

Konrad Waloszczyk

W. Kaspera synteza chrystologii

Studia Theologica Varsaviensia 15/1, 261-266

1977

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.

W. KASPERA SYNTEZA CHRYSOLOGII

Okres kilkunastu lat odnowy teologicznej, w którym próby najlepszej jakości przemieszane były z wątpliwymi czy wręcz nieudanymi, zdaje się wydawać pierwsze dojrzałe owoce. Dojrzałe w tym sensie, że nie są to już ujęcia bardziej lub mniej jednostronne i polemiczne w stosunku do tradycyjnych, ale mające charakter syntezy umiejętnie łączącej *nova et vetera*. Mam na myśli dzieło profesora dogmatyki z Tybingi, Waltera Kaspera, zatytułowane *Jesus der Christus* (Mainz 1975 ss. 332). Lektura tej książki daje — ogólnie mówiąc — poczucie wewnętrznej sytości, nie tylko intelektualnej, ale także dotyczącej głębszych warstw ducha, gdzie rodzi się i wzmacnia wiara. Przed omówieniem książki podajmy parę informacji o samym autorze.

W. Kasper jest jeszcze młodym teologiem, urodzonym w 1933 r. Od 1970 r. wykłada teologię dogmatyczną na uniwersytecie w Tybindze, co stawia go do pewnego stopnia w rzędzie kontynuatorów znanej katolickiej szkoły tybińskiej. Zasadniczo jednak Kasper jest myślicielem niezależnym, przekraczającym ograniczenia jakiegokolwiek kierunku teologii. W poglądach na niektóre ważne zagadnienia różni się nawet z myślą swojego wielkiego mistrza, K. Rahnera. Teologia Kaspera ma poza tym piętno rozległego uniwersalizmu, chętnie przyswajającego wątki wszelkiej prawdy, również tej która nie jest uwarunkowana kulturą niemiecką czy nawet europejską. Z tego tytułu jego przemyślenia mogą być bliskie także „duszy słowiańskiej”. Dzieło, z którym pragniemy zapoznać polskich czytelników, jest chyba jego największym dotąd osiągnięciem poprzedzonym innymi znakomitymi publikacjami, z których warto wymienić: *Das Absolute in der Geschichte* (Mainz 1965), *Dogma unter dem Wort Gottes* (Mainz 1965), *Die Methoden der Dogmatik* (Mainz 1967), *Glaube und Geschichte* (Mainz 1970), *Einführung in den Glauben* (Mainz 1973).

Pierwsza z trzech części, na jakie Kasper podzielił swą chrystologię, nosi tytuł: *Die Frage nach Jesus Christus heute* (Pytanie o Jezusa Chrystusa dzisiaj). Autor zauważa, że jest to pytanie fundamentalne, do którego doprowadził w ostatnich latach rozwój tzw. „teologii dopełniaczkowych” — teologii świata, wyzwolenia, sekularyzacji itp. Jeśli Kościół nie chce zredukować swego orędzia wobec współczesnego świata do nieokreślonego i czysto horyzontalnego humanizmu, musi ożywić refleksję nad swym jedynym i ostatecznym źródłem — osobą Jezusa Chrystusa. W odnowie chrystologii widzi autor możliwość ponownego uwydatnienia niepowtarzalności posłannictwa Kościoła we współczesnym świecie. Dostrzega w niej także szansę syntezy dorobku licznych i nie zawsze zbieżnych prądów współczesnej teologii.

Zdaniem autora, liczne owe prądy w dziedzinie chrystologii można

sprowadzić do trzech zasadniczych. Jednym z nich jest orientacja kosmologiczna, zapoczątkowana przez pierwszych apologetów i OO. Kościoła (zwłaszcza greckich), a w genialny sposób rozwinięta przez Teilharda de Chardin. Chrystus przedstawiony jest w niej jako „streszczenie” całego kosmosu i jego historii. W zakresie tego typu myślenia mieści się upatrywanie w świecie materialnym i kulturze ukrytych załączków Słowa Wcielonego (*semina Verbi*), ewolutywna wizja świata, łagodzenie utartych dualizmów: łaski i natury, Chrystusa i świata, historii zbawienia i historii powszechnej. Chrystus stanowi uwieńczenie ewolucji całego stworzenia. Kasper docenia niezwykle wartości wizji Teilharda, ale słusznie przestrzega, by ukazywanie harmonii między dziełem stworzenia i odkupienia, naturą i łaską nie prowadziło do zatarcia ich odrębności i pewnego nieusuwalnego między nimi napięcia (s. 225 n.). Autor przyznaje, że to, co nazywamy rzeczywistością doczesną, staje się zrozumiałe dzięki swym organicznym (nie tylko ideowym) związkom z osobą Chrystusa, i przeciwnie — tajemnica Chrystusa rozświetla się na tle jej związków z naturą i historią całej stworzonej rzeczywistości. Niemniej, zdaniem Kaspera — i to jest chyba najbardziej charakterystyczny rys jego teologii — postać Chrystusa powinna być rozważana w kategorii nowości w stosunku do wszystkiego, co stworzone, z fenomenem człowieka, jego historią i kulturą na czele. W duchu klasycznej nauki o analogii, przy całym jakże wielkim podobieństwie między antropologią i chrystologią, istnieje jeszcze większe między nimi niepodobieństwo (s. 61). Tym sposobem Kasper dźwiga teologię na właściwy poziom spośród współczesnych prób takiego jej „uczłowieczenia”, że w rezultacie staje się ona jakby jeszcze jedną z odmian antropologii. Chrystus, w naświetleniu Kaspera, odziany — by tak rzec — w całe bogactwo odnowy teologicznej ostatnich lat, na nowo ukazuje się jako niezgłębiona i urzekająca tajemnica.

Druga współczesna orientacja chrystologiczna usiłuje — zdaniem autora — przeciwstawić się tym rodzajom ateizmu, które zakładają, że, aby człowiek mógł być w pełni wolny, Bóg musi „umrzeć”. Orientację tę nazywa autor antropologiczną, ponieważ obiera ona za punkt wyjścia człowieka, ukazując go jako istotę otwartą na nieskończoność. Chrystus przedstawia się tu jako ostateczne dopełnienie antropologiczne, mówiąc jaśniej — jako urzeczywistnienie tych wszystkich pragnień, tęsknot i dążeń natury ludzkiej, których człowiek nie jest w stanie zrealizować o własnych tylko siłach. Czołowym przedstawicielem tego ujęcia jest K. Rahner, który jednak podkreśla niesprowadzalność wydarzenia Chrystusa do podłoża antropologii. Niestety — zauważa Kasper — u niektórych teologów, jak np. F. Buri, S. Ogden, D. Sölle, P. M. Van Buren, H. Braun, tajemnica Chrystusa została zredukowana do szyfru i modelu człowieczeństwa (s. 17). Kasper powtarza

wielokrotnie, że osoba Chrystusa w ostatecznym rozrachunku nie przystaje do żadnych intelektualnych schematów (s. 82, 232), a jej historyczna konkretność i niewynikalność z prawidłowości rozwoju świata (*Unableitbarkeit*) pozostanie zawsze swoistym zgorzeniem dla logiki wszelkich koncepcyjnych ujęć.

Trzecia współczesna orientacja chrystologiczna akcentuje naczelne miejsce Chrystusa w całokształcie ogólnoludzkiej historii. Głównymi przedstawicielami tego kierunku są myśliciele protestancy: W. Pannenberg i J. Moltmann. Pojmują oni Chrystusa jako ucieleśniony sens historii, która się tworzy w dialogu między ludem Bożym a Bogiem obietnic. Obszerne miejsce w tym ujęciu zajmuje polemika z greckim, statycznym obrazem Boga, jako „nieruchomego motoru” wszechrzeczy, a także z poglądem o cykliczno-kolistym biegu historii. Zdaniem wspomnianych teologów, rzeczywistość historyczna nie powtarza się pod osłoną zmieniających się struktur społecznych, politycznych czy kulturowych, ponieważ Bóg realizując swe obietnice tworzy nieustannie historię nową. Jest to historia o charakterze ciągłym, wyznaczona Bożymi obietnicami i zmierzająca konsekwentnie do eschatycznego wypełnienia się w królestwie Bożym. Jezus Chrystus jest jej Alfą i Omega, *signum prognosticum*, czyli daną w czasie zapowiedzią stanu ostatecznego tej historii. Rozważana jednak od strony człowieka historia ta nie jest jeszcze dokończona.

Kasper przejmuje wiele z ducha tego kierunku, historyczny bowiem typ myślenia jest mu bardzo bliski. Świadczą o tym wspomniane wyżej jego dzieła: *Das Absolute in der Geschichte* oraz *Glaube und Geschichte*. Tak np. przeprowadza interesującą krytykę greckiego, immobilistycznego, ponadczasowego obrazu Boga (s. 206—221). Zdaniem autora, wieczność Boga oznacza Jego nieustającą i czynną obecność w ziemskiej historii (*Gottes Ewigkeit als Zeitmächtigkeit*). Uwydatniana zaś w arystotelesowsko-tomistycznym ujęciu niezmiennność Boga nie jest bynajmniej bezruchem czy niecierpięliwością (stoicką *apatheia*), ale Jego wiernością własnym obietnicom i stale żywą obecnością w historii ludzkości. Nie znaczy to wprawdzie — zastrzega się Kasper — że Bóg chrześcijańskiej religii podlega jakiemś procesowi stawania się w rozwoju dziejów, niemniej jest to Bóg jak najbardziej tym dziejom immanentny, cierpiący wraz z ludzkością i przez zwyciężającą wszystko miłość wśród niej obecny. Dokąd podtrzymywać będziemy — twierdzi autor — grecki obraz Boga jako bytu z siebie, motoru nieruchomego itd., wyjaśnianie dogmatów o Wcieleniu, cierpieniu i śmierci Boga przedstawiać będzie wielki problem (s. 213). Pożądana zmiana w tym kierunku, od której zawisła cała reinterpretacja chrystologii, choć częściowo już rozpoczęta, pozostaje jeszcze — w przekonaniu autora — zadaniem przyszłości.

Nasuwa się w tym miejscu spostrzeżenie, że istotnie teologia, a jeszcze bardziej praktyczne przepowiadanie nauki chrześcijańskiej stoją obecnie u progu ważnej i chyba już nieodwracalnej przemiany. Jednak w tej chwili obraz Boga — jaki np. ma większość ludzi wierzących w Polsce — jest, schematyzując nieco, w połowie biblijny, a w drugiej połowie arystotelesowski. Obraz ten z trudem mieści odwiecznego, niezmiennego, niecierpięliwego Boga w człowieczeństwie Jezusa z Nazaretu, który prawdziwie „wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (por. Iz 53, 4; Mt 8, 17). Nie mieszając pierwiastka boskiego z ludzkim, byłoby chyba rzeczą korzystną więcej ukazywać Boga w teologii i przepowiadaniu jako naprawdę zaangażowanego w historię, w dzieje ludzkich słabości i cierpień, czyli jako tego, który objawił się w osobie Jezusa z Nazaretu („Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, J 14, 8). Taka interpretacja nie może, oczywiście, prowadzić do pojęcia Boga jako procesu, do jakiejś teogonii chrześcijańskiej, w której Bóg podlegałby prawom historycznego wzrostu. Między tajemnicą Boga pozostającego poza wszystkim, co stworzone i historyczne, a jego dziełem dokonywanym w łonie tejże historii musi być zachowana odpowiednia dialektyka. Należy ona do istoty autentycznie chrześcijańskiego obrazu Boga, niemniej pozwala, a nawet zmusza do coraz nowszych, pełniejszych jego ujęć. Kasper podkreśla potrzebę takiego odnowionego ujęcia tajemnicy Boga-Człowieka, ale jednocześnie zauważa, że żadna z dotychczasowych interpretacji, którą usiłowano przeciwstawić arystotelesowsko-tomistycznej, nie dorównuje jej spójnością ani wszechstronnością. Nasuwa się tu praktyczny wniosek, aby dojście do odnowionego obrazu Boga dokonywało się drogą stopniowej ewolucji od wykładni tradycyjnej do bardziej współczesnej i zarazem biblijnej.

Pomijamy szczegółowe przedstawienie problemów poruszanych w pozostałych dwóch częściach omawianej pracy Kaspera, zatytułowanych: *Geschichte und Geschick Jesu Christi* (Historia i los Jezusa Chrystusa) oraz *Das Geheimnis Jesu Christi* (Tajemnica Jezusa Chrystusa). Na uwagę zasługuje jednak część druga, która traktuje o orędziu Jezusa, Jego cudach, śmierci i zmartwychwstaniu. Zwłaszcza pod jej adresem nasuwa się spontaniczne pytanie: co nowego mógł wnieść Kasper do tematyki poruszanej w setkach podobnych publikacji? Trzeba powiedzieć, że podejrzenie to rozwiewa się przy lekturze każdej niemal strony jego dzieła. Po prostu wszystko wydaje się tu nowe, świeże, interesujące, chociaż nie nowatorskie, lecz w piękny sposób syntetyzujące dorobek współczesnej odnowy teologicznej. Przy okazji warto zauważyć, jak olbrzymią drogę przebyła ta odnowa, skoro jest już co syntetyzować. Odnosi się wrażenie, iż nadchodzi obecnie coś w rodzaju pory

źniwnej w teologii, „przeoranej” w swoim czasie we wszystkich możliwych kierunkach.

Przykładem tej dojrzałości może być rozdział, w którym Kasper rozpatruje diskutowany żywo w poprzednich latach problem cudów Jezusa. Przede wszystkim autor wykazuje, że niektóre cuda mogły mieć skromniejsze podłoże historyczne, niż to wynika z zapisu w ewangelii. Do takich zdają się należeć zwłaszcza pewne cuda dokonane wobec natury. Niemniej — podkreśla natychmiast autor — należy w świetle najbardziej nawet krytycznych metod historycznych utrzymywać, że Jezus dokonywał niezwykłych czynów, które wprawiały w zdumienie współczesnych Mu ludzi (s. 104—107). Liczne uzdrowienia Jezusa są dziś chętnie interpretowane jako wynik Jego niezwykłych uzdolnień psychoterapeutycznych. Kasper nie podejmuje bezpośrednio oceny takiego mniemania, ale bierze je za symptom głębiej tkwiącego pytania: czym właściwie jest cud? (s. 107). Nie może być on wydarzeniem zaprzeczającym prawom natury czy też wymijającym te prawa, tj. nie może być meteorem spadającym z nieba. Obfita eseistyka teologiczna ostatnich lat domagała się takiej odpowiedzi, która ukazywałaby cud jako szczególnie natężenie sił natury, a nie ich zaprzeczenie. Trudno jednak było doszukać się głębszego uzasadnienia takiego postulatu, toteż niekiedy wyglądało na to, że ma się do czynienia z tendencyjną próbą naciągania prawd wiary do umysłowości współczesnego człowieka. Pytanie o naturę cudu — twierdzi Kasper — jest pytaniem nie o sens tego lub innego wydarzenia, ale całej rzeczywistości, która nas otacza: czy sprowadza się ona do czystego przypadku, ślepego przeznaczenia, powszechnej prawidłowości, nie dopuszczającej żadnego przyrostu wolności, czy też jej najgłębszym podłożem jest wszystko określająca wolność, którą nazywamy Bogiem? Dokąd nie przestanie się, skrycie czy jawnie, akceptować trzech pierwszych hipotez, cud będzie obrażającym rozum intruzem w świecie. Jeśli zaś przyjmiemy Boży sens rzeczywistości, a zwłaszcza jej dynamizm w kierunku „nowej ziemi i nowego nieba”, wtedy cud stanie się realno-symboliczną zapowiedzią stanu, do którego zmierza cały kosmos (s. 110 n.). W takim ujęciu cud nie narusza i nie omija praw natury, ale je wzmacnia i to właśnie w tym, czego tak bardzo usiłuje bronić pozytywistyczno-naukowy pogląd na naturę, tj. w ich autonomii. Autonomia bowiem praw rozwoju świata zmierza nie ku temu, co zwykle, lecz właśnie ku temu, co cudowne, ku eschatycznej pełni, która będzie zwycięstwem ducha, wolności i miłości.

Na zakończenie dodajmy, że dzieło Kaspera jest napisane prostym, zwięzłym i jasnym stylem. Pod tym względem korzystnie odbiega od ociężałego werbalizmu, dość często — w naszym odczuciu — cechującego książki pisane przez Niemców. Kasper, jak wspomnieliśmy, jest

uniwersalistą o wszechstronnej i głębokiej kulturze umysłu i pióra. Toteż gdyby jego dzieła zostały przetłumaczone na język polski, mogłyby znacznie się przyczynić również na naszym gruncie do wzmocnienia wiary, szukającej swego współczesnego wyrazu. Wolno tak sądzić z jeszcze jednego względu, który wyżej został, być może za mało uwydatniony. Czytając Kaspera odczuwa się wyraźnie, że jest to nie erudyta władający biegle aktualnym narzeczem wiedzy o Bogu, ale człowiek głębokiej wiary, która stanowi ukryte źródło wszystkich jego wywodów. Gdy np. omawia naturę wiary (s. 92—98), czyni to tak, że rzeczywiście chce się wierzyć. Dlatego dzieło jego dałoby się scharakteryzować w trzech słowach: synteza natchniona wiarą.

Konrad Waloszczyk

KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE

Uwagi na marginesie książek: *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Freiburg in Br. 1976, Herder, ss. 294; B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*, Freiburg im Br. 1975, Herder, ss. 192.

Wymienione wyżej książki mają wiele cech sobie wspólnych tak od strony formalnej, jak i merytorycznej. Obie ukazały się w Wydawnictwie Herdera w serii *Quaestiones disputatae*, obie cechuje jubileuszowy charakter — powstały na uczczenie 70-lecia urodzin K. Rahnera i B. Lonergana — obie wreszcie dotyczą kwestii obecności Kościoła w świecie. Można nawet powiedzieć, że wiąże je ze sobą nazwisko Rahnera. B. Lonergan bowiem bywa nazywany często „Rahnerem Ameryki”.

Pierwsza z nich, zatytułowana *Chrześcijaństwo wewnątrz i zewnątrz Kościoła*, jest zbiorem rozpraw i artykułów napisanych przez przyjaciół, kolegów i uczniów K. Rahnera dla uczczenia mijającego w 1974 r. jego 70-tego roku życia. Tematycznie grupują się one wokół problemu, sformułowanego wyraźnie przez Rahnera w artykule pt. *Die anonymen Christen* (Schriften, t. 6, s. 545—554). Wiemy, że artykuł ten wywołał ożywioną dyskusję i odbił się szerokim echem w literaturze teologicznej. Sam zresztą Rahner zabierał potem jeszcze wiele razy głos w tej sprawie (głównie: *Atheismus und implizites Christentum*, tamże, t. 8, s. 187—212; *Das neue Bild der Kirche*, tamże, t. 8, s. 329—354; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag*, tamże, t. 9, s. 498—515; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*, tamże, t. 10,