

KS. DARIUSZ PISKORSKI

WYBRANE ZAGADNIENIA POSOBOROWEJ DEBATY CHRYSTOLOGICZNEJ W UJĘCIU JEANA GALOT SJ

Wśród wyróżnionych tytułem doktora *honoris causa* Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, nadanych podczas VII Kongresu Teologów Polskich (KUL, 12-15 września 2004 r.), znalazł się emerytowany profesor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego (odtąd PUG) w Rzymie, belgijski jezuita Jean Galot. Wydarzenie to przynagla do lepszego zapoznania się z dorobkiem naukowym tego Teologa¹. Głównym polem teologicznej działalności Autora jest chrystologia, co tłumaczy wybór tematu prezentowanego artykułu. Galot należy do tych teologów, którzy wzięli czynny udział w posoborowym *aggiornamento* chrystologii katolickiej. Przedstawione poniżej „fragmenty” jego poszukiwań zaledwie dotyczą kilku spośród najbardziej dyskutowanych

Ks. dr DARIUSZ PISKORSKI, Papieski Uniwersytet Gregoriana w Rzymie; adres do korespondencji: Via Gorizia 12, 00053 CIVITA VECCHIA (RM), tel. 0039 0766581154, 0039 3283180874; e-mail: dp@pallotti.ecclesia.org.pl

¹ Jean Galot urodził się w Ougrée (Belgia) w r. 1919. Po obronieniu pracy doktorskiej z teologii w r. 1953 (*La nature du caractère sacramental. Etude de théologie médiévale*, Bruges 1957) na PUG wykładał teologię dogmatyczną na Fakultecie Teologicznym Św. Alberta (*Collège S. Albert*) w Lowanium. Od 1968 do 1994 r., kiedy to przeszedł na emeryturę, był profesorem PUG. Jest on autorem setek publikacji z różnych działów teologii dogmatycznej oraz z duchowości. Ojczystym językiem Galot jest francuski, jednakże niektóre jego prace opublikowane zostały najpierw w języku włoskim lub wyłącznie w języku włoskim. Co więcej, rzymskie wykłady wygłaszał on po włosku, odwołując się do swych publikacji w tymże języku. Na język polski przetłumaczonych zostało zaledwie kilka i to raczej marginalnych pozycji spośród obszernego dorobku naukowego tegoż Autora (*Ciało mistyczne*, Warszawa 1964; *Józef z Nazaretu*, Kraków 1979; *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, Kraków 1994; *Święty Józef*, Kraków 1997; *Pełna łaski*, Warszawa 1999; *Serce Ojca*, [Warszawa 1962] Jasło 1999).

w drugiej połowie XX w. kwestii chrystologicznych². Prezentowany tekst, ze zrozumiałych względów, stanowi jedynie selektywne i syntetyczne, wręcz telegraficzne, przybliżenie myśli Galot³

I. DEBATA NA TEMAT UNII HIPOSTATYCZNEJ

1. *Chrystologie „niechalcedońskie”*

Chrystologia katolicka pierwszej połowy XX w. zdominowana była przez wykład doktryny unii hipostatycznej, podczas gdy liberalna teologia protestancka, w duchu historyczno-krytycznego podejścia do źródeł refleksji teologicznej, kontynuowała zapoczątkowaną przez F. Schleiermachera krytykę tego doktrynalnego rozstrzygnięcia soborowego. Obchody 1500 rocznicy Soboru Chalcedońskiego przyczyniły się do wzrostu zainteresowania problematyką związaną z definicją dogmatyczną z 22 października 451 roku⁴. W następnych latach, zwłaszcza w okresie posoborowym, w publikacjach niektórych teologów katolickich, historyczno-teologiczne znaczenie oraz aktualność dogmatu chalcedońskiego poddane zostały dotkliwej krytyce. Jean Galot podjął się wówczas niełatwego zadania analizy i oceny różnorodnych propozycji odnowy refleksji chrystologicznej, skupionych w nurcie tzw. chrystologii niechalcedońskich (określenie używane przez Galot)⁵. Zwrócił on uwagę na

² Spośród opublikowanych ostatnio bilansów dwudziestowiecznej chrystologii zwracamy uwagę na dwa artykuły: M. B o r d o n i, *Cristologia: lettura sistematica*, w: G. C a n o b b i o, P. C o d a (red.), *La Teologia del XX secolo – un bilancio*, vol. II: *Prospettive sistematiche*, Roma 2003, s. 5-22; R. N a r d i n, *Cristologia: temi emergenti*, tamże, s. 23-81.

³ Aktualnie przygotowuję monografię na temat chrystologii J. Galot.

⁴ Ważnym owocem tej nowej fali refleksji poświęconej Soborowi Chalcedońskiemu stało się znane dzieło zbiorowe: A. G r i l l m e i e r, H. B a c h t (red.), *Das Konzil von Chalcedon*, Bd. I-III, Würzburg 1951-1954. Trzeci tom pracy, poświęcony zagadnieniu aktualności doktryny soborowej (*Chalkedon heute*), otwiera głośna refleksja Karla Rahnera: *Chalkedon. Ende oder Anfang?* (s. 3-49).

⁵ Wyniki owych badań odnajdujemy w różnych publikacjach Galot: *Una nuova cristologia?*, Roma 1969, s. 5-24 (*Vers une nouvelle christologie?*, „Esprit et Vie” 80 (1970), s. 717-727); *Alla ricerca di una nuova cristologia*, Assisi (1971) 1974², s. 5-43 (*Vers une nouvelle christologie*, Gembloux-Paris 1971); *Un altro catechismo olandese che suscita proteste*, „La Civiltà Cattolica” 123(1972), nr 2, s. 464-469; *Dove trovare il vero volto di Gesù*, „La Civiltà Cattolica” 126(1975), nr 1, s. 113-129 oraz *Il vero volto di Cristo. Problemi di cristologia*, vol. I, Roma 1994, s. 41-57 i przede wszystkim w *Cristo contestato. Le cristologie non calcedoniane e la fede cristologica*. *Cristologia*, vol. III, Firenze 1979, s. 11-103. Galot wskazuje na mniej lub bardziej wyraźne ślady oddalenia się od doktryny chalcedońskiej, dostrzeżone przez niego w pismach takich teologów, jak: P. Schoonenberg, A. Hulsbosch, E. Schillebeeckx,

istotne niedostatki tej nowej tendencji w teologii katolickiej, dostrzeżone, w mniejszym lub większym stopniu, u różnych jej przedstawicieli. O pierwszym z jej braków Galot pisze: „Chrystologie niechalcedońskie, zaproponowane przez teologów katolickich począwszy od 1964 roku, ukazały Jezusa, jako do tego stopnia człowieka, że nie może on być uważany za Osobę Boską”⁶. Nie uznając w Chrystusie Boskiej Osoby Syna, który stał się człowiekiem, chrystologie te uderzają w doktrynę o Trójcy Świętej, pozbawiając ją wartości. Oddalają się one również od tradycyjnej doktryny o zbawczej Ofierze Chrystusa, która zakłada Boską osobowość Zbawiciela. Oparciem dla tego stanowiska staje się liberalne i relatywizujące podejście do dogmatów kościelnych, a nawet do świadectw biblijnych. W imię współczesności wiary stawiany jest wymóg reinterpretacji orzeczeń pierwszych soborów powszechnych sformułowanych w kontekście kulturowym uznanym za anachroniczny. Na polu biblijnym przedstawiciele niechalcedońskiego nurtu w chrystologii przejawiają tendencję do kwestionowania historycznej autentyczności słów i gestów Chrystusa, które wskazują na Jego Boskość. Podkreślając ją świadectwa nowotestamentowe oceniane są jako owoc późniejszej reinterpretacji faktów za sprawą pierwszych wspólnot chrześcijańskich⁷

Klimat, wywołany niechalcedońskim nurtem w posoborowej chrystologii katolickiej, kształtował historyczno-teologiczny kontekst, w którym Jean Galot opracowywał zręby własnego ujęcia tajemnicy Chrystusa.

2. Aktualność doktryny Soboru Chalcedońskiego

W debacie na temat Soboru Chalcedońskiego wysunięte zostały liczne zarzuty, po części odnoszące się do samej definicji soborowej, po części zaś do tradycyjnej formy chrystologii katolickiej, zdominowanej przez doktrynę

Ch. Duquoc, J. I. González Faus, J. Sobrino, X. Pikaza, J. R. Guerrero, H. Küng, O. Da Spinetoli i D. Tracy. Nie podejmujemy się tu oceny poprawności przeprowadzonych przez Autora analiz poszczególnych dzieł powyższych teologów. Wydaje się nam jednak przesadną kąśliwa krytyka Galot ze strony Torres Queiruga (*Współczesne dyskusje wokół tajemnicy Chrystusa*, w: *Tajemnica odkupienia* (Kolekcja Communio 11), Poznań 1997, s. 75). Niezaprzeczalnym prawem teologów jest poszukiwanie „nowego wyrazu teologicznego wiary w Jezusa Chrystusa” (tamże, s. 75), lecz jednocześnie należy uznać prawo innych teologów do weryfikacji, na ile te nowe propozycje odzwierciedlają wiarę Kościoła, bez oskarżania ich z tego powodu o to, że przeobrażają oni „w problem wiary to, co faktycznie jest dziedziną teologii” (tamże, s. 74).

⁶ *Un Cristo per il nostro tempo*, w: *Cristo ed esperienza umana. Problemi di cristologia*, vol. II, s. 111 (wcześniej opublikowany w „La Civiltà Cattolica” 130(1979), nr 3, s. 105-117).

⁷ Por. *Cristo contestato*, s. 97-101.

o unii hipostatycznej⁸. Jean Galot podzielił liczne uwagi krytyczne, kierowane pod adresem tradycyjnej chrystologii, opowiadając się za koniecznością jej odnowy. Zbytняя koncentracja na kwestii ontologicznej struktury Jezusa naznaczyła ją esencjalizmem i uczyniła ją abstrakcyjną i statyczną. Tradycyjna refleksja chrystologiczna nie ukazuje wystarczająco jasno znaczenia Chrystusa dla losu każdego człowieka, nie wyjaśnia dynamizmu charakteryzującego wydarzenie Wcielenia oraz zaangażowania w nim Trójcy Świętej, nie ułatwia spotkania z prawdziwym Chrystusem Zbawicielem świata⁹

Sprzeciw względem zbytnej koncentracji wykładu chrystologicznego na doktrynie Soboru Chalcedońskiego nie oznacza jednak rezygnacji z tradycji chrystologicznej. Zdaniem Galot, dostrzeżone w nim braki nie wynikają z formuły chalcedońskiej, lecz z jej nieuzasadnionej absolutyzacji. Definicja soborowa, sformułowana w celu obrony kontestowanej prawdy wiary, nie może być traktowana jako kompletny wykład chrystologiczny¹⁰. Nie stanowi ona kresu chrystologicznych poszukiwań, lecz przeciwnie, jest punktem wyjścia do dalszych badań. Wyznacza ona ważny etap na drodze doktrynalnego postępu Kościoła. Nie możemy się jej wyrzec, ale też nie wolno nam się na niej zatrzymać¹¹.

Odsyłając do konkluzji zebranych przez A. Grillmeiera, Galot wskazuje na bezzasadność rozpropagowanej przez Harnacka tezy o rzekomej hellenizacji

⁸ W teologii katolickiej pierwszej połowy XX w. dominującą pozycję zajmowała podręcznikowa teologia pozytywna, skoncentrowana na wykładzie prawd wiary w świetle orzeczeń Magisterium Kościoła. Jezus Chrystus był w niej przedmiotem dwóch odrębnych traktatów: chrystologii (*De Verbo incarnato*) i soteriologii (*De Christo Redemptore*). Centrum wykładu chrystologicznego stanowiła doktryna Soboru Chalcedońskiego. Ziemskiemu życiu Jezusa nie przypisywano większego znaczenia teologicznego, za wyjątkiem Jego śmierci na krzyżu, którą zajmowała się soteriologia, podkreślając w niej aspekt realizacji boskiego planu zbawienia. Odkupieńczy charakter śmierci Jezusa wywodzony był z jego bosko-ludzkiej struktury ontologicznej, wyjaśnionej w doktrynie o unii hipostatycznej. Doktryna chalcedońska stanowiła więc element łączący chrystologię z soteriologią, lecz w porządku odwrotnym względem refleksji teologicznej pierwszych wieków, posługującej się argumentem soteriologicznym na poparcie twierdzeń odnoszących się do ontologicznej struktury Zbawiciela. Na temat dwudziestowiecznej teologii podręcznikowej por. G. P o z z o, *La manualistica*, w: R. F i s i c h e l l a (red.), *Storia della teologia*, vol. III, Roma 1996, s. 309-334; na temat chrystologii w szczególności por. M. S e r e n t h à, *Gesù Cristo ieri, oggi, sempre*, Torino 1982, s. 289-292.

⁹ Galot nie poświęcił wiele uwagi krytyce chrystologii tradycyjnej. Zdanie omawianego Autora na ten temat odnajdujemy niejako na marginesie i w tle jego rozważań na temat dyrektyw, jakimi winna kierować się odnowa chrystologii. Por. *Cristo contestato*, s. 227-258.

¹⁰ Por. tamże, s. 155-156.

¹¹ Por. tamże, s. 156; *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze (1977) 1984³, s. 235 (wydanie fr. *Christ, qui es-tu?*, Louvain 1985). Na ten temat zobacz również t e n ż e, *Alla ricerca di una nuova cristologia*, s. 47-52; t e n ż e, *Il problema cristologico attuale. Orientamenti essenziali*, „Rivista del Clero Italiano” 61(1980), s. 298-300.

Ewangelii¹². Autor podkreśla, że nicejskie *homoousios*, choć niezaczerpnięte z Biblii, wyjaśnia dobrze sens tekstu J 1, 1, wykluczając substancjalną niższość Syna względem Boga Ojca¹³. Co do rozróżnienia pomiędzy naturą a osobą, do którego odwołano się w Chalcedonie, Galot zauważa, iż było ono nieznanie filozofii greckiej. Narzuciło je Objawienie biblijne, zaistniała konieczność wyjaśnienia niepowtarzalnej struktury ontologicznej Chrystusa¹⁴.

Koncentracja refleksji chrystologicznej na kwestii ontologicznej, charakterystyczna dla pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie oznaczała zaniedbania perspektywy soteriologicznej. Pierwszoplanowy charakter problemu ontologicznego wynika z samej natury wiary chrześcijańskiej, która nie polega jedynie na ufnym przyjęciu Bożego słowa oraz zbawienia, lecz jest przyłgnięciem do Osoby Chrystusa. Tradycja chrystologiczna poszła za wezwaniem samego Jezusa, który osobiście przynagla swych uczniów do odkrycia Jego prawdziwej tożsamości (por. Mt 16, 15)¹⁵

Galot nie podziela również opinii o semantycznej ewolucji pojęć: „natura” i „osoba”, która stanowiłaby źródło nieporozumień, przyczyniając się do błędnej interpretacji intencji ojców Soboru Chalcedońskiego. Jego zdaniem, współczesna psychologia nie wnosi zasadniczo nic nowego do fundamentalnego doświadczenia ludzkiego, które, dzisiaj tak jak i dawniej, pozwala określić osobę jako „podmiot świadomych i chcianych działań”¹⁶

Podsumowując, zdaniem Jeana Galot, dogmat chalcedoński stanowi niezaprzeczalne osiągnięcie myśli chrystologicznej, od którego nie można odstąpić inaczej, jak tylko za cenę oddalenia się od prawdy. Z drugiej strony, nie jest on kresem, lecz raczej punktem wyjścia dla dalszych poszukiwań.

3. *Soteriologiczne znaczenie „jedności hipostatycznej” i dwoistości natur w Chrystusie*

W obliczu prób przedstawienia Jezusa jako osoby ludzkiej¹⁷, Galot przy-

¹² Tekst, na który Autor się powołuje, to: A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 1975, s. 532-548. Na ten temat zobacz też wcześniejszy esej Grillmeiera *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutungsprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas* („Scholastik” 33(1958), s. 321-355; 528-558).

¹³ Por. Galot, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 217; t e n ż e, *Cristo contestato*, s. 152-153.

¹⁴ Por. tamże, s. 150-151.

¹⁵ Por. t e n ż e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 203-205.

¹⁶ *Cristo contestato*, s. 239; por. również tamże, s. 154.

¹⁷ Sztandarowym przedstawicielem tego typu tendencji w teologii katolickiej drugiej połowy XX w. jest holenderski jezuita Piet Schoonenberg. Przekonany o konieczności uznania w Chrystusie osoby ludzkiej, jako konsekwencji faktu, że jest on prawdziwym człowiekiem,

pomina o znaczeniu, jakie dla ekonomii zbawienia posiada zjednoczenie w Chrystusie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, w jednej Boskiej Osobie Słowa. Kościół dostrzegł w tej doktrynie poprawne sformułowanie prawdy objawionej, podążając torem argumentacji soteriologicznej. Stąd też, rozważając konsekwencje braku w Chrystusie osoby ludzkiej dla integralności jego człowieczeństwa, nie wolno ignorować perspektywy soteriologicznej¹⁸

Boska Osoba Syna, która przyjmuje konkretną ludzką naturę i konkretne ludzkie życie, stanowi niezbywalny fundament zbawienia. Potwierdza to klasyczny argument soteriologiczny, który Galot przywołuje w odnowionej formie, przystosowanej do aktualnej debaty chrystologicznej: „Dziś, w obliczu «nowych esejów» doktryny chrystologicznej, zasada ta przypomina, że jeśli nie istnieje Osoba Boska przyjmująca ludzką naturę, nie może też istnieć zbawienie: nic nie zostało uleczone, albowiem nic nie zostało przyjęte”¹⁹

Braku osoby ludzkiej w Chrystusie (*anipostasia*) nie należy mylić z brakiem osobowości. Ludzka natura Jezusa nie egzystuje w sposób bezosobowy. Unia hipostatyczna winna być pojmowana na sposób dynamiczny: Boska Osoba Słowa personifikuje naturę ludzką Jezusa, sprawując nad nią w pełni władzę, która w przypadku innych ludzi przynależy osobie ludzkiej. W Chrystusie boska hipostaza Syna przenika w pełni naturę ludzką, jest w niej obecna na sposób dynamizmu, animującego od wewnątrz całą ludzką rzeczywistość Jezusa. Zdaniem Galot, tego typu dynamiczne pojmowanie unii hipostatycznej pozwala zrozumieć, że człowiek Jezus nie tylko nie jest mniej osobą od innych ludzi, lecz przeciwnie, ze względu na moc właściwą Osobie Boskiej, żadna ludzka natura nie była nigdy bardziej uosobiona od jego ludzkiej natury²⁰

W celu dokładniejszego wyrażenia niepowtarzalnej osobowości Chrystusa poprawniej byłoby mówić o „jedności hipostatycznej” niż o „unii (zjednoczeniu) hipostatycznej”, stwierdza Galot. „Jedność ta nie jest rezultatem zjednoczenia dwóch natur, lecz raczej zasadą tegoż zjednoczenia: to osoba, osoba

Schoonenberg proponuje „odwrócenie” modelu chalcedońskiego: w Chrystusie *anipostasia* nie dotyczy natury ludzkiej, lecz boskiej, albowiem osobowy byt Słowa jest nieuchwytny jak tylko w człowieku Jezusie (por. *Un Dio di uomini. Questioni di cristologia*, Brescia 1971, s. 98).

¹⁸ Por. *La persona di Cristo*, (Assisi 1970) Roma 1990², s. 12 (po fr. *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Gembloux–Paris 1969).

¹⁹ *Alla ricerca di una nuova cristologia*, s. 123. Na temat znaczenia zaangażowania się Boskiej Osoby Słowa w ludzkie życie Jezusa zob. też: *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 360-370; *Cristo contestato*, s. 204-221.

²⁰ Por. *Cristo contestato*, s. 199-200.

Słowa, przyjmuje ludzką naturę i czyni ją własną, jednocząc ją w ten sposób z tym, co boskie”²¹.

II. PSYCHOLOGIA JEZUSA

Wniknięcie we wnętrze Jezusa Chrystusa, w głębię jego myśli i uczuć, ma fundamentalne znaczenie dla chrystologii, która nie zamierza być jedynie teologiczną twórczością zainspirowaną postacią Jezusa z Nazaretu, lecz rygorystycznym studium tego, co sam Jezus o sobie objawił, zapraszając swoich uczniów do pójścia pozostawionym im śladem i odkrycia jego autentycznej tożsamości. Taki właśnie cel stawia sobie Jean Galot²².

Swe rozważania na temat psychologii Jezusa opiera on na następujących zasadach. Ewangelie kanoniczne nie powstały w celu nakreślenia psychologicznego portretu Jezusa, niemniej jednak odnajdujemy w nich wiele cennych wskazówek na ten temat. W świadectwach ewangelicznych dotyczących świadomości Jezusa Chrystusa ukazana jest zawsze jego ludzka świadomość. Nie dają nam one bezpośredniego dostępu do boskiej świadomości Syna. Zgodnie z zasadą dwoistości działań (por. DH 557), konsekwencji dwóch natur w Chrystusie, nie możemy pojmować psychologii Jezusa jako pochodnej jakiegoś włączenia świadomości boskiej w jego ludzką świadomość²³

W niniejszej prezentacji ograniczamy się do dwóch zagadnień: samoświadomość i wiedza Jezusa.

1. Boskie „Ja” i ludzka samoświadomość Jezusa

Posiadanie przez Jezusa Chrystusa prawdziwie ludzkiej psychologii nie implikuje konieczności uznania w nim jakiegoś ludzkiego „ja”, wyjaśnia Galot²⁴.

²¹ Tamże, s. 201.

²² Pierwszy tom swej „trylogii” chrystologicznej, zatytułowany: *Chi sei tu, o Cristo? (Kim Ty jesteś, o Chryste?)*, Galot rozpoczyna rozdziałem o wymownym tytule: *Chrystologia w pierwotnej intencji Jezusa*.

²³ Por. G a l o t, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 292-293.

²⁴ Galot odpowiada w tym miejscu na różne teorie ludzkiego «ja» Jezusa zaproponowane przez następujących teologów: D. de Basly, L. Seiller, P. Galtier, A. Gaudel, Ph. de la Trinité, R. Haubst, Ch. V. Héris i A. Patfoort. Por. J. G a l o t, *La coscienza di Gesù*, Assisi (1971) 1974², s. 87-98 (po fr. *La conscience de Jésus*, Gembloux-Paris 1971); t e n ż e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 297-301.

Należy zachować rozróżnienie pomiędzy świadomością a „ja” („ego”)²⁵ „Na płaszczyźnie psychologicznej «ja» i świadomość są w takiej samej relacji jak, na płaszczyźnie ontologicznej, osoba i natura”²⁶. Doświadczenie mówi nam, że ludzie identyfikują własne „ja” ze swą osobą, a nie z naturą. „Owo «ja» jest podmiotem, który myśli i działa, który doświadcza siebie we własnej myśli i aktywności i uznaje się przejrzystym dla siebie samego”²⁷

Zrozumienie psychologii Jezusa wymaga uwzględnienia jego wyjątkowej struktury ontologicznej²⁸. Ta ostatnia zmusza nas do uznania w Nim jedynie «ja» Syna Bożego. „W Chrystusie Osoba Boska jest podmiotem i przedmiotem ludzkiej świadomości. Jezusowe «ja» jest boskie, mimo przyjęcia prawdziwie ludzkiej psychologii”²⁹ Psychologia Jezusa zachowuje pełną niezależność względem Jego boskiej natury, lecz jednocześnie jest w pełni poddana Boskiej Osobie Syna³⁰.

Pytając o samoświadomość Jezusa, a dokładniej o jej genezę, pytamy więc o to, w jaki sposób Syn Boży, na sposób ludzki, uświadomił sobie własną tożsamość, tj. bycie Boską Osobą Syna³¹. Galot odrzuca próby wyjaśnienia genezy synowskiej samoświadomości Jezusa za pomocą teorii tzw. wizji uszczęśliwiającej czy też „wizji bezpośredniej” (K. Rahner). Nie znajdują one uzasadnienia w Biblii ani w tradycji patrystycznej. Są trudne do pogodzenia z ekonomią Wcielenia oraz nie uwzględniają specyfiki aktu samoświadomości³².

²⁵ Galot nie powołuje się w tym miejscu na jakąś szczególną teorię psychologiczną, lecz na dostępne każdemu człowiekowi doświadczenie własnej osoby, stąd też sformułowanie «ja» wydaje się tu być bardziej na miejscu od stosowanego często w podobnym kontekście, lecz obciążonego szczególnym, technicznym znaczeniem określenia «ego».

²⁶ T e n ż e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 302.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. t e n ż e, *La coscienza di Gesù*, s. 151.

²⁹ T e n ż e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 304.

³⁰ T e n ż e, *La coscienza di Gesù*, s. 110.

³¹ T e n ż e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 309.

³² W celu dokładniejszego poznania argumentów przedstawionych w tej kwestii przez Galot por.: *La coscienza di Gesù*, s. 118-136 oraz *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 323-327. Galot wyjaśnia, że wypowiedzi magisterialne, w których potwierdzona została zasadność odwoływania się w tej kwestii do „wizji uszczęśliwiającej” (dekret Św. Officium z 5 czerwca 1918 [DH 3645] oraz encykliki Piusa XII: *Mystici corporis* [DH 3812] i *Haurietis aquas* [DH 3924]), miały na celu obronę prawdy o posiadaniu przez Jezusa świadomości własnej boskości, kontestowanej przez tych, którzy odrzucali teorię „wizji uszczęśliwiającej” Interpretując te dokumenty, należy pamiętać, aby nie przyznawać tej samej rangi prawdzie wiary, wyraźnie w nich potwierdzonej, co przywołanym w nich opiniom teologicznym, które nie odznaczają się tym samym stopniem pewności. Por. G a l o t, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 327, przyp. 33.

Każda osoba ludzka zdobywa świadomość własnego «ja» poprzez relacje z innymi osobami. Zgodnie z tą zasadą wcielony Syn Boży, dla rozwinięcia w sobie ludzkiej świadomości swego boskiego i zarazem synowskiego «Ja», potrzebował kontaktów z Bogiem Ojcem. „Kiedy Syn nabiera po ludzku świadomości siebie samego, czyni to jako Syn, uświadamiając sobie swą relację z Ojcem”³³

W celu wyjaśnienia natury owych kontaktów z Bogiem Galot powołuje się na doświadczenia mistyczne. Spotkania z Ojcem o charakterze mistycznym, zdaniem naszego Autora, musiały rozpocząć się już w dzieciństwie Jezusa, tak, aby jego samoświadomość mogła rozwijać się zgodnie z jego prawdziwą tożsamością, w rytmie odzwierciedlającym naturalne fazy rozwoju ludzkiej psychologii. Motywując swe stanowisko Galot wskazuje na niezwykle sposób, w jaki Jezus wyrażał się o Bogu i o swej szczególnej z Nim relacji. Jezusowe *Abbà* stanowi dobitny wyraz intymnej synowskiej relacji z Bogiem³⁴.

Galot dodaje, że tego typu iluminacje „z góry”, analogiczne do doświadczenia mistycznego, wspierały naturalny, progresywny rozwój samoświadomości Jezusa, stymulowany również przez Biblię i religię judaistyczną³⁵

2. Wiedza Jezusa

Scholastyka przyznała Jezusowi dwa rodzaje wiedzy: wizję uszczęśliwiającą istoty Bożej, tzw. wiedzę wlaną oraz wiedzę nabytą. U źródeł tej teorii legło przekonanie o konieczności posiadania przez Chrystusa wszelkiej poznawczej doskonałości. Galot wyjaśnia, że zasada ta została zastosowana w sposób niewłaściwy. Dla Jezusa nie mogło być ideałem posiadanie, w jego ludzkiej egzystencji, odpowiedników wiedzy boskiej i anielskiej, ani też nieograniczonej wiedzy doświadczalnej na każdy temat, lecz raczej poznawanie na sposób właściwy innym ludziom. Zamiast przyznawać mu *a priori* wszelkie formy doskonałej wiedzy, należy raczej przyrzeć się ewangelicznym świadectwom na temat tego, jaką wiedzę Jezus rzeczywiście manifestował, nie zapominając przy tym, że był on podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu³⁶.

„Przyjmując stan ludzkiej egzystencji, podobnej do naszej, Słowo zaakceptowało ograniczenia wiedzy związanej z pewnym środowiskiem, epoką i zawodem”³⁷ Jezus otrzymał prawdziwie ludzkie wychowanie ze strony Maryi

³³ T e n ò e, *La coscienza di Gesù*, s. 161.

³⁴ Por. tamże, s. 136-141; t e n ò e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 311-314.

³⁵ Por. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 329-330.

³⁶ Por. tamże, s. 317-319.

³⁷ Tamże, s. 320.

i Józefa oraz środowiska, w którym dorastał. Jego wiedza była niewątpliwie ograniczona. Wielu rzeczy po prostu nie wiedział, lecz jednocześnie nie wyrażał opinii wykraczających poza jego realne wiadomości, dzięki czemu nie popełniał błędów³⁸

Z drugiej strony Galot przypomina o świadectwach ewangelicznych wskazujących na posiadanie przez Jezusa wiedzy trudnej do wytłumaczenia bez odwołania się do jej nadprzyrodzonego pochodzenia. Wykazywał on zadziwiająco znajomość Boga, ludzkich myśli czy też przyszłych wydarzeń. Tego typu wiedza wlana, zdaniem naszego Autora, rozwijała się w Jezusie od samego dzieciństwa za sprawą doświadczeń natury mistycznej, o których była już mowa, stając się integralnym elementem jego ludzkiej psychologii. Została mu ona udzielona ze względu na otrzymaną misję. Ta ostatnia wyznacza również zakres owej wiedzy: Jezus musiał wiedzieć to, co było konieczne do wypełnienia zleconego mu zadania, nie musiał wiedzieć wszystkiego³⁹

III. CUR DEUS HOMO?

Zagadnieniom soteriologicznym poświęca Galot odrębny tom swej chrystologicznej „trylogii” Tego typu wyszczególnienie problematyki soteriologicznej nie oznacza jednak niedoceniaenia wzajemnych powiązań i uwarunkowań istniejących pomiędzy ontologiczną strukturą a zbawczą funkcją Jezusa Chrystusa. W części poświęconej unii hipostatycznej wskazaliśmy już na podkreślenie przez Galot soteriologicznego znaczenia jedności osobowej i dwoistości natur w Chrystusie. Przekonanie o niemożliwości zrozumienia dzieła Chrystusa bez poznania Jego autentycznej tożsamości leży u podstaw zaangażowania naszego Autora na rzecz chrystologii, która nie ogranicza się jedynie do tego, kim Jezus jest dla nas, lecz jednocześnie docieka, kim jest On sam w sobie. „Dalekie od bycia spekulacjami wznieconymi jakimś filozoficznym niepokojem [...] wszystkie uściślenia na temat ontologii Chrystusa wymagane są w celu rozpoznania waloru Bożej miłości zaangażowanej w dzieło zbawienia”⁴⁰

³⁸ Por. tamże, s. 320-323. Galot stara się wykazać brak uzasadnienia dla wysuniętych przez niektórych egzegetów zarzutów, co do rzekomych błędów popełnionych przez Jezusa. Por. tamże, s. 333-343.

³⁹ Por. tamże, s. 328-333.

⁴⁰ T e n ż e, *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 363.

1. Motyw Wcielenia

Zagadnienie motywu Wcielenia się Bożego Syna ukazuje dobitnie wewnętrzną jedność chrystologii i soteriologii. Kwestia ta zainspirowała św. Anzelma z Aosty, biskupa Canterbury, do napisania słynnego *Cur Deus homo* (1098 r.), a następnie stała się tematem znanej kontrowersji pomiędzy tomistami a skotystami, nie tracąc do dzisiaj na aktualności. Przystępując do jej rozważenia, Jean Galot wskazuje przede wszystkim na wagę właściwego sformułowania postawionego w niej problemu. Na pytanie, czy Słowo wcieliłoby się, gdyby Adam nie zgrzeszył, jak nieraz formułowano przedmiot debaty, nie jesteśmy w stanie udzielić żadnej odpowiedzi. Tego typu nierealna hipoteza nie jest przedmiotem Objawienia, a naturalne zdolności poznawcze ludzkiego rozumu nie pozwalają na przeniknięcie w głąb Bożych decyzji, które nie podlegają prawom stworzonej natury. Musimy pozostać w ramach świata realnego, pytając o to, czy odkupienie ludzkości stanowi jedyny motyw Wcielenia, czy też jest ono jedynie motywem drugorzędym. Co w Bożej intencji ma charakter pierwszoplanowy? Czego Bóg pragnie przede wszystkim? Takie sformułowanie problemu odsyła nas do podkreślanego przez Jana Dunsza Szkota prymatu Chrystusa. Rozpatrywano go w dwóch aspektach, z których pierwszy można wyrazić pytaniem: Chrystus był chciany ze względu na nas, czy też my ze względu na Chrystusa?⁴¹

W tej kwestii Galot przypomina – za tomistami – że zgodnie z wiarą Kościoła, potwierdzoną przez sobór w Nicei, Syn Boży stał się człowiekiem dla nas, dla naszego zbawienia (DH 125). Chwała Chrystusa, na którą powołują się skotyści, nie jest niczym innym, jak tylko udzieleniem ludziom boskiej doskonałości. W zaangażowaniu dla dobra ludzi nie ma żadnego poniżenia Boskiej Osoby Słowa. Chrystus, objawienie Bożej miłości do ludzi, istnieje dla nas. Jedynie w konsekwencji tego podstawowego faktu, również my jesteśmy powołani do życia dla Chrystusa, zjednoczeni z Nim przez miłość, aby przez Niego zostać ubóstwieni⁴².

Drugi aspekt kwestii prymatu Chrystusa dotyczy roli, jaką odegrał grzech Adama w Bożej decyzji względem Wcielenia. Uznając jakikolwiek wpływ grzechu na decyzję o Wcieleniu, akceptuje się pewne uzależnienie boskiego

⁴¹ Por. t e n ż e, *Gesù Liberatore. Cristologia II*, Firenze (1978) 1983², s. 11-16. Najnowsze wydanie soteriologii Autora nie zawiera zmian w interesującym nas temacie. Por. *Libérés par l'amour*, Paris 2001, s. 19-41. Motyw Wcielenia jest jednym z pierwszych zagadnień chrystologicznych podjętych przez Autora. Por. *Pourquoi le Christ?*, „Revue du Clergé Africain” 15(1960), s. 529-547.

⁴² Por. *Gesù Liberatore*, s. 19-21.

dekretu od grzesznego wyboru człowieka. Negując go, w dużym stopniu tracimy możliwość uchwycenia transcendencji Bożej miłości objawionej we Wcieleniu. Galot szuka sposobu przewyciężenia tego dylematu zwracając się ku świadectwu Pisma świętego, choć jest on świadom, że nie odnosi się ono bezpośrednio do sformułowanego w ten sposób problemu.

Galot zwraca uwagę na fakt, że ilekroć w Nowym Testamencie mówi się o Wcieleniu, jako cel tego wydarzenia wskazane jest zawsze i jedynie odkupienie, zbawienie ludzkości. Również teksty Pawłowe, podkreślające prymat Chrystusa w Bożym planie stworzenia (por. Kol 1, 16-20; Ef 1, 4-7; Flp 2, 6-11), rozważają ów prymat w perspektywie odkupienia, wskazując na Chrystusa Zbawiciela. W konsekwencji, należy uznać, że odkupienie ludzkości jest jedynym motywem wcielenia się Bożego Syna. Samo zbawienie musi być jednak rozumiane w sensie szerokim, obejmującym wszystkie łaski Chrystusa, a nie jedynie wyzwolenie od grzechu. W Bożym planie stworzenia należy uznać prymat Chrystusa, lecz nie w sensie absolutnym, tak, jakby Bóg pragnął Chrystusa niezależnie od ludzkości. Boży plan stworzenia uwzględnił już nasze odkupienie przez Chrystusa. Stworzenie stanowi część większego projektu Boga, obejmującego nadprzyrodzone przeznaczenie człowieka i łaskę odkupienia, ze względu na przewidzenie grzechu Adama⁴³ „Prymat Chrystusa nie podlega uwarunkowaniom; jest on chciany w sposób absolutny, ponieważ jednak chodzi tu o pierwszeństwo Odkupiciela, wymaga on jednego warunku, przewidzenia grzechu. Jest to warunek wpisany w tenże prymat, bardziej niż jakieś narzucone na niego uwarunkowanie”⁴⁴.

W ten sposób Galot proponuje integrację obydwu aspektów tajemnicy Wcielenia, w której motyw odkupienia ukazany jest w szerszej perspektywie prymatu Chrystusa w stwórczo-zbawczym planie Boga. Jest on przekonany, że tego typu wytłumaczenie prymatu Chrystusa – Odkupiciela czyni zadość trudnościom zgłoszonym zarówno przez tomistów, jak i przez skotystów.

2. *Natura zbawczej Ofiary Chrystusa*

Kwestia *cur Deus homo* obejmuje także wyjaśnienie roli, jaką w Bożym planie zbawienia odegrała krzyżowa Ofiara wcielonego Syna Bożego⁴⁵

⁴³ Por. tamże, s. 21-31. Na temat relacji pomiędzy stworzeniem a odkupieniem por. t e n z e, *La rédemption mystère d'alliance*, Paris-Bruges 1965, s. 77-81.

⁴⁴ T e n z e, *Gesù Liberatore*, s. 30.

⁴⁵ Na ten temat por.: G. O g g i o n i, *Il mistero della redenzione*, w: *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, vol. II, Milano 1957, s. 237-342; B. S e s b o ü é, *Esquisse critique d'une théologie de la Rédemption*, „Nouvelle Revue Théologique” 106(1984), s. 801-

Galot stara się przede wszystkim wykazać, że zgodnie ze świadectwami Nowego Testamentu Ofiara Chrystusa jest dziełem Bożej miłości. Wyklucza on kategorycznie interpretacje śmierci Jezusa, odwołujące się – śladem ojców Reformacji – do gniewu Boga sprowokowanego grzechami ludzkości oraz do wymogów sprawiedliwości. Tego typu stanowisko jest wynikiem nieuzasadnionego rozszerzenia pojęcia zastępstwa, aż po przypisanie Jezusowi ludzkich grzechów. Zakłada ono ideę Boga zagniewanego, wzbudzającego lęk, a nie bierze wystarczająco pod uwagę boskiej tożsamości Jezusa, wykluczającej potępienie czy gniew Boży względem tego, który stanowi jedno z Ojcem (por. J 10, 30). Poza tym, Boża kara, aby być aktem sprawiedliwości, winna spaść na grzeszników, nie zaś na niewinnego. Zbawcza ofiara wcielonego Syna Bożego, stwierdza Galot, objawia boską miłość nieograniczoną gniewem czy wymogami sprawiedliwości⁴⁶ Dla potwierdzenia tej tezy nasz Autor powołuje się na myśl św. Pawła oraz na pisma Janowe⁴⁷ Zgodnie z tymi świadectwami w krzyżu Chrystusa objawia się miłość Ojca, który ofiarowuje własnego Syna, obciążając siebie samego konsekwencjami grzechu człowieka.

Problem natury zbawczej Ofiary Chrystusa kieruje następnie myśl Galot w stronę postawionego z mocą przez grzech i odkupienie pytania o charakter relacji istniejących pomiędzy Bogiem a ludźmi.

Stary i Nowy Testament poświadczają zgodnie zarówno transcendencję Boga, uniemożliwiającą człowiekowi wyrządzenie Bogu jakiegokolwiek realnej szkody, jak i to, że czuje się On obrażony i głęboko zraniony ludzkimi grzechami. Miłość Boga do ludzi czyni go podatnym na zranienie ze strony człowieka. Nowy Testament mówi o grzechu, jako o obrazie dotykającej Ojca, Syna i Ducha Świętego, wskazując przez to, że uderza on w Osoby Boskie, w ich miłość do ludzi⁴⁸.

806; 107(1985), s. 68-86; G. B i f f i, *Soddisfazione vicaria o espiazione solidale?*, w: *Tu solo Signore*, Casale Monferrato 1987, s. 42-67.

⁴⁶ Por. G a l o t, *Gesù Liberatore*, s. 162, 164-166. Autor przestrzega jednak przed lekceważeniem biblijnych świadectw na temat Bożego gniewu; interpretowaniem go jako pozbawionego głębszej treści antropomorfizmu. Rozumiany w sensie analogicznym, stosownie do doskonałości Boga, gniew ten jest wyrazem Bożej świętości, wykluczającej jakiegokolwiek przyzwolenie na grzech, a także Bożej miłości zaangażowanej w odkupienie i uświęcenie człowieka. Również sprawiedliwość Boga wymaga właściwego rozumienia. Według świadectwa Biblii nie polega ona na karaniu grzeszników, lecz na ich usprawiedliwieniu poprzez udzielenie im boskiej sprawiedliwości – świętości. Por. tamże, s. 179-184.

⁴⁷ Por. tamże, s. 166-179.

⁴⁸ Por. t e n ż e, *Il mistero della sofferenza di Dio*, (Assisi 1975) Roma 1990², s. 111-126.

Jean Galot jest przekonany, że wyjaśnienie natury obrazu Boga spowodowanej grzechem wymaga uznania, iż grzech dotyka wprawdzie samego wnętrza Boga, lecz szkoda nim wywołana ma jedynie charakter moralny, czy afektywny, nie podważając niezmienności boskiej natury. Bezinteresowna miłość Boga do ludzi jest owocem Jego wolnej decyzji. W konsekwencji, grzech ma moc zranienia Boga jedynie ze względu na Boże przyzwolenie. Nie uderza on w Boga jako jakaś nieunikniona konieczność⁴⁹

Powyższe uwagi pozwalają zrozumieć, że dzieło odkupienia nie mogło ograniczyć się jedynie do naprawy tego, co grzech zniszczył w człowieku, lecz musiało, przede wszystkim, zadośćuczynić obrazie Boga. Człowiek, jako istota wolna, jest wezwany do oddalenia się od zła i powrotu do miłości Boga. Aby naprawić zło spowodowane grzechem Adama, Jezus stał się posłuszny Ojcu aż do śmierci. Krzyż jest kulminacją synowskiej miłości Jezusa: po ofiarowaniu Ojcu całej swej ludzkiej aktywności, oddaje On w Jego ręce własną duszę, wszystko, co od Niego otrzymał i wraca do Ojca. Ten szczególny, definitywny charakter ludzkiej śmierci wyjaśnia, zdaniem Galot, dlaczego motywem naszego zbawienia jest Ofiara życia Chrystusa, choć sercem tejże Ofiary nie jest samo przelanie krwi, lecz wewnętrzna postawa posłuszeństwa i miłości. Wszystkie inne momenty egzystencji Jezusa mają charakter zbawczy, ponieważ całe Jego życie było ukierunkowane na tę ostatnią Ofiarę⁵⁰.

W celu wyrażenia relacji Chrystusa do ludzi, wyjaśniającej znaczenie męki Chrystusa dla naszego zbawienia, nie wystarczy, zdaniem Autora, przywołanie idei solidarności. Niewątpliwie znajduje ona potwierdzenie w Nowym Testamencie, lecz świadectwa biblijne wskazują wyraźnie, że wcielony Syn Boży nie ograniczył się do podzielenia losu człowieka, cierpiąc i umierając razem z nami: on cierpiał i umarł za nas. Zastępczy charakter Ofiary Chrystusa jest zgodny z prorocstwem o słudze Jahwe, z teologią przymierza uosobionego przez Chrystusa oraz z doktryną o nowym początku w historii ludzkości. Zajmując miejsce grzeszników Chrystus czyni możliwym pojawienie się nowego człowieka, jest początkiem nowej ludzkości.

⁴⁹ Por. tamże, s. 127-144. W tej kwestii Galot idzie śladem wyjaśnienia odnalezioneego w dziele grupy karmelitów z Kolegium Św. Eliasza przy uniwersytecie w Salamance, realizowanym od 1625 do 1712 r., którego pełny tytuł brzmi: *Collegii Salmanticensis fr. discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae Cursus theologicus Summam Theologicam D. Thomae Angelici complectens*. Por. *De vitiis et peccatis*, w *Collegii Salmanticensis Cursus Theologicus*, VII, Paris 1877, s. 210-214 (cyt. za J. G a l o t, *Il mistero della sofferenza di Dio*, 132). Dla pogłębienia tematu por. E. del Sacrado C o r a z ó n, *Los Salmanticensis: su vida y su obra*, Madrid 1955.

⁵⁰ Por. G a l o t, *Gesù Liberatore*, s. 258-275.

Tej szczególnej prerogatywy Jezusa nie da się wyjaśnić inaczej, jak tylko odwołując się do unii hipostatycznej. Jego ludzka natura ma charakter indywidualny, dzielając ograniczenia konkretnego ludzkiego życia, lecz Jej akty są aktami Osoby Boskiej i przez to mają walor nieskończony i uniwersalny, co tłumaczy uniwersalny charakter Jego zasługi, czy inaczej, uniwersalną skuteczność Jego zbawczej Ofiary⁵¹

*

W *Gaudium et spes* odnajdujemy apel, który lapidarnie wyraża cel teologicznych badań: „Dociekanie teologiczne niech zarazem zmierza do głębokiego poznania prawdy objawionej i nie zaniedbuje kontaktowania jej ze współczesnością”⁵².

Jean Galot w swych publikacjach niejednokrotnie dawał wyraz żywo odczuwanej potrzebie uwspółcześnienia chrystologii katolickiej. Dostrzegamy w nich, że nie jest mu obcy wymóg uwzględniania w teologii postępu, jaki dokonuje się m.in. w egzegezie biblijnej, w historii, w filozofii, w psychologii oraz wzięcia pod uwagę zachodzących szybko przeobrażeń społeczno-kulturowych, tak, aby myśl teologiczna odpowiadała potrzebom nowych czasów. Chodzi tu przecież o przybliżenie Jezusa Chrystusa współczesnemu człowiekowi, dla którego rzeczywistość grzechu, zbawienia, a nawet samego Boga przestała być czymś oczywistym; człowiekowi przyzwyczajonemu do myślenia historycznego, wykazującym coraz mniejsze zainteresowanie dla scholastycznych spekulacji czy dla popartych kościelnym autorytetem dogmatów. Galot nigdy nie kwestionował, że w tej nowej sytuacji zwrot ku chrystologii „oddolnej” jest nieunikniony. Jednakże troska, która bardziej niż wszystkie inne wydaje się przebijać z opublikowanych przez naszego Autora stron, a którą – mamy nadzieję – wystarczająco jasno ukazała powyższa prezentacja, dotyczy konieczności uzupełnienia tego „oddolnego” spojrzenia na Jezusa perspektywą „odgórną”, charakterystyczną dla klasycznych ujęć chrystologicznych. Inaczej chrystologia byłaby niepełna, narażona na redukcję do antropologii⁵³

⁵¹ Por. tamże, s. 277-298.

⁵² KDK 62.

⁵³ Na temat opinii Galot w kwestii chrystologii „oddolnej” i „odgórnej” por. *Chi sei tu, o Cristo?*, s. 23-40.

W konsekwencji Galot stara się zgłębić tajemnicę boskiej tożsamości Chrystusa oraz, ściśle z nią związaną, zbawczej i uniwersalnej skuteczności Jego krzyżowej Ofiary. Ukazuje on jednocześnie, że u źródeł tego typu chrystologii znajduje się konkretna postać Jezusa z Nazaretu, którego ludzka samoświadomość kryje w sobie misterium boskiej osobowości. Jego wysiłkom przyświeca pragnienie wykazania objawionego w tajemnicy Wcielenia dynamizmu boskiej miłości do ludzi, w którą zaangażowana jest każda, na swój sposób, z Osób Trójcy Świętej⁵⁴.

Chrystologia Galot jest solidnie osadzona na fundamencie Objawienia biblijnego i jednocześnie silnie zakorzeniona w teologicznej tradycji Kościoła. Omawiany Autor wykazuje się znajomością osiągnięć egzegezy i teologii biblijnej oraz zrozumieniem roli, jaką recepcja tradycji teologicznej odgrywa w postępie doktrynalnym. Ponadto nie traci on z oczu szczególnego charakteru wiedzy teologicznej oraz eklezjalnej misji teologa. „Śmiałość rodzi skandal – pisze – i może zapewnić osiągnięcie pewnego rozgłosu, ale teologia traci przy tym na powadze i głębi. Teolog nie może wypełnić swego zadania, jak tylko mając świadomość przynależności do Kościoła oraz bycia powołanym do wyrażenia z większą jasnością wiary eklezjalnej”⁵⁵

Galot jest przedstawicielem „chrystologii tradycyjnej punktualnie zaktualizowanej zarówno pod względem najnowszych osiągnięć badań biblijnych, jak i z punktu widzenia obecnie dyskutowanej problematyki teologicznej”⁵⁶.

ALCUNE QUESTIONI
DEL DIBATTITO CRISTOLOGICO POSTCONCILIARE
SECONDO JEAN GALOT SJ

S o m m a r i o

Il saggio qui presentato è dedicato alla cristologia di Jean Galot. Non essendo possibile approfondire un argomento così vasto nello spazio ristretto di un articolo, il tema dello studio è stato limitato ad un'introduzione ad alcune tra le questioni trattate dall'Autore. Sono stati scelti argomenti particolarmente discussi nella cristologia del dopoconcilio.

⁵⁴ Na potrzebę uwydatnienia owego dynamicznego aspektu tajemnicy Wcielenia Galot zwracał uwagę od samego początku swej chrystologicznej twórczości. Por. *Una nuova cristologia?*, s. 25-27.

⁵⁵ *Cristo contestato*, s. 110.

⁵⁶ C. P o r r o, *Principali orientamenti della cristologia recente*, „Rassegna di Teologia” 22(1981), s. 45.

La prima parte del saggio ricorda il dibattito sull'unione ipostatica. Dopo la presentazione dell'opposizione di Galot nei confronti delle, così dette, «cristologie non calcedoniane», è spiegato il suo parere sull'attualità della definizione di Calcedonia. In seguito è riportata la messa in evidenza da parte dell'Autore del valore salvifico dell'«unità» ipostatica e della dualità delle nature in Cristo. Nella parte seconda, dedicata alla psicologia di Gesù, è presentata la spiegazione che Galot propone sull'autocoscienza filiale e sulla scienza di Cristo. L'ultima parte dello studio riprende due filoni sulla questione *cur Deus homo*. La descrizione della presa di posizione da parte di Galot nel dibattito sul motivo dell'Incarnazione è seguita da un avvicinamento sul suo modo d'interpretare la natura dell'offerta riparatrice di Gesù Cristo.

Dalla suddetta presentazione emergono tratti di una cristologia in cui la moderna impostazione «dal basso» si vede completata dalla prospettiva «dall'alto», capace di illuminare il mistero dell'identità divina di Gesù e del valore salvifico e universale della sua passione. La cristologia di Galot si presenta fortemente fondata sulla Bibbia e ancorata alla tradizione teologica, vista come punto di partenza nell'ulteriore approfondimento. È una cristologia aggiornata nei temi e nello strumentario scientifico.

Riassunto da Dariusz Piskorski

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, chrystologia, grzech, ofiara, prymat, psychologia, samoświadomość, wiedza, miłość, odkupienie, unia hipostatyczna.

Key words: Jesus Christ, Christology, sin, offering, primacy, psychology, self-awareness, knowledge, love, redemption, hypostatic union.