie do zostawienia wszystkiego, aby pójść za Nim; 4. wyjątkowa relacja z Bogiem Ojcem. Argumentacja autora nie wnosi nic nowego do klasycznych ujęć tych zagadnień.

Ważną kwestię chrystologii pośredniej stanowi stosunek Jezusa do własnej śmierci. Kwestię tę podejmuje także Sesboüé. W jego przekonaniu Jezus zdawał sobie sprawę, że wypełniając wiernie misję, naraża się na utratę życia. Nie zmienił jednak swego postępowania. Własnej drodze ku Jerozolimie nadał wyraźnie znamiona podążania na spotkanie zarówno ze śmiercią, jak i ze swoim Ojcem w Jego Królestwie. Jezus wielokrotnie zapowiada własną śmierć, co znajduje odzwierciedlenie, chociaż często w języku popaschalnym, w Ewangeliach (Mt 16,21. 17,22-23, 20,18-19 i par., Mt 20,22; Mk 10,38 i Łk 12,4). Jak Jego życie było „preegzystencją” (H. Schürmann), istnieniem dla Boga i ludzi, tak również Jego śmierć dokona się za zbawienie świata, na rzecz Królestwa Bożego (s. 28-30).

W rozdziale II, *Po wydarzeniu Paschy*, francuski teolog szkicuje kierunek rozwoju chrystologii popaschalnej w Nowym Testamencie i tradycji Kościoła aż po czasy współ-

czesne. Jak podkreślił R. Schnackenburg, „historyczny i teologiczny punkt wyjścia” chrystologii Nowego Testamentu stanowi bez wątpienia zmartwychwstanie Jezusa. W dzień Pięćdziesiątnicy Piotr, interpretując Chrystusowe zmartwychwstanie, używa wyrażenia chrystologicznego „wywyższonego po prawicy Boga” i tytułu chrystologicznego „Pan” (Dz 2,33.36). Apostoł rozumiał zmartwychwstanie jako potwierdzenie roszczenia Jezusa, że jest Synem Boga. Sformułowania „wywyższonego po prawicy Boga” i „Pan” wskazują na boskość Jezusa. W konsekwencji zmartwychwstanie oznacza: „Bóg definitywnie objawił się w Jezusie” (s. 41). Z perspektywy teologii zmartwychwstania pierwotny Kościół patrzy na śmierć i ziemskie posługiwanie Jezusa, dokonując ich „retrospektywnej lektury” i redagując Ewangelie (s. 45-49). Zmierzają się z pytaniem o pochodzenie Jezusa i odkrywa prawdy o preegzystencji Syna Bożego, Jego pośrednictwie w dziele stworzenia i sensie Wcielenia. Można zatem stwierdzić, wnioskuje Sesboüé, że pierwotna chrystologia była „wstępująca”, natomiast późniejsza „zstępująca” (s. 50-56).

Chrystologia Ojców Kościoła, począwszy od Klementa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego i Justyna, podejmuje kierunek chrystologii Nowego Testamentu: od chrystologii wstępującej do chrystologii zstępującej. Średniowiecze wyeksponowało chrystologię, która wychodzi z tajemnicy Wcielenia, a nie wydarzeń egzystencji Jezusa. Wprawdzie św. Tomasz z Akwinu tworzy jeszcze chrystologię „przez autorytet”, czyli lekturę Pisma Świętego i dzieł Ojców, jednakże z biegiem czasu teologia oddala się coraz bardziej od Biblii. Od XVII w. Biblia jest przywoływana w teologii jedynie na podparcie tez wcześniej już wprowadzonych. Dopiero XX w. przynosi ponownie dowartościowanie chrystologii „do dołu” (Panzenberg, Moltmann, Rahner, Kasper, s. 56-66).

W rozdziale rozpoczynającym drugą część książki Sesboüé przedstawia kwestię „historii i wiary w chrystologii”. Przypomina, że do przełomu XVII/XVIII w. „wierzący przeżywali relację między historią i wiarą jako prostą jedność” (s. 71). Przyjmowali bez cienia wątpliwości istnienie Jezusa i autentyczność słów i czynów, które Mu przypisywał Nowy Testament. Począwszy od XVII w. ta prosta jedność zaczyna pękać, zwłaszcza gdy na polu biblijnym R. Simon, autor *Krytycznej historii tekstu Nowego Testamentu* (1689), podniósł „kwestię krytyczną”, zainauguował egezgezę naukową. Oświecenie tworzy program badań nad Jezusem wolnym od dogmatycznych i nadnaturalnych „zniekształceń”. Jezus jawi się najpierw jako „doskonały mędrzec”. M.in. Rousseau porównuje Go z Sokratesem. Sądzi, że chrześcijaństwo bez dogmatów, tajemnic i cudów jest bardziej fascynujące. „Usuńcie z Ewangelii cuda, a cała ziemia będzie u stóp Jezusa Chrystusa” – głosi. XIX w. zostaje zdominowany przez zagadnienie „Jezus historii a Chrystus wiary”. Począwszy od Reimarsa (jeszcze w XVIII w.), przez D.F. Straussa (1835) i E. Renana (1863), aż do W. Wredego (1904) pokazuje się różnicę między obrazem Jezusa namalowanym przez Ewangelie

a Chrystusem przepowiadany przez Kościół. Ich efekt A. Schweitzer w 1906 r. ocenił następująco: „Nie ma nic bardziej negatywnego od liberalnego badania życia Jezusa”. Równie mocno zareagował M. Kähler w swym referacie wygłoszonym w Wuppertalu, a wydanym w 1892 r. pod tytułem: *Tak zwany historyczny [historische] Jezus a dziejowy [geschichtliche], biblijny Chrystus*. Kähler wykazał, że Jezus historyczny, przedstawiony przez biblistów ze szkoły liberalnej zakrywa żywego Chrystusa: „Chrystus prawdziwy jest Chrystusem przepowiadany, a Chrystus przepowiadany jest Chrystusem wyznawanym w wierze” (s. 76). Punktem wyjścia chrystologii musi być zatem przepowiadanie wspólnoty, dzięki któremu mamy dostęp do rzeczywistości historycznej (w sensie *Geschichte*) Chrystusa, a więc do Chrystusa żywego. Natomiast Jezus wiedzy historycznej (w sensie *Historie*), o którym mało wiemy, nie jest istotny dla wiary. Radykalnym zwolennikiem priorytetu danego wierze pozostaje R. Bultmann (zm. 1976 r.), który sądził, że z historycznego punktu widzenia o Jezusie wiemy jedynie, że istniał. Ewangelie są bowiem świadectwami wiary, a nie kronikami historycznymi. Nie jest zatem możliwe przebicie się przez ich szatę teologiczną, aby dotrzeć do autentycznych słów i czynów Jezusa historycznego.

Sesboüé interesująco pokazuje później okres „drugiego poszukiwania” historycznego Jezusa, który zasygnalizowaliśmy, omawiając książkę Crossana. Przedstawiciele tego nurtu podkreślali, że można ustalić wiele pewnych faktów o Jezusie, chociaż być może nie sposób odtworzyć całej Jego biografii. Wydarzenie wielkanocne, będące fundamentem kerygmatu i wiary, staje się zrozumiałe tylko przez odwołanie się do ziemskiego życia Jezusa. Zatem między wiarą i historią istnieje relacja wzajemnego oddziaływania. Tak jak Jezus historii wszedł w orędzie chrześcijańskie, tak też dotarcie do Niego możliwe jest wtedy, gdy wychodzi się od Chrystusa przepowiadanego, Chrystusa wiary (s. 71-80).

Zdaniem Sesboüé, dzisiaj, obok odosobnionych prób przyznających priorytet historii kosztem wiary (Pannenberg, Küng), większość teologów opowiada się za rozumieniem relacji między historią i wiarą w chrystologii na zasadzie „koła hermeneutycznego”. „Wiara – pisze francuski jezuita – odsyła nas do historii: wiara posiada treść, która ją poprzedza, a treść ta jest wydarzeniem zrealizowanym w naszej historii”. Jednocześnie jednak „historia odsyła nas do wiary: wiary w Boga, wiary Jezusa, wiary świadków” (s. 88).

Rozdział IV *Chrystologii fundamentalnej* dotyczy „zmartwychwstania Chrystusa i chrześcijańskiej tajemnicy ciała”. Sesboüé z naciskiem stwierdza, że „ludzka cielesność nie może być zredukowana ani do elementów psycho-chemicznych, ani do pewnej rzeczywistości organicznej i biologicznej, ani do sumy reakcji zwierzęcych”. Człowiek nie tyle ma ciało, ile „jest ciałem” (s. 93). Między ciałem a duszą, co podkreślał św. Augustyn, zachodzi „relacja sakramentalna”: „ciało jest znakiem i to znakiem skutecznym ludzkiej duchowości” (s. 94). Po śmierci człowieka jego ciało staje się

zwłokami i zostaje pogrzebane. Zmiana nazwy wskazuje, że „nie chodzi już i jednocześnie chodzi jeszcze o ludzkie ciało” (s. 95). Śmierć i pogrzeb wyrażają tragicizm ludzkiego losu i nadzieję, że jednak nie wszystko skończone. „Człowiek wie, że umrze i przeżywa to doświadczenie jako tragiczną sprzeczność między jego oczywistym przeznaczeniem i jego pragnieniem życia w sposób absolutny”; „odczuwa zatem radykalną potrzebę zbawienia, którą można określić tak: być zbawionym oznacza żyć, w pełni, żyć w sposób absolutny, żyć zawsze, w definitywnym pojednaniu z samym sobą, z innymi, ze światem i z Bogiem” (s. 96-97). Nadzieja ta pozostaje w korelacji z wiarą w zmartwychwstanie Jezusa.

Zmartwychwstanie Jezusa jest jednocześnie wydarzeniem transhistorycznym i historycznym. Z jednej strony, dotyczy ono przejścia Chrystusa poza granice naszej historii, a więc wymyka się wiedzy historycznej (w sensie *Historie*), z drugiej zaś, stanowi przecież wydarzenie realne, wiąże się z historyczną osobą Jezusa i pozostawia w historii wyraźne ślady. Twierdzenie „Jezus powstał z martwych” nie może być zatem ani konstatacją empiryczną, ani rezultatem jakiegoś dowodu naukowego. Jest ono wyrazem aktu wiary, który zawiera racjonalne stwierdzenie wiarygodności. Fakt zmartwychwstania może być więc uznany jedynie za pośrednictwem dostrzeżenia jego sensu. Zmartwychwstały pozwala się rozpoznać tylko tym, którzy otwierają się na wiarę w Niego, czyli są przygotowani na przyjęcie orędzia zmartwychwstania jako Bożego objawienia. W przypadku apostołów to przygotowanie obejmowało nade wszystkim przypatrywanie się życiu Jezusa. Jeśli zatem zmartwychwstanie Chrystusa jest objawieniem, to znaczy, że musi być ono przyjmowane i przekazywane przez świadków, gdyż taka jest struktura objawienia. „Dzisiaj – dodaje Sesboué – dostęp do wiary w zmartwychwstanie nie jest możliwy bez świadectwa danego zmartwychwstania przez ciało Kościoła” (s. 100). Chrześcijaństwo ma „charakter wielkanocy”.

Nowy Testament wyraźnie wskazuje, że dla pierwszych świadków „zmartwychwstanie” dotyczyło „śmiertelnego ciała Jezusa”. Jednakże – dodaje francuski teolog – w antropologii biblijnej „ciało to sama osoba”. To zatem oznacza, że „cała osoba Jezusa zmartwychwstała, ta sama osoba, która przyjęła naszą kondycję i weszła w sieć ludzkich komunikacji za pośrednictwem bytu-ciała” (s. 102-103). Być może – pyta Sesboué – słuszną jest idea, z pozoru sprzeczna, „ciała duchowego” Zmartwychwstałego, wyrażająca „stan ciała doskonale i definitywnie pojeđnanego z duchem?” (s. 101). W konsekwencji, ukazywania się Jezusa po zmartwychwstaniu uczniom wyrażają nieoczekiwaną komunikację między ciałem chwalebnyim i ciałami śmiertelnymi. Wprawdzie dokonuje się ona za pośrednictwem zmysłów (Jezus jest widzialny, dotykany, spożywa i pije z apostołami – 1 Kor 15,5-8; Łk 24,39-43), ale tak naprawdę uczniowie rozpoznają Chrystusa w wierze, dzięki Bożej łasce. Ostatnie ukazywania związane są z nadaniem misji i obietnicą Ducha: Jezus czyni uczniów oficjalnymi świadkami Jego zmartwychwstania (s. 103). Z kolei „pusty grób” nie jest z pewnością „dowodem zmar-

twychwstania”, lecz „wiele mówiącym znakiem dla wiary” (s. 103). Według E. P o u s e t, znak ten wskazuje, że w relacji do świata zjawisk „zmartwychwstanie oznacza zniknięcie”. Sesboüé bardziej jednak popiera interpretację P. A l t h u s a, że kerygmat wielkanocny nie utrzymałby się w Jerozolimie „nawet przez godzinę, gdyby pusty grób nie był rzeczywistością pewną dla tych wszystkich, do których orędzie paschalne zostało skierowane” (s. 103-104). Zatem znak „pustego grobu” wyraża prawdę, że prawo rozkładu nie jest ostatnim słowem kondycji ludzkiej, a więc że nastąpi eschatologiczna przemiana świata. Ciało Jezusa „nie uległo rozkładowi” (Dz 2,31), gdyż „zmartwychwstanie – dodaje francuski jezuita – jest wyjściem z przestrzeni i czasu” (s. 104). Między stanem obecnym człowieka, zapoczątkowanym w dziele stworzenia, a przyszłym stanem istnieje zarazem kontynuacja (nasza tożsamość historyczna) i brak ciągłości (przejście do kondycji empirycznej do kondycji ciała duchowego i chwalebne-go). Zdaniem Sesboüé, „całą logikę zmartwychwstania” najlepiej wyraził Tertulian słowami: *Caro salutis cardo* – „ciało jest podstawą zbawienia” (s. 104-111).

Ostatni fragment rozdziału IV francuski dogmatyk poświęca zagadnieniu „zmartwychwstanie a reinkarnacja”. Po dokonaniu krótkiej charakterystyki „pesymistycznego modelu wschodniego” i „optymistycznego modelu zachodniego” reinkarnacji (s. 112-113), Sesboüé wspomina, że istnieją dziś próby wykazywania istotnych zbieżności między ideą zmartwychwstania a ideą reinkarnacji, czy nawet harmonizowania obydwu doktryn: w końcu kolejnych wcieleń oczyszczona dusza osiąga definitywne zmartwychwstanie (s. 114). Zdaniem francuskiego jezuita, propozycje te nie są przekonujące. Według niego, między zmartwychwstaniem a reinkarnacją zachodzi istotna niezgodność. Nie jest prawdą, jakoby Kościół starożytny akceptował reinkarnację. O r y g e n e s mówił o „pre-egzystencji duszy”, ale nie o reinkarnacji, tym bardziej że jego naukę Kościół i tak odrzucił. Zarówno Biblia (2 Sm 12,23.14, 14; Ps 78,3-9; Łk 23,43; 2 Kor 5,1.4.8; Flp 1,23; Hbr 9,27n. itd.), jak i Ojcowie Kościoła (Justyn, Ireneusz, Tertulian, Grzegorz z Nyssy) sprzeciwiają się reinkarnacji. Obie doktryny przyjmują też różne koncepcje historii, liberalną i cykliczną. Nadto reinkarnacja nie oferuje zbawienia ciała. Osoba ludzka traci tu swą tożsamość i wyjątkowość. Także Jezus w schemacie reinkarnacyjnym zgubiłby swoją wyjątkowość. Wreszcie reinkarnacjonizm oferuje autoodkupienie człowieka i zbawienie wewnątrz kosmosu, natomiast chrześcijaństwo akcentuje zbawczą inicjatywę Boga i zbawienie poza życiem ziemskim, w Bogu. Obok zasadniczych różnic można oczywiście także dostrzec pewne podobieństwa: obie doktryny mówią o sensie naszej egzystencji, przyznają priorytet duchowi, ożywiają ludzką nadzieję na wieczność. Podobieństwa te są jednak drugorzędne (s. 114-117).

W rozdziale V Sesboüé zajmuje się zagadnieniem „wiedzy i świadomości Jezusa przedpaschalnego”. Jest pewne, że Jezus „za dni ciała swego” (Hbr 5,7) był integralnym człowiekiem. Czy to zatem oznacza, że nie posiadał nieograniczonej wiedzy, lecz ją ciągle zdobywał, jak to czynią wszyscy ludzie? Czy też trzeba przyjąć, że dyspono-

wał wszystkimi doskonałościami osiągalnymi przez człowieka, a więc: tak jak był bez grzechu, chociaż posiadał grzeszną naturę ludzką, tak również był wszechwiedzący?

Ojcowie Kościoła przyjmowali, że wiedza Jezusa ziemskiego była ograniczona. W patrystyce dostrzec można jednocześnie wyraźną tendencję zmierzającą do minimalizowania niewiedzy Jezusa (szczególnie w szkole aleksandryjskiej). Wielkie sobory chrystologiczne nie podjęły wprost kwestii wiedzy i świadomości Jezusa. W konfrontacji z herezją agnoitów (agnoetów) zaczął się krystalizować coraz bardziej pogląd, że Jezus historyczny dysponował pełnią wiedzy od samego poczęcia. Taką tezę św. Jan Damascenśki wprowadził na bazie unii hipostatycznej i komunikacji właściwości natur. W IX w. Kandyd po raz pierwszy stwierdził wyraźnie, że Jezus cieszył się na ziemi nieustannym oglądaniem Boga takim, jakim jest („wizja uszczęśliwiająca”, właściwa wybranym w niebie). Teologowie scholastyczni rozwinęli tę kwestię, przypisując Jezusowi trzy poziomy wiedzy: poznanie nabyte, wiedzę wlaną, typ wiedzy, którym cieszyli się prorocy przekazujący ludziom Boże objawienie, i wizję uszczęśliwiającą (s. 119-123).

Problemy wiedzy i świadomości Jezusa zostały podniesione także w epoce nowożytnej. Pierwszym, który dokonał radykalnej rewizji doktryny scholastycznej był H. Schell (1850-1906). Teolog niemiecki chciał połączyć metodę dogmatyczną z metodą historyczno-krytyczną, a więc skonfrontować refleksję spekulatywną z danymi Ewangelii. W konsekwencji odrzucił ideę „wizji uszczęśliwiającej”, opowiadając się za autentycznym rozwojem życia intelektualnego Jezusa. Natomiast „wiedzę wlaną” zacieśnił jedynie do treści religijnych i misji Chrystusa. Mówił także o „Boskiej iluminacji”, dzięki której Jezus ziemski miał świadomość bycia Synem Bożym. *Dogmatyka* Schella dostała się jednak w 1898 r. na indeks.

Kiedy Loisy radykalizował poglądy Schella, Kościół w odpowiedzi na krytykę modernistów potępił w *Lamentabili* (1907), tezę, jakoby „nie można pogodzić naturalnego sensu tekstów ewangelicznych z nauką teologów o świadomości i nieomyłnej wiedzy Jana Chrystusa” (DS 3432). W 1918 r. Święte Oficium daje odpowiedź na pytanie postawione przez Świętą Kongregację o Seminariach, „czy bezpiecznie można głosić następujące zdania: 1. Nie jest pewne, czy dusza Chrystusa przebywająca wśród ludzi posiada taką wiedzę, jaką posiadali święci w wizji uszczęśliwiającej; 2. Nie można uważać za pewną opinię, która twierdzi, że dusza Chrystusa wszystko wiedziała i że od początku w Słowie poznała wszystko, co przeszłe, teraźniejsze i przyszłe, czyli wszystko, co Bóg wie na podstawie wiedzy widzenia (*scientia visionis*); 3. Nauka niektórych nowszych autorów o ograniczonej wiedzy duszy Chrystusa może tak samo być przyjęta w szkołach katolickich, jak zdanie dawnych o wiedzy powszechnej” (DS 3645-7). Odpowiedź Świętego Oficium brzmiała jednoznacznie: *negative*. Wyraźnie zatem Kościół bronił nauki scholastycznej o „wizji uszczęśliwiającej” i powszechnej wiedzy wlanej Jezusa. Zdaniem niektórych teologów dekret ten miał jednak

charakter dyscyplinarny, a więc ostrzeżenia, że nie można bezpiecznie głosić tych trzech poglądów w dobie konfrontacji modernistycznej. Nie stanowił natomiast bezpośredniego wykładu doktryny o wiedzy Jezusa (s. 125-126).

Jeszcze jeden tekst zasługuje na uwagę w tej kwestii, a mianowicie encyklika *Mystici Corporis* Piusa XII z 1943 r. „To pełne miłości poznanie – jakim Boski Zbawiciel darzył nas od pierwszej chwili swego Wcielenia, przewyższa wszelką zdolność poznawczą ludzkiego umysłu; przecież dzięki owemu błogosławionemu widzeniu, którym cieszył się od momentu swego poczęcia w łonie Bogarodzicy, wszystkie członki Mistycznego Ciała ma przed sobą nieustannie i zawsze obecne i obejmuje je zbawczą miłością” (DS 3812). Zdaniem Sesboüé jednak, Pius XII wygłosił tymi słowami opinię o teologii klasycznej, nie zamierzając podejmować decyzji magisterialnej (s. 127).

Zdaniem autora, najnowsze dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej (*O świadomości, jaką Jezus miał w sobie samym*, 1986) i Papieskiej Komisji Biblijnej (*Biblia i chrystologia*, 1984) poświadczają zarysowujący się od H. Schella kierunku rozwoju teologii w kwestii wiedzy i świadomości Jezusa: nie wzmiankują „wizji uszczęśliwiającej” (s. 127). Zresztą już K. Rahner w 1954 r. zaproponował ideę *visio immediata*, kosztem *visio beatifica*, mając na myśli relację Jezusa z Jego Ojcem w niebie. W 1960 r. E. Gutwenger rozróżnił pomiędzy „bezpośrednią *visio Dei* Jezusa ziemskiego” i „błogosławioną *visio Dei* Pana niebiańskiego”, M. Nédoncelle zaś podkreślał, że pomysł *visio immediata*, znany w chrystologii od XII w., zyskuje coraz większą przychylność Magisterium (s. 128).

Punkt wyjścia nowego ujęcia tej skomplikowanej kwestii stanowi rozumienie unii hipostatycznej jako „fundamentalnej determinacji ontycznej” Jezusa. Zgodnie z Rahnerowską teorią doświadczenia transcendentального w subiektywnym polu świadomości Jezusa już od Wcielenia była obecna w sposób atematyczny Jego bezpośrednia i unikalna relacja z Bogiem jako Ojcem. Wraz z wzrastaniem Jezusa „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 2,52) ten pierwszy atematyczny horyzont rozszerzał się i coraz pełniej wyrażał w konkretnych słowach i czynach. Pierwsze słowa Jezusa z Ewangelii stanowią wyraz Jego Boskiej i Synowskiej relacji z Ojcem: „Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?” (Łk 2,49). W konsekwencji, twierdzi Sesboüé, nie trzeba uciekać się w chrystologii do idei *visio beatifica*, ani *scientia infusa*, ale z odwagą podkreślić „wiedzę nabytą” Jezusa i Jego „ignorancję negatywną”. Słynne słowa Chrystusa o nieznanym dniu końca świata (Mk 13,32) należy pojmować w tej perspektywie jako wyraz kenozy Syna Bożego: nie chce On na Ziemi znać sam z siebie tego, co Ojciec zarezerwował jedynie swej wiedzy (s. 132-145).

Warto nadmienić, że *Katechizm Kościoła katolickiego* również nie odwołuje się do kategorii „wizji uszczęśliwiającej” i „wiedzy wlanej” Jezusa. W numerach 471-474 czytamy: „Dusza ludzka, którą przyjął Syn Boży, jest wyposażona w prawdziwe ludzkie poznanie. Jako takie nie mogło być ono nieograniczone; realizowało się w warunkach historycznych

Jego istnienia w czasie i przestrzeni. (...) Odpowiadało to rzeczywistości Jego dobrowolnego uniznienia w «postaci służy» (Flp 2,7). Równocześnie jednak to prawdziwe ludzkie poznanie Syna Bożego wyrażało Boskie życie Jego Osoby. «Ludzka natura Syna Bożego, nie sama przez się, ale przez swoje zjednoczenie ze Słowem, poznawała i ukazywała w sobie wszystko, co przysługuje Bogu» (św. Maksym Wyznawca). Przede wszystkim odnosi się to do wewnętrznego i bezpośredniego poznania Ojca przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Syn ujawnił także w swoim poznaniu Boską zdolność przenikania myśli ukrytych w ludzkich sercach. Na mocy zjednoczenia z Boską mądrością w Osobie Słowa Wcielonego ludzkie poznanie Chrystusa w pełni uczestniczyło w znajomości wiecznych zamysłów, które przyszedł objawić. Jezus stwierdza, że nie zna tych zamysłów (por. Mk 13,32), ale w innym miejscu wyjaśnia, że nie otrzymał polecenia, by to ujawnić (por. Dz 1,7)¹¹.

Ostatnie rozdziały swej książki Sesboüé poświęca cudom Jezusa i „dziewiczemu poczęciu Jezusa”. Nic więc dziwnego, że w zakończeniu jeszcze raz stwierdza, że jego praca poświęcona zasadniczo chrystologii fundamentalnej, jest także „małym studium chrystologii dogmatycznej” – wiara nie może zostać odseparowana od jej rozumienia i uzasadnienia.

3. Chrystologia filozoficzna

„W czasie zimy 1946-1947 epidemia tyfusu nawiedziła dopiero co otwarte studium filozoficzne Villefranche-sur-Saône. Zabrała mi ona jednego z mych najlepszych przyjaciół, młodego Szwajcara, którego prostoduszność i inteligencja składały się na niezwykle ujmującą osobowość. Zanim jeszcze zachorował, pogrążony w lekturze św. Augustyna, wtajemniczył mnie dość mgliście w swój zamiar oddania swych sił intelektualnych osobowości Chrystusa w filozofii.

Wówczas jego myśl wydała mi się zaskakująca, stopniowo jednak, wzmagając się wraz z upływem czasu, przekonała mnie, a nawet zafascynowała, uznałam ją za dobrze uzasadnioną. Jedyne nauka, ponieważ właśnie kończyłem studia, oraz długa i trudna praca nad doktoratem przeszkodziły mi zabrać się wcześniej do dzieła. Musiałem wypróbować wiele ścieżek, zanim wreszcie przekonałem się niezbitcie, że Chrystus inspiruje filozofię, podobnie jak chrystologia karmi filozofię. Nie zatartemu wspomnieniu mego młodego konfratra, który obrócił się w proch, lecz nie postarzał się wraz ze mną, poświęcam tę książkę; słusznie mu się ona należy, ponieważ przekazał mi jej ideę niczym pochodnię” (s. 19).

Tymi słowy X. Tilliette, francuski jezuita (ur. 1921 r.), filozof, autor ważnych prac poświęconych Schellingowi, Jaspersowi i Merleau-Ponty'emu, opisuje źródła pomysłu napisania swej najważniejszej książki pt. *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*¹¹. Nie możemy stwierdzić, że jest to charakterystyczny nurt chrystologii lat dziewięćdziesiątych. Nie potrafimy wskazać innych przykładów. Jednakże problematyka relacji filozofii do dzieła Jezusa i do chrystologii,

¹¹ Kraków 1996.

problematyka ongiś żywo dyskutowana w związku ze studiami egzystencjalistycznymi i neomarksistowskimi tego zagadnienia, wciąż pozostaje aktualna.

Czym jest chrystologia filozoficzna? Sama syntagma „chrystologia filozoficzna”, będąca synonimem „Chrystusa filozofów”, została spopularyzowana przez H. Gouhiera¹². Dla autora książki o Bergsonie i Chrystusie Ewangelii oznaczała ona jednak jedynie sposób, w jaki konkretni filozofowie postrzegali Chrystusa. Tilliette, stawiając postulat chrystologii filozoficznej, myśli o czymś o wiele głębszym. Jego intencje znakomicie wyraża we *Wprowadzeniu* T. Gadača: „Czy filozofia może w ogóle przejść obojętnie obok Chrystusa, dążyć do prawdy, budować systemy, tak jakby w ogóle nie było Wcielenia? Czy sam rozum, uświadamiając sobie swoje własne granice i to, co go przekracza, nie próbuje już sięgać Nieskończoności, która zstąpiła sama w ludzką skończoność? (...) Czy Słowo Wcielone nie jest obecne w takich kategoriach filozoficznych, jak: Logos, nieskończona skończoność i skończona nieskończoność, wieczność w czasie, pośrednictwo, paradoks? Czy byt Chrystusa nie kryje się w głębi takich ludzkich doświadczeń, jak: samoświadomość, miłość, czas, odrodzenie, cierpienie, śmierć, skoro idąc za intuicją św. Ireneusza, Bóg kształtował glinę, z której miał powstać człowiek, z myślą o swym Wcielonym Synu?” (s. 11).

W chrystologii filozoficznej nie chodzi zatem o racjonalistyczną, a więc selektywną przebudowę chrystologii teologicznej, ale o zdanie sobie sprawy z faktu, że „Chrystus ma coś do powiedzenia filozofom” (s. 36). Innymi słowy, chrystologia filozoficzna stara się opisać, w jakiej mierze koncepcja filozofii danego myśliciela zależy od jego postrzegania Chrystusa. Zdaniem Tilliette, osadzenie chrystologii w filozofii można rozumieć na różne sposoby: „Bądź jako prawdziwą twórczość filozoficzną emanującą z bytu Chrystusa, zrodzoną z medytacji chrystologicznej (...), bądź też jako znaczący wkład myśli i pojęć wzbogacających filozofię (...), a nawet jako schematyzm albo schematyzmy, które mogą narzucić się i wyrazić w postaci systemu (...)” (s. 36). Francuski jezuita ma pełną świadomość, że filozoficzne zbliżenie się do Chrystusa „niezawodnie ciąży ku wysublimowaniu Go w ideę” (s. 40). Nie oznacza to jednak, że taka chrystologia nie może mieć racji bytu.

Dzieło składa się z dwóch części: *Heurystyki* i *Topiki*. W pierwszej francuski jezuita pyta o możliwość chrystologii filozoficznej, w drugiej zaś przedstawia „filozoficzną egzegezę” wybranych fragmentów Nowego Testamentu. W pierwszej wylicza pięć formuł określających wzajemną relację filozofii i chrystologii: *philosophia Christus*, *philosophia Christi*, *Christus summus philosophus*, *idea Christi* i *scientia Cristi*.

Philosophia Christus. Termin ten wytropił de Lubac w jednym z listów średniowiecznych. Oznaczał on wtedy: „Naszą filozofią jest Chrystus, nie mamy innej

¹² *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris 1961.

filozofii oprócz Chrystusa” (s. 42). Jednakże *philosophia Christus* może być rozumiana także jako dylemat: „albo Chrystus, albo filozofia”. W tym duchu F. Dostojewski stwierdził paradoksalnie: „Jeśli zachodzi konflikt między Chrystusem i Prawdą, wolę znaleźć się po stronie Chrystusa, niż po stronie Prawdy”. Do zwolenników formuły *philosophia Christus* Tilliette zalicza św. Pawła, B. Pascala, J.G. Hamanna, S. Kierkegaarda, S. Weila i P. Thévénaza (s. 42-65).

Philosophia Christi. Głosicielami tak pojmowanej relacji filozofii i chrystologii są Erazm z Rotterdamu i Mikołaj z Kuzy. Pierwszy z nich podkreślał, że filozofia emanuje z Chrystusa, drugi, że prowadzi do Chrystusa. „Niebiańska filozofia” – zdaniem Erazma – to ta, w której Chrystus jest ośrodkiem i celem. „Uczona niewiedza”, a więc i chrystologia filozoficzna, według Kuzańczyka, oznacza klimat i warunki zbliżania się do żywego Chrystusa (s. 66-79).

Christus summus philosophus. „Chrystus – pisze francuski jezuita – za dni swego życia zachowywał się jak filozof (...), a mimo to wielu, nawet większość, nie odmawia Mu tytułu Mędrca, a niektórzy nazywają Go Filozofem” (s. 79). Spinoza przyznał Chrystusowi miano *summus philosophus*, filozof *par excellence*. Wprawdzie już na fresku z katakumby Coemiterium z III w. ukazany jest Chrystus jako „filozof”, jednakże potem unikano używania tego tytułu, obawiając się, aby nie pomniejszyć znaczenia Tego, który jest „Światłością prawdziwą oświecającą każdego człowieka”. Spinoza wyjaśniał i uzasadniał: „Chrystus był nie tyle prorokiem, ile ustami Boga. Otóż objawił (...) się Chrystusowi, czyli Jego duchowi, w sposób bezpośredni, a nie za pomocą słów i obrazów, jak objawił się prorokom (...), Chrystus ujął, czyli rozumiał rzeczy objawione w całej prawdzie (...), czystym umysłem” (s. 85-86). Nazywając Chrystusa filozofem, trzeba było nieuchronnie podnieść jeszcze jeden problem: Chrystus a dotychczasowy ideał mędrca – Sokrates. M. Ficino określił Sokratesa „typem Chrystusa”, a Erazm ułożył inwokację, która zrobiła ogromną karierę: *Sancte Socrates, ora pro nobis* (s. 93). Zdaniem Tilliette, najbardziej radykalnym zwolennikiem formuły *Christus summus philosophus* był J.G. Fichte. „Jezus – streszcza poglądy niemieckiego filozofa autor – nie zajmuje się skończonym światem oraz istnieniem rzeczy, liczy się dla Niego tylko unia z Bogiem, tylko ona jest rzeczywista (...) Jego bezpośrednie poznanie stanowiło jedno wraz z Nim, Jego jaźń łączyła się z czystą prawdą racjonalną, stanowiąc czysty «fakt świadomości». (...) Bardziej niż filozofem *par excellence* Jezus Fichtego był Nadmistrykiem. (...) Będąc Misjonarzem Idei, odżywa On na nowo w swoich uczniach” (s. 98-105).

Idea Christi. Tilliette wychodzi od tezy G. Santayany: „Idea Chrystusa – to znaczy Boga w człowieku – przeżywana i rozważana intensywnie przez ludzi (...) stworzyła ewangeliczne arcydzieło, tego Jezusa wyobrażonego, tak dokładnie wystylizowanego na prawdziwego czy też uchodzącego za takiego” (s. 107). Przedstawicielom formuły *idea Christi* tak naprawdę nie zależy na istnieniu Chrystusa, ale na naśladowaniu

Go. Według Kanta, Schellinga, Hegla czy Straussa, ludzki rozum ma w idei Chrystusa odkrywać konkretne znaczenie (np. Chrystus jako ideał moralny, s. 106-133).

Scientia Christi. Zwolennicy zarówno *Christus summus philosophus*, jak i *idea Christi* przywołują problem świadomości Jezusa. Zdaniem Tilliette, kluczem do chrystologii filozoficznej jest „połączenie wspaniałości Idei z historyczną podmiotowością Świadka” (s. 134). Teolog i filozof nie mogą czuć się jednak zbyt pewnie na gruncie świadomości Jezusa. Chrystus taki, jaki jest w sobie, z natury swej uymyka ujęciom analitycznym. Dlatego istnieje tyle rozmaitych odpowiedzi na pytanie: Jak rozwijała się świadomość boska i ludzka w Jezusie Chrystusie? Na przykład Schleiermacher sądził, że boskość przenikała do świadomości Jezusa w zakresie równym zakresowi Jego ludzkich zdolności, Blondel, że świadomość Boska Chrystusa była równie nienaruszona w dziecku i dorosłym, ani nie wzrastała, ani nie malała, wreszcie radykalni przedstawiciele teologii kenotycznej, że poczucie boskości w świadomości jej Nosiciela graniczyło z zaniemocowaniem (s. 134-150).

Część druga książki, *Topika*, stanowi filozoficzną egzegezę niektórych fragmentów Nowego Testamentu. Tilliette zajmuje się kolejno Prologiem Ewangelii św. Jana (s. 157-293), hymnem z Listu do Filipian (2,6-11, s. 194-227), Kazaniem na Górze (s. 228-254) i „śmiercią Jezusa”, czyli „spekulatywnym Wielkim Piątkiem” (s. 255-279). „Egzegetami”, których francuski jezuita przywołuje, są: Hegel, Fichte, Schelling, Sołowjow, Kierkegaard, Blondel, Weil, Kant, Bergson, Unamuno, Spinoza i inni.

W *Podsumowaniu* Tilliette przyznaje, że chrystologia filozoficzna, budowana na gruncie metafizyki, filozofii religii, filozofii historii i antropologii, może być określona jako przygotowawcza względem *intellectus fidei*. „Zadanie chrystologii filozoficznej godnej tego miana – pisze Tilliette – nie kończy się na pojawieniu się (...) Chrystusa na horyzoncie filozofii gotowej do poddaństwa i oczekującej, aby On zamknął nad nią swe «ogromne ramiona». Polega ona również na krytycznym badaniu tez chrystologicznych oferowanych przez teologię: Odkupienie, Zadośćuczynienie, Zmartwychwstanie (...); wszystkie artykuły chrystologiczne mogą podlegać filozoficznemu opracowaniu” (s. 299-300).

Można zatem mieć nadzieję, że „wprowadzenie do chrystologii filozoficznej”, jak Tilliette określa swe dzieło, znajdzie kontynuatorów. Tą dyscypliną powinien być zainteresowany w sposób szczególny teolog fundamentalny. Wydaje się bowiem, że chrystologia filozoficzna, obok dogmatycznej, tworzy najbliższy kontekst chrystologii fundamentalnej. Ta ostatnia opiera się zasadniczo na wynikach przynoszonych przez rozum historyczny. Jednakże muszą być one, z jednej strony, koherentne z biblistyką i dogmatyką, z drugiej, skonfrontowane z filozofią, jako że historia bez filozofii traci znaczenie.

ks. Marek Skierkowski
ks. Henryk Seweryniak

II. RELIGIOZNAWCZA SESJA W MÖDLING, 15-20 IX 1997

„Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie”

Nie miała takiego rozmachu jak II Europejskie Spotkanie Ekumeniczne w Grazu (23-29 VI 1997). Była spotkaniem kilkudziesięciu uczonych przede wszystkim z krajów języka niemieckiego. Prelegentami byli znakomici buddologowie, którzy rozważali esencję tej wielkiej religii świata jako wyzwanie dla chrześcijańskiej teologii i filozofii. Z Polski uczestnikami sesji byli: ks. Z. Falczyński z ATK, ks. M. Studnik z Nysy i niżej podpisany.

Gospodarzem sympozjum była Wyższa Szkoła Teologiczna św. Gabriela, prowadzona przez Zgromadzenie Księży Werbistów, będącą filią rzymskiego Urbanianum. Okazała świątynia, kompleks gmachów uczelnianych położenie na przedmieściu podwiedeńskiego miasteczka Mödling, placówka dydaktyczna i wielki ośrodek wydawniczy z zakresu religioznawstwa, teologii religii i misjologii – cały ten zespół klasztorny może być nazywany Mekką werbistów.

Budda (560-480) – z sanskryckiego *buudha*: przebudzony, oświecony – stał się ojcem jednej z największych religii świata. Buddyści zajmują wielkie obszary Indochin, Indii, Korei, Japonii (szintoizm), zamieszkują Republikę Ałtajską azjatyckiej Rosji, Tuwę i Buriację. W samych Chinach liczba buddystów wynosi przynajmniej 100 milionów. Ich los jest o wiele bardziej znośny niż prześladowanych buddystów tybetańskich. Wzrasta liczba zwolenników buddyzmu na terenie chrześcijańskiej Europy. Ocenia się, że jest ich obecnie ok. półtora miliona, z czego 40 tysięcy żyje w Italii. Właśnie włoscy buddyści w 1995 r. wręczyli papieżowi list z wyrazami czci i wdzięczności za postawę Jana Pawła II wobec ich religii w czasie ostatniej jego podróży na Daleki Wschód. Była to swoista odpowiedź na słowa krytyki i protestu ich współwyznawców ze Sri Lanki skierowanych przeciwko fragmentom książki papieża *Przekroczyć próg nadziei*¹.

„Jesteśmy świadkami wielkiego zainteresowania buddyzmem na Zachodzie, wręcz mody na tę religię w pewnych środowiskach”². Po soborowej deklaracji *Nostra aetate* – dostrzegającej *semina Verbi* – walory zbawcze w religiach niechrześcijańskich rozpoczął się wielki dialog Kościoła z tymi religiami. Rzecznikiem dialogu z religiami Dalekiego Wschodu był Thomas Merton, który w 1968 r. zmarł tragicznie w Bang-

¹ Por. J. Krasieński, *Z kart Magisterium Kościoła*, Sandomierz 1998, s. 182-184.

² I. Kania, „Dharma a Krzyż. Z dziejów teologicznego dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego”, *Znak* 47 (1995) nr 1, s. 5. Por. H. de Lubac, *Buddyjska miłość*, tamże, s. 26-44; F. Hunia, *O dwóch drogach do drogi, do której nie prowadzi żadna droga*, tamże, s. 67-79; R. Aitken, *Encouraging Words: Zen Buddhist Teachings for Western Students*, New York 1993.

koku w drodze na chrześcijańsko-buddyjską konferencję teologiczną. Obok powołanej po Soborze dykasterii rzymskiej sprawą dialogu katolicko-buddyjskiego zajmują się różne ośrodki, m.in. Instytut Ekumeniczny w Colombo (Sri Lanka), gdzie Aloysius P i e r i s SJ redaguje międzynarodowy przegląd dla buddystów i chrześcijan: „Dialogue”. Również prowincja dominikanów w Wietnamie podjęła badania nad buddyzmem i wydelegowała kilku swych członków do prowadzenia intensywnego dialogu międzyreligijnego³. Dialog taki podjął Jan Paweł II – papież-pielgrzym – od początku swego pontyfikatu. Uwidoczniło się to w słynnym spotkaniu modlitewnym w Asyżu, gdzie zgromadzili się przedstawiciele wielkich religii Azji i w czasie licznych podróży apostołskich – w spotkaniach z buddystami. Jan Paweł II naucza o buddyzmie jako religii zawierającej wiele prawdy egzystencjalnej, świętości oraz piękna. Z religią tą, w której można znaleźć liczne *semina Verbi*, „Kościół poniekąd szuka wspólnej drogi”⁴.

Obrazy symposium otworzył w poniedziałek rano 15 IX 1997 r. gospodarz miejsca – rektor Wyższej Szkoły Teologicznej w Mödling, autor licznych dzieł z zakresu misjologii i religioznawstwa, prof. Andreas B s t e h, wykładowca teologii fundamentalnej i teologii religii. Nie sposób zreformować wystąpień wszystkich wykładowców. Wskażę na najbardziej węzłowe.

Antropologię buddyzmu przedstawił prof. Ernst S t e i n k e l l n e r z Instytutu Tybologii i Buddyzmu Uniwersytetu Wiedeńskiego. Antropologia ta to teoria osobliwego istnienia człowieka oparta na myśli wczesnoindyjskiej. Prelegent omówił historyczne uwarunkowania ukształtowania się obrazu człowieka w myśli buddystycznej. Wyeksponował prymat działania, metodę identyfikacji elementów konstytuujących empiryczną osobę, milczenie Buddy w tej sprawie. Objął proces uniwersalnego samounicestwienia i potrzebę przekroczenia wszelkiej pojęciowości w ujęciu głębi, samego dna rzeczywistości.

Postać Buddy w tradycji buddyjskiej w świecie badań historycznych omówił holenderski profesor (Leiden) Tilmann V e t t e r. Skoncentrował się na najstarszych przekazach. Objął samo imię Buddy, zawierające „przebudzenie” i zawarte w pierwszym przepowiadaniu osiem ścieżek medytacyjnej koncentracji; młodzieńcze przebudzenie świadomości, odejście od kastowości, rozpoznanie manowców tego świata i odłączenie się odeń – w sumie „cudowne narodziny”. Dalej prelegent omówił boskie pociągnięcie Buddy ku misji nauczycielskiej, teksty jego doktryny, wśród nich obja-

³ Por. M. Fitzgerald, *Dialog między religiami świata dziś*, Więź 36 (1993) nr 10, s. 139-141; H. Häring (wyd.) *Le nombreux visages de Dieu*, Concilium. Revue Internationale de Théologie, Paris 1995, 258; *Dominikanie wietnamscy prowadzą badania nad buddyzmem*, Biuletyn KAI 1997 nr 22 (3 VI), s. 27.

⁴ Por. E. Sakowicz, *Papież Jan Paweł II o buddyzmie*, Homo Dei 61 (1992) nr 2-3, s. 63-72; List Stolicy Apostolskiej do buddystów, Biuletyn KAI 1995 nr 41 (31 V), s. 10.

śnienie drogi pośredniej wiodącej między kastowością a przepychem świata ku Nirwanie. Przedstawił ostatnie miesiące jego życia, rozprzestrzenianie się nauki Buddy i założonych przezeń klasztorów mniszych. Całość przekazów profesor poddał historycznej krytyce, próbując odróżnić rzeczy pewne od hipotetycznych, od domysłów, zwłaszcza gdy chodzi o moment jego „przebudzenia” i drogę ewolucji duchowej.

Drugi obszerny wykład Tilmana Vettera obejmował etykę Buddy: drogę pośrednią – osiem ścieżek – cztery prawdy, zawarte w tzw. pierwszym kazaniu Buddy. Wśród pouczeń Buddy znajduje się stwierdzenie, że to, co nieśmiertelne jest przedmiotem ludzkiego doświadczenia i jako takie likwiduje strach przed śmiercią. Jako akty życiowe Budda zalecał: prawy zamiar, szlachetną decyzję, szlachetną mowę i działanie, samozaparcie. Skutkiem takiej postawy będzie wolność od żądy, chciwości, niezadowolonia. Ukazywał cztery stopnie pogłębienia świadomości: Uwolnienie od żądy rodzi radość i błogość; Zanik nadmiaru myśli i zmartwień prowadzi do wyciszenia i jedności ducha; Rezygnacja i pełnia uświadomienia połączona z błogością ciała; Na ostatnim stopniu pogłębienia pozostaje równowaga ducha i pełnia świadomości.

W dalszej części kazania Budda ukazuje cztery „szlachetne prawdy”; 1. Dlaczego człowiek cierpi; 2. Pragnienie rozkoszy jest przyczyną wszelkiego zła wiodącego do powtórnego wcielenia; 3. To pragnienie jest możliwe do wyeliminowania; 4. Ośmiokrotna ścieżka jest sposobem ucieczki od pragnienia. Włączenie się w tę drogę to metoda teologicznego wyzwolenia i samoodkupienia.

Największym autorytetem sesji w Mödling, najwięcej udzielającym się, był prof. Lambert Schmithausen z uniwersytetu hamburskiego, specjalista w zakresie kultury i historii Indii.

Pierwszy wykład poświęcił duchowości starszego buddyzmu eksponując w nauce Buddy rezygnację, spokój ducha i współczucie. Ukazał dwa bieguny buddyjskiej duchowości: wewnętrzne oderwanie od świata i troskę o innych, staranie o własne zbawienie i o zbawienie innych oraz relację tych dwóch zadań w pierwotnym buddyzmie. Właśnie współczucie (*Mitgefühl – Mitleid*) było motywem wystąpienia Buddy jako nauczyciela: pragnął proklamować drogę zbawienia i przekazać tę misję swoim mniuchom. Eksponował cztery nie mające granic drogi wyzwolenia ducha: przyjaźń, współczucie, radość i równowagę ducha. W akcie współczucia objawia się niezwykła dynamika ducha i postawa proezystencji w realizacji przyjaźni. Uwidacznia się swoista dialektyka między postawą zaangażowania i oderwania od świata, między współczuciem a nietykalnością.

Drugi wykład Lamberta Schmithausena obejmował kategorie współczucia i pustki (*Mitleid und Leerheit*) w duchowości Mahayany. Wyeksponowana została medytacyjno-kontemplacyjna koncentracja pustki i potrzeba ćwiczeń w tym zakresie. Doświadczenie pustki w buddyzmie odgrywa ogromną rolę. Nie ma ono charakteru metafizyczno-abstrakcyjnego, ale ma tu miejsce żywe spotkanie z ostateczną rzeczywistością.

ścią zbawczą. Nasi teologowie przyrównują je do chrześcijańskiego spotkania ze zmarłym Chrystusem. Spotkanie to może się dokonać na poziomie kontemplacji, ale powinno zdarzać się także na płaszczyźnie codziennej wiary. Doświadczenie buddyjskie, jak chrześcijańskie, jest spotkaniem z realnością absolutną.

Dialog buddyjsko-chrześcijański musi uwzględniać buddyjską ontologię wyłaniania się fenomenów w radykalnej współzależności. W tej wizji nie ma stałej substancji człowieczeństwa, boskości, osoby czy natury Chrystusa. Jest On wcielony w historię, jest drogowskazem ku miejscu, z którego wyłania się boskość – zbawienie. Miejsce to jednak nie jest punktem stałym, jest swoistą siecią relacji, w której Chrystus objawia swój byt i funkcję⁵.

W czasie tygodniowych obrad w Mödling niżej podpisany pięć razy zabierał głos: dwa razy na sesjach plenarnych i trzy razy w obradach sekcyjnych (*Arbeitskreis*). Dwa razy dziękowano mu za zainicjowany nurt dyskusji – problemy podjęte żywo przez uczestników sesji. Jedno z pytań brzmiało: W jakiej mierze pojęcie *Entmythologisierung* R. Bulmanna dotyczy egzystencjalnej i fenomenologicznej interpretacji buddyzmu – jego tradycji i myśli teologicznej?

Dalsze wypowiedzi dotyczyły teologii inkulturacji oraz analogii między *Dhammapada* (rodzaj katechizmu buddyjskiego) a doktryną Apostoła Narodów, by zło dobrem zwyciężać (Rz 12, 21). W rozważaniach nad duchowością buddyzmu zajmowano się relacją buddyzmu do wojny, agresji oraz pokoju i przyjaźni. Cytowany przez niżej podpisanego tekst wyjęty z *Dhammapada* brzmiał: *Akodhena dżine kodham, asadhun sadhuna dżine* – „Gniew zwyciężaj pogodą, to, co niedobre, zwyciężaj dobrem”.

Włączyłem się także w dyskusję na temat relacji Absolutu do Nirwany. Absolut w buddyzmie przekracza wszelkie logiczne kategorie, wszelkie pojęcia, całą ludzką zdolność artykulacji. Nirwana należy do istotnych pojęć soteriologii buddyjskiej. Osiągnięcie stanu Nirwany to esencja zbawienia w wizji buddyzmu.

Sanskryckie *nirwana* (palijskie *nibbana*) oznacza „zdmuchnięcie”, „wygaszenie”. Treścią tego terminu jest wyjście z cierpienia, albo transcendowanie cierpienia. Połączenie tego pojęcia z brakiem wyraźnego obrazu Boga było często na Zachodzie rozumiane czysto negatywnie, lub nawet anihilacyjnie jako unicestwienie, „Nicość”. Tymczasem pojęcie to oznacza wygaszenie udręk, pragnień i żądz, niepokojów i cierpień, a więc całej treści doczesnego życia. Kto uzyskał stan Nirwany, wychodzi już poza krąg *samsary*, bytu przygodnego, przemijanego i uzyskuje zbawienie.

Równocześnie Nirwana jest synonimem Absolutu, wobec którego rozum dyskursywny jest bezradny, bo Absolut transcenduje wszystko, co jest związane z widzialną, doczesną rzeczywistością świata.

⁵ Por. D.L. Snellgrove, *Sanctified Man in Mahayana Buddhism*, *Studia Missionaria* 19 (1970), s. 55-86; J.S. O’Leary, *Dogmat a spotkanie religii*, *Znak* 48 (1996) nr 8, s. 40-41.

Mędrcy indyjscy mówiąc o Nirwanie – „wygaszeniu” ilustrowali „wygaszenie” osobowego bytu ludzkiego obrazem zdmuchanego płomyka lampy lub świecy. Dla człowieka Zachodu taka metafora była jednoznaczna z unicestwieniem. Tymczasem dla tamtej myśli Indii płomień nie podlegał zniszczeniu, tylko zmieniał stan, łączył się z płomieniem – boską energią wypełniającą cały wszechświat.

Mimo więc niedostatku „elementu teologicznego” w buddyzmie ideał zbawczy w nim zawarty nie powinien być interpretowany jako anihilacja i unicestwienie. Występuje tu jakiś sposób dalszego istnienia (*arhata*), tyle że niepodobny do wszelkich kategorii doczesnych, niewyobrażalny. Buddolodzy potrafią znaleźć w buddyzmie wiele określeń opisujących ten stan zbawienia: błogość, miasto bez smutku, wyspa szczęśliwości, uspokojenie. W pojęciu Nirwany występuje charakterystyczna dialektyka Ni-cości (unicestwienia) i Pełni. Osiągnięcie Nirwany to zjednoczenie z tym, co pozaświatowe⁶. Dla chrześcijan tą rzeczywistością absolutnie transcendującą świat jest Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, dla wyznawców Buddy Dharmata, Dharmakaja, Sunjata (te i inne synonimy Nirwany). Nic dziwnego, że w niektórych kręgach buddystów oprotostowano książkę Jana Pawła II *Przekroczyć próg nadziei*, gdzie buddyzm został określony kontrowersyjnie terminem „system poniekąd ateistyczny”. Podniesiono to w dyskusji sesji w Mödling. Negatywistyczne, anihilacyjne pojmowanie Nirwany zostało już właściwie na Zachodzie przewyciężone. Przyczynili się do tego wybitni myśliciele i badacze, wśród nich Paul Tillich, Beda Griffiths, Hans Waldenfels.

Relację merytoryczną o sesji naukowej w Mödling warto uzupełnić uwagą, że codziennie obradom towarzyszyła Msza św. koncelebrowana w świątyni, którą poprzedzała liturgia godzin. Były także modlitwy ekumeniczne. Można było oglądać liczne eksponaty w ramach wystawy związanej z historią i kultem buddyjskim.

Miła była atmosfera gościnności zapewniona przez gospodarzy domu, ojców werbistów. Organizatorem i *spiritus movens* sesji był ks. prof. Andreas B s t e h, dyrektor studiów, zawsze uśmiechnięty i życzliwy dla gości. Z niektórymi zakonnikami klasztoru można było rozmawiać po polsku (prof. Ladislav N e m e t, o. Robert K o l l e k). Wśród uczestników sympozjum był profesor ze Sri Lanki, który studia ukończył na uniwersytecie w Hamburgu. Często udzielał się w dyskusji, władał świetnie językiem niemieckim i miał taką aparycję (urodę) niewieścią, że początkowo traktowałem go *per Frau*.

Za świątynią i kompleksem gmachów mogłem kolejny już raz odwiedzić cmentarz i tam podumać nad mogiłami wielkich ludzi Zgromadzenia Werbistów i przedstawicieli światowej nauki; wśród nich byli: Wilhelm S c h m i d t (+ 1954), Wilhelm K o p -

⁶ Por. S. U c d a, *Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken. Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen*, *Studia Philosophica* 34 (1974), s. 144-161; I. K a n i a, *Papież i buddyści*, *Tygodnik Powszechny* 49 (1195) nr 9, s. 7; Y. R a g u i n, *Chrześcijański Zen*, *Znak* 48 (1996) nr 10, s. 45-50; *Nirwana*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 286-287.

pers (+ 1961), Paul Schebesta (+ 1987), Martin Gusinde (+ 1969), Franz Ledochowski (+ 1972).

Zgromadzenie Werbistów powstało w Holandii w 1875 r. W cztery lata po założeniu pierwsi werbiści wyjechali do Chin. Wśród nich znalazł się także błóg. Józef z Szantugu, pochodzący z północnych Włoch. Klasztor w Mödling został założony w 1889 r. 5 X 1996 r. w okazałej klasztornej świątyni święcono 50-lecie periodyku misyjnego: „Alle Welt”. Wśród gości byli arcybiskup-senior kard. F. König, nuncjusz papieski dla Austrii. Listy gratulacyjne nadeszły z Watykanu, od prezydenta i kanclerza Austrii, od Matki Teresy z Kalkuty. O wkładzie młodego Zgromadzenia ks. Werbistów – *Societas Verbi Divini* – do światowego dzieła misyjnego mówić tutaj niepodobna.

ks. Józef Krasieński, Sandomierz-Warszawa

III. KRZYŻ W TEOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Sprawozdanie ze Zjazdu Teologów Fundamentalnych, 16-17 IV 1998 r.

„Z ogromną radością witam Państwa na Ziemi Płockiej – w Sikorzu, w bezpośrednim sąsiedztwie z Ziemią Dobrzyńską. To dobrze, że nasze zjazdy zaczynają mieć swój swoisty koloryt związany z pięknem naszych małych Ojczyzn: Katowic, Krakowa, Lublina, Paradyża, Kołobrzegu i Kamienia Śląskiego. Wielu z nas ciepło wspomina piękną mowę ks. prof. Nagyego na zjeździe katowickim, wzruszenie ks. prof. Lato-urelle’a w Krakowie, rozmach sympozjum na KUL-u, tajemniczość cysterskiego kościoła w Paradyżu, kołobrzesci sztorm i niecodzienne piękno zamku w Kamieniu Śląskim. Można przeczytać wiele książek, spotkać najrozmaitszych ludzi, ale każdy nasz zjazd teologicznofundamentalny ma w sobie niepowtarzalny *genius loci*. Tworzy go dodatkowo aura Oktawy Wielkanocy – aura tak bliska naszej pracy i poszukiwaniom. Mam nadzieję, że (...) odnajdziecie Państwo i tutaj swoisty *genius loci*: w malowniczej skarpie wiślanej, w ciosach największej ongiś katedry romańskiej, w grobowcu Władysława Hermana i Bolesława III Krzywoustego, księżnej Judyty i Konrada I Mazowieckiego (...). Wspomnę także, że docierały tu – na pogranicze Ziemi Dobrzyńskiej – zagony krzyżackie. Może dlatego urodzony w Brudzeniu, kilka kilometrów stąd, Paweł Włodkowic, rektor Wszechnicy Krakowskiej, z takim przekonaniem walczył o prawa ludów i wyraził kształt krzyża. I może z twardych praw tej ziemi – jeśli przekroczyliśmy połacie dziejów – uczył się drogi solidarności pochodzący z położonego parę kilometrów stąd Sobowa, prezydent Lech Wałęsa”.

Tymi słowami ks. dr hab. Henryk Seweryniak powitał uczestników (ponad 50 osób) Zjazdu Teologów Fundamentalnych, zgromadzonych w domu rekolekcyjnym

w Sikorzu pod Płockiem w dniach 16-17 kwietnia 1998 r. Przemówienie to dobrze oddaje klimat i sens tego spotkania. Ważne przecież były nie tylko naukowe referaty i dyskusje, ale również cały kontekst Zjazdu, nawiedzenie katedry płockiej, kaplicy Pierwszego Objawienia Miłosiernego Jezusa bł. Faustynie, mariawickiej świątyni Miłosierdzia i Miłości, Muzeum Diecezjalnego i Wyższego Seminarium Duchownego, czy wreszcie przyjacielskie rozmowy i prezentacja, trochę w duchu rywalizacji, naukowych osiągnięć poszczególnych ośrodków.

Każdy z dwóch dni Zjazdu rozpoczynał się Mszą św. sprawowaną pod przewodnictwem pasterzy Kościoła płockiego. Bp Zygmunt Kamiński w swej homilii wskazał na kwestię ludzkiego głodu Boga i rolę chrześcijańskiego świadectwa. Z kolei bp Roman Marcinkowski, nawiązując do przemówienia papieża Jana Pawła II do teologów fundamentalnych z 1995 r., uwypuklił specyfikę pracy specjalistów tej dyscypliny, poszukujących racji wiary i motywów nadziei.

Ks. prof. dr hab. Marian Ruścicki, przewodniczący Sekcji Teologii Fundamentalnej, dokonując Otwarcia Zjazdu przedstawił jego temat: „*Ne evacuata sit crux. Krzyż jako znak i motyw wiarygodności chrześcijaństwa*”. Łacińskie słowa stanowią cytat z *Mysli B. Pascala*, który w tym projekcie summy apologetycznej pisał: „Nasza religia jest mądra i szalona. Mądra, bo jest naprawdę uczona i najbardziej opatrzona w cudy, prorocтва itd. Szalona, bo nie to wszystko sprawia, że ją wyznajemy (...). Wierzyć każe nam tylko Krzyż, *ne evacuata sit crux*” (828). Zdaniem lubelskiego profesora, wielu teologów fundamentalnych zwraca dziś uwagę, by w traktacie *De Christo legato divino* omawiać zagadnienie śmierci Jezusa. Było ono dotychczas pomijane, a ważne jest o tyle, że śmierć Jezusa z jednej strony ukazuje sens śmierci człowieka, z drugiej zaś strony na krzyżu następuje pełnia Objawienia. Obecny Zjazd ma dać wskazówki, jak mówić o Krzyżu w wykładzie teologii fundamentalnej.

Pierwszego dnia zostały wygłoszone trzy referaty: *Historyczna wiarygodność wydarzenia Krzyża* o. dr. Ireneusza Sławomira Ledwonia OFM (KUL), *Krzyż jako konsekwencja Wcielenia* ks. dr. hab. Tadeusza Doli (Opole) i *Staurologiczna świadomość Jezusa* o. dr. Andrzeja Napiórkowskiego OSPE (PAT Kraków).

O. Ledwoń przypomniał na początku, że historyczność wydarzenia krzyża została podważona dopiero w czasach nowożytnych – i to niejako na dwa sposoby: najpierw tam, gdzie w ogóle zakwestionowano historyczność samej postaci Jezusa, następnie przy okazji podania w wątpliwość historycznego waloru ewangelicznych opisów męki. Po naszkicowaniu dziejów kwestionowania wydarzenia Krzyża, prelegent wskazał świadectwa potwierdzające historyczność śmierci krzyżowej Jezusa. Spośród pisarzy pozachrześcijańskich wymienił Thallosa Samarytanina (wyzwoleńca i kronikarza cesarza Tyberiusza), Tacyta (w *Annales*, XV 44), Józefa Flawiusza (słynne *Testimonium Flavianum* z *Antiquitates Iudaicae*), Lucjana z Samosaty (*Peregrinus*, ok 170 r.), a także *Talmud* i *Toledoth Jeshuah*, żydowski pamflet anty-

chrześcijański z VI w. Jeśli chodzi o świadectwa chrześcijańskie pozakanoniczne, lubelski teolog skoncentrował się na pismach powstałych na przełomie I i II w., to znaczy *Liście do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, *Liście Barnaby* (z lat 96-98), *Liście do Smyrneckich* Ignacego Antiocheńskiego (105-7), *Dialogu z Żydem Tryfonem* Justyna (sprzed 150 r.) oraz *Adversus haereses* i *Dowodzie prawdziwości nauki apostołskiej* Ireneusza z Lyonu, wspominając również o literaturze apokryficznej.

Bez wątplenia zasadniczym źródłem informacji dotyczących męki i krzyżowej śmierci Jezusa są księgi Nowego Testamentu, a szczególnie Ewangelie. Oprócz Ewangelii, którym mówca poświęcił ostatnią część swego wystąpienia, ważne są również te pisma Nowego Testamentu, które zawierają elementy najstarszej tradycji Kościoła, to znaczy katechezę apostołską, formuły wiary i hymny liturgiczne.

Centralnym tematem katechezy apostołskiej były męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Zarówno w *Credo* korynckim, jednym z najstarszych schematów tej katechezy, jak i w mowach katechetycznych z *Dziejów Apostolskich* bardzo wyraźnie występuje tzw. formuła kontrastowa: śmierć Jezusa, będąca zbrodnią ludzką przeciwstawiona Jego zmartwychwstaniu – dziełu Boga. Dotyczy to wystąpień Piotra w dniu zesłania Ducha Świętego (Dz 2,22-24.31n. 36n.), w świątyni w krużganku Salomona po uzdrowieniu chromego (3,15.26), przed Sanhedrynem (4,10; 5,3n.), w domu Korneliusza (10,39) oraz przemówień Pawła w Antiochii Pizydyjskiej (13,28-30) i Tesalonice (17,2n.), a także Szczepana przed ukamienowaniem (7,52-56).

Formuły wiary – poza wspomnianym *Credo* korynckim (1 Kor 15,3-8) – odnoszą się zasadniczo do zmartwychwstania, ale tym samym implikują przecież stwierdzenie śmierci Jezusa (Rz 10,9; 1 Tes 1,10; 2 Kor 4,14; Kol 2,12; Ef 1,19). W listach Pawłowych, w których znajdują się te formuły wiary, jest również wiele jego własnych tez dotyczących śmierci Jezusa. Nic też dziwnego, że H. Langkammer nazywa Apostoła Narodów teologiem Krzyża i śmierci Jezusa, gdyż takie słowa jak „krzyż”, „ukrzyżowanie”, obok Ewangelii, występują niemal wyłącznie u niego, szczególnie w 1 Kor i Ga. Ukrzyżowany Chrystus jest zasadniczą treścią misji ewangelizacyjnej Pawła, a nawet jego jedyną chlubą (Ga 3,1; 6,14; 1 Kor 1,2n.; 2,2).

Również hymny liturgiczne zawierają stwierdzenia śmierci Jezusa (Flp 2,6-11; Rz 10,5-8; 1 P 1,19-21; 2,21-25; 3,18-22; Hbr 12,2). Spośród nich na szczególną uwagę, zdaniem o. Ledwonja, zasługują trzy hymny pasyjne z 1 P, stosowane prawdopodobnie w liturgii chrztu.

Przechodząc do Ewangelii prelegent zaznaczył, że przez wydarzenie Krzyża rozumie nie tylko samo ukrzyżowanie Jezusa, ale także cały ciąg faktów, które złożyły się na tę śmierć. Chociaż cztery istniejące obecnie ewangeliczne opisy męki zbliżone są do siebie pod względem treści i struktury, to jednocześnie w wielu miejscach różnią się między sobą. O. Ledwoń podjął kilka najbardziej dyskutowanych dziś kwestii zwią-

zanych z narracjami pasyjnymi Ewangelii: chronologię męki, pojmanie Jezusa, proces nad Nim i motywy skazania Go na śmierć przez ukrzyżowanie.

Mimo że ewangeliści podają wiele szczegółów dotyczących czasu i miejsca Chrystusowej drogi ku śmierci, to jednak ich opisy nie są kronikami, lecz przede wszystkim refleksją teologiczną – i z tego również wynikają rozmaite rozbieżności. Tradycyjnie chronologię męki przedstawiono w sposób następujący: Ostatnia Wieczerza miała miejsce w czwartek; nocą Jezus został aresztowany i odesłany do Kajfasza, a następnie przesłuchany przez Sanhedryn i uznany winnym śmierci za bluźnierstwo; w konsekwencji resztę nocy spędził w więzieniu, aby w piątek o świcie ponownie stanąć przed sądem żydowskim; gdy następnie został zaprowadzony do Piłata, okazało się, że jest niewinny; Piłat nie wiedząc, co uczynić dalej, odesłał Jezusa do Heroda, a ten z powrotem do Piłata; prokurator rzymski pod naciskiem Żydów wydał wyrok śmierci, który został wykonany tego samego dnia w południe. Taka chronologia niesie jednak ze sobą wiele trudności. Czy 12 godzin, jakie upłynęło od aresztowania do ukrzyżowania nie stanowi zbyt krótkiego czasu na taką obfitość wydarzeń? Dlaczego ewangeliści nie wspominają, że śmierć Jezusa nastąpiła nazajutrz po pojmaniu, a Paweł nie pisze o ustanowieniu Eucharystii w dzień przed męką, lecz „tej nocy, kiedy został wydany” (1 Kor 11,23)? Czy ukrzyżowanie dokonało się, jak podają synoptycy, w dzień święta Paschy (15 Nisan), czy jak chce IV Ewangelia w dzień wigilii paschalnej? Różne próby wyjaśnienia rozbieżności chronologicznych (np. teoria dwóch kalendarzy: saducejskiego i faryzejskiego) nie dały zadowalających rezultatów. Prelegent opowiedział się za interpretacją Janową, za którą optuje większość biblistów, a więc za wigilią Paschy (14 Nisan, 7 kwietnia) 30 r. jako najbardziej prawdopodobnym dniem śmierci Jezusa.

Jeśli chodzi o aresztowanie Jezusa, jawi się kluczowe pytanie, kto wydał rozkaz pojmania i kto go wypełnił. Według Mk 14,43 nakaz wyszedł z Sanhedrynu, według Mt 26,47 – od arcykapłanów i starszych. W świetle Łk 22,52 aresztowania Jezusa dokonali sami arcykapłani, dowódca straży świątynnej i starsi, a w świetle J 18,3.12 – trybun i kohorta żołnierzy rzymskich. Z historycznego punktu widzenia jest nieprawdopodobne, by w Getsemanii pojawili się arcykapłani i kohorta z trybunem. Kohorta bowiem liczyła ok. 600 żołnierzy, trybun zaś był odpowiednikiem naszego generała brygady. Dane Łukasza i Jana naznaczone są więc zapewne interpretacją, która w pierwszym przypadku zmierza do ukazania właściwych reżyserów wydarzenia, a w drugim do podkreślenia współdziałania Żydów i Rzymian podczas procesu. Niewątpliwie jednak kilku żołnierzy rzymskich na prośbę władz żydowskich uczestniczyło w pojmaniu Jezusa. Natomiast rola Judasza, mocno wyszczególnionego w narracjach ewangelicznych, polegała w zasadzie jedynie na wskazaniu miejsca nocnego pobytu Chrystusa, aby Jego aresztowanie dokonało się bez rozgłosu, nade wszystko z obawy przed zwolennikami Jezusa.

Spośród wydarzeń składających się na mękę Jezusa najwięcej polemik, kontrowersji i dyskusji wzbudza bez wątpienia fakt i przebieg procesu. Historyczna wartość pe-

rykopy o nocnym posiedzeniu Sanhedrynu podważana była zarówno ze względów literackich, jak i prawnych. Sądzono zatem, że została ona dołączona do najstarszego opisu męki przez ewangelistę Marka lub nawet wcześniej. Podkreślano także, że Sanhedryn nie potrzebował zatwierdzeń swoich wyroków przez prokuratora rzymskiego. O. Ledwoń wskazał, że intensywne badania historyków i egzegetów potwierdziły jednak wersję ewangelistów. Od 6 r. po Chr. Judea jako prowincja cesarska znalazła się pod zarządem namiestników Rzymu, którzy mieli pełnię władzy sądowniczej, włącznie z *potestas (ius) gladii*. Sanhedrynowi nie przysługiwały zatem kompetencje w sprawach zagrożonych karą śmierci, z wyjątkiem przekroczenia przez nie-Żyda wewnętrznego muru Świątyni.

W procesie żydowskim wyróżnić można dwa etapy: przesłuchanie Jezusa przez Annasza, o którym wspomina tylko Jan, oraz przez cały Sanhedryn. Relacje Marka (14,53-15.1) i Mateusza (26,57-27.10) wskazują na nocne i poranne zebranie Sanhedrynu, ale bardziej prawdopodobne jest, że odbyło się jedno posiedzenie, które przeciągnęło się do rana, a zostało zakończone wydaniem wyroku i przeprowadzeniem Jezusa do Piłata. Chociaż prokurator rzymski dysponował niemal nieograniczoną władzą policyjną wobec *peregrini*, to jednak Ewangelie relacjonują formalny proces. Ewangelista mają jednak tendencję do usprawiedliwienia Piłata, a obciążania winą strony żydowskiej. Dlaczego zatem namiestnik wydał wyrok śmierci?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, o. Ledwoń wychodzi do stwierdzenia, że rzymskie ukrzyżowanie odbywało się zawsze z przyczyn politycznych. Oskarżenie wniesione przeciw Jezusowi musiało więc również mieścić się w tych ramach. Jego najkrótszą wersję podał Marek jako *causa mortis*: „Król Żydowski” (15,26). Jezus zatem miał uzurpować sobie godność królewską. O. Ledwoń powołując się na J. Gnilkę, jako powód pojmania Jezusa przez Żydów podaje Chrystusowe wystąpienie w świątyni. Interpretacja ta jest nowa, gdyż w dawniejszych ujęciach tego zagadnienia wskazywano raczej na bluźnierstwo. To jednak *de facto*, według warunków opisanych w Talmudzie, nie miało miejsca w przypadku Jezusa. Do oskarżenia przed Piłatem nie wystarczyłoby ani jedno, ani drugie, dlatego Żydzi dodali jeszcze uzurpację godności królewskiej w powiązaniu z zakłócaniem porządku społecznego (*perduellio* – wroga postawa wobec kraju albo *crimen maiestatis populi Romani imminutae* – obraza godności ludu rzymskiego).

W podsumowaniu swej prelekcji o. Ledwoń stwierdził, że krzyżowa śmierć Jezusa stanowi jedno z najpewniejszych i najgłębiej udokumentowanych wydarzeń Chrystusowej biografii. O pewnej niezgodności w szczególności pomiędzy relacjami pasyjnymi czterech Ewangelii zdecydowały perspektywy teologiczne poszczególnych redaktorów. Teologia Marka rozwijana jest za pomocą zwykłego opowiadania historii męki. Mateusz szerzej wyjaśnia fakty, gdy tymczasem Łukasz je streszcza. Wreszcie Jan dodaje wiele nowych elementów męki i bardziej niż inni interpretują ją teologicznie.

Ks. T. Doła podjął temat z pogranicza teologii fundamentalnej i dogmatyki, przedstawiając relację Krzyża do Wcielenia. Jego zdaniem, można mówić o trzech zasadniczych sposobach przedstawiania tej relacji. Pierwszy, tradycyjny sięgający Anzelm z Canterbury i Tomasza z Akwinu, jest wyraźnie obecny w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. Drugi, reprezentowany przez chrystologię kenozy, stanowi w dużej mierze rozwinięcie poglądów tradycyjnych. Trzeci wreszcie w znacznym stopniu odbiega od tradycji ze względu na historyczną perspektywę w teologicznych badaniach. W konsekwencji swoje wystąpienie prelegent podzielił na trzy części: 1) Krzyż jako cel i motyw Wcielenia; 2) Wcielenie i Krzyż jako kenozą Boga; 3) Krzyż konsekwencją ziemskiego życia Jezusa.

Związek Krzyża z Wcieleniem rozpatrywano tradycyjnie w kategoriach motywu i celu. Wyraz takiego myślenia stanowi sformułowanie zawarte w *Katechizmie Kościoła katolickiego*: „Odkupieńcza męka (Chrystusa) jest motywem jego Wcielenia” (607). Anzelm z Canterbury, tworząc taką tradycję soteriologiczną, podkreślał, że śmierć Syna Bożego na krzyżu była jedyną drogą, którą Bóg mógł wybrać, aby wybawić człowieka z grzechów. Taki pogląd odbierał zbawcze znaczenie Wcieleniu, życiu i działalności Jezusa. Wszystko, co w życiu Jezusa poprzedzało Krzyż, było w tym ujęciu wyłącznie przygotowaniem do tego zbawczego wydarzenia. Tomasz z Akwinu ujmuje Wcielenie i Krzyż w podobnych relacjach, choć w szerszej perspektywie. Dzięki Wcieleniu Bóg staje się obecny dla człowieka w nowy sposób. Jest człowiekowi bliski jak nigdy dotąd w dziejach zbawienia. Taki opis tajemnicy Wcielenia pozwala sądzić, że Tomasz nadawał jej sens zbawczy. W tym też duchu polski teolog W. Granał stwierdza, że męka Chrystusa jest „narzędziową przyczyną naszego zbawienia” i dlatego stanowi ona fundamentalny fakt będący punktem wyjścia dla analiz teologicznych i ogólnej idei odkupienia.

Relacja Wcielenia do Krzyża zajmuje ważne miejsce w chrystologii kenozy. H.U. von Balthasar, jako najbardziej znaczący przedstawiciel tego ujęcia, wychodzi od kenozy podstawowej, czyli wypowiedzenia się Ojca w trynitarnym zrodzeniu Syna. Szwajcarski teolog mówi bowiem o Bogu Ojcu jako niewyczerpanym, odwiecznie tryskającym źródle boskości. Tę boskość Ojciec przekazuje Synowi. U podstaw tej kenozy leży miłość, która skłania Ojca do rezygnacji z zachowania bóstwa wyłącznie dla siebie. Odwieczny dramat „ogołocenia” ojcowskiego serca przy zrodzeniu Syna oraz nieustannej obecności przy tym Ducha, otwiera przestrzeń dla dramatu między Bogiem a światem. Balthasar wymienia trzy kenozy Boga wobec świata. Pierwszą jest stworzenie, drugą przymierze z Izraelem, trzecią wreszcie Wcielenie Syna Bożego. Kiedy jednak szwajcarski teolog przechodzi do szerszego opisu tej ostatniej kenozy, to stwierdza wprost, że jej zasadniczym wydarzeniem jest właśnie Krzyż. Ku Krzyżowi zmierza też całe życie Jezusa poczynawszy od Wcielenia. Dlatego za M. Kählerem Balthasar stwierdza, że Ewangelie są „opisami męki zaopatrzonymi w szczegółowe

wprowadzenie”. Na Krzyżu bowiem spełnia się ostatecznie i najradykałniej wyrzucie się Syna z wszystkiego.

Wreszcie trzeci nurt refleksji soteriologicznej rozwija pogląd, że Krzyż stanowi konsekwencję ziemskiego życia Jezusa. W tym ujęciu zwraca się uwagę na fakt, że śmierć Jezusa jest dramatycznym finałem Jego konfliktu ze starszyzną żydowską. Analizuje się zatem w sposób historyczny stosunek Jezusa do Prawa, do oczekiwań mejsjańskich i władzy religijnej. Śmierć więc jawi się jako kres tego, co rozpoczęło się we Wcieleniu.

W podsumowaniu swojego wystąpienia teolog opolski wysunął postulat wielostronnego spojrzenia na relację Krzyża do Wcielenia. Należy, jego zdaniem, dążyć do takich ujęć, które uwzględniałyby w dostatecznym stopniu zarówno jej aspekt teologiczny, jak i historyczny.

O.A. Napierkowski w ostatniej prelekcji pierwszego dnia przedstawił temat staurologicznej świadomości Jezusa, to znaczny poszukiwał odpowiedzi na pytanie, czy Jezus wiedział, że zginie na Krzyżu. Wyszedł on od ukazania tajemnicy śmierci Jezusa w świetle Jego historycznej działalności, by następnie przejść do antropologiczno-psychicznego wymiaru tej śmierci.

Prelegent podkreślił, że pewien obraz świadomości staurologicznej Chrystusa pozwala uzyskać ukazanie pełnego napięcia stosunku Jezusa do różnych żydowskich ugrupowań czy warstw społecznych. Tworzyli je faryzeusze, saduceusze, zeloci, lud o nastawieniu nacjonalistyczno-religijnym, a także dodatkowo władza rzymska.

Jak twierdzi J. Gnilka, w świetle Ewangelii głównymi przeciwnikami Jezusa podczas Jego publicznej działalności byli faryzeusze (por. Mt 5,20; 12,38; 15,1; Mk 2,16; 7,1.5; Łk 5,17.21.30; 6,7; 7,30; 11,53; 14,3; 15,2). Na spojrzeniu na to stronnictwo zaważyła z pewnością sytuacja po 70 r., kiedy Ewangelie powstawały. Faryzeusze przeżyli katastrofę zniszczenia Świątyni, skonsolidowali się i uzyskali decydujący wpływ na judaizm, a tym samym znaleźli się w konflikcie z Kościołem. Należy jednak dodać, że z kolei żydowscy teologowie (A. Finkel, J. Klausner i P. Lapide) głoszą pogląd o Jezusowej przynależności do faryzeuszy odłamu hillelickiego, a więc że Jego konflikt rozgrywał się w obrębie tego ruchu.

Ewangelie ukazują Jezusa w Jego skrajnej wolności wobec Prawa. Gdy w szabat uzdrawia On „człowieka z uschlą ręką”, faryzeusze podejmują zamiar zgładzenia Tego, który łamie Prawo (por. Mk 3,6nn.). Wprawdzie w tej początkowej fazie narastającej konfrontacji trudno jeszcze jednoznacznie dostrzec, czy i jak Jezus interpretował swój kres, ale niektóre logia są już pewnymi aluzjami do Jego śmierci. Jezus mówi o sporach rodzinnych w związku z Jego orędziem (por. Mt 10,34-39.16.24nn.; Mk 8,34n.; Łk 9,23nn.; 12,51nn.: 14,26n.; 17,33), o niebezpieczeństwach życia, jakie mogą towarzyszyć misji głoszenia Królestwa Bożego (por. Mt 10,28), czy wreszcie o traceniu i znajdowaniu życia (por. Mt 10,39; Mk 8,34).

W początkowym okresie swej działalności Jezus zyskiwał coraz głośniejszą i szerszą akceptację ludu. Kiedy jednak począł On mocniej podkreślać religijny charakter proklamowanego Królestwa Bożego, entuzjazm nacjonalistycznie nastawionego ludu uległ ostudzeniu. W konsekwencji zawiedzony lud na dziedzińcu twierdzy Antonia, animowany przez zelotów, domaga się wręcz Jego śmierci (Mk 15,8).

Najwięcej miejsca w swym referacie poświęcił o. Napiórkowski analizie konfliktu Jezusa z żydowską władzą religijną (Sanhedrynem) i władzą rzymską. Zderzenie to miało miejsce zasadniczo w Jerozolimie. Jest zatem mało prawdopodobne, aby czyhające w Jerozolimie niebezpieczeństwo było dla Jezusa zaskoczeniem „Jerozolimski etap” staurologicznej świadomości Jezusa odzwierciedla się w wielu miejscach Ewangelii. W związku z faktem protestu w Świątyni, synoptycy wspominają o aluzji Jezusa do prorocstwa Jeremiasza, który przecież poniósł śmierć (Mk 11,17). Na tej samej linii znajduje się Jezusowy logion o konieczności śmierci proroka w Jerozolimie (Łk 13,31-33), a także Jego przepowiednie męki, szczególnie trzecia (Mk 10,33-4 i par.). Wspomniany konflikt doznał eskalacji wskutek słów Jezusa o zburzeniu i odbudowaniu Świątyni. One właśnie stanowią zasadnicze oskarżenie Chrystusa przed sądem (np. Mk 14,56-58; 15,29; J 2,18-22). W czasie Ostatniej Wieczery Jezus ma pełną świadomość czekającego go końca: „Zaprawdę, powiadam wam: Odtąd nie będę już pił z owocu winnego krzewu aż do owego dnia, kiedy pić go będę nowy w Królestwie Bożym” (Mk 14,25; por. Łk 22,18). Zresztą sądzić, że jeszcze na kilka godzin przed swoją śmiercią Jezus niczego nie przeczuwał i nie przewidywał, to tyle, co odmówić Mu poczucia rzeczywistości. Chrystus nie tylko przewidywał swoją śmierć, ale interpretuje ją w kategoriach zbawczych (Mk 14,22-4; Mt 26,26-8; Łk 22,19nn.; 1 Kor 11,23-5).

Kończąc swoje wystąpienie refleksją nad antropologiczno-psychologicznym wymiarem Jezusowej śmierci, Napiórkowski wskazał na trzy poziomy lęku Chrystusa przed śmiercią: biologiczny („Jego pot był jak gęste krople krwi, sączące się na ziemię”, Łk 22,44; „począł drzeć”, Mk 14,33), psychiczny („Smutna jest moja dusza aż do śmierci”, Mk 14,34) i duchowy („Niech się stanie wola Twoja”, Mt 26,42). Tego typu analiza również pozwala zgłębić staurologiczną świadomość Jezusa. Dlatego prelegent w podsumowaniu, polegając na przedłożonym badaniu historycznym i psychologicznym, stwierdził, że Jezus nie tylko był świadom swojego gwałtownego końca, ale również dobrze wiedział, dlaczego umiera. Wprawdzie nie znał uprzednio wszystkich szczegółów męki, ponieważ Ojcu pozostawił decyzję co do czasu i treści Jego godziny (por. Mk 13,32), ale odmówić Mu samoświadomości zbawczego charakteru śmierci, to jakby przyjąć, że nie wiedział On, po co został posłany na świat.

Drugiego dnia wygłoszono dwa referaty: *Krzyż w Misterium Paschalnym* – ks. prof. dr. hab. Marian Rusecki (KUL) i *Ne evacuata sit Crux. Wiarygodność Krzyża dzisiaj* – ks. dr. hab. Henryk Seweryniak (ATK).

Ks. M. R u s e c k i wskazał, że biblijne określenie „godziny” Jezusa obejmuje całość misterium paschalnego. Jest to zatem nie tylko godzina spełnienia misji Chrystusa na ziemi, ale również godzina Jego uwielbienia, zmartwychwstania i wniebowstąpienia. Oznacza to, że na Krzyż należy patrzeć z perspektywy Wielkanocy. Ta właśnie perspektywa jest bardzo wyraźna na Ostatniej Wieczerzy. Właśnie dlatego teolog lubelski skoncentrował swoją uwagę na sensie teologicznym tego wydarzenia, a szczególnie na rozumieniu „nowego i wiecznego przymierza”, które Jezus zawarł w przededniu swojej męki. Ks. Rusecki położył nacisk na fakt, że przymierze między Bogiem i ludzkością opiera się na relacji zachodzącej pomiędzy naturą boską i naturą ludzką w Chrystusie.

Ostatni referat Zjazdu Teologów Fundamentalnych dotyczył wiarygodności Krzyża dzisiaj. Prelegent, ks. H. S e w e r y n i a k, rozpoczął to wystąpienie od wypowiedzenia z niemałym wzruszeniem uwagi, że jeśli teologowie fundamentalni mają w sposób metodyczny poszukiwać i prezentować racje wiary i motywy nadziei, to sami zrobili sobie wielką krzywdę niejako zostawiając „argument z Krzyża” protestantom, a sami zadowolając się argumentacją z cudów i zmartwychwstaniem Jezusa. Dlatego trzeba dziś w wykładzie teologii fundamentalnej podjąć kwestię Krzyża, który stanowi ważny motyw wiarygodności chrześcijaństwa. Referat płockiego teologa składał się z trzech części: 1) Krzyż jako znak odkupienia; 2) Krzyż jako klucz do tajemnicy cierpienia i 3) Krzyż jako znak cywilizacji chrześcijańskiej.

Słowa „umarł za nasze grzechy” z 1 Kor 15,4 wskazują, że od samego początku chrześcijanie wierzyli w zbawczy charakter śmierci Jezusa. Do teologii fundamentalnej należy zadanie uzasadniania i apologii treści chrześcijańskiego przesłania zbawczego jego i ukazywania jego aktualności. W ramach tak określonej dyscypliny mieści się najpierw refleksja nad zagrożeniami stojącymi przed przesłaniem o odkupieniu. Spośród nich prelegent wymienił mentalność oświeceniową negującą ideę Boga Odkupiciela, autosoteryzm, czyli „ekonomię samozbawienia”, soteriologię „sektową”, małą komunikatywność pojęcia grzechu pierwotnego i odkupienia przez spustoszenie duchowe wywołane przez „mistrzów podejrzania” (M a r k s, F r e u d, N i e t z s c h e). Chcąc przezwyciężyć te zagrożenia, należy, po pierwsze, w kontekście prawdy o przygodzie ludzkiej wartości pokazywać, że w Chrystusie została objawiona i zaoferowana ludzkości jedyna w swoim rodzaju i ostateczna droga zbawcza – droga przebaczącej miłości. Po drugie, trzeba poszukiwać języka przekazu prawdy o odkupieniu, sięgając po język symboli i kategorie narracyjno-dramatyczne zasugerowane przez H.U. von B a l t h a s a r a, R. G i r a r d a, J. B. M e t z a, P. R i c o e u r a i R. S c h w a g e r a. Wreszcie po trzecie, należy sprzęgać naukę o Chrystusowym odkupieniu z ideą grzechu pierwotnego. W dalszej części swego wykładu Seweryniak przedstawił zarówno reinterpretację nauki o grzechu pierwotnym, jak i reinterpretację przesłania o Odkupieniu.

W Przekroczyć próg nadziei papież Jan Paweł II napisał: „Ten świat, jaki zastał Syn Boży stając się człowiekiem, zasługiwał na potępienie, a to z racji grzechu, który w nim

zdominował dzieje człowieka, poczynając od upadku pierwszych ludzi. Ale to jest z kolei ten punkt, z którym się absolutnie nie godzi umysłowość poświeceniowa. Nie godzi się mianowicie z rzeczywistością grzechu, w szczególności nie godzi się z grzechem pierworodnym”. Dlatego istnieje dziś potrzeba, aby przedstawić rzeczywistość grzechu pierworodnego w nowych kategoriach jako podstawowe doświadczenie ludzkie. Zdaniem ks. Seweryniaka można to uczynić następująco: stwarzając człowieka, Bóg obdarzył pewien fragment stworzenia, wzbogacony już procesem wielowiekowej ewolucji, swoim obrazem, tj. powołaniem do uczestnictwa w Boskim życiu, świadomością tego powołania, wolnością w rozumnym szkicowaniu obrazu i godnością kształtowania osobowych relacji z Nim samym i z bliźnimi (podobieństwo). Z jednej strony zatem człowieka charakteryzuje, tak jak zwierzęta, centralna organizacja życia: przez głód, pragnienie, popęd płciowy wchłania on bądź podporządkowuje sobie to, co go otacza. Z drugiej strony jest otwarty na Boskie, nieskończone powołanie: niezdeterminowany dzięki wolności i świadomości popędami i instynktami, potrafi „przekraczać próg nadziei”, stawiać pytania, objawiać „święty spokój” spośród niesłychanych trudności i cierpień, „kochać za nic”, ofiarowywać, realizować świętość, adorować Świętego, błogosławić, oddać życie za ideał lub bliźniego... Na styku tych dwu stron rozgrywa się przyroda i dramat ludzkiej wolności – człowiek może otwierać się na Boga i bliźnich, ale może też daną mu otwartość skierować na siebie i spętać się w egocentryzmie. Kościół w najbardziej realistycznym ze swoich dogmatów – właśnie w dogmacie o grzechu pierwotnym stwierdza po prostu: rodzimy się w świecie, w którym zło już jest i – obok całego dobra, które stworzymy, będziemy zło kontynuować.

Jak zatem należy rozumieć dzieło odkupienia dokonane przez Jezusa? Prelegent odwołał się do kilku ciekawych współczesnych interpretacji soteriologii (Jana Pawła II, R. Schwagera, J. Tischnera, A. Frossarda i Abbé Pierre'a), wysuwając następujące postulaty: wskazywania związku istniejącego w Jezusowej idei Królestwa Bożego pomiędzy wizją grzechu i odkupienia, kształtowania chrześcijańskiego wizerunku Boga Miłości, interpretowania zadośćuczynienia w horyzoncie filozofii wartości, ukazywania istoty zbawczej wymiany i podkreślania perspektywy wolności.

W drugiej części swojego wystąpienia ks. Seweryniak przedstawił Krzyż jako „klucz do tajemnicy cierpienia”. Podkreślił, że Chrystus ani nie zniweczył zupełnie cierpienia, ani nie dostarczył intelektualnej odpowiedzi na jego tajemnicę. Niezwykłość Jezusa polega na tym, że w pokornym oddaniu Ojcu wziął cierpienie na siebie i uczynił „wspólnarzędziem” zbawienia. W Chrystusowym braku wyjaśnienia tajemnicy zła, a zarazem wzięciu na siebie każdego wymiaru cierpienia zawarta jest wielka prawda o człowieku i o Bogu: jeśli w taki sposób, w pełnym oddaniu Ojcu i ludziom, zgodził się zakończyć ziemską misję Syn Boży, to każde odnajduje w Krzyżu sens i tajemniczo go „dopełnia”. Jednocześnie jednak Ukrzyżowany niesie nadzieję zbawienia i stanowić protest przeciwko cierpieniu świata.

Ostatnia część referatu została poświęcona kwestii Krzyża jako znak cywilizacji chrześcijańskiej. Prelegent wskazał najpierw, że chociaż dla niektórych ludzi obecność Krzyża w przestrzeni publicznej jest problematyczna ze względu na neutralność światopoglądową instytucji państwa, to przecież przestrzeń publiczna nie może być nigdy przestrzenią neutralną – bez wartości i symboli. Krzyż jako znak poparty chrześcijańskim świadectwem ofiary, bezinteresowności, życzliwości i pomocy wskazuje na otwartość cywilizacyjną społeczeństwa i pluralizm religijny. Oznacza to, że Krzyż ma nie tylko wymiar religijny, ale także cywilizacyjny, o którym w przeszłości niestety często zapomniano.

Referat na prośbę prelegenta został uzupełniony refleksją ks. M. Deselaersa, pracownika Centrum Dialogu i Modlitwy w Oświęcimiu, dotyczącą aktualnej kwestii krzyża oświęcimskiego.

W dyskusjach, które miały miejsce po każdym z wygłoszonych referatów, zasadnicze pytanie brzmiało: Czy mówiąc o Krzyżu teolog fundamentalny nie wchodzi na pole dogmatyki? Tym samym debaty te prowadziły do dyskusji podsumowującej, która odbyła się na zakończenie Zjazdu: Jak mówić o Krzyżu w wykładzie teologii fundamentalnej? Ważną pomoc w tym względzie stanowiło przygotowane przez organizatorów specjalne wydanie seminaryjnego dwutygodnika: „Sursum Corda”. Chociaż więc w trakcie dyskusji nie osiągnięto jednoznacznych wniosków, to jednak właśnie przedstawiony na łamach tego pisma przez ks. H. Seweryniaka projekt wykładów *Krzyż jako znak i motyw wiarygodności chrześcijańskiej* pozostaje konkretną propozycją. Autor wskazuje trzy obszary refleksji teologicznofundamentalnej o Krzyżu: 1) Wiarygodność historyczna Krzyża i śmierci Jezusa; 2) Stosunek Jezusa do własnej śmierci oraz 3) Krzyż jako motyw wiarygodności chrześcijaństwa. Wydaje się, że niemal wszyscy uczestnicy spotkania osiągnęli *consensus* przynajmniej w jednej, ale zasadniczej kwestii: dzisiaj teologia fundamentalna powraca do wielkiej staurologii Pawłowej, apologii Krzyża pierwszych wieków i projektu Pascala z *Mysli*. Z pewnością temat Krzyża powróci na przyszłorocznym zjeździe w Gnieźnie, który poświęcony będzie Chrystusowemu zmartwychwstaniu.

ks. Marek Skierkowski, Warszawa-Płock