

Tadeusz D. Łukaszuk *OSPPE*

## **NOWA KATOLICKA INTERPRETACJA PRZEKAZU WIARY O LUDZKIEJ WIEDZY I ŚWIADOMOŚCI JEZUSA CHRYSZTUSA W TEOLOGICZNYM OPRACOWANIU KSIĘDZA IGNACEGO RÓŻYCKIEGO**

### **1. Zasady nowej katolickiej interpretacji dogmatów**

Ks. Ignacy Różycki (1911—1983), profesor Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, nie tyle o nowej katolickiej interpretacji dogmatów rozprawił, ile ją raczej konkretnie uprawiał. Na szczególną uwagę pod tym względem zasługują jego wystąpienia podczas sympozjum poświęconego nowej interpretacji dogmatów, które odbyło się w dniach 26—28 kwietnia 1973 r. w Krakowie<sup>1</sup>. W trakcie wspomnianego sympozjum ks. Różycki dał konkretne przykłady, jak winna wyglądać praca nad nową interpretacją i do jakich efektów ma prowadzić. Było to przedsięwzięcie śmiałe i przeprowadzone z zadziwiającą konsekwencją<sup>2</sup>.

Nacisk położony na uprawianie nowej interpretacji jasno zakładał wyraźną wizję zasad, które winny kierować poczynaniami teologów, żeby interpretacja była naprawdę nowa i autentycznie katolicka.

Zasadę wyjściową stanowiło stwierdzenie nieodzownej konieczności nowej interpretacji dogmatów ze względu na zachowanie ich objawionej treści, nie zawsze poprawnie oddawanej w dotychczasowych interpretacjach teologicznych. Sam dogmat domaga się nowej interpretacji, aby jego autentycznie objawiona treść mogła być zachowana i przekazana.

Twierdzenie drugie, dotyczące tej samej materii głosi, że teologiczna

---

<sup>1</sup> Ważniejsze wystąpienia i refraty z sympozjum, o którym mowa, w: *Z zagadnień teologicznych — sympozjum na temat 'Nowa interpretacja dogmatów', „Analecta Cracoviensia” R. 1973—1974, ss. 303—327.*

<sup>2</sup> Zaprezentowana wówczas interpretacja dotyczyła w całości dogmatu grzechu pierwotnego. Zob. E. Gorywoda, *Grzech pierwotny w wykładzie ks. Ignacego Różyckiego*, (ręk. w zbiorach własnych autora — T.Ł. w klasztorze Na Skalce).

interpretacja dogmatów, będąca równocześnie prawdziwie nowa, współczesna oraz niekłamanie katolicka jest rzeczywiście możliwa<sup>3</sup>.

Zgodnie z brzmieniem powyższej zasady jest możliwa taka teologiczna interpretacja przekazu wiary, która byłaby równocześnie nowa i współczesna oraz niekłamanie katolicka. „Nowa” znaczy tyle — pisze I. Różycki — co nie znana lub nie uznawana przez tradycyjną teologię katolicką; „współczesna” (w znaczeniu mocnym), czyli nie tylko obecnie powstała, ale przede wszystkim czyniąca zadość wymaganiom kultury i metody naukowej; „niekłamanie katolicka” wreszcie, bo wyrosła z teologicznej wiary boskiej i katolickiej<sup>4</sup>.

W powyższej zasadzie wypowiedziano nie tylko możliwość, ale wskazano także na przymioty, którymi nowa interpretacja winna się odznaczać, żeby była w ogóle godna trudu jej przeprowadzenia. Najważniejszym niewątpliwie przymiotem winna być jej katolickość, czyli zgodność z wiarą przekazaną w objawieniu i nauczaną przez Kościół. Wypowiadając tę samą myśl w formie negatywnej, trzeba stwierdzić, że niedopuszczalna jest taka teologiczna interpretacja dogmatów, która pod pozorem nowości lub współczesności usiłowałaby zagubić jakąkolwiek częśćkę prawdy autentycznie objawionej.

Przytoczone zasady nowej katolickiej interpretacji dogmatów trzeba mieć w pamięci przy omawianiu niniejszego tematu, który dotyczy nowej interpretacji — oczywiście katolickiej — przekazu danych objawienia na temat ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa. Nie chodzi tutaj, co prawda, o dogmat w sensie ścisłym, lecz o naukę wiary niższego stopnia pewności teologicznej, ale i w tym wypadku także obowiązują poprzednio zasygnalizowane postulaty. Musi to być interpretacja nowa, współczesna i autentycznie katolicka, czyli zachowująca w stanie nieuszczerplonym przekaz objawienia na ten konkretny temat. O zachowanie tych postulatów zatroszczył się ks. Ignacy Różycki. Do zadań zaś tego referatu należy wierne przedstawienie jego myślowej drogi, u kresu której znajduje się interpretacja nowa i katolicka.

Godnym uwagi jest fakt, że ks. Różycki daje nową interpretację tematu, który przez wiele lat interpretował w sposób tradycyjny: jest to więc nowa interpretacja własna, w stosunku do własnej starej, czyli przykład poważanej zmiany, jaka dokonała się w jego własnych przekonaniach.

<sup>3</sup> I. Różycki, *Nowa interpretacja dogmatów jako przedmiot symposiumu*, „Analecta Cracoviensia”, jw. s. 307.

<sup>4</sup> Tamże.

## 2. Tradycyjny sposób wykładu danych wiary na temat ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa

W wykładach seminaryjnych, prowadzonych przez wiele lat, ks. Różycki przedstawiał zagadnienia związane z ludzką wiedzą i świadomością Jezusa Chrystusa w zgodzie z interpretacją powszechnie przyjętą w tradycyjnej teologii katolickiej. Za źródło do poznania jego myśli z tych wykładów może posłużyć skrypt sporządzony przez słuchaczy korzystających z pomocy technicznej taśm magnetofonowych, który wprawdzie nie był nigdy autoryzowany przez Profesora, lecz obiektywnie ma prawo do wysokiego stopnia wiarygodności<sup>6</sup>.

Wychodząc z dogmatu chalcedońskiego autor stwierdza, że Chrystus jako prawdziwy Bóg posiadał, wraz z Boską naturą, wiedzę właściwą Bogu, czyli wszechwiedzę<sup>6</sup>. Zasadnicze zainteresowanie skupia autor na pytaniu, jakie rodzaje wiedzy posiadał Chrystus jako człowiek i to w następstwie zjednoczenia osobowego?

Posiadał najpierw ludzką wiedzę przyrodzoną, do której zdobycia wystarczą przyrodzone siły poznawcze. Nazywa się ją wiedzą doświadczalną lub wyuczoną dlatego, że jest ona efektem doświadczenia, w trakcie którego człowiek się uczy.

Posiadał, po wtóre, wiedzę nadprzyrodzoną, pochodzącą z daru Boga, przy pomocy której mógł objawić drogę do zbawienia. Przedmiotem tej wiedzy były tajemnice Królestwa Bożego, życia łaski, których znajomość jest potrzebna ludziom, aby mogli osiągnąć zbawienie. Tej wiedzy nie mógł nabyć przyrodzonymi siłami natury ludzkiej; mógł ją otrzymać od Boga jako dar. W języku teologicznym nazywa się ją wiedzą wlaną (*scientia infusa*).

Po trzecie jest prawdopodobne — w świetle Pisma Św. i własnych wypowiedzi Chrystusa — że posiadał On, jako człowiek, wiedzę błęgiego oglądu i to od pierwszego momentu swojego poczęcia<sup>7</sup>. Przy wiedzy błęgiego oglądu I. Różycki podejmuje trudność, na którą teologia tradycyjna musiała się natknąć i której do końca nie potrafiła rozwiązać: Czy posiadanie wiedzy błogosławionych nie sprzeciwiało się misji Chrystusa, jako cierpiącego Odkupiciela ludzkości?<sup>8</sup> Autor nie uważa trudności tej za nieprzezwycięzalną. Sądzi, że zarówno głębia zjednoczenia osobowego jak i niektóre teksty biblijne (np. J 5, 19; 5, 20) zdają się domagać przyjęcia tego rodzaju wiedzy w Chrystusie. Odmówienie Chrystusowi ziemskiemu tej wiedzy mogłoby zagrozić treści objawio-

<sup>6</sup> I. Różycki, *Dogmatyka* (II), skrypt nieautoryzowany obejmujący wykłady z 1977 r. (własność ks. doc. dra hab. Łukasza Karnykowskiego), ss. 106—111A.

<sup>8</sup> Tamże s. 106.

<sup>7</sup> Tamże s. 106.

<sup>8</sup> Tamże s. 107.

nej, zawartej w powyższych wypowiedziach biblijnych, czyli jest niebezpieczne dla wiary.

Przechodząc do określenia stopnia pewności teologicznej poszczególnych twierdzeń, autor je widzi w sposób następujący:

Twierdzenie, że Chrystus posiadał przyrodzoną wiedzę z wyuczenia, jest teologicznie (naukowo) pewne.

Twierdzenie, że Chrystus posiadał wiedzę nadprzyrodzoną z daru Bożego jest także teologicznie (naukowo) pewne.

Twierdzenie, że Chrystus posiadał wiedzę błogosławionych jest tylko teologicznie prawdopodobne, dla wiary bezpieczne.

Krótkim dowodem biblijnym usiłuje Autor wykazać, że Chrystus faktycznie posiadał wiedzę pierwszego i drugiego rodzaju (wyuczoną i nadaną przez Boga). Natomiast w kwestii błędnego oglądu pozostają w mocy racje zasygnalizowane poprzednio, które zdają się za jej istnieniem przemawiać.

W opisie natury, a szczególnie zakresu wiedzy pierwszego, a nawet drugiego rodzaju, Profesor zachowuje znamienne powściągliwość. Jezus Chrystus wiedział wiele mocą Swojego doskonałego człowieczeństwa, ale nie musiał wiedzieć wszystkiego, lecz tylko to, co było konieczne do spełnienia Jego misji. Nie musiał np. znać logiki matematycznej, bo ta znajomość nie była Mu potrzebna, ale znał dobrze Pismo Święte.

Mocą wiedzy wlanej poznał zaś to, co miał objawić ludziom o naturze zbawienia i drodze do niego oraz to, co sam jako Odkupiciel i Nauczyciel ludzkości miał za życia spełnić, np. to, że miał umrzeć na krzyżu w Jerozolimie<sup>9</sup>. Powściągliwość ks. Różyckiego w przyznawaniu zakresu wiedzy Chrystusa jest uderzająca na tle tego, co zwykli mówić na ten temat teologowie neoscholastyczni całkiem niedawnej epoki<sup>10</sup>. Dostrzegalne jest w tej interpretacji odstępianie od zasady doskonałości (*principium perfectionis*) na rzecz zasady posłannictwa (*principium missionis*), która winna kierować opisem wyposażenia ludzkiej natury Chrystusa. W świetle tej zasady (zasady posłannictwa) Profesor tłumaczy fakt niewiedzy Chrystusa, odnotowany przez Mk 13, 32 w sprawie dnia sądu ostatecznego. Powiada on, że „Syn Boży, który stał się człowiekiem nie zna godziny sądu ostatecznego wiedzą stworzoną, ani więc wiedzą przyrodzoną ludzką, ani też wiedzą z daru Bożego, ani przypuszczalnie wiedzą błogosławionych. Dokładna bowiem data sądu ostatecznego nie leży w zakresie tych prawd, które są potrzebne ludzkości do zbawienia”<sup>11</sup>. Skoro nie była potrzebna ludzkości, to i Chrystus nie musiał jej znać i w konsekwencji nie znał.

<sup>9</sup> Tamże s. 111.

<sup>10</sup> Por. F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae manuale*, t. 2, Parisiis 1960, ss. 324—326.

<sup>11</sup> I. Różycki, *Dogmatyka*, jw. s. 113.

Przechodząc od ludzkiej wiedzy Chrystusa do Jego świadomości, czyli wiedzy o samym sobie, o swojej boskiej osobowej tożsamości, Profesor nie wyprowadzał jej — jak czyniła to powszechnie teologia neoscholastyczna — z błogiego oglądu. Nawet przyjmując ten rodzaj wiedzy jako prawdopodobny, nie usiłował nim wyjaśniać świadomości Chrystusa o tym, że jest prawdziwym Synem Bożym. Już w wykładach seminaryjnych pojawia się koncepcja, przynajmniej w zarysie, tego, w jaki sposób Jezus konstataował swoją autentyczną tożsamość Boską w sposób właściwy człowiekowi<sup>12</sup>. Dopracowanie tej koncepcji znalazło dopiero swoje miejsce w nowej interpretacji tematu, o której mowa poniżej.

### 3. Nowa katolicka interpretacja przekazu wiary o ludzkiej wiedzy i świadomości Chrystusa

Okazję do zaprezentowania nowej interpretacji tematu stanowiła sesja Międzynarodowej Komisji Teologicznej w jesieni 1981 roku, podczas której Profesor wystąpił z referatem „*De Christi humana scientia et conscientia*”<sup>13</sup>.

Kwestia ujęta w tytule referatu, a poddana poważnym wysiłkom nowej interpretacji, nie jest rozważana sama w sobie, lecz w bezpośrednim związku z dziełem zbawienia. Wiedza ludzka Chrystusa warunkuje ten sposób odkupienia, w jaki faktycznie zostało ono dokonane (przez zasługującą mękę i śmierć); temu odkupieńczemu dziełu z kolei świadomość ludzka Boskiej godności nadaje odpowiedni wymiar wartości. Poprawna znajomość ludzkiej wiedzy i świadomości Chrystusa wymagana jest — jak widać — dla poprawnego zrozumienia samego dzieła odkupienia<sup>14</sup>.

Teologowie scholastyczni, tak przed Soborem Trydenckim, jak i po nim, zwykli przyjmować w Jezusie Chrystusie niestworzoną wiedzę Boską i trzy rodzaje wiedzy stworzonej: błogi ogląd, wiedzę wlaną i wiedzę nabytą, czyli wywodzącą się z doświadczenia. Odtwarzając tę koncepcję Profesor powtarza dosyć dokładnie to, czego sam nauczał przez wiele lat. Nie umknął jednak jego uwagi fakt, że już dawno zanikła jednomyślność teologów w przyjmowaniu trojkiej ludzkiej wie-

<sup>12</sup> Tamże s. 116.

<sup>13</sup> I. Różycki, *De Christi humana scientia et conscientia*, „*Analecta Cracoviensia*” R. 1982, ss. 321—336. W artykule tym widać już przejawy wyraźnego osłabienia Profesora, zwyczajnego przy postępującej chorobie. Wyrazem tego są liczne błędy maszynowe i językowe, których nie był już w stanie poprawić. Wiele z nich poprawiła redakcja, ale nie wszystkie.

<sup>14</sup> „*Recta notio humanae conscientiae divinitatis Christi est proinde praerequisita ad recte intelligendum ipsum opus redemptionis*” — I. Różycki, *De Christi...*, jw. s. 321.

dzy w Chrystusie. Według opinii Profesora ów rozpad jednomyślności nastąpił już na początku lat 60-tych obecnego wieku.

Z trzech wyliczonych rodzajów wiedzy jedynie wiedza nabyta jest naprawdę wiedzą ludzką; wiedza błęgiego oglądu — nadprzyrodzona ze swej istoty — i wiedza włana, własna aniołom, nie mogą być nazwane w sensie właściwym, wiedzą ludzką. Błogi ogląd może, zdaniem Profesora, wnieść swój wkład w wyjaśnienie ludzkiej świadomości Bóstwa Chrystusa i z tej racji należy mu poświęcić nieco uwagi<sup>15</sup>.

Autor nie widzi natomiast żadnej racji teologicznej, która przemawiałaby za tym, że Chrystus ziemski posiadał wiedzę wlaną w tym wymiarze, w jakim dotyczy ona znajomości istot niematerialnych (*scientia infusa per se*). O takiej wiedzy nie uczy niczego ani Pismo Św., ani Magisterium, a scholastycy przyznali ją Chrystusowi jedynie po to, żeby zapewnić Mu prymat wobec aniołów. Argument ten nie jest jednak niczym innym niż sofizmatem. „Wobec tego należy życzyć sobie — pisze ks. Różycki — żeby rozdział o wiedzy wlanej *per se* znikł z podręczników chrystologii”<sup>16</sup>.

A czy rozdział o wiedzy prawdziwie ludzkiej, czyli wiedzy nabytej, powinien być poddany pewnej przystosowanej odnowie? Na pytanie to autor odpowiada twierdząco, zaznaczając, że zagadnienie to winno być rozpatrzone w kontekście problemu eschatologicznego. Jezus wypowiedział się na temat wydarzeń eschatologicznych w ramach ówczesnie obowiązującego horyzontu hermeneutycznego. Wypowiedzi zasadnicze tego typu przekazane zostały przez Synoptyków: Mt 16, 28; 24, 14, Mk 8, 39; Łk 9, 27. Założywszy, że wypowiedzi te są faktycznie własnością Jezusa, czyli od Niego rzeczywiście pochodzą, powstaje zagadnienie filozoficzne i teologiczne: na ile człowiek zależy w swoim rozumieniu świata od horyzontu hermeneutycznego, czyli od zespołu pytań i pojęć, zastanego w danym środowisku (filozofia); nadto, czy Jezusowi można taką zależność przypisać (zagadnienie teologiczne).

Autor nie ma żadnych zastrzeżeń co do filozoficznych ustaleń tego typu zależności. Zależność taka jest pewna i jej stwierdzenie należy do pozytywnych osiągnięć gnozeologicznych poczyniań człowieka<sup>17</sup>.

Zadna racja teologiczna nie przemawia przeciwko przyjęciu zależności Jezusa Chrystusa od horyzontu hermeneutycznego swojego naro-

<sup>15</sup> Może zastanawiać to ustępstwo, choćby chwilowe, na rzecz wiedzy błęgiego oglądu z racji jej związku ze świadomością Jezusa Chrystusa. Wiadomo, że Profesor w swoich wykładach seminaryjnych nie tłumaczył świadomości Jezusa o tym, że jest prawdziwym Bogiem Synem, wiedzą błęgiego oglądu. Zob. tamże s. 323.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> „Supradictum principium hermeneuticum — intellectualem supponere semper praeintellectionem — videtur esse bene fundatam acquisitionem gnozeologiae et certitudine gaudere” — zob. tamże s. 324.

du i Sobie właściwego czasu. Zależność ta jest filozoficznie pewna, a teologicznie można ją uznać za prawdę równoznacznie (*formaliter implicite*) objawioną. Ta kwalifikacja teologiczna wywodzi się stąd, że stwierdzenie zależności od horyzontu hermeneutycznego stanowi przypadek szczegółowy powszechnej zasady upodobnienia Chrystusa do ludzi, wypowiedzianej w Hbr 2, 17: „Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci”.

I. Różycki uważa, że nieodzowna zależność ludzkiej wiedzy Chrystusa od horyzontu hermeneutycznego jest tym aspektem, w którym jej autentycznie ludzka natura dochodzi do głosu w sposób bardziej oczywisty niż nawet w ograniczeniu i postępie tej właśnie wiedzy. Zależność tę trzeba koniecznie wprowadzić do chrystologii katolickiej<sup>18</sup>. Autor czyni jednak pewną zasadniczą uwagę, że zależność ta nie była absolutna, lecz względna jedynie, w tym mianowicie sensie, że Jezus w przyjmowanym horyzoncie czynił ze Swej strony konieczne poprawki i uzupełnienia.

Ale właśnie w tym miejscu, przy założeniu zależności Chrystusa od horyzontu hermeneutycznego, pojawia się trudność: czy wiedza Chrystusa była wolna od błędu? A jeśli była wolna to jak wolność tę wyjaśnić?

Niektórzy egzegeci modernistyczni (A. Loisy, A. Schweizer) utrzymywali, że Chrystus faktycznie pomylił się co do faktu szybkiego nadejścia Królestwa Bożego. Ojcowie Kościoła zaś, przeciwnie, odrzucają wszelki błąd w wiedzy ludzkiej Chrystusa nawet odnośnie do rzeczy świeckich. Zgodność Ojców jest argumentem na tyle poważnym, że bezbłądność wiedzy Chrystusa można uważać za twierdzenie teologicznie pewne. Każdy, kto odrzuca Tradycję skazuje siebie na to, że będzie wyznawał okaleczoną doktrynę o Chrystusie. Dotyczy to nie tylko A. Loisy'ego i Schweizera, ale także H. Künga.

Teksty ewangeliczne podsuwają nam nowy problem, mianowicie problem znajomości przez Chrystusa rzeczy odległych (w przestrzeni) i tajników wnętrza człowieka. Jaką wiedzą widział Chrystus Natanaela pod figą, a Łazarza najpierw chorego, a następnie zmarłego? Powołanie się na tzw. *scientia infusa per accidens* jest zbyt ogólnikowe (*nimis vaga*). Profesor stawia tutaj pytanie — raczej retoryczne: czyż nie możemy tych przypadków tłumaczyć lepiej przez naturalną telepatię, czyli — jak zwykle się mówi — przez naturalne poznanie pozazmysłowe, tzn. nie posługujące się zmysłami zewnętrznymi? Są ludzie, którzy takim poznanem zostali ubogaceni. Czy możemy odmówić go Chrystusowi — człowiekowi doskonałemu? Trzeba dalej zapytać, czy w Ewangeliach nie ma śladu poznania mistycznego, dokonującego się „*in lumine*

<sup>18</sup> „*Videtur ergo (haec dependentia) omnino introducenda in christologiam catholicam*” — zob. tamże s. 325.

*divino*” Czy istnieją jakieś racje, żeby Chrystusowi takiego poznania odmawiać? Był On przecież bez grzechu i święty. Jeśli się wszystko powyższe weźmie pod uwagę, to zmniejszy się liczba przypadków w życiu Chrystusa, w których trzeba by się odwoływać do „*scientia infusa per accidens*”.

Wydaje się czymś koniecznym, żeby teologowie dogmatycy w rozdziale o ludzkiej wiedzy Chrystusa zarezerwowali odpowiednie miejsce dla wiedzy pozazmysłowej (*praeter-sensorialis*) oraz dla wiedzy mistycznej<sup>19</sup>.

Ludzka świadomość Jezusa Chrystusa przywołuje w sobie problem wiedzy błęgiego oglądu. Od czasów scholastyki widziano w błęgim oglądzie — który przyznawano Chrystusowi — jedyne źródło Jego osobowej świadomości, czyli ludzkiej wiedzy bezpośredniej o Boskiej Osobie Słowa. Rozumowanie, które prowadziło do takiego wniosku, wyglądało następująco:

Świadomość jest pewną doświadczalną i bezpośrednią formą poznania samego siebie, czyli swojej osoby. W wypadku Chrystusa świadomość — na mocy definicji — będzie bezpośrednim i doświadczalnym poznaniem osoby Słowa, która jest jedyną osobą w Chrystusie. A ponieważ Bóg jest całkowicie prosty, wobec tego bezpośrednio i doświadczalne poznanie osoby Słowa jest z konieczności takimże poznaniem całej Trójcy Świętej, czyli jest błęgim oglądem. Gdyby Chrystus nie cieszył się błęgim oglądem, nie miałby wiedzy o Swojej osobie Boskiej, czyli Jego ludzka świadomość nie ogarniałaby — bezpośrednio i doświadczalnie — bogactwa Jego osoby<sup>20</sup>.

Powyższe rozumowanie Profesor uznaje za główny argument na rzecz błęgiego oglądu w Chrystusie ziemskim. Zauważa nadto, że Magisterium Kościoła sprzyja koncepcji błęgiego oglądu u Chrystusa ziemskiego; dało temu wyraz w dekresie św. Officium z 3 VI 1918 r. oraz w encyklice „*Mystici Corporis Christi*”.

Niezależnie od argumentu przytoczonego wyżej, także zyczliwego stanowiska Magisterium, Profesor stawia tezę, iż ani Magisterium, ani Tradycja nie wykluczają prawdopodobieństwa zdania, które głosi, że Chrystus w życiu ziemskim nie cieszył się na stałe oglądem błęgim substancji Boga Trójjedynego.

Wspomniane akty ze strony Magisterium są tego rodzaju, że tezie o posiadaniu przez Chrystusa błęgiego oglądu przyznają kwalifikację teologicznego prawdopodobieństwa; dekret św. Officium z natury swojej wyżej sięgnąć nie może, a encyklika „*Mystici Corporis Christi*” traktuje rzecz jako kwestię całkowicie uboczną, której nie ma zamiaru roz-

---

<sup>19</sup> „*Desideratur ergo a theologis dogmaticis, ut in tractatu de scientia Christi, locum reservent cognitioni praetersensoriali et mysticae*” — zob. tamże s. 326.

strzygać samej w sobie. Skoro zatem Magisterium tezę o posiadaniu błęgiego oglądu traktuje jako jedynie teologicznie prawdopodobną, to tym samym twierdzeniu przeciwnemu przyznaje taki sam stopień pewności. Wynika z tego, że teza odmawiająca Chrystusowi ziemskiemu błęgiego oglądu jest twierdzeniem też teologicznie prawdopodobnym.

Na pytanie, dlaczego św. Officium w 1918 roku odnośnie do opinii negującej wiedzę błęgiego oglądu w Chrystusie stwierdziło: „*tuto doceri non potest*”, odpowiada Autor sugestią, że prawdopodobnie widziało sprzeczność między tą negacją a wypowiedziami z Ewangelią Jana, w których zdaje się być mowa o błęgim oglądzie. W obawie przed tym, aby nie naruszyć zdań objawionych — właśnie tych z Ewangelii Jana — św. Officium odmówiło prawa do bezpiecznego nauczania opinii, według której Chrystus nie posiadał za życia błęgiego oglądu.

Powstaje pytanie, czy nadmienione zdania Janowe faktycznie poświadczają fakt błęgiego oglądu w ziemskim życiu Jezusa? Odpowiedź ujmuje Profesor w tezę: Jest faktem historycznym, że Jan nigdzie, ani wyraźnie, ani równoznacznie, nie przyznaje człowieczeństwu Chrystusa oglądu Boga. Dowodem powyższej tezy jest uważna lektura dziewięciu miejsc z Ewangelii Jana, w których miała być rzekomo mowa o bezpośrednim oglądzie Boga: J 1, 18; 3, 11; 3, 32; 5, 30; 5, 19—20; 8, 38; 8, 26; 8, 28; 8, 40.

We wszystkich tych tekstach podmiotem, któremu się przyznaje bezpośrednią wiedzę o Bogu (Ojcu) jest osoba Chrystusa, lecz nigdzie nie ma danych na to, że wiedzę tę należy przyznać człowieczeństwu Chrystusa. Dopiero wtedy, gdyby było jasne, że ogląd przysługuje Chrystusowi jako człowiekowi, można by mówić o wiedzy błęgiego oglądu. W przeciwnym razie może chodzić o niestworzoną wiedzę Bożą, właściwą Boskiej naturze, która przysługuje także osobie Chrystusa. Autor uważa, że przynajmniej trzy teksty z wyliczonych dziewięciu mówią o wiedzy Boskiej Chrystusa, a mianowicie: 1, 18; 6, 46; 8, 38, ponieważ wspominają one o bytności Syna na łonie Ojca, w niebie i u Ojca, co wynika z posiadania Bożej natury. Pozostałe teksty należy prawdopodobnie rozumieć w tym samym sensie. Wniosek wyprowadzony przez Profesora brzmi: Skoro Jan o błęgim oglądzie milczy, nie da się słusznie utrzymywać, że zanegowanie tej wiedzy w Chrystusie ziemskim sprzeciwia się nauce Ewangelii Jana<sup>21</sup>.

Nowy Testament, zdaniem Autora, nie poprzestaje na tym Janowym przyzwoleniu na odsunięcie wiedzy błęgiej od Chrystusa, lecz zdaje się tego odsunięcia wprost domagać. W hymnie z Flp 2, 6—11 oraz w kilku tekstach Hbr 2, 17; 4, 15; 5, 8. Autor widzi pozytywną naukę o tym, że Chrystus ziemski był we wszystkim podobny do nas, z wy-

<sup>21</sup> Tamże s. 327.

jątkiem grzechu<sup>22</sup>, a zatem że nie mógł cieszyć się oglądaniem Bożej istoty, co przecież jest niedostępne człowiekowi na ziemi.

Skoro Pismo Święte zdaje się domagać wykluczenia wiedzy błęgiego oglądu u Chrystusa ziemskiego, to musi istnieć jakiś inny sposób zabezpieczenia ludzkiej świadomości Bóstwa. Bezpośredni ogląd osoby Słowa, którego domagała się koncepcja scholastyczna nie jest wcale równoznaczny ze świadomością, że jest to osoba moja. Chrystus musiał widzieć — swoim ludzkim intelektem — siebie tak złączonego z osobą Słowa, że stanowił z nią jedno. Taką realną jedność ze Słowem dostrzega jedynie człowieczeństwo Chrystusa i dlatego tylko jemu przysługuje świadomość Bóstwa.

Jedność człowieczeństwa z Bóstwem ostatecznie jest relacją stworzonego człowieczeństwa do niestworzonego Bóstwa. Relacja ta, zakotwiczona w ograniczonym człowieczeństwie, jest sama ograniczona i z tej racji przez ludzki umysł nie tylko może być osiągnięta, lecz całkowicie ogarnięta.

Relacja jedności ze Słowem posiada cztery znamiona, mocą których całkowicie ubezpiecza świadomość Bóstwa w Chrystusie:

Po pierwsze: przysługuje tylko człowieczeństwu Chrystusa, jako przywilej wyłączny, podobnie jak jedyny człowiek Jezus jest Bogiem.

Po drugie: jest koniecznym następstwem unii hypostatycznej i trwanie jej jest równe trwaniu unii.

Po trzecie: jest zawsze obecna w człowieczeństwie i w ludzkim intelekcie Chrystusa, czyli w porządku ontycznym i gnozeologicznym.

Po czwarte: będąc nierozłącznie zespoloną z łaską zjednoczenia (*gratia unionis*) sama też przynależy do porządku łaski i cieszy się przywilejami łaski; głównie tym przywilejem, że nie narusza w niczym człowieczeństwa Chrystusa, a przeciwnie udoskonala je bardzo.

Ludzki rozum Chrystusa, ujmując i przenikając tę relację w swoim człowieczeństwie, „widzi” w niej także kres (*terminus ad quem* = Bóstwo), ku któremu odnosi ona człowieczeństwo. Nie jest to widzenie wprost, w samej istocie, ale jak gdyby „*in speculo*”, przy czym owym *speculum* jest relacja realna człowieczeństwa Chrystusa. „Świadomość Bóstwa — konkluduje Autor — oparta na intuicyjnym poznaniu tej relacji nie jest błogim oglądem”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Tamże ss. 331—334. W tekście widnieje względnie szerokie dowodzenie identyczności życia Chrystusa z życiem naszym. Autor dochodzi w swych wywodach do stwierdzenia, że teza o nieposiadaniu wiedzy błęgiej przez Chrystusa ziemskiego jest nauką formalnie równoznacznie objawioną. Wynikałoby z tego, że teologia katolicka, od czasów scholastyki średniowiecznej do naszych dni, sprzeciwiała się nauce objawionej.

<sup>23</sup> „*Conscientia divinitatis — in intuitiva cognitione huius relationis fundata — non est itaque beatifica*” — zob. tamże s. 335.

Na koniec zauważa Profesor, że owa relacja jedności, będąc ontycznie i gnozeologicznie wciąż obecna w człowieczeństwie Chrystusa, umożliwiała tym samym zawsze aktualną świadomość Bóstwa. Czy jednak Chrystus *de facto* wciąż miał świadomość, że jest Bogiem, tego nie da się rozstrzygnąć. Poważną rację przeciw takiej rzeczywistości stanowi fakt, zwykły u ludzi, że nie utrzymują oni ciągłej aktualnej świadomości, kim są w swym osobowym byciu. Rację za taką ewentualnością można by natomiast widzieć w stanach mistycznych, w których zasadnicza świadomość siebie staje się tym głębsza, im akty zmysłów i świadomości naturalnej stają się bardziej wyciszone.

#### 4. Podsumowanie wartościujące

Przedstawiona powyżej koncepcja teologiczna ks. I. Różyckiego, dotycząca ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa — stanowi część dziedzictwa, które przejęła polska teologia. Rozumne korzystanie zeń zakłada znajomość wartości tego, z czego robi się użytek. Jaką wartość przedstawia dla teologii dzisiaj koncepcja wypracowana przez Profesora?

Dla przejrzystości sprawy odpowiedź można ująć w następujące punkty:

a) Sam fakt podjęcia nowej interpretacji tematu jest elementem pozytywnym w teologii naukowej. Nauka, jeśli chce być sobą, musi szukać nowych sposobów zrozumienia i wypowiedzenia treści, czyli nowych interpretacji. Powtarzanie wkoło przyjętych formuł mogłoby świadczyć o niebezpiecznej stagnacji.

b) Wypracowana przez Profesora interpretacja jest nie tylko nowa, ale również autentycznie katolicka. Autor nie oderwał się ani na chwilę od przekazu wiary, którego interpretację wypracowywał. Nie powodował się w swej pracy racjami zewnętrznymi (mentalność człowieka współczesnego, jego oczekiwania), lecz względem na prawdę zdań, przekazujących objawienie. Słuszność powyższej oceny znajduje swoje ugruntowanie w referującej części niniejszego artykułu.

c) Odejście od koncepcji wiedzy wlanej *per se* i wiedzy błędnego oglądu jest dopuszczone o tyle, o ile stało się widoczne, że ani objawienie biblijne, ani dogmatyczna tradycja nie domagają się ich przyjęcia. Autor czyni krok dalej i twierdzi — to jest pewna nowość — że objawienie zdaje się wprost żądać wspomnianego odejścia. W wypadku wiedzy wlanej *per accidens* wysuwa ciekawą sugestię, teologicznie dopuszczalną, zastąpienia jej naturalną wiedzą pozazmysłową, względnie wiedzą mistyczną.

d) Może budzić wątpliwości — nie tyle teologiczne co filozoficzne — pozytywny sposób uzasadnienia świadomości Jezusa o Jego Boskiej osobowej godności. Czy relacja przynależności człowieczeństwa do osoby Słowa może być przedmiotem bezpośredniego oglądu? Czy relacja w ogóle może być przedmiotem oglądu? Profesor taki ogląd zakłada bez dowodu i to stanowi zasadniczą słabość koncepcji. Wydaje się, że relacje można dostrzec i przeżyć jedynie w kontaktach międzysobowych. W wypadku Jezusa istotne było Jego przeżywanie kontaktów z Ojcem; w tych kontaktach stwierdzał, że jest Synem Bożym prawdziwym także jako człowiek, czyli że Jego człowieczeństwo stanowi jedną osobę z odwiecznym Słowem.

NOUVA INTERPRETAZIONE CATTOLICA DELLA TRASMISSIONE  
DELLA FEDE SULLA SCIENZA E COSCIENZA UMANA  
DI GESÙ CRISTO NELL'ELABORAZIONE TEOLOGICA DI IGNACY RÓŻYCKI

Riassunto

Il padre Ignacy Różycki (1911—1983), professore presso l'Accademia di Teologia Cattolica a Varsavia, e legato anche alla Pontificia Facoltà Teologica di Cracovia, è autore di una nuova interpretazione sulla trasmissione della fede, interpretazione che egli stesso esigeva essere nuova, moderna seppure autenticamente cattolica. Il suo tentativo può essere scorto, tra l'altro, nelle sue meditazioni a proposito della scienza e coscienza umana di Gesù Cristo.

Durante la sua attività teologica, il padre Różycki ha sempre accolto la dottrina tradizionale cattolica. Riteneva, infatti, che Cristo, come uomo, grazie all'unione personale possedeva la scienza naturale (acquistata attraverso il processo di apprendimento), e possedeva anche la scienza soprannaturale (infusa), proveniente dal dono di Dio; infine, probabilmente, possedeva una scienza di „visione beatifica”.

Alla fine della sua vita, però, sotto l'influsso dell'insegnamento conciliare, il padre Ignacy Różycki propone il problema della trasmissione della fede nella scienza e coscienza umana di Cristo in una nuova e originale chiave. Il suo pensiero viene espresso nella relazione *De Christi humana scientia et conscientia*, tenuta nell'autunno del 1981 durante la sessione della Commissione Teologica Internazionale. Vi si nota che egli abbandona nettamente il concetto della fede infusa „per se” e della scienza della „visione beatifica”, affermandone la legittimità sulla base della Rivelazione. Egli propone di sostituire la scienza infusa „per accidens” con quella extrasensibile, oppure con la scienza mistica.

Traduzione di Bazyli Degórski OSPPE