

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

WIEDZA JEZUSA A HIPOTEZA DOŚWIADCZENIA MISTYCZNEGO

1. Problemy z równowagą we współczesnym popularnym obrazie Chrystusa

„Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek (...), współistotny Ojcu co do Bóstwa i współistotny nam co do człowieczeństwa”¹. Ten zrównoważony obraz Chrystusa, w którym dokonało się osobowe zjednoczenie boskości i człowieczeństwa, przy zachowaniu pełnej integralności obu elementów, ukształtował się w ogniu długiej dyskusji poprzedzającej sobór Chalcedoński i doprecyzował w równie burzliwym procesie recepcji tego soboru². Uważna analiza losów chrystologii w okresie fundamentalnych rozstrzygnięć dogmatycznych wskazuje wyraźnie, że intencją ojców soborowych było z jednej strony zachowanie jedności Chrystusa, z drugiej – obrona prawdziwości Jego bóstwa i człowieczeństwa, przy czym przez „prawdziwość” rozumiano przede wszystkim to, że każda z natur we wcieleniu zachowała własności sobie właściwe. Ani bóstwo nie uległo „zmianie”, ani człowieczeństwo nie zostało „zmodyfikowane” dla potrzeb wcielenego Syna Bożego.

To fundamentalne przekonanie chrześcijańskiej tradycji dogmatycznej nie zawsze jednak z jednakową wyrazistością przekładało się na obraz Chrystusa dominujący w popularnym kościelnym nauczaniu, czy w ludowej pobożności, a więc także w świadomości wierzących. Praktycznie bezpośrednio po soborze Chalcedońskim ujawniły się tendencje pomniejszające rolę, znaczenie, czy wręcz pełną integralność człowieczeństwa Jezusa. Mimo że ich skrajne postaci zostały odrzucone przez Kościół jako herezje (monofizytyzm w różnych odcieniach), chrystologia (i to nie tylko ta popularna) wychylona została nieco w stronę akcentowania boskości na niekorzyść człowieczeństwa. W pewnym stopniu reakcją na ten brak równowagi, zgodną z zasadą wahadła, było w czasach nowożytnych bardzo

¹ Sobór Chalcedoński, *Definicja wiary 11*, (*Dokumenty soborów powszechnych I*, Kraków 2002–2004, s. 222, 223).

² Por. zwłaszcza A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, vol. II/1, Brescia 1996.

mocne zainteresowanie Jezusem z Nazaretu – człowiekiem, Jego ludzką historią (prowadzące nieraz – niestety – do pomijania bądź wręcz zaprzeczania Jego boskości³).

W konsekwencji mamy współcześnie do czynienia z sytuacją, w której z jednej strony Chrystus katolickiej pobożności ludowej czczony jest jako Bóg tak intensywnie, że zaciera się realność Jego człowieczeństwa (tak, że mówienie o słabościach czy potrzebach Jego ciała wywołuje wręcz zgorznienie) w postawach ocierających się o monofizytyzm⁴. Z drugiej strony w liberalnych środowiskach chrześcijańskich wielkim powodzeniem cieszą się różnego typu „jezuologie”, koncentrujące się jednostronnie w Jezusie-człowieku i minimalizujące, reinterpretujące w kategoriach wyłącznie symbolicznych czy metaforycznych, bądź wręcz odrzucające tradycyjną wiarę w boskość Chrystusa⁵.

Oczywiście pojednanie pomiędzy tymi pozycjami może nie być do końca możliwe, bowiem w ostatecznym rozrachunku chodzi o napięcie pomiędzy wiarą a niewiarą, jednak nie umniejsza to potrzeby dialogu. Ten zaś utrudniany jest niewątpliwie przez wiele czynników, spośród których pragniemy zwrócić uwagę na jeden, naszym zdaniem o kapitalnym znaczeniu, mianowicie na kwestię interpretacji ludzkiej wiedzy, a w konsekwencji samoświadomości Jezusa. Radykalna krytyka zarzuca bowiem ortodoksyjnej chrystologii, że nie zdołała nigdy zbudować takiego modelu samoświadomości Jezusa, który z jednej strony byłby zgodny z fundamentalną tezą jedności boskości i człowieczeństwa w Chrystusie, a z drugiej – zachowywał w pełni integralny charakter Jezusowego człowieczeństwa⁶.

2. Historyczne kształtowanie się kwestii wiedzy Jezusa

Aby ocenić zasadność tego zarzutu, warto przypomnieć pokrótce, jak kształtowała się na przestrzeni wieków⁷ (ortodoksyjna) refleksja dotycząca wiedzy⁸ Jezusa. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę, że w okresie patrystycznym nie

³ Por. np. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville 1994.

⁴ K. Rahner już w 1968 r. stwierdzał, że przeciętny chrześcijanin „zbyt często częściowo lub w całości jest monofizytą, nawet jeśli zna i powtarza dobre i poprawne sformułowania katechizmu” (*Kościelna chrystologia między egzegezą a dogmatyką*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 266).

⁵ Kiedy tego typu poglądy głoszone są przez katolickich teologów, wywołują nieuchronne reakcje Urzędu Nauczycielskiego. Por. np. niedawną notę Kongregacji Nauki Wiary, *Notificatio de opere “Jesus symbol of God” a patre Rogerio Haight S. J.*, „Acta Apostolicae Sedis” 2005, 97, nr 2, s. 194–203.

⁶ Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate...*, s. 47–60.

⁷ Por. *dossier* historyczne w J. Auer, *Gesù il salvatore. Cristologia*, Assisi 1993, s. 479–491.

⁸ „Wiedzy”, ponieważ pytanie o „samoświadomość” jest zdecydowanie bardziej związane ze współczesną koncentracją refleksji antropologicznej na kwestii autodeterminacji świadomego podmiotu, jako (podstawowego?) wyróżnika osobowego istnienia oraz – szerzej – na wymiarze psychologicznym ludzkiej egzystencji. Stąd też dopiero w kontekście refleksji współczesnej pytanie o samoświadomość historycznego Jezusa nabiera radykalnego charakteru.

był to nigdy temat centralny, zatem nie doczekał się wówczas systematycznych rozwinięć. Można jednak zwrócić uwagę na dwie tendencje: w kontekście polemiki z arianizmem, a później nestorianizmem, akcentowano doskonałość ludzkiej wiedzy Jezusa – w pierwszym przypadku przeciw twierdzeniu o niedoskonałości Logosu, w drugim, by uniknąć podejrzeń o „separowanie” boskości od człowieczeństwa. Druga tendencja obecna była w „szkole antiocheńskiej”, według której można było mówić o niewiedzy i postępie poznania w człowieczeństwie Jezusa⁹. Obie szkoły odwoływały się oczywiście do danych biblijnych, przy czym pierwsza, idąc zwłaszcza za tradycją janową, akcentowała nadzwyczajność wiedzy i świadomości Jezusa, druga – perykopy wskazujące na Jego niewiedzę odnośnie do niektórych kwestii, słabości ciała, obecności wzruszeń etc. W V w. tendencje aleksandryjska i antiocheńska pozostawały w stosunku do siebie w napięciu (czasem ostrym), które jednak pozwalało na równoważenie skrajności (monofizytyzm-nestorianizm) i doprowadziło ostatecznie do umiarkowanego rozwiązania Soboru Chalcedońskiego, który mówi o integralnym trwaniu w Chrystusie nienaruszonych własności każdej z natur. Niestety, sprawa „trzech rozdziałów”¹⁰ w praktyce usunęła korekcyjny głos „szkoly antiocheńskiej” z chrystologicznej dyskusji, gwarantując jednocześnie niepodzielną dominację chrystologii neochalcedońskiej. W konsekwencji u Jana Damasceńskiego¹¹ mamy już do czynienia z negacją postępu w poznaniu i niewiedzy u Jezusa, przy czym polemika z nestorianizmem wyraźnie pobrzmiewa z jego tekstu¹², nie zostaje natomiast zaproponowane żadne rozwiązanie, które uzasadniałoby na płaszczyźnie antropologicznej, jak to możliwe, że tak zdecydowana negacja nie prowadzi do naruszenia integralnego charakteru Jezusowego człowieczeństwa.

Niekonsekwencje patrystycznej interpretacji zostały oczywiście dostrzeżone w średniowieczu, przy jednoczesnym przejściu zasadniczej tezy po linii Damasceńczyka – Piotr Abelard w *Sic et non* umieścił kwestię 72. o tym, „że człowieczeństwo Jezusa nie wzrastało w mądrości, ale jako człowiek wiedział tyle samo co i Bóg i przeciwnie”¹³, a Piotr Lombard w *Sentencjach* dystynkcję o tym, czy dusza Chrystusa wiedziała wszystko to, co Bóg¹⁴. Na pytanie *jak* to jest moż-

⁹ Trudno się zgodzić ze stwierdzeniem J. Auera, że szkoła ta dążyła do stwierdzenia w Chrystusie istnienia ludzkiej osoby „obok Logosu” (por. *Gesù il salvatore...*, s. 481) – chodziło raczej o podejście bardziej realistycznie i integralnie traktujące człowieczeństwo.

¹⁰ Por. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, vol. 2/2..., s. 509–567; R. Pavouiris, *The Condemnation of the Christology of the Three Chapters in its Historical and Doctrinal Context. The Assessment and Judgement of Emperor Justinian and the Fifth Ecumenical Council (553)*, Glasgow 2001.

¹¹ Por. *De fide orthodoxa* III, 21–22.

¹² Jednocześnie trudno oprzeć się wrażeniu, że zaproponowane przez Jana rozwiązanie omija kwestię integralności człowieczeństwa Chrystusa, bazując odpowiedź na obie kwestie na prostym odwołaniu do unii hipostatycznej („na skutek jedności z Bogiem Słowem i na skutek hipostatycznej tożsamości...”). Zupełnie pominięta zostaje natomiast kwestia tego *jak* boska wiedza przeniesiona zostaje do ludzkiej świadomości Jezusa.

¹³ *Sic et non*, tłumaczenie J. Joachimowicz, [w:] P i o t r A b e l a r d, *Rozprawy*, Warszawa 2001, s. 404.

¹⁴ Por. *Sententiarum libri quatuor* III, 14.

liwe, udzielano odpowiedzi po linii wiedzy wlanej, przy czym Tomasz z Akwinu w *Summie teologicznej*¹⁵ uznawał też istnienie w Chrystusie wiedzy nabywanej na drodze poprzez aktywność zwykłych ludzkich władz poznawczych (*scientia acquisita*)¹⁶, rozróżniając ostatecznie trzy rodzaje wiedzy: pochodzącą od widzenia uszczęśliwiającego, wlaną i nabytą. Rozróżnienie to stało się klasycznym i bywa jeszcze powtarzane akrytycznie w bardzo nielicznych chrystologiach drugiej połowy XX w.¹⁷ oraz marginalnie już tylko we współczesnych pracach¹⁸. Jednak obecnie za rozpowszechnione uznać należy odejście od takiej interpretacji¹⁹, także wśród teologów, których szacunek dla tradycji teologicznej nie podlega wątpliwości²⁰.

3. W tle: niedopowiedzenia Chalcedonu

Trudno nie odnieść wrażenia, że jedną z podstawowych przyczyn trudności z interpretacją ludzkiej wiedzy Jezusa oraz Jego samoświadomości są niedopowiedzenia Soboru Chalcedońskiego. Orzeczenie chrystologiczne tego soboru ograniczyło się bowiem do stwierdzenia istnienia w Chrystusie dwóch natur na zasadzie podwójnej współistotności (z Bogiem, z nami), uznania ich jedności w hipostazie oraz do stwierdzenia, że własności obu natur w zjednoczeniu pozostają niezmiennione²¹. Otwarta pozostała zarówno sprawa sposobu zjednoczenia w hipostazie, jak i praktycznych konsekwencji tego zjednoczenia, zwłaszcza w stosunku do natury ludzkiej. Sprawę utrudniał dodatkowo fakt, że Sobór Chalcedoński nie sprecyzował własnego modelu antropologicznego, a przecież trudno uznać, że w V w. w chrześcijaństwie istniała zwarta i jednolita wizja człowieka, własności ludzkiej natury etc. Luki te dały o sobie znać w kolejnych sporach wokół koncepcji monoteletyzmu i monoenergizmu²². Powstały one niewątpliwie w wyniku prób do-

¹⁵ Jak zauważa J. Auer (*Gesù il salvatore...*, s. 485), jest to nowość nawet w stosunku do jego własnych pozycji z pism wcześniejszych.

¹⁶ Por. III, q. 9, a. 4 oraz q. 12.

¹⁷ Por. A. P i o l a n t i, *Dio uomo*, Roma 1964. W 1995 r. ukazało się drugie wydanie tej pracy, „przejrzane i uaktualnione”, w którym zachowana została ta sama perspektywa (por. s. 380–397), a pozycje przeciwników trójpodziału z lat siedemdziesiątych do osiemdziesiątych XX w. (wymienieni m.in. J. Galot, H. U. von Balhthasar, G. M oi o l i, B. S e s b o u é, M. B o r d o n i, K. R a h n e r) uznane zostały za „bezpodstawne” (s. 380).

¹⁸ Por. np. J. B u x a k o w s k i, *Jezus Chrystus, osoba i czyn*, Pelplin 2000, s. 234, 235.

¹⁹ Mimo orzeczenia Świętego Oficjum z 5 VI 1918 r., które je faworyzuje, a które uważa się powszechnie za zdezaktualizowane – por. DH 3645–3647 (BF VI, 67–69).

²⁰ Na gruncie polskim przytoczyć możemy opinię T. D. Łukaszuka: „W podsumowaniu uwag krytycznych o teorii potrójnej wiedzy powiedzieć wypada, że już na pierwszy rzut oka widać jej naciąganą sztuczność, której w żaden sposób nie da się pogodzić z naturalną zawartością i jednością psychologii Jezusa” (*Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000, s. 446).

²¹ Por. DSP I, 223; klasyczne już omówienie tej definicji por. A. de H a l l e u x, *La définition Christologique à Chalcedoine*, „Revue théologique de Louvain” 1976, 7, s. 1–23, 155–170.

²² Odnośnie do monoteletyzmu i monoenergizmu por. zwłaszcza B. S e s b o u é, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa*, Cimisello Balsamo 1987, s. 170–199. Warto zauważyć, że problematyka ta znajduje się na marginesie współczesnych dyskusji chrystologicznych. W ciągu ostatnich pięciu lat nie ukazały się – wedle naszej najlepszej wiedzy – żadne samoistne prace im poświęcone (por.

powiedzenia tego, co na Soborze nie zostało powiedziane, jednak po linii jednostronnego akcentowania hegemonii boskości nad człowieczeństwem. Odrzucenie tych koncepcji²³ w imię chalcedońskiej afirmacji integralności każdej z natur stanowić może cenną wskazówkę dla naszej kwestii. Jeśli w Chrystusie należy wyznawać nie tylko abstrakcyjnie pojętą ludzką „naturę”, ale też konkretne ludzkie dynamizmy działania i chcenia, to analogicznie należałoby postąpić odnośnie do interpretacji Jego ludzkiej wiedzy i świadomości.

Oczywiście – klasyczne rozwiązania problemu wiedzy Jezusa, zwłaszcza w Tomaszowym ujęciu²⁴, nie popadały w monosyneidetyzm²⁵, uznając *de iure* istnienie w Chrystusie antropologicznych struktur/władz odpowiedzialnych za aktywność ludzkiej świadomości w Nim. *De facto* jednak z trudem broniły się przed zsuwaniem się w uznawanie dominacji boskiej wiedzy i świadomości nad ludzką²⁶. Być może jednak należy żałować, że nie mieliśmy w tym przypadku do czynienia z herezją²⁷ – głoszenie skrajnego monosyneidetyzmu wywołałoby najprawdopodobniej reakcję podobną do reakcji na monoenergizm i monoteletyzm w VII w.: do uznania *faktycznej* aktywności ludzkich władz w Jezusie – wówczas woli i działania, w średniowieczu – świadomości i poznania w Jezusie. Brak formalnej herezji umożliwił przetrwanie niezbyt szczęśliwych sformułowań chrystologicznych aż do współczesności.

4. Współczesna krytyki i poszukiwanie nowych dróg

Krytyka hipotezy trójpoznania w Jezusie (będącej podstawą hipotez o Jego pełnej boskiej samoświadomości na płaszczyźnie ludzkiej natury) związana jest z czasami nowożytnymi i rozwojem badań nad historycznym Jezusem²⁸. Rozwijane

redagowaną przeze mnie bibliografię chrystologiczną on-line: www.chrystologia.pl). Dziwić to może o tyle, że dyskusje wokół tych zagadnień stanowiąc mogą znakomite analogie pomocne w rozwiązaniu kwestii ludzkiej wiedzy i samoświadomości Jezusa.

²³ Por. DSP I, 319–323.

²⁴ Czytając kwestie IX–XII z Pars tertia *Summy*, trudno oprzeć się wrażeniu, że Tomasz znajdował się w sporej rozterce, opracowując koncepcję trzech „wiedzy” – z jednej strony starał się pozostać wiernym tradycji afirmacji „wysokiej” świadomości Jezusa, jednocześnie jednak zdawał sobie sprawę z konieczności uznania wiedzy nabytej – tego domagały się jednoznacznie dogmat chalcedoński i rozwój inspirowanej Arystotelesem antropologii. Rozwiązanie, które ostatecznie przyjął w *Summie*, uznać należało – być może – za wynik pewnego spekulatywnego kompromisu.

²⁵ Proponuję ten termin – nieużywany, o ile mi wiadomo, w literaturze – na określenie poglądów uznających istnienie jednej tylko, boskiej świadomości w Chrystusie (w analogii do wcześniejszych określeń i w oparciu o greckie suneidhōsin pojmowane nie tyle jako samoświadomość moralna [summenie], ale bardziej w ogólnym sensie „psychologicznej” samoświadomości – por. συνειδησις, [w:] A. L a m p e, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1978, s. 1315–1317).

²⁶ Przyznawanie ziemskiemu Jezusowi widzenia uszczęśliwiającego tym w praktyce się kończyło.

²⁷ Przynajmniej do czasów współczesnych i dyskusji wokół kwestii ludzkiej świadomości Jezusa. Tu poglądy P. Parente, wyrażone zwłaszcza w *L'Io di Cristo* (Brescia 1955), były co najmniej bliskie monosyneidetyzmowi. Y. Congar w swoich notatkach bez ogródek określił Parentego „le monophysite” (*Mon Journal du Concile*, t. I, Paris 2002, s. 7).

²⁸ Syntetyczny zarys trzech etapów tych badań przedstawił niedawno H. S e w e r y n i a k, *Tajemnica Jezusa*, Warszawa 2001, s. 19–76.

zwłaszcza podczas ich „drugiego etapu” krytyczne badania biblijne dość jednoznacznie wykazały, że większość tekstów nowotestamentalnych mówiących o „wysokiej” wiedzy Chrystusa należy przyjmować mniej jako świadectwa o stanach świadomości ziemskiego Jezusa, bardziej zaś jako świadectwa wiary pierwszych wspólnot i próby teologiczno-narracyjnego wyrażenia Jego najgłębszej tożsamości. Z drugiej strony rozwijające się antropologia i psychologia pomogły zwrócić uwagę na to, iż klasyczną teorię trójwiedzy trudno uznać za model nienaruszający integralności człowieczeństwa Jezusa. Teologia systematyczna nie mogła ignorować takiego stanu rzeczy i konieczne stało się poszukiwanie nowego modelu interpretacyjnego.

Nawet pobieżne przedstawienie historii tych poszukiwań wymagałoby odrębnego, obszernego studium²⁹. Niewątpliwie jednak największą recepcję³⁰ wśród zaproponowanych współcześnie rozwiązań kwestii samoświadomości Jezusa miała i zdaje się mieć nadal hipoteza K. Rahnera³¹ – ograniczymy się zatem do przedstawienia tejże.

Rahner wychodzi od zwrócenia uwagi na różne rodzaje i poziomy ludzkiej świadomości, przy czym to, co najbardziej esencjalne, jest najczęściej najmniej wyrażone i najtrudniejsze do wyrażenia. Wszelkie poznanie zakłada pewną fundamentalną wiedzę o samym podmiocie poznającym (*Grundbefindlichkeit*), która niekoniecznie przekłada się na wiedzę *explicite* (kategorialną). W Chrystusie wiedza taka odnosiłaby się do faktu unii hipostatycznej. Nie jest bowiem możliwe – zdaniem Rahnera – aby totalne samoudzielenie się Boga człowiekowi, jakim jest wcielenie, nie pociągało za sobą jakiegoś rodzaju świadomości otrzymanego daru po stronie człowieka. Jednak – i tu Rahner zdaje się sam pośrednio wskazywać na słabość swojej hipotezy – owa Jezusowa wiedza *implicite*, wypływająca z bezpośrednio oglądu unii hipostatycznej, musi się przekładać na wiedzę *explicite* w historii, poprzez powolne dojrzewanie ztematyzowanej wiedzy i samoświadomości Jezusa.

W ten sposób powracamy jednak do kluczowego dla nas pytania o to, jak, w oparciu o jakie struktury antropologiczne, dochodziło do tematyzowania się świadomości Jezusa co do własnej tożsamości³². Hipoteza Rahnera nie rozwiązuje tego problemu, czego świadomi są nawet jej zwolennicy³³.

²⁹ Po części zrealizował to zadanie J. Galota w *La coscienza di Gesù*, Assisi 1974; zdecydowanie warto byłoby opracować syntetycznie dzieje dalszego rozwoju problematyki.

³⁰ Z nowszych chrystologii systematycznych por. np.: A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre*, Aachen 2000, (Katholische Dogmatik IV), s. 431–433; T. D. Łukaszyk, *Ty jesteś Chrystus*, Syn Boga żywego..., s. 436, 437; O. González de Cardedal, *Cristología*, Madrid 2001, s. 466; Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, Poznań 2002, s. 195–199.

³¹ Por. K. Rahner, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, [w:] *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln–Zürich 1962, s. 222–245.

³² Zgadzam się w pełni z konkluzją J. Galota: „Rahner non abbia portato fino in fondo le conseguenze del principio della traduzione dell’unione ipostatica in coscienza. Questo principio implica che si trovi *nella psicologia di Gesù* il movimento del Verbo che si fa carne, a che si riconosca nel Verbo il soggetto che attivamente diventa cosciente di se stesso attraverso un atto umano” (*La coscienza di Gesù*, Assisi 1974, s. 154; podkreślenie moje – G. S.).

³³ Por. np. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, s. 202–204. Autor wskazuje na trud-

Problem pozostaje zatem w dużej mierze otwarty, mimo że zajęła się nim w latach 1980–1985 Międzynarodowa Komisja Teologiczna, która postawiła sobie pytanie: *Quid scitur a Jesu Christo? Quomodo haec cognoscuntur a Verbo Incarnato?*³⁴. Jednak druga część kwestii – bardziej interesująca dla naszej perspektywy – nie została ostatecznie podjęta³⁵.

Quomodo, w jaki zatem sposób kształtowała się ludzka samoświadomość i wiedza Jezusa? Jeżeli „przed objawieniem swojego misterium była w ludzkiej percepcji świadomości Jezusa niezwykle głęboka szczególna pewność Jego relacji do Ojca. (...) Jezus wie zatem, że jest posłańcem ostatecznego objawienia Boga wobec ludzi. On wie i ma świadomość, że jest jedynym Synem”³⁶, to jak doszło do ukształtowania się w Nim takiej świadomości?

Oczywiście – można by wobec takiego pytania zawiesić dociekania, opierając się na prostym stwierdzeniu, że wcielenie jest *mysterium stricte dictum* i dokładne wyjaśnienie wszystkich jego aspektów nie jest możliwe. Jednak pytanie o ludzką samoświadomość Jezusa jest ostatecznie pytaniem dotyczącym realności i integralności człowieczeństwa Słowa Wcielonego, przez co odnosi się bezpośrednio do naszego zbawienia. Kwestia jest zatem zbyt istotna, aby się od jej podjęcia uchylić za pomocą apofatycznej korekty, zatrzymując się na poziomie niemej kontemplacji tajemnicy, w którą tylko poprzez mistyczne doświadczenie można by było wejrzeć.

5. Hipoteza doświadczenia mistycznego

Paradoksalnie jednak właśnie odwołanie do doświadczenia mistycznego³⁷ może znacząco dopomóc nam w sformułowaniu hipotezy przybliżającej do wyjaśnie-

ność z przejściem od *Grundbefindlichkeit* do wiedzy kategoryjnej, sugerując, że należy przyjąć, iż Jezus jest jednocześnie *comprehensor et viator* – tym który zarazem posiada bezpośrednie widzenie Boga i jest w stanie ludzkiego do Niego pielgrzymowania ze wszystkimi ograniczeniami tego stanu. „Pytanie o *jak* [podkreślenie oryginalne] tego *simul comprehensor et viator* pozostaje równie niedostępne, jak o *simul* boskiej i ludzkiej woli, bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa: jest tak niewyobrażalne, jak tajemnica Osoby Jezusa” (s. 205). Konkluzja taka (zainspirowana zresztą H. U. von Balthasarem i A. von Speyr – por. M. Pyc, *Chrystus piękno – dobro – prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002, s. 485, zwłaszcza przypisy 81) jest oczywiście uprawniona (i niewątpliwie „wierząca”), czy jednak do końca zadowolająca?

Inne elementy krytyki hipotezy Rahnera por. A. Ziegenaus, *Jezus Christus. Die Fülle des Heils...*, s. 432–433.

³⁴ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu*, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237.

³⁵ „...okazało się konieczne zawężenie wstępnego projektu” (tamże). Warto jednak zwrócić uwagę na podkreślenie przez Komisję roli Ducha Świętego w kształtowaniu się samoświadomości Jezusa (por. tamże, s. 224), co otwierać może drogę do jej interpretacji według modelu charyzmatycznego, który może być współczesną reinterpretacją klasycznej *scientia infusa*.

³⁶ Tamże, s. 242.

³⁷ Wśród teologów brak ciągle jednorodnej definicji doświadczenia mistycznego, można jednak wskazać na serię elementów dość powszechnie uznawanych za charakterystyczne i niezbywalne (jak np. pasywność, darmowość, relatywna bezpośredniość itd.). – Por. E. Anilli, *La mistica*:

nia *quomodo* w Jezusie kształtowała się synowska samoświadomość. „Czyż nie jest czymś normalnym myśleć, że intymny kontakt z Bogiem, o którym świadczą mistycy, może być pomocny w wyjaśnieniu intymnej relacji Jezusa z Ojcem?”³⁸. Współczesne badania fenomenu doświadczenia mistycznego dość jednoznacznie wskazują na to, że z jednej strony u podstaw przeżyć mistycznych leżą pewne struktury antropologiczne otwarte „z natury” na kontakt z Bogiem, z drugiej, że doświadczenie mistyczne, mimo że jego rdzeń określany jest raczej jako atematyczny i akonceptualny, prowadzić może do wiedzy ztematyzowanej i zreflektowanej przez podmiot doświadczający³⁹. Aplikując wyniki tych badań w chrystologii, możemy wnioskować (i to stanowić będzie zasadniczą treść *hipotezy doświadczenia mistycznego*), że nie można wykluczyć, iż Jezus przeżywał bardzo intensywne doświadczenia mistyczne, w oparciu o które kształtowała się w Nim świadomość zarówno własnej tożsamości, jak i misji.

Wydaje się, że hipoteza doświadczenia mistycznego może wydatnie dopomóc w wyjaśnieniu sposobu wykształcenia się w Jezusie synowskiej samoświadomości bez konieczności uciekania się do teorii, które albo wyrwałyby *de facto* Jezusa z „przestrzeni” ludzkiej ziemskiej egzystencji, przypisując mu za życia widzenie uszczęśliwiające, albo akcentowałyby (nadmiernie) wielką różnicę (kontrast) pomiędzy wiedzą *implicite* i *explicite*.

Jak dotąd, hipoteza ta nie doczekała się ani poważniejszych studiów⁴⁰, ani zbyt szerokiej recepcji we współczesnej chrystologii systematycznej⁴¹ (przy czym pierwszy fakt może warunkować i najprawdopodobniej warunkuje drugi). Otwiera się zatem dość szerokie pole do dalszych badań. Powinny one z jednej strony objąć problematykę związaną z doświadczeniem mistycznym (np. ukazanie struktur antropologicznych, na podstawie których dokonuje się przejście od poznania atematycznego do zreflektowanego), z drugiej – co najmniej potrójną weryfikację zgodności hipotezy z wynikami badań w różnych obszarach refleksji chrystologicznej (z chrystologią Nowego Testamentu, chrystologią „metafizyczną” bądź klasyczną okresu normatywnego i jej średniowiecznymi rozwinięciami, chrystologią historiozbawczą nowożytną i współczesną). Taka konfrontacja pozwoliłaby na wyraźne uchwycenie blasków i cieni hipotezy. We wstępnej fazie badań można już jednak wyliczyć ze sporą dozą prawdopodobieństwa najbardziej obiecujące dla współczesnej refleksji chrystologicznej efekty jej zastosowania:

alla ricerca di una definizione, [w:] *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, E. Ancilli, M. Paparozzi (a cura di), vol. 1, Roma 1984, s. 17–40, zwłaszcza s. 39.

³⁸ J. Galot, *La coscienza di Gesù*, Assisi 1974, s. 137.

³⁹ *Status quaestionis* tych dynamicznie rozwijających się badań przedstawiłem w *L'esperienza mistica come locus theologicus*, Lugano 2005, s. 76–89 – odsyłam zatem do tej publikacji.

⁴⁰ W bibliotece Uniwersytetu Santa Croce w Rzymie znajduje się wprawdzie maszynopis następującej pracy: J. G. Díaz Macabenta, „Mystical Experience Theory” on Jesus’ Human Knowledge and Consciousness: An Evaluation, zaprezentowanej w 2003 r. jako teza doktorska, jednak tekst ten został dotąd opublikowany (nawet w abstrakcie), co może świadczyć o jego niskiej wartości merytorycznej, zważywszy, że publikacja jest warunkiem uzyskania praw do tytułu doktorskiego.

⁴¹ Pomijają ją w swoich chrystologiach między innymi A. Ziegeus, W. Kasper, B. Forte, O. González de Cardedal, J. Auer, Cz. S. Bartnik; listę można znacznie wydłużyć.

– hipoteza doświadczenia mistycznego pozwala na wyjaśnienie dynamizmu kształtowania się samoświadomości Jezusa bez konieczności konstruowania teorii poznania właściwej tylko dla Jezusa (uciekania się do *visio beatifica* na ziemi, czy nieokreślonej co do fundamentów antropologicznych „wiedzy wlanej”);

– tym samym możliwe jest zachowanie równowagi chalcedońskiego obrazu Chrystusa z w pełni integralną ludzką naturą (bez narażania na szwank jedności unii hipostatycznej), a tym samym uniknięcie zsuwania się w monosyneidetyzm;

– jednocześnie możliwe jest uniknięcie takiego rozumienia świadomości Jezusa, według którego część boskiej wiedzy przelewa się w nieokreślony sposób do ludzkiego umysłu;

– w ramach tej hipotezy możliwe jest postulowanie nawet dość daleko sięgającej zreflektowanej ludzkiej samoświadomości Jezusa historycznego, przynajmniej odnośnie do Jego misji;

– w odniesieniu do samoświadomości tożsamości Jezusa, hipoteza doświadczenia mistycznego harmonizuje z wynikami badań biblijnych (a także – przynajmniej po części – badań nad historycznym Jezusem), wskazujących na Jego świadomość relacji z Ojcem jako fundament synowskiej samoświadomości;

– hipoteza doświadczenia mistycznego może stanowić cenne uzupełnienie dla współczesnych teorii różniących wiedzę *implicite* i *explicite* w Jezusie: „mechanizm” doświadczenia pozwala połączyć oba aspekty i wskazać ze sporą dozą antropologicznej rzetelności, *jak* dokonuje się przejście z pierwszego poziomu na drugi;

– przekazywanie współczesnym chrześcijanom obrazu człowieczeństwa Jezusa na podstawie teorii trzech wiedz czy nawet hipotezy rahneriańskiej napotyka spore trudności – w pierwszym przypadku ze względu na abstrakcyjny charakter wyjaśnienia, w drugim – ze względu na stopień zaawansowania spekulatywnego hipotezy; w obu przypadkach zastosowania w katechezie i w przepowiadaniu wydają się niezwykle trudne; hipoteza doświadczenia mistycznego, ze względu na możliwość wskazania na analogie w tradycji mistycznej Kościoła oraz ze względu na spore obecnie zainteresowanie tą tradycją, może być pod tym względem o wiele bardziej nośna;

– jako że doświadczenie mistyczne (jako struktura antropologiczna) nie przynależy wyłącznie do chrześcijańskiej tradycji religijnej, ukazywanie Chrystusa jako mistyka może dopomóc w czynieniu orędzia o Nim bardziej zrozumiałym w kontekstach kulturowych, dla których pojęcia takie, jak np. *visio beatifica*, są zupełnie obce; hipoteza doświadczenia mistycznego może mieć zatem niebagatelne znaczenie dla dialogu międzyreligijnego i ewangelizacji.

Na obecnym etapie badań trudno jeszcze w pełni oszacować realną nośność zastosowania hipotezy doświadczenia mistycznego w chrystologii. Powyższy przegląd perspektyw jest jednak niewątpliwie obiecujący. Zapewne należałoby go uzupełnić jeszcze listą trudności i niebezpieczeństw, które może za sobą pociągnąć. Jeden wniosek nasuwa się jednak nieodparcie: hipoteza doświadczenia mistycz-

nego warta jest (i domaga się) krytycznego podjęcia i opracowania w ramach szerzej zakrojonych badań⁴².

SCIENZA DI GESÙ E L'IPOTESI DELL'ESPERIENZA MISTICA

R i a s s u n t o

Uno dei problemi maggiori della cristologia odierna viene costituito dalla questione della scienza e coscienza di Cristo. La tradizione cristologica dopo il Concilio di Calcedonia non sempre sapeva presentarle in modo capace di salvaguardare l'integralità dell'umanità di Cristo. La soluzione medievale classica con la triplice scienza di Gesù non sembra più sostenibile oggi, di fronte allo sviluppo della riflessione critica sul Nuovo Testamento e della riflessione antropologica. Le soluzioni alternative fin'ora elaborate invece (come quella di K. Rahner, fondata sulla distinzione tra scienza *implicite* e *esplicite*) non sembrano soddisfacenti.

L'ipotesi dell'esperienza mistica, che indica il "meccanismo" di tale esperienza come fondamento antropologico per la formazione dell'autocoscienza di Cristo pare essere una strada promettente. Infatti non esige una teoria di conoscenza esclusiva e particolare, costruita per spiegare la scienza di Gesù (e di lui solo) e nello stesso tempo permette di spiegare come è nata la sua autocoscienza filiale, di cui testimoniano i più antichi strati della tradizione cristologica del Nuovo Testamento.

⁴² Problematyka ta została przeze mnie zgłoszona jako program badawczy w Zakładzie Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego i najprawdopodobniej stanie się przedmiotem rozprawy habilitacyjnej.