

## **CHRYSTUS FILOZOFÓW I PROBLEM CHRYSOLOGII FILOZOFICZNEJ**

Pascalowskie rozróżnienie między Bogiem filozofów a Bogiem Izraela pozostawiło tak mocne piętno w naszej świadomości, że wyrażenie „Chrystus filozofów” wywołuje natychmiast nieufność. Czyżby Chrystus filozofów nie mógł być Jezusem Chrystusem, Chrystusem żywym i prawdziwym. Istnieje mocno zakorzeniony przesąd, że filozofia powiązana jest wspólnotą interesów z racjonalizmem, a ten z kolei — jak utrzymywał swego czasu Jacobi — toczony jest przez robaka ateizmu. Doświadczaliśmy tego, i to w pewnym sensie zniechęcająco, w trakcie debaty na ten właśnie temat, na kongresie w Gallarate w 1975 roku. Stwierdzono, że któreśdy przeszedł racjonalizm, tam nie wzrasta wiara. Jeśli filozofowie mówili o Chrystusie, to ten Chrystus filozofów jawi się jako obraz złudny, jako jakiś fatom, idol. Niekiedy widzi się w nim człowieka, zapewne świętego, godnego czci, moralnego bohatera i założyciela religii, ale tylko człowieka. Wreszcie w powiązaniu z tym szczególnym człowiekiem, Jezusem z Nazaretu, Chrystus ukazany jest jako odzwierciedlenie pewnego ideału — a w koncepcji najbardziej wzniosłej — odzwierciedlenie harmonii i wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem. To jednak, by Bóg miał przyjąć naturę ludzką, a nie tylko ogólną formę człowieczeństwa, i że byłaby to egzystencja historycznie określona, wymierna, — to zdaje się wykraczać poza wszelką filozofię. Uważa się, że filozofia powinna coś takiego przemilczeć lub odrzucić, chcąc pozostać wierną samej sobie. Tak reaguje poganin. Ale nie jest on odosobniony w tym odrzuceniu. Niedorzeczność dla pogan jest zgorzeniem dla Żydów. Na uporczywe pytanie, czy przyszedł Chrystus Izraela, Synagoga odpowiada: nie. Czy więc przesądny filozof jest poganinem, który nie chce przyjąć Ewangelii, czy też Żydem, który nie chce się nawrócić?

Zarzut, podnoszony kolejno przez teologów i myślicieli religijnych, wydaje się o tyle usprawiedliwiony, że filozofowie — chcący być wyłącznie filozofami — szczególnie w naszej epoce uznali, że nie da się pogodzić filozofii z wiarą objawioną, zwłaszcza w niewralgicznej kwestii Wcielenia i chrystologii. Jaspers wypowiada jednoznacznie sentencję, że żaden człowiek nie jest Bogiem. Przekreśla tym samym, za jednym pociągnięciem, jakkolwiek możli-

wość chrystologii. Naszkicowanemu w dziele „Wielcy filozofowie” Obrazowi Jezusa, zaliczanego do ludzi-autorytetów<sup>1</sup>, (Jeanne Hersch tłumaczy; ludzi, „którzy określili miarę człowieczeństwa”) nie można z pewnością odmówić jakiegoś uznania. Obraz ten jednak zadziwia swoją banalnością, swoim konformizmem. Wysilek Jaspersa, aby odnaleźć na nowo w nawarstwiających się tradycjach i różnorodnych uprzedzeniach żywego Jezusa — aczkolwiek sam w sobie chwalebny — można uznać za całkowicie chybiony. Bezbarwny styl potęguje wrażenie niedosytu, który sprawiają te stronicie bez wyrazu i bez życia.

Dodajmy, że nie chodzi tu o jakiegoś wolnomyśliciela, popełniającego błąd, ale o myśliciela poważnego, o filozofa. Jest tak dlatego, że ów dziedzic „dumnego zastępu” filozofów nie rozumiał, zdaje się, do jakiego stopnia, aż do naszych dni, tajemnica Chrystusa niepokoiła filozofów. Tym bardziej jest to słuszne w odniesieniu do epoki filozofii chrześcijańskiej, która ze swej strony była filozofią Chrystusa. Ale nawet dające się zaobserwować w nowożytności załamanie się jej dyscyplin nie prowadzi wcale do jakiegoś zubożenia wobec Chrystusa. Jest On często niewypowiedzianym założeniem systemów, ich utajonym szyfrem, tak, iż owe systemy filozoficzne są tylko na wpół zrozumiałe bez odniesienia do Chrystusa. Wskażmy tutaj na filozofię Malebranche’a (wbrew temu, co mówi Gueroult), Fichtego (gdzie Jezus jest głównym gwarantem Teorii wiedzy), Hegla (gdzie postać Jezusa jest archetypem i zwornikiem). Dziwnym zjawiskiem nie jest ta — ukryta lub jawna — obecność. Jest nim raczej ślepotą krytyków i historiografów, którzy — poza nielicznymi wyjątkami — nie zauważyli doniosłości znaków tej obecności. Występuje tu pewna niejasność, mająca wiele przyczyn, za które jednak filozofia nie jest odpowiedzialna. Poza tym jednak czar Jezusa pozostaje żywym nawet tam, gdzie chryścianizm został definitywnie zniekształcony. Przykładem może być Heine: „On właśnie jest Bogiem, którego kocham najbardziej — nie dlatego, że jest on Bogiem prawnie uznanym, gdyż jego ojciec był już Bogiem i od niepamiętnych czasów kierował wszechświatem, lecz dlatego, iż będąc następcą tronu niebios pozostaje jednak bardzo demokratyczny, nie otacza się przepychem dworskiego ceremoniału. Dlatego że nie jest Bogiem arystokracji, niezadowolonych uczonych w Piśmie czy obszytych galonami lancknechtów. Także dlatego,

<sup>1</sup> Paris 1963 (pod red. Jeanne Hersch), s. 164—192.

<sup>2</sup> Lukę tę próbowaliśmy wypełnić poprzez wykłady w Instytucie Katolickim (1974—1976), które też były źródłem inspiracji artykułu (trzy zeszyty dot. Spinozy i G. Marcela).

że jest on Bogiem ludu, dobrym Bogiem-człowiekiem. Naprawdę, gdyby Chrystus nawet nie był Bogiem, to uznalibyśmy go za takiego i o wiele bardziej ochoczo, aniżeli narzuconemu Bogu absolutnemu, byłbym posłuszny jemu, Bogu wybranemu, Bogu mego wybrania”<sup>3</sup>. Przykładem jest także Nietzsche, który obok bluźnierstw „Antychrysta” lituje się w „Zaratuście” nad „owym Hebrajczykiem zmarłym zbyt wcześnie”<sup>4</sup>.

### Chrystus i filozof

Powiązanie między Chrystusem i filozofem przeżyło schyłek *philosophia Christi* (filozofii Chrystusa), a nawet następującą potem śmierć Boga. Filozof, tak mało podejrzany o uleganie wpływom sympatii, jak Jaspers, nie waha się (z pewnością bez osobistego zaangażowania) zastąpić dylematu: Bóg albo nicość, formułą: Chrystus albo nicość<sup>5</sup>. Przeciwno nihilizmowi filozofia byłaby z Chrystusem, po stronie Chrystusa. Enigmatyczne ale związane zdanie Wiebke Schradera, które rozumiemy — być może — inaczej aniżeli on, wykazuje w każdym razie szczególne pokrewieństwo. Według niego Bóg filozofów jest, tak jak Chrystus teologów, Bogiem „Abrahama, Izaaka i Jakuba”<sup>6</sup>. Sugeruje to — przynajmniej — przejście od filozofii poprzez chrystologię do Objawienia, a tym samym doniosłość chrystologii z punktu widzenia filozofii. Ale można było stwierdzenie odwrócić i mówić o prolegomenie chrystologicznej filozofii. Mimo wszystko, Chrystus taki, jakim ukazuje się w portyku Janowego Prologu, jest głównym korzeniem przyszłej metafizyki. Nawet Jaspers dostrzega głęboką treść filozoficzną chrystologii, czyniąc w swej metafizyce szyfrów Wcielenie symbolem relacji: egzystencja — Transcendencja, a Krzyż najdoskonalszym szyfrem porażki. Lecz uwagi te nie są w swej treści wystarczające i znajdują się zaledwie w stadium przygotowania. Sama osoba Chrystusa pozostaje na pewnego rodzaju wygnaniu, które w żaden sposób nie odpowiada jego funkcji filozoficznej.

Oczywiście, aby przedłużyć czy też utrwalić to wygnanie na zawsze, załęcznieni filozofowie spotykają się pozornie — jak na to wskazaliśmy — z pisarzami religijnymi, ludźmi wiary, którzy potępili pychę rozumu, przywłaszczając sobie to, co przekracza

<sup>3</sup> *Reisebilder. Die Stadt Lucca*, Kp. VII. München, s. 332.

<sup>4</sup> *Also sprach Zarathustra I, Vom Freien Tode*.

<sup>5</sup> *Rechenschaft und Ausblick (Bilan et Perspective)*, 1951, s. 288.

<sup>6</sup> *Über Teilhard de Chardin und die Metaphysik*, W: *Schelling-Studien* (Festgabe für Manfred Schröter), Oldenbourg—München 1965, s. 145.

rozum. Ostatnio pewien wielki dziennik wieczorny przyniósł informację o pewnej kurtuazyjnej polemice między konsekwentnym filozofem a gorącym fideistą. Obaj zgodzili się na całkowite oddzielenie problematyki — czy pewności — filozoficznej i mądrości wiary<sup>7</sup>. Tak więc otrzymaliśmy w miniaturze przykład wielowiekowej dyskusji. Odpowiada to będącemu w modzie dzisiaj przekonaniu. Ale przekonanie to — na dłuższą metę — doświadcza słabości wszystkich rozdartych dualizmów. Byłoby żenujące mieć za przeciwników Pascala i Kirkegaarda, o ile byliby oni naprawdę przeciwnikami filozoficznego oddziaływania chrystologii. Ale Kirkegaard tworzy całą „paradoksologię” rozpoczynając od kategorii egzystencji Chrystusa. A Pascal formułuje podstawowe zdanie całej chrystologii, które ewentualnie chciałoby się uznać jako filozofię: „Jezus Chrystus jest celem wszystkiego i centrum, do którego wszystko zmierza. Kto zna jego, zna rację wszystkich rzeczy”<sup>8</sup>.

W rzeczywistości inspirowany tą myślą, którą podejmie Blondel<sup>9</sup>, Pascal nie czyni niczego innego, jak tylko afirmuje tożsamość Słowa (Logos) i Słowa, które stało się ciałem. A więc jest niejako echem wzniosłego Janowego Prologu, który wraz z Listem do Filipian stanowi *locus classicus* chrystologii filozoficznej. Myśl ta jest właśnie punktem zbieżności metafizyki i Objawienia. Tak więc nie tylko dla teologa, ale także dla filozofa, przynajmniej z racji problemu, ważne są uroczyste wyrażenia: *in Ipso omnia constant*, oraz: *instaurare omnia in Christo*. Jeśli istnieje jakaś struktura chrystologiczna całokształtu rzeczywistości, to chrystologia powinna także liczyć się w aspekcie filozoficznym.

### Chrystus — najwyższy filozof

Wynika stąd w pierwszym rzędzie, mniej czy bardziej świadomy, mniej czy bardziej rozległy, wspomniany związek między Jezusem a filozofem. Toteż filozofię Chrystusa cechuje to znamię podmiotowości Chrystusa. Chrystus jest typem czy obrazem, z którego filozof bierze przykład i którym się kieruje w swym dziele poszukiwania i myślenia. I On — Chrystus — jest w pewien sposób filozofem, „filozofem najwyższym”. Wiadomo, że ten tytuł filozofa najwyższego, filozofa w pełnym tego słowa znaczeniu, przyznał mu Spinoza<sup>10</sup>. My zaś próbowaliśmy za wielu

<sup>7</sup> Le Monde, 11 novembre 1978, s. 2.

<sup>8</sup> Ed. Brunshvieg, *Pensée* 556.

<sup>9</sup> L'Action 1893, 1950, s. 461.

<sup>10</sup> E. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, Hildesheim 1966, s. 103; G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris 1912, s. 73, 289.

innymi określić dokładny sens tego niezwykłego wyrażenia<sup>11</sup>. Chrystus Spinozy jest filozofem i czymś więcej aniżeli filozofem, tak jak Chrystus Bergsona jest czymś więcej aniżeli mistykiem<sup>12</sup>. I to nie tylko dlatego, że osiąga trzeci stopień poznania — *amor intellectualis Dei* — ale dlatego, że zna tajemnicę zbawienia niewierzących, która wymyka się filozofowi spinozjańskiemu. Jest On wprowadzony w owo boże misterium łaski. Jest też określany jako *comprehensor*, gdyż partycypuje w najwyższym stopniu — *omnium maxime* — w Mądrości wiecznej, która jest Synem odwiecznym. Nie wystarczy przyznać Mu określenie Boga, który stał się człowiekiem; a Spinoza odrzuca ze wzgardą orzeczenia dogmatyczne Kościoła. Lecz nam zdawało się, że można widzieć w Chrystusie coś więcej, aniżeli wynik i potwierdzenie jego „Etyki”: Jest On prawdziwym paradygmatem, pewnego rodzaju wewnętrznym punktem odniesienia, ukierunkowującym i zarazem przekraczającym doświadczenie filozofa<sup>13</sup>.

Autorytet Chrystusa filozofa, *index sui*, rozwijany poprzez nauczanie systematyczne, nie jest absolutnie odosobniony. Sięga on identyfikacji lub przynajmniej ukrytej zgodności. Ostatecznie jednak doktryna zbliża Chrystusa do filozofii. Profesor Sorbony, którego przedstawia książka Bautin w wydanym pośmiertnie utworze<sup>14</sup>, jest zbyt lękliwy i nieśmiały. Jeżeli filozof jest — według Spinozy — owładnięty „duchem Chrystusa”, to ten twórca „teorii naukowej” nie czyni niczego innego poza racjonalizowaniem i formalizowaniem podstawowej intuicji Jezusa z Nazaretu, jaką jest współnaturalność z Bogiem, w której wyczerpuje się istota prawdziwej filozofii. Filozof — Fichte — nie głosi niczego innego poza tym, co głosił Jezus, a mianowicie „pouczenie o życiu uszczęśliwiającym”, szczególnie we wzniosłych wersetach Ewangelii Janowej. Fichte formułuje je inaczej, gdyż korzysta z opracowanego wcześniej systemu, którego był pozbawiony Rabbi z Galilei. Lecz treść jest w istocie ta sama<sup>15</sup>. Jeśli jest prawdą, że — w pewnym sensie — dzisiaj przekaziciel wiedzy może z powodzeniem obejść się bez chrystianizmu historycznego i skostnień dogmatycznych, to pozostaje też prawdą, że jedynie Jezus, bez jakiegokolwiek pomocy, odkrył absolutną prawdę ontologiczną i że odkrycie „teorii

<sup>11</sup> Por. Konferencja w Instytucie Katolickim w Paryżu, 19 I 1977; *Gregorianum* 1977, 58/2.

<sup>12</sup> Por. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangils*, Paris 1961.

<sup>13</sup> Art. cyt. s. 234—236.

<sup>14</sup> L. Bautin, *Les Choses de l'autre monde (Journal d'un philosophe)*, Paris 1868 („Jesus est-il un philosophe?”, s. 88—92).

<sup>15</sup> *Anweisung zum seligen Leben*. Medicus V, s. 202.

naukowej” dokonało się historycznie poprzez chrześcijaństwo i przypuszczalnie nie mogłoby się pojawić bez niego i poza nim. Nawet pewien rodzaj analogii charakteryzuje te dwa decydujące zjawiska; wyznanie boskiej świadomości — *suggeneia* — i proklamacja „teorii naukowej”. Jezus szukał po omacku, trwał w bezruchu w ciemności, zanim nie rozblęśla w Jego świadomości intuicja intelektualna, dotycząca bytu i Jego misji, która zawładnęła Nim całkowicie<sup>16</sup>. Tak więc bez wątpienia Jezusowe „Ja” jest *in actu* nieporównywalne do żadnego innego „ja”. Fichte pozbaWił się dobrowolnie oparcia dogmatycznego, które pozwoliłoby mu podtrzymać (unikalną) boskość Jezusa. Pewne jego stwierdzenia zmierzają w kierunku ukazania, że nie pozostaje u niego z Jezusa nic poza religijnym geniuszem i niedościgłym bohaterem moralnym. Ale także Schleiermacher odrzucający definicje chrystologiczne, nie jest w lepszej sytuacji.

Fichte, akcentując „Ja” i świadomość Chrystusa wziętą samą w sobie, ukazuje pewne zadanie do wykonania, które — faktycznie — było przez dłuższy czas zaniedbane przez teologów. Jakiego rodzaju była naturalna i ponadnaturalna świadomość Chrystusa? Jest zdumiewające, że młody Hegel w „Życiu Jezusa” przypisuje Chrystusowi wielokrotnie pewnego rodzaju umysłową intuicję, np. w momencie chrztu w Jordanie, ekstazę mistyczną, która jest jakby namiastką, czymś równoznacznym z chwilową wizją uszczęśliwiającą. Cośkolwiek z tego szczególnego ujęcia przetrwało w licznych „Żywotach Jezusa”, tradycjonalistycznych i liberalistycznych, w które obfituje wiek XIX. Ale nie ma ono tej trafności, co określenie Spinozy: „Głos Boga”, „Usta Boga”<sup>17</sup>.

Rezygnujemy z defilady orszaku postaci Chrystusów tworzonych na obraz i podobieństwo myślicieli, począwszy od melancholijnego wirtuoza Schleiermachera, a skończywszy na „rewolucjoniście przez miłość” Ernesta Blocha. Jeśli istnieje jakaś psychologia Chrystusa, to jednak wyłącznie psychologiczne wyjaśnienie przesłanek dogmatycznych prowadzi w ślepy zaułek. Potrzeba czegoś transcendentального, aby móc zbliżyć się do Chrystusa przeżywanego, do przeżycia Chrystusa, do Chrystusa-przeżycia. I również wtedy „świadomość Chrystusa” stwarza „problem niesłychany” — jak mówi Blondel — który usiłował zmierzyć się z nim osobiście. Ale zakłada ona, że filozof zdaje sobie sprawę z bytu i stanów Chrystusa.

16 *Staatslehre* 1813, Medicus VI, s. 578, 598.

17 *Traité Théologico-politique*, W: Spinoza, *Oeuvres Complètes*, s. 681nn.

## Idea Chrystusa

Fascynująca podmiotowość Chrystusa odgrywa tylko rolę przyciągającego uporczywego blasku. Jest ona utajonym wizerunkiem w myśli filozofa, np. Spinozy, Fichtego, młodego Hegla. Jako taka nie wchodzi w system myśli, tak jak nie wchodzi weń filozof, który kryje się poza gmachem myśli. Lecz Chrystus może być także przedmiotem filozofii, jej treścią i czymś dającym się filozoficznie określić. I ten fakt jest tylko w stanie uzasadnić chrystologię filozoficzną. To przejście do obiektywności, ze wszystkimi swoimi implikacjami chrystologicznymi, które nie zostały na siłę sformułowane, tworzy jednocześnie granicę między „Jezusem historii” a „Chrystusem wiary”, oprócz tej, którą ustaliła linia demarkacyjna między systemami filozofii krytycznej a roszczeniem spekulacji. Dodajmy, że chodzi o sferę bardzo niestałą i często źle oznakowaną. Schelling w dziele „Wykłady o metodzie studium akademickiego”, od którego nigdy nie odstąpił, mówi w sposób niemal naiwny o przytłaczającej — jego zdaniem — wyższości spekulacji. Stwierdzenie to towarzyszy przeciwstawieniu osoby empirycznej „w pełni zrozumiałej”, a więc nieciekawej, „osobie Symbolicznej”<sup>18</sup>, to znaczy zasadzie wyniesionej ponad historię. Oczywiście historyczny Chrystus nie jest oddzielony od podmiotu symbolicznego, ale ta jedność zaznacza się dopiero dzięki postawieniu mglistego pytania: Kto lepiej aniżeli On — pisze autor — objawił nieskończoność? Wcielenie dokonuje się od wieków. W rzeczywistości osoba empiryczna pozostaje pod wpływem zasady i idei. Idea chrystianizmu, starsza aniżeli świat, wchłania chrystianizm urzeczowiony. Chrystus historii i wiary jest podporządkowany idei Chrystusa.

Idea Chrystusa jest nerwem chrystologii filozoficznej zarówno w stadium początkowym myśli młodego Schellinga, jak również w okresie dojrzałym. Lecz rozumiana jest różnie. Tak więc w roku 1803 wiąże ją Schelling z „absolutnym «Ja», formą wszystkich form”, z odwiecznym Synem, który jest „skończonością”, to znaczy Światem, Naturą i który w fazie swego objawienia się „zjawia się jako Bóg cierpiący, podległy prawom czasu”<sup>19</sup>. W ćwierć wieku później odrzuca on przyjmowaną tożsamość Chrystusa i Skończoności. Chrystus jest zasadą czy mocą zbawczą, która przenika tajemniczo, pod różnymi postaciami, mitologię pogaństwa, zanim się niejako zakorzeni w postaci indywiduum ludzkiego — to jest Jego kenoza — w narodzie żydowskim. A ponosząc śmierć na

<sup>18</sup> Werke I, Bd. V, s. 292, 296—297.

<sup>19</sup> Tamże 148 (Bruno), s. 316.

krzyżu stanie się przyczyną upadku pogańskich idoli <sup>20</sup>. Pierwszą koncepcję cechowała dwuznaczność, gdzie schematyzm chrystologiczny, mimo pewnego wyrazu, podporządkowany jest konstrukcji teoretycznej. Chrystus jest nieskończoną Skończonością, Człowiekiem, Naturą, w najlepszym razie szczytem i znakiem zwrotu Odysei ducha, przejściem ze starego do nowego świata. Nie jest to tak bardzo różne od Syna jako Mądrości według Spinozy. A jeszcze mniej różne od wspaniałego spekulatywnego „Wielkiego Piątku” Hegla — w tej samej epoce — zastępującego tego, „który był postacią historyczną” <sup>21</sup>. Lecz wieloznaczność nie została wyeliminowana nagle z filozofii pozytywnej, ponieważ „światło na oświecenie pogan” jest także elementem świata pogańskiego i ponieważ ma ono swoją mityczną preegzystencję, oficjalnie zamkniętą w momencie Wcielenia. To znaczy, że idea Chrystusa jest nieuchronnie skażona przez wyobrażenia i przez systemy. Dla Kanta jest ona człowiekiem samym w sobie, ideą człowieka całkowicie miłego Bogu, osobowym ideałem zasady dobra <sup>22</sup>. Dla Fichtego, podkreślającego bardziej osobę Jezusa, ideą — wszczepioną w świadomość Jezusa — jest Synem Jednorodzoną, bezpośrednim narzędziem Boga i urzeczywistnieniem duchowym <sup>23</sup>, ideą konieczną konieczności historycznej. Te ujęcia idei odbijają przyjęte formuły Objawienia. W swym pierwotnym brzmieniu Idea Chrystusa oznacza Boga-Człowieka czy Człowieka-Boga, Wieczność w czasowości — ideę, którą Kirkegaard przedstawi dramatycznie jako absolutny paradoks.

Ale idea może stać się filozoficznym alibi w pełnym tego słowa znaczeniu, jak to można stwierdzić u Jaspersa. Uznaje on ją — tak samo jak Feuerbach — za sprzeczną i niedorzeczną, przekształcając natychmiast w symbol i odzyskując ją pod nazwą wzniesłego szyfru antropologicznego, niezniszczalnego łącznika egzystencji i Transcendencji. Przynajmniej tutaj można dostrzec wskaźnik zdolności idei do wniknięcia w chwiejną nawet konstrukcję, a tym samym jej uniwersalności.

### Chrystologie filozofów

Nie ma innej drogi Chrystusa do filozofii, do jej systemów, jak tylko idea Chrystusa. I to jest przyczyną powodzenia Prologu św. Jana u filozofów. Wyznacza on kierunek chrysto-

<sup>20</sup> *Philosophie der Offenbarung, Werke II, Bd. IV, s. 198.*

<sup>21</sup> Zakończenie „*Glaube und Wissen*” (1802).

<sup>22</sup> *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.*

<sup>23</sup> Wyd.: *Medicus VI, s. 580.*



logiczny filozofii, który nie implikuje wcale (lub niekoniecznie) ukrytej apologetyki. Ale chrystologia filozoficzna prezentuje w rezultacie różne oblicza. Stosownie do nich ta *I d e a* zdobyła sobie miejsce mniej czy bardziej widoczne lub centralne i promieniuje, w sposób niekiedy ukryty, we wszystkich kierunkach. Jej obecność nie jest zawsze łatwa do stwierdzenia. Można się wahać w odniesieniu do Malebranche'a, u którego Chrystus zdaje się uginać pod jarzmem systemu i podporządkowany jest jego ekonomii: naprawdę jest skrajna oszczędność zabiegów, odpowiadająca prostocie Boga. Tymczasem jego filozofia jest tak na wskroś chrześcijańska, że jej ekstrawagancje wypływałyby raczej z niedoskonałej lub — jeśli kto woli — zbyt kenotycznej chrystologii, aniżeli z powodu bezwzględnej systematyzacji. Można się także wahać przy Fichtem. W takiej mierze, w jakiej Jezus wyprzedził intuicję „teorii wiedzy”, jest On prekursorem, lecz zostaje przez filozofię przyjęty i przez nią usprawiedliwiony. Na ile jest natomiast rozdziałem świata historycznego, podporządkowuje sobie filozofię mniej czy bardziej historycznie. „Teoria wiedzy” może być uznana za rozwinięcie niezależnej intuicji Chrystusa. Natomiast u Leibniza to umiejscowienie Chrystusa w filozofii dokonuje się łagodnie. Objawienie zostaje w jakiś sposób uwydatnione na systemie. Mógłby on istnieć bez tego jedyne Pośrednika. Także Kant nie odczuwał potrzeby tej hipotezy. Nawet tam, gdzie *i d e a C h r y s t u s a* funkcjonuje jako etyczne lub historyczne *Transcendentale*, raczej nie pełni roli konstytutywnej.

Inaczej przedstawia się rzecz w systemach, w których Chrystus nie jest tylko wyróżniającym się motywem, ale — jeśli tak można powiedzieć — schematem ukierunkowującym. Modelem niedościgłym jest filozofia Hegla. Od ogłoszenia spekulatywnego „Wielkiego Piątku” — przy stłumionym podzwonnym dla historycznego „Wielkiego Piątku” — system heglowski nie przestał się rozwijać w chrystologię spekulatywną, skoncentrowaną na objawionej tajemnicy Krzyża. Rozwija się on jak wszechstronna „staurologia”, której momenty abstrakcyjne i postacie konkretne wyznaczają drogę krzyżową ducha czy idei w postaciach skończoności. Chrystus jest również ukrytym monogramem ostatniej filozofii Schellinga. Jest On wyłącznym przedmiotem oddzielnej filozofii Objawienia, która jest faktycznie oryginalną chrystologią interpretującą dogmaty<sup>24</sup>. Ponadto i przede wszystkim stanowi On główny korzeń i system odniesień wszelkiego rozwoju teokosmogonicznego i mitologicznego w postaci metamorficznej

<sup>24</sup> *Werke*, t. VI, s. 389—726.

drugorzędnej zasady i to w taki sposób, że cała ta „filozofia stawania się” jawi się jako pewnego rodzaju chrystogonia. Z braku możliwości przytaczania tutaj faktów odsyłamy do znamiennych stronic Jean-Francois Marqueta w jego dziele dotyczącym Schellinga<sup>25</sup>. Sięgając wstecz Marquet ukazuje, że „widoczny ośrodek” filozofii pozytywnej był „ośrodkiem ukrytym” filozofii wcześniejszej (zwanej filozofią tożsamości). Wobec tego idea, owa nieskończona skończoność, była — jak to widzieliśmy — i d e ą C h r y s t u s a, „Synem, odwiecznym Pośrednikiem”, „w istocie czynnikiem blokującym rozwój boskiego dramatu”<sup>26</sup>. Przeciwnie, w najnowszej filozofii Chrystus jest głównym bohaterem tragedii ludzko-boskiej, w której Syn Człowieczy i Syn Boży bierze udział od pierwszego poruszenia Mądrości aż po ostateczną pełnię.

Z pewnością chrystologia spekulatywna wykazuje cechy fantazji. Schelling usiłuje mimo to zażegnać niebezpieczeństwo gnostycyzmu, które stale zagraża spekulacji religijnej. Unika on tajemniczości, w której upodobał sobie Louis-Claude de Saint-Martin, porównujący ofiarę Chrystusa do postawy „ogólnoludzkiej elektry”<sup>27</sup>. To samo mówi się o jedynej chrystologii filozoficznej XX wieku, która może konkurować, gdy chodzi o formę, z wielkimi wzorami idealizmu. Jest to wizja świata Teilharda de Chardina. Jest ona masywna i surowa, naszpikowana otwartymi pytaniami. Ale mężnie i z siłą podejmuje ukryty zamiar Schellinga i — kto wie? — Hegla. Realizuje też ona w znacznej mierze filozoficzną ambicję zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie, do którego czynił aluzję nieszczęsny Jules Lequier<sup>28</sup>.

### Chrystologia transcendentálna

Pod koniec artykułu powinniśmy postawić pytanie, czy istnieje proste, jednoznaczne odniesienie między chrystologią transcendentálną filozofów, jaką ukazaliśmy, a chrystologią wypracowaną przez Karola Rahnera<sup>29</sup>. Jedna i druga bazuje na i d e i C h r y s t u s a. Jest to pokrewieństwo, którego nie można nie doceniać. Lecz Rahner rozumie chrystologię transcendentálną jako przygotowawcze rozumienie Chrystusa (dopełniacz użyty w sensie

<sup>25</sup> *Liberté et Existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris 1973, s. 535—541.

<sup>26</sup> Tamże, s. 237.

<sup>27</sup> *Tableau naturel des rapports qui existent entre Die, L'Homme et l'Univers*, XX.

<sup>28</sup> *Recherche d'une première vérité* (Fragmenty zebrane przez Ch. Renouvier, A. Colin), Paris 1924, s. 414.

<sup>29</sup> *Christologie*, Münster, Cours 1970-71.

obiektywnym i subiektywnym) w stosunku do metod chrystologii teologicznej. Perspektywa jest bardzo różna. Rahner troszczy się przede wszystkim o określenie *I d e i*, o dokonanie analizy, o ustalenie genezy i to wciąż w aspekcie historycznym *I d e i* (czy Prawdy) objawionej. Tymczasem filozofowie traktują *I d e ę*, zarówno przed jak i po wyjaśnieniu, jako zasadę absolutną, pierwotną, a więc niezmienną, lub jako intelligibilny parametr, pozostawiający pustą przestrzeń, którą zapełnia religia. Zadaniem filozofii jest więc podporządkować się religii lub prowadzić badania racji historycznego faktu Wcielenia, „Absolutu w historii” z pozycji filozofii religii. Jej tendencją jest niedeklarowanie się, a raczej odrealnianie treści. Wszelka metafizyka jest więc metafizyką pustego grobu i karmi się nieobecnością. Rahnera dręczy jeszcze inna troska. Zajmuje on pozycję wewnątrz Objawienia. Jednakże jego punkt wyjścia od *I d e i*, który go zbliża do filozoficznego sposobu postępowania i do Schleiermachera, krępuje jego wysiłek zmierzający do odzyskania faktyczności historycznej. Tym bardziej, że idea ludzkości i historii, będąc koekstensywną, byłaby doskonalej zrealizowana u kresu czasów (chrystologie filozoficzne są eschatologiczne). Jeżeli akceptuje się pomoc filozofii, wtedy jest rzeczą normalną partycypowanie w jej brakach.

### Panchrystyzm

Podęjście najbardziej oryginalne do tego kontrowersyjnego przedsięwzięcia, chrystologię filozoficzną, zawdzięczamy Maurice Blondelowi. Trzymaliśmy to w rezerwie aż do tego momentu. Jest to podęjście jedyne — według naszego rozeznania — które wskazuje na aspekt dla nas najważniejszy chrystologii filozoficznej. Chodzi mianowicie o filozoficzne znaczenie chrystologii jako sprawdzenie chrystologicznego aspektu filozofii. Albowiem wielka synteza Teilharda de Chardin nie przekracza wcale kosmologicznego wprowadzenia do chrystologii. Mamy tu na myśli dzieło Blondela „Działanie” z roku 1894. Blondel przeorientował je później na odpowiedniość i zgodność pytań i „wymagań” filozofii z prawdami i tajemnicami chrystianizmu<sup>30</sup>. Wcale jednak nie wyrzekł się on swojej filozofii, niczego też nie odwołał ze swego chrześcijaństwa. Ale pulsująca mocno arteria jego myśli, jeśli nie wyschła, to została przynajmniej podwiązana.

„Panchrystyzm” czy „nauka o Emmanuelu” jest duszą filozofii Blondela. Jeżeli nawet w bojaźni ducha porzucił słowo, a nie

<sup>30</sup> M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, Paris 1944; *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950.

rzecz, to jednak kontynuował jego rozważanie jako wartości osobistej. Panchrystyzm — obecność Słowa Wcielonego, Chrystusa wszystkiego we wszystkim — wymaga, aby filozofia była także zajęta Chrystusem i przez Chrystusa. Jakie więc jest miejsce tego łącznika, *Vinculum* substancjalnego w filozofii, który łączy przeciwieństwa, materię i ducha, człowieka z człowiekiem, człowieka z Bogiem, i który zapewnia ciągłość rzeczywistości jawiącej się w różnorodnych postaciach? Słowo „*Vinculum*” zostało wzięte z rozważań Leibniza na temat Eucharystii. Zostało podjęte przez Blondela i rozciągnięte na całe stworzenie. Oznacza ono w pierwszym rzędzie — co jest rzeczą zaskakującą — zwykle natury teologiczne: Słowo Wcielone, Eucharystię. Ciche i przytłumione wejście Chrystusa przy końcu rozprawy „Działanie” jest tylko aplikacją teorii *Vinculum*. Jest znamienne, że wspaniały ostatni rozdział nosi tytuł: „Więź poznania i działania w bycie”<sup>31</sup>.

Rzeczywiście, z punktu widzenia obiektywności poznania (i działania) — inaczej mówiąc — realnego, ontologicznego fundamentu naszego poznania, Chrystus zostaje wprowadzony jak gdyby *incognito* w konieczny szereg zjawisk, przez który wola doprowadzona jest do ostatecznego pytania: co jest? Albowiem nie ma trwałości porządku stworzonego bez zwrócenia się do Emmanuela, bez tego *in quo omnia constant*. Człowiek jest w pewnej mierze światowym l i k t o r e m. Ale wszystko wskazuje, że ten król upadły i biedny, ten przygnieciony atlas, nie jest zdolny przyjąć naprawdę i w całości roli Pośrednika. Potrzeba człowieka, który byłby więcej niż człowiekiem, który byłby „Świadkiem wiernym i prawdziwym”, sprawcą świata, który widziałby go naszymi oczyma i oddychałby naszym tchnieniem. Blondel napisał do Auguste Valensina: „Nasze poznanie jest obiektywne i obiektywność jest realna tylko dzięki Emmanuelowi, i jeżeli Słowo stało się Ciałem. Bez dojścia do tego punktu problem obiektywności wydaje mi się zdecydowanie nierozwiązalny”<sup>32</sup>.

### Chrystologia filozoficzna

Wyjście od immanencji Chrystusa w świecie i rzeczywistości ludzkiej pozwala na zapuszczenie głębokiej sondy w naturę ludzką i antropologię. Ale pozwala też na zasadzie pewnej odwrot-

<sup>31</sup> L'Action 1893.

<sup>32</sup> List z 19 grudnia 1901 (M. Blondel — A. Valensin, *Correspondence 1899—1912*, Paris 1957, s. 43).

ności badać przy pomocy ciągle poszerzanej inteligencji filozoficznej „długość i szerokość, wzniosłość i głębokość” miłości Chrystusa. To jest — wierzymy — zadanie naglące i pilne filozofii. Zadanie to konsekruje filozofię jako chrystologię filozoficzną. Choć nie jest ono wypełnione, to jednak pozostaje podstawową możliwością filozofii. I jeszcze raz Blondel: „Nie musimy dokładnie poznać roli Słowa Wcielonego, aby było ono mimo to światłem oświecającym nasze działanie”<sup>33</sup>. A my dodajmy: nasze myśli. On jest Słowem objaśniającym, słońcem umysłów, pozwalającym — w sposób niedostrzegalny — patrzeć sam nie będąc widzianym.

tłum. ks. Józef Świerkosz SAC

<sup>33</sup> List z 2 marca 1902 (tamże, s. 54).