

KS. ENGELBERT GORYWODA

## TEOLOGICZNE IMPLIKACJE EGZYSTENCJALNEJ CHRYSOLOGII E. SCHILLEBEECKXA

Nie sposób w komunikacie, który ze swej natury ma być krótką relacją, przedstawić całej złożonej, obszernej problematyki chrystologicznej autora. Dlatego ograniczam się do ukazania spraw najbardziej charakterystycznych dla jego teologicznej myśli, by na ich tle wyłowić zasadnicze implikacje teologiczne tkwiące w nich. Na wstępie parę niezbędnych wyjaśnień stanowiących po części historyczny kontekst zagadnienia.

Chodzi o tę chrystologię, którą Schillebeeckx zaprezentował po soborze Watykańskim II w ramach programu nowej interpretacji dogmatów przyjętego przez zespół katolickich teologów holenderskich zgromadzonych przy Katolickim Uniwersytecie w Nijmegen. Wcześniejsze jego prace jak np. *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem* nie są tu brane pod uwagę. Swoim zapatrywaniom dał Schillebeeckx wyraz w dwu obszernych książkach stanowiących dwa pierwsze tomy większego dzieła, mianowicie trylogii chrystologicznej (trzeci tom, który miałby omawiać sprawy pneumatologiczne i eklezjologiczne dotychczas się nie ukazał). Pierwsza z nich wydana w Bloemendaal w r. 1974 nosi w oryginale tytuł *Jezus, het verhaal van een Levende* — *Jezus, sprawozdanie o Żyjącym*. W przekładzie niemieckim jej tytuł brzmi: *Jezus, die Geschichte von einem Lebendem* — *Jezus, dzieje Żyjącego* — (Freiburg 1975). Druga, wydana w r. 1977, również w Bloemendaal, nosi w oryginale tytuł *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding* — *Sprawiedliwość i miłość: Łaska i wyzwolenie*; w przekładzie niemieckim: *Christus und die Christen, die Geschichte einer neuen Lebenspraxis* — *Chrystus i chrześcijaństwo, dzieje nowej praktyki życia* — (Freiburg 1977). Do tych dwu zasadniczych dzieł dochodzi ponadto niewielka książeczka zatytułowana *Tussentijds verhaal over twee Jezus boeken* — *Tymczasowe sprawozdanie o dwóch książkach o Jezusie* — (Bloemendaal 1978), stanowiąca rodzaj komentarza, do poprzednich dzieł. Do tego dochodzi parę drobnych artykułów drukowanych w różnych czasopiśmie. Książki autora — przeznaczone do szerokich kręgów czytelniczych, a nie do wąskiego grona specjalistów — wg własnego jego oświadczenia

nie zajmują się „akademickimi problemami”, lecz próbują rozwiązać problem chrystologiczny od podstaw<sup>1</sup>.

Pragnę przypomnieć, że dziełami autora zajęli się nie tylko zawodowi teolodzy, ale również sama Św. Kongregacja do Spraw Wiary. Wyraziła ona pewne zastrzeżenia co do jasności stanowiska autora w sprawach bynajmniej nie drugorzędnych, lecz bezpośrednio związanych z treścią wiary katolickiej. Sam Schillebeeckx osobiście składał wyjaśnienie swego stanowiska wobec jej przedstawicieli w czasie kolokwium odbytego w dniach 13—15 XII 1979 r. Wcześniej już, bo w kwietniu 1977 r. wystosował do niej listowne wyjaśnienie. Wspomniana książeczka *Tymczasowe sprawozdanie* — stanowiąca rodzaj „listu otwartego” do Św. Kongregacji — publicznie odpowiada na wątpliwości w/w Kongregacji. Użyty przez autora w tytule książki przysłówki: „tymczasowe” ma wskazywać, że dotychczasowe poglądy i sformułowania autora nie są jego ostatnim słowem w tej materii, a z drugiej strony są zaproszeniem do cierpliwego czekania na dalsze dopowiedzenia. Należy dodać, że poczynione w tej książeczce wyjaśnienia nie zdołały u Św. Kongregacji rozwiązać wszystkich wątpliwości i zastrzeżeń, o czym można się dowiedzieć z jej listu z r. 1981. Po tych wstępnych wyjaśnieniach można przejść do sprawy zasadniczej.

Jak przedstawia się zaprezentowana przez Schillebeeckxa chrystologia? Zaczniemy od drobnego a przecież wiele mówiącego szczegółu. Sam autor opatrzył swoje pierwsze dzieło tytułem *Jezus. Het verhaal — van een Levende — Jezus, sprawozdanie o Żyjącym*. Użyty w holenderskim rodzajnik określony „het” przed rzeczownikiem „verhaal” wskazuje, że chodzi o ściśle określone sprawozdanie. Jest to mianowicie jego sprawozdanie, które nie ma być wyłącznie jego własnym sprawozdaniem lecz interpretatywnym sprawozdaniem innego sprawozdania, a mianowicie zawartego w księgach Nowego Testamentu świadectwa pierwszych chrześcijan o Jezusie Chrystusie. Natomiast rzeczownik „Levende” — „Żyjący”, którym autor określa Jezusa, posiada rodzajnik nieokreślony „een” — „jakiś”. Jest to zatem określone sprawozdanie o kimś bliżej nieokreślonym. W tych pozornie zwyczajnie brzmiących słowach kryje się jednak całe niezwykle przedsięwzięcie autora, trafnie scharakteryzowane w podtytule amerykańskiego wydania: *An Experiment in Christology*<sup>2</sup>.

Eksperyment ten, czyli przedsięwzięcie polega na tym, że Schille-

<sup>1</sup> W komunikacie korzystam z włoskiego tłumaczenia *Tymczasowego sprawozdania* — *La questione christologica, un bilancio*, Brescia 1980.

Z artykułów warto wymienić: *Le recit d'un vivant*: „Lumiere et Vie”, 26 (1977), s. 6—45.

<sup>2</sup> *Jesus. An experiment in Christology*, New York 1983. Cytaty w tym komunikacie czerpane są z tego wydania.

beeckx podjął się dokonać przekładu chrześcijańskiego orędzia o Jezusie Chrystusie wyrażonego w pismach Nowego Testamentu przez pierwsze gminy chrześcijańskie dla ówczesnych ludzi w ich ówczesnych obrazach i pojęciach na użytek współczesnego człowieka w jego własnym języku. Jest to język posługujący się kategoriami egzystencjalnymi. Przy czym — należy to dodać — autorowi nie chodzi o jakiś konkretny system filozofii egzystencjalnej ile raczej o filozoficzny sposób myślenia typu egzystencjalnego, dodajmy, po części także strukturalnego i lingwistycznego.

Nie sposób przedstawić tu wszystkich powodów, które skłoniły autora do tego przedsięwzięcia. Ale o jednym należy tu wspomnieć, ponieważ warunkuje on sposób postępowania autora w rozwiązywaniu chrystologicznego problemu. We wstępie do 1 tomu Schillebeeckx oświadcza, że do tego dzieła skłonił go „sam dogmat kościelny”. To niewiele mówiące oświadczenie staje się czytelne jasno w świetle pewnego faktu. W roku 1972 ukazała się książka niemieckiego autora R. Augsteina *Jesus Menschenson* (Gutersloh 1972) o treści antychrześcijańskiej. Pod wpływem lektury tej książki wielu czytelników zaczęło wątpić w „Chrystusa Kościoła”. Co więcej, wielu zaczęło uważać, że to, co dotychczas Kościół głosił o Jezusie Chrystusie, jest bajką i legendą, ponieważ wiedza historyczna jasno wykazała, iż Jezus historii nie mógł być nosicielem tych wszystkich konstrukcji i superstruktur, w jakie Kościół ubrał historyczne wydarzenie Jezusa. Niektórzy zwrócili się o poradę do autora. Schillebeeckx postanowił odpowiedzieć potrzebom chwili i zajął się przebadaniem problemu chrystologicznego od podstaw. Jego dzieła są jednocześnie formą jego wiary w Jezusa z Nazaretu, który jest Chrystusem. Żeby być bliżej swoich odbiorców i bardziej zrozumiałym przez nich i w solidarności z nimi, Schillebeeckx postanowił rozwiązać zagadnienie Jezusa Chrystusa na drodze „metadogmatycznej”, tzn. poza i ponad „kościelnym dogmatem” (*Jezus* s. 34). Nie trudno odczytać właściwą myśl autora: „Dogmat kościelny” przedstawia mu się jako skostniała struktura pozbawiona inspirującej siły działania oraz niezdolna dzisiaj kształtować praktyczne życie chrześcijańskie. Powodem tego jest jego metafizyczny język, niezrozumiały dla współczesnego człowieka.

Zadanie, jakie autor dokonuje jest zadaniem złożonym, dwupłaszczyznowym: hermeneutyczno-teologicznym. Problem hermeneutyczny najściślej wiąże się z problemem teologicznym i vice versa, oba zaś wzajemnie się przeplatają. Problem hermeneutyczny — wg własnych jego słów — polega na „poszukiwaniu odpowiedzi na następujące pytanie: w jaki sposób to, co ... objawia się jako pochodzące od samego Jezusa, tzn. Jego rzeczowa oferta zbawienia dla ludzi, moż-

na przetłumaczyć w pojęciach, przedstawieniach i oczekiwaniach naszego współczesnego universum?" (*Le recit...*, s. 16). Problem zaś chrystologiczny, jaki autor postawił sobie do rozwiązania można sformułować następująco: jaka jest ostateczna, tzn. najbardziej zasadnicza tożsamość Jezusa i jak została ona wyrażona? Autorowi chodzi o utożsamienie Jezusa dokonane przez uczniów, ale uwarunkowane bezpośrednio osobą samego Jezusa, Jego rozumieniem samego siebie. Za właściwą metodę naukową, do sprostania temu drugiemu zadaniu, uznaje metodę ściśle historyczną. Warto dodać, że zagadnieniom metody, hermeneutyki i kryteriów poświęca Schillebeeckx cały, obszerny 1. rozdz. I tomu. Teologiczna refleksja autora wspierana myślą hermeneutyczną oscyluje nieustannie między dwoma biegunami: wyrażonymi w pismach Nowego Testamentu świadectwami doświadczeń Jezusa w pierwotnym Kościele a współczesnymi nowymi ludzkimi doświadczeniami, zarówno chrześcijańskimi jak i niechrześcijańskimi (*La questione...*, s. 11).

Przypatrzmy się bliżej tej refleksji.

Punktem wyjścia jego chrystologicznej refleksji jest Jezus historii. „Że punktem wyjścia całej mojej refleksji jest człowiek Jezus, w sensie „ludzka osoba”, którą nazwałbym rodzajem palisady, tego nie trzeba dowodzić ani usprawiedliwiać. Jest to truizm” — pisze autor we wstępie do I tomu (*Jezus*, s. 33). Jezusowi z Nazaretu udało się zapoczątkować ruch religijny, który stał się światową religią, twierdzącą, że Jezus jest objawieniem, w osobowym kształcie, Boga. Oba te elementy: Jezus i wyznawcy tworzą jedną całość, który autor nazywa „wydarzeniem Jezusowym”. W wydarzeniu tym próbuje wyszukać z jednej strony „to co jest szczególnego, jedyne w osobie Jezusa” a z drugiej strony próbuje rozwiązać „pytanie o jego ostateczną tożsamość”.

Podstawową kategorią, przy pomocy której analizuje to wydarzenie jest egzystencjalna kategoria osobowego spotkania. „Wszystko zaczęło się od spotkania. Pewni ludzie, Żydzi weszli w kontakt z Jezusem z Nazaretu i zafascynowani Nim pozostali z Nim. Za pośrednictwem tego spotkania i tego, co wydarzyło się w jego życiu oraz następnie pomimo jego śmierci, ich własne życie nabrało nowego sensu i nowego znaczenia”. i dodaje „To nie była ich inicjatywa, to im się przytrafiło” (*La questione...*, s. 17).

Autor wyjaśnia co to jest osobowe spotkanie. Jest ono pewnym procesem utożsamienia; ktoś utożsamia kogoś z kimś. W każdym spotkaniu zawierają się dwa elementy ściśle ze sobą związane. Są nimi: doświadczenie czegoś, kogoś i interpretacja tego czegoś lub kogoś. Jak nie ma czystego doświadczenia bez interpretacji, tak również nie ma interpretacji bez doświadczenia. Rzeczy te są nierozdzielne. Interpretacja nie

zaczyna się dopiero po doświadczeniu, ale tkwi w nim samym. Z kolei doświadczenie samo jest już interpretatywne i utożsamieniowe. Chce ono bowiem być doświadczeniem wyrażonym, tzn. uzewnętrznionym. To wyrażenie, uzewnętrznienie, czyli interpretacja dokonuje się w świetle poprzednich doświadczeń stanowiących tradycję oraz przy pomocy przekazanych przez tę tradycję obrazów i pojęć. Rzecz jasna w procesie interpretacji utożsamieniowej mogą zachodzić pomyłki. Przed zupełnym rozminięciem się z prawdą chronią interpretatora ponawiane stale nowe doświadczenia osoby. I w ten sposób utożsamienie staje się pełniejsze.

Jak ma się rzecz w przypadku Jezusa z Nazaretu? Czego doświadczyli ci, którzy weszli z Jezusem w kontakt? I jak to doświadczenie zinterpretowali?

Pisma Nowego Testamentu nazywają to spotkanie z Jezusem „Łaską” chcąc w ten sposób zaznaczyć, że inicjatywa spotkania nie leżała po stronie zwolenników Jezusa, lecz po stronie samego Jezusa. Treścią zaś tego spotkania było doświadczenie zbawienia przychodzącego od Boga. Autor pojmuje je jako wyzwolenie od elementów doświadczanych w życiu jako negatywne. To doświadczenie nie było jednorazowym aktem, lecz trwało od chrztu Jezusa w Jordanie aż po jego śmierć, a nawet potem po jego śmierci na skutek doświadczenia „Zmartwychwstania” Jezusa. W miarę jak to doświadczenie zbawienia stawało się głębsze i mocniejsze, świadkowie Jezusa doświadczali ostatecznego jego charakteru. Jest to zbawienie pochodzące od Boga, ale przez Jezusa. On właśnie jest rzeczą i teologiczną podstawą doświadczenia zbawienia. Jest ono wynikiem jego własnej osoby, a nie tylko przeświadczeniem pochodzącym ze strony obserwatorów. Dlatego autor analizuje samą osobę Jezusa z Nazaretu, jego słowa, czyny, postawę wobec drugich, jego wewnętrzną relację do Boga. I wszędzie odkrywa coś niezwykłego i jedyne. Jezus jest szczególnym i jedynym zjawiskiem całkowitego i bezkompromisowego zaangażowania się dla Boga i bliźnich, zaangażowania wyrażającego się jako bezgraniczna miłość Jezusa do Boga i ludzi, do wszystkich ludzi bez wyjątku. Nade wszystko dostrzega autor u Jezusa całkowitą zbieżność jego teorii z praktyką, funkcji z osobą w całym życiu, łącznie z poniesioną śmiercią. Sprawie śmierci Jezusa poświęca autor sporo uwagi. Z konieczności ograniczam się do najbardziej charakterystycznych myśli. Jego zdaniem Jezus historii prawdopodobnie nigdy nie ogłaszał swojej śmierci jako wydarzenia zbawczego. Z drugiej strony stoi na stanowisku, że taka interpretacja jego śmierci dokonana przez wiarę chrześcijańską, jest jak najbardziej uzasadniona, ponieważ „ta śmierć na krzyżu jest rzeczywiście i prawdziwie wewnętrzną konsekwencją orędzia Jezusa i jego żywej praktyki” (*Le recit...*, s. 27). Każda śmierć czło-

wieka — dla Schillebeeckxa oznacza ona „śmierć osoby ludzkiej” — jest znakiem skończoności, z którą trzeba się pogodzić, pojednać, żeby mogło mieć miejsce to, co nazywa „totalnym wyzwoleniem człowieka”. Otóż Jezus tego właśnie dokonał. „Jego śmierć, która skupia w sobie cierpienie wszystkich innych ludzi, jest konsekwencją nieodwracalnej mocy, miłości i dobroci i dlatego już jest zwycięstwem nad despotyczną niemocą”. W tym właśnie odsłania się ostateczny charakter zbawienia udzielonego ludziom przez Boga w osobie Jezusa z Nazaretu. W ten sposób autor próbując odtworzyć doświadczenie pierwszych uczniów Jezusowych jednocześnie zdobywa pewność, że doświadczenie zbawienia Bożego przez uczniów nie jest ułudą, ale ma rzeczywistą podstawę w samej osobie Jezusa. W ten też sposób może sformułować swe podstawowe twierdzenie chrystologiczne: Jezus z Nazaretu jest ostatecznym zbawieniem Bożym danym ludziom przez Boga. Jest zaś nim dlatego, że jest osobowym kształtem objawienia Boga, Boga który zbawia człowieka. Każde doświadczenie osoby chce być wyrażone w słowach.

Jak uczniowie Jezusa wyrazili swe doświadczenie ostatecznego zbawienia od Boga w Jezusie? Innymi słowy, jak zinterpretowali Jezusa? Z kim go utożsamili?

Szukaniu odpowiedzi na te pytania poświęcił autor cały drugi obszerny tom swej nieskończonej trylogii. Pisze: „w drugim tomie szukam jak paulinizm, johannizm, list do Hebrajczyków, listy katolickie i Apokalipsa przełożyły konkretnie to doświadczenie ostatecznego zbawienia Bożego w Jezusie” (*Le recit...*, s. 6). Oczywiście to, co przedstawiają pisma Nowego Testamentu stanowi końcowy etap wyrażania tego doświadczenia zbawienia, które było interpretowane już od dłuższego czasu. Było zaś ono interpretowane przy pomocy obrazów i pojęć czerpanych z żywej tradycji religijnej Starego Testamentu, z tradycji międzytestamentalnych a także przez wcześniejsze tradycje przednowotestamentalne. Według Schillebeeckxa, interpretacja utożsamieniowa osoby Jezusa została wyrażona różnymi formami: Jezus z Nazaretu jest Mesjaszem (Chrystusem), jest synem Bożym, jest Synem Człowieczym, Jest Kyriossem. Dla Schillebeeckxa za każdym z tych wyrażań stoi pewna tradycja chrystologiczna. Autor nie zadowala się samym zbieraniem faktów i kompletowaniem nazewnictwa, ale analizuje strukturę tego nazewnictwa, oczywiście w świetle zasad egzystencjalnej hermeneutyki.

Każdy człowiek z chwilą swych narodzin otrzymuje imię, nadane przez drugich. Przez nie jako osoba wchodzi w szereg międzyludzkich relacji, a zarazem imię to służy jako dowód tożsamości tej osoby przez całe życie. Pełny wymiar tożsamości tej osoby możliwy jest jednak dopiero po jej śmierci. Podobnie miała się rzecz z pewnym Żydem z Na-

zaretu, któremu po urodzeniu nadano imię Jezus (tzn. „zbawienie”). Dokładne znaczenie tego imienia odsłaniało się stopniowo w ciągu jego życia, zakończonego nagłą śmiercią. Ale — zauważa autor — często się zdarza, że dla wyrażenia tego, co konkretne jednostki znaczą dla innych, dodaje się do pierwszego imienia drugie imię. W ten właśnie sposób Abram zostaje nazwany Abrahamem, Jakub Izraelem, Szawel Pawłem a Szymon Piotrem — (opoką). W ten też sposób Jezus został nazwany przez tych, dla których posiadał podstawowe znaczenie dla ich życia, „Chrystusem” (Pomazańcem). Ale zdanie „Jezus jest Chrystusem” nie jest zdaniem opisowym, lecz wyznaniem wiary. Zdanie to zawiera w sobie stwierdzenie, że ci którzy nazwali Jezusa tym imieniem doświadczyli i stale doświadczenia w tym człowieku ostatecznego zbawienia Bożego. Podobnie ma się rzecz z innymi imionami (tytułami) Jezusa. Oznaczają one i zawierają w sobie zawsze jedno i to samo doświadczenie ostatecznego zbawienia Bożego.

Rozpoznanie Jezusa nie dokonało się nagle ani od razu w całości. Było ono dłuższym procesem i było warunkowane wstrzemięźliwą postawą samego Jezusa, który z drugiej strony prowokował uczniów do podjęcia tego procesu utożsamieniowego. Na wyraźne pytanie mu postawione: „powiedz czy ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego mamy oczekiwać?” (Mt 11, 3), Jezus nie odpowiada wprost, lecz posługuje się słowami Iz 3, 14, przez które odwołuje się do swych zdziałanych czynów oraz słów. Słowa Izajasza są znakiem zbawczej roli Boga wobec swego ludu. W ustach Jezusa słowa pełnią tę samą rolę: Jezus jest solidarny ze swoim ludem. Dla Schillebeeckxa znaczy to że ta funkcja jest (podkreślenie autora) jego istotą, tak jak u J 4, 8 i 4, 16 istotą Boga jest „miłość dla człowieka”. Autor wyciąga z tego następujący wniosek: współczesne rozróżnienie między chrystologią funkcjonalną a chrystologią ontologiczną jest całkowicie obce kategoriom nowotestamentalnym, co jest dla niego równoznaczne ze stwierdzeniem, że jest ono fałszywym dylematem (*La questione...*, s. 32, por. s. 30). Rozpoznanie Jezusa jako Chrystusa nie jest stwierdzeniem czysto obiektywnym, lecz pociąga ono za sobą „zasadniczą metanoję”, tzn. nowe rozumienie również siebie samego i swej własnej egzystencji.

Pełne rozpoznanie Jezusa, czyli utożsamienie go mogło się dokonać dopiero po spełnieniu całego jego życia, to jest po śmierci, jak o tym świadczą ewangelie. Ale rozpoczęło się ono od momentu wydarzenia spotkania z Nim. Autor podjął się próby zrekonstruowania przednowotestamentalnej identyfikacji Jezusa. W tym celu bada różne jej typy: chrystologię Paruzji, czyli Maranatha, Chrystologię Jezusa thaumaturga, chrystologię sapiencjalne, wreszcie chrystologie paschalne skoncentrowa-

ne prawie wyłącznie na śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. I dochodzi do przeświadczenia, że wszystkie one są pochodnymi bardziej starej chrystologii, a mianowicie chrystologii „proroka eschatologicznego”.

W ten sposób stawia jedną z podstawowych tez swej chrystologii: Pierwsza przednowotestamentalna interpretacja „fenomenu Jezusa szła po linii utożsamienia Jezusa z „prorokiem eschatologicznym”: prorokiem „jak Mojżesz, a nawet większym niż Mojżesz” (*Jezus...*, wyd. niem., s. 418—443, *Chrystus*, s. 282—291).

Pojęcie „proroka eschatologicznego” jest pojęciem międzytestamentalnym, ale swymi korzeniami sięga tradycji deuteronomistycznej (Pwt 18, 15—19; 30—15—20; 32, 2), i zostało wykorzystane przez Nowy Testament. Autor zastrzega się, że bynajmniej nie chce przez to powiedzieć, że pierwsi chrześcijanie jedynie zastosowali do Jezusa żydowskie słowo-kłucz. „Przyswoili oni sobie ten model, poczynając nie od tego modelu, ale począwszy od tego, co w rzeczywistości zostało odsłonięte w Jezusie historii” (*Jezus*, s. 427), a na innym miejscu stwierdza: „napelnili je oni nową rzeczywistością, jaką był sam Jezus” (tamże, s. 437). To właśnie bezkompromisowa postawa Jezusa wobec Boga i człowieka, stanowiąca rodzaj bezwzględnej krytyki ludzkich, często zaskorupiających struktur zasłaniających prawdziwe oblicze żywego Boga, pozwoliła zastosować do niego pojęcie proroka eschatologicznego, podkreślając zbawcze znaczenie słów, czynów i postawy Jezusa. Ta pierwotna interpretacja utożsamieniowa ma jeszcze drugi plus: zawiera ona w sobie ideę o powszechnym znaczeniu Jezusa dla całej ludzkiej historii. Jezus jest tym, o którego osobę ważą się losy każdej ludzkiej jednostki, czego świadectwem jest tekst pochodzący z tradycji (Łk 12, 8—9; Mt 10, 32—33; „kto się mnie zaprze przed ludźmi”...).

Pojęcie proroka eschatologicznego jest niczym innym jak wyrazem, czyli interpretacją i to najbardziej pierwotną — zdaniem autora — owe go podstawowego doświadczenia religijnego: ostatecznego zbawienia Boga w Jezusie i przez niego.

Spróbujmy jeszcze zobaczyć jak w tym kontekście interpretacyjnym ma się sprawa Zmartwychwstania Jezusa. Jak patrzy na nie Schillebeeckx i jak je rozumie w świetle egzystencjalnej myśli?

Według niego obwieszczenia zmartwychwstania Jezusa są dalszą, nową interpretacją utożsamieniową stale jednego i tego samego ponawianego doświadczenia religijnego: doświadczenia zbawienia. Dla autora dwie rzeczy są pewne:

- 1) wiara w zmartwychwstanie nie jest ludzkim wymysłem, lecz jest darmowym objawieniem Bożym w Jezusie i przez Niego, czyli łaską;
- 2) łaska ta nie jest magiczna. Ukazuje ona prawdziwość swego dzia-

łania w rzeczywistościach psychologicznych i w religijnych doświadczeniach ludzi i przez nie. To, co Nowy Testament nazywa „ukazywaniem”, odsyła właśnie do tych doświadczeń. Uczniowie doświadczali prawdziwie obecności żyjącego pośród nich Jezusa, który żyje przede wszystkim u Boga. Kiedy miało to miejsce? Autor formułuje swoje twierdzenie: Uczniowie poznali, że Jezus jest zmartwychwstały jedynie przez Zielone Świątki. Temu przeświadczeniu poczuli dawać świadectwo najpierw wobec współziomków Żydów, a potem również wobec pogan. Jest to świadectwo wiary o stale żywym Jezusie, świadectwo sensowne w kontekście religijnego doświadczenia chrześcijańskiego.

Jak przedstawia się ostateczny wynik, czyli przekład chrześcijańskiego orędzia o Jezusie Chrystusie na język zrozumiały dla współczesnego człowieka?

Oddajemy głos samemu autorowi:

„Wiara chrześcijańska w powszechne zbawienie udzielone przez Boga w Jezusie jest:

1) afirmacją wiary na bazie interpretatywnego doświadczenia Jezusa, wypracowaną przez określoną tradycję: tradycję judeo-chrześcijańską. Nie chodzi o fakt stwierdzalny obiektywnie, chociaż wiara chce przez nie potwierdzić pewną rzeczywistość. Lecz to potwierdzenie jest także afirmacją wiary przeżytą jako odpowiedź na Boże objawienie.

2) To chrześcijańskie orędzie jest powszechne, ponieważ Jezus, we fiasku swego życia, które postawił na Boga, którego nazywał swoim Ojcem a także naszym Ojcem, odsyła nas do żyjącego Boga, do Boga wszystkich ludzi i wszystkich religii i ponieważ w swej postawie, swoim życiu i swojej śmierci, Jezus puścił w ruch fundamentalną problematykę ludzkiego życia: ludzką historię pełną sensu i nonsensu, historię cierpienia i niesprawiedliwości.

3) Ta ewangelia jest powszechna, ponieważ w Jezusie wyznawanym jako Chrystus, chodzi o zbawienie (temat całej ludzkiej historii) w znaczeniu mocnym, definitywnym i kompletnym, powszechnym, tzn. dla każdego i dla wszystkich — dla człowieka jako osoby będącej bytem cielesnym i społecznym, dla człowieka, który jest bratem dla drugiego, który z drugiej strony jest „homo faber”, „homo ludens”, „homo emancipator”, „homo oeconomicus”, „homo contemplativus”, „homo eroticus”, w końcu dla człowieka, który pragnie sprawiedliwości, miłości i wyzwolenia ze strachu przed życiem i grzechem — o zbawienie ostateczne dla wszystkich ludzi w teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, dla umarłych i żywych.

4) Zbawieniem powszechnym, które z tej racji może i powinno być głoszone jako „dobra nowina” dla wszystkich ludzi, nie tylko przez prze-

powiadanie, ale przez przepowiadanie jako wewnętrzny moment praktyki wynikającej z „kroczenia za Jezusem” drogą wyzwolenia i skutecznego pojednania — jest orędziem, które może być głoszone bez żadnej dyskryminacji wobec wszystkiego co dobre, piękne, prawdziwe, płodne; a nawet bez żadnej dyskryminacji wobec wszelkiej autentycznej wartości religijnej napotkanej poza ewangelią. Wszystko to wzięte razem sprawia, że ewangelia głoszona przez społeczności chrześcijańskie, pod warunkiem, że jest przeżyta w sposób konkretny, może proponować drogę życia, która w swej istocie jest wzbogaceniem ludzkiego doświadczenia i naszego ludzkiego świata”. (*Le recit...*, s. 43—44).

Tak oto w najbardziej ogólnych zarysach przedstawia się Schillebeeckxowy eksperyment chrystologiczny, zarówno od strony jego procesu badawczego, jak i wyniku.

Niewątpliwie jest to eksperyment ciekawy, a przede wszystkim śmiały. Jest on próbą nowego spojrzenia na chrześcijańskie orędzie o zbawieniu człowieka przez Jezusa Chrystusa i w Nim. Próba ta jest motywowana chęcią dotarcia z tym orędziem do jak najszerszych środowisk zachodnioeuropejskich zlaicyzowanych i obojętnych religijnie w celu religijnego ich zaangażowania i ożywienia duchem wiary chrześcijańskiej. Jako taka jest ona prawomocna i potrzebna. Umożliwia też nowy wgląd w rzeczywistość tego orędzia. Chcąc przybliżyć postać Jezusa Chrystusa autor wydobywa i pokazuje znaczenia i konsekwencje pełnego człowieczeństwa Jezusa dla chrześcijanina w jego codziennym życiu. Za to wszystko należy się autorowi uznanie i wdzięczność.

Czy jest to jednak eksperyment udany w tym znaczeniu, że można by go uznać bez zastrzeżeń za reprezentatywny dla katolickiej chrystologii?

Jakiś eksperyment teologiczny można uznać za udany wówczas, jeżeli spełnia istotny wymóg płynący z samej natury wiary katolickiej, a takim jest przekazanie całej i nieskażonej treści wiary. W naszym przypadku chodzi o rzeczywistość Jezusa Chrystusa. Trzeba powiedzieć, że w zaproponowanym przez Schillebeeckxa rozwiązaniu tkwią rzeczywistości pewne niejasności, a nawet dwuznaczności dotyczące bynajmniej nie spraw drugorzędnych, lecz pierwszorzędnych i istotnych. Z powodu szczupłości miejsca ograniczymy się do omówienia dwóch zasadniczych spraw, związanych z osobą i dziełem Jezusa Chrystusa. Jest to sprawa Jego Bóstwa i dokonanego przezeń dzieła zbawienia.

Zacznijmy od sprawy bóstwa Jezusa Chrystusa. Kiedy w epilogu *Tymczasowego sprawozdania* czytamy np. zdanie: „Zgodnie z Nowym Testamentem Bóg należy w bardzo szczególny i nieporównywalny sposób do definicji tego czym i kim jest człowiek Jezus” (*La questione...*,

str. 161), to można by wnioskować, że zdanie to jest równoważne ze stwierdzeniem, iż Jezus jest Bogiem. Jednakże taki wniosek w świetle kontekstu, okazuje się niczym nieuzasadniony i jest wnioskiem pochopnym. Zaraz bowiem na wstępie na postawione pytanie, czy w ujęciu autora Jezus jest jeszcze Bogiem? tak czy nie? autor odpowiada, że uważa to pytanie za zbyt bezcelne po tym, co powiedział. Przypatrzmy się zatem temu, co powiedział. Uznaje on za uzasadnione pytanie, kim jest Jezus — pytanie jakie pojawiło się po raz pierwszy u tych, którzy doświadczyli w Jezusie „ostatecznego zbawienia do Boga”, ale sam rozumie je jako pytanie o wzajemną relację Jezusa do Boga i Boga do Jezusa w aspekcie egzystencjalnym, czyli bytowania. Na pytanie to daje szereg odpowiedzi. Jezus jest „ostatecznym i decydującym objawieniem Boga”, „w swoim człowieczeństwie” jest On określony przez „swoją relację do Boga”; jest to „jedyna relacja z Bogiem”. Ponadto stwierdza, że „najgłębsza natura Jezusa tkwi w jego osobistym powiązaniu z Bogiem” a nawet, że Jezus jest „rzeczywiście związany z naturą Bożą”. Wypowiedzi te sugerują, że według autora boskość jakoś należy do pojęcia, a co za tym idzie do rzeczywistości Jezusa. Nie mogą one jednak zadowolić krytycznego umysłu. Autor co prawda nazywa relację Jezusa do Boga „jedyną”, „bardzo szczególnym sposobem” a nawet „nieporównywalnym sposobem”, tzn. bez odpowiednika w innych ludziach, ale określenia te są jedynie pozornie określeniami szczegółowymi, faktycznie bowiem są określeniami ogólnymi. Stanowią jedynie słowne deklaracje bez wyjaśnienia ich konkretnej zawartości treściowej. Nigdzie autor nie wyjaśnia, na czym właściwie zasadza się ta jedność, czy szczególność relacji Jezusa do Boga. Tu tkwi pierwsza niejasność i rodzi się pierwsza wątpliwość. Czy autor ma na myśli relację również bytową czy tylko moralną? A może obie razem? Niejasność ta jawi się z całą wyrazistością, jeżeli postawić proste pytanie, np. Czy Bóg, którego Jezus nazywał swoim Ojcem i Ojcem wszystkich ludzi, jest w tym samym znaczeniu Ojcem Jezusa co pozostałych ludzi? Albo, czy między Bożym synostwem, o którym mówią pisma Nowego Testamentu w odniesieniu do Jezusa Chrystusa i w odniesieniu do chrześcijan zachodzi tylko różnica stopnia czy także jakości? Na pytanie to nie sposób znaleźć w stwierdzeniach autora jednoznacznej odpowiedzi. Wątpliwości mnożą się, jeżeli uwzględni się dalsze fakty. Schillebeeckx stale mówi o człowieku Jezusie, o ludzkim bycie Jezusa, a nawet niekiedy o ludzkiej osobie Jezusa — co nie wydaje się być najszcześniejszym określeniem na gruncie katolickiej dogmatyki, rodzi bowiem nowe nierozwiązalne problemy — natomiast nigdy nie mówi o boskim Jego bycie. Kiedy zaś pisze, że „w ostateczności Nowy Testament nie zamierza stosować o b c e g o

pojęcia Boga (podkreślenie moje) do tego, co zdarzyło się w Jezusie (*La questione...*, str. 160), to takie zdanie należy uznać co najmniej za niebezpieczne dla wiary. Mimo woli bowiem nasuwa się pytanie, czy w ujęciu autora Jezus jest jeszcze rzeczywiście Bogiem. Jawnie też klóci się ono z faktami. Autorzy bowiem pism Nowego Testamentu cały swój wysiłek kierują właśnie ku utożsamieniu Jezusa z Bogiem. W ich rozumieniu Jezus jest nie tylko „ostatecznym objawieniem Boga”, ale całkiem po prostu jest Bogiem, jak o tym świadczy chociażby Rz 9, 5 — „z nich (tzn. Żydów) również jest Chrystus według ciała, który jest ponad wszystkim, Bóg błogosławiony na wieki. Amen”. Jak widać dopiero odniesienie i zastosowanie pojęcia Boga do człowieka Jezusa zdolne było wyrazić całą tajemnicę Jezusa, bez naruszenia jednak a tym mniej bez zniesienia samej tajemnicy. To samo uczyniły późniejsze pokolenia Kościoła — tylko z jeszcze większą wyrazistością — kiedy ustami Ojców Soboru nicejskiego wyznały swoją wiarę w Jezusa jako Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga Prawdziwego. Określenie tych nie można żadną miarą uważać za „kościelną superstrukturę”, związaną z ówczesnym obrazem świata i dość dowolnie nałożoną na historycznego Jezusa — jak sugeruje autor — jeżeli chce się stać na gruncie wiary i teologii katolickiej. Nie stanowią one bowiem pobożnej opinii starożytnych, lecz są wyznaniem wiary katolickiej i apostołskiej.

Autor co prawda mógłby odpowiedzieć, że bynajmniej nie zaprzecza treści powyższej definicji; nawet dopowiada wyraźnie, że jest przeciwnikiem wszelkiego arianizmu czy nestorianizmu jak i monofizytyzmu w chrystologii. Mógłby ponadto dodać na swoje usprawiedliwienie ważny argument, że przecież jego język, przy pomocy którego opisuje „wydarzenie Jezusa” nie jest językiem Ojców Kościoła, lecz jest językiem nowym, egzystencjalnym. To wszystko prawda. Ale właśnie w tym kryje się pewien zasadniczy niedomóg, który widać wyraźnie, kiedy się postawi proste pytanie, czy człowiek — Jezus jest Bogiem czy nie jest. Na to pytanie w języku autora nie ma właściwie odpowiedzi. Nie ma zaś dlatego, że w przyjętym przezeń systemie pytanie to pozbawione jest po prostu sensu. Jest to niewątpliwie skutek rezygnacji z metafizycznego wymiaru wiary katolickiej.

Nie jest też jasne stanowisko autora co do zmartwychwstania Jezusa. Czy autor rozumie je jako ostateczne odsłonięcie boskości Jezusa Chrystusa czy też tylko jako potwierdzenie wartości słów i czynów Jezusa, *Nota bene* nie można ustalić czy zmartwychwstanie Jezusa rozumie jako Jego cielesne zmartwychwstanie, czy tylko jako duchową obecność we wierze uczniów<sup>3</sup>. Dlatego nieodparcie nasuwa się końcowy wniosek:

<sup>3</sup> Sprawa Zmartwychwstania wymaga osobnego omówienia, które tu pomijam.

w systemie autora prawdziwe bóstwo człowieka Jezusa Chrystusa jest co najmniej zamazane. Tym samym zostaje jakoś zarzucone fundamentalne *specificum* chrześcijaństwa.

Te same niejasności i dwuznaczności jawią się również przy sprawie przedstawienia przez autora dzieła Jezusa Chrystusa. Autor nazywa je mianem „ostatecznego zbawienia”. Kiedy jednak zapytać co dokładnie oznacza u niego „zbawienie” stajemy przed poważnym problemem. Gdy pisze np. że chodzi o „zbawienie człowieka jako osoby będącej bytem cielesnym i społecznym” to jest rzeczą jasną, że chodzi o zbawienie człowieka we wszystkich jego wymiarach, gospodarczym, kulturowym, moralnym i religijnym. Ale kiedy pisze o „wyzwoleniu ze strachu przed życiem i grzechem”, to już nie wiadomo czy Chrystusowe zbawienie jest rzeczywistym wyzwoleniem z grzechu, czy wyzwoleniem jedynie ze strachu przed grzechem. Obie te rzeczy bynajmniej się nie utożsamiają, wręcz przeciwnie, oznaczają dwie rzeczywiście istotne różne sprawy.

Przypisuje autor temu zbawieniu charakter powszechny. Tę powszechność uzasadnia dwiema racjami. 1° Odsyłaniem przez Jezusa ludzi do żyjącego Boga, 2° puszczeniem przezeń w ruch fundamentalnej i powszechnej problematyki ludzkiej cierpienia i śmierci.

Jeżeli chodzi o pierwszą rację, to nie widać, w czym miałyby leżeć specyficzna oryginalność postawy i nauki Jezusa Chrystusa, a tym mniej widać, na czym miałyby się zasadzać ich szczególna wartość. Każdy bowiem religijny reformator czy twórca czynił to samo. Odsyłał do Boga, który sam tylko może wyzwolić człowieka. To samo trzeba powiedzieć o drugiej racji. Ponadto można dopatrzeć się w niej nawet pewnej niedorzeczności. Nie wiadomo bowiem, czy Chrystusowe zbawienie jest powszechne dlatego, że Jezus puścił w ruch powszechną problematykę ludzkiego życia, czy odwrotnie. Nie te niejasności są jednak najważniejsze. Najważniejsza jest inna trudność. Autor mówiąc o „ostatecznym zbawieniu” odnosi je co prawda do „teraźniejszości, przeszłości i przyszłości”, dla umarłych i żywych i wskazuje rzeczywiście na powszechny zakres tego zbawienia, ale nie wyjaśnia jego istotnej treści. Z tego, co mówi na innym miejscu o chrześcijańskim orędziu jako „wzbogaceniu ludzkiego doświadczenia i naszego ludzkiego świata”, wynikałoby, że zacieśnia on „zbawienie” do rzeczywistości przyrodzonej. „Ostateczne zbawienie” byłoby wyzwoleniem osoby ludzkiej ze wszystkich jej ograniczeń, ale w ramach przyrodzonego świata. Rzecz jasna autor nie twierdzi tego tak wyraźnie. Ale z jego sformułowań nieuchronnie nasuwa się taki wniosek. A przecież w świetle objawionej nauki zbawienie jest wprowadzeniem człowieka w inny, boski świat. Jest uczynieniem go uczestnikiem boskiej rzeczywistości. Jest jego przebóstwieniem, bez za-

tracenia osobowej tożsamości. Ostateczne zaś i pełne zbawienie wszystkich ludzi będzie miało miejsce wówczas, kiedy przeminie „postać tego świata”.

Nie można też ustalić jednoznacznie, czy Jezus Chrystus — w rozumieniu autora — jest jedynie narzędziem i okazją doświadczenia przez innych ostatecznego zbawienia, czy również jego właściwą przyczyną — jak naucza Kościół katolicki. I znowu nasuwa się wniosek: w systemie autora istotna właściwość zbawienia Bożego, rozumianego po katolicku jest zamazana. Jest to także skutek wyzbycia się przez autora metafizycznego wymiaru wiary katolickiej i ograniczenia jej tylko do wymiaru egzystencjalnego.

Kończąc te spostrzeżenia możemy dać końcową odpowiedź na postawione na wstępie tej części pytanie o trafność Schillebeeckxowego eksperymentu. Nie jest żadną przesadą, jeżeli powiemy, że próby autora nie można uznać bez zastrzeżeń i poprawek za reprezentatywną chrystologię w duchu katolickim.

#### DE EIS, QUAE THEOLOGIAM EXISTENTIALEM EDUARDI SCHILLEBEECKX CONSEQUUNTUR

#### A r g u m e n t u m

Christologia a Schillebeeckxio excolta duas rationes, id est rationem hermeneuticam atque theologicam in se comprehendit. Ex christologia hermeneutica scimus, quod Christus realiter se pro salute hominum offerens notus suis illorum temporum, hominibus tamen hodie viventibus et cognoscentibus existentialiter exponatur. Revera ad christologiam pertinet, ut Christus verus identicusque neque mutatus hodie eodem modo cognoscatur sicut tempore apostolorum. Haec identitas ipsius Christi a Nazareth esse debet.

In prima parte huius opusculi auctor veras sententias Schillebeeckxii methodo analitico nec non comparabili enucleare studet. Cogitationes christologicae Schillebeeckxii satis perspicue ab ipso expositae sunt. Maxime principalis species, in qua discipuli Christum expresserunt, species prophetae eschatologici est. Propheta eschatologicus est homo, in quo compromissum erga homines atque Deum non habetur. Talis homo critice et absolute inventas humanas structuras indicat, quibus vera species Dei vivi obtegatur. Talis quidem Iesus Nazarenus erat. Primi apostoli talem Iesum viderunt et intellexerunt. Haec intellectio eadem est ac prima religiosa experientia, scilicet acceptatio redemptionis a Deo in Iesu. Desiderare iustitiam et caritatem et absolutionem a timore vitae et peccati apud omnes homines prius et hodie ac in futuro viventes, secundum Schillebeeckxium, huius redemptionis universalis et totalis summa est. Investigatio hermeneutica apud Schillebeeckxium sufficienter clarum perspicuumque eventum habet. Iesus Nazarenus Deus in perso-

na revelatus est. Iesus idem est homo, qui in omnibus rebus totum se Deo commisit, qua de causa aliis hominibus totaliter se dat.

In altera parte opusculi auctor mentes Schillebeeckxii critique iudicat. Procul dubio in eis, quae hic asserit, honestus finis nec non principalis veritas religiosa exstat. Id perspicuum est, si ad homines eius sententias legentes, iuvenes cives terrarum occidentalium, persaepe de veritatibus religiosis dubitantes, nonnumquam totaliter concitados animadvertimus. Schillebeeckx hominem ad Deum venire et in Deo vitam suam ponere iubet. Qui fecit simili modo ut Iesus Nazarenus vita sua actioneque sine compromisso faciebat. Homo tunc denique plenitudinem personae suae in fundamento fidei assequitur et iustitiam et caritatem reliquaque bona pugnando capit pro aliis vivere potest. In hoc bono fine apud Schillebeeckxium difficultates eius rationis et disciplinae, quae praecipue argumenta fidei catholicae attingunt, non cessant. Si res est de persona Christi, non potest conspici, utrum Iesus in sententiis Schillebeeckxii nunc quoque Deus, an tantum homo sit. Quaerere „utrum Iesus Nazarenus Deus sit” in disciplina Schillebeeckxii nihil valet et nullam quidem auctoritatem habet. Si sic interrogamus, ad ecclesiasticas metastructuras revertimur. Schillebeeckx illas metastructuras e ratione effugere vult, quia in vivo sermone Sanctae Scripturae versatur. Eaedem difficultates apparent, si res de redemptione a Deo agitur. Schillebeeckx de hac re sic dicit, velut in eius sententia Christiani aeternum et universale bellum de iustitia communi et de fraterna caritate in fide Dei per exemplum Iesu Nazareni gerere vellent. In hac contracta specie Christianitatis obscurus est eius finis, qui est: hominem divinis efficere et non laedere eius naturales proprietates. Hunc finem primus Iesus Nazarenus adeptus est, qui primus divina natura ornatus est — incarnatus Filius Dei, verus Deus de Deo vero.

Quam ob rem auctor opusculi concludit: Experimentum Schillebeeckxii probissima legitimaque christologia catholica sine exceptione corectioneque putari haud potest, quoniam in disciplina eius principales veritates fidei catholicae non conspiciuntur.