

LUZKIE PSYCHICZNE „JA”
JAKO OŚRODEK PSYCHICZNEJ JEDNOŚCI CHRYSTUSA¹

Wstęp²

W 1939 roku P. Galtier wydał dzieło pt. *L'unité du Christ...*³, w którym po raz pierwszy w dziejach teologii został postawiony problem psychicznej jedności Chrystusa.⁴ Teolog ów usiłuje odpowiedzieć na pytanie, jak wytłumaczyć fakt, że Chrystus mając dwie świadomości` czuł się kimś jednym.

Konstrukcja problemu w ujęciu P. Galtiera przedstawia się następująco:

1. Dogmat zjednoczenia osobowego mówi nam, że Chrystus jest rzeczywistością złożoną z jednej osoby Syna Bożego i dwu natur, boskiej i ludzkiej, z których każda ma swą świadomość.

2. Świadomość spostrzega tylko te działania, które pojawiają się we własnej (odnośnej) naturze, wobec czego Chrystus za pośrednictwem swej ludzkiej świadomości nie dostrzegał osoby boskiej, lecz tylko swą ludzką naturę. Do niej, jako do podmiotu swych ludzkich działań odnosił swoje czynności ludzkie, koncentrując je w swym ludzkim psychicznym „ja”.

3. Ewangelie stwierdzają, że Chrystus jako człowiek odczu-

¹ Artykuł jest częścią pracy doktorskiej pt. *Opinia P. Galtiera o psychicznej jedności Chrystusa*.

² Zamierzam tu w sposób skrótowy przedstawić myśl przewodnią części pracy poprzedzającej niniejszy rozdział.

³ P. Galtier SJ, *L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience*, Paris 1939.

⁴ Poszczególne elementy problemu, jak zakres ludzkiej świadomości Chrystusa, jej stosunek do świadomości boskiej, czy nawet kwestia ewentualnego psychicznego „ja” w ludzkiej naturze Chrystusa były już dużo wcześniej przedmiotem badań teologów.

wał, że jest Bogiem, czyli czuł się kimś jednym, wobec czego fakt spostrzegania osoby boskiej przez jego ludzką świadomość można wytłumaczyć tylko przez przyjęcie w Chrystusie uszczęśliwiającego widzenia Boga, dzięki któremu ludzka świadomość Chrystusa dostrzegała, iż jego ludzka natura wraz z psychicznym „ja” jest tylko częścią tej całości, jaką jest Chrystus, Słowo Wcielone.

Jak widzimy, punktem wyjścia przy stawianiu problemu psychicznej jedności Chrystusa jest dla P. Galtiera dogmat Wcielenia, a zasadniczą przesłanką dane z psychologii eksperymentalnej, dotyczące roli ludzkiej świadomości w psychicznym życiu człowieka, zastosowane do ludzkiego psychicznego życia Chrystusa. Przy wykluczeniu możliwości kompenetracji psychiki ludzkiej i boskiej, spontanicznie wyłania się problem, dlaczego Bóg-Człowiek, mając jako własne dwie natury i dwie świadomości, czuł się kimś jednym?

Z istotą problemu wiążą się następujące pytania: Gdzie znajduje się ośrodek powyższego faktu psychologicznego? Jeśli Chrystus czuje się kimś jednym w naturze boskiej, to w jaki sposób Syn Boży mógł w swej świadomości boskiej, wspólnej mu z Ojcem i Duchem św., odczuwać cierpienia i śmierć? Jeżeli zaś w centrum psychicznej jedności Chrystusa znajduje się w jego ludzkiej naturze, to w jaki sposób mogło w świadomości człowieka, w jego ewentualnym psychicznym „ja” powstać przekonanie, że on jest Synem Bożym?

Postawiony przez siebie problem psychicznej jedności Chrystusa usiłuje P. Galtier rozwiązać przez znalezienie odpowiedzi na następujące pryncypialne pytania:

1. Jakie relacje istnieją pomiędzy problemem psychicznej jedności Chrystusa, a dogmatem o jego osobowym zjednoczeniu?

2. Czy osoba boska była ośrodkiem psychicznej jedności Chrystusa?

3. Czym jest ludzkie psychiczne „ja” Chrystusa i jaką rolę odgrywało ono w ustaleniu jego psychicznej jedności?

4. W jakim sensie widzenie Boga przyczyniło się do zapewnienia psychicznej jedności Chrystusa?

Na pytanie pierwsze⁵ odpowiada P. Galtier następująco: „Jedność bytu osobowego jest podwójna. Do jedności substancjalnej, która jest mu wspólna z wszystkimi innymi bytami dochodzi u niego jedność psychiczna. On czuje się kimś jednym; posiada siebie w swym umyśle, jednoczy się z samym sobą, przypisuje sobie swe działania”.⁶ Jeśli zatem ma być mowa o wzajemnym związku, jaki zachodzi pomiędzy jednością ontologiczną Chrystusa, która jest dogmatem wiary, a jego jednością psychiczną, to zdaniem autora jedność psychiczna jest konsekwencją i jakby wyrazem jedności ontologicznej Chrystusa.⁷

Ontologiczną podstawę problemu psychicznej jedności Chrystusa widzi P. Galtier w fakcie, iż dwie natury, ludzka i boska, także po swej unii w osobie Słowa, zachowują swą doskonałość, integralność i odrębność. Dzięki temu możemy mówić o podwójnym życiu psychicznym Chrystusa.⁸ Jak obie natury Chrystusa, które są podstawą dla odnośnego życia psychicznego nie mogą się zmieniać, zlewać, czy mieszać nawzajem⁹, tak i wynikające z nich dwie różne psychiki pozostają w sobie niezmienione, oddzielne i odrębne. Z tego też względu nie może być mowy o jakiejś psychice bosko-ludzkiej w Chrystusie, tak jak sprzeczne z dogmatem byłoby uznawanie w nim mieszanej, bosko-ludzkiej natury. Innymi słowy konsekwencją dwójności natur w Chrystusie jest fakt posiadania przez niego dwu świadomości, boskiej i ludzkiej.¹⁰ Ten właśnie fakt stanowi genezę problemu psychicznej jedności Chrystusa, ponieważ stawia nas nieodparcie przed pytaniem: Jak może czuć się kimś jednym ten, który posiada dwie świadomości?¹¹

⁵ Kwestii tej poświęcony jest cały pierwszy rozdział omawianej pracy.

⁶ Por. op. cit., s. 237.

⁷ P. Galtier, *L'unité ontologique et psychologique dans le Christ*, „Bull. Littér. ecclés.”, 4(1941) 216: *L'unité psychologique du Christ n'est qu'une conséquence, une manifestation de son unité ontologique.*

⁸ Por. op. cit., 365.

⁹ Por. Denz., 143—144, list dogmatyczny Leona W. do Flawiana, patriarchy w Konstantynopolu.

¹⁰ P. Galtier, *L'unité ontologique...*, s. 216; *Aussi, dans le Christ, y a-t-il deux consciences, la conscience divine et la conscience humaine.*

¹¹ Tamże; por. tenże, op. cit., s. 239.

Punktem wyjścia w uzasadnieniu istnienia w Chrystusie psychicznej jedności jest dla P. Galtiera nauka zawarta w Ewangelii. Ona to, mówi autor, przekazuje nam twierdzenia Chrystusa, w których Jezus uważa siebie za kogoś jednego, kogoś, kto jest równocześnie Bogiem i człowiekiem. Zarówno wypowiedzi dotyczące jego współistotności z Ojcem i Synem, jak i te, w których stwierdzał swe czysto ludzkie doznania, Chrystus zawsze odnosił do jednego i tego samego podmiotu.¹²

Pomimo dwoistości jego życia, mówi P. Galtier, pomimo dwoistości jego działań, Chrystus ukazał się ludziom tak w pełni, tak doskonale jednym, jak żaden inny człowiek. Jak każdy z nas przypisuje sobie to, co odnosi się do jego ciała i duszy, do jego zmysłów i rozumu, tak samo Chrystus, będąc jedyną osobą, przypisywał sobie zarówno to, co łączyło się z jego człowieczeństwem, jak i to, co dotyczyło jego bóstwa. Jak my mówimy: „jestem głodny”, ale i „rozumiem, chcę”, tak i Chrystus mówił: „Pragnę”, ale i „Ja i Ojciec jedno jesteśmy”. Powyższe twierdzenia Chrystusa zakładają, zdaniem P. Galtiera, konieczność spostrzegania przez Chrystusa jego ontologicznej jedności. Gdyby bowiem Chrystus nie spostrzegł swej ontologicznej jedności, byłby jedynie mechanicznym rejestratorem pewnych faktów, przy czym nie zdawałby sobie sprawy z tego, co mówi i czyni. Czyli tak, jak przyjmujemy, że Chrystus jest istotą rozumną, tak też musimy przyjąć, że czuł się on kimś jednym. Poza tym, twierdzenia Chrystusa o jego bóstwie i człowieczeństwie zarazem byłyby niemożliwe i niezrozumiałe bez działania świadomości. Co więcej, świadomość tą musiała być tą samą zarówno wtedy, kiedy Chrystus wypowiadał twierdzenia o swym bóstwie, jak i wówczas, kiedy mówił o sobie jako o człowieku. Chrystus mógł się przedstawić słuchaczom jako realny posiadacz dwu natur równocześnie jedynie pod warunkiem, że spostrzeżenia obu natur koncentrowały się w jednej świadomości.¹³

¹² Op. cit., s. 239; por. A. Perego, *Il „lumen gloriae” e l'unità psicologica di Cristo*, „Divus Thomas” (P.), 58(1955)93.

¹³ Por. P. Galtier, *L'unité ontologique et psychologique dans le Christ*. „Bull. Littér. ecclés.”, 4(1941)217; tenże, op. cit., s. 238, 289.

Fakt, iż Chrystus w ten sam sposób przypisuje sobie właściwości i działania obu natur, zmusza nas, zdaniem P. Galtiera, do przyjęcia, że posiadał on w porządku psychologicznym jakąś zasadę jednoczącą, dzięki której spostrzegał siebie jako centrum i podmiot wszystkich działań i doznań.¹⁴ Z drugiej jednak strony wydaje się nieprawdopodobne, by istniała w ogóle taka świadomość, w której grupowałyby się równocześnie działania ludzkie i boskie. P. Galtier twierdzi, że kwestią tą nie zajął się przed nim żaden ze znanych teologów. Osobiście jest zdania, że problem domaga się rozwiązania zwłaszcza wówczas, gdy się rozważa cierpienia Chrystusa i pragnie się odpowiedzieć na pytanie, na jakiej podstawie przypisujemy Synowi Bożemu ludzkie doznania, uczucia pragnienia, głodu, smutku, bólu itd. Z tego względu uważa on, że współcześnie „tajemnica Chrystusowa”, to tajemnica jego świadomości, wyrażająca się w pytaniu, jak ten sam byt może mieć dwie świadomości i mimo to czuć się kimś jednym, jak może mieć świadomość, że jest Bogiem i człowiekiem zarazem?¹⁵

Z kolei przyjmuje P. Galtier dwa założenia, które posłużą mu jako przesłanki w wyprowadzeniu ostatecznego wniosku. Pierwsze z nich dotyczy roli osoby boskiej w unii hipostaticznej i związanych z nią funkcji ludzkiej świadomości, a drugie odnosi się do ludzkiego psychicznego „ja” jako ośrodka jego psychicznej jedności. Założenie pierwsze¹⁶ wyraża się w zdaniu, że osoba boska nie jest ośrodkiem psychicznej jedności Chrystusa. Autor argumentuje w następujący sposób: Po pierwsze, osoba boska jako taka nie jest w Chrystusie zasadą działającą, lecz tylko zasadą jednoczącą obie natury w porządku ontologicznym.¹⁷ W rzeczywistości bowiem dwie natury w Chrystusie pozostają różne, każda z nich zachowuje

¹⁴ Op. cit., s. 239: *Puisqu'il s'attribue ainsi de la même manière les propriétés et les activités de ses deux natures, c'est donc que, comme nous, il possède, dans l'ordre psychologique, un principe unificateur lui permettant de s'en percevoir comme le centre et le sujet.*

¹⁵ Por. P. Galtier, *L'unité ontologique...*, s. 217; tenże, op. cit., s. 248—251.

¹⁶ Omawiam je w drugim rozdziale niniejszej pracy.

¹⁷ Por. P. Galtier, op. cit., s. 262 nn; A. Perego, *Il „lumen gloriae”, „Divus Thomas”* (P.), 58(1955)93.

swe własne działanie, zgodnie z cytowaną już formułą św. Leona.¹⁸ Osoba zatem jako taka nie wykonuje żadnego działania, które by były jej tylko właściwe. Wszelkie natomiast działanie osoby dokonuje się poprzez natury, które do niej należą. Stąd, chociaż każde działanie należy do osoby, to jednak ich zasadą formalną nie jest osoba, lecz natury. Jest to tylko prosta konsekwencja faktu, że unia hipostatyczna nie jest sama przez się zasadą zjednoczenia w porządku psychologicznym, nie ma wpływu na działanie obu natur, nie łączy ich, ani nie podporządkowuje jedno drugiemu.¹⁹ Wpływ osoby boskiej na czysto ludzkie działanie Chrystusa polega jedynie na współdziałaniu jej z naturą ludzką poprzez ludzką naturę Chrystusa. Wpływ ten zatem wyklucza jakąkolwiek zmianę w normalnym funkcjonowaniu natury ludzkiej.²⁰

Po wtóre, osoba boska nie mogła być ośrodkiem psychicznej jedności Chrystusa dlatego, że ludzka świadomość Chrystusa nie spozstrzegała bezpośrednio osoby boskiej. Osoba boska, zdaniem P. Galtiera, leży zatem poza polem działania jego ludzkiej świadomości.²¹

Tok argumentacji P. Galtiera na poparcie powyższego twierdzenia przedstawia się następująco:

Tylko to jest ujmowane przez świadomość jako podmiot jej działań i wrażeń, co się w niej w jakiś sposób uwydatnia. Tymczasem osoba boska nie odzwierciedla się w ludzkiej świadomości Chrystusa. Stąd wniosek, że osoba boska nie jest

¹⁸ Por. Denz. 144.

¹⁹ P. Galtier, op. cit., s. 262—263.

²⁰ Tamże, s. 268; Innego zdania są m. in. H. Diepen OSB, oraz P. Parente OP. Według H. Diepena specjalny wpływ osoby boskiej rozciągał się na wszystkie działania ludzkiej natury, nie pozostawiając jej żadnej inicjatywy. P. Parente mówi natomiast o „dynamicznej funkcji” osoby boskiej na płaszczyźnie przyczynowości sprawczej. Funkcja ta zapewniała, jego zdaniem, „dynamiczną hegemonię Słowa nad działaniem natury. Por. H. Diepen, *La psychologie humaine du Christ selon s. Thomas d'Aquin*, „Rev. Thomiste”, 50(1950)533; P. Parente, *L' „Io” di Cristo*, Brescia 1951, s. 179; P. Galtier, *La conscience humaine du Christ*, „Gregorianum”, 32(1951)551 nn.

²¹ Op. cit., s. 298: *...la personne divine reste donc en dehors du champ propre de la conscience humaine.*

ujmowana przez ludzką świadomość Chrystusa jako podmiot jego ludzkich działań i wrażeń.²² Wniosek drugi: Tym mniej może ludzka świadomość Chrystusa ujmować boską osobę jako podmiot, który mówi i działa jako Bóg.²³

Przesłankę mniejszą uzasadnia P. Galtier w następujący sposób: To, co wyraża się w naszej świadomości jest spostrzeganane w aktach psychicznych bezpośrednio, intuicyjnie. Towarzyszy temu proces funkcjonalny, w którym dusza wchodzi niejako w siebie, a raczej w swe działanie i w nich poznaje siebie. Akty psychiczne ujęte przez świadomość nie ukazują się duszy anonimowo. Z chwilą dotarcia do świadomości ujmowane są one jako nasze; odkrywamy w nich siebie jako ich podmiot, przy czym poznanie to nie ma w sobie niczego z dedukcji, czy refleksji; jest najzupełniej spontaniczne.²⁴

Jednakże przedmiotem właściwym tego poznania jest jedynie ten sam akt poznany jako nasz, a nie jego przyczyna, czy jego kres.²⁵

Innymi słowy, akt świadomości naszej ma swój kres w samym podmiocie, do którego należy.²⁶ Ponieważ jednak zarówno same akty, jak i świadomość, która je spostrzega, należą do podmiotu jedynie ze względu na jego naturę, dlatego, ażeby akt świadomości obejmował osobę, musi najpierw ukazać się w świadomości jej natura. Co więcej, konieczne tu jest jeszcze istnienie tożsamości pomiędzy naturą i osobą, co jak wiadomo, nie ma miejsca w Chrystusie.²⁷ Tożsamość ta tłumaczy nam, że osoba ludzka ma świadomość siebie przez sam

²² *...elle ne s'y reflète pas et c'est pourquoi elle n'y est pas perçue que comme le sujet des impressions ou des opérations humaines du Christ. Tamże.*

²³ *Tamże: Encore moins, par conséquent, pourrait-elle y apparaître et être saisie comme le sujet qui parle et agit en Dieu.*

²⁴ *Tamże, s. 294—295.*

²⁵ Tak np. mamy świadomość, że znamy Boga, że widzimy słońce, że ono nas razi swymi zbyt silnymi promieniami, dalej, że odczuwamy trudności w związku z jakimś problemem, lecz wszystko to nie oznacza, że mamy świadomość istoty tych przedmiotów. Por. op. cit., s. 295.

²⁶ Ściśle mówiąc, to nawet ten podmiot jest spostrzegany tylko nie wprost, bo w czynnościach, które się z nim wiążą, do niego należą. Świadomość zaś poznaje go już przez sam fakt, że je do niego odnosi. Por. tamże.

²⁷ *Tamże.*

fakt, że jej natura poznaje siebie we własnym działaniu.²⁸ Jeżeli kiedykolwiek odróżniamy w nas osobę i naturę, to jest to tylko fikcją naszego umysłu. Dlatego to właściwie nie możemy powiedzieć o sobie, że mamy ciało i duszę, ale raczej, że jesteśmy złożeni z tego ciała z tej duszy. Dzięki temu bez trudności możemy pojąć, że nasza osoba i nasza natura jest spostrzegana przez ten sam akt świadomości.²⁹

Otóż, jak wiadomo, w Chrystusie o tej tożsamości nie może być mowy. Przeciwnie. Różnica, jaka istnieje między osobą boską i naturą ludzką jest jak najbardziej zasadnicza, realna i całkowita. Osoba boska, także po Wcieleniu, nie jest w najmniejszym stopniu tą naturą, z którą się złączyła. Dlatego, jeśli my możemy raczej powiedzieć, że jesteśmy złożeniem duszy i ciała, niż że mamy duszę i ciało, to Chrystus przeciwnie, nie może powiedzieć o sobie, że jest duszą i ciałem, lecz jedynie, że posiada duszę i ciało. Jego osoby nie stanowi, jak u nas, ożywione i świadome siebie złożenie z duszy i ciała, które Syn Boży przyjął jako swoje. Dlatego wszystkie działania, których to złożenie jest zasadą, wywodzą się z niego tylko nie wprost i jakby za pośrednictwem osoby. Ponieważ zaś unia hipostatyczna nie ma w sobie niczego z porządku dynamicznego, dlatego osoba boska nie określa w przyjętej naturze żadnego działania, a dusza Chrystusa wchodząc w swe działania i doznania nie mogła w nich dostrzegać podmiotu właściwego, tj. osoby boskiej. Z uwagi zaś na to, że świadomość jest aktem, przez który dusza poznaje samą siebie, dusza Chrystusa mogła drogą podobnej introspekcji poznać bezpośrednio jedynie człowieczeństwo, którego była częścią.³⁰

²⁸ Możemy wprawdzie odróżnić naszą naturę od osoby, tj. od zasady formalnej naszej osobowości, lecz jak dusza, która chociaż jest zasadą formalną człowieczeństwa nie jest jeszcze całym człowiekiem, tak i to, co nazywa się osobowością nie stanowi jeszcze całej osoby. Jak człowiek składa się z duszy i ciała, tak przez osobę rozumiemy naturę indywidualną i formalną zasadę osobowości zarazem. I chociaż ta zasada formalna jak to wielu przyjmuje, jest w nas różna od natury, to jednak natura i osoba są w nas przynajmniej częściowo identyczne. Por. P. Galtier, op. cit., s. 295—296.

²⁹ Tamże, s. 296.

³⁰ Tamże, s. 298.

Innymi słowy, zdaniem P. Galtiera, psychologia doświadczalna wyklucza możliwość spostrzegania osoby boskiej przez ludzką świadomość Chrystusa.

Założenie P. Galtiera, że ludzka świadomość Chrystusa nie spostrzegała bezpośrednio osoby boskiej jako podmiotu działań, lecz ograniczała się do ujmowania działań tej natury, która była ich zasadą, prowadzi go konsekwentnie do przyjęcia w ludzkiej naturze Chrystusa psychicznego „ja” jako jedynie spostrzeganego przez jego ludzką świadomość podmiotu.³¹

1. POJĘCIE „JA” PSYCHICZNEGO

Jako powszechnie przyjęte przytacza autor dwie definicje ludzkiego „ja” psychicznego. Według pierwszej, „ja” jest to osoba, o ile ta posiada świadomość siebie (*la personne en tant qu'elle prend conscience d'elle-même*). Druga, nieco odmienna, lecz również możliwa do przyjęcia brzmi: „Ja” psychiczne jest to „świadomość, jaką osoba ujmuje siebie (*conscience que la personne prend d'elle-même*)”.³² Za W. Jamesem³³ wprowadza P. Galtier³⁴ rozróżnienie pomiędzy „ja” jako podmiotem poznającym i to nazywa *je* oraz „ja” jako przedmiotem poznawanym, które nazywa *moi*. Nie przeczy, iż są one nierozłączne, że ich tożsamość jest bardzo trudna do wykorzenia z powszechnego przekonania. Niemniej jednak oba te pojęcia są różne. *Moi* odpowiada zjawiskom życia psychicznego, wrażeniom oraz stanom duchowym, które są spostrzeżone jako zachodzące w nas, podczas gdy *je* to ich zasada czynna i jednocząca. Jedno i drugie jest ujęte przez świadomość równocześnie z tym, że kiedy *moi* przedstawia się

³¹ Kwestii powyższej poświęcam trzeci rozdział przedstawionej pracy.

³² P. Galtier, op. cit., s. 339.

³³ W. James, *Précis de psychologie*, tłum. z ang. E. Baudin, G. Bertier, Paris 1915, s. 227: *Quel que puisse être l'objet de ma pensée, en même temps que je pense j'ai plus ou moins conscience de moi, de mon existence personnelle. Et c'est le Je qui a conscience de ce Moi, si bien que ma personnalité totale est alors comme double, étant à la fois le sujet connaisseur et l'objet connu.*

³⁴ Por. op. cit., s. 339.

jej jako przedmiot poznania, to je ukazuje się jej jako podmiot posiadający i poznający.³⁵ Dalszą cechą wyróżniającą je od *moi* jest stałość i niezmiennosc tego pierwszego. Je trwa jako coś niezmiennego w aktach oraz rozlicznych stanach psychicznych, które są do niego odnoszone, spełniając równocześnie rolę więzi spajającej je w jedną całość, podczas gdy *moi* jest tą właśnie całością, którą nazywamy psychiczną osobowością. Ponieważ *moi* jest ze swej istoty empiryczne, przeto jest złożone i zmienne, jest ono bowiem zespołem, seria stanów psychicznych, a więc równie zmienne, jak myśli i słowa, w których się wyraża. Nasze coraz to nowe doświadczenia wzbogacają je i ustawicznie zmieniają, toteż można łatwo zauważyć, jak poszczególne warstwy tego „ja” odpowiadają różnym stanom psychicznym, przez jakie przeszliśmy. Uobecniając je przy pomocy pamięci, pozwala ono naszemu umysłowi przyglądać się im jako serii obrazów retrospektywnych, w których rozpoznajemy poszczególne etapy, w jakich kształtowała się osobowość psychiczna, cechująca każdego człowieka.³⁶

Podstawą niezmienności i trwałości „ja” jest zdaniem P. Galtiera „ja” głębinowe, które jest jakby podłożem dla „ja” psychicznego.³⁷

Wśród pewnych filozofów panuje dyskusja co do kwestii, czym jest to „ja” głębinowe, jeśli w ogóle jest czymś więcej niż tworem naszego umysłu.³⁸ Jednakże, zdaniem P. Galtiera, większość z nich przyjmuje jako rzeczywistość, a nawet zgadza się z filozofami katolickimi, że należy w nim uznać substancję. Stąd mówi się również o „ja” substancjalnym.³⁹ Jest ono po prostu naszą naturą i jako takie, podobnie jak natura, może być przedmiotem naszej świadomości.⁴⁰ Z tego samego względu „ja” substancjalne nie może być poznane w swej

³⁵ Tamże.

³⁶ P. Galtier, op. cit., s. 340.

³⁷ Tamże, s. 341.

³⁸ Por. F. Roussel, M. D. Roussel, *Traité élémentaire de Philosophie*, Paris 1932⁴, s. 276.

czystej rzeczywistości, lecz tylko w *je* lub w *moi* psychicznym, czyli w aktach psychicznych, których jest zasadą. W tym właśnie fakcie dopatruje się P. Galtier przyczyny, dla której niektórzy filozofowie⁴¹ uważali „ja” substancjalne za nieuchwytnie dla naszej świadomości i z tego względu twierdzili, że może o nim traktować nie psychologia eksperymentalna, lecz racjonalna.

Z całej tej dyskusji filozofów w kwestii „ja” substancjalnego wyciąga P. Galtier wniosek, iż fakt istnienia tego „ja” znajduje w niej swe potwierdzenie.⁴²

2. ISTNIENIE W CHRYSZCIE „JA” PSYCHICZNEGO

A. Istnienie w Chrystusie ludzkiego „ja” doświadczalnego

Argument za powyższym założeniem wyraża P. Galtier w następującym stwierdzeniu: „Chrystus nie byłby prawdziwym człowiekiem, gdyby w nim nie powstawały tak jak w nas stany świadomości, zdolne do zgrupowania się w formie „ja” doświadczalnego”.⁴³ Ponieważ zarówno zasada, jak i centrum tych stanów są w Chrystusie takie same jak w nas, dlatego, zdaniem P. Galtiera, należy przyjąć jako naturalną konsekwencję wcielenia fakt, iż te stany świadomości stanowią w Chrystusie zespół lub system, który nazywamy osobowością psychiczną. Powyższe twierdzenie uzasadnia autor w sposób następujący: „Chrystus poznawał na sposób ludzki, odczuwał ból, doświadczył trwogi i śmiertelnego smutku. W ludzki sposób modlił się i był posłuszny. Kiedy mówił: „Pragnę”, „Otrzymałem rozkaz”, czy „Smutna jest dusza moja” — słowa te odpowiadały stanom duszy równie czysto ludzkim, jak stany,

⁴¹ Por. J. Fröbes, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, Freiburg i. Br. 1922², t. II, s. 104—114; De la Vaisiere, *Eléments de psychologie expérimentale*, Paris 1912³, s. 261; C. Hérís, *Le Mystère du Christ*, Paris 1928⁶, s. 60 nn, 99—100.

⁴² Por. op. cit., s. 341—342.

⁴³ Op. cit., s. 344: *Le Christ, en un mot, ne serait pas vraiment homme, s'il ne s'était pas produit en lui comme en nous des états de conscience propres à se grouper sous la forme de notre „moi” empirique*”.

które bywają wyrażane w nas przez analogiczne słowa.⁴⁴ Owe stany duszy nie mogły mieć swej zasady w osobie boskiej, tak jak jej nie miały wówczas, gdy Chrystus płakał jak dziecko, czy gdy modlił się o spełnienie woli Ojca. Z tego nie wynika wszakże, że one były obce osobie boskiej, wiadomo bowiem, że do niej należały.⁴⁵

Widząc główną przyczynę nieporozumienia wśród teologów co do istnienia psychicznego „ja” w Chrystusie, w niedostatecznym rozumieniu tego pojęcia, P. Galtier przypomina, iż na wielu miejscach swego dzieła⁴⁶ wyraźnie zaznaczył, że słowo to istotnie jest w języku potocznym używane na oznaczenie osoby, ale że niekoniecznie i nie zawsze tak być musi. Zaimek ten bowiem służy również na oznaczenie stanów duszy, wewnętrznych dyspozycji i poruszeń, które chociaż bezsprzecznie do osoby należą, to jednak różnią się od niej jako jej różne działania. Można powiedzieć, pisze autor, że to codziennie po niezliczone razy osoba przeciwstawia się swemu *moi*, ilekroć mówimy np. „nie ufam sobie”, „panuję nad sobą”, „wyszedłem z siebie” itd. Podobnie i Chrystus, gdy żąda od nas, byśmy w naśladowaniu jego „zaparli się samych siebie” nie żąda przecież tym samym, byśmy się zaparli własnej osoby. Powyższe fakty, a można by je mnożyć w nieskończoność, świadczą w sposób dostateczny o różnicy między „ja” ontologicznym, a „ja” psychicznym. Dlatego P. Galtier z całym naciskiem podkreśla, że „ja” psychiczne nigdy nie oznacza kogoś (*quelqu'un*), że nie jest ono osobą, ale raczej pewną jej właściwością.⁴⁷ Dzięki temu możemy wytłumaczyć fakt, że ludzka świadomość Chrystusa mogła spostrzegać jego wrażenia, myśli, akty woli, nie dostrzegając przy tym bezpośrednio osoby boskiej.⁴⁸

⁴⁴ Tamże, s. 344—345.

⁴⁵ Op. cit., s. 345.

⁴⁶ Por. op. cit., s. 338, 294, 306, 239, 263, 267, 272, 284, 348—349.

⁴⁷ P. Galtier, *La conscience humaine du Christ à propos de quelques affirmations récentes*, „Gregorianum”, 32(1951)536; *Il ne dit jamais „quelqu'une” une personne; il dit seulement, mais il dit toujours, quelque chose de propre à une personne.*

⁴⁸ P. Galtier, *La conscience humaine du Christ...*, s. 536.

B. Obecność „ja” substancjalnego w Chrystusie

Ponieważ „ja” substancjalne jest zdaniem P. Galtiera tym samym, co ludzka natura świadoma siebie, dlatego nie można go nie uznać w Chrystusie,⁴⁹ tym więcej, że jest ono nieodłączne od „ja” doświadczalnego, dla którego jest zasadą i jakby korzeniem.⁵⁰ Poza tym, gdyby „ja” doświadczalne nie miało swej podstawy, swego punktu oparcia w „ja” głębszym tego samego porządku, wówczas nie mogłoby w ogóle być mowy o ludzkiej psychice Chrystusa. P. Galtier twierdzi dalej, że właśnie o tym „ja” mówią Ewangelie. Nawet te słowa, w których doszukujemy się potwierdzenia wizji uszczęśliwiającej, jak: „To mówię, co widzę u Ojca mego”, są słowami człowieka. Przejawia się w nich myśl ludzka. Zarówno wizja, jak i akty miłości, które skierowują duszę Chrystusa do Boga stanowią część tego, co nazywamy „ja” empirycznym, lub jego osobowością psychiczną. Ludzkim zatem musi być również to „ja”, które jest odpowiednikiem tej rzeczywistości, tj. „ja” substancjalne. Uznanie tego „ja” w Chrystusie jest tylko wyrażeniem, przy pomocy pojęć zaczerpniętych z psychologii, faktu, o którym zapewnia nas wiara, a mianowicie obecności w Chrystusie natury ludzkiej, działającej naprawdę po ludzku, natury, która ukazuje się jego ludzkiej świadomości i wyraża się w *je* czy *moi*.⁵¹ Autor zdaje sobie sprawę z tego, że w związku z uznaniem w ludzkiej naturze Chrystusa „ja” substancjalnego powstać może pytanie, dlaczego tak pojęte „ja” ludzkie nie jest zarazem osobą. Dlatego przestrzega, że pytanie takie prowadziłoby nas do wielu podobnych pytań porządku ontologicznego. Moglibyśmy bowiem równie dobrze zapytać, dlaczego ludzka natura Chrystusa nie jest osobą, lub dlaczego ta natura nie jest w Chrystusie synem adoptowanym, chociaż obdarzona łaską uświęcającą uczestniczy w na-

⁴⁹ Op. cit., s. 345; *Rien ne s'oppose, par conséquent à ce que le Christ comme nous, on reconnaisse le moi substantiel de l'homme.*

⁵⁰ W swych artykułach opublikowanych po ukazaniu się encykliki *Sempiternus Rex*, P. Galtier jest ostrożniejszy. Unika on pojęcia „ja” substancjalnego, a mówi niemal wyłącznie o „ja” psychicznym w ogóle.

⁵¹ Por. tamże, s. 346.

turze boskiej i jest w stosunku do Boga ożywiona najbardziej synowskimi uczuciami. Odpowiedź na te pytania, jest zdaniem P. Galtiera zawsze ta sama, a mianowicie: Chociaż w Chrystusie jest wszystko to, co normalnie wystarczy do utworzenia osoby ludzkiej, czy do zaistnienia synostwa przybranego, to Chrystus jako człowiek nie był ani synem przybranym, ani osobą, ponieważ jego ludzka natura nie należała do siebie.⁵² Wiadomo bowiem, że jednym z następstw unii hipostatycznej jest brak w Chrystusie ludzkiej osoby. Dlatego to żaden z świadomych aktów ludzkiej natury Chrystusa nie należy do niej jako jej własny, chociaż jest ona dla nich zasadą formalną. W rzeczywistości bowiem to nie ludzka natura jest, działa, mówi, ma świadomość, odbiera wrażenia czy spostrzega swe działania, nie jest ona tym, który wszystko to do siebie odnosi, wypowiadając „ja”. Natura ludzka Chrystusa nigdy nie istniała, nie działała, nie występowała we własnym imieniu, chociaż Chrystus zawsze spełniał swe akty jako człowiek, bo człowiekiem tym jest sam Syn Boży istniejący w ludzkiej naturze.⁵³ Tylko Syn Boży posiadał osobowo świadomość aktów psychicznych wypływających z ludzkiej natury, tylko On w sensie ścisłym wypowiadał „ja”, odnosząc do siebie właściwości i działania ludzkie.⁵⁴ Innymi słowy, zdaniem P. Galtiera, ludzka natura Chrystusa jest ośrodkiem samodzielnego i świadomego działania, chociaż jest tylko częścią tej całości, którą jest Słowo Wcielone.

3. LUDZKA ŚWIADOMOŚĆ CHRYSYUSA JEST OŚRODKIEM PSYCHICZNEJ JEDNOŚCI

Po stwierdzeniu realnego istnienia ludzkiego psychicznego „ja” w Chrystusie dochodzi P. Galtier do następującego wniosku: Chociaż Chrystus w swej ludzkiej świadomości nie do-

⁵² Op. cit., s. 347: *...il n'y a en lui ni personne humaine, ni fils adoptif parce que cette nature ne s'appartient pas.*

⁵³ Tamże, s. 348.

⁵⁴ Tamże, s. 348—349: *Lui seul, par conséquent, a eu personnellement conscience des actes psychiques jaillissant de cette nature. Lui seul, proprement, dit „je” ou „moi”, et lui seul s'attribue définitivement et absolument ces propriétés et ces opérations humaines.*

strzeża osoby boskiej, to jednak może w niej spoznać swoje „ja” ludzkie, z wszystkimi czynami i stanami duszy, które są z nim związane.⁵⁵ Autor zdaje sobie sprawę z tego, że to zacieśnianie pola ludzkiej świadomości Chrystusa do samej natury ludzkiej stawia nas przed zasadniczą trudnością, a mianowicie, jak wobec tego wytłumaczyć fakt, że Chrystus wypowiadał twierdzenia o swym bóstwie. Powyższy fakt naprowadza nas na myśl, że jednak w jakiś sposób Chrystus musiał w swej ludzkiej świadomości spoznać, że jest Bogiem. Chociaż twierdzenia te wypowiadane były przez osobę boską, to jednak język Chrystusa był językiem ludzkim, a myśli, które wyrażał, musiały niewątpliwie być uprzednio przyswojone przez ludzki rozum i ludzką świadomość. Chociaż słowa wypowiadane przez niego były słowami Boga, to ich bezpośrednią zasadą była natura ludzka, która nie mogła być narzędziem bezwładnym, wydającym dźwięki nieświadomie, nie rozumiejąc ich znaczenia.⁵⁶ Ponieważ Chrystus posiadał dwie świadomości, boską i ludzką, powstaje pytanie, dzięki której z nich Chrystus dostrzegał swe bóstwo, swą jedność. P. Galtier odpowiada, że świadomością tą była świadomość ludzka, czyli że w niej należy dopatrywać się centrum psychicznej jedności Chrystusa. Do powyższego wniosku dochodzi poprzez stwierdzenie, że zadania tego nie mogła spełniać świadomość boska. Wywód autora przedstawia się następująco: „To nie dzięki boskiej świadomości Chrystus się nam objawił, nie dzięki niej mógł nam objawić to, kim jest. Słowo Boże ukazało się nam nie inaczej, jak właśnie w tym ciele. Ono mówiło do nas, ono objawiło się nam za pośrednictwem swego ciała. Poza tym to wspólne spoznanie swych psychicznych działań musiało się dokonywać w świadomości ściśle osobowej, ponieważ jest rzeczą nie do pomyślenia, by jakaś osoba ujmowała siebie jako ośrodek i podmiot swych działań przy pomocy świadomości, która by nie była jej wyłącznie właściwą. Boska świadomość Chrystusa nie posiada cech ści-

⁵⁵ Tamże; *Sans atteindre dans sa conscience humaine comme personne divine, le Christ peut y percevoir son „moi” humain avec toutes les actions et tous les états d’âme qui s’y rattachent.*

⁵⁶ Tamże, s. 352—354.

śle osobowych, ponieważ jest ona podobnie jak rozum i wola wspólną jemu z Ojcem i Duchem św." ⁵⁷ Czyli gdzie indziej należy szukać racji, podstawy dla psychicznej jedności Chrystusa. Ona winna znajdować się w samym ośrodku jego psychicznego działania. Tym ośrodkiem jest świadomość ludzka. Tak rzecz się ma u nas. Świadomość nasza jest jakby ogniskiem, do którego zwracają się wszystkie nasze wrażenia i działania, by się w nim wzajemnie połączyć. Nasza świadomość jest jakby żywotnym centrum, w którym wszystkie nasze akty i doznania są notowane i dzięki temu stają się dla nas poznawalne. To dzięki naszej świadomości, a ściśle mówiąc w naszej świadomości my ukazujemy się sobie jako psychiczna całość. Podobnie w Chrystusie, wszystko to, co było ludzkie, wprost czy nie wprost wiązało się z jego ludzką świadomością. W niej w sposób jak najbardziej naturalny uwydatniały się jego formalnie ludzkie doznania i działania. Stąd nie ma żadnego dzieła Chrystusowego, które by nie było niejako zanotowane w jego ludzkiej świadomości. Dlatego też jedynie ludzka świadomość może być ośrodkiem jego ściśle osobowego i nieudzielalnego działania. ⁵⁸

O ile chodzi o sposób, w jaki Chrystus posiadał jako człowiek świadomość swego bóstwa, wydaje się, że teologowie zgodnie twierdzą, iż byłby on niewytłumaczalny bez wizji uszczęśliwiającej. ⁵⁹ Zgoda teologów w tym względzie nie przeszkadza jednak, że istnieje wiele niejasności i różnic w opiniach dotyczących roli tej wizji w spostrzeganiu przez ludzką świadomość Chrystusa boskiej osoby. ⁶⁰

Podstawowa trudność dotyczy kwestii, jak mogła w umyśle ludzkim kształtować się, a tym samym ludzkiej świadomości Chrystusa udzielać się myśl: „Jestem Synem Bożym”. Wy-

⁵⁷ Tamże, s. 240.

⁵⁸ Tamże, s. 366—367.

⁵⁹ P. Galtier, *La conscience humaine du Christ*, „Gregorianum”, 35(1954)225; Por. R. Garrigou-Lagrange OP, *L'unique personnalité du Christ*, „Angelicum”, 29(1952)70.

⁶⁰ Por. H. Nicolas, *Chronique de théologie dogmatique*, „Revue Thomiste”, (1953)425—429; P. Galtier, op. cit., s. 360 n; tenże, *De Incarnatione ac Redemptione*, Parisiis 1947, s. 269; tenże, *La conscience humaine du Christ*, „Gregorianum”, 35(1954)226.

daje się bowiem, że koniecznym warunkiem do tego było uprzednie przypisywanie sobie bóstwa przez człowieczeństwo Chrystusa. Lecz trudność ta, zdaniem P. Galtiera, wynika jedynie z hipotezy, według której człowieczeństwo Chrystusa mogło wypowiedzieć „ja” wyłącznie we własnym imieniu. Hipoteza ta zakłada, że ludzka natura Chrystusa była niezdolna do wiązania z tym „ja” jakiegokolwiek twierdzenia, którego przedmiot przekraczał jej możliwości. Tymczasem wizja uszczęśliwiająca wyklucza, by człowieczeństwo Chrystusa wypowiedało kiedykolwiek swe „ja” z tytułu osobowego. Ukazując wyraźnie jego unię ze Słowem nie dopuszczała ona do tego, by jakiegokolwiek jego świadome działanie mogło być ujmowane jako jego własne działanie. Chociaż ta natura była źródłem, z którego pochodziły myśli i słowa ludzkie, to jednak dzięki wizji były one poznawane jako myśli i słowa tego człowieka, którym jest Chrystus. W wizji tej umysł Chrystusa poznawał, że tylko on jako „osoba złożona” może powiedzieć „ja” we własnym imieniu. Natura ludzka nie była ujmowana jako oddzielna osoba, ponieważ stanowi tylko część tej całości, którą jest Słowo Wcielone. Tylko ono może wyłącznie do siebie odnosić to wszystko, co dotyczy owego „ja”. W tej całości mają swą rację bytu, wszystkie twierdzenia odnoszące się do właściwości zarówno ludzkich, jak i boskich Chrystusa, bowiem wszystkie one do niej należą. Wszystko to poznaje umysł ludzki Chrystusa w świetle chwały. Toteż człowieczeństwo jego tak jak zawdzięcza wizji uszczęśliwiającej to, iż nie ujmuje siebie jako osoby, tak też może dzięki niej łączyć z tym „ja”, które pada z jego ust twierdzenia, których przedmiot absolutnie wykracza poza ramy natury ludzkiej. Zdobyte w ten sposób poznanie osoby złożonej, której ludzka natura jest częścią, ukazuje ludzkiemu rozumowi Chrystusa wszystkie właściwości i działania boskie. W ten sposób w umyśle ludzkim powstają te myśli, które mają być wypowiedziane.⁶¹ Otóż umysł, w którym myśli te powstają nie może nie mieć ich świadomości, lecz równocześnie w sposób konieczny posiada on świadomość, iż

⁶¹ Por. P. Galtier, op. cit., s. 353—359; tenże, *L'unité ontologique et psychologique dans le Christ*, „Bull. Littér. ecclés.”, 4(1941)227.

widzi je jako nie posiadające swej podstawy w naturze ludzkiej. One odnoszą się wyłącznie do osobowej całości, której częścią jest ta natura. Jedynie ta całość ukazuje się ludzkiemu umysłowi Chrystusa jako ich przedmiot. Toteż zupełnie spontanicznie ludzka świadomość Chrystusa wiąże z nią te twierdzenia, które mają być wypowiedziane ludzkimi ustami. Wypowiadane słowa były ujmowane przez ludzką świadomość na sposób ludzki, przy czym świadomość ta była ich przedmiotem i podmiotem zarazem. Człowieczeństwo Chrystusa służyło osobie złożonej jedynie do wypowiadania się po ludzku. Z tego względu osoba złożona określa się taką, jaka ukazuje się umysłowi ludzkiemu. Ponieważ rozum ludzki Chrystusa widzi w niej w równym stopniu Boga i człowieka, dlatego wyrażając ją przez swą naturę mówi o sobie jako o Bogu i człowieku. Czyli wystarczy, że ludzka natura Chrystusa poznawała siebie taką, jaką jest w rzeczywistości, by wykluczyć możliwość odnoszenia do niej właściwości boskich.⁶²

Wskazując w dalszym ciągu na rolę wizji uszczęśliwiającej w ustaleniu psychicznej jedności Chrystusa, P. Galtier stwierdza, że dzięki niej posiadał też Chrystus na sposób ludzki świadomość, iż w pełni poznaje siebie za pośrednictwem swego człowieczeństwa. Innymi słowy, ludzkiej naturze Chrystusa tak oświeconej zawdzięczał Chrystus to, że poznawał siebie samego w sposób ściśle osobowy.

W ludzkiej więc naturze Chrystusa znajduje się ośrodek jego psychicznej jedności. Widzenie Boga, udzielając doświadczalnego poznania tajemnicy umożliwia ludzkim władzom poznawczym stwierdzenie faktu, iż ten, który wypowiada „ja”, mówi nie tylko o naturze ludzkiej, ale i boskiej. Uświadomiona doświadczalnie wiedza Chrystusa, że jest on Bogiem i człowiekiem, jest ze swej istoty ludzką i należy do zakresu bytu stworzonego, chociaż jej przedmiotem i podmiotem jest Słowo Boże. Czyli kluczem, który pozwala nam rozwiązać tajemnicę ludzkiej psychiki Chrystusa jest oglądanie przez niego tego samego Słowa, które udziela mu łaski widzenia siebie samego takim, jakim jest w rzeczywistości. Ilekroć więc Chrystus wy-

⁶² P. Galtier, op. cit., s. 359—360.

powiadał „ja” przypisując sobie przy tym przymioty boskie, wówczas to właściwie sam Syn Boży objawiał swą boską naturę, mówiąc językiem ludzkim, przy czym jedynie całość Chrystusa wyrażająca się przez swe człowieczeństwo mogła być jego przedmiotem i podmiotem adekwatnym.⁶³

Ze wszystkich rozważań na temat jedności bytowej, osobowej i psychicznej wyprowadza P. Galtier wniosek, że rozwiązanie problemu jedności Chrystusa jest możliwe jedynie na drodze substancjalnego zjednoczenia Słowa z tym wszystkim, co w nim było ściśle ludzkie. Z tego zjednoczenia, chociaż nie tak bezpośrednio jak jedność bytu i osoby, wynika również psychiczna jedność Chrystusa. Ponieważ w następstwie unii osobowej dwie natury pozostają różne, dlatego Chrystus posiada również dwie odrębne psychiki. Obydwie jednak posiadają wspólny, jednoczący je ośrodek, w ludzkiej świadomości Chrystusa i dlatego tylko w niej może się znajdować zasada jego psychicznej jedności, właściwej dla osoby boskiej, wcielonej. Dzięki niej mógł Chrystus wypowiadać „ja” w nasz, ludzki sposób. To „ja”, spostrzeżone przez ludzką świadomość, stanowiło psychiczną więź wszystkich jego osobowych działań.⁶⁴



Już przez samo postawienie problemu zjednał sobie P. Galtier licznych zwolenników. W kilka miesięcy po ukazaniu się jego dzieła ukazały się pierwsze pochlebne recenzje. H. Weisweiler wyraził się, że znalazł w nim wytyczną dla rozwiązywania zagadnień chrystologicznych.⁶⁵ K. Boyer w recenzji tego dzieła pisze, że „nigdy, być może, nie postawiono tego problemu z taką precyzją i nie rozpatrzono go dotąd z taką starannością oraz troską dostrzeżenia w nim istniejących trudności.”⁶⁶ Podobne stanowisko zajęli tacy zwolennicy P. Galtie-

⁶³ Tamże, s. 361.

⁶⁴ Por. P. Galtier, op. cit., s. 364—368.

⁶⁵ Por. „Scholastik”, 15(1940)582.

⁶⁶ Por. „Gregorianum”, 21(1940)288—291.

ra jak E. Hocedez,⁶⁷ P. Glorieux,⁶⁸ Don Colombo,⁶⁹ J. Smith,⁷⁰ W. Goossens,⁷¹ L. Seiller,⁷² E. Masure,⁷³ C. Hérís,⁷⁴ De la Taille,⁷⁵ M. Cé⁷⁶ i inni. Nawet zdecydowany przeciwnik głównych założeń P. Galtiera P. Parente przyznał, że P. Galtier był pierwszym teologiem, który zadał sobie trud zgłębienia niezbadanej dotąd przepaści ludzkiej psychiki Chrystusa i jej relacji do unii hipostatycznej.⁷⁷

Częściowo podzielają stanowisko P. Galtiera Garrigou-Lagrange,⁷⁸ L. Ciappi,⁷⁹ oraz R. Haubst.⁸⁰

Lecz ma P. Galtier również licznych przeciwników, a wśród nich takich jak H. Diepen,⁸¹ P. Parente,⁸² H. Bouëssé,⁸³ J. Nico-

⁶⁷ E. Hocedez S.J., *L'unité de conscience dans le Christ*. „Nouv. Rev. Théol.”, 68(1946)391—401.

⁶⁸ P. Glorieux, *Le Christ adorateur du Père*, „Rev. Sc. relig.”, 23(1949)245—269.

⁶⁹ D. Colombo, *Teologia ed evangelizzazione*, „La scuola cattolica”, 78 (1950)322.

⁷⁰ J. Smith, *P. Galtier, L'unité du Christ* [recenzja], „The Clergy Review”, 36(1951)103—109; 32(1947)182—185.

⁷¹ W. Goossens, *L'unité de conscience dans le Christ d'après le P. Galtier*, „Collat. Gandavenses”, 28(1945)194—204; 29(1946)16—18.

⁷² L. Seiller OFM, *La psychologie du Christ et l'unicité de personne*, „Franz. Stud.” 31(1948—1949)49—76, 246—274.

⁷³ E. Masure, *La psychologie du Christ et la métaphysique de l'incarnation*, „Année théol.”, 9(1948)28, 128—145, 311—323.

⁷⁴ C. Hérís, *Il misterio di Cristo* (tłum. z franc.), Brescia 1945.

⁷⁵ Por. P. Galtier, *La conscience...*, „Gregorianum”, 32(1951)540.

⁷⁶ M. Cé, *La discussione sulla coscienza umana di Cristo nella teologia moderna*, „La scuola cattolica”, 80(1925)265—303; tenże, *L'unità psicologica di Cristo*, Alba 1952.

⁷⁷ P. Parente, *L'io di Cristo*, Marcelliana 1955².

⁷⁸ R. Garrigou-Lagrange OP., *L'unique personnalité du Christ*, „Angelicum”, 29(1952)60—75.

⁷⁹ L. Ciappi OP., *Il problema dell'io di Cristo nella teologia moderna*, „Sapienza”, 4(1951)421—438; tenże *Autonomia e indipendenza della natura di Cristo secondo il P. Galtier*, „Sapienza”, 5(1952)90—96.

⁸⁰ R. Haubst, *Probleme der jüngsten Christologie*, „Theol. Revue”, 52(1956)146—162.

⁸¹ H. Diepen OSB, *La psychologie humaine du Christ selon S. Thomas d'Aquin*, „Revue thomiste”, 50(1950)515—562.

⁸² P. Parente, *L'io di Cristo*, Marcelliana 1955².

⁸³ H. Bouëssé, *Dix années de théologie dogmatique*, „Année théol.”, 11(1950)254—255.

las,⁸⁴ B. Xiberta,⁸⁵ F. Lakner,⁸⁶ K. Rahner,⁸⁷ A. Perego⁸⁸ i inni.

Głównym przeciwnikiem opinii P. Galtiera o realnym istnieniu ludzkiego psychicznego „ja” w Chrystusie jest P. Parente, który w swym dziele usiłuje wykazać, że w Chrystusie było tylko jedno „ja” boskie. Ono miało w nim spełniać wszystkie te funkcje, które zdaniem P. Galtiera spełniało „ja” psychiczne. Otóż należy mieć przede wszystkim na uwadze, że sama koncepcja istnienia ludzkiego psychicznego „ja” w Chrystusie nie jest wynalazkiem P. Galtiera. Dostrzegamy ją zarówno u teologów ostatnich stuleci,⁸⁹ jak i w myśli uczestników soboru watykańskiego.⁹⁰ Jeżeli mimo to znajdują się dzisiaj teologowie, którzy ją negują, to należy to tłumaczyć chyba tym, że w „ja” psychicznym dopatrują się „ja” ontologicznego, a tym samym nie znają autentycznego stanowiska P. Galtiera i jego poprzedników.



W rozwiązaniu problemu psychicznej jedności Chrystusa przedstawionym przez P. Galtiera⁹¹ dostrzegają przeciwnicy głównie dwa słabe punkty, a mianowicie zniekształcenie normalnego funkcjonowania ludzkiej świadomości Chrystusa oraz

⁸⁴ J. H. Nicolas OP., *Discussions autour de l'unité psychologique du Christ*, „Revue thomiste”, 53(1953)421—428.

⁸⁵ B. Xiberta, *El Io de Jesu Cristo*, Barcelona 1954.

⁸⁶ F. Lakner, P. Parente, *L'Io di Cristo* [recenzja], „Z. kath. Theol.”, 74(1952)345—347; tenże, *Eine neuantiochenische Christologie*, „Z. kath. Theol.”, 77(1955)212—228.

⁸⁷ K. Rahner, *Probleme der Christologie von heute*, „Schriften zur Theologie”, 1(1954)169—222.

⁸⁸ A. Perego, *Il „Lumen gloriae” e l'unità psicologica di Cristo*, „Divus Thomas” (P), 58(1955)90—110.

⁸⁹ F. Lakner, P. Parente, *L'Io di Cristo* [recenzja], „Z. kath. Theol.”, 74(1952)346: *Das menschliche Ich, das Galtier postuliert, ist nicht etwas eine Erfindung-Galtiers, wie P. anzunehmen scheint, sondern ist eine von neueren Theologen (Scheeben, Oswald, Stentrup, Heinrich-Gutberlet, Hugon, Szabo, Janssens, Pesch, Fröbes, Mercier, Héris) anerkannte Tatsache, die aus der Integrität der menschlichen Natur notwendig folgt.*

⁹⁰ Por. Coll. Lac. 533—567, 1632—1638; Mansi 53, 164—169, 288—295.

⁹¹ Omawiam je w ostatnim rozdziale przedstawionej pracy.

brak zadowalającego rozwiązania samego problemu.⁹² Trzeba przyznać, że tym razem odpowiedź, jaką P. Galtier daje, na stawiane mu zarzuty jest niewystarczająca i niezupełna. Już fakt, iż autor przyznaje, że widzenie Boga przez ludzki umysł Chrystusa nie jest świadomością w sensie ścisłym, lecz jest nią tylko w znaczeniu szerszym⁹³, mówi sam za siebie. Przecież w całym zagadnieniu chodzi właśnie o bezpośrednie spostrzeganie, o odczucie, o doświadczenie bóstwa przez ludzką świadomość Chrystusa. Tymczasem rozwiązanie, jakie sugeruje P. Galtier, chociaż tłumaczy nam, jak Chrystus jako człowiek wiedział, że jest Bogiem, nie tłumaczy dostatecznie faktu, iż równocześnie w swej ludzkiej świadomości czuł się kimś jednym.⁹⁴

Wydaje się, że rozwiązanie problemu, czy ewentualnego uzupełnienia tego rozwiązania, które proponuje P. Galtier, należy szukać gdzie indziej, a mianowicie nie tylko w dziedzinie ludzkiego umysłu Chrystusa, lecz także w dziedzinie jego ludzkiej woli, ściśle mówiąc w akcie miłości. Wiemy, że intuicyjne poznanie prawdy jest równocześnie posiadaniem tej prawdy (zgodnie z możliwościami istot stworzonych) w akcie miłości. Jeśli ludzie zbawieni, cieszący się „światłem chwały” nie tylko widzą Boga „twarzą w twarz”, ale równocześnie najściślej z nim zjednoczeni „przeżywają” go, to Chrystus, który już tu na ziemi posiadał widzenia Boga powinien był również w swym ludzkim umyśle i woli doświadczać spostrzegać i przez miłość przeżywać swój bytowy związek z Bogiem. W ten sposób można wytłumaczyć, że w ludzkiej świadomości Chrystusa powstaje nie tylko przekonanie, ale i odczucie faktu, że ostatecznym podmiotem jego ludzkiej natury jest Syn Boży. Podstawę do takiego rozwiązania możemy znaleźć w teologicznej nauce o uczestniczeniu w Bożej naturze przez łaskę i widzenie uszczęśliwiającej, jak również w nauce o przyjaźni z Bogiem, opartej na posiadaniu Dobra.⁹⁵ Również liczni katolicy mistycy dostar-

⁹² Por. P. Galtier, *La conscience humaine du Christ...*, „Gregorianum”, 32(1951)525—568; tenże, *La conscience humaine du Christ*, „Gregorianum”, 35(1954)225—246. Oba artykuły poświęcone są polemice z przeciwnikami.

⁹³ Por. op. cit., s. 360—361.

⁹⁴ Por. A. Perego, *Il „Lumen gloriae”...*, s. 96; R. Haubst, *Probleme...*, s. 153.

⁹⁵ Por. Św. Tomasz, *Summa Theol.*, I—II ae, q. 28, a. 2.

czają wiele materiału potrzebnego do wyjaśnienia związku, jaki zachodzi pomiędzy kontemplacją prawdy, a jej przeżyciem.⁹⁶ Jeżeli bowiem doświadczalne poznanie u mistyków daje psychiczne przeżycie jedności z Bogiem, to widzenie Boga i miłość w ludzkiej duszy Chrystusa również winna łączyć się z przeżywaniem jego ontologicznej osoby. W ten sposób chyba łatwiej dowieść, że Chrystus jako człowiek nie tylko widział swój związek z Bogiem, lecz kochając go najdoskonalej odczuwał doświadczalnie osobę boską jako własną i dlatego mógł mówić o sobie, że jest Synem Bożym. W ten też sposób możemy wyjaśnić lepiej ewangeliczny fakt, że Chrystus, Bóg-Człowiek nie tylko jest kimś jednym, ale również czuje się kimś jednym oraz harmonijnie działa mimo dwu natur i dwu świadomości.

RÉSUMÉ

Le point de départ pour poser le problème de l'unité psychologique du Christ est selon P. Galtier le dogme d'Incarnation et la prémisses principale — les données de la psychologie expérimentale, concernant le rôle de la conscience humaine dans la vie psychologique de l'homme, les données adaptées à la vie psychologique humaine du Christ. Si l'on exclue la possibilité de la compénétration de la psychologie humaine et divine, alors le problème se pose: Pourquoi Dieu-l'Homme ayant deux natures et deux consciences se sent un.

Le problème ainsi posé l'auteur s'efforce de le résoudre à l'aide des réponses trouvées aux questions suivantes:

1. Quelles relations y a-t-il entre le problème de l'unité psychologique du Christ et le dogme de l'unité ontologique?
2. La personne divine était-elle le centre de l'unité psychologique du Christ?
3. Quel rôle joue le „je" psychologique humaine du Christ dans le problème de l'unité psychologique du Christ.
4. Dans quelle mesure la vision béatifique du Christ nous fait comprendre le problème.

⁹⁶ Por. Św. Bonawentura, *Itinerarium mentis ad Deum*, 1911, s. 344. Jest zrozumiałe, że między poznaniem doświadczalnym opisywanym przez mistyków, a poznaniem Chrystusa istnieje podobna różnica, jak pomiędzy widzeniem Boga przez Chrystusa i innych świętych. Niemniej jednak istniejąca analogia może posłużyć do wyjaśnienia omawianego problemu.

Selon P Galtier l'unité psychologique n'est qu'une conséquence, une manifestation de son unité ontologique.

La personne divine du Christ n'est pas directement le sujet de son activité humaine et c'est pour cela qu'elle se trouvait en dehors de sa conscience humaine. C'est pourquoi l'auteur est obligé d'affirmer dans la nature humaine du Christ le „je” psychologique comme sujet de son activité humaine. C'est donc unique sujet, perçu par sa conscience humaine.

L'auteur nous présente deux définitions de „je” humain: „Je” c'est la personne en tant qu'elle prend conscience d'elle-même; „Je” c'est la conscience que la personne prend d'elle-même.

Ensuite il distingue „moi” et „je” psychologique. „Moi” apparaît à notre conscience comme un objet de connaissance — c'est un „moi” empirique, tandis que le „je” — comme le sujet qui possède et qui connaît — c'est un „je” substantiel. A son avis, il faut reconnaître en Christ tous les deux. Cette constatation amène à une conclusion: sans atteindre dans sa conscience humaine comme personne divine le Christ peut y percevoir son „moi” humain avec toutes les actions et tous les états d'âme qui s'y rattachent.

Grâce à la vision béatifique Christ sait que son „je” psychologique ce n'est pas une personne, mais seulement une partie d'une telle „personne „composée” dont le nom est le Verbe Incarné.

Il semble qu'il faut chercher la résolution du problème ailleurs — c'est à dire non seulement dans le domaine de l'esprit humain du Christ, mais aussi dans le domaine de sa volonté humaine, autrement dit, en acte d'amour. On sait qu'avec la connaissance se lie la possession de la vérité en acte d'amour. Grâce à la vision béatifique Christ voit non seulement Dieu face à face mais aussi il doit sentir par amour son unité ontologique avec Dieu dans sa volonté humaine.

Ainsi on peut mieux exprimer le fait évangélique que Christ, Dieu-l'Homme est non seulement un, mais aussi il se sent un, et malgré ses deux natures et deux consciences il agit comme un.