

Thomas Joseph White

Papieski Uniwersytet Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, Włochy

tjwhiteop@gmail.com

ORCID: 0000-0003-2494-691X

Wiedza wlana Chrystusa

The Infused Science of Christ¹

ABSTRACT: Contemporary theological debate about the historical human knowledge and self-understanding of Christ is wide ranging. In this essay I explore Aquinas' account of the relationship between the ordinary acquired knowledge of Christ and his "infused science" or supernatural understanding and prophetic insight. I argue that Aquinas' account of the acquired learning of Christ can provide helpful resources for the consideration of Jesus' communication and self-understanding when considered in its historical and cultural linguistic context. However, this emphasis on his ordinary human situatedness is rightly complemented by the acknowledgement of his graced understanding of his own identity, mission, and soteriological significance. Aquinas' treatment of the infused science of Christ allows us to acknowledge a habitual capacity for prophetic insight in Jesus, such that he would know all he needed to for the sake of his mission. At the end of the essay I explore ways that the affirmation of this latter infused science is also compatible with the traditional Catholic claim that Christ did not have the theological virtue of faith but instead possessed an economic mode of the beatific vision. I consider why one might hold to a distinction and compatibility of infused science and immediate, beatific intuition in the human mind of Christ.

KEY WORDS: Christ's self-understanding, acquired knowledge, infused science/knowledge, supernatural insight, Thomas Aquinas; Christ's beatific vision, Christ's human mind, Chalcedonian Christology

ABSTRAKT: Współczesna debata teologiczna szeroko omawia ludzkie poznanie i samozrozumienie Chrystusa w kontekście historycznym. W niniejszym artykule

¹ Artykuł *The Infused Science of Christ*, pierwotnie publikowany w „Nova et Vetera” English edition 2 (2018), s. 617–641, został przetłumaczony i opublikowany za zgodą autora tekstu oraz wydawcy czasopisma. Tekst powstał dzięki wsparciu grantu Fundacji Johna Templetona Virtue, Happiness, and the Meaning of Life. Wcześniejsza jego wersja została wygłoszona na III Międzynarodowej Konferencji Filozofii Tomistycznej na Universidad Santo Tomas, Chile, 19–21 lipca 2016 r.

analizowane jest rozróżnienie dokonane przez Akwinatę między zwykłą nabytą wiedzą Chrystusa a Jego „wiedzą wlaną” lub nadprzyrodzonym zrozumieniem i poznaniem profetycznym. To rozróżnienie w odniesieniu do nabytej wiedzy Chrystusa dostarcza materiału do rozważań na temat przekazu i samozrozumienia Jezusa rozpatrywanych w historycznym i kulturowym kontekście językowym. Nacisk na zwykłe ludzkie uwarunkowania Chrystusa jest jednakże słusznie uzupełniony o wynikające z łaski zrozumienie własnej tożsamości, misji i soteriologicznego znaczenia. Święty Tomasz z Akwinu traktuje o wiedzy wlanej Chrystusa w taki sposób, aby umożliwić nam uznanie w Jezusie habitualnej zdolności do profetycznego poznania, dzięki której wiedziałby on wszystko, czego potrzebował dla dobra swojej misji. Ostatnia część artykułu jest poświęcona badaniu, w jaki sposób afirmacja wiedzy wlanej jest również zgodna z tradycyjnym katolickim twierdzeniem, że Chrystus nie miał teologicznej cnoty wiary, tylko w pewnym stopniu widzenie uszczęśliwiające. Końcowe rozważania dotyczą rozróżnienia i kompatybilności wiedzy wlanej oraz bezpośredniej, uszczęśliwiającej intuicji w ludzkim umyśle Chrystusa.

SŁOWA KLUCZOWE: samoświadomość Chrystusa, wiedza nabyta Chrystusa, wiedza wлана Chrystusa, poznanie profetyczne Chrystusa, Tomasz z Akwinu, widzenie uszczęśliwiające Chrystusa, ludzki umysł Chrystusa, chalcedońska doktryna chrystologiczna

Nauczanie św. Tomasza z Akwinu o wiedzy Chrystusa może wydawać się mało przydatne dla współczesnych historyczno-krytycznych studiów nad postacią Jezusa z Nazaretu. W *Summie teologicznej*, której emblematycznym przykładem jest część trzecia, Akwinata przedstawia wiedzę Chrystusa w poczwórnej perspektywie: od najwyższych form wiedzy do najbardziej podstawowych. Rozpoczyna od boskiej mądrości, którą Chrystus posiada jako Bóg, a następnie analizuje trzy sposoby ludzkiego poznania: (1) bezpośrednie widzenie Boga przez Chrystusa w Jego ludzkiej duszy, (2) wiedzę wlaną, którą Jezus posiada jako najdoskonalszy z proroków, oraz (3) wiedzę nabytą, którą Chrystus ma jako człowiek na mocy ludzkiej natury². Interpretacja przedstawiona przez Akwinatę wywodzi się z chalcedońskiej doktryny chrystologicznej. Podejście to można ogólnie scharakteryzować jako formę „chrystologii zstępującej” od bóstwa i boskiej mądrości Pana do ludzkiej nabytej wiedzy posiadanej w takim stopniu, w jakim jest On człowiekiem. Natomiast widzenie uszczęśliwiające i wiedza wлана Chrystusa są interpretowane jako łaski udzielone Jego ludzkiej naturze ze względu na Jego ludzkie działanie dla naszego zbawienia. To dzięki widzeniu uszczęśliwiającemu i prorockiej wiedzy wlanej Chrystus jako człowiek może na przykład doskonale wiedzieć, kim jest jako Syn Boży oraz kim są Ojciec i Duch Święty, aby nam ich objawić i autorytatywnie interpretować

² Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* (dalej: ST) III, qq. 9–12.

Pismo Święte, przepowiadając proroczo swoją mękę i zmartwychwstanie oraz skutecznie ustanawiając Kościół i sakramenty.

Odrotne podejście metodologiczne pojawia się we współczesnym historyczno-krytycznym studium postaci Jezusa z Nazaretu, które wykorzystuje szereg normatywnych zasad wywodzących się z epoki Oświecenia, między innymi założenie o historycznej jednorodności przyczyn naturalnych. Oznacza to, że przyczyny ludzkiego doświadczenia i świadomości wszystkich ludzi w czasach Jezusa (łącznie z samym Jezusem) powinny być rozumiane na tle i w ciągłości z językiem, pojęciami i symbolami judaizmu Drugiej Świątyni³. Te z kolei powinny być rozumiane w ciągłości z przewidywalnymi naturalnymi zdarzeniami i przyczynami, których doświadczamy we współczesnej epoce naukowej. Tak więc, na przykład, elementy apokaliptyczne w kulturze judaizmu czasów Jezusa powinny być wykorzystane do wyjaśnienia immanentnego oczekiwania Jezusa na „królestwo Boże”, ale nie musi to oznaczać, że w rzeczywistości istnieje coś takiego jak wydarzenie eschatologiczne⁴. Podobnie obrazy przedstawiające postać Jezusa w Nowym Testamencie powinny być rozumiane jako ludzkie artefakty literackie i wyjaśniane w świetle ich kontekstu kulturowego, teologicznego punktu widzenia ich redaktorów oraz ich przeznaczenia dla historycznie usytuowanych społeczności ludzkich⁵. Nie musi to oznaczać, że są one natchnione lub że przedstawiony w nich obraz Chrystusa musi odpowiadać temu, kim Jezus z Nazaretu był naprawdę ontologicznie. Wynika z tego, że obraz Chrystusa znajdujący się w Ewangeliach może być bardzo różny od „prawdziwego” Jezusa historii.

Jak widzimy, wymienione podejścia metodologiczne stoją w pewnej opozycji do siebie. Jeśli Tomasz z Akwinu, przedstawiając wiedzę wlną Chrystusa, zdaje się sugerować wiedzę pochodzącą bezpośrednio od Boga, a zatem „spoza czasu”, to współczesne studium Jezusa ma tendencję do interpretowania jego świadomości poprzez proste odniesienie tylko do immanentnego i ograniczonego horyzontu Jego epoki. Jedną z tych interpretacji chętnie zatem podkreśla boskie pochodzenie przesłania Chrystusa i jego uniwersalność dla wszystkich wieków,

³ Doskonały przykład studium historycznego Jezusa przeprowadzonego w ten sposób zob. E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985. Naturalistyczne wyjaśnienie Ewangelii, a w szczególności postaci Jezusa, ma prawdopodobnie swoje teoretyczne korzenie w dziele Barucha Spinozy, *Tractatus Theologico-Politicus* (1690).

⁴ Zob. zwłaszcza A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, a ostatnio E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, dz. cyt., s. 91–156, 334–340.

⁵ Argumenty na rzecz tego stanowiska interpretacyjnego zostały sformułowane z wielką klarownością przez Gottholda Ephraima Lessinga w: *Philosophical and Theological Writings*, tłum. H.B. Nisbet (ed.), Cambridge 2005.

ale czyni to z potencjalnym wykluczeniem jego historycznej partykularności jako Żyda z I wieku, podczas gdy druga interpretacja, odwrotnie, stara się określić historycznie partykularny i ograniczony charakter celów i samoświadomości Jezusa w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni, ale czyni to z wykluczeniem jego boskiego pochodzenia i zbawczych zamiarów o uniwersalnym zasięgu.

Niniejszy artykuł ma na celu udowodnienie, że te dwa podejścia, choć rzeczywiście odrębne, nie muszą być uznawane za przeciwstawne. Wręcz przeciwnie, wyważona ocena doktryny Akwinaty o ludzkiej wiedzy Chrystusa może pozwolić nam zrozumieć wiele uzasadnionych poglądów współczesnych studiów historycznych dotyczących osoby Jezusa, z jednoczesnym zachowaniem nauczania o wiedzy wlanej Pana jako największego z proroków. W tym celu odwołam się do tomistycznej analizy wiedzy posiadanej przez Chrystusa. Natomiast w celu analizy kwestii historycznej samoświadomości Jezusa możemy odwrócić kolejność metody Akwinaty z perspektywy zstępującej z wyższej na niższą na perspektywę wstępującą. Zaczynając od rozważań na temat nabytej wiedzy Chrystusa, postaram się pokazać, że historyczność sposobu, w jaki Chrystus poznaje i wyraża siebie jako człowieka, jest zgodna zarówno *implicit*, jak i *explicit* z formami refleksji uniwersalnej. W drugiej części rozważę habitualną wiedzę wlaną Chrystusa w kontekście jego historycznie usytuowanej wiedzy nabytej. W ostatniej części przeanalizuję Jego widzenie uszczęśliwiające w kontekście Jego wiedzy wlanej i wiedzy nabytej. Moim celem jest ukazanie potencjalnej zgodności tradycyjnej teologii dotyczącej wiedzy wlanej Chrystusa z tym, co najlepsze we współczesnych badaniach historycznych nad Jezusem z Nazaretu na tle jego epoki. Ostatecznie równowaga tomistycznej perspektywy jest zakorzeniona w realizmie samej wiary biblijnej oraz w zasadach dogmatu chalcedońskiego, który potwierdza zarówno prawdziwe historyczne człowieczeństwo Boga Wcielonego, jak i Jego szczególne ludzkie łaski oraz przywileje jako człowieka, który jest w sposób wyjątkowy Synem Bożym.

Wiedza nabyta: o uniwersalności myśli ludzkiej i jej historycznych formach

Powszechnie uważa się, że św. Tomasz z Akwinu był pierwszym trzynastowiecznym doktorem scholastyki, który przyjął istnienie w Chrystusie naturalnie nabytej ludzkiej wiedzy, w przeciwieństwie do wiedzy wyłącznie wlanej⁶.

⁶ Zob. ST III, q. 12, a. 2, gdzie odnotowuje on zmianę zdania w tej kwestii w stosunku do wcześniejszego stanowiska *In III Sent.*, d. 14, a. 3. Zob. refleksje historyczne Jeana-Pierre'a Torrella,

Uczynił to w oparciu o prostą zasadę, że Chrystus jest w pełni człowiekiem i że bycie człowiekiem pociąga za sobą posiadanie intelektu czynnego, dzięki któremu czerpiemy wiedzę stopniowo ze zmysłów, co jest oczywiście pochodną arystotelesowskiej antropologii filozoficznej⁷. Ta forma wiedzy pozwala nam stopniowo poznawać samą istotę rzeczy (przykładowo czym jest natura ludzka, wspólna wszystkim ludziom), ale pociąga za sobą również uczenie się za pomocą i poprzez zmysły wynikające z naszej przynależności do świata zwierząt⁸. Cechy zwierzęce są nie tylko indywidualne, ale i społeczne. Oznacza to, że uczymy się od innych i z innymi w ramach szerszej wspólnoty politycznej i kultury, od których jesteśmy zazwyczaj głęboko i na różne sposoby zależni, jeśli chodzi o naszą edukację. W tym miejscu powinniśmy zwrócić uwagę na kilka podstawowych pojęć filozoficznych, które są istotne dla teologicznego rozważania osoby Chrystusa w jego historycznym kontekście.

Po pierwsze, podczas gdy nasza nabyta wiedza pojęciowa zawsze odnosi się w jakiś sposób do tego, co uniwersalne, jest ona również zawsze zależna od zewnętrznych i wewnętrznych władz zmysłowych. Te ostatnie obejmują władzę wyobrażeniową (i pamięć zmysłową), syntetyczny zmysł „wspólny”, łączący różne wyobrażenia pochodzące z różnych zmysłów, namiętności oraz zmysłu poznawczego, które pociągają za sobą reakcje afektywne lub dążenie do przedmiotów wiedzy⁹. Innymi słowy, gdy zdobywamy wiedzę o zewnętrznych wobec nas rzeczywistościach, jednocześnie wyobrażamy sobie dźwięki i słowa, które działają jak wyobrażenia wspierające nasze duchowe postrzeganie i pojęciowe pojmnowanie rzeczy.

Po drugie, jak zauważył Arystoteles już w *O interpretacji*, istnieje rodzaj potrójnego odniesienia słów do pojęć i pojęć do rzeczy: konwencjonalne znaczenia języka oznaczają niekonwencjonalne, naturalne pojęcia umysłu, które same odnoszą się do niekonwencjonalnych, naturalnych rzeczywistości oznaczanych przez język¹⁰. Równocześnie możemy to twierdzenie rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze, rzeczywistość pojmujemy w dużej mierze dzięki stymulacji językowych

Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux, „Revue Thomiste” 101 (2001), s. 355–408.

⁷ Zob. ST III, q. 9, a. 4, który odwołuje się bezpośrednio do arystotelesowskich teorii wiedzy ludzkiej.

⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *In III de anima*, lec. 12, [w:] *De anima* 3,7.431a4-431b19; ST I, qq. 78–79.

⁹ Por. ST I, q. 78, a. 4; M. Barker, *Experience and Experimentation: The Meaning of Experimentum in Aquinas*, „The Thomist” 76/1 (2012), s. 37–71; M. Barker, *Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification*, „International Philosophical Quarterly” 52/2 (2012), s. 199–226.

¹⁰ Por. Arystoteles, *De interpretatione* i.i.16a3-6.

procesów nazywania, zarówno poprzez formalne, jak i nieformalne metody, za pomocą których podlegamy kształtowaniu przez naszą kulturę. Język nie tylko denotuje, ale także angażuje naszą zdolność rozróżniania poszczególnych aspektów rzeczywistości. Symbole, język, nazwy nie powstają w nas dopiero „po” tym, jak je postrzegamy i pojmujemy intelektualnie. Ich kulturowe przedstawienie również inicjuje w nas akt pojmowania rzeczy, które one oznaczają. Po drugie, oznaczane rzeczywistości są nie tylko czysto naturalne, ale także w dużej mierze stanowią wytwór ludzki. Wiele zewnętrznych rzeczywistości, które postrzegamy i nazywamy, jest przynajmniej częściowo kształtowanych przez procesy ludzkiej wolności etycznej i artystycznej (np. zwyczaje religijne i filozoficzne, polityczne i etyczne, sztukę i wytwory rzemieślnicze). Wiele ludzkich symboli lub konwencjonalnych odniesień jest rozumianych dopiero wtedy, gdy ma się wystarczającą wiedzę o kulturze danego czasu i miejsca oraz jej odniesieniach i symbolach funkcjonalnych¹¹.

Wreszcie, nawet jeśli podkreślamy realność wiedzy o istocie oraz uniwersalnym naturalnym i etycznym postrzeganiu, które jest nieuchronnie obecne w każdym ludzkim umyśle w każdej ludzkiej kulturze, musimy również uznać, że istnieją kultury, w których *stopień lub intensywność* takiego postrzegania różni się w danej sferze zrozumienia. Istnieją też bardzo odmienne stopnie naukowego, religijnego, filozoficznego i moralnego postrzegania (lub niewiedzy), obecne w różnych kulturach na przestrzeni czasu.

Celem moich rozważań nie jest sugerowanie, że wszystkie formy wiedzy są z natury *zdeteminowane* przez ich kulturowe otoczenie językowe (tak jakby można było wyuczyć się tylko tego, czego nas nauczano, a nigdy nie angażować się w samą rzeczywistość), ale jedynie, że są one rzeczywiście kwalifikowane lub uwarunkowane przez nie na różne sposoby, zarówno w odniesieniu do *sposobów zdobywania* tej wiedzy, jak i, do pewnego stopnia, *przedmiotów* wiedzy, które są łatwo dostępne (lub niedostępne) w danej kulturze. Nie powinniśmy oczekiwać, że Żydzi z I wieku będą stosować logikę symboliczną czy średniowieczną japońską kaligrafię. Nie powinniśmy też sądzić, że będą oni aktywnie zainteresowani filozofią konfucjańską z VI w. p.n.e. lub dwudziestowieczną einsteinowską teorią względności ogólnej. To uwarunkowanie naszej uniwersalnej formy poznania jest zarówno kulturowo indywidualizujące, jak i zasadniczo (uniwersalnie) ludzkie, podobnie jak materialna indywidualność, choć charakterystyczna dla każdej osoby, jest również (abstrakcyjnie biorąc)

¹¹ Zob. argumentację na ten temat u George'a A. Lindbecka w: *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Louisville 1984.

przymiotem tego, co dla każdej istoty ludzkiej oznacza bycie człowiekiem¹². Podobnie jak wcielenie, kulturowy sposób zdobywania naszej wiedzy nie jest efektem naszej upadłej ludzkiej kondycji (jak sądził Orygenes), lecz po prostu cechą charakterystyczną naszej zwierzęcej natury z jej charakterystycznym rodzajem racjonalności, dzięki któremu poznajemy poprzez zmysły, zbiorowo, w danym czasie i miejscu.

Co z tej refleksji wynika teologicznie w naszych rozważaniach o Chrystusie? Po pierwsze, możemy powiedzieć, że istnieje pewna ograniczona kulturowo forma wiedzy, obecna w każdej osobie poznającej. Każdy z nas posługuje się określonym językiem (lub kilkoma językami) i zdobywa wiedzę w określonym horyzoncie czasu i miejsca, w kontekście dostępnych wzorców refleksji i debaty, które zazwyczaj kształtują myślenie danej kultury. Chrystus nie jest wyjątkiem od tej ogólnej reguły. Jeśli Bóg naprawdę stał się człowiekiem, to w swoim ludzkim życiu Słowo Wcielone nie tylko zdobywało wiedzę, ale także mówiło i myślało za pośrednictwem języka i symboli charakterystycznych dla swojej epoki na złożonym tle judaistycznym i hellenistycznym. Nie sugeruję oczywiście, że Chrystus nie był w stanie mówić w sposób jednoznacznie uniwersalistyczny o kondycji ludzkiej lub o znaczeniu wszystkiego, co istnieje, bo oczywiście był, podobnie jak jego współcześni i uczniowie. Twierdzą jednak, że istniały cechy ograniczające ludzkie poznanie, które stanowiły nieodłączną część rzeczywistości Wcielenia. Mówiąc słowami *Katechizmu Kościoła katolickiego*:

Dusza ludzka, którą przyjął Syn Boży, jest wyposażona w prawdziwe ludzkie poznanie. Jako takie nie mogło być ono nieograniczone; realizowało się w warunkach historycznych Jego istnienia w czasie i przestrzeni. Dlatego Syn Boży, stając się człowiekiem, mógł wzrastać w mądrości, w latach i w łasce (Łk 2,52), a także zdobywać wiadomości o tym, czego, będąc człowiekiem, trzeba uczyć się w sposób doświadczalny (Mk 6,38; 8,27; J 11,34). Odpowiadało to rzeczywistości Jego dobrowolnego uniżenia w postaci stugi (Flp 2,7)¹³.

Z tej perspektywy wynika, że nie musimy twierdzić, iż historyczny Chrystus, na mocy swej ludzkiej doskonałości, musiał być w stanie posiąść naturalną wiedzę na każdy możliwy temat intelektualny dostępny każdemu człowiekowi na przestrzeni czasu, taką jak wiedza rozwinięta dzięki naukom eksperymentalnym w XIX czy XX wieku. Chrystus posiadał nadzwyczajne poznanie kondycji ludzkiej, częściowo dzięki wiedzy wlanej, a to z kolei musiało mieć wpływ na

¹² Jak zauważa Tomasz z Akwinu w *De ente et essentia* 2.

¹³ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992, nr 472.

rozwój jego nabytej wiedzy, jak zauważymy dalej. Podobnie, częściowo z powodu nadzwyczajnej łaski, jaką Chrystus cieszył się w swoim ludzkim intelekcie, nie musimy przypisywać umysłowi Jezusa żadnego błędu noetycznego¹⁴. Ograniczenie wiedzy przez okoliczności czasu i miejsca nie jest równoznaczne i nie musi pociągać za sobą obecności błędu intelektualnego. Istnieje zatem pewien rodzaj doskonałości w nabytej wiedzy Chrystusa. Doskonałość tę w jej nabytej postaci należy jednak rozumieć jako usytuowaną kulturowo i wyrażającą się w sposób zrozumiały w kontekście i na tle języka oraz symboli judaizmu Drugiej Świątyni.

Po drugie, kultura, w której żył Jezus z Nazaretu, była w świetle teologicznym wyjątkowa, ponieważ pod różnymi względami stanowiła produkt nadprzyrodzonego prorockiego objawienia, mającego swój początek w epoce patriarchalnej i mojżeszowej, a następnie w czasach monarchii, proroków większych i powygnaniowej redakcji tekstów biblijnych. Objawienie biblijne ma ostatecznie pochodzenie boskie, ale jest nam przekazane poprzez działanie mozaiki ludzkich autorów, tradycji i interpretatorów, a zatem wykorzystuje właśnie tę tkankę ludzkich zwyczajów, języka i symboli, do której nawiązaliśmy powyżej. Ma to ogromne znaczenie, ponieważ Jezus z Nazaretu wyraźnie odwoływał się do tradycji objawienia prorockiego, która Go poprzedzała. Oznacza to, że tak jak możemy badać księgi biblijne jednocześnie jako źródła Bożego objawienia i jako produkty ludzkiego działania w danym czasie i miejscu, tak samo możemy analizować, z braku lepszego określenia, „teologię” historycznego Chrystusa w takim stopniu, w jakim jest ona szczególnie natchnioną, teologicznie ostateczną *ludzką* interpretacją słowa Bożego¹⁵. Jezus jest przecież ludzkim interpretatorem Pisma, podobnie jak Paweł, Jan czy autor Listu do Hebrajczyków. Współcześni bibliści często szczegółowo analizują Jezusową interpretację Jonasza, Deutero-Izajasza czy Księgi Daniela, Jego szczególną eschatologię, Jego nauczanie na temat rozwodów lub Jego interpretację Psalmów Dawida. Po części czynią to na tle judaizmu Jego czasów, aby podkreślić oryginalność Jezusa z Nazaretu, cele Jego posługi

¹⁴ Jest to tradycyjne twierdzenie teologii katolickiej, wzmocnione również przez fakt, że Chrystus jest prawdą wcieloną, sam jest pierwszą prawdą, żyjącą wśród nas jako człowiek. Pojawiają się pytania dotyczące interpretacji Pisma Świętego przez Chrystusa. Czy traktuje On Jonasza jako postać historyczną, czy Mojżesza jako jedyne go autora Tory? Jeśli tak, to czy są to błędy ignorancji? Moja własna interpretacja jest taka, że Chrystus, jako Żyd z I wieku, często traktuje te postacie jako symbole typologii lub autorytetu, zgodnie ze zwyczajami religijnymi swojej epoki, i nie usiłuje w każdym przypadku wysuwać historycznych wniosków w odniesieniu do poszczególnych tropów Starego Testamentu, tak jak to czynią współcześni bibliści.

¹⁵ Zob. np. B. Witherington III, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990; G.B. Caird, *New Testament Theology*, Oxford 1995, rozdz. 9; N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1997.

i Jego zarzuty wobec władz. Ten akt umiejscowienia nauczania w konkretnym kontekście historycznym nie jest sprzeczny z ideą, że Jezus jest Panem, Bogiem Izraela. Jeśli Bóg stał się człowiekiem, to jest również normalne, że ten człowiek, który jest Bogiem, powinien sam być aktywnym *ludzkim* interpretatorem znaczenia Tory, Proroków i literatury mądrościowej Biblii hebrajskiej, i powinien, *jako człowiek w swojej ludzkiej świadomości historycznej*, widzieć siebie wskazanego w prorocत्वach Starego Testamentu. Ta interpretacja jest wspomagana i kierowana przez obecność wiedzy wlanej, do czego wrócimy poniżej. Ale wyższe oświecenie prorocत्वa w umyśle Chrystusa nie musi wykluczać faktu, że jest On prawdziwym człowiekiem, aktywnie zaangażowanym w żywą tradycję judaizmu, którą poznaje w swoim życiu przez doświadczenie jako Żyd z I wieku.

Nasze rozważania możemy zakończyć następującym spostrzeżeniem. Właściwie rozumiana filozofia intelektu pośredniczącego pozwala nam zrozumieć, że wszystkie sposoby ludzkiego myślenia mają w sobie jawne stopnie uniwersalności. Myśl pojęciowa jest po prostu uniwersalna w swoim znaczeniu i strukturze, niezależnie od tego, jak prowincjonalny lub ograniczony może być horyzont rozumienia w danym czasie i miejscu. Z tego powodu, teologicznie rzecz ujmując, możemy powiedzieć, że zawsze jest niemożliwe wykazanie a priori (z filozoficznych przesłanek nieukierunkowanego rozumu naturalnego) niemożliwości objawienia biblijnego po prostu przez odwołanie się do ograniczeń kontekstu historycznego, w którym zostało ono skomponowane. Jeśli istnieje jakaś szczególna kultura, która stała się miejscem recepcji czy umiejscowienia objawienia, to kultura ta, tylko dlatego, że jest ludzka, będzie miała cechy i ograniczenia indywidualizujące. Jednocześnie, właśnie dlatego, że jest to kultura ludzka, jest ona zawsze potencjalnie zdolna do oznaczania prawd o Bogu i ludzkości, które mają zasięg uniwersalny. Chrystus to najważniejsza postać objawienia w historii, ale jest nią tylko zawsze w danym historycznym kontekście kulturowym. Jezus z Nazaretu jest postacią z I wieku, o świadomości historycznej głęboko uwarunkowanej przez charakterystyczną dla niego kulturę, ale jest również zdolny do przekazywania uniwersalnego objawienia prawdy o Bogu, ludzkości i zbawieniu. Nie ma żadnej wewnętrznej sprzeczności w jednoczesnej afirmacji tych dwóch prawd.

Wiedza wlna: jej charakter i funkcja w Bożej ekonomii

Nie ulega wątpliwości, że każda z czterech Ewangelii kanonicznych przypisuje Jezusowi z Nazaretu nadzwyczajne rodzaje wiedzy. Opisy tych nadzwyczajnych rodzajów wiedzy są tak powszechne i tak wplecione w ewangeliczne narracje i nauczanie, że ich integralność i struktury narracyjne stałyby się praktycznie

niezrozumiałe lub wydawałyby się urywkami tekstów, gdybyśmy na siłę wyodrębnili z nich każdy przypadek pojawienia się któregoś rodzaju wiedzy. Jezus czyta w sercach i potrafi trafnie wypowiedzieć się na temat wiary lub sądów obecnych w umyśle danej osoby (Mk 2,1-2; Łk 7,50). Interpretuje Pismo Święte nie jako ten, kto szuka jego znaczenia, ale jako jego autorytatywny i ostateczny arbiter (Mk 12,1-12; Mt 5,17-48; 12,38-45). Przepowiada przyszłość, w tym swoje odrzucenie przez religijne władze Izraela, swoje publiczne tortury, swoją śmierć i zmartwychwstanie (Mk 8,31-32; 9,30-32; 10,32-34; 12,1-12; J 3,14; 8,28). Jest świadomy tego, że ma moc czynienia cudów, zanim je uczyni (Mt 8,3; J 11,4-11). Opisuje koniec świata, sąd ostateczny i życie w przyszłym świecie (Mt 24,3; 25,31-45; Łk 18,8). Wybiera dwunastu uczniów, aby przedłużali duchowe skutki Jego królestwa, oraz nakazuje im sprawować sakramenty, które ustanawia dla przyszłego życia Kościoła (Mk 3,14; 14,22-24; J 6,26-59). Mówiąc ogólniej, wydaje się, że wie, czym jest człowiek, i nie okazuje ani zdziwienia, ani zgorzenia czy jakichkolwiek trudności w zrozumieniu ludzkiej ignorancji, słabości czy zdrady (J 2,25; 13,27; 19,11; Mk 14,18). W swoim intelektualnym i moralnym opanowaniu wydaje się pozostawać w jakiś sposób duchowo nieskalany tymi cechami upadłej ludzkiej egzystencji (J 18,23; Mk 14,62).

Jest oczywiście możliwe, że cała ta wiedza subtelnie ujawniania przez Chrystusa, gdy Ewangelie przedstawiają Go w Jego promiennej świętości i majestatycznej pokorze, sama w sobie jest wyłącznie wytworem autorów piszących z perspektywy popaschalnej i składa się z retrospektywnych projekcji rzuconych sztucznie na historycznego Jezusa z powodów teologicznych. Istnieją jednak zarówno historyczno-krytyczne, jak i wyraźne teologiczne powody, by odrzucić ten pogląd. Na płaszczyźnie czysto naturalistycznej możemy zauważyć, że w starożytnej literaturze judaistycznej (lub grecko-rzymskiej) nie ma bardzo bliskich literackich paraleli dla postaci Jezusa przedstawionej w czterech Ewangeliach, szczególnie w zakresie zdolności prorokowania, która nie jest jedynie otrzymywana od czasu do czasu (aktualistycznie), ale posiadana zwyczajowo i wykonywana mocą Jego własnej osoby. Jego oryginalność wywodzi się z wczesnochrześcijańskiej wspólnoty, a nie jest aktem naśladowczym nawiązującym do istniejącego wcześniej modelu. Nie istnieje żadna bezpośrednia paralela w przedstawieniu proroka żydowskiego ani w pismach hebrajskich, ani w literaturze międzytestamentalnej. Co więcej, cztery kanoniczne Ewangelie nie są produktem jednej osoby ani dziełem grupy redaktorów, lecz noszą ślady odrębnego pochodzenia literackiego poszczególnych autorów, którzy przekazali autorytatywne tradycje zachowane we wspólnotach, które istniały przed nimi lub którym towarzyszyli. Biorąc pod uwagę wielorakie poświadczenia o włanej nauce Chrystusa pochodzące z niezależnych źródeł, ich wczesne pochodzenie

i autorytet we wczesnym Kościele oraz jednolitość treści teologicznej pomimo różnorodności stylów czterech ewangelistów, można dojść do wniosku, że relacje o nadzwyczajnej wiedzy Chrystusa sięgają najwcześniejszych etapów chrześcijańskiego nauczania i przepowiadania, od czasów apostoelskich. W związku z tym sceptycyzm wobec rzeczywistości wiedzy wlanej nie jest ani zalecany, ani uzasadniony tekstowo i historycznie.

Co więcej, istnieją istotne powody teologiczne, aby wierzyć w proroczą wiedzę Chrystusa w czasie Jego ziemskiego życia przed zmartwychwstaniem. Pierwszy powód ma związek z tożsamością i misją Chrystusa jako Syna Bożego. Jeśli widzialna misja Syna ma nam objawić tajemnicę Ojca i być wstępem do zesłania Ducha Świętego, to Syn musi świadomie objawiać Ojca i Ducha, a także własną tożsamość jako Syna¹⁶. Musi On działać w jedności z Ojcem i Duchem jako Pan, który sam jest Bogiem, w swoich ludzkich działaniach, w nauczaniu i czynieniu cudów, w przepowiadaniu swojego cierpienia i w ustanowieniu kolegium apostołów. Ale, oczywiście, Chrystus może być takim Objawicielem, Nauczycielem i Odkupicielem w swoim *ludzkim życiu* pośród nas tylko wtedy, gdy *jako człowiek* cieszy się pomocą szczególnego nadprzyrodzonego poznania tajemnicy Boga i ekonomii odkupienia¹⁷.

Drugi powód teologiczny wynika z zasad ontologii biblijnej. Według św. Pawła Jezus został objawiony jako „nowy Adam” i „człowiek doskonały”. To twierdzenie ma przede wszystkim charakter soteriologiczny, ale zawiera również implikacje ontologiczne. Tam, gdzie stary Adam popadł w ignorancję, zło i słabość moralną, Chrystus wykazał się mądrością, miłością i bezgrzesznym posłuszeństwem. Tam, gdzie czyny starego Adama doprowadziły rodzaj ludzki do śmierci, ogołocenie nowego Adama dało początek ponownemu stworzeniu i zmartwychwstaniu (zob. Flp 2,6-11)¹⁸. Jeśli tak jest, to historyczny Chrystus przed swoim zmartwychwstaniem musiał posiadać wymagane duchowe poznanie, aby współpracować z planem zbawienia, który miał być zrealizowany przez

¹⁶ Zob. argumentację na ten temat w *The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission* (wyd. pol.: *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim postaniu* [1985], tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski [red.], Kraków 2000, s. 237–250) Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zwłaszcza w odniesieniu do czterech propozycji dotyczących ludzkiego poznania Chrystusa, niezbędnych dla każdej solidnej teologii katolickiej (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/-cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_en.html [dostęp: 7.10.2021]).

¹⁷ Zob. ST III, q. 7, a. 1, gdzie Tomasz z Akwinu przedstawia podobne argumenty za koniecznością obecności łaski habitualnej w ludzkiej duszy Chrystusa.

¹⁸ Na ten temat zob. N.T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1993, s. 56–98.

Jego posłuszeństwo aż do śmierci i późniejsze uwielbienie. W tym przypadku konieczne jest przypisanie historycznemu Chrystusowi szczególnie ostrego, nadprzyrodzonego profetycznego poznania co do działania cnót pod wpływem Ducha Świętego, jak również natchnionego zrozumienia Boskiej ekonomii.

Ostatni powód teologiczny odnosi się do faktu, że cudowna zdolność Chrystusa do odczytywania serc lub przepowiadania przyszłości jest ewidentnie zamierzona w Ewangeliach, aby służyć jako powtarzający się „znak” Jego usankcjonowanego przez Boga autorytetu¹⁹. Sobór Watykański I nazwał tę zdolność „powodem wiarygodności”: cudowny znak dany naturalnemu ludzkiemu rozumowi, aby odsłonić obecność autentycznego objawienia Bożego obecnego w historycznej postaci Jezusa²⁰. Jeśli samo objawienie sugeruje nam wiarygodność nadprzyrodzonej wiary w autorytet Chrystusa, oparty na nadzwyczajnych formach poznania, nie powinniśmy starać się wydobywać lub zaciemniać tego wymiaru Nowego Testamentu, jak gdyby był on czymś wstydliwym lub nieuzasadnionym dodatkiem. Wręcz przeciwnie, prorocтво Jezusa z Nazaretu jest cechą Jego egzystencji, która na swój sposób wyróżnia Go w szerszym kontekście historii religii.

Czym jednak jest włana wiedza Chrystusa i jak powinniśmy najlepiej zrozumieć teologicznie sposób jej działania? Święty Tomasz z Akwinu ujmuje ten temat w charakterystyczny dla siebie sposób. Akwinata postrzega wiedzę wlaną jako formę poznania lub intelektualnego zrozumienia, które nie jest uzyskiwane w zwykłym, naturalnym procesie działania intelektu czynnego za pośrednictwem zmysłów, ale otrzymywane bezpośrednio od Boga, i ma charakter proroczy²¹. Święty Tomasz mówi tu po łacinie o „formach poznawczych” wlanых lub wyższych pojęciach analogicznych do idei anielskich, ale nie identycznych z nimi²². Są to formy wiedzy, które zapewniają duszy intuicyjne zrozumienie rzeczy ukrytych przed innymi ludźmi i pozostających poza zasięgiem naturalnego rozumu ludzkiego, ale które może znać Bóg, jak ukryte dyspozycje moralne i intelektualne drugiego człowieka czy przyszłe wydarzenia. Taka wiedza, według Tomasza, nie narusza zwyczajnych ludzkich sposobów rozumienia, lecz integruje nasze zwyczajne poznanie z wewnątrz i objawia się poprzez zwyczajną ludzką mowę lub symboliczne wyrażenia, jak wtedy, gdy

¹⁹ C.H. Dodd opisał programowy charakter tego tematu u św. Jana w: *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, s. 297–289.

²⁰ Zob. Pius IX, *Dei Filius* (1870). Aktualniejsze badania zob. M. Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical Theological Study*, Grand Rapids 2014.

²¹ ST II-II, q. 172, aa. 1–2.

²² ST II-II, q. 173, a. 2. Zob. także a. 4, o nadzwyczajnych formach zmysłowych wewnętrznych i zewnętrznych, jakie może przybierać prorocтво.

wielcy prorocy piszą lub wyrażają poprzez gesty w „zwyczajny” ludzki sposób to, co dane im było zrozumieć w wyższym trybie przez wiedzę wlaną²³.

Przy każdym podejściu do tego tematu pojawiają się trzy kluczowe kontrowersje. Jedna dotyczy *zakresu lub rozszerzenia* wiedzy wcielonej, druga jej *rzeczywistego występowania* w danym momencie życia Chrystusa, a trzecia jej *zgodności* z historycznymi ograniczeniami wiedzy nabytej przez Chrystusa. Perspektywę maksymalistyczną można by scharakteryzować poprzez trzy twierdzenia: (1) Chrystus jako człowiek znał dzięki nauce wlanej wszystkie rzeczy możliwe do poznania przez człowieka, (2) znał je rzeczywiście w każdym momencie i (3) znał je w sposób, który przekraczał i był nieuwarunkowany przez jego historycznie nabytą wiedzę. Jeśli podążymy tym tokiem myślenia, możemy na przykład stwierdzić, że Chrystus był świadomy poprzez wcieloną wiedzę każdego możliwego twierdzenia geometrii, każdej prawdy filozoficznej i każdego prawa fizyki, jak również każdego warunkowego faktu historycznego i gramatyki każdego języka, i że miał świadomość tych rzeczywistości przez cały czas, w każdym momencie swojego życia, aczkolwiek w wyższym trybie świadomości. W konsekwencji w pewnym sensie był zmuszony aktywnie ukrywać lub świadomie maskować ogromne zasoby tej wiedzy w swoim zwykłym życiu w kontaktach z innymi, nawet podczas ujawniania im tej ograniczonej części nadzwyczajnej wiedzy, która mogła odnosić się do ich zbawienia i Jego misji jako Odkupiciela. Można by scharakteryzować ten punkt widzenia jako niepotrzebnie doketystyczny, ponieważ sugeruje on, że typowo ludzkie zachowanie Chrystusa wśród nas jest nieco nierealne lub dane tylko z pozoru.

Tomasz z Akwinu przedstawia zasady wyważonego potraktowania tego tematu, zwłaszcza przez charakterystykę wlanej wiedzy Chrystusa jako *habitualnej* z natury. Pierwszym spostrzeżeniem, jakie należy poczynić w tym względzie, jest to, że Chrystus jest wyjątkowy wśród proroków, według Akwinaty, ponieważ posiada charyzmat prorocki habitualnie, a nie tylko aktualistycznie²⁴. Oznacza to, że podczas gdy inni prorocy otrzymują chwilowe poznanie objawieniowe biernie, w określonym czasie poza ich kontrolą, Chrystus może w każdej chwili zwrócić się swobodnie do nadzwyczajnej wiedzy, którą posiada w sposób stały i nawykowy. Pod tym względem Chrystus nie jest według Akwinaty prorokiem

²³ Tak sugeruje ST II-II, q. 171, a. 5. Tomasz z Akwinu stosuje tę zasadę do przypadku Chrystusa wyraźnie w ST III, q. 12, aa. 1–2, gdzie argumentuje, że Chrystus, jako człowiek, może i musi posiadać zarówno wiedzę wlaną, jak i nabytą.

²⁴ Zob. ST III, q. 11, a. 5. Por. ST II-II, q. 171, a. 2.

w ścisłym sensie, lecz kimś więcej niż prorokiem – właśnie ze względu na habitualny sposób, w jaki posiada wiedzę wlaną²⁵.

Jednakże z tego wynika również, w odniesieniu do drugiej kontrowersji wspomnianej powyżej, że według Akwinaty Chrystus nie wie wszystkiego, co może wiedzieć dzięki nauce wlanej w danym momencie w sposób aktualistyczny, tak jakby w każdej chwili swojego życia aktywnie myślał o pogodzie w Tokio w lutym AD 1437. Moc nadzwyczajnej wiedzy Chrystusa raczej urzeczywistnia się w określonych momentach – tak jak każdy nawyk pozostaje w potencji, dopóki nie zostanie urzeczywistniony²⁶. Jest to zgodne z *ludzkim sposobem działania* wiedzy Chrystusowej. Istota ludzka przechodzi od potencji do czynu w swojej aktywności życiowej, w tym także w aktywności myślenia i świadomego wyboru²⁷. Prorocze poznanie Chrystusa pojawia się na tle Jego zwykłego ludzkiego sposobu poznania, choć wewnętrznie jest ono stałym proroczym poznaniami dotyczącym poszczególnych przedmiotów w różnych czasach i miejscach.

Prowadzi nas z powrotem do pierwszego punktu kontrowersji, o którym była mowa powyżej, a mianowicie do kwestii ewentualnego poszerzenia lub zakresu wiedzy Chrystusa. Akwinata czyni tu dwie uwagi. Z jednej strony Chrystus posiada potencję poznania przez wiedzę wlaną wszystkiego, co może być poznane

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Super Ioannem* 4, lec. 6 (Marietti nr 667): „Ale czy Chrystus był prorokiem? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie, ponieważ proroctwo wymaga wiedzy ciemnej: «Jeśli jest u was prorok, objawię mu się przez widzenia» (Lb 12,6). Wiedza Chrystusa nie była jednak ciemnym poznaniem, choć był On jednak prorokiem, jak wynika ze słów: «Pan, Bóg twój, wzbudzi ci proroka spośród braci twoich, podobnego do mnie. Jego będziesz słuchał» (Pwt 18,15). Fragment ten odnosimy do Chrystusa. Odpowiadam, że prorok pełni dwojaką rolę. Po pierwsze, jest tym, który widzi: «Proroka bowiem dzisiejszego w owym czasie nazywano ‘Widzącym’» (1 Sm 9,9). Po drugie, daje poznać, ogłasza. Chrystus był prorokiem w tym sensie, ponieważ dał poznać prawdę o Bogu: «Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie» (poniżej, J 18,37). Jeśli chodzi o zdolność widzenia, należy zauważyć, że Chrystus był jednocześnie «pielgrzymem (*viator*)» i «objaśniającym (*comprehensor*)» oraz błogosławionym. On był wędrownym w cierpieniach swej ludzkiej natury i we wszystkich rzeczach, które się z tym wiążą. Był błogosławionym w swoim zjednoczeniu z boskością, przez co mógł cieszyć się Bogiem w najdoskonalszy sposób. Są dwa elementy widzenia proroka. Po pierwsze, intelektualne światło jego umysłu; jeśli chodzi o to, Chrystus nie był prorokiem, ponieważ jego światło wcale nie było niedoskonałe; jego światło było światłem błogosławionych. Po drugie, widzenie wyobrazeniowe; w tym względzie Chrystus był podobny do proroków, ponieważ był pielgrzymem i mógł tworzyć różne obrazy za pomocą swojej wyobraźni” (Tomasz z Akwinu, *Commentary on St. John’s Gospel*, tłum. J.A. Weisheipl, t. 1, Albany 1998; tłum. pol. WPT).

²⁶ Zob. ST III, q. 11, a. 5, ad 1.

²⁷ Zob. ST III, q. 11, a. 5, corp.

przez istoty ludzkie na przestrzeni czasu. Z drugiej strony *urzeczywistnienie* tej habitualnej zdolności ma miejsce tylko w odniesieniu do tych rzeczy, które mają odpowiednie znaczenie dla soteriologicznej misji Chrystusa i dla objawienia, które pragnie on przekazać rodzajowi ludzkiemu²⁸. Oba te punkty są istotne. Ten ostatni jest niezmiernie ważny, ponieważ pozwala nam zrozumieć, dlaczego nadzwyczajna wiedza Chrystusa, która przejawia się w Ewangeliach kanonicznych, jest zawsze związana z objawieniem Jego tożsamości, Jego zbawczej misji, tajemnicy Krzyża i Jego zmartwychwstania. Wiedza ta jest *urzeczywistniania* w perspektywie objawienia Bożego i zbawienia rodzaju ludzkiego. Nie zawiera ona niczego, co nie jest związane z tym celem, jak prawdy geometrii czy bezpośrednie sądy o błędach filozoficznych pozytywizmu logicznego. Jednocześnie znamienne jest, że Chrystus może mieć, przynajmniej potencjalnie, wlane zrozumienie wszystkiego, co ludzkie. Ma to decydujące znaczenie eschatologiczne, w zmartwychwstałym i uwielbionym stanie Chrystusa, gdzie Jego wlna wiedza ma *teraz* znacznie szersze cel i zasięg. Nie powinniśmy na przykład twierdzić, że modlitwa wojskowego naukowca zwracającego się dziś do Chrystusa po angielsku w etycznej sprawie dotyczącej decyzji stworzenia głowicy nuklearnej jest *niezrozumiała* dla zmartwychwstałego Jezusa w jego ludzkim umyśle. Wręcz przeciwnie, właśnie dlatego, że Chrystus w swojej chwale jest w stanie wspomóc taką osobę darem swojej łaski, jej sytuacja musi być nie tylko bosko, ale i po ludzku rozumiała, i to w świetle rozumienia samego Chrystusa. Można zatem stwierdzić, że Akwinata, charakteryzując habitualny charakter wiedzy wlanej Chrystusa, pozwala nam zrozumieć, dlaczego prorokowanie przez Chrystusa miałyby być z jednej strony ograniczone, choć istotne, w czasie Jego ludzkiego historycznego życia wśród nas, a z drugiej strony szeroko promieniujące w tajemnicy zmartwychwstania, jak to widzimy w samym Nowym Testamencie w prorocत्वach zmartwychwstałego Pana skierowanych do siedmiu Kościołów Azji w Księdze Apokalipsy (Ap 2,1-3, 22).

Na koniec pozostaje jeszcze kontrowersja dotycząca zgodności wiedzy wlanej Chrystusa z otaczającą go kulturą i jego własną wiedzą nabytą. Czy Chrystus musiał ukrywać przed swoimi słuchaczami ogromną większość tego, co wiedział jawnie i wprost, nawet gdy zachowywał się jak człowiek swojej epoki historycznej? W pewnym sensie trzeba powiedzieć wprost, że Chrystus w Ewangeliach wie oczywiście wiele rzeczy, które ujawnia swoim uczniom tylko częściowo i w sposób zawołowany. W związku z tym należy przyjąć, że Chrystus posiadał niezwykle wiedzę, której *nie* ujawnił w pełni uczniom (Dz 1,7; J 14,26). Jednakże, na podstawie przedstawionej przez nas charakterystyki, powinno być

²⁸ Zob. ST III, q. 11, a. 5, ad 2.

oczywiste, że włana wiedza Chrystusa jest urzeczywistniania tylko w kontekście bardziej fundamentalnej struktury Jego ludzkiej wiedzy. Inaczej mówiąc, to właśnie jako Żyd z pierwszego wieku z epoki judaizmu Drugiej Świątyni, z jego szczególnie kulturowo-językowymi tropami i symbolami, Bóg, który stał się człowiekiem, działał w roli proroka w taki sposób, aby nauczać cały rodzaj ludzki. Jego niezwykła wiedza została przekazana jego słuchaczom z I wieku, a przez nich nam, i to wiedza przekazana *za* pośrednictwem języka i symboli jego epoki, w tym tych z natchnionego Pisma Świętego, które miało tak głęboki wpływ na ówczesną kulturę tamtego regionu. Można twierdzić, że Chrystus wiedział wiele rzeczy, których nie powiedział apostołom. Jednak, jak zauważa Akwinata, łaski charyzmatyczne mają na celu przede wszystkim pomóc tym, do których są skierowane, a nie temu, kto je posiada²⁹. Tak jest w przypadku wiedzy Chrystusowej: przekazuje on swoją wyższą prorocką wiedzę w formach, które otaczający go ludzie są w stanie odebrać (sami oświeceni łaską nadprzyrodzonej wiary) za pomocą języka danej epoki.

Ten schemat jest kontynuowany w późniejszym życiu Kościoła: wiedza włana jest charyzmatem, a charyzmaty są ukierunkowane na dobro wspólne wspólnoty kościelnej. Są one zatem znaczące kulturowo, czyli związane z epoką i ludźmi, którym zostały udzielone. Objawienia Katarzyny Sieneńskiej, mowy św. Teresy z Ávili, działalność św. Jana Marii Vianneya jako spowiednika są kulturowo usytuowane w określony sposób, a mimo to niezwykle wspaniałe i cudowne. Cuda i nauczanie Jezusa to znaki, które mają nam pozwolić dostrzec Jego własną tożsamość, soteriologiczną misję i eschatologiczny sąd nad światem. Zostały one dane ludziom Jego czasów i osadzone w kulturowo-językowych cechach Jego epoki historycznej, o których mówiliśmy powyżej. Innymi słowy, wiedza włana jest nadrzędna, ale i przekazywana tylko od wewnątrz, w pewnym sensie na służbę zwykłego świata ludzi, którzy poznają przez wiedzę nabytą i którzy są oświeceni łaską wiary.

Wiedza włana w odniesieniu do widzenia uszcześliwiającego Chrystusa

Naszym ostatnim zagadnieniem jest pytanie, w jaki sposób włana wiedza Chrystusa odnosi się do tej wyższej formy ludzkiej wiedzy, którą święty Tomasz z Akwinu określa jako uszcześliwiającą lub bezpośrednią wizję Boga w ludzkim intelekcie Chrystusa. W tym miejscu możemy najpierw zadać oczywiste pytanie:

²⁹ Zob. ST I-II, q. 111, a. 1.

dlaczego mielibyśmy zakładać coś więcej niż wlną wiedzę prorocką Chrystusa i wyszczególniać odrębną formę błogosławionej wiedzy obecnej w Jego ludzkim intelekcie? Czy wspomniana wyżej wiedza wlna nie wystarcza do pełnego zrozumienia szczególnej ludzkiej wiedzy Chrystusa w Jego ziemskim życiu?

Zagadnienie to można rozważać w dwóch etapach. Po pierwsze, możemy zapytać, jaką różnicę stanowiłoby uznanie uszczęśliwiającego lub bezpośredniego poznania Boga w ludzkim umyśle Chrystusa jako czegoś odrębnego od Jego wlanej wiedzy prorockiej. Po drugie, możemy zapytać, w jaki sposób te dwa rodzaje wiedzy odnoszą się do wiedzy nabytej Chrystusa.

Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, kluczowe rozeznanie w tej kwestii pochodzi od Jeana-Pierre'a Torrella, który słusznie zauważa, że wlna wiedza prorocka, jakkolwiek wzniosła, jest zgodna z nadprzyrodzoną wiarą i w rzeczywistości jest „zazwyczaj” otrzymywana przez osoby, które mają taką wiarę³⁰. Prorocy Starego i Nowego Testamentu, jak również katolicy święci lub przyjaciele Boga, otrzymali wiedzę wlną, żyjąc w ciemnościach wiary, mimo takich nadzwyczajnych objawień od Boga. Ludzka natura Chrystusa nie różni się od ich ludzkiej natury, tak że gdyby posiadał on wlną wiedzę prorocką w swoim ludzkim intelekcie, również żyłby w wierze. Jednakże, w przeciwieństwie do proroków, apostołów i świętych, Jezus Chrystus jest zarówno prawdziwym Bogiem, jak i prawdziwym człowiekiem, osobą boską istniejącą w ludzkiej naturze. Jest On również jedynym w swoim rodzaju Zbawicielem rodzaju ludzkiego. Tradycyjnie więc, z różnych powodów, zarówno katolickie magisterium, jak

³⁰ Por. J.-P. Torrell, *S. Thomas d'Aquin et la science du Christ*, [w:] *Saint Thomas au XXe siècle*, S.-T. Bonino (ed.), Paris 1994, s. 394–409, zob. 403–404: „Jeśli zrezygnuje się z widzenia uszczęśliwiającego i jeśli pójdzie się za logiką perspektywy tomistycznej, trzeba powiedzieć, że Chrystus miał wiarę (...). Ten [kto przekazuje prorocत्व] w swoim doświadczeniu [nauki wlanej] nie dosięga Boga, lecz jedynie wyraźne znaki boskości. Wie, że Bóg do niego przemawia, ale w *to, co* Bóg mówi, może tylko wierzyć. (...) Łaska wiary jest innym rodzajem daru nadprzyrodzonego (...). Jest ona stworzonym uczestnictwem w życiu Boga i dostosowuje wierzącego do samej tajemnicy (...). Innymi słowy, z wiarą jesteśmy w porządku nadprzyrodzonym *quoad essentiam*, podczas gdy z wiedzą prorocką pozostajemy w porządku nadprzyrodzonym *quoad modum (acquisitionis)*. Te dwa porządki oczywiście nie wykluczają się wzajemnie, ale drugi jest podporządkowany pierwszemu, a ponieważ są to dwa różne rodzaje rzeczywistości, nie można ich mylić ani czynić ich wzajemnie sobie bliskimi. Jeśli więc chodzi o Jezusa (...), jeśli przyznamy mu iluminację wlane, charakterystyczne dla charyzmatycznego poznania objawienia, będzie On uzdolniony do pełnienia roli Bożego posłańca, ale nadal nie będzie miał bezpośredniego dostępu do Boga, ponieważ iluminacje te nie wystarczą jako substytut wiary” (tłum. WPT). Na ten temat zob. także ST II-II, q. 171, a. 5.

i klasyczna teologia katolicka unikały przypisywania nadprzyrodzonej wiary Synowi Bożemu, który stał się człowiekiem³¹.

Możemy zwrócić uwagę na trzy powody takiego twierdzenia. Pierwszy powód jest podany przez Akwinatę: Jezus jest Zbawicielem rodzaju ludzkiego nie tylko ze względu na swoją boską naturę (jako źródło naszej łaski), ale także na mocy swojej ludzkiej natury. Chrystus jako Bóg przekazuje nam łaskę w jedności z Ojcem i Duchem Świętym. Chrystus jako człowiek przekazuje nam łaskę instrumentalnie, za pośrednictwem swoich ludzkich czynów świadomej woli, zgodnej z Jego Boską wolą jako Boga. Zbawienie dla rodzaju ludzkiego polega jednak nie tylko na odkupieniu od grzechu, ale także na zjednoczeniu z Bogiem, którego szczytem jest wizja uszczęśliwiająca, w której dusza poznaje Boga natychmiast i posiada Go w sposób doskonały, bez niebezpieczeństwa utraty. Jeśli zatem Chrystus nie posiadał tej łaski w swoim ziemskim życiu, to w bardzo realnym sensie nie był jeszcze zbawiony i żył w wierze, oczekując na zbawienie lub odkupienie swojej ludzkiej natury³². Jest to niespójne, ponieważ oznacza, że Chrystus, będąc solidarnym z nami na mocy swojej wiary, byłby również solidarny z nami w oczekiwaniu na odkupienie od kogoś innego (na przykład od Ojca). Nie byłby zbawicielem, ale tylko jednym ze zbawionych. Oznacza to, że jeśli Chrystus jako Bóg-Człowiek jest aktywnym zbawicielem rodzaju ludzkiego w swoim ziemskim życiu i poprzez nie, to jest nim częściowo na mocy swojego bezpośredniego i doskonałego poznania Boga. On *wie*, że jest jednym z Ojcem, a nie tylko rozpoznaje lub uważa, że jest nim poprzez wiarę, jak gdyby przeglądając się w ciemnym zwierciadle³³.

Drugim powodem jest to, że Chrystus jako człowiek powinien być w stanie, jak to zwykle czynią wszystkie istoty ludzkie, pojąć, kim jest jako osoba. Jednak Chrystus, w przeciwieństwie do wszystkich innych istot ludzkich, jest osobą boską, a to, kim jest osoba boska, można zrozumieć w sposób bezpośredni jedynie dzięki łasce widzenia uszczęśliwiającego. Dlatego, aby Chrystus w swojej ludzkiej samoświadomości mógł natychmiast pojąć, kim jest jako Syn Boży, konieczne jest, aby posiadał widzenie uszczęśliwiające. To widzenie jest,

³¹ Na temat najnowszego magisterium zob. zwłaszcza: Pius XII, *Mystici Corporis* (1943), § 75; *Katechizm Kościoła katolickiego* 473; Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte* (2001), §§ 2–27; Kongregacja Nauki Wiary, *Notyfikacja w sprawie ks. Jona Sobrino* (2006), 8. Patrz niedawne studium i obrona tradycyjnego stanowiska przez Simona Francisca Gainę, *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, London 2015.

³² Zob. argument w ST III, q. 9, a. 2.

³³ Bardziej rozwiniętą wersję tego argumentu przedstawiłem w książce *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*, Washington 2015, rozdz. 8. Argument ten zawdzięczam rozmowom z Bruce'em D. Marshall'em.

innymi słowy, niezbędne dla Jego osobowej jedności i integralności, ponieważ Chrystus jako osoba jest Bogiem istniejącym jako człowiek³⁴.

Ostatni powód ma związek ze zbawczą ludzką wolą Chrystusa. W przeciwieństwie do innych istot ludzkich, Chrystus jest osobą, która posiada dwie wole: boską i ludzką. Jego ludzka wola istnieje w zgodzie z Jego wolą boską i jest jej podporządkowana. Jeśli jednak człowiek żyje w wierze nadprzyrodzonej, nie może natychmiast dostrzec, jaka jest wola Boża dla jego życia w danym momencie. Człowiek musi postępować roztropnie w nadziei, że będzie żył w zgodzie z wolą Bożą, nawet w momentach trudnych do roztropnego rozeznania. Gdyby Chrystus jako człowiek żył w wierze (nawet z wiedzą wlaną), byłby zobowiązany do działania w ciemnej nadziei na dostosowanie swojego życia do woli Bożej w każdym przypadku, co jest wspólne dla wszystkich zwykłych wierzących. Jednak działałby on osobiście jako człowiek, z niejasną nadzieją na dostosowanie samego siebie do *swojej własnej woli* jako wiecznego Syna Bożego. Oznacza to, że życie wiary wprowadziłoby w rzeczywistość Chrystusa pewien rodzaj moralnego rozdwojenia czy dualizmu, ponieważ po ludzku, *bez żadnej pewności*, starałby się On czynić to, co sam chciałby czynić w sposób boski. Albo też w sposób boski starał się czynić rzeczy, których po ludzku nie mógł być pewien, a co do których jako człowiek miał tylko nadzieję, że czyni wiernie, choć nie potrafił tego jasno dostrzec. Taki obraz rzeczy nie odpowiada jednak dokładnie Ewangeliom, które przedstawiają Chrystusa jako działającego w sposób zdecydowany, z pewną wiedzą o swojej tożsamości i misji, a także o warunkowych wyborach, których chce od Niego Ojciec i których dokonuje jako człowiek w łączności z Ojcem i Duchem Świętym³⁵.

Z różnych powodów należy więc przypisać Chrystusowi wizję uszczęśliwiającą w Jego ziemskim życiu, ale w taki sposób, aby ta tajemnicza łaska respektowała ludzkie wymiary wiedzy nabytej i wlanej, o których mówiliśmy wyżej. W jaki sposób zatem wizja uszczęśliwiająca współistnieje w Chrystusie z Jego wiedzą nabytą i jak należy rozumieć to współistnienie w odniesieniu do wiedzy wlanej Chrystusa? Temat ten jest trudny do zrozumienia, nie sam w sobie, ale z naszego punktu widzenia. Musimy podjąć trud rozróżnienia i relacji dwóch form nadprzyrodzonej wiedzy, z których każda była obecna w ludzkim umyśle Chrystusa w trakcie Jego ludzkiego historycznego doświadczenia, i z których

³⁴ Zob. argumenty na ten temat: D. Legge, *The Trinitarian Christology of Thomas Aquinas*, Oxford 2017, rozdz. 3.

³⁵ Argument ten przedstawiam obszerniej w *The Incarnate Lord...*, dz. cyt., rozdz. 5. Zob. także J.-M. Garrigues, *La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme*, „Nova et Vetera” 79/1 (2004), s. 39–51.

każda (na dwa różne sposoby) przewyższa łaskę nadprzyrodzonej wiary, którą my sami posiadamy.

Pomocne w potraktowaniu tego trudnego pytania jest poczynienie podstawowej obserwacji. Święty Tomasz daje nam powód, by sądzić, że wizja uszczęśliwiająca istnieje w historycznym Chrystusie w sposób, który zachowuje zwyczajną strukturę jego ludzkiej wiedzy nabytej i samoświadomości. Wskazuje na to na co najmniej dwa sposoby. Po pierwsze, zauważa on, że wizja uszczęśliwiająca jest obecna w historycznym życiu i działaniu Chrystusa zgodnie z określoną *dispensatio* czy też ekonomią³⁶. Wcielenie dokonuje się w perspektywie odkupienia rodzaju ludzkiego, a ta tajemnica ucłowieczenia Boga pociąga za sobą życie Boga w ontologicznej solidarności z nami. W Chrystusie Bóg wziął na siebie naszą rzeczywistą ludzką kondycję. Ponieważ Chrystus podlegał zwyczajnym warunkom ludzkiej egzystencji (do których należy cierpienie psychiczne i umysłowe), Akwinata uważa, że miał on widzenie uszczęśliwiające w taki sposób, że jego niższe władze (cielesne i zmysłowo-psychiczne doświadczenie rzeczywistości) zachowały swoją zwyczajną strukturę i wrażliwość³⁷. Ten stan należy przeciwstawić zmartwychwstaniu, w którym Chrystus w swoim uwielbionym człowieczeństwie cieszy się skutkami uszczęśliwiającego widzenia Boga nie tylko na wyżynach swojej duszy, ale także w swojej cielesno-zmysłowej podmiotowości i jest dotknięty tą łaską nawet w samej istocie swojego uwielbionego ludzkiego ciała³⁸.

Druga zasada jest analogiczna do pierwszej. Akwinata podkreśla nie tylko to, że Chrystus posiadał widzenie uszczęśliwiające pośród zwykłego ludzkiego życia, które było psychologicznie i fizycznie poddane słabości. Podkreśla również, że wyższe poznanie intuicyjne, pochodzące z tego widzenia, nie utrudniało ani nie nadzorowało zwykłego zdobywania wiedzy, które przychodzi poprzez ludzkie doświadczenie. Akwinata przeciwstawia tu „rozum wyższy” „rozumowi niższemu”, ale nie po to, by wyróżnić dwie zdolności intelektu czy nawet dwa nawyki (jak rozum spekulatywny i praktyczny). Chodzi mu raczej o rozróżnienie dwóch rodzajów przedmiotów poznania³⁹. W odniesieniu do tajemnicy Boga ludzki rozum Chrystusa był zawsze oświecony z góry przez intuicyjne poznanie Ojca, Jego samego i Ducha Świętego. Natomiast w odniesieniu do rzeczy doczesnych wizja nie towarzyszyła zdobywaniu przez Niego wiedzy na drodze bezpośredniego doświadczenia.

³⁶ Zob. ST III, q. 14, a. 1, ad 2; III, q. 15, a. 5, ad 3; q. 45, a. 2; q. 46, a. 8.

³⁷ Zob. ST III, q. 46, aa. 6-8.

³⁸ Zob. ST III, q. 46, a. 8; q. 54, a. 3.

³⁹ Zob. Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae* I, rozdz. 232.

Interpretatorzy spierają się o to, czy Akwinata mógł sądzić, że ludzki intelekt Chrystusa mógł „naturalnie” skorzystać z wiedzy płynącej z widzenia Boga i przełożyć ją na wiedzę pojęciową w sposób niemal natychmiastowy. Jan od św. Tomasza uważa, że nie, podczas gdy współcześni interpretatorzy, tacy jak Marie-Joseph Nicolas i Simon Francis Gainé, dopuszczają taką możliwość⁴⁰. Według jednej interpretacji Chrystus wiedziałby, że jest Synem Bożym przez bezpośrednie widzenie, a nie przez wiarę, ale byłby w stanie aktywnie poznawać tę wiedzę na sposób ludzki, przede wszystkim poprzez swoją wiedzę wlną, a dopiero wtórnie przez wiedzę nabytą. Ponieważ wizja uszczęśliwiająca nie jest pojęciowa, a więc w pewnym sensie jest nieprzekazywalna, Chrystus potrzebowałby wlanej wiedzy prorockiej, aby „przetłumaczyć” swoje widzenie na pojęcia, które mógłby opracować i przedstawić nam w zwykłych kategoriach⁴¹. Alternatywnie, według drugiej interpretacji, Chrystus wiedziałby, że jest Bogiem poprzez widzenie uszczęśliwiające, a nie przez wiarę, ale byłby również w stanie zrozumieć coś z tego widzenia i wyrazić tę wiedzę bezpośrednio za pomocą swojej zwykłej, nabytej wiedzy, bez uciekania się do jakiejś specjalnej, wlanej, prorockiej wiedzy. Jego intelekt pośredniczący w swoim zwykłym ludzkim trybie działania miałby jakąś formę dostępu do wyższej wiedzy intuicyjnej, którą posiada na mocy widzenia⁴².

Nie musimy starać się tutaj rozwikłać tego sporu, który jest uboczny dla argumentacji niniejszego artykułu. Niezależnie bowiem od tego, jak się go rozstrzygnie, pozostaje kluczowa różnica co do *natury* dwóch form poznania: bezpośredniego widzenia Boga i łaski wiedzy wlanej. Akwinata wyraźnie stwierdza, że wizja uszczęśliwiająca daje o wiele wyższą formę poznania niż wiedza wlna, ponieważ pozwala ludzkiej naturze Chrystusa na bezpośrednie poznanie boskiej istoty. Jest to jednak również ta forma poznania, która najbardziej bezpośrednio zaspokaja naturalną ludzką tęsknotę za absolutnym poznaniem Boga⁴³. Łaska

⁴⁰ Zob. Jan od św. Tomasza, *Cursus theologicus*, t. 8, q. 9, d. 11, a. 2, nr 3–5; M.-J. Nicolas, *Voir Dieu dans la 'condition charnelle'*, „Doctor Communis” 36 (1983), s. 384–394; S.F. Gainé, *Is There Still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?*, „Nova et Vetera” English edition 2 (2018). Odnośnie do poniższych argumentów wiele zawdzięczam publikacjom Gainé'a i jego ostatniemu ujęciu tej kwestii, choć nie zgadzam się z nim we wszystkich punktach.

⁴¹ Tekst Akwinaty, który najbardziej zbliża się do potwierdzenia tej idei, znajduje się w ST III, q. 9, a. 3, corp. i ad 3, w połączeniu z q. 11, a. 5, ad 1.

⁴² Tekst, który wydaje się popierać tę tezę w tym sensie, zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 20, a. 3, ad 4.

⁴³ Zob. ST I-II, q. 3, a. 8. Swoje własne ujęcie słynnego pytania o „naturalne pragnienie Boga” przedstawiłem w T.J. White, *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, „The Thomist” 78 (2014), s. 247–289.

widzenia uszczęśliwiającego jest oczywiście formalnie nadprzyrodzona, jest najwyższą i najbardziej naturalnie niedostępną ze wszystkich form łaski. Jednak co do warunków czy celu łaska ta jest wewnętrznie ludzka i uosabia maksymę, że łaska nie niszczy natury, ale doprowadza ją do końca. Dzieje się tak nawet wtedy, gdy współlistnieje ona w Chrystusie z tym wszystkim, co jest właściwe zwykłemu doświadczeniu: z Jego psychologicznym rozwojem zmysłowym oraz z ludzką wrażliwością i cierpieniem. Jest to w zasadniczy sposób zbieżne z życiem po zmartwychwstaniu. Tam nie ma cierpienia, ponieważ wiąże się ono ze stanem przemienionym. Jest jednak również tak, że nawet w zmartwychwstaniu łaska widzenia uszczęśliwiającego współlistnieje w Chrystusie w doskonałej harmonii z jego zwykłymi doświadczeniami zmysłowymi i z jego sposobem nabytego rozumowania zwierzęcego. Innymi słowy, wizja uszczęśliwiająca jest o wiele wyższą formą poznania, ale także bardziej „zwyczajną”, ponieważ urzeczywistnia doskonałość błogosławieństw.

Natomiast wiedza włana nie jest zwyczajna z naturalnego punktu widzenia, ani pod względem formalnym, ani teleologicznym, lecz nadzwyczajna, ponieważ stanowi poznanie, które nie jest zdobywane za pomocą zmysłów i aktywności intelektu czynnego ani nie przyczynia się zasadniczo do ostatecznego spełnienia podmiotu. Jest ona raczej szczególnie bezinteresowna i polega na charyzmatycznej formie poznania, ukierunkowanego przede wszystkim nie na dobro jednostki, lecz na pomoc innym. Prorok może wyrażać swoją wiedzę w zwykłym języku swoich czasów i posługiwać się zrozumiałymi dla wszystkich symbolami, ale nawet wtedy czyni to w oparciu o dar wiedzy, którego inni nie posiadają i który jest charyzmatyczny w swoim rodzaju.

Możemy z tego wywnioskować, że uszczęśliwiający widzenie Chrystusa i prorocze poznanie (włana wiedza) Chrystusa są soteriologiczne na dwa różne sposoby. Pierwsze z nich jest soteriologiczne w sposób bardziej wzorcowy i uniwersalistyczny. Bezpośrednie widzenie Boga jest zwieńczeniem noetycznego błogosławieństwa dla każdej istoty ludzkiej⁴⁴. Chrystus jest Zbawicielem, ponieważ może nam przekazać to, co sam najpierw posiada, doskonałość poznania Boga, która całkowicie i ostatecznie wypełnia ludzki umysł i serce. Druga forma poznania jest soteriologiczna, ponieważ reprezentuje nadzwyczajny charyzmatyczny dar prorocstwa, którego większość nie otrzymuje i którego nikt poza Chrystusem nie posiada w sposób habitualny. Jest ona ukierunkowana na ekonomię objawienia i pozwala Chrystusowi nauczać innych odnośnie do tych otrzymanych prawd, istotnych dla objawienia Nowego Testamentu. Prawdą jest, że błogosławieni w przyszłym życiu mogą cieszyć się wiedzą wlaną i widzeniem

⁴⁴ Zob. 1 J 3,2; 1 Kor 13,12; Ap 22,4; *Katechizm Kościoła katolickiego* 1023-29; ST I, q. 12, a. 1.

uszcześliwiającym, tak jak dusza świętego odłączona od ciała musi posiadać jakąś formę wiedzy wlanej, aby przy braku ciała móc nadal poznawać⁴⁵. Niemniej jednak wiedza wlana nie jest typowo ludzka i pozostaje nadzwyczajna dla naszej ludzkiej natury, podczas gdy wiedza nabyta i widzenie uszcześliwiająca są bardziej typowo ludzkie, pierwsze z natury, a drugie z łaski⁴⁶. Ta ostatnia jest łaską najwyższą i najbardziej nadzwyczajną, ale wypełnia to, co w człowieku jest najgłębsze i najbardziej racjonalne: naturalne pragnienie prawdy i naturalne pragnienie natychmiastowego poznania Boga.

Wnioski

Współczesny rozwój studiów historyczno-Jezusowych powstał początkowo w opozycji do klasycznych dogmatycznych perspektyw dotyczących osoby Chrystusa⁴⁷. Wielu sądziło, że metoda historyczno-krytyczna może być wykorzystana do pogłębionej analizy obrazu Chrystusa w Nowym Testamencie i we wczesnym Kościele w celu odzyskania bardziej realistycznej wizji Jezusa z Nazaretu „uprzedniej względem dogmatu”. Chociaż niektórzy nadal utrzymują to podejście, nie jest już kojarzone ze stosowaniem metody historyczno-krytycznej jako takiej. Przeciwnie, współczesne poszukiwania Jezusa historycznego są coraz częściej prowadzone w pozorowanej zgodności z klasycznym nauczaniem dogmatycznym, zwłaszcza przez niektórych przedstawicieli „trzeciego poszukiwania”, którzy podkreślają eschatologiczne przesłanie Jezusa w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni⁴⁸. Wielu z tych badaczy argumentuje, że Jezus z Nazaretu musiał uznawać siebie za ostatecznego, eschatologicznego wysłannika Boga w historii, tego, który doprowadza przymierze Izraela do ostatecznego wypełnienia⁴⁹. Rozumując w ten sposób, można pogodzić współczesne uznanie dla historycznie uwarunkowanej ludzkiej świadomości Jezusa (w kontekście judaizmu Drugiej Świątyni) z zasadami chrystologii nicejskiej.

⁴⁵ Zob. ST I, q. 89.

⁴⁶ Można to przeciwstawić przypadkowi aniołów, dla których typowa jest wiedza infantylna (ST I, q. 55).

⁴⁷ Zob. tutaj argument historyczny J. Israela, *Radical Enlightenment: Philosophy in the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001, s. 197–229, 447–476.

⁴⁸ Zob. argument S. Neilla, N.T. Wrighta, *The Interpretation of the New Testament 1861–1986*, Oxford 1988.

⁴⁹ Zob. np. T.J. Wright, *Jesus and the Victory...*, dz. cyt., rozdz. 8; J.D.G. Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, rozdz. 12, 15–16.

Niemniej współczesna synteza historyczna często ulega także pewnemu rodzajowi teologicznego apolinaryzmu, nie klasycznego (w którym ludzki umysł Chrystusa był negowany w celu potwierdzenia rzeczywistości Jego boskości), ale odwróconego. W tym ujęciu boska mądrość Chrystusa jako Boga jest zamieniona w ducha kenotycznym na czas Jego wcielonego życia wśród nas. Jedynie ludzka historyczna świadomość Chrystusa ukazuje się w całej swej warunkowej zwyczajności, a łaski prorockiej świadomości Chrystusa i szczególnej wiedzy o własnej tożsamości są rozumiane jako zwykłe „teologumeny popaschalne”, dodane przez późniejszą wspólnotę chrześcijańską w celu wywyższenia historycznej postaci Chrystusa⁵⁰. Teologia ta jest nicejska, ponieważ potwierdza boskość Chrystusa, ale nie jest w pełni chalcedońska, ponieważ kenotyzm przesłania obecność boskich działań w historycznym Chrystusie, przez co nie jest w stanie zmierzyć się z autentycznym dioteletyzmem, w którym boskie i ludzkie działania Chrystusa są obecne i skoordynowane hierarchicznie⁵¹. Wiedza włana i widzenie uszczęśliwiający Chrystusa są łaskami, które odnoszą się do Jego ludzkiej natury, ale są to łaski, które pozwalają Jego ludzkiemu umysłowi aktywnie współpracować z boską mądrością, którą posiada jako Bóg, z Ojcem i Duchem Świętym. Afirmacja tych łask w ludzkim umyśle Chrystusa jest konieczna, aby właściwie zrozumieć rzeczywistą współpracę i skoordynowaną harmonię Boskiej mądrości Chrystusa z ludzkim rozumieniem, Jego boskiej woli z ludzkim podejmowaniem decyzji. Jak zatem można zaakceptować klasyczne zasady dioteletyzmu, a jednocześnie przyjąć słuszne spostrzeżenia współczesnych badań historyczno-krytycznych?

Powrót do równowagi wymaga uznania dorobku współczesnych badań historycznych i wynikającego z nich realizmu w odniesieniu do historycznego Wcielenia, a jednocześnie znalezienia sposobu na uznanie wiedzy wlanej Chrystusa jako kluczowego elementu Jego historycznej misji. Nadzwyczajna ludzka wiedza o Chrystusie jest czymś integralnym w Nowym Testamencie, a zatem realnym

⁵⁰ Problem ten w ramach teologii systematycznej najlepiej opisuje intrygujące i historycznie wpływowe dzieło W. Pannenberg, *Jesus-God and Man*, Philadelphia 1968, zwłaszcza s. 307–364, w którym systematycznie kwestionuje tradycyjny dioteletyzm. Wydaje się, że obraz Jezusa przedstawiony przez Wrighta w *Jesus and the Victory of God* w znaczący sposób pokrywa się (celowo lub nie) z obrazem Pannenberg.

⁵¹ Joseph Ratzinger zauważył potrzebę odnowienia chrystologii dioteletycznej w nowoczesnym kontekście w *Behold the Pierced One*, San Francisco 1986. Na temat perspektyw dioteletyzmu w zestawieniu ze współczesnymi zastrzeżeniami zob. T.J. White, *Dyothelitism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus*, „Pro Ecclesia” 17/4 (2008), s. 396–422. Omówienie historycznych źródeł dioteletyzmu można znaleźć w: D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2005.

elementem życia Jezusa z Nazaretu, który może być przedmiotem historycznych rozważań. Wczesna wspólnota chrześcijańska rozumiała ziemskiego Jezusa jako osobę obdarzoną nadzwyczajną wiedzą na temat boskiej ekonomii, zdolną do przepowiadania kluczowych wydarzeń, które miały nadejść, potrafiącą czytać w sercach i umysłach oraz w wyjątkowy sposób świadomą własnego autorytetu i tożsamości jako Syna Bożego.

Podjęcie świętego Tomasza do wiedzy wlanej i widzenia uszczęśliwiającego Chrystusa stanowi potrzebną równowagę dla teologii chrześcijańskiej, ponieważ pomaga nam zrozumieć łaskę ludzkiego umysłu Chrystusa i wyjaśnić, w jaki sposób łaska ta jest zakorzeniona w Jego naturze, a zatem w kontekście Jego ludzkiej wiedzy nabytej wraz z jej kulturowo-językowym i czasowym kształtem. Ta afirmacja ludzkiego zdobywania wiedzy przez Jezusa pozwala nam zrozumieć, w jaki sposób Słowo Wcielone mogło uczyć się na podstawie swojego doświadczenia w kontekście otaczającej go kultury. Ta czasowa specyfika wiedzy i języka Chrystusa nie musi oznaczać, że misja Chrystusa jest mniej uniwersalna. Przeciwnie: Słowo stało się ciałem w Galilei I wieku i z tego konkretnego ciała, w tym konkretnym czasie i miejscu, rzuciło światło na cały świat. Jak mówi proroczko Jezus o swoim własnym ukrzyżowaniu jako uprzywilejowanym miejscu objawienia Jego boskiej tożsamości: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego, wtedy poznacie, że JA JESTEM” (J 8,28). Jezus mógł myśleć o znaczeniu boskiego imienia z Wj 3,14-15 w oparciu o swoją naturalną nabytą wiedzę jako Żyd z I wieku. Na mocy własnego widzenia i wiedzy wlanej wiedział również, że może zastosować to imię do siebie samego jako tego, który jest jednym z Ojcem (J 10,30). Realizm chrystologiczny wymaga, abyśmy łączyli te dwa twierdzenia, tak jak uznajemy zarówno prawdziwą boskość, jak i prawdziwe człowieczeństwo Chrystusa. W tym dążeniu teologiczna wizja wiedzy Chrystusa, jaką proponuje Tomasz z Akwinu, stanowi istotną pomoc dla solidnej współczesnej chrystologii.

Bibliografia

Arystoteles, *De interpretatione*.

Barker M., *Aquinas on Internal Sensory Intentions: Nature and Classification*, „International Philosophical Quarterly” 52/2 (2012), s. 199–226.

Barker M., *Experience and Experimentation: The Meaning of Experimentum in Aquinas*, „The Thomist” 76/1 (2012), s. 37–71.

Bathrellos D., *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2005.

Caird G.B., *New Testament Theology*, Oxford 1995.

- Dodd C.H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953.
- Dunn J.D.G., *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.
- Gainé S.F., *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, London 2015.
- Gainé S.F., *Is There Still a Place for Christ's Infused Knowledge in Catholic Theology and Exegesis?*, „Nova et Vetera” English edition 2 (2018).
- Garrigues J.-M., *La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme*, „Nova et Vetera” 79/1 (2004), s. 39–51.
- Israel J., *Radical Enlightenment: Philosophy in the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001.
- Jan od św. Tomasza, *Cursus theologicus*.
- Jan Paweł II, *Novo Millennio Ineunte* 2001.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1992.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Notyfikacja w sprawie ks. Jona Sobrino*, 2006.
- Legge D., *The Trinitarian Christology of Thomas Aquinas*, Oxford 2017.
- Lessing G.E., *Philosophical and Theological Writings*, tłum. H.B. Nisbet (ed.), Cambridge 2005.
- Lindbeck G.A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Louisville 1984.
- Neill S., Wright N.T., *The Interpretation of the New Testament, 1861–1986*, Oxford 1988.
- Nicolas M.-J., *Voir Dieu dans la 'condition charnelle'*, „Doctor Communis” 36 (1983), s. 384–394.
- Pannenberg W., *Jesus-God and Man*, Philadelphia 1968.
- Pius IX, *Dei Filius* 1870.
- Pius XII, *Mystici Corporis* 1943.
- Ratzinger J., *Behold the Pierced One*, San Francisco 1986.
- Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.
- Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913.
- Spinoza B., *Tractatus Theologico-Politicus* 1690.
- The Consciousness of Christ Concerning Himself and His Mission*, Międzynarodowa Komisja Teologiczna, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/-cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscien-za-gesu_en.html [dostęp: 7.10.2021]; wyd. pol.: *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim postaniu* (1985), tłum. J. Bielecki, [w:] *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, J. Królikowski (red.), Kraków 2000, s. 237–250.
- Tomasz z Akwinu, *Commentary on St. John's Gospel*, tłum. J.A. Weisheipl, t. 1, Albany 1998.
- Tomasz z Akwinu, *De anima*.
- Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia*.
- Tomasz z Akwinu, *Compendium theologiae*.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*.
- Torrell J.-P., *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, „Revue Thomiste” 101 (2001), s. 355–408.
- Torrell J.-P., *S. Thomas d'Aquin et la science du Christ*, [w:] *Saint Thomas au XXe siècle*, S.-T. Bonino (ed.), Paris 1994, s. 394–409.
- Wahlberg M., *Revelation as Testimony: A Philosophical Theological Study*, Grand Rapids 2014.
- White T.J., *Imperfect Happiness and the Final End of Man: Thomas Aquinas and the Paradigm of Nature-Grace Orthodoxy*, „The Thomist” 78 (2014), s. 247–289.
- White T.J., *The Incarnate Lord: A Thomistic Study in Christology*, Washington 2015.

Witherington B. III, *The Christology of Jesus*, Minneapolis 1990.

White T.J., *Dyotheletism and the Instrumental Human Consciousness of Jesus*, „Pro Ecclesia” 17/4 (2008), s. 396–422.

Wright N.T., *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis 1997.

Wright N.T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Minneapolis 1993.

THOMAS JOSEPH WHITE (O. PROF.) – wykładowca w Angelicum, od 2021 roku rektor Papieskiego Uniwersytetu Świętego Tomasza z Akwinu w Rzymie, dyrektor Instytutu Tomistycznego w Rzymie, od 2011 roku członek Papieskiej Akademii im. św. Tomasza z Akwinu. Naukowo interesują go tematy związane z metafizyką tomistyczną i chrystologią oraz dialog ekumeniczny rzymskokatolicko-reformatorski.