



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Poznanie Boga w historii. Debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem

Author: Jacek Kempa

Citation style: Kempa Jacek (2017). Poznanie Boga w historii. Debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem. „Studia Nauk Teologicznych PAN”, nr 12 (2017), s. 69-87. DOI: 10.24425/119340



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

KS. JACEK KEMPA
Uniwersytet Śląski w Katowicach

POZNANIE BOGA W HISTORII:
DEBATA MIĘDZY JOSEPHEM RATZINGEREM A WALTEREM KASPEREM

WPROWADZENIE W PROBLEM

Jednym ze znanych dylematów nowożytności okazał się problem sformułowany przez Gottholda E. Lessinga w postaci tezy: „Przypadkowe prawdy historyczne nigdy nie mogą stać się dowodem koniecznych prawd rozumu”¹. Stał się on klasycznym wyzwaniem Oświecenia skierowanym pod adresem teologii. Już sam Lessing rozwija swoją tezę, kierując się ku skandalowi chrześcijańskiego Objawienia Boga – Absolutu – w warunkach kontyngentnej historii. Jak to jest możliwe, by zbawienie osoby, a więc jej los ostateczny, zależało od przyjęcia historycznej, a więc „przypadkowej” prawdy o Chrystusie i zidentyfikowania w niej objawienia się absolutnego Boga? Trudno przyjąć, by ostateczna sprawa zbawienia zawisała na tak nieoczywistej decyzji. A jednak chrześcijaństwo zdaje się twierdzić, że tak właśnie jest. Oświeceniowy umysł Lessinga domaga się, by istniała rozumowa ewidencja prawd ostatecznych, a zatem by było możliwe w warunkach historii odkrycie ich konieczności. Tymczasem rozdział między Absolutem a historią zdaje się być nie do przekroczenia. Lessing podkreśla to z emfazą, mówiąc o „strasznej szerokiej przepaści” między nimi².

Tego klasycznego pytania teologia uprawiana w warunkach nowożytności nie mogła pominąć, jeśli miała odpowiedzialnie odnosić się do swojej roli zdania sprawy z własnej wiarygodności. Oczywiście, nietrudno było ustalić, że niemożność wykazania historycznej ewidencji prawd wiecznych nie musi odsłaniać słabości wiary religijnej, natomiast wskazuje na nieusuwalne granice oświeceniowego racjonalizmu. Niemożność ta bowiem nobilituje wiarę jako konieczne medium przyjęcia objawiającego się Boga. Jednak proste zatrzymanie się przy

¹ G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, w: tenże, *Werke*, t. 8, hrsg. H.G. Göpfert, München: Carl Hanser Verlag 1976, s. 12.

² Por. tamże.

deklaracji wiary jako odpowiedzi na powstały dylemat byłoby skrajną jednostronnością. Prowadziłoby bowiem do rezygnacji z poszukiwania odpowiedniości między „prawdami wiecznymi” a historią. Kresem takiej postawy duchowej okazałby się fideizm – przeciwna skrajność wobec oświeceniowego racjonalizmu. Zatem wskazanie wiarygodności faktów historycznych Objawienia jako manifestacji prawdy wiecznej ujawniło się jako zadanie teologii. Proponowane w teologii różne rozwiązania tego problemu mogą być łatwo rozróżniane, gdy stawia się je właśnie na linii napięcia „Absolut – historia”. Schematycznie rzecz ujmując, w jednych bardziej dochodzi do głosu dążenie do zebrania danych z historii Objawienia i ich interpretacji, celem dojścia do jednoczącej perspektywy, która wprowadza w „prawdy wieczne”, w innych na pierwszym planie znajduje się jedność Boga i jedność Jego relacji (zamyśłu i działania) do świata – a więc pewne pierwotne założenie co do prawdy o Nim – która pozwala na spójną interpretację pojedynczych faktów historycznych. Oba typy ścieżek refleksji narażają na swoje granice i narażają się na krytykę.

UCZESTNICZY DEBATY

Znakomity przykład dwóch różniących się między sobą podejść do przytoczonego problemu możemy znaleźć w pismach dwóch prominentnych teologów współczesnych: Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera. Ich ścieżki naukowe, obszary zainteresowań, publikowane treści, a nawet po części „kariera kościelna” biegną w dużej mierze paralelnie. Być może dlatego są oni predysponowani do tego, by być partnerami dyskursu teologicznego. Dzięki temu łatwiej też porównywać ich poglądy. Zapewne najbardziej znany ich spór dotyczył problematyki eklezjologicznej: pierwszeństwa ontologicznego między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. W kwestii relacji między Absolutem a historią zajmują oni również odmienne stanowiska, a różnica ta zdaje się mieć istotne znaczenie, gdyż rzutuje na szereg rozpatrywanych przez nich problemów. Co prawda tylko z trudnością można mówić w tym przypadku o bezpośredniej debacie między nimi, jednak bez wątpienia da się w ich pracach zidentyfikować odmienne stanowiska, wyostrome przez włączenie się w spór trwający już od czasów Lessinga.

Zajmiemy się tu charakterystyką różnic ich poglądów związanych z fundamentami wspomnianego problemu, a potem różnicami w chrystologii, które wyrastają między innymi z odmienności w tej pierwszej, podstawowej decyzji. Wybór literatury źródłowej celowo ograniczymy do prac najważniejszych, dobrze znanych, a więc cieszących się szerokim oddziaływaniem.

Na wstępie jedynie zwracamy uwagę na znamieny fakt, którego nie zdołamy podjąć w tym ograniczonym objętościowo artykule: Ratzinger i Kasper

przygotowują habilitacje związane z postawionym przez nas problemem, choć czynią to z dwóch odmiennych perspektyw. W 1959 wydano monografię habilitacyjną Josepha Ratzingera pt. *Teologia historii świętego Bonawentury*³, a w 1965 roku – habilitację Waltera Kaspera *Absolut w historii. Filozofia i teologia historii w późnej filozofii Schellinga*⁴. Prace te pokazują ukierunkowanie badawcze obu autorów – praca nad habilitacją pozostaje zwykle trwałym elementem intelektualnej ścieżki. Obie związane z teologią historii odnoszą się do odmiennych form myślenia, do odmiennych epok. W niniejszym artykule perspektywa odniesienia do tych prac pozostanie z konieczności niespełnionym postulatem badawczym.

Będziemy sięgali do czterech prac⁵ odległych od siebie czasowo. Jest w tym pewne ryzyko, zważywszy na możliwy rozwój poglądów, zwłaszcza ich szczegółów. Ponieważ postawione przez nas pytanie dotyczy pewnej podstawowej opcji w uprawianiu teologii, niebezpieczeństwo ulegania anachroniczności w podjęciu myśli obu autorów maleje.

SPÓR O FUNDAMENTY

Jeśli pytamy o fundamentalne rozwiązania Josepha Ratzingera, to bez wątplenia należy sięgnąć do jego *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*. Ta praca, sugerująca pomoc dla osoby poszukującej pierwszego przybliżenia do istoty chrześcijaństwa, okazuje się być dziełem wymagającym sporej erudycji oraz filozoficznej i teologicznej wrażliwości. Nie umniejsza to faktu, że jej autor, otwierając szeroko panoramę zagadnień, nie gubi czytelnika pośród szczegółów, lecz zabiera go na poszukiwanie syntetycznej, spójnej wizji, nastawionej na ukazanie jedności chrześcijańskiej wiary. W tej bogatej w treść monografii znajduje się teoretyczne odniesienie do problemu „Absolut – historia”. Obok odniesienia bezpośredniego występują także liczne wątki, które w wyraźny sposób wiążą się z tym zagadnieniem.

Nie da się przejść do kluczowego rozwiązania przedstawionego przez Ratzingera bez choćby schematycznego wskazania niektórych rysów jego myśli.

³ W wydaniu *Opera Omnia* w tomie 2.

⁴ W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg im Br.: Herder 2010 (Gesammelte Schriften 2).

⁵ Uwaga ogólna o tłumaczeniu fragmentów w niniejszym artykule. Dostępne są tłumaczenia na j. polski trzech prac spośród czterech tu omawianych. W cytowaniach w całej rozciągłości skorzystano tu jedynie z tłumaczenia książki *Jezus z Nazaretu* J. Ratzingera. Cytaty z książek *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* Ratzingera i *Jezus Chrystus* Kaspera są tłumaczeniami własnymi, chyba że podano inaczej.

Najpierw trzeba przywołać jedną z ważnych tez, którą znajdziemy we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*: zgodnie z chrześcijańskim objawieniem logos ma pierwszeństwo przed bytem. Najpierw jest zamysł Boga. Potem zostaje stworzony świat. Świat ma racjonalną strukturę dzięki Logosowi⁶, a nie odwrotnie, to znaczy logos-sens nie wyrasta z poznania świata: tym bardziej nie podlega wytworzeniu przez człowieka. Poznanie, które porządkuje rozumienie rzeczywistości i samego podmiotu, nie wytwarza porządku rzeczywistości, a jedynie go odkrywa. Autor buduje tę tezę, stosując filozoficzny wgląd w rzeczywistość, ale potem powołuje się także na odkrycia współczesnych nauk szczegółowych, podkreślające matematyczną strukturę świata. Także te nauki sugerują istnienie planującego intelektu, którego plan wobec fizycznego świata powoli odkrywamy⁷. W tych rozważaniach Ratzingera jest już obecne istotne założenie, że człowiek dysponuje instrumentarium służącym adekwatnemu odczytaniu tej racjonalności, tkwiącej źródłowo w zamysle Boga. Rozum Boga, rozumność świata, rozum człowieka odpowiadają sobie. To klasyczny schemat filozoficzny⁸, przejęty i rozwinięty w chrześcijańskiej refleksji, bo ta wskaże na jego oparcie w idei stworzenia na obraz Boży. Uznanie pierwszeństwa logosu przed bytem pozostawia oczywiście szerokie pole do pytań o specyfikę tego ujęcia, a szczególnie o stosunek do nowożytnego idealizmu. Joseph Ratzinger kreśli linię odgraniczającą jego interpretację wiary chrześcijańskiej od idealizmu, tłumacząc, że co prawda świat wskazuje na to, co jest pierwotne wobec niego i dla niego źródłowe, ale świat nie jest po prostu myślą Ducha absolutnego (momentem jego istnienia). Ma samoistne istnienie udzielone mu w akcie stworzycym. Dalej zaś: od idealizmu chrześcijaństwo odróżnia się przez wiarę w Boga osobowego. Jako Bóg osobowy jest On konkretną istotą (a nie ogólnością) i stwarza w sposób wolny⁹. Wolność w sposób konieczny charakteryzuje dzieło stworzenia. Z tego zaś wynika, iż w racjonalnie stworzonym świecie istnieje także nieobliczalność. To sprawia, że świat „musi być pojmowany jako niepojmowalny”. Bo „skoro najwyższym punktem konstrukcyjnym świata jest wolność, która niesie cały świat jako wolność, takim go chce, zna i kocha, to oznacza to, że wraz z wolnością do świata przynależy istotowo nieobliczalność, która w niej się kryje”. Stąd w końcu także da się przyjąć, że istnieje „ciemna tajemnica demoniczności”

⁶ Dylemat w stawianiu wielkiej bądź małej litery w pisowni tego słowa dobrze odzwierciedla problem powiązania filozoficznej koncepcji logosu z chrześcijańskim Objawieniem i jego interpretacją: Logos jest drugą Osobą Bożą.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel 1998 (Sonderausgabe), s. 116-117. Por. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice: Księgarnia Św. Jacka 2012, s. 13-18.

⁸ Chodzi o racjonalizm epistemologiczny bazujący na racjonalizmie metafizycznym; zob. M. Walczak, *Racjonalizm. I. W filozofii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigilewicz, kol. 1039-1044.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, s. 120-122.

w świecie¹⁰. Pozornie w racjonalności świata pojawia się rysa wskutek działania wolności. Jak widać jednak, jest ona uchwycona przez głębsze spojrzenie na *ratio Dei*.

Drugie ważne założenie dla uchwycenia koncepcji Ratzingera dotyczącej relacji między Absolutem a historią mieści się w antropologii. Teolog ten przedstawia człowieka jako szczególny przypadek stworzenia, które może osiągnąć swoją pełnię jedynie przez przyjęcie daru, a nie przez własne działanie. U źródeł tej myśli znajduje się wspomniana teza podstawowa o pierwszeństwie logosu przed bytem. Człowiek potrzebuje logosu, sensu swojego istnienia i realizowania wolności. Nie może go wytworzyć, on istnieje już uprzednio. Może go więc jedynie przyjąć jako dar¹¹. W ten sposób człowiek daje się zrozumieć jako ktoś koniecznie wezwany do przyjęcia daru Boga, Jego miłości. To ona jest jego pełnią życia, a ostatecznie – zbawieniem. Z objawionej w Chrystusie identityczności Logosu (prawdy) i miłości wyprowadza zaś Ratzinger wniosek o tożsamości człowieka ujętej jako uczestnictwo w wymianie miłości. Po przyjęciu daru Boga pojawia się wewnętrzne, z logosu ludzkiego istnienia płynące wezwanie do miłości. Stąd też wniosek o utożsamieniu miłości i wiary. Owo utożsamienie wyraża się w wyznaniu: „wierzę w Ciebie”¹².

W świetle tych zarysowanych uwag zrozumiałe jest centralne sformułowanie Josepha Ratzingera jego odniesienia do problemu „Absolut – historia”:

Prymat przyjmowania zawiera w sobie chrześcijańską pozytywność i wykazuje jej wewnętrzną konieczność. Stwierdziliśmy już, że człowiek nie ustanawia sam z siebie tego, co właściwe; ono musi dotrzeć do niego jako coś, co nie jest przez niego wytworzone, nie jest jego produktem, lecz jako wolne *vis-à-vis*, które mu się darowuje. Jeśli jednak tak rzecz się przedstawia, to oznacza to, że nasza relacja z Bogiem ostatecznie nie może opierać się na naszym projekcie lub na spekulatywnym poznaniu, lecz domaga się pozytywności tego, co znajduje się naprzeciwko nas, co dociera do nas jako rzeczywistość pozytywna, którą mamy i możemy przyjąć. Wydaje mi się, że stąd można wykonać w pewnym sensie kwadraturę koła teologii, to znaczy wskazać wewnętrzną konieczność pozornej historycznej przypadkowości tego, co chrześcijańskie: konieczność jego oburzającej pozytywności jako wydarzenia przychodzącego z zewnątrz. Tak mocno podkreślana przez Lessinga sprzeczność między *vérité de fait* (przypadkowa prawda historyczna) a *vérité de raison* (konieczna prawda rozumowa) może zostać tu przewyciężona. To, co przypadkowe, zewnętrzne, jest tym, co dla człowieka konieczne; tylko przez dotarcie z zewnątrz otwiera się jego wnętrze. Incognito Boga jako człowieka w historii być „musi” – z koniecznością wolności¹³.

¹⁰ Por. tamże, s. 122-123.

¹¹ Por. tamże, s. 46-47.

¹² Por. tamże, s. 53, 166-168.

¹³ Tamże, s. 219-220.

Takim sformułowaniem Ratzinger zapewne nie tyle rozwiązuje dylemat Lessinga z filozoficznego punktu widzenia, co wskazuje na jego przezwyciężenie z punktu widzenia logiki wiary i jej treści. Bóg nie może inaczej objawić się człowiekowi i udzielić mu zbawienia jak tylko w „incognito” jednostkowego ludzkiego życia, w gorszącym wrzuceniu w historię oferty „Absolutu”, czyli objawienia Logosu i tym samym zbawienia przez miłość. Ratzinger zdaje się mówić: logika relacji „Bóg – świat” obejmuje dylemat Lessinga i likwiduje go przez wskazanie na racjonalne kryteria spotkania dwóch wolności: stwórczej i stworzonej.

Do przedstawionej propozycji Josepha Ratzingera krytycznie odniósł się Walter Kasper. W swoim tekście¹⁴ sporo miejsca poświęca najpierw pozytywnej ocenie *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*. Ale potem koncentruje się na krytyce, której towarzyszy naszkicowanie własnego poglądu. Krytyka koncentruje się bardzo blisko rozważanego przez nas problemu. Najpierw odnosi się krótko do obecnego w książce rozróżnienia między „widzialnym” i „niewidzialnym”, przy którym zostaje podkreślone pierwszeństwo tego, co niewidzialne. Zauważa na tym przykładzie u Ratzingera wyraźnie platoński sposób myślenia. Ta wstępna diagnoza konkretyzuje się po odniesieniu do tekstu o przezwyciężeniu problemu Lessinga, który powyżej zacytowaliśmy w dłuższym fragmencie. Kasper pisze:

Za pomocą tej zaskakującej tezy Ratzinger akceptuje faktycznie odpowiedź, jaką Schelling i Hegel dali na pytanie Lessinga. Także im chodziło o pokazanie jako koniecznego tego, co historycznie przypadkowe, a tym samym o wykazanie tożsamości wolności i konieczności¹⁵.

W tej opinii Kasper znajduje klucz do szeregu szczegółowych punktów widzenia, przedstawionych we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*. Nawiązuje tym samym do swoich spostrzeżeń, że potoczysta myśl Ratzingera w książce jest przekonująca i ma prawdziwie autorski charakter, ale nie daje się łatwo zaszeregować jako jednolite stanowisko wobec poglądów filozoficznych i stawianych przez nie wyzwania teologicznych. Natrafiamy na passus, w którym Kasper stara się niemal jednym tchem wymienić całą grupę tez, których wspólne źródło ujawnia się po powyższym zdiagnozowaniu „ukrytego idealizmu”:

¹⁴ W. Kasper nie zredagował pracy polemicznej, która w przybliżonych rozmiarach stanowiłaby własną próbę podobną do *Wprowadzenia* Ratzingera. Podane tu informacje pochodzą z tekstu polemicznego – recenzji zamieszczonej pierwotnie w „Theologische Revue” w 1969 r. Korzystamy tutaj z tekstu zamieszczonego w W. Kasper, *Gesammelte Schriften* t. 6, Freiburg: Herder 2014. Ponieważ tekst nie został udostępniony w tłumaczeniu polskim, przedstawimy w niniejszym omówieniu kilka dłuższych cytatów.

¹⁵ Tenze, *Das Wesen des Christlichen. Anfragen an die „Einführung in das Christentum” von Joseph Ratzinger*, w: tenze, *Theologie im Diskurs*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2014 (*Gesammelte Schriften*, 6), s. 455.

Gdy raz się rozpozna ukryty idealizm w książce Ratzingera, wówczas można zrozumieć wiele innych poglądów Ratzingera w ich immanentnej logice. Teraz jest zrozumiałe, w jaki sposób dla niego wiara może stać się nieomal światopoglądowym wyznaniem prymatu Logosu nad samą materią, ducha nad biosem, wyznaniem myślnej, a wręcz logicznej struktury bytu, świata jako obiektywnego ducha, odpowiedzią na pytanie o pierwotny sens jedności i wielości, o to, co absolutne i co relatywne, ale też opcją za prymatem tego, co jednostkowe, przed tym, co ogólne. Z tego miejsca staje się też zrozumiałe, jak Chrystus może stać się człowiekiem egzemplarycznym i jak zstąpienie do piekieł, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i powtórne przyjście Chrystusa może zostać zredukowane do antropologicznych i kosmologicznych struktur. Najbardziej podpada to przy traktowaniu zmartwychwstania Chrystusa. Jako fundament biblijny dla Ratzingera nie jest konieczny tak fundamentalny tekst jak 1 Kor 15,3-5, wystarczy Pnp 8,6: „jak śmierć potężna jest miłość”. Dlatego o zmartwychwstaniu może być powiedziane: „ono jest okazaniem mocy miłości wobec śmierci”. Istotą chrześcijaństwa jest w końcu „pryncypium (!) miłość”. Podobnie mogliby powiedzieć Georg Friedrich Hegel i Ludwig Feuerbach¹⁶.

Podane w powyższym cytacie szczegółowe zagadnienia nawiązują do zlokalizowanych w książce fragmentów. W tej bardzo syntetycznej i zdecydowanej krytyce Walter Kasper zmierza do konkretnego celu. Nie powinno tu zmylić czytelnika stawianie zdecydowanych tez, ponieważ mają one swoje uzasadnienie. Kasper wyjaśnia, że zdiagnozowana tu „idealistyczna synteza rozumu i historii” jest jedynie dopełniającą interpretacją do opcji, która jest bardziej podstawowa, a mianowicie do

[...] platonizującego punktu wyjścia [...], przez który właściwy chrześcijański skandal „Logos sarx egeneto” (J 1,14) – wbrew wciąż ogłaszanej dobrej woli autora i mimo podkreślanej wciąż przez niego pozytywności tego, co chrześcijańskie – wciąż popada pod panowanie i pod prawidłowości pojęcia rzeczywistości wypracowanego przez grecką filozofię¹⁷.

Przytoczona tu diagnoza myśli Ratzingera stawia akcent na to, że problem Lessinga nie został rozstrzygnięty, bo autor zdecydował się na rozwiązanie harmonizujące rozumienie relacji Boga do świata i historii, a więc – według słownika Kaspera: idealistyczne, utożsamiające wolność i konieczność w imię roszczenia do definitywnego wskazania sensu (logosu) świata i jego dziejów¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 455-456.

¹⁷ Tamże, s. 456-457.

¹⁸ W tym miejscu możliwe byłoby przejście do dyskusji bardziej szczegółowej. Jak zwróciliśmy uwagę, Ratzinger wyjaśnia, w jaki sposób odgranicza się od koncepcji idealistycznych: Bóg jest osobowy i wobec świata jest wolny (konstytutywnie już w akcie stworzenia), a świat ma dzięki aktowi stworzenia istnienie względnie samoistne. Ale próbę bardziej wnikliwego podjęcia tego zagadnienia możemy tu pozostawić na boku.

Lessinga „obrzydliwą przepaść” między Absolutem a historią próbował zasympać przez „ponadhistoryczny” wgląd w logos – i w ten sposób usprawiedliwić historię. Historia zostaje tu – jak zawsze w idealizmie – nie tylko „przejrzana”, ale w ostatecznym rozrachunku (w utożsamieniu wolności i konieczności) unieważniona.

Można bronić omawianego nachylenia myśli Ratzingera przed tak ostrą diagnozą. Wskazówką może być na przykład ostrożne stwierdzenie Ratzingera: „wydaje się” (to ważne osłabienie twardości tezy), że podane przez niego rozwiązanie racjonalne mogłoby pomóc rozstrzygnąć teologiczną „kwadraturę koła”. Można przyjąć, że ostatecznie zależy mu na tym, by wskazać *racjonalne ramy* dla wglądu w historię Boga z ludźmi, historię Objawienia i zbawienia. Te ramy zaś zostaną wypełnione szczegółową analizą, która uwzględni autonomiczny¹⁹ charakter historii. Z tego punktu widzenia Ratzinger, piszący dzieło zmierzające do syntezy chrześcijaństwa – jakim było *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* – miałby prawo do wskazania silnego klucza interpretacyjnego, który pozwoli zobaczyć całość treści wyznania wiary w jednoczącym świetle.

Jednak Walter Kasper wykorzystuje właśnie taki moment konstruowania syntezy do przedstawienia swojego krytycznego sprzeciwu. Nie zgadza się na taki harmonizujący wgląd w istotę chrześcijaństwa, który w imię odnalezienia logosu-sensu pośpiesznie przechodzi nad zawiłościami historii. Przyznaje, że problem jest palący: istnieje potrzeba wykładu o istocie chrześcijaństwa i w związku z tym o przedstawieniu uniwersalnego sensu. Niemniej zaznacza: „Można stawiać pytanie o sens i znajdować na nie odpowiedzi tylko w drodze historycznego zapośredniczenia i często w trudnym przejściu przez konkretne problemy historyczne”²⁰. Co taki postulat może oznaczać konkretnie? Kasper tłumacząc to, wskazuje na wielowymiarowość toczącej się historii, a szczególnie nacisk kładzie na doświadczenie zła, takie jak niesprawiedliwość, głód, przemoc. W takich okolicznościach historii, przeżywanych każdorazowo „obecnie”, trudno jest budować ponadczasową perspektywę i mówić o logosie przenikającym rzeczywistość. Ale możliwe i potrzebne jest najpierw postawienie pytania o zbawienie – pytania, które powinno wyrastać z tychże przeżywanych doświadczeń i bieżących uwarunkowań. Orędzie o zbawieniu musi dotrzeć do konkretnego człowieka, zanurzonego w jego własnej historii, stawiającego zatem pytania o zbawienie, pytania wyrosłe z jego kręgu doświadczeń i ich interpretacji. I tutaj według Kaspera pojawia się istotna, odmienna diagnoza przydatności konkretnych kategorii filozoficznych. Nie można ograniczać się do uniwersalizującej filozofii starożytnej. Trzeba pójść dalej wraz z ludźmi stawiającymi problemy w nowy sposób. Tu Kasper zwraca uwagę, że myśl nowożytna

¹⁹ Autonomiczny w sensie analogicznym do tego, jak została ujęta autonomia świata jako *vis-à-vis* Boga Stwórcy.

²⁰ Por. tamże, s. 457.

przejęła i rozwinęła w zsekularyzowanej formie niemało chrześcijańskich idei. Dlatego to ona może stanowić punkt wyjścia dla prezentacji chrześcijaństwa co najmniej równie stosowny, co „filozofia grecka, wyrosła na gruncie mitologii”²¹. Widać tu wyraźny sprzeciw Waltera Kaspera wobec tezy przedstawionej przez Josepha Ratzingera o opatrnościowym spotkaniu chrześcijaństwa i klasycznej filozofii greckiej i wynikającej z niego uprzywilejowanej pozycji tej wersji ujmowania racjonalności²². Poszukiwania chrześcijańskiej odpowiedzi na pytania i wątpliwości nowożytności i współczesności muszą czerpać z cierpliwej lektury Objawienia i nie powinny wikłać się w problem normatywności filozoficznej interpretacji właściwej dla jednego nurtu filozoficznego, którym w tym przypadku jest (szeroko pojęty) platonizm.

Z udzielenia pierwszeństwa wglądowi w historię przed ponadhistorycznym uznaniem przenikającego wszystko Logosu (mowa jest o porządku poznania, a nie bytu), który jest miłością, wynika więc konieczność uważnego śledzenia treści Objawienia przychodzących przez historię – przede wszystkim w Jezusie Chrystusie, a także w jej całym przebiegu. W takiej jednak sytuacji trzeba się zgodzić – mówi Kasper – z częściowością naszego poznania, także dotyczącą rozumienia Objawienia. Napięcia między próbami ostatecznego zrozumienia Objawienia i w jego świetle otaczającej nas rzeczywistości, a naszym doświadczeniem tejże rzeczywistości są nieusuwalne. Kasper przedstawia tę tezę, korzystając z podkreślonej przez Ratzingera idei tożsamości wiary i miłości. Kasper podkreśli odwrotnie: wiara wyprzedza miłość, bowiem wiara wskazuje na tożsamość człowieka znajdującego się w drodze, w procesie przeżywania i interpretowania elementów historii. Ta historia wymyka się harmonijnemu ujęciu w ostatecznej, jednoczącej wizji. Zdanie „Bóg jest miłością” jest prawdą objawioną i przyjętą w wierze w Jezusa Chrystusa. Miłość jako zasada chrześcijańskiego życia nie jest postulatem oczywistym, bo wyrasta z wiary, z przyjęcia w wierze darującego się Boga. A właśnie wskazanie na wiarę przywołuje wspomnianą tożsamość *homo viator*: zmaganie człowieka o swoją tożsamość, o sens, o postawy etyczne w konkretnej historii. W odniesieniu do tego etapu refleksji warto przywołać sam tekst Waltera Kaspera:

Przyjąwszy – zamiast tożsamości wiary i miłości – ich pryncypialną i faktyczną nietożsamość w warunkach historii, dochodzimy – zamiast do niesprzecznego pojednania wszystkich pozycji – do pola napięć o wiele bogatszego w konflikty. Obecnie trzeba pojmować świat jako pole walki historii. To, co w Chrystusie już się spełniło, jest dla nas dopiero eschatologiczną obietnicą. Dlatego nie doświadczamy jedności, lecz przepaści i wyobcowania między antropologią, kosmologią, teologią. Chrześcijańska prawda musi teraz być pojęta konsekwentnie jako droga, która otwarta jest aż do wnętrza eschatologicznej przyszłości – jak Ratzinger sam

²¹ Por. tamże, s. 458.

²² Por. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, s. 51.

sugeruje. Tak pojętej prawdy nie da się już zamknąć w konieczności (*in Notwendigkeit aufheben*), lecz można ją tylko pojmować w przybliżeniach, przy pomocy historycznych modeli, które wciąż można i trzeba poprawiać lub zastępować lepszymi (*sind überholbar*)²³.

W spotkaniu z formą teologicznego myślenia, którą przedstawił Ratzinger we *Wprowadzeniu*, Kasper staje zdecydowanie po stronie historycznej tożsamości człowieka, Objawienia i wiary. Warto tu dodać, że w żadnym wypadku nie chodzi mu o rozpuszczenie prawdy Objawienia w wielości historycznych perspektyw, ale o to, że prawda ta w historii jest przedmiotem zmagania – w płaszczyźnie teoretycznej (poznania) i praktycznej (działania). Dzieje się tak, bo spotkanie Absolutu z historią nie unieważnia samej historii, chociaż ją prześwieśla nadzieją na eschatologiczną pełnię i w taką stronę popycha. Historia pozostaje jedynym dostępnym miejscem, w którym poznajemy Boga, działającego w wolności wobec świata.

KONSEKWENCJE W CHRYSOLOGII

W przedstawionej problematyce zaznaczyło się już jasno, że dylemat „Absolut – historia” w refleksji teologicznej osiąga swój punkt szczytowy w chrystologii. W niej bowiem najpełniej – za sprawą wyznania „Jezus jest Synem Bożym” – dochodzi do głosu pytanie o teologiczną wagę historii. Tutaj brzmi ono jako pytanie o historyczną ewidencję boskiej tożsamości Chrystusa. To ono rozbudziło znaną debatę „Jezus historii – Chrystus wiary”. W odniesieniu do naszego zagadnienia nie jest istotne powtarzanie jej znanej ścieżki, co zwrócenie uwagi na uzasadnienia jej ważności i przywiązanie do jej rezultatów ze strony omawianych tutaj Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera.

Obydwaj autorzy zredagowali prace o charakterze chrystologicznym. Z wielości rozproszonych krótkich tekstów łatwo wyłonić wielkie, znaczące i dobrze znane monografie. Trzeba zaznaczyć, że różnią się one już samym zamysłem. Walter Kasper jest autorem podręcznika *Jesus der Christus*, przygotowanego na podstawie akademickich wykładów. Natomiast Joseph Ratzinger przygotował – już jako papież Benedykt XVI – trylogię *Jezus z Nazaretu*, zamierzoną nie tyle jako podręcznik chrystologii, co jako pracę przedstawiającą spójny obraz Jezusa, pomocną w lekturze i medytacji Pisma świętego, wprowadzającą w religijne spotkanie z Jego tajemnicą. Jednak podobnie jak *Wprowadzenie* także ta trylogia nie porzuca roszczeń naukowych, nawet jeśli aparat krytyczno-naukowy jest ce-

²³ W. Kasper, *Das Wesen des Christlichen*, s. 459.

lowo nieco schowany pod powierzchnią głównej relacji. Co więcej, ze względu na chęć pokazania spójnego obrazu Jezusa Ratzinger staje w samym środku debaty wokół znaczenia badań historycznych.

Kontynuując analizę myśli Waltera Kaspera zaczniemy od jego chrystologii. Taką kolejność podpowiada też chronologia. Monografia *Jezus Chrystus* powstała w roku 1974. Można założyć spójność horyzontu myślowego prezentowanego w niej i w niewiele wcześniejszych pracach przed chwilą wspomnianych: habilitacji *Das Absolute in der Geschichte* i recenzji do *Wprowadzenia*. Walter Kasper poświęca w niej немало miejsca na przedstawienie teoretycznych założeń toku swojego wykładu. Jednym z głównych tematów w tej części przygotowującej jest właśnie „teologiczne znaczenie tego, co historyczne”²⁴. Wydaje się, że dopiero z punktu widzenia prezentowanej tutaj debaty staje się jasne, dlaczego taki wątek zajmuje u początku wykładu chrystologii tak wiele miejsca. Tutaj ujawnia się wrażliwość Kaspera, wyostrzona już w trakcie prac nad habilitacją, na dylemat obecny w relacji „Absolut – historia”. Kasper odkrywa ten problem w materiale, który poniekąd przynależy do obowiązkowego zestawu zagadnień w wykładzie chrystologii. Chodzi o spór „Jezus historii – Chrystus wiary”. Charakteryzując jego główne tezy sięga do źródeł ograniczeń metody historyczno-krytycznej w podejmowaniu problemu tożsamości Jezusa Chrystusa. Nie zatrzymuje się na samych kwestiach metodologicznych. Drażni bowiem pytanie o możliwość opisanie relacji ponadhistorycznego Boga do historycznego objawienia się Jego tajemnicy. Tu tkwi fundamentalna kwestia sporu egzegetyczno-historycznego. Najwyraźniej ujawnia się to w wyjaśnieniu podjęcia na nowo zagadnienia „Jezusa historii” przez Käsemanna – zatem z początkiem „drugiego etapu” sporu. Kasper pisze:

Dlatego też mówiono o nowym pytaniu o historycznego Jezusa. A nowość tego pytania polega na tym, że zapytuje o Jezusa historycznego nie z *pominięciem* kerygmatu (*am Kerygma vorbei*), lecz za *pośrednictwem* (*durch das Medium*) wczesnochrześcijańskiego orędzia. Według Käsemanna zasadniczo nie można od siebie oddzielić interpretacji i Tradycji. Nie idzie zatem o coś w rodzaju powrotu za *kerygmat* (*hinter das Kerygma*) lub wręcz o redukcję Ewangelii do historycznego Jezusa. To przedsięwzięcie okresu oświecenia okazało się fata morgana. Dlatego też historia nie może *legitymizować kerygmatu* (*nicht zur Legitimation des Kerygmas dienen*); służy natomiast jako kryterium kerygmatu i wiary. „Nie chodzi o to, by uzasadniać wiarę historycznie, lecz o to, by w sposób krytyczny oddzielić orędzie prawdziwe od orędzia fałszywego”. Tę metodę jasno sformułował E. Fuchs: „Jeżeli dawniej interpretowaliśmy historycznego Jezusa za pomocą chrześcijańskiego kerygmatu, to teraz interpretujemy ów kerygmat za pomocą historycznego Jezusa; oba kierunki interpretacji uzupełniają się”²⁵.

²⁴ Tak brzmi jeden ze śródtytułów.

²⁵ W. Kasper, *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1983, s. 29. Tutaj cytuję za polskim tłumaczeniem, zaznaczając moje poprawki, wykonane według wy-

Z nieudanych prób stworzenia obrazu „Jezusa historii” w „pierwszym etapie” poszukiwań wyniknęła konstatacja, którą przywołał już Lessing. Nie da się zbudować takiego pomostu między historią a Bogiem, który bezsprzecznie, z neutralnej perspektywy („z pominięciem kerygmatu”), pozwoli wskazać na prawdę Boga odczytaną z dziejów. Ale nie oznacza to, że badania historii można byłoby porzucić. Kasper przywołując poszukiwania „drugiego etapu” wyjaśnia wartość owego „nowego” motywu poszukiwań. Skoro poszukiwania historyczne mogą stać się kryterium poprawności wiary, to trzeba je z uwagą prowadzić. Inaczej grozi od wewnątrz przychodząca ideologizacja wiary.

W znamienity sposób to znaczenie badania historii w opisie prawdy Objawienia podkreśla Kasper w trakcie analizy programu demitologizacji. Rozumie on go przez pryzmat pojęcia mitologii jako sposobu myślenia, który miesza ze sobą porządki boski i ziemski²⁶. Nie dziwi więc, że zgadza się z podstawowym zamysłem demitologizacji, która próbuje wyprowadzić orędzie chrześcijańskie z takiego sposobu myślenia. Ale zaznacza, że w procesie tym nie chodzi o „eliminację”, ale o „interpretację” treści, która będzie odpowiadała „nowożytnej świadomości”²⁷. Konkretnie Kasper stwierdza, że demitologizacja jest uzasadniona w postulatach odnoszących się do właściwego postrzegania Jezusa z dwóch powodów. Najpierw pomaga dostrzec w przekazanej nauce o Jezusie historyczny fundament. Potem zaś domaga się możliwości aktualizacji do nowych pytań, skoro wyznanie wiary każe uznać, że Bóg w Chrystusie przemawia do każdego człowieka. Pozostaje jednak pytanie, czy uznanie tych postulatów demitologizacji pozwala jeszcze w ogóle na użycie języka teologicznego i takiejże argumentacji? Zadajmy je wyraźniej: czy zatem te postulaty nie prowadzą czasem automatycznie do sekularyzacji chrystologii? Tak byłoby, gdyby zgodzić się z wymogiem rozumu oświeceniowego, mierzącego wszystko miarą apodyktycznie ustalonej racjonalności. Wówczas chrystologia musiałaby zostać sprowadzona do antropologii niedopuszczającej jakiegokolwiek nowości w historii, a tym samym nowości wydarzenia Chrystusa, przynoszącej objawienie się Boga. Dlatego Kasper podsumowuje:

Program demitologizacji jest uprawniony, o ile pomaga ona wskazać na Jezusa Chrystusa jako miejsce wolności Boga i człowieka. Nieuprawniona staje się ona z kolei wówczas, gdy usuwa to, co jest zupełnie nowe i jednorazowe w Jezusie Chrystusie, czyli gdy chrystologia staje się przypadkiem antropologii. Jeśli ta granica między uprawnioną interpretacją antropologiczną i nieuprawnioną antro-

dania niemieckiego (*Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998). Tłumaczenie Białeckiego zasługuje zasadniczo na dobrą ocenę, niestety tutaj myśl autora została przez tłumacza wręcz odwrócona („ein Zurück hinter das Kerygma” to nie „powrót do kerygmatu”; „die Historie kann nicht zur Legitimation des Kerygmas dienen” to coś odwrotnego do „historia nie może się legitymować kerygmatem”).

²⁶ Por. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1998, s. 49.

²⁷ Por. tamże, s. 49.

pologiczną redukcją zostanie przekroczona, wówczas demitologizacja w sposób dialektyczny zamienia się w swoje przeciwieństwo, wówczas Jezus z Nazaretu staje się mitem człowieka²⁸.

Widać zatem, że z dyskusji „Jezus historii – Chrystus wiary”, relacjonowanej z wrażliwością na filozoficzny kontekst pytania o odniesienia między Absolutem a historią Kasper wyprowadza postulat oparcia się na przekazie historycznym – choć jest on dostępny w stopniu mało satysfakcjonującym, podległym rozmaitym słabościom biegu historii. Sumarycznie rzecz ujmując, argumenty znajduje następujące: (1) kościelne wyznanie wiary dysponuje gotowymi formułami. Ale one stają się puste, gdy zabraknie w nich treści wynikającej z ziemskiej historii Jezusa. (2) Chrystologia, której wystarcza sama formuła Wcielenia, jest zbyt schematyczna. Misterium paschalne nie ma dla niej już konstytutywnego znaczenia, a jedynie stanowi „potwierdzenie boskiej natury”. Tymczasem chodzi nie tylko o to, by głosić przyjęcie ludzkiej natury przez Boga, ale by wskazać na konkretne przyjęcie ludzkich dziejów i na (objawiony w zmartwychwstaniu Jezusa) początek ich spełnienia. (3) Ponieważ biblijne korzenie ma zarówno chrystologia wstępująca, która wyprowadza tożsamość Jezusa z relacji o Jego działaniu i losie, jak i chrystologia zstępująca, która od wiedzy o tożsamości Jezusa dochodzi do interpretacji Jego historii, to należy uznać między nimi istnienie odpowiedniej relacji, zamiast je sobie przeciwstawiać. Jednak charakterystyka tej relacji nie daje się zamknąć w prostej formule. Materiał do wielowymiarowego namysłu nad tym zagadnieniem przynosi właśnie nowożytna filozofia, drążąca problem wzajemnego odniesienia Absolutu i historii²⁹. Idąc za tymi postulatami, Kasper rozwinie swój wykład chrystologii na uznaniu wzajemnej odpowiedniości chrystologii wstępującej i zstępującej. Nie dziwi jednak, że pierwszym jej krokiem będzie prezentacja przeprowadzona w schemacie wstępującym („Jezus ziemski” i „Chrystus wskrzeszony i wywyższony”), a dopiero potem wykład w duchu chrystologii zstępującej, obejmujący już analizę wyznania wiary Kościoła.

Na tle tej koncepcji wykładu chrystologii nietrudno spostrzec, że Joseph Ratzinger podąża inną drogą w przedstawieniu tajemnicy Chrystusa. Jej teoretycznym założeniem poświęca on miejsce w przedmowie do pierwszego (chronologicznie) tomu *Jezus z Nazaretu (Od chrztu w Jordanie do Przemienienia)*. Ze względu na wspomniany już charakter tej pracy nie poświęca kwestii założeń tak wiele miejsca jak Kasper. Ale one same, a potem sposób przedstawienia treści wystarcza dla wyraźnego scharakteryzowania tego stanowiska.

Joseph Ratzinger zauważa, że badania historyczno-krytyczne nad Nowym Testamentem (a szerzej nad całą Biblią) przyniosły trudności, szczególnie boleśnie odczuwane przez chrześcijan niezwiązanych z profesjonalną teologią,

²⁸ Por. tamże, s. 55-56.

²⁹ Por. tamże, s. 43-44.

a słusznie poszukujących w Biblii źródeł więzi z Jezusem. Obiecywały bowiem przybliżenie historycznego obrazu Jezusa, dające nadzieję na ukazanie prawdy o Nim (zasadniczo sugerując niezależność od dogmatu), a ostatecznie zaprezentowały wiele możliwych obrazów bez podania kryteriów ich rozróżniania i sprowokowały wrażenie niedostępności wystarczającego materiału historycznego. Poszukiwanie Jezusa historii zamiast przybliżyć do prawdy, przyniosło niepewność. Ratzinger – podobnie jak Kasper – pisze o odkryciu ideologicznych presupozycji w badaniach historycznych nad Jezusem. Zwraca uwagę na ograniczenie badań historycznych polegających na niemożności otwarcia na to, co w Ewangelii historię (a raczej jej pojmowanie w ramach badań historycznych) przekracza³⁰. Równocześnie Ratzinger podkreśla, że badania historyczne nad Biblią są nieodzowne dla egzegezy (i ostatecznie całej teologii). Wynika to prosto z faktu Wcielenia Słowa: „Bóg rzeczywiście wkroczył w realną historię”³¹. Konieczną, ale niewystarczającą dla egzegezy metodę historyczno-krytyczną trzeba uzupełnić – pisze dalej Ratzinger – o proces „egzegezy kanonicznej”. W niej zaś najważniejszym pryncypium jest odczytywanie tekstów biblijnych w świetle całej nauki Biblii. Co, więcej, jej założeniem jest wewnętrzna jedność Biblii – pojmowana oczywiście z perspektywy treściowo-teologicznej, a nie historycznej czy literackiej. Taką egzegezę wskazuje Vaticanum II, ucząc o jedności Pisma i rozszerzając to kryterium jedności na zgodność z Tradycją i na analogię wiary³². To przekonanie płynące z wiary prowadzi Ratzingera ostatecznie do prostego w swym brzmieniu wyznania: „ufam Ewangeliom”³³, które najkrócej wyraża jego stanowisko w dyskusji o roli badań historycznych nad Biblią. Są one konieczne, stanowią element egzegezy kanonicznej, ale stale trzeba przyjmować, że ich rezultaty są wewnętrznie otwarte „na coś większego”³⁴. Owo „więcej” stanowi tajemnicę Boga przychodzącego do świata, ale też mieści w sobie zasadę jedności Pisma, której sama analiza historyczna nie jest w stanie zidentyfikować.

Przytoczmy na koniec tego krótkiego omówienia jeden fragment *Przedmowy*, który zbiera kilka wątków:

[...] książkę tę napisałem nie przeciwko współczesnej egzegezie, lecz z poczuciem wielkiej wdzięczności za to wszystko, co nam dała i co nadal daje. Ukazała nam ona wiele materiałów i nowych interpretacji, dzięki którym postać Jezusa uobecniła się z taką żywotnością i głębią, jakiej przed paroma dziesiątkami lat nie mogliśmy sobie nawet wyobrazić. Spróbowałem tylko, oprócz interpretacji histo-

³⁰ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, w: JROO, t. VI, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012-, s. 119-121.

³¹ Por. tamże, s. 122.

³² Por. tamże, s. 124-125.

³³ Por. tamże, s. 126.

³⁴ Por. tamże, s. 127.

ryczno-krytycznej, zastosować nowe spojrzenie metodologiczne, które umożliwi właściwą teologiczną interpretację Biblii, a postulując oczywiście wiarę, absolutnie nie rezygnuje – nie powinno zresztą tego czynić – z traktowania historii z całą powagą.³⁵

W podobny sposób wyraża się Benedykt XVI w przedmowie do kolejnego tomu swego dzieła. Podkreślmy tylko krótko, że – zapewne w odpowiedzi na rozbudzoną dyskusję po ukazaniu się pierwszego tomu – potwierdza, że stara się o połączenie „hermeneutyki historycznej” i „hermeneutyki wiary”, idąc drogą wyznaczoną przez Konstytucję *Dei Verbum*. I dodaje, że jego dzieło stanowi pierwszy krok w tym kierunku: krok „właściwy”, ale pozostawiający pole dla dalszych prób³⁶.

ZESTAWIENIE WYNIKÓW

Spróbujmy porównać ze sobą przyjęte przez obu autorów założenia wykładu chrystologicznego, odnoszące się do sporu „Absolut – historia”, czy też inaczej sporu o znaczenie w teologii tego, co historyczne. Jak widać, obydwaj zgadzają się co do ograniczeń metody historyczno-krytycznej. Jednakowo widzą ich źródła, tkwiące w założeniach metodologicznych i w niemożności uniknięcia ideologizacji. W ramach tej metody działanie Boga nie podlega weryfikacji. Równocześnie obaj autorzy zgadzają się co do wagi historii jako miejsca Objawienia Boga i zbawienia. Z tego wynika konieczność badania materiału historycznego, ale badacze niejednokrotnie oceniają wartość tychże badań. Dla Kaspera nie ma innej drogi do odkrycia prawdy objawiającego się Boga jak poznanie dziejów. Badania historyczno-krytyczne zawężają, co prawda, ogląd dziejów, szerzej widzianych z perspektywy wiary. Ale wiara i poznanie Boga budują się przez cierpliwe odczytywanie historii i jej interpretację, która wciąż jest w drodze, to znaczy wciąż zmagają się z fragmentami i pracuje nad własnym punktem podparcia. Ratzinger mówiąc o historii, tak samo nawiązuje do rezultatów badań historycznych, ale mocno przypomina o niewystarczalności metody historyczno-krytycznej. W ten sposób silnie wybrzmiewa teza, że istnieje ścieżka, która przezwycięża tę aporię: już posiadamy klucz do odczytywania Objawienia w dziejach świata, do rozumienia poszczególnych fragmentów tych dziejów (i fragmentów Pisma, warstw Tradycji itd.). Jest nią wewnętrzna jedność Biblii

³⁵ Tamże, s. 127-128.

³⁶ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, s. 381-384.

– a szerzej: Tradycji. Stanowisko Kaspera każe zapytać w takim miejscu: skąd posiadliśmy taki klucz? Czy nie wystarczyło nam go samo badanie historii? I czy w związku z tym nie podlega on procesowi historycznemu: otwartej debacie, nowym pytaniom, pogłębianej weryfikacji?

Widać jak spotykają się tu zapatrywania obu autorów z omawianym wcześniej obszarem debaty o charakterze fundamentalnym. Ratzinger stawia na pierwszym miejscu logos (Logos), sens, który ujawnia się w biegu historii. Z wolna go odczytujemy w historii, ale proces rozpoznania go domaga się innej pomocy. Okazuje się, że dysponujemy takimi pierwotnymi ideami, które pozwalają nam na spójne odczytywanie Bożego przekazu w historii. Ratzinger wskaże na nieprzypadkowość spotkania chrześcijaństwa z filozofią helleńską (to też interpretacja biegu historii!), by powiedzieć, że ta filozofia dała nam do ręki narzędzia, dzięki którym możemy poradzić sobie z fragmentarycznością historii. Skoro wiemy, że logos jest przed bytem, sens przed historią, to w porządku poznania nie jesteśmy już bezradni. Nawet jeśli do idei dochodzimy w żmudnym procesie kontaktowania się z historią, to ostatecznie pewność co do niej nie wynika z poznania historycznego; nie jest wytworzona w procesie abstrakcji, ale jest dana ponad historią.

Kasper, nazywając wprost ten punkt widzenia Ratzingera idealizmem, uznaje pierwszeństwo czy raczej jedyność historii w procesie przyjmowania Bożego Objawienia. Nie tylko godzi się na niewystarczalność poszukiwań w interpretacji historii, ale uznaje ich konstytutywną prawomocność. Dlatego odwołuje się do Krzyża Chrystusa jako znaku istnienia prawdy Boga w historii: ewidencja Bożego objawienia zbawczej miłości pozostaje zakryta, a staje się dostępna tylko częściowo przez uprzednią wiarę. Tak samo dopiero w wierze otwiera się perspektywa eschatologicznego spełnienia historii. Przyjmując objawioną prawdę w wierze, nie posiadamy jej jeszcze w taki sposób, by historia została przez nas przeniknięta w sposób doskonały. Wobec tajemnicy Jezusa oznacza to, że historyczne świadectwa o Nim pozostaną zawsze zadaniem interpretacyjnym. Spór o Jezusa nie musi toczyć się tylko „na zewnątrz”. On należy do dobra samego przekazu wiary.

Znamienne jest, że obydwaj teolodzy zwracają uwagę na konieczność udostępnienia tajemnicy Jezusa współczesnemu człowiekowi. Ratzinger pisze, że Jezus historii jest – z powodu ograniczeń metody historyczno-krytycznej – niedostępny dla poszukiwania osobowej więzi z nim dzisiaj. Należy do minionej historii. Do tego dochodzi problem niespójnego obrazu przychodzącego z badań historycznych. Dopiero egzegeza kanoniczna pozwala dostrzec w Nim Pana obecnego dzisiaj w dziejach, postrzeganego w spójny sposób. Kasper natomiast podkreśla, że związanie obrazu Jezusa z kategoriami filozofii greckiej oddala Go od dzisiejszego człowieka. Cierpliwe odszukiwanie Go w historii i przedstawianie Go i Jego zbawczego znaczenia w kategoriach umysłowości każdorazowo współczesnej byłoby więc właściwą drogą. Nawet jeśli wiąże się to z „krzyżowaniem” wyobrażeń, niepełnym poznaniem: droga człowieka przez historię nie zna skrótów, nawet gdy przeświecona jest wiarą. Widać więc, że w sporze

o przeciwnych biegunach mogą pojawiać się z obu stron podobne zarzuty i różne uzasadnienia poprawności własnej ścieżki myślowej.

Czy spór tego typu jest rozwiązywalny? Stojący u jego początków dylemat Lessinga Ratzinger określił mianem kwadratury koła. Wskazał tym samym, że chodzi o problem, który traktujemy jako szczególny przypadek koła hermeneutycznego, wskazującego na zamknięty lub spiralny charakter procesu rozumienia. Domaga się on tym samym trwałej debaty. Najbliższy rozwiązania jest on wówczas, gdy znajduje się w stanie dynamicznej równowagi. Skrajne pozycje wyjściowe: „tylko idea”, „tylko historia” są nie do przyjęcia. Jak można było zobaczyć, analizowani teologowie dystansują się od tak prostych skrajności, a mimo to zajmują stanowiska odmienne.

PERSPEKTYWY BADAWCZE

Zagadnienie przedstawione w zarysie i na bardzo wąskim materiale jest otwarte na szerszą charakterystykę i dyskusję. Warto wykorzystać dla pogłębienia refleksji teologicznej fakt, że dwaj współcześni, znani i w istocie w najwyższym stopniu wpływowi teolodzy prowadzą wielowątkowy spór. Już krótko zaznaczyliśmy, że omawianą tu odmienną stanowisk w kwestii relacji między Absolutem a historią wypada przeanalizować pod kątem jej obecności we wczesnych pracach naukowych Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera. A dalej otwiera się pole analiz, które tu ograniczyliśmy do chrystologii – i to jedynie jej założeń. Tylko zalążkowo pojawiła się intuicja, że ta podstawowa różnica stanowisk ma istotne znaczenie dla rozumienia i prezentacji eschatologii. Podobne intuicje można skierować w stronę eklezjologii, a być może innych jeszcze traktatów regionalnych dogmatyki. Wówczas może się okazać, jak daleko sięgają konsekwencje zajęcia stanowiska wobec dylematu Lessinga. Zaś wiedza o źródłach różnic może pomóc nie tyle je likwidować, co zrozumieć wartość równoczesnego trwania tych odmiennych projektów bez możliwości ich ostatecznego wprowadzenia do jednoczącej syntezy.

Poznanie Boga w historii:
Debata między Josephem Ratzingerem a Walterem Kasperem

Streszczenie

Pytanie Lessinga o poznawalność Boga (Absolutu) w historii stanowi trwałe wyzwanie dla nowożytnej teologii. W artykule zestawiono ze sobą poglądy na ten temat

zaprezentowane przez Josepha Ratzingera i Waltera Kaspera. Zauważono wyraźną różnicę: Kasper zdecydowanie udziela pierwszeństwa historii i w niej Objawieniu, a Ratzinger kładzie akcent na pierwszeństwo idei Boga, w świetle której interpretuje Objawienie i historię. Wylaniają się tu dwa różne typy teologii. Przejawiają się one w odmiennych sposobach przedstawienia chrystologii. Pierwszy wychodzi od historycznego świadectwa o Jezusie i na tej podstawie stara się o zbudowanie spójnego obrazu tożsamości wcielonego Syna Bożego. Drugi wychodzi z – płynącego z kościelnej wiary – założenia o jedności Pisma i przedstawia w tym świetle świadectwo Ewangelii o Jezusie. Zostaje postawiona teza, że oba te typy teologii potrzebują siebie nawzajem, choć nie można ich zharmonizować ze sobą.

Słowa kluczowe: teologia historii, Walter Kasper, Joseph Ratzinger.

Knowing God in History: The Discussion between Joseph Ratzinger and Walter Kasper

Summary

Lessing's question about knowing God (the Absolute) in history has been a constant challenge for modern theology. The article collates views of Joseph Ratzinger and Walter Kasper on this subject. A clear difference was noticed: Kasper decidedly gives priority to history and revelation in it, whereas Ratzinger puts stress on the idea of the priority of God and in its light interprets revelation and history. Two different types of theology emerge here. They manifest themselves in different ways of presenting Christology. The former originates from the historical witness to Jesus and on this basis strives to construct a coherent picture of the incarnated Son of God's identity. The latter originates from – resulting from the Church's faith – an assumption about the unity of the Scripture and presents in this light the witness of the Gospel to Jesus. A thesis is proposed that both types of theology need each other, although it is not possible to harmonize them.

Keywords: theology of history, Walter Kasper, Joseph Ratzinger.

Erkenntnis Gottes in der Geschichte: Eine Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper

Zusammenfassung

Die Frage Lessings nach der Möglichkeit der Erkenntnis Gottes (des Absoluten) in der Geschichte stellt eine dauernde Herausforderung für die neuzeitliche Theologie dar. Der Artikel setzt sich mit den Ansichten von Joseph Ratzinger und Walter Kasper auseinander. Eine deutliche Differenz wurde sichtbar: während Kasper den Vorrang dezidiert der Geschichte und in ihr – der Offenbarung überlässt, akzentuiert Ratzinger

den Vorrang der Gottesidee, im Lichte derer er die Offenbarung und die Geschichte interpretiert. Zwei verschiedene Typen der Theologie werden sichtbar, die sich in zwei unterschiedlichen Darstellungen der Christologie äußern. Der erste geht vom historischen Zeugnis über Jesus aus und versucht auf dieser Grundlage ein kohärentes Bild der Identität des fleischgewordenen Sohnes Gottes zu entwerfen. Der zweite geht von der aus dem kirchlichen Glauben resultierenden Grundannahme der Einheit der Schrift aus und stellt in diesem Licht das Zeugnis des Evangeliums über Jesus dar. Es wurde eine These formuliert, dass diese beiden Typen der Theologie einander brauchen, obwohl sie sich nicht miteinander harmonisieren lassen.

Schlüsselworte: Theologie der Geschichte, Walter Kasper, Joseph Ratzinger.

BIBLIOGRAFIA

- Kasper W., *Jesus der Christus*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1998 (wersja polska: *Jezus Chrystus*, tłum. B. Białecki, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax” 1983).
- Kasper W., *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Freiburg im Breisgau: Herder 2010 (Gesammelte Schriften 2).
- Kasper W., *Das Wesen des Christlichen. Anfragen an die „Einführung in das Christentum” von Joseph Ratzinger*, w: tenże, *Theologie im Diskurs*, Freiburg–Basel–Wien: Herder 2014, s. 450–461 (Gesammelte Schriften 6).
- Lessing G.E., *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, w: tenże, *Werke*, t. 8, red. H.G. Göpfert, München: Carl Hanser Verlag 1976.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel 1998.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, w: JROO, t. VI, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012-, s. 119–378.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do zmartwychwstania*, w: JROO, t. VI, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012-, s. 379–582.
- Ratzinger J., *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, w: JROO, t. II, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012-, s. 41–589.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2012.

