

JACEK BOLEWSKI SJ

POCZĄTEK W BOGU

Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia

Wydawnictwo WAM • Księża Jezuici
Kraków 1998

„Myśl Teologiczna”

Seria pod redakcją ks. Arkadiusza Barona i ks. Henryka Pietrasa SJ

1. L. Padovese, *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, 1994
2. S. Bastianel, L. Di Pinto, *Biblijne podstawy etyki*, 1994
3. J. Wicks, *Wprowadzenie do metody teologicznej*, 1995
4. M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, 1995
5. J. Kulisz SJ, *Wprowadzenie do teologii fundamentalnej*, 1995
6. I. de la Potterie SJ, *Modlitwa Jezusa*, 1996
7. K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, 1996
8. G. Ghirlanda, *Wprowadzenie do prawa kościelnego*, 1996
9. J. Sudbrack, *Mistyka*, 1996
10. Ch. A. Bernard, *Wprowadzenie do teologii duchowości*, 1996
11. H. Waldenfels SJ, *Odkrywać Boga dzisiaj*, 1997
12. P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii Średniowiecza*, 1997
13. J. O'Donnell, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, 1997
14. J. A. Fitzmyer SJ, *Pismo duszą teologii*, 1997
15. H. de Lubac SJ, *Medytacje o Kościele*, 1997
16. L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, 1997
17. R. Otowicz, *Etyka życia*, 1998
18. P. Rosato, *Wprowadzenie do posoborowej teologii sakramentów*, 1998
19. J. Bolewski SJ, *Początek w Bogu*, 1998

© Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków 1997

Redakcja
Tomasz Grodecki

Projekt okładki
Andrzej Sochacki

ISBN 83-7097-465-1

WPROWADZENIE

Początek w Bogu... Tak można by rozpocząć każde dzieło tworzone w jedności z Nim i w Nim. Skoro jest On źródłem wszelkiego dobra, to w początku szczególnie potrzeba Jego stwórczej mocy. Co jednak oznaczają wyjściowe słowa jako tytuł książki? Bardziej jednoznaczny jest podtytuł, dlatego najpierw przy nim się zatrzymajmy.

Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia stanowi główną propozycję teologiczną niniejszej pracy, owoc analiz i refleksji, które stopniowo prowadzą do rozpoznania sensu tej jedności. Spojrzenie jednoczące musi uporać się z problemami, wywołującymi dzisiaj podziały. Skupiamy się na jednym – na dziewiczym poczęciu Jezusa. Można pojąć fakt, że jest ono kwestionowane przez niechrześcijan. Kto nie przyjmuje Bosko-ludzkiej tajemnicy Chrystusa, ten i w Jego początku nie będzie widział niczego tajemniczego. Zdziwienie budzi jednak odrzucanie dziewiczego poczęcia przez ludzi nadal uważających się za chrześcijan – wyznawców Chrystusa Jezusa. Jak to jest możliwe? Aby znaleźć odpowiedź, trzeba dokładniej rozważyć argumenty stosowane przez oponentów. W tym sensie naszym punktem wyjścia jest w tej pracy problematyka dziewiczego poczęcia Jezusa. Poświęcamy jej całą pierwszą część: *Panorama problemu*.

Nie wchodząc jeszcze w szczegóły problemu, zauważmy krótko: Kwestionowanie dziewiczego poczęcia w obrębie samego chrześcijaństwa pojawiło się stosunkowo niedawno jako spuścizna tzw. Oświecenia. Prześledzimy rozwój problematyki w krajach Europy zachodniej aż do ostatnich lat, kiedy głosy przeciw dziewiczemu poczęciu zaczęły się upowszechniać także w Kościele katolickim. Istotną funkcją pierwszej części naszej pracy jest obszerne, rzetelne przedstawienie tych krytycznych głosów. Ich echa docierają obecnie i do nas, do Polski, najczęściej za pośrednictwem wydawnictw odległych od Kościoła. Najwyższy czas, aby

przedstawić obraz problematyki niejako od wewnątrz. Umożliwi to głębszy wgląd w kwestionowaną prawdę.

Taką funkcję spełnia część druga: *Głębia tajemnicy*. Tutaj liczy się nie tyle panoramiczna szerokość, ile głębokość spojrzenia, a zamiast sprzeciwu – pozytywne zbliżenie do bogactwa prawdy. W odróżnieniu od części poprzedniej, gdzie przeważają głośnie, przynajmniej w kręgu teologów, nazwiska i wypowiedzi, przywołamy tu mniej znane świadectwa, które wnoszą istotnie nowe światło. Nowość nie jest – i w teologii nie może być – absolutna. Wiąże się raczej z odnowionym spojrzeniem na pierwotne świadectwo Nowego Testamentu. Współczesna egzegeza biblijna nie prowadzi bynajmniej do zakwestionowania tradycyjnych prawd wiary, jak niekiedy mogłoby się wydawać w świetle krytycznych głosów z pierwszej części pracy. Zobaczmy raczej, że właśnie posługa egzegetyczna pozwala odkryć aspekty biblijnego świadectwa, które pełniej odsłaniają prawdę o początku Jezusa. Tu wreszcie będziemy się mogli przekonać o jedności między Jego dziewiczym poczęciem a niepokalanym poczęciem Maryi.

Tak oto dochodzimy do kolejnego członu w podtytule książki. Niepokalane poczęcie, które jednoczy się z dziewiczym, oznaczać może początek życia ludzkiego Jezusa. Także Jego poczęcie z Matki Dziewicy było niepokalane, choć oczywiście tajemnica niepokalanego poczęcia Maryi obejmuje więcej aniżeli w potocznym utożsamianiu tej prawdy z dziewiczym poczęciem Syna. W naszej pracy, skupionej na początku Jezusa, mówimy o początku Maryi tylko tyle, ile wymaga tego właśnie pełniejsze spojrzenie na dziewicze poczęcie. Nie poświęcając zatem Jej niepokalanemu poczęciu zbyt wiele miejsca, szukamy przede wszystkim uzasadnienia jedności obu prawd.

O tej jedności mówi w ukryty sposób, obejmujący dodatkowe elementy, sam tytuł książki. Jego wieloznaczność teraz dopiero daje się rozjaśnić. Początek w Bogu... Tym początkiem jest w naszych rozważaniach na pierwszym miejscu dziewicze poczęcie Jezusa, początek ludzkiego życia Syna Bożego. Został on dokonany w Bogu, mówiąc inaczej: U ludzkiego początku Jezusa był obecny, zarazem się objawiając, Bóg-Ojciec, który przez Ducha Świętego sprawił poczęcie Syna z Maryi Dziewicy. Dalej, początek w Bogu łączymy z niepokalanym poczęciem Maryi. Boże działanie przejawiało się tu inaczej, ale konieczność odróżniania obu tajemnic nie powinna przesłaniać ich jedności. Najważniejszym aspektem, który próbujemy wyrazić w tytule, jest odkrycie, że dziewicze i niepokalane poczęcie jako dwa znaki ludzkiego początku – Jezusa i Maryi – objawiają tajemnicę początku w samym Bogu! Tu kryje się źródło jedności obu rozważanych przez nas tajemnic.

Jeśli wyjaśnienie tytułu pracy pozwoliło przedstawić ogólny jej zarys, to znaczy, że w tym początku zawiera się cała reszta. Jej rozwinięcie – treść książki – przyniesie wiele szczegółowych problemów. Odnoszą się one do różnych aspektów jednego problemu, jakim stało się coraz bardziej samo dziewicze poczęcie Jezusa. Poszczególne kwestie będziemy przedstawiać według chronologii, w jakiej się pojawiały. Stopniowo będą się wyłaniać także odpowiedzi. Nie ograniczamy się do tych, które proponują rozważani autorzy. Nasze spojrzenie na jedność obu tajemnic – początku Jezusa i Maryi – sięga dalej, głębiej... Oryginalny charakter tej wizji odsoni się w drugiej części pracy. Odechodzimy tam od chronologii, przybliżając się w sposób systematyczny, krok po kroku, do samego sedna, serca tajemnicy. Jest nim – jakże by mogło być inaczej – misterium Boga, najbardziej ukrytego, odwiecznego Początku.

Jak określić metodę tej pracy? W pierwszej części wydobywamy po prostu i charakteryzujemy najważniejsze głosy z dyskusji wokół dziewiczego poczęcia Jezusa. Pochodzą one z kręgów filozoficzno-historycznych, egzegetyczno-biblijnych i teologiczno-dogmatycznych. Już tutaj podnoszona jest coraz wyraźniej kwestia metody, jaką należy przyjąć w analizie danych o początku Jezusa. Szczególnie ważne staje się rozróżnienie między świadectwem Pisma Świętego a późniejszymi wypowiedziami kościelnymi, w szczególności wyznaniem wiary. To rozróżnienie wykorzystamy w drugiej części pracy, odwołując się do rozważań współczesnej hermeneutyki dogmatów.

Do naszej metody należy rozważenie dziewiczego poczęcia w możliwie szerokim kontekście. Zobaczymy, że wiele głosów odrzucających tę prawdę pochodziło ze zbyt ciasnej oceny danych biblijnych. Nie poświęcono dostatecznej uwagi teologicznemu zróżnicowaniu i bogactwu nowotestamentowego świadectwa o początku Jezusa. Wyjściem z tego zawężenia perspektywy będzie rozważenie najważniejszych tekstów biblijnych na szerszym tle, zarówno Pisma, jak i wydobywającej jego sens tradycji. W interpretacji Biblii wychodzimy nie od przeciwstawienia egzegezy i teologii, lecz od jedności. To nastawienie pozwoli wskazać możliwość pojednania w niejednym egzegetycznym sporze.

Szerokość spojrzenia w naszej pracy przejawia się dalej w tym, że nie ograniczamy się do autorów katolickich, ale sięgamy także do ważnych dzieł protestanckich i prawosławnych. Okazuje się – także w przypadku dziewiczego poczęcia – że otwartość ekumeniczna może stać się źródłem ubogacenia. Pomocne będzie ponadto odwołanie się do prac z różnych obszarów językowych: niemieckiego, angielskiego, francuskiego, włoskiego, hiszpańskiego. Warto zauważyć, iż na ogół istnieje pewna jednostron-

ność w relacji autorów romańskich (południa Europy) i nieromańskich (Niemiec, Anglii, USA), jak gdyby przepływ teologicznej informacji dokonywał się przeważnie z północy na południe. W naszej pracy – ponad granicami – szukamy połączenia pozytywnych elementów z obu stron. Dodajmy w końcu, że będziemy także szukać impulsów ze strony nauk przyrodniczych, których istotne znaczenie we współczesnym świecie domaga się rozpatrzenia również w naszej kwestii.

Otwartość na wiele inspiracji zaowocuje przede wszystkim w drugiej części pracy. Zastosowana tu metoda jest znowu prosta. Jak w pierwszej części słuchamy uważnie głosów z dwóch ostatnich wieków, tak w drugiej części skupimy się z całą uwagą na świadectwie Pisma Świętego. Odtąd odwrócimy jakby w naszych rozważaniach relację do wykorzystanych źródeł. O ile w *Panoramie problemu* bezpośrednim źródłem są późniejsze prace, komentujące wypowiedzi biblijne, o tyle w *Głębi tajemnicy* samo Pismo jako źródło Objawienia staje się bezpośrednim przedmiotem naszej uwagi. Naturalnie również i w tych rozważaniach opieramy się w dużej mierze na pracach innych autorów, ale ich pośrednictwo służy jednemu – przybliżeniu do biblijnego źródła. W nim odkryć można wszystko, co w naszej kwestii jest istotne.

W pojmowaniu katolickim Pismo Święte nie jest jedynym źródłem Objawienia. Ten sam Duch Święty, który inspirował autorów biblijnych, działa dalej w kościelnej Tradycji, wspierając autentyczną interpretację świadectwa Pisma. Dlatego Pismo i Tradycja „ściśle się z sobą łączą i komunikują”, a „wypływając z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu” (KO 9). W naszych rozważaniach uwzględnimy najwcześniejsze świadectwa Tradycji, zawarte w Symbolach wiary i w pismach Ojców Kościoła. Wykorzystamy także późniejsze dokumenty kościelne.

Szczególnym akcentem prezentowanej pracy jest odwołanie się do jeszcze jednego rodzaju świadectw, pochodzących z Boskiego źródła. Wiążą się one z dogmatyczną prawdą o niepokalanym poczęciu Maryi. Ten dogmat, istotny dla naszych rozważań, nie tylko stał się zwieńczeniem uprzedniego rozwoju tradycji, ale także zapoczątkował nową fazę. Wyróżniają się w niej dwa świadectwa. Pierwsze pochodzi z Lourdes i łączy się z osobą św. Bernardetty; za jej pośrednictwem – zgodnie z wiarą Kościoła – sama Niepokalana rzuciła światło na dogmat, ogłoszony niespełna cztery lata wcześniej. Drugie zawdzięczamy Jej największemu czcicielowi w naszym wieku, św. Maksymilianowi Marii Kolbemu. Zobaczymy, jak bardzo daje do myślenia to żywe, ciągle aktualne

świadectwo świętych w Kościele. Tutaj właśnie znajdziemy wymowne znaki jedności dziewiczego i niepokalanego poczęcia jako początku w Bogu.

Na koniec określmy, do jakiej dziedziny teologicznej można zaliczyć nasze studium. Analizy i rozważania, przy całym swym oparciu na świadectwie biblijnym, zmierzają do wniosków z zakresu teologii dogmatycznej. W książce pojawia się wiele wątków związanych z tajemnicą początku, nie tylko Jezusa i Maryi, lecz także w odniesieniu do innych ludzi oraz samego Boga. Jednak najczęściej nasza uwaga koncentruje się na Maryi. W tym sensie niniejsza praca należy do mariologii. Powyższe uwagi wstępne pozwalają się domyślać, iż jest to mariologia otwarta, zdolna inspirować inne dziedziny teologii. Najwyższy czas, aby przejść od domysłów – do myślenia. Jego owocem jest to, co następuje.

Część pierwsza

Panorama problemu

Przed nami – rozległe wody mariologii. Można je przyrównać do morza, powiedzmy: *Mare Marianum* (Morza Maryjnego)! Obraz nie jest statyczny. Może opisać dynamikę kościelnej wiedzy o Maryi: „... nie jest to wzrost stały, lecz posiada swoisty rytm. Badając ten rozwój, dostrzegamy jakby ruch przypiływu morza. Fale podnoszą się, dochodzą do swego szczytu, potem rozlewają się i cofają dopóki następne nie poniosą dalej ich zrywu”¹. W świetle tego obrazu wybitny mariolog R. Laurentin wyróżnił sześć okresów dotychczasowego rozwoju nauki o Matce Bożej, dodając: „Każdy okres najpierw przeczuwa jakiś ukryty rys postaci Maryi, odkrywa go z entuzjazmem, wpadającym niekiedy w przesadę, i często o niego walczy. Potem wszystko się ucisza i nowe odkrycia dojrzewają w milczeniu”².

Powyższy obraz, słuszny w odniesieniu do całej mariologii, wymaga uzupełnienia w relacji do szczególnego tematu – dziewiczego poczęcia Jezusa. Wprawdzie i w tej kwestii mamy do czynienia z istnym zalewem, morzem literatury... Jednak ruch przebiega tutaj w rytmie, który wybiega poza okresy wskazane przez francuskiego mariologa. Mówiąc najogólniej, istotne są dwa przełomy w chrześcijańskiej myśli teologicznej ostatnich wieków. Pierwszy wiąże się z epoką Oświecenia, drugi – z wydarzeniem II Soboru Watykańskiego. Obie przełomowe „fale” wiążą się z dodatkowymi nurtami, które zostaną dalej przedstawione – w panoramie problemu dziewiczego poczęcia Jezusa.

Spojrzenie panoramiczne zakłada nie tyle głębię, ile szerokość, rozległość... Można je scharakteryzować, znowu obrazowo, jako spojrzenie

¹ R. LAURENTIN, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, Częstochowa 1989, 15. Także dalej cytujemy to wydanie, gdyż preferujemy je pod względem językowym w porównaniu z innym: *Matka Pana. Krótki traktat teologii maryjnej. Wydanie integralne*, Warszawa 1989. To ostatnie wydanie można zalecić ze względu na obszerną bibliografię, opracowaną przez W. Łaszewskiego MIC.

² R. LAURENTIN, *Matka Pana*, 15. Sześć okresów, które Laurentin wyróżnia, to: 1) Objawienie w Piśmie Świętym, 2) okres patrystyczny do Soboru Efeskiego (431 r.), 3) okres do reformy gregoriańskiej (1050 r.), 4) okres do zakończenia Soboru Trydenckiego (1563 r.), 5) okres potrydencki, 6) epoka II Soboru Watykańskiego.

„z lotu ptaka”. Obraz posłużył Cz. Miłoszowi do opisu powołania poety, który „leci nad ziemią i ogarnia ją Z GÓRY, a zarazem widzi ją w każdym szczególe”³. Nasz poeta zauważył ponadto: Na pierwszy rzut oka obraz zawiera „sprzeczność, bo jak być PONAD i równocześnie widzieć ziemię w każdym szczególe? A jednak, przy chwiejnej równowadze przeciwnieństw, pewna harmonia może być osiągnięta dzięki dystansowi, jaki wprowadza sam upływ czasu. (...) Dystans, jaki stwarza tajemnica czasu, nie musi zmieniać wydarzeń, krajobrazów, twarzy ludzkich w gmatwaninę coraz bardziej blednących cieni. Przeciwnie, może je ukazywać w pełnym świetle, tak, że każdy fakt, każda data nabiera wyrazu i trwa na wieczne przypomnienie”⁴.

Podobnie dzieje się w teologicznym spojrzeniu na przeszłość, także problemu dziewiczego poczęcia. Upływ czasu pozwala dostrzec wyraźniej nie tylko rozwój ogólnych tendencji, ale także szczegóły, które pozostają istotne również dzisiaj. Stojąc zatem na brzegu *Mare Marianum*, próbujemy się unieść... Oznacza to w szczególności, że nie kierujemy spojrzenia jedynie na prace mariologiczne. Problem nabrzmiewał gdzie indziej, jak zobaczymy w pierwszym rozdziale, przedstawiającym *Protesty protestancie* w związku z tematem naszej pracy. Kolejny, drugi rozdział pokaże *Reakcję katolicką*. Przeciwwstawienie „akcji” protestacyjnej i „reakcji” odzwierciedla faktyczną sytuację, w której brakowało wzajemnego zrozumienia. Jednak duch polemiki znajdował rosnące dopełnienie w postawie dialogu. Owoce zmieniającego się nastawienia, przedstawione częściowo już w drugim rozdziale, zostaną ukazane dokładniej w trzecim: *W perspektywie ekumenicznej*. Na tym tle będziemy mogli udać się dalej – na głębie.

³ Cz. MIŁOSZ, *Zaczynając od moich ulic*, Wrocław 1990, 375 (z przemówienia noblowskiego). Poeta czerpie obraz z *Cudownej podróży* LAGERLÖF, a także z ody M. K. SARBIEWSKIEGO SJ, *Ad amicos Belgas*.

⁴ Cz. MIŁOSZ, *Zaczynając...*, 382n.

I

PROTESTY PROTESTANCKIE

Korzenie problematyki teologicznej, która do dziś powraca w dyskusjach wokół dziewiczego poczęcia, tkwią w przełomie myślowym i kulturowym czasów nowożytnych. Rozwój ludzkiej wiedzy – tak wyraźny w naukach przyrodniczych – prowadził do nowego obrazu świata. Związana z nim rewolucja nie mogła pozostać bez wpływu na religię. W Europie, która stała się kolebką nowych prądów, oznaczało to rosnący konflikt z chrześcijaństwem. Nowożytna konfrontacja rozumu i wiary przybierała różne formy. W najgłośniejszej postaci – związanej ze „sprawą Galileusza” – chodziło o kwestię, w jakiej mierze nowy obraz świata może być przyjęty także przez teologię⁵. Pochopne i powierzchowne zamknięcie kwestii nie przyniosło oczywiście trwałego rozwiązania. Rozdźwięk między naukami przyrodniczymi a teologią zaszkodził obu stronom, bardziej teologii, która odcinając się od ekspansywnego rozwoju nauk pogrążyła się w stagnacji. Dopiero europejskie Oświecenie doprowadziło do nowego spotkania rozumu z wiarą. Dyskusje filozoficzno-teologiczne objęły także dziedzinę chrystologii. Centralna dla chrześcijaństwa prawda o Jezusie Chrystusie zajęła wreszcie należne jej miejsce – nie tylko w powtarzanim od wieków wyznaniu wiary, ale też w nowej refleksji. Stopniowo pojawiły się pytania, które odąd nie przestały powracać w chrześcijańskiej teologii w odniesieniu do problematyki początku Jezusa.

Zachodnioeuropejskie Oświecenie wpłynęło najpierw na myśl protestancką. Prześledzimy dalej ten rozwój (1. *Pod wpływem Oświecenia*),

⁵ Por. J. BOLEWSKI, *Galileusz – ostatnie słowo?*, PP 4/1993, 91-109.

który doprowadził do protestu wobec dziewiczego poczęcia Jezusa, w dwóch najważniejszych wymiarach: filozoficznym (1.1.) i teologicznym (1.2-4.). Ten ostatni rozwinął się w nowej hermeneutyce dogmatów wiary i świadectwa Biblii. Owocem była metoda historyczno-krytyczna (2.), która w swej skrajnej, „liberalnej” postaci zdominowała teologię protestancką i jej postawę wobec początku Chrystusa. Wywołało to w końcu protest K. Bartha (3.). Jego rozważania okazały się ważne nie tylko w swej części krytycznej, ale też jako pozytywna propozycja, otwierająca na pełniejsze – katolickie – pojmowanie tajemnicy początku w świetle Maryjnym.

1. POD WPLYWEM OŚWIECENIA

Protestancki sprzeciw wobec dziewiczego poczęcia Jezusa wypływał z rozumu – nie tyle oświeconego światłem wiary, ile „oświeceniowego”, próbującego oprzeć wiarę na swoich własnych podstawach. Oświecenie, które dało nazwę nowej epoce, wiązało się z racjonalistyczną redukcją wiary⁶. Przybierała ona różne formy⁷. W Niemczech, gdzie wpływ nowych idei na teologię protestancką okazał się najsilniejszy, zaczęło się od prób rozumowego wyjaśnienia chrześcijańskiego Objawienia. Teologowie nazwani przez swych przeciwników „neologami” byli krytyczni wobec dogmatów i szukali oparcia w Piśmie Świętym, interpretowanym samodzielnie – niezależnie od kościelnej tradycji. Dotarcie do historycznej prawdy o Jezusie miało oczyścić religię chrześcijańską od późniejszych, nieautentycznych naleciałości. Jednak efektem traktowania Pisma jako źródła wiedzy historycznej było zakwestionowanie wielu jego wypowiedzi. Zamiast oczekiwanego oparcia chrystologicznych dogmatów w historii doszło do zwiększenia rozziwu między prawdą wiary o Jezusie Chrystusie a racjonalną rekonstrukcją Jego historyczności.

Dalszy rozwój w obrębie myśli protestanckiej przebiegał w dwóch kierunkach. Z jednej strony reakcją na zakwestionowanie historyczności Pisma były próby uniezależnienia się od niego. Chrześcijańskie Objawienie miało być tak przedstawione, aby jego wewnętrzna prawda dała się pojąć przez rozum, bo wtedy dowody historyczne przestaną być potrzebne.

⁶ W tym sensie Oświecenie zasługuje na negatywną ocenę, której przykładem są rozważania: JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 56n.

⁷ Por. przegląd najważniejszych tendencji w: H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg 1970, 21nn.

W tym kierunku rozwinęła się filozofia religii Kanta i Hegla oraz spekulatywna teologia Schleiermachera. Z drugiej strony była kontynuowana na refleksja nad relacją chrześcijaństwa do jego historycznego źródła, do pierwotnych wydarzeń związanych z Jezusem i przekazanych w Piśmie Świętym. Oba kierunki doprowadziły do odkryć i sformułowań, które powracają także we współczesnej dyskusji wokół dziewiczego poczęcia Jezusa.

1.1. Religia znoszona w filozofii

Filozoficzny początek nowej epoki wyznaczyło ukazanie się *Krytyki czystego rozumu* (1781 r.). I. Kanta można uznać nie tylko za największego filozofa Oświecenia⁸, ale i za tego, kto „nieodwołalnie je przewyższył w swoich krytykach”, wskazując „ostre granice naiwnej wszechwładzy rozumu”. Podobnie „w obliczu oświeceniowego optymizmu postawił on wyraźnie przed oczy złe pryncypium, radykalną ludzką skłonność do złego”⁹. Istotną rolę odegrało zwłaszcza wydane w 1793 r. dzieło Kanta poświęcone filozofii religii. To jemu „trzeba przypisać fakt, że nie tylko zostały przyhamowane, przynajmniej tymczasowo, ataki wolnomyślicieli na chrześcijaństwo, ale nawet obudziło się nowe zainteresowanie Chrystusem w środowisku filozofii idealistycznej. (...) Kant stał się punktem wyjścia dla chrystologicznej spekulacji niemieckiego idealizmu. Gdzie teologowie Oświecenia okazywali całkowite niezrozumienie, odkryto w ślad za Kantem głębszą prawdę, prowadzącą do istotnych pytań o człowieka i Boga”¹⁰.

Religia w obrębie samego rozumu – tak brzmi tytuł filozofii religii Kanta¹¹. We wstępie nazywa on ją także teologią filozoficzną – w przeciwstawieniu do teologii biblijnej, którą wiąże z historycznymi treściami Objawienia. Relację obu dziedzin wyjaśnia za pomocą obrazu dwóch

⁸ Właśnie od Kanta pochodzi słynna definicja: „Oświecenie jest wyjściem człowieka ze swej zwinionej niepełnoletności. Niepełnoletność polega na braku umiejętności posługiwania się własnym rozumem bez kierownictwa ze strony innych. (...) *Sapere aude!* Miej odwagę posługiwać się swym WŁASNYM rozumem! – takie właśnie jest hasło Oświecenia” (I. KANT, *Was ist Aufklärung?*; por. H. WALDENFELS, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, 166).

⁹ H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 104n.

¹⁰ H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 109.

¹¹ Dopiero niedawno dzieło zostało przetłumaczone na polski: I. KANT, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków 1993 (= R).

koncentrycznych sfer. Szersza z nich – historyczne Objawienie – „zawiera w sobie religię rozumową jako sferę węższą”, która „nie może zawierać tego, co historyczne w objawieniu” (R 33). Wprawdzie teologia filozoficzna może wykorzystać dla wyjaśnienia swoich twierdzeń „historię, języki, książki wszystkich narodów, a nawet Biblię, ale czyni to tylko dla siebie, bez wprowadzania swoich twierdzeń do teologii biblijnej i bez chęci zmieniania jej oficjalnej nauki (co stanowi przywilej duchownego)”. Nie wolno zatem mówić o „wybryku”, jeżeli „filozof zapożycza coś od biblijnej teologii, aby to wykorzystać dla swego celu”. Zresztą, zauważa Kant nie bez złośliwości, sama teologia biblijna „nie zechce zaprzeczać, że nie ma zbyt wiele wspólnego z naukami czystego rozumu” (R 29n.). Później dodał zgryźliwie: „Kiedy teolog biblijny zaprzestanie posługiwania się rozumem dla swoich celów, wtedy również teolog filozoficzny przestanie używać Biblii dla potwierdzenia swoich twierdzeń”¹².

Przykładem zastosowania tej metody są rozważania filozofa związane z osobą Jezusa Chrystusa. Kant nie wymienia ani razu Jego imienia. W centrum filozoficznej uwagi umieszcza zasady, istotne w nauce o moralności. Po omówieniu w części pierwszej „obecności złego pryncypium”, które nazywa też „radykałnym złem w ludzkiej naturze” (R 37), mówi w drugiej części o „walce dobrego pryncypium ze złym o panowanie nad człowiekiem” (R 79). Tutaj w rozdziale *O roszczeniu prawnym dobrego pryncypium do panowania nad człowiekiem* pojawiają się najpierw rozważania zatytułowane: *Personifikacja idei dobrego pryncypium*. Chodzi nie o pojedynczego człowieka, ale o „ludzkość (żyjącą w świecie rozumną istotę w ogóle)” w jej moralnej doskonałości. Idea „człowieka miłego Bogu” wynika z samej istoty Boga. W tym sensie nie jest on kimś stworzonym, lecz Jego jednorodzonem Synem – „Słowem (Niech się stanie!), przez które wszystko się stało, a bez którego nic się nie stało, co się stało” (R 85).

Ostatnie słowa zaczerpnięte z Janowego hymnu o Boskim Logosie (J 1, 3) poświadczają oczywiście, podobnie jak inne cytaty z Nowego Testamentu w rozważaniach Kanta, że personifikacją idealnego człowieka był dla niego Jezus. Jednak – zgodnie z jego pojmowaniem teologii filozoficznej – historia biblijna pełni tu jedynie wyjaśniającą, nie uzasadniającą funkcję. Dlatego mówiąc dalej o „obiektywnej realności” idei dobrego, miłego Bogu człowieka Kant podkreśla: Idea ta „ma swoją realność całkowicie w samej sobie. Leży ona bowiem w naszym moralnie prawo-

¹² I. KANT, *Streit der Fakultäten*; por. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 110.

dawczym rozumie”. Nie jest zatem konieczny przykład z doświadczenia, aby ideę człowieka miłego Bogu pod względem moralnym uczynić dla nas wzorem do naśladowania. Wystarcza obecność tej idei „w naszym umyśle” (R 87). Z tym wiąże się ocena cudów: Kto dla rozpoznania zgodności „jakiegoś człowieka” ze wspomnianą ideą, żąda czegoś więcej niż świadectwa nieposzlakowanego życia, np. cudów, „wyznaje tym samym swoją moralną niewiarę, tj. brak wiary w cnotę. Braku tej wiary nie zastąpi żadna wiara oparta na dowodach dostarczonych przez cuda (ta wiara ma tylko historyczną wartość). Moralną wartość ma jedynie wiara w praktyczną obowiązawalność owej idei, która znajduje się w naszym rozumie” (R 88).

Kant posuwa się jeszcze dalej. W swym opisie idei człowieka miłego (ludzkości miłej) Bogu mówi o Synu Bożym. Widzi w nim „bosko usposobionego człowieka jako wzór dla nas”, który „choć sam jest święty i jako taki nie zobowiązany do znoszenia cierpienia, jednak je przejmując w najwyższej mierze, by wspierać to, co w świecie najlepsze”. Owszem, do tego ideału należy włączyć także przyjęcie wszystkich cierpień, aż do śmierci, „nawet za swoich wrogów” (R 86). Nie ulega wątpliwości, że filozof myśli tu o Jezusie. Jednak znowu istotne jest dla niego związanie idei z samym ludzkim rozumem; stąd wypływa możliwość jej wcielenia jako zobowiązanie kierujące się do każdego człowieka. Dlatego Kant używa w swej dalszej wypowiedzi nie indykatywu (oznajmującego historyczny fakt Jezusa), lecz koniunktywu (przypuszczającego możliwość faktu): Gdyby¹³ „kiedyś prawdziwie bosko usposobiony człowiek” zstąpił z nieba na ziemię i dał w najwyższym stopniu przykład człowieka miłego Bogu, to jednak

nie mielibyśmy jeszcze żadnego powodu, aby przyjmować, że jest on czymś innym niż naturalnie zrodzony człowiek (który także czuje się zobowiązany do dania sobą takiego właśnie przykładu), choć nie twierdzilibyśmy przez to, iż nie może on być człowiekiem zrodzonym w nadprzyrodzony sposób¹⁴. To ostatnie założenie nie może być pomocne dla celów praktycznych, ponieważ

¹³ Odchodzimy częściowo od cytowanego polskiego przekładu, który w tym miejscu jest niedokładny. H. KÜNG (*Menschwerdung Gottes*, 107) komentuje: „Dlaczego zatem ów tryb przypuszczający? Bo zasadniczo można by się także obejść BEZ Jezusa (...). W miejsce historycznej osoby Jezusa, która zasadniczo nie jest potrzebna i której imię Kant skrętnie omija, zbawcze znaczenie zyskuje idea ludzkości jako Logosu i Syna Bożego. Wypowiedzi Pawła, Jana i w ogóle Pisma o Jezusie są przeniesione u Kanta z zadziwiającą beztroską na «uosobioną ideę dobrego pryncypium». Postać Chrystusa przechodzi w ideę”.

¹⁴ Tak przekładamy, gdyż występujące w oryginalnym tekście niemieckim wyrażenie (*übernatürlich erzeugter Mensch*) wskazuje, że chodzi o początek – poczęcie człowieka. Także dalej przekładamy *Zeugung* jako „zrodzenie”.

prawzór, który podkładamy pod takie zjawisko, musi być jednak stale poszukiwany w nas samych (choć jesteśmy ludźmi naturalnymi). Istnienie tego prawzoru w ludzkiej duszy jest już samo dla siebie na tyle niepojęte, że nie jest konieczne, by poza jego nadprzyrodzonym źródłem przyjmować jego hipostazę w określonym człowieku. Zresztą wyniesiony ponad innych „boski człowiek” byłby tak od nas daleki, że nie mógłby stanowić przykładu do naśladowania (R 88nn.).

Stanowisko Kanta jest nader wyrafinowane. W swej filozoficznej teologii korzysta on z biblijnej wizji Jezusa jako Syna Bożego, ograniczając się jednak do wypowiedzi o Jego człowieczeństwie jako personifikacji „dobrego pryncypium” moralności. Niejako z założenia to człowieczeństwo winno być możliwe do realizacji także w innych ludziach. Dlatego przyjęcie „nadprzyrodzonego zrodzenia”, choć teoretycznie możliwe, nie jest konieczne ani wskazane. Kant myśli tu naturalnie o dziewiczym poczęciu, które łączy z „nadludzką” boskością; dlatego je odsuwa jako odrywające od ziemi ideał człowieka miłego Bogu. Zarazem sugeruje, że wystarczy przyjęcie „nadprzyrodzonego źródła” samego ideału jako pochodzącego od Boga, wynikającego z Jego istoty. Rozwija tę sugestię dalej w rozważaniach: *O roszczeniu prawnym złego pryncypium do panowania nad człowiekiem i o wzajemnej walce obu pryncypiów* (R 104).

Kant przypomina wpierw, nawiązując do Biblii, że na przekór dobremu pryncypium powstało „królestwo zła, któremu zostali poddani wszyscy ludzie pochodzący (w sposób naturalny) od Adama, i to poddani za ich zgodą”. Na tym tle mówi o Jezusie – ciągle bez wymieniania Jego imienia, choć tym razem w trybie oznajmującym: Pojawiła się wreszcie na świecie „osoba, której mądrość była jeszcze czystsza niż dotychczasowych filozofów. Zstąpiła ona jak z nieba, swoim nauczaniem i przykładem udowodniła, że jest nie tylko prawdziwym człowiekiem, ale także posłańcem z takiego źródła, które w źródlanej niewinności nie było objęte paktem, zawartym ze złym pryncypium przez pozostały rodzaj ludzki za pośrednictwem przedstawiciela – pierwszego ojca rodzaju” (R 105n.).

Porównując ostatnie rozważania z wcześniejszymi wolno się domyślać, że pochodzenie opisanej osoby „jak z nieba” i ze „źródła” niewinności odpowiada „nadprzyrodzonemu źródłu” IDEI owej osoby, co nie oznacza wcale, jakoby jej WCIELENIĘ było inne od naturalnego. Sam Kant precyzuje w tym właśnie punkcie swoje rozważania, opatrując je długim przypisem, dodanym do drugiego wydania dzieła. Przypis dotyczy w całości kwestii dziewiczego poczęcia¹⁵:

¹⁵ Przytaczamy jego istotne elementy – również dlatego, że trzeba znowu odejść od częściowo błędnego tłumaczenia polskiego (R 106).

Pomyślenie osoby wolnej od wrodzonej skłonności do zła jako możliwej w ten sposób, że jest ona zrodzona przez dziewiczą matkę, jest ideą rozumu, dostosowującego się do moralnego jakby instynktu, trudnego do wyjaśnienia, a jednak także nie dającego się zaprzeczyć. Naturalne zrodzenie nie może bowiem nastąpić bez rozkoszy zmysłowej obojga partnerów, co zdaje się eksponować zbytnio (jak na godność ludzką) nasze bliskie pokrewieństwo ze zwierzętami i jest postrzegane jako coś, czego powinniśmy się wstydzić. (...) Wobec tego ciemnego wyobrażenia, z jednej strony czysto zmysłowego, z drugiej jednak moralnego, a więc intelektualnego, stosowna jest idea niezależnych od współżycia płciowego (dziewiczych) narodzin dziecka, wolnego od wszelkiego błędu moralnego. Jednak nie obywa się to bez teoretycznych trudności (...) matka (bowiem), która pochodzi od swych rodziców przez naturalne zrodzenie, byłaby przecież obciążona owym moralnym brakiem i musiałaby przekazać go dziecku przynajmniej w połowie także przy nadprzyrodzonym zrodzeniu. Dlatego, aby uniknąć takiej konsekwencji, należałoby przyjąć system preegzystencji zarodków w rodzicach (...). Po co jednak cała ta teoria, za albo przeciw, jeśli praktycznie wystarcza wyobrażenie sobie jako wzoru owej idei, symbolu ludzkości, która sama wznosi się ponad pokusę do złego (zwyćśko się jemu opierając).

Zauważmy, że dziewicze poczęcie nie jest tu już łączone z boskością dziecka, lecz z jego wolnością „od wrodzonej skłonności do zła”, związanej z grzechem Adama. Innymi słowy, Kant dołącza tu do tradycji utożsamiania w poczęciu Jezusa dziewiczego i niepokalanego charakteru¹⁶; stąd jego trudność wobec matki dziecka, gdzie brak jej dziewiczego pochodzenia wyklucza także niepokalane poczęcie... Rozważana przez filozofa teoria, która pozwalałaby ominąć trudność, ma charakter przyrodniczy i nie bierze pod uwagę możliwości niepokalanego poczęcia matki. Jednak teoretyczne rozwiązanie trudności nie jest ostatecznie istotne ani potrzebne, skoro „praktycznie” wystarcza inna idea: zamiast uwalniać idealnego człowieka od wszelkiej skłonności do zła, wystarczy przyjąć, że „miły Bogu człowiek oparł się jego pokusom, by zawrzeć z nim pakt” (R 106). Kant przyjmuje pochodzenie tej możliwości „z nieba” w tym sensie, że dobre pryncypium „od początku rodzaju ludzkiego w niewidzialny sposób zstąpiło z nieba do ludzkości (musi to wyznać każdy, kto poważnie traktuje swoją świętość i równocześnie niepojmowalność związku świętości ze zmysłową naturą człowieka” (R 108). Więcej, przyjmuje, „że osoba głosiciela jedynej religii ważnej dla wszystkich pokoleń jest tajemnicą” i że „historia, którą ma uwiarygodnić opowiadanie (...) cudów, sama jest

¹⁶ Por. niżej I.2.2.

również cudem (nadprzyrodzonym objawieniem)”. To wszystko można zostawić jako potrzebne „do publicznego zapoczątkowania nauki, której wiarygodność polega na świadectwie zapisanym trwale w każdej duszy i nie potrzebuje żadnych cudów. Nie wolno tylko, jeśli chodzi o wykorzystanie tych historycznych wieści, czynić z ich znajomości, wyznawania i wiary w nie, elementu religii, przez który możemy podobać się Bogu” (R 112).

To już wszystko, co możemy znaleźć u Kanta o dziewiczym poczęciu (Jezusa). Jego stanowisko opiera się na dwóch przesłankach. Po pierwsze wpływa ze spojrzenia, które widzi w Jezusie człowieka – nie odróżnionego przez boskość, lecz będącego jednym z wielu możliwych wcieleń, „personifikacji dobrego pryncypium” ludzkiej moralności. Po drugie, w postawie filozofa przejawia się niechęć do cudów, do których należałoby zaliczyć także dziewiczy początek Jezusa. Swoje stanowisko pod tym względem precyzuje on w następujący, pośredni sposób: „Co się tyczy cudów w ogóle, to okazuje się, że rozumni ludzie, choć nie zamierzają negować wiary w cuda, to jednak nie chcą jej praktycznie wzbudzać. Oznacza to, że wprowadzie w teorii wierzą w istnienie cudów, ale w praktyce nie uznają żadnych”. Kant zarzuca też niekonsekwencję tym, którzy przyjmują cuda w pierwotnej gminie chrześcijańskiej, a później nie chcą uznać żadnych, gdyż nie są już jakoby potrzebne. Taki bowiem osąd „jest uzurpowaniem sobie większego poznania niż to, do którego człowiek jest zdolny”. Aktualne nieuznawanie cudów „jest więc tylko maksymą rozumu, a nie obiektywnym poznaniem, że cudów nie ma” (tamże).

Można zgodzić się z oceną, że chrystologia Kanta jest „radykałnie antropologią”¹⁷. Radykalizm jego wizji wiąże się nie tylko z redukcją postaci Jezusa Chrystusa do jednego z możliwych wcieleń idei człowieka miłego Bogu. Uderza nadto brak zainteresowania dla faktów historycznych. Właściwa religia ma wyrażać idealne, wieczne treści wpisane od początku (przez Boga!) w ludzki umysł – teoretyczny i praktyczny. Dzieje ludzkości nie odgrywają tu większej roli. Zarówno historia Jezusa jak i życie innych ludzi są interpretowane według ustalonych z góry maksym rozumnej moralności. Wprowadzie uznaje się teoretycznie ograniczenia poznania rozumowego, ale w praktyce – widocznej także w ocenie Objawienia – rozum wykracza poza swoje granice, redukując Boże działanie w ludzkich dziejach do tego co powszechne i konieczne. Jak gdyby człowiek w swej rozumnej wolności mógł prawdziwie przeniknąć wolność samego

¹⁷ H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 108.

Boga w najgłębiej indywidualnym wymiarze. Radykalna antropologia Kanta nie jest dość... radykalna. Za mało liczy się z radykalizmem Objawienia, w którym sam Bóg w sposób doprawdy „nierozumny” wchodzi w ludzką historię – w jedynym i niepowtarzalnym fakcie, zapoczątkowanym w Jezusie z Nazaretu.

Filozofia religii Kanta otworzyła myśl Oświecenia na chrześcijaństwo w postaci „znośnej” dla krytycznych myślicieli. Kolejną a zarazem najdalej idącą próbą w tym kierunku była filozofia Hegla. Tutaj ZNIESIENIE religii chrześcijańskiej w filozofii stało się istotną częścią samego systemu filozoficznego. Chrześcijaństwo zostało uznane za religię absolutną, najwyższą ze wszystkich, które pojawiły się w ludzkich dziejach. Pozostał jeszcze ostatni krok – przejście od wyobrażeń związanych z centralną postacią Chrystusa do pojęć absolutnej wiedzy – filozofii ducha. Zanim Hegel sformułował tę wizję jako *Fenomenologię ducha*, otwierał się na nią we wcześniejszych pismach, w większości nie opublikowanych za jego życia. Znamienne jest to, że zareagował żywo na filozofię religii Kanta, pisząc pod jej wpływem *Życie Jezusa*. Jego opis był zharmonizowany na podstawie wszystkich ewangelii. Mowy Jezusa stanowiły wykład racjonalnej moralności, w duchu i języku filozofa z Królewca. Rodzicami Chrystusa są po prostu Józef i Maryja. Wszystko co tajemnicze i cudowne zostało wyeliminowane. Końcowy opis złożenia Jezusa w grobie pozostawia wrażenie, że chodzi tu o definitywnie umarłego, bez możliwości zmartwychwstania¹⁸.

W dalszej ewolucji swej myśli Hegel oddalił się od Kanta, nie tylko w filozofii, ale także w ocenie chrześcijaństwa. Zaczął doceniać historyczny wymiar religii, zarzucając oświeceniowemu (i Kantowskiemu) stanowisku nazbyt abstrakcyjne ujęcie ludzkiej natury. W kolejnym piśmie, właściwie fragmencie, wydanym pośmiertnie pod tytułem: *Duch chrześcijaństwa i jego los*¹⁹, widoczne jest głębsze spojrzenie na Chrystusa. Hegel nie ograniczał już Jego roli do ukazania „ideału cnoty”. Nazywał Go „Synem Bożym” i „Synem Człowieczym”, podkreślając, że właśnie dzięki swej jedności z Bogiem i ludźmi mógł On dokonać najgłębszego pojednania. Hegel dodawał: „Nie istnieją dwie niezależne wole, dwie substancje; Bóg i człowiek muszą więc być jednym – ale człowiek synem a Bóg Ojcem”. W słowach filozofa dochodzi do głosu polemika przeciw tradycyjnej (chalcedońskiej) chrystologii z jej nauką o jedności w Chrystu-

¹⁸ Por. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 100nn.

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*. Por. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 145nn. Dalsze cytaty: tamże, 160; 167; 177.

sie dwóch natur – Boskiej i ludzkiej. Według Hegla wyjście od dwóch natur prowadzi do dylematu jedności i różności, z którego rozum nie znajduje wyjścia. Dlatego akcentuje on przede wszystkim jedność. Jezus był dla niego tym, który poznał i przeżył jedność człowieka z Bogiem. Odtąd każdy może doświadczyć tej jedności. W konsekwencji trzeba „oddalić wszelką myśl o różności istoty Jezusa i tych, w których wiara w Niego stała się życiem i w których także jest bóstwo”. Hegel krytykował „ubóstwienie Jezusa”. Było ono według niego dziełem pierwotnej gminy, która w analogii do mitu o Herkulesie stworzyła mit „Jezusa Boga” – z cudownym zrodzeniem, zmartwychwstaniem oraz innymi cudami.

Powyższe wypowiedzi nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że ewangeliczne wypowiedzi o bóstwie i dziewiczym poczęciu Jezusa były dla Hegla jedynie obrazami prawdy, której dokładniejsze, pojęciowe sformułowanie należy do filozofii. Kiedy zatem mówi w *Fenomenologii ducha* o wcieleniu (*Menschwerdung*) jako centralnym wydarzeniu, w którym duch absolutny „nadaje sobie postać samoświadomości samej w sobie”, istniejącej „jako rzeczywisty człowiek”, wtedy ma na myśli „prostą treść religii absolutnej”²⁰. Jednak dopiero w filozofii jako wiedzy absolutnej ta „prosta treść” znajduje właściwe, pojęciowe ujęcie. Odwołując się do obrazów chrześcijańskich, Hegel mówi nie tylko o wcieleniu, ale także o „duchowym zmartwychwstaniu”, które dotyczy wprowadzenia jednostkowej samoświadomości (Jezusa), ale dokonuje się właściwie we wspólnocie (gminie – Kościele) i jej nowej, powszechnej samoświadomości. W tej nowej postaci duch absolutny dochodzi wreszcie „do siebie”²¹. Elementy historyczne, związane z „cielesnością” opisanych procesów, nie odgrywają tu żadnej roli, tym bardziej, że Hegel – w duchu swych wcześniejszych wyobrażeń – zdaje się nie widzieć niczego szczególnego w „materialnym” początku wcielenia i zmartwychwstania, nie wspominając ani dziewiczego poczęcia, którego najwyraźniej nie przyjmuje, ani znalezienia pustego grobu. Choć zatem historia – dzieje świata jako dzieje absolutnego ducha – pełni ważną rolę w rozważaniach Hegla, to jednak podpada on, przynajmniej w swym stosunku do Jezusa, pod ten sam zarzut, jaki stawiał wobec Oświecenia i Kanta: brak uwzględnienia historycznej poszczególności w dziejach człowieka. Historia jest podporządkowana określonej wizji, w której filozof widzi – z perspektywy ducha absolutnego – nie tylko dotychczasowe dzieje, ale także ich kres w absolutnej wiedzy, samoświadomości tegoż ducha.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, 364nn.

²¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia...*, 386n.; por. 393.

Po „odtworzeniu” drogi ducha w *Fenomenologii* pozostawało już tylko powtórzenie jej z „logicznej”, duchowej perspektywy. Nic dziwnego zatem, że po fenomenologii Hegel zajął się logiką. Jego *Nauka logiki* została określona przez komentatorów jako „spekulatywna teologia”, czy zgoła „najbardziej niesamowita teologizacja”, w której „człowiek myśli – w dialektyce czystych pojęć rozumu – myśli obecne w Bogu przed stworzeniem świata”²². Filozofia zajęła tu całkowicie miejsce religii. W późniejszych wykładach *Filozofii dziejów świata* Hegel nadal przyznawał szczególne miejsce religii chrześcijańskiej. W niej bowiem boska idea objawiła się „jako jedność boskiej i ludzkiej natury. To jest prawdziwą ideą religii (...) Pojawił się Chrystus, człowiek, który jest Bogiem, i Bóg, który jest człowiekiem”²³. Podobne sformułowania można znaleźć w *Wykładach o filozofii religii*²⁴ – teologicznej summie Hegla. Jego intencją była filozofia religii w perspektywie chrześcijańskiej – nie tylko przeciw francuskiemu ateizmowi, ale też przeciw agnostycyzmowi Kanta. Hegel zwracał się nadto przeciw romantycznej reakcji na oświeceniowy racjonalizm. W jednym z niewielu artykułów opublikowanych pod koniec życia wystąpił ostro przeciw pojmowaniu religii przez Schleiermachera jako „uczucia całkowitej zależności”. Hegel zauważył kąśliwie, że w ten sposób każdy pies byłby religijny²⁵...

²² Obie wypowiedzi – K. Rosenkranza i E. Blocha – przytacza: H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 316; 319.

²³ G.W.F. HEGEL, *Philosophie der Weltgeschichte*; por. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 401-403.

²⁴ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; por. H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 427-429.

²⁵ H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, 388.

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
--------------------	---

CZĘŚĆ PIERWSZA: PANORAMA PROBLEMU

I. Protesty protestanckie	17
1. Pod wpływem Oświecenia	18
1.1. Religia znoszona w filozofii	19
1.2. Teologia oderwana od historii	27
1.3. Teologia znoszona w mitologii?	36
1.4. Teologia znosząca Skład Apostolski?	41
2. Dalsze koleje krytyki	45
2.1. Krytyczna egzegeza biblijna	46
2.1.1. Forma opowieści o zrodzeniu Jezusa	46
2.1.2. Tło idei dziewiczego zrodzenia Jezusa	49
2.1.3. Dzieje teologumenonu	54
2.2. Krytyka historii dogmatu	58
2.3. Krytyczna teologia dogmatyczna	64
3. Protest Karla Bartha	67
3.1. Cud Świętej Nocy jako znak	68
3.2. Sens znaku dziewiczego zrodzenia	71
3.2.1. Dziewicze a niepokalane poczęcie	71
3.2.2. Znak poczęcia z Ducha Świętego	74
3.3. Otwarta perspektywa	76
II. Reakcja katolicka	78
1. Przed <i>Vaticanum II</i>	79
1.1. Katolickie Kontr-Oświecenie?	79

1.2. Stopnie powrotu do źródeł	85
1.2.1. Próby „krytycznej” biografii	87
1.2.2. Próba krytyki literacko-historycznej	90
1.2.3. Krytyczna egzegeza w duchu wiary	94
1.3. Kontrowersje przedsoborowe	100
1.3.1. Nowe głosy o dziewiczym narodzeniu	100
1.3.2. Reakcja w kontekście Soboru	106
2. Od-nowa po <i>Vaticanum II</i>	110
2.1. Wokół <i>Katechizmu holenderskiego</i>	111
2.1.1. Katechizm z poprawkami	111
2.1.2. Szczegóły dyskusji	114
2.2. Kolejne sytuacje konfliktowe	122
2.2.1. Kroki dyscyplinarne	122
2.2.2. Próby kompromisu	126
2.3. Nowe katechizmy	132
2.3.1. <i>Katechizm dorosłych</i>	132
2.3.2. <i>Katechizm Kościoła</i>	135
III. W perspektywie ekumenicznej	140
1. Prace wspólnotowe	141
1.1. Deklaracje wspominające Maryję	141
1.2. Przykład ekumenicznej egzegezy	145
1.2.1. Maryja w ujęciu historyczno-krytycznym	146
1.2.2. Tradycje o dziewiczym poczęciu	150
1.3. Inne inicjatywy ekumeniczne	161
1.3.1. W duchu metody historyczno-krytycznej	162
1.3.2. Pod znakiem Maryi	166
2. Problemy indywidualne	170
2.1. Katolickie granice ekumenizmu?	170
2.1.1. Laurentin kontra Brown	170
2.1.2. Brown kontra Laurentin	176
2.1.3. Otwarte problemy	182
2.2. Granice protestanckie	189
3. Od problemu do tajemnicy	194
3.1. Świadectwo prawosławne	194
3.2. Otwarta perspektywa katolicka	198
3.2.1. Tajemnica Syna Bożego	198
3.2.2. W świetle Zmartwychwstania	203

CZĘŚĆ DRUGA: GŁĘBIA TAJEMNICY

IV. W świetle Symboli wiary	211
1. Kwestie hermeneutyki	212
1.1. Dogmat i jego interpretacja	213
1.2. Interpretacja Pisma	220
1.3. Piotrowy klucz do hermeneutyki	230
2. Symbole wiary na tle Pisma	236
2.1. Różnice w Symbolach	236
2.2. Zróżnicowany język Nowego Testamentu	240
3. Pismo Święte na tle Tradycji	246
3.1. „Odkrycie” związane z J 1,13	246
3.2. Odkrywanie nowych aspektów J 1,13	252
3.3. Świadełstwo Tradycji i Ewangelii	259
3.4. Zrodzenie Syna według Jana	270
V. W świetle symboliki Ewangelii	275
1. Maryja symbolizująca	276
1.1. Maryjna hermeneutyka	276
1.2. Symbolika zdarzeń z początku	282
2. Fakt i symbol dziewiczego poczęcia	288
2.1. Historyczne echa faktu w Ewangelii	288
2.2. Różne interpretacje	291
2.3. Symbolika poczęcia Jezusa	295
3. Ambiwalentny znak początku	301
3.1. Znak Panny z Dzieckiem	301
3.2. <i>Początek znaków</i>	304
3.3. Znak nowego stworzenia	312
VI. Objawienie w ewolucji	319
1. Nowe stworzenie i Zmartwychwstanie	320
1.1. Oczekiwania starotestamentowe	320
1.2. Sens wypełnienia w Jezusie	325
1.3. Nowe stworzenie – początek z Ducha Świętego	329
2. Nowe przymierze i poznanie Boga	330
2.1. Poznanie Boga w Duchu	330

2.2. Poznanie Syna przez Wcielenie	332
2.3. Duchowe ojcostwo	337
3. Początek stworzenia w Mądrości	342
3.1. Nowe objawienie w stworzeniu	342
3.2. Początek w nowym spojrzeniu	345
4. Chrystus Jezus w ewolucji świata	348
4.1. Przychodzenie Słowa na świat	348
4.2. Ewolucyjna wizja Wcielenia	353
4.3. Dziewicze poczęcie w ewolucji	358
VII. Wymiary początku w Bogu	366
1. Poczęcie dziewicze – niepokalane	366
1.1. Dzieje powiązania	366
1.2. Dzieje poczęcia-zrodzenia z Boga	371
2. Niepokalane Poczęcie w Bogu	375
2.1. Odkrycie św. Maksymiliana Marii	375
2.2. Wyjaśnienie sensu <i>Filioque</i>	380
2.3. Dopełnienie <i>Spirituque</i>	385
2.4. Początek w świetle Prologu	391
3. Objawienie Początku – Boga	395
3.1. Znaki Początku	395
3.2. Święty początek w Chrystusie	400
3.3. Jedność w Duchu Świętym	405
Końcowe uwagi	411
Wykaz skrótów	414
Bibliografia	417
Indeks osobowy	425