

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

HERMENEUTYCZNE TŁO PEWNEJ CHRYSOLOGII: WOKÓŁ SPRAWY ROGERA HAIGHTA

Dnia 13 XII 2004 r. podpisana została *Nota*¹ Kongregacji Nauki Wiary odnosząca się do książki *Jesus Symbol of God*², amerykańskiego jezuitę Rogera Haighta. Na polskim gruncie wydarzenie nie spotkało się ze zbyt wielkim zainteresowaniem; poza tekstem w „Przeglądzie Powszechnym”³, którego autorzy bardzo ogólnie referują zawartość książki i *Noty* Kongregacji, sprawa przeszła właściwie bez echa. Powodów braku zainteresowania należy szukać zapewne w różnicy pomiędzy kontekstem, w jakim rozwija się teologia w Polsce, a kontekstem specyficznym dla teologii amerykańskiej. Ten drugi nacechowany jest ostrym, ostatecznie wyniszczającym dla obu stron, starciem tradycji katolickiej z myślą ponowoczesną. Stąd rodzi się potrzeba szukania dialogu, a zatem i takiej reinterpretacji tradycji katolickiej, która by ów dialog umożliwiła, czyniąc tradycję tę pojęciowo dostępną dla człowieka ukształtowanego przez ponowoczesną kulturę. W polskim kontekście omawiana problematyka (nazbyt często) postrzegana bywa jako cokolwiek egzotyczna. Także wspomniane omówienie „sprawy Rogera Haighta” zdaje się koncentrować bardziej na „politycznym”⁴ wymiarze problemu, niż na istotnych, postawionych w sporze pytaniach.

W poniższym opracowaniu pragnę nie tyle zaprezentować zarys myśli amerykańskiego jezuitę czy zarys jego sporu z Kongregacją Nauki Wiary, ile zmierzyć się z niektórymi aspektami fundamentów hermeneutyczno-metodologicznych chrystologii Haighta. Ostatecznym impulsem do podjęcia decyzji zabrania głosu w dyskusji wokół *Jesus Symbol of God* była dla mnie publikacja nowej książki tegoż autora, noszącej tytuł *The Future of Christology*⁵, która, prócz zbioru wcześniejszych

¹ *Notificatio de opere “Jesus symbol of God” a patre Rogerio Haight S.J. edito*, „Acta Apostolicae Sedis” 2005, nr 97, z. 2, s. 194–203.

² Maryknoll–New York 1999, [do tej pozycji odsyła skrót JSG].

³ G. B u b e l, A. D e m k o w i c z, *Sprawa Rogera Haighta SJ*, „Przegląd Powszechny” 2005, nr 122, z. 5, s. 116–128.

⁴ Świadczyć mogą o tym np. takie stwierdzenia: „Patrząc na cały przebieg ‘sprawy’ Haighta, trudno uznać za zasadne tezy, że mamy tu do czynienia z planowym działaniem Kurii Rzymskiej, mającym na celu zmuszenie do milczenia teologów, którzy pracują na rzecz dialogu z kulturą postmodernistyczną oraz z innymi religiami” (tamże, s. 127).

⁵ New York–London 2005, [do tej pozycji odsyła skrót FC].

artykułów o charakterze hermeneutyczno-metodologicznym⁶, zawiera także (rozczarowująco krótką) odpowiedź na krytykę⁷, jaką wobec poprzedniej publikacji z różnych stron podniesiono. Przebijające z tych odpowiedzi niewzruszone przekonanie o słuszności własnych tez kontrastuje mocno z dialogicznym nastawieniem deklarowanym przez autora i prowokuje do ponownego zajęcia stanowiska.

Pluralizm i kryteria dla chrystologii

Pierwszy problem, na który należy zwrócić uwagę, nim podejmie się krytykę chrystologii Haighta, to sposób, w jaki zapewnił on sobie specyficzną „nietykalność” własnych pozycji. Odpowiedzi Haighta na krytykę, udzielone w epilogu *The Future of Christology*, świadczą o tym, iż autor jest przekonany, że większość zarzutów w ogóle nie dotyka koncepcji przedstawionej w *Jesus Symbol of God*. Na jakiej podstawie? Otóż wpływają na to dwa elementy jego hermeneutyki chrystologicznej. Po pierwsze – założenie, że chrystologia z natury jest pluralistyczna, przy czym chodzi nie tylko o pluralizm na płaszczyźnie języka, ale też i modeli interpretacyjnych⁸. W ramach pluralizmu jedna chrystologia nie może być atakowana z pozycji innej, bo są one równoważne i równowartościowe⁹. Po drugie – „nietykalność” zapewniają kryteria przyjęte przez twórcę do wyznaczania modelu aktualnej chrystologii, a które bynajmniej nie kolidują z pluralizmem¹⁰. Są nimi: wierność tradycji, zrozumiałość (*intelligibility*) we współczesnym świecie oraz umacnianie (*empowerment*) życia chrześcijańskiego¹¹.

Oba wymienione założenia metodologiczne chrystologii Haighta domagają się krytycznego komentarza. Zacznijmy od kwestii pluralizmu. Oczywiście, można i trzeba się zgodzić, że chrześcijańska refleksja teologiczna dopuszczała i dopuszcza pluralizm modeli interpretacyjnych. Wielość chrystologii Nowego Testamentu, którą Haight przywołuje jako zasadniczy argument za pluralizmem¹², rzeczywiście za tym przemawia. Nie sposób jednak zgodzić się z twierdzeniem, że jedna koncepcja chrystologiczna nie może być punktem wyjścia do krytyki innej. Dlaczego? Bo uniemożliwiłoby to *de facto* istnienie jakiegokolwiek normatywnej tradycji chrystologicznej. Chrześcijanie zaś od samego początku najwyraźniej byli przekonani, że nie wszystko, co można powiedzieć o Chrystusie, można uznać za prawdziwe (czy jednakowo wartościowe). Ślady polemik z uznawanymi za błędne interpreta-

⁶ Teksty te rzucają dodatkowe światło na niektóre aspekty myśli Haighta, mniej wyraźnie przedstawione w JSG.

⁷ Por. FC, s. 196–214.

⁸ Por. JSG, s. 425–431; FC, s. 148–164.

⁹ „The ‘orthodoxy’ of a particular theological position cannot be another theology, because all such interpretations are human projects, historically conditioned”. (JSG, s. 6, por. też FC, s. 164).

¹⁰ „They do not overcome pluralism, but admit a variety of positions”. (JSG, s. 47).

¹¹ Por. JSG, s. 47–51.

¹² Por. tamże, s. 181–184.

cjami tożsamości Jezusa odnajdujemy już w Nowym Testamencie¹³ (czego Haight zupełnie nie zauważa). Później nastąpiło zdystansowanie się do apokryfów (których istnienie Haight ignoruje), pierwsze orzeczenia synodalne, następnie soborowe itd., aż po... *Notę* Kongregacji Nauki Wiary dotyczącą chrystologii samego Haighta. Ciekawe jest też to, że wielokrotnie powtarzane deklaracje o konieczności pluralizmu w chrystologii nie zakłócają autorowi nieustannej, wręcz obsesyjnej momentami krytyki klasycznej chrystologii. Ujawniają się tutaj – po raz pierwszy, aczkolwiek nie ostatni – niedostatki koherencji konstruowanej przez Haighta koncepcji. Można odnieść wrażenie, że kryteria, które, według deklaracji autora, nie mają usuwać pluralizmu chrystologii, w odniesieniu do tradycyjnej chrystologii dogmatycznej przybierają postać bardzo ostrych warunków, zdolnych przesądzić o odrzuceniu wielowiekowej tradycji.

Wspomnianym kryteriom warto się przyjrzeć nieco bliżej, jako że decydują one tak o kształcie chrystologii amerykańskiego jezuity, jak i o jej totalnej odporności na krytykę. Kryterium pierwsze – wierność tradycji – na pierwszy rzut oka wydaje się jak najbardziej na miejscu i powinno gwarantować prawowierność opartej na nim chrystologii. Problem w tym, że Haight dość specyficznie rozumie „tradycję”. Chodzi w istocie o trójstopniową wierność: wobec Jezusa z Nazaretu, wobec chrystologii (w liczbie mnogiej) Nowego Testamentu oraz wobec historii soteriologii i chrystologii. Przy tym odwołanie do Jezusa z Nazaretu oznacza według Haighta odwołanie do badań nad historycznym Jezusem, których wyniki mogą stanowić jedynie kryterium negatywne: chrystologia nie może twierdzić o Nim tego, co zostaje wprost zaprzeczone poprzez *consensus* badaczy¹⁴. Jednak w badaniach nad historycznym Jezusem konsens dotyczy w istocie niewielu kwestii¹⁵, a samo stwierdzenie, czy do takiego konsensu doszło, może być w dużej mierze subiektywne. Podobnie rzecz ma się z chrystologiami Nowego Testamentu: poszczególne tradycje chrystologiczne otrzymują współcześnie różne, nieraz bardzo rozbieżne interpretacje¹⁶ i nie zawsze istnieje interpretacja wyraźnie większościowa. Ponownie margines na arbitralne wybory pozostał – delikatnie mówiąc – spory¹⁷. Trzeci poziom wierności odnosi się do „historii chrystologii”. Haight przyznaje wprawdzie, że decyzje soborów mają wybitny autorytet (*preeminent authority*¹⁸), jednak nie

¹³ Wystarczy wspomnieć o antydoketystycznej polemice w listach Janowych (por. np. 1 J 4,2; 2 J 1,7).

¹⁴ Por. JSG, s. 48.

¹⁵ Haight w innym miejscu dowodzi zresztą, że jest tego świadom. Właśnie dlatego potrzebna mu będzie kategoria „wyobraźni” jako elementu sprawiającego niejako przyrost danych tradycji. Por. FC, s. 13–23.

¹⁶ Wystarczy wspomnieć kwestię obecności (bądź nieobecności) elementów chrystologii odgórnej w hymnie z Listu do Filipian (2,6-11) czy spory wokół pochodzenia Janowego Prologu.

¹⁷ Zwłaszcza że Haight przyznaje, iż chrystolog-systematyk zasadniczo nie jest w stanie osiągnąć odpowiedniego stopnia kompetencji w badaniach biblijnych, musi zatem odwoływać się do autorytetów. Problem w tym, że określenie, kto jest autorytetem, znowu nacechowane jest subiektywizmem. Pozwala to jednak uchylić się od krytyki poprzez odesłanie do innych autorów, co Haight czyni bez żenady, preferując wyraźnie interpretacje wywodzące się ze środowiska *Jesus Seminary* (J. D. Crossan) oraz związane z teologiami wyzwolenia.

¹⁸ JSG, s. 49.

tyłe w stosunku do współczesnej chrystologii, lecz – i jest to bardzo charakterystyczne sformułowanie, doskonale oddające stosunek autora do tradycji dogmatycznej – „w historii Kościoła i jego chrystologii”, gdyż aby decyzje mogły mieć znaczenie dla aktualnej chrystologii, muszą najpierw przejść przez proces odpowiedniej interpretacji. Stwierdzenie to można by zinterpretować ortodoksyjnie, ale sposób, w jaki w rozdziałach IX i X *Jesus Symbol of God* Haight reinterpretuje tradycję dogmatyczną, świadczy o tym, że należy je rozumieć raczej w sposób następujący: choć decyzje soborowe miały *de facto* wpływ na historyczne perypetie chrystologii, zatem nie można ich ignorować, nie znaczy to, że należy je przyjmować jako normatywne dla współczesnej refleksji. Albo inaczej – normatywne w nich jest to, co współcześnie, na podstawie pozostałych kryteriów chrystologicznych (rozumiałość, aktualność egzystencjalna), da się z nich wyinterpretować¹⁹. Okazuje się więc w praktyce, że Haight podporządkowuje²⁰ trzeci poziom kryterium wierności tradycji pozostałym dwóm sformułowanym przez siebie kryteriom chrystologicznym.

Sumując: kryterium „wierności tradycji”, tak jak rozumie je i stosuje Haight, pozostawia olbrzymie pole działania dla wszelkich przedzałożeń posługującego się nim autora. Wierność „tradycji” polega ostatecznie na wierności... własnym intuicjom i przekonaniom. Niestety, pozostałe kryteria w podobnym stopniu faworyzują aprioryzm.

Z kryterium zrozumiałości na pierwszy rzut oka także trudno się nie zgodzić. Jednym z podstawowych zadań teologii jest przecież właśnie reinterpretacja orędzia chrześcijańskiego w taki sposób, by było zrozumiałe dla ludzi żyjących w danej kulturze. Haight wprowadzicie deklaruje, że chodzi mu o „rozumiałość”, w istocie jednak idzie znacznie dalej: chrystologiczne twierdzenia, argumentuje, muszą *odpowiadać* temu, jak w ramach danej kultury jest postrzegana rzeczywistość w ogóle²¹. Z tego zaś wynika, że system pojęciowy danej kultury wyznacza ramy, poza które chrystologia nie powinna bądź wręcz nie może wychodzić. Co oznacza to w praktyce dla Haighta? Na przykład, jeśli w ponowoczesnej kulturze powszechnie panuje przekonanie, że każda wiedza dochodzi do człowieka poprzez historyczne doświadczenie²², to... każde doświadczenie Boga musi odbywać się za pośrednictwem świata, a jakiegokolwiek bezpośrednie poznanie Boga jest niemożliwe²³. W czasie lektury *Jesus Symbol of God* trudno oprzeć się wrażeniu, że rolę tradycyjnych dogmatów zajmują założenia hermeneutyki wyprac-

¹⁹ Interpretacja danych historycznych zgodnie z ich oryginalnym kontekstem i intencjami autorów jest Haightowi raczej obca. Dokumentacja poświęcona temu problemowi mogłaby zająć osobne studium.

²⁰ Mimo że otwarcie mówi raczej o sprzężeniu (*conjunction*) z pozostałymi normami. Por. JSG, s. 49.

²¹ „One’s christological faith should find expression in relief structures or ways of understanding that fit or correspond with the way reality is understood generally in a given culture”. (JSG, s. 49).

²² To jeden z elementarnych aksjomatów hermeneutyki Haighta, powtarzany bardzo często. Por. np. JSG, s. 194, 195, 426, 427; FC, s. 19.

²³ Por. JSG, s. 194.

wanej we współczesnej zachodniej kulturze. Wydarzenie Chrystusa nie ma prawa (!) doprowadzić do kontestacji niektórych z przyjętych założeń (jak choćby przekonania o absolutnej transcendencji i z niej wynikającej radykalnej niepoznawalności Boga). Problematyczność takiego podejścia wzmacnia fakt, że przecież „jakiś”, w pełni obiektywny i przez to reprezentatywny, opis owego kulturowego układu odniesienia nie istnieje. Teolog musi go wyinterpretować z kultury, w której albo dla której tworzy. W konsekwencji „dogmatyczny” szkielet chrystologii Haighta opiera się – moim zdaniem – w dużej mierze na... jego własnej opinii co do kształtu współczesnej kultury zachodniego świata.

Trzecie kryterium – zdolności chrystologii do umacniania życia chrześcijańskiego – bynajmniej nie poprawia sytuacji. Jego wysoce subiektywny charakter łatwo zresztą dostrzec. Co bowiem oznacza „życie chrześcijańskie”? Za tym określeniem kryje się, rzecz jasna, życie konkretnych osób i wspólnot chrześcijańskich. Czy dana chrystologia umocniła ich związek z Jezusem da się stwierdzić tylko i wyłącznie „po owocach”, a więc *a posteriori*. Oczywiście: zawsze można (i być może nawet należy) próbować *a priori* zakładać, że dany tekst ma w określonych okolicznościach wyrzucić określone skutki na określonych osobach. Czy jednak w równaniu takim nie ma zbyt wielu niewiadomych, by czynić z niego „kryterium” w konstruowaniu modelu chrystologicznego? Mam co do tego poważne wątpliwości. Podobne założenia zdecydowanie lepiej sprawdzają się w odniesieniu do języka, metaforyki, rozłożenia akcentów, jednym słowem – sposobu przedstawienia chrystologii w formie danego tekstu niż w samej konstrukcji fundamentów modelu interpretacyjnego.

Transcendencja Boga

Jednym z podstawowych założeń chrystologii Haighta i – moim zdaniem – główne źródło problemów z jej ortodoksyjnością stanowi twierdzenie o transcendencji Boga, który jest „absolutnym misterium”²⁴. Choć autor nie rozwija szerzej własnej koncepcji Boga, w wielu miejscach powraca do kwestii transcendencji, wskazując na jej konsekwencje – zwłaszcza hermeneutyczne. Mianowicie:

- objawienie rozumie się jako „spotkanie w wierze z transcendentnym”²⁵;
- kiedy objawienie ma miejsce, dokonuje się zawsze za pośrednictwem rzeczywistości immanentnych w ludzkiej historii²⁶; Haight będzie wprawdzie rozwijał teorię objawienia w kategoriach „doświadczenia”, jednak doświadczenia wykluczającego *de iure* bezpośredni kontakt z doświadczanym przedmiotem²⁷;

²⁴ JSG, s. 199.

²⁵ Tamże, s. 5.

²⁶ Por. tamże, s. 7.

²⁷ Haight unika wyraźnego sprecyzowania terminu doświadczenia, ale rozważania ze stron 153–155 JSG wskazują, że – jego zdaniem – każde doświadczenie zakłada pewną mediację.

– poznanie, do jakiego prowadzi objawienie, nie niesie wiedzy „w sensie żadnej z form wiedzy, jakie posiadamy w tym świecie”²⁸ – kategoryczne wykluczenie przez Haighta poznawczych skutków objawienia ze sfery „tego świata” uważam za wielce problematyczne: do jakiego świata należałaby zatem teologia, czy jest w ogóle możliwa?

– każda ludzka wypowiedź o Bogu ma jedynie symboliczny charakter²⁹;

– uprawniona jest wyłącznie chrystologia „od dołu”, wychodząca od historycznej postaci Jezusa z Nazaretu;

– Jezus staje się „symbolem Boga”, to znaczy istniejącym w tym świecie, stworzonym, podpadającym pod zmysłowe i historyczne poznanie „elementem”, „miejscem”, w którym ludzie mogą spotkać Boga³⁰; jest „pośrednictwem doświadczenia Boga w historii”³¹;

– Jezus to pośrednik „specyficznie chrześcijańskiej wiary”³² – taż precyzacja jest dla Haighta istotna, jako że wedle jego koncepcji objawienia medium „spotkania z transcendencją w wierze”, czyli objawienia, może stanowić cokolwiek, zatem obok Jezusa możliwe są inne, w istocie równoważne pośrednictwa³³;

– w konsekwencji także tradycyjna doktryna Trójcy Świętej powinna być rozumiana i interpretowana w kategoriach symbolicznych³⁴.

Czytając *Jesus Symbol of God*, ma się wrażenie, że teza o absolutnej transcendencji Boga – mimo podobieństw – nie pochodzi z chrześcijańskiej tradycji apofatyecznej³⁵, została natomiast ściśle skorelowana z ponowoczesnym postrzeganiem świata. Haight wprawdzie nie zgadza się z całkowitą redukcją rzeczywistości do świata materialnego (jego Bóg nie jest tylko konstrukcją myślową), ale przyjmuje redukcję epistemologiczną. Wszelkie nasze poznanie rzeczywistości pochodzi z kontaktu z tym, co rejestrują zmysły – powyższe twierdzenie dotyczy również poznania religijnego³⁶, co wyjaśnia specyficzną koncepcję objawienia. Takiej teorii poznania „odpowiada” tylko absolutnie transcendentny Bóg, który zatrzymuje się niejako na granicy stworzonego świata, lecz nie działa w nim w sposób pod-

²⁸ JSG, s. 10, por. też s. 5.

²⁹ Por. tamże, s. 10–12, 199.

³⁰ Stwierdzenie, że ludzie spotykali Boga w Jezusie, pojawia się w *Jesus Symbol of God*, czemu więcej miejsca poświęcę niżej. Por. JSG, s. 12–15.

³¹ JSG, s. 14.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, s. 395–423.

³⁴ „[...] one may understand the doctrine of the trinity as religious language, as not affirming two and then three distinct and coequal elements within Godhead, but as affirming a dramatic view of a God who saves. God symbolized as Father, Son and Spirit is one God who is loving creator, and who was present and active for the salvation of humankind in Jesus, and who is consistently present in the Christian community, in individuals within it, and, indeed, in all human beings”. (JSG, s. 485).

³⁵ Potwierdza to zupełny brak do niej odwołań, które przecież mogłyby dopomóc w przerzuceniu pomostów pomiędzy teologią Haighta a klasyczną tradycją teologiczną.

³⁶ W *Jesus Symbol of God* twierdzenie to nie jest wyraźnie wyeksplikowane. W *The Future of Christology* pada jednak bardzo jasna deklaracja: „I am working within the framework of a theory of knowledge and of religion that takes our contact with the sensible world as the starting point and basis of all knowing, including religious knowing”. (FC, s. 19).

padający pod ludzkie doświadczenie. W efekcie fakt (?) obecności bądź działania Boga może być jedynie wyinterpretowany – tu Haight posługuje się kategorią „wyobraźni” (*imagination*)³⁷ – *a posteriori* przez świadków.

Zastosowanie tej teorii poznania w chrystologii prowadzi Haighta z konieczności do wniosku, że przekonanie, iż Jezus objawia Boga, nie jest – bo być nie może – oparte w istocie na żadnego rodzaju bezpośrednim doświadczeniu boskiej obecności i działania w Nim. Bierze się zaś stąd, że Jego osoba, działanie i nauczanie tak ukierunkowały uwarunkowaną przez religijne pytania wyobraźnię świadków (przy ich czynnym współdziałaniu), że zaczęli w Nim dostrzegać źródło poznania Boga³⁸. Wyprowadzając ekstremalne wnioski z takiej koncepcji, można zaryzykować tezę, że Jezus objawia Boga wobec tych, którzy rozpoznają w Jego osobie, słowach bądź czynach odpowiedź na swoje religijne pytania. Choć Haight nie stwierdza tego nigdy wyraźnie, próbując obronić się przez typowo egzystencjalną interpretację chrystologii (której słabości piętują u innych autorów³⁹), jednak wyraźnie zbliża się do tego stanowiska⁴⁰.

Jezus symbolem Boga?

Haighta koncepcja radykalnej transcendencji Boga ma poważne konsekwencje dla serca jego modelu chrystologicznego, jakim jest twierdzenie, że Jezus jest „symbolem Boga”. Gdyby założenie to wyizolować z całości dzieła amerykańskiego jezuita, można by – przy odpowiedniej dozie sympatii – zinterpretować je przychylnie. Wystarczyłoby bowiem doprecyzowanie, że chodzi o specyficzny rodzaj symbolu, który nie tylko odsyła do symbolizowanej rzeczywistości, ale czyni ją obecną czy wręcz *jest* tą rzeczywistością. Ów specyficzny rodzaj symbolu tradycja chrześcijańska nazywa sakramentem⁴¹ i mówienie o Chrystusie za pomocą tej kategorii jest jak najbardziej możliwe i owocne. Droga tą poszedł z powodzeniem wiele lat przed Haightem Edward Schillebeeckx w głośnej pracy *Chrystus*,

³⁷ Por. JSG, s. XII i 343, 344; FC, s. 16–28.

³⁸ „[...] from the human side, despite Jesus' actions of power, God's presence to him not lie on the surface; it is not an empirical quality of Jesus. Revelation only occurs in response to the religious question and through an epistemology of faith. In this case it requires that one allow one's imagination to be shaped by Jesus' person and actions in such a way that he becomes a source for understanding the what and the who of God”. (JSG, s. 359).

³⁹ Zwłaszcza R. Bultmanna – por. np. JSG, s. 34.

⁴⁰ „[...] encounter with God relies on God's presence and power in those to whom God is revealed”. (JSG, s. 359). W zdaniu tym ujawnia się zresztą dość zasadnicza niekonsekwencja Haighta w stosowaniu założenia, że Bóg działa wyłącznie za pośrednictwem historycznych rzeczywistości. Tu zdaje się sugerować bezpośrednie działanie w pojedynczej osobie. Kontekst sugeruje jednak, że zdanie to wskazuje przede wszystkim, iż „przestrzenia” objawienia boskości jest wierzący podmiot, a nie historyczna postać Jezusa.

⁴¹ Oczywiście mowa o sensie szerokim, w którym zawiera się węższe rozumienie siedmiu sakramentów Kościoła. Ten szeroki (i do pewnego stopnia analogiczny) sens terminu „sakrament” został usankcjonowany przez Sobór Watykański II w słynnym zdaniu: „Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis” (*Lumen gentium* 1).

*Sakrament spotkania z Bogiem*⁴²; na nią zresztą amerykański teolog *explicite* się powołuje. Haight oczywiście ma świadomość, że aby opisać osobę i dzieło Jezusa, nie wystarczy odwołanie do najprostszego rozumienia symbolu jako czegoś obecnego i konkretnego, co odsyła do czegoś innego – nieobecnego. Nie chce posługiwać się terminem „sakrament”, gdyż uważa go za zbyt uwikłany konfesyjnie, aby stanowił podstawę dla interpretacji przeznaczony nie jedynie dla katolików; wprowadza zatem pojęcie „symbolu konkretnego”⁴³, które na pierwszy rzut oka wydaje się być bardzo zbliżone, jeśli nie wręcz tożsame pod wieloma względami z pojęciem „sakrament”, zwłaszcza że, wprowadzając je, Haight posługuje się przykładem relacji ludzkiego ciała do ludzkiego ducha⁴⁴. Uważniejsza jednak analiza, uwzględniająca tło hermeneutyczne systemu Haighta, a w szczególności jego koncepcję radykalnej transcendencji Boga, prowadzi do zgoła innych wniosków. Pojęcia zarówno „sakramentu”, jak i „symbolu konkretnego” zakładają bowiem ontologiczną tożsamość rzeczywistości oznaczającej i oznaczanej, przy czym mediacja oznaczającej jest konieczna, ponieważ rzeczywistość oznaczana nie podpada pod zmysłowy ogląd. To wszak nie wyklucza (lecz wręcz zakłada) jej realnej, konkretnej obecności. Jak więc pogodzić ową tożsamość z twierdzeniem o radykalnej transcendencji Boga? Jeżeli Jezusa uznamy za *konkretny* symbol Boga, uznamy zarazem, że Bóg staje się przez Niego realnie obecny w ludzkiej historii. W jaki sposób pogodzić powyższy wniosek z twierdzeniem o radykalnej transcendencji Boga?

Innymi słowy, aby Jezus mógł być przedstawiony jako konkretny symbol Boga, konieczne jest uznanie, że przynajmniej w jednym przypadku nastąpiło wejście Boga w ludzką historię (które klasyczna chrystologia nazywa wcieleniem), że raz przynajmniej Bóg transcendował swoją własną transcendencję, by się udostępnić człowiekowi w Jezusie. Moim zdaniem, porażka chrystologii Haighta tu właśnie znajduje swoje przyczyny. Istotę doświadczenia chrześcijańskiego stanowi bowiem przekonanie, że Bóg działa w historii, a w Jezusie „przetłumaczył się” na człowieczeństwo, by zbawić swój lud od jego grzechów (por. Mt 1,21). W ludzkiej historii jest miejsce dla Boga, w Bogu jest miejsce dla człowieka, a boskość i człowieczeństwo nie są radykalnie niekompatybilne. Oczywiście: takie pojmowanie Boga i człowieka pociąga za sobą daleko idące konsekwencje światopoglądowe, można zatem spodziewać się, że pogląd spotka się z kontestacją – Jezus był i jest „zgorzeniem dla Żydów i głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Haight niestety przed tą kontestacją – mimo jak najlepszych, jak możemy zakładać, intencji pojednania chrześcijaństwa i ponowoczesnej kultury – rejteruje, przedkładając pozycje kontestatorów nad tradycję własnej wiary.

⁴² Kraków 1966; oryginał: *Christus, sacrament van de Godsontmoeting*, Bilthoven 1959.

⁴³ Por. JSG, s. 12 nn.; FC, s. 41.

⁴⁴ „For example, the human body mediates a presence of the human spirit on several levels: to others by gesture and speech; to conscious self-awareness by reflection on one’s action; ontologically, in different ways as construed in different metaphysical systems”. (JSG, s. 13).

Przy lekturze pracy amerykańskiego jezuitę czytelnik odnosi wrażenie, że istnieje pewna analogia pomiędzy jego pozycjami a arianizmem. Intencje Ariusza – na ile jesteśmy w stanie je odtworzyć – były najprawdopodobniej podobne. Chodziło o wypowiedzenie chrześcijańskiego doświadczenia w kategoriach panującej kultury. Ariusz jednak przyjął, że kategorie te są nadrzędnymi kryteriami interpretacji. I tak neoplatonickie założenie, że Bóg nie może stykać się bezpośrednio z materią, prowadziło go do heterodoksyjnego pojmowania tożsamości Logosu, a tym samym i misterium wcielenia. Główny nurt chrześcijaństwa uznał wszelako, opierając się na doświadczeniu wiary, że w Jezusie takie właśnie zetknięcie się dokonało. U Haighta dominuje przekonanie, że Bóg nie może się bezpośrednio stykać z ludzką historią. Czy przeświadczenie to nie jest w istocie nowożytną (a raczej ponowoczesną) wersją starożytną herezji? Metafizyczna dialektyka ducha i materii, doskonałego Boga i zdegenerowanego stworzenia zostaje zastąpiona hermeneutyczną dialektyką ponadhistorycznego Boga i historycznej przygodności, boskiej transcendencji i ludzkiego kategorialnego poznania. W swym rdzeniu problem jest ten sam i sprowadza się do pytania, jaka jest „odległość” pomiędzy Bogiem i człowiekiem, czy możliwy jest ich bliski, bezpośredni związek. Haight biedzi się z tym pytaniem, usiłując uniknąć pułapki, w którą wpadł Ariusz, co niezupełnie mu się udaje.

W konsekwencji także soteriologia amerykańskiego teologa (tę zresztą w perspektywie historycznej, nie bez racji, uznaje za pierwotną w stosunku do chrystologii) nie przekonuje. Jeżeli bowiem zbawienie nie ma być samozbawieniem czy samousprawiedliwieniem, którego sam człowiek – w taki czy inny sposób – jest źródłem, musi być „odgórne”⁴⁵, musi być obecnym i doświadczalnym w historii skutkiem działania Boga. Bóg absolutnie transcendentny nie zbawia, a przynajmniej nie poprzez ludzką historię.

Na tej uwadze pragnę zawiesić⁴⁶ krytykę chrystologii Rogera Haighta. Konieczna jest jeszcze uwaga pozytywna: idea zaadaptowania kategorii symbolu do interpretacji osoby i dzieła Jezusa Chrystusa niekoniecznie musi być ślepym zaułkiem. Haight ma rację, kiedy twierdzi, że owa adaptacja nadaje się do nawiązania dialogu z ponowoczesną kulturą. Od strony chrześcijańskiej kategoria symbolu obejmuje jak najbardziej tradycyjną kategorię „sakramentu”, współczesna kultura zaś może w niej odnaleźć bliskie sobie akcenty, takie jak dialektyczne napięcie (człowiek – Bóg, historia – transcendencja) czy nieskończone wręcz otwarcie na nowe horyzonty, znaczenia, interpretacje. Ważne jednak, by kategoria ta była nie tyle

⁴⁵ Warto zauważyć, że właśnie na styku z soteriologią chrystologie „oddolne” popadają w największy kryzys. Jako że zbawienie ze swej istoty jest „odgórne”, domaga się inicjatywy i interwencji Boga, ta zaś może być jedynie „odgórną” nawet wtedy, gdy manifestuje się od początku do końca wewnątrz przygodnych wydarzeń ludzkiej historii.

⁴⁶ Sporo innych kwestii można by podjąć – np. powierchowość, z jaką Haight dokonuje reinterpretacji danych historycznych odnoszących się do okresu kształtowania się dogmatów chrystologicznych; problematyczne stosowanie zasady, że wszelki język o Bogu jest symboliczny, a zatem niekonkluzywny (por. JSG, s. 457); czy wreszcie aprioryczność stwierdzenia, że „ludzie spotykali Boga w Chrystusie” (por. np. JSG, s. 14).

punktem dojścia w chrystologii, lecz raczej punktem wyjścia do refleksji nad podstawowymi założeniami hermeneutycznymi, warunkującymi czy determinującymi ogląd całej rzeczywistości, a w szczególności relacji pomiędzy Bogiem i człowiekiem (światem).

SOTTOFONDO ERMENEUTICO DI UNA CRISTOLOGIA: ATTORNO AL CASO ROGER HAIGHT

R i a s s u n t o

Lo studio è dedicato alle questioni ermeneutiche che stanno alla base della cristologia di Roger Haight, come essa fu espressa nel libro *Jesus Symbol of God* che suscitò la reazione della Congregazione per la Dottrina della Fede (*Notificazione* del 13 XII 2004). Dapprima vengono analizzati criticamente i criteri che Haight propone per la costruzione di una cristologia “moderna” (della fedeltà alla tradizione, dell’intelligibilità e della capacità di rafforzare la vita cristiana) e che di fatto portano a una forte soggettivizzazione del messaggio cristiano. In un secondo luogo viene affrontato il concetto della trascendenza di Dio che presso Haight porta in pratica all’esclusione *a priori* di un agire diretto di Dio nella storia umana. In terzo luogo viene analizzata l’idea portante della cristologia del gesuita americano: che Gesù è simbolo di Dio. Questa categoria, come viene presentata da Haight, non basta per esprimere il mistero dell’incarnazione – il nucleo della fede e dell’esperienza cristiana.