

Zagadnienie wiedzy Jezusa w publikacjach polskich autorów 1945-2000

Niniejsze studium stanowi przyczynek¹ do dziejów wciąż otwartej teologiczno-dogmatycznej dyskusji nad zagadnieniem wiedzy Jezusa. Nim przejdę do przedstawienia wyników analiz, pożyteczne będzie uzasadnienie przyjętych ram czasowych. Pierwsza cezura to II wojna światowa. Teologia w Polsce musiała się po niej odrodzić (po ciężkich stratach) i to w niekorzystnych warunkach komunistycznego państwa. Równocześnie w teologii zachodnioeuropejskiej odżywała – przerwana przez wojnę – dyskusja nad tezami P. Galtiera². Powojenna polska teologia – jak zobaczymy – zmierzyła się z problematyką wywołaną przez tę kontrowersję, co sprawiło, że prace tego okresu – zarówno przed, jak i po Soborze Watykańskim II – będą już naznaczone próbami poszerzania horyzontów w rozważaniu kwestii „psychologii” Jezusa, w stosunku do klasycznego podejścia (neo)scholastycznego³. Druga cezura nie wiąże się z tak drastycznymi wydarzeniami – rok 2000 ma charakter umowny, niemniej wiąże się też z pewną faktyczną granicą. W 1999 roku ukazał się bowiem zawierający chrystologię tom *Dogmatyki katolickiej* ks. Czesława Stanisława Bartnika, a w 2000 roku opublikowane traktaty chrystologiczne o. Tadeusza Dionizego Łukaszuka i ks. Jerzego Buxakowskiego, wyznaczając kulminacyjny moment twórczości tego pokolenia teologów. Natomiast w 2001 roku o. Dariusz Gardocki opublikował pierwszy z serii artykułów dotyczących różnych aspektów psychologii Jezusa⁴, co można

¹ Jako takie stanowi część szerszej zakrojonych badań, których wyniki publikowane są w ramach monograficznej serii artykułów.

² P. Galtier, *L'unité du Christ. Être... Personne... Conscience*, Paris 1939.

³ Por. np. M. Sieniatycki, *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Kraków 1934², 244-259.

⁴ Wypada dodać, że w tymże roku ukazał się polski przekład podejmującej nasze zagadnienie książki J. Maritaina, *Łaska i człowieczeństwo Jezusa* (Warszawa-Ząbki

uznać za umowny początek podjęcia tej problematyki przez kolejne. Trzeba przy tym zaznaczyć, że o ile w okresie powojennym problematyka wiedzy Jezusa była podejmowana zasadniczo w ramach traktatów chrystologicznych, a tylko wyjątkowo w sposób przyczynkowo-monograficzny, o tyle w pracach XXI-wiecznych przeważają – jak na razie – samodzielne artykuły w czasopismach teologicznych. Zatem także z formalnego punktu widzenia warto posłużyć się cezurą 2000 roku.

Zanim przejdziemy do omawiania wkładu poszczególnych teologów, pożyteczna będzie jeszcze jedna uwaga dotycząca całego okresu, który nas tutaj interesuje: zagadnienie wiedzy Jezusa nie stanowiło w tym czasie w Polsce przedmiotu publicznej (wyrażanej publikacjami) dyskusji, było raczej podejmowane okazjonalnie przez pojedynczych teologów, którzy oczywiście czasami nawiązywali do siebie nawzajem, ale nie w sposób, który można by uznać za faktyczną debatę. W konsekwencji możemy prześledzić i przedstawić nie tyle przebieg dyskusji, co pozycje poszczególnych teologów.

Okres przed Soborem Watykańskim II

Z punktu widzenia wpływu na polską świadomość teologiczną na szczególną uwagę zasługuje *Dogmatyka katolicka* Wincentego Granata – przez dziesięciolecie stanowiła jeden z głównych rodzimych punktów odniesienia dla wykładu dogmatyki w Polsce. Rzut oka na strukturę traktatu chrystologicznego tego podręcznika⁵ wystarczy, by uzmysłwić, że autor poświęcił wiele miejsca zagadnieniu „psychicznej jedności Chrystusa Pana” – tak zatytułowany rozdział zajmuje blisko jedną trzecią objętości⁶. Wydaje się jednak, że nie należy tego uznawać pochopnie za dowód szczególnego zainteresowania Granata tą problematyką. Do *Dogmatyki* włączony bowiem został materiał opracowany wcześniej w ramach wykładów monograficznych (tzw. „kurs specjalny”) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Granat wykladał „O jedności psychicznej Chrystusa Pana” w roku akademickim 1957/1958⁷. Pamiętać należy, że wykłady te były wygłaszane – a zatem interesująca nas część traktatu chrystologicznego *Dogmatyki katolickiej* powstawała – w okresie ożywionej dyskusji nad tezami P. Galtiera, od niego zatem, po kilkustronicowym wprowadzeniu do problematyki, rozpoczyna autor

2001), zaś D. Gardocki napisał jej recenzję, co potwierdza jego zainteresowanie tą problematyką.

⁵ W. Granat, *Chrystus Bóg – Człowiek (Dogmatyka katolicka, t. 3)*, Lublin 1959.

⁶ Chodzi o rozdział IV: „O psychicznej jedności Chrystusa Pana”, 163-254.

⁷ Por. H.I. Szumił, *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, Lublin 2005, 47. Liczący 117 stron maszynopis tych wykładów (*O psychicznej jedności Chrystusa Pana. Studium dogmatyczne z zakresu współczesnej chrystologii*) datowany jest na rok 1957.

referowanie opinii współczesnych mu teologów. Następnie prezentowane są poglądy L. Seillera, P. Parentego, J. Ternusa, H. Diepena, A. Perego, R. Garrigou-Lagrange'a, B. Xiberty, R. Haubsta i B. Lonergana⁸. W części systematycznej podejmuje Granat następujące kwestie: istnienia ludzkiego „ja” psychicznego w Chrystusie i autonomii ludzkiej natury w Chrystusie (s. 215-242), psychicznego ośrodka jedności Boga-Człowieka (s. 242-246) oraz widzenia Boga jako podstawy ludzkiej samoświadomości Chrystusa (s. 246-254). W rozstrzygnięciach zaproponowanych przez Granata wyraźnie dochodzi do głosu sympatia wobec poglądów P. Galtiera – na jego koncepcję wprost powołuje się lubelski teolog, opowiadając się dość zdecydowanie za istnieniem ludzkiego autonomicznego psychicznego „ja” w Chrystusie, które stanowi ośrodek psychicznej jedności Boga-Człowieka.

W wyjaśnieniu kwestii samoświadomości i wiedzy Jezusa idzie Granat najwyraźniej z jednej strony za opinią większości, bowiem „do wyjątków należą obecnie teologowie, którzy w tłumaczeniu jedności psychicznej Chrystusa Pana nie opieraliby się na fakcie uszczęśliwiającego widzenia w jego ludzkiej naturze” (s. 183), z drugiej – nie uznaje alternatywnych opinii za adekwatne wyjaśnienia⁹. W konsekwencji konkluduje:

można przyjąć jako twierdzenie przynajmniej prawdopodobne, że jedność psychiczną Chrystusa należy tłumaczyć faktem uszczęśliwiającego widzenia złączonego z miłością Boga; dzięki tym czynnikom Chrystus-człowiek wie i doświadcza w swej ludzkiej świadomości, że jest on Jednorodnym Synem Bożym posiadającym dwie natury boską i ludzką. W ten sposób wyjaśnimy, fakt ewangeliczny, że Chrystus Bóg-Człowiek jest kimś jednym, odczuwa doświadcza, że jest kimś jednym i działa harmonijnie mimo dwu natur: boskiej i ludzkiej posiadających dwie świadomości (s. 254).

Należy dodać, że Granat nie tylko jest ostrożny w konkluzjach (które należy kwalifikować jako „opinie prawdopodobne”), ale też świadomy zasadniczego ograniczenia hipotezy, którą preferuje: „w dalszym ciągu jest niejasny stosunek między wiedzą Chrystusa o swym bóstwie i doświadczalną świadomością, że jest on Jednorodnym Synem Bożym” (s. 250). Konieczne jest zatem dodatkowe wyjaśnienie „mechanizmu”, dzięki któremu możliwe jest w Chrystusie przejście od widzenia Boga do aktualnej ludzkiej świadomości „jestem Synem”. W tym

⁸ Strony 173-212. Trzeba przyznać, że dokumentacja przywoływana przez Granata oraz poziom orientacji w problematyce są imponujące, zwłaszcza jeśli zważyć na obiektywne trudności, z jakimi borykał się wówczas Kościół w Polsce – komunikacja z europejską teologią była przecież znacząco utrudniona.

⁹ Wymienia teorię intuicji (P. Parente), aktuacji (J. Ternus) i kompenetracji, przy czym omawia jedynie dwie pierwsze.

miejscu Granat sięga – co szczególnie interesujące, jeśli wziąć pod uwagę to, że omawiane przez niego źródła tego nie czynią – do analogii doświadczenia mistycznego. Stwierdza (wpierw zacytowawszy Jana Taulera, Teresę z Avili i Jana od Krzyża):

Skoro doświadczalne poznaniu u mistyków daje psychiczne przeżycie jedności z Bogiem, to przez miłość i widzenie Boga w swej ludzkiej duszy Chrystus Pan również ma przeżycie swej ontologicznej osoby. Z tego wniosek, że Człowiek-Chrystus nie tylko widzi swój związek z Bogiem, lecz doświadczalnie kochając Boga, odczuwa swój własny podmiot jako coś najbliższego, tzn. jako własną osobę i dlatego może powiedzieć: Jestem Synem Bożym... jestem Synem człowieczym (s. 251)¹⁰.

W powyższym passusie autor używa określenia „widzenie Boga”, mając na myśli – jak jasno wynika z kontekstu – widzenie uszczęśliwiające. Jednak wystarczy lekkie przesunięcie jego znaczenia, by otrzymać podstawowe sformułowanie hipotezy doświadczenia mistycznego w postaci, jaką później zaproponował J. Galot¹¹. Nie da się – niestety – rozstrzygnąć, czy W. Granat był wówczas świadom takiej możliwości. Pewne jest natomiast, że zakładał – inaczej niż koncepcja św. Tomasza¹² – silny (bezpośredni?) związek „widzenia” i wiedzy doświadczalnej. Czyżby samą *visio beatifica* można było uznać za doświadczenie? To już jednak pytanie, którego nie zdołamy zadać Profesorowi¹³.

Dopiero po obszernym rozdziale poświęconym „psychologii” Jezusa przechodzi Granat w *Dogmatyce katolickiej* do klasycznego omówienia konsekwencji unii hipostatycznej, a wśród nich – zagadnienia doskonałości umysłu Chrystusa, w ramach którego twierdzenia 2-4¹⁴ odnoszą się do wiedzy Jezusa i powtarzają scholastyczną teorię trójwiedzy, przy czym wiedza widzenia i wlana kwalifikowane są odpowiednio jako „ogólna nauka teologów” i „ogólna prawie opinia teologów”, zaś wiedza doświadczalna – jako „prawda wiary uznana przez Magisterium zwykłe”. Nie odchodzi zatem Granat – podobnie jak Galtier – od teorii trójwiedzy¹⁵.

¹⁰ Tekst kontynuuje: „Opisy podawane przez mistyków mogą być, jak z powyższego widać wykorzystane w celu zrozumienia, jak Chrystus Pan za pomocą widzenia Boga odczuwa swą psychiczną jedność. Rzecz zrozumiała, że między poznaniem doświadczalnym opisywanym przez mistyków a widzeniem Boga istnieje różnica”.

¹¹ Por. J. Galot, *La conscience de Jésus*, Paris 1971.

¹² Por. STh III, q. 9, zwłaszcza a. 2-4 i 10-12.

¹³ Na podstawie omawianego tekstu nie da się jednoznacznie stwierdzić, czy takie utożsamienie było świadomie przez Granata przyjmowane, uważam jednak, że należy się przychylić do właśnie takiej interpretacji.

¹⁴ Por. W. Granat, *Chrystus Bóg – Człowiek*, 292-297.

¹⁵ Syntetyczne ujęcie jego poglądu odnajdujemy w 1967 roku w *Syntezie* dogmatyki: „Chrystus miał w swym umyśle ludzkim przywilej widzenia Boga, w inny bowiem

Wydaje się zasadnym domniemanie, że zainteresowanie Granata kwestią psychicznej jedności Chrystusa było konsekwencją jego poszukiwań na gruncie personalizmu chrześcijańskiego, co wyjaśnia brak kontynuacji badań tego zagadnienia. Wspomnieć trzeba, że ich owocem była promowana przez Granata, nieopublikowana w całości¹⁶, rozprawa doktorska Józefa Myśkówa *Opinia Pawła Galtiera o psychicznej jedności Chrystusa*¹⁷. Przeprowadzona w niej krytyka stanowiska Galtiera jest zbieżna z zastrzeżeniami Granata, które znajdujemy rok później w *Dogmatyce*, przy czym Myśków nawet nieco wyraźniej od promotora podkreśla aspekt doświadczalności związany z widzeniem uszczęśliwiającym, którego nie należy łączyć wyłącznie z wiedzą (jak czyni Galtier), ale też ze sferą wolitywną – z miłością. Niestety Myśków nie kontynuował swoich badań na tym polu¹⁸, niemniej wspomnieć należy, że opublikował też tekst w sposób nieco bardziej popularyzatorski, gdzie prezentuje tę problematykę¹⁹.

O tym, że również Granat nie kontynuował prac nad tą problematyką świadczy zarówno brak przyczynkowych publikacji, jak i to, że w późniejszej, wydanej po Soborze Watykańskim II dwutomowej dogmatyce *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*²⁰ problematyka znajduje bardzo niewiele miejsca i sprowadza się do prostego stwierdzenia:

Chrystus miał w swym umyśle ludzkim przywilej widzenia Boga, w inny bowiem sposób nie mógł być świadom jako człowiek swego najwyższego zjednoczenia z Bogiem; mógłby w to wierzyć, ewangelie jednak świadczą, że Chrystus wie o swym bóstwie. Dzięki widzeniu Boga, Zbawiciel w swym umyśle ludzkim był nieomylny²¹.

Wprawdzie „widzenie” nie zostaje tu dookreślone jako „uszczęśliwiające”, jednak nie zostaje też użyte słowo „doświadczenie” – mamy zatem najprawdo-

sposób nie mógł być świadom jako człowiek swego najwyższego zjednoczenia z Bogiem; mógłby w to wierzyć, ewangelie jednak świadczą, że Chrystus wie o swym bóstwie. Dzięki widzeniu Boga Zbawiciel w swym umyśle ludzkim był nieomylny” (W. Granat, *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967, 238).

¹⁶ Fragment ukazał się jako: J. Myśków, *Ludzkie psychiczne „Ja” jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6(1959)3,36-59.

¹⁷ Lublin 1958. Praca została obroniona w październiku tego roku (por. H.I. Szumił, *Działalność naukowa ks. prof. Wincentego Granata*, 147), co pozwala domniemywać, że promowanie tego doktoratu wiązał Granat z przygotowaniem wzmiankowanego wykładu monograficznego.

¹⁸ „Po przejściu do Olsztyna ks. Myśków nie powrócił już do spekulacji dogmatycznych, lecz całą swoją uwagę skupił na rozpoczętych tam wykładach” (z teologii fundamentalnej) – J. Gogolewski, *Wspomnienie o ks. prof. Józefie Myśkowie*, *Studia Theologica Varsaviensia* 29(1991)1,10.

¹⁹ J. Myśków, *O ludzkim psychicznym „Ja” Chrystusa*, *Homo Dei* 29(1960)226-233.

²⁰ Podtytuł: *Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1-2, Lublin 1972-1974.

²¹ Tamże, t. 1, 306.

podobniej do czynienia z powtórzeniem tezy z wcześniejszego traktatu. Wydaje się zatem, że w latach sześćdziesiątych i później Granat nie śledził dyskusji nad problematyką wiedzy Jezusa z uwagą, o jakiej świadczy opracowanie z 1959 roku.

Krótko po opublikowaniu chrystologicznego tomu *Dogmatyki katolickiej* W. Granata ukazała się dogmatyczna chrystologia poznańskiego teologa, ówczesnie wicerektora tamtejszego seminarium duchownego, ks. Franciszka Dziaska: *Jezus Chrystus – boski posłaniec. Traktat chrystologiczny* (Poznań 1963). Podobnie jak Granat – i prawdopodobnie w pewnej zależności od niego²² – poświęca Dziasek niemało uwagi problemowi ludzkiej świadomości Jezusa, nie jest to jednak temat dominujący, jak u lubelskiego teologa²³. Inne jest natomiast podejście strukturalne: poznański teolog najpierw omawia trzy rodzaje wiedzy Jezusa, potem zagadnienie doskonałości Jego wiedzy, a potem kwestię świadomości (tej ostatniej poświęca najwięcej miejsca). W odniesieniu do trójwiedzy Dziasek nie oddala się od klasycznego nauczania, jednak inaczej niż Granat kwalifikuje twierdzenia: wiedza widzenia uznana jest przez niego za doktrynę teologicznie pewną (s. 289), wlaną – za doktrynę powszechną (301), zaś nabytą – za naukę wiary (s. 308).

W dziale dotyczącym świadomości Jezusa idzie Dziasek dość zdecydowanie za Galtierem, podając jako „zdanie prawdopodobniejsze” następujące twierdzenie:

Prawdopodobny wydaje się pogląd przyjmujący w Chrystusie istnienie ośrodka psychologicznego ludzkiego, który za pośrednictwem widzenia uszczęśliwiającego docierał poznawczo do swej ontologicznej osobowości rozpoznając tym samym swą dogłębną i harmoniczną jedność²⁴.

Powody takiego podejścia można wyczytać z konkluzji omawianej sekcji: poznański teolog docenia to, że Galtier łączy założenia metafizyczne z tym, co przynosi psychologia²⁵.

²² Dziasek powołuje się na skrypt wykładów monograficznych o jedności psychicznej w Chrystusie, omawia tych samych autorów, jednak w innym układzie i z innymi akcentami. Na podstawie samych tekstów trudno konkludować jednoznacznie o bezpośredniej i wyłącznej zależności Dziaska od Granata w zakresie tej problematyki. Niestety nie udało mi się dotrzeć do danych, które mogłyby rozstrzygnąć tę wątpliwość.

²³ U Dziaska to 24 strony na 470 całości.

²⁴ F. Dziasek, *Jezus Chrystus – boski posłaniec. Traktat chrystologiczny*, Poznań 1963, 335.

²⁵ Warto przywołać w całości konkluzję tej sekcji: „Wydaje się prawdopodobniejsze, że właściwie rozwiązanie zagadnienia leżeć będzie na pozycjach czy też przynajmniej w kierunku pozycji Galtiera. Z dotychczasowych prób koncepcja Galtiera najlepiej zdaje się uwzględniać zasady metafizyczne, a równocześnie pełną dłońią czerpie z doświadczeń nauk psychologicznych. Galtier potrafił też teorię swoją podbudować

Okres po Soborze Watykańskim II

Gdy F. Dziasek kończył pracę nad swoją chrystologią, zaczynał się Sobór Watykański II. Podjęte przezeń zagadnienia na dość długi okres zdominowały uwagę polskich teologów, co było nie bez wpływu na pewne opóźnienie recepcji dyskusji dotyczącej wiedzy Jezusa rozpalonej zwłaszcza po słynnym wykładzie K. Rahnera w Trierze w 1961 roku²⁶ (wspominałem już o tym, że w posoborowej dogmatyce W. Granata omówienie kwestii wiedzy Jezusa nie odbiega od ujęcia tradycyjnego, mimo że od „przewrotu rahneriańskiego” upłynęło lat 10). Na podejście dogmatyków do kwestii wiedzy Jezusa wpływ niewątpliwy wywarła w tamtych latach sama zmiana paradygmatu formalnego: odejście od metody scholastycznej na rzecz pozytywnego wykładu prowadziło także do tego, że niektóre z „klasycznych” pytań scholastycznych w wykładzie pozytywnym na tyle traciły na znaczeniu, że w ogóle się nie pojawiały. Ilustruje to dobrze – w odniesieniu do naszej kwestii – dogmatyka ks. Andrzeja Zuberbiera²⁷.

Na początku lat osiemdziesiątych do kwestii wiedzy Jezusa powrócił raz jeszcze W. Granat w pracy zbiorowej *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*. W rozdziale *Jezus Chrystus – Syn Boży Wcielony*²⁸ opowiedział się za widzeniem Boga, jednak nieco marginalizując zagadnienie i z wyraźną powściągliwością co do jego „uszcześliwiającego” charakteru, co może świadczyć o częściowo przynajmniej pozytywnej recepcji rahneriańskiej hipotezy widzenia bezpośredniego.

Przypuszczenie, że Chrystus podaje jako człowiek to, co widzi, jako Bóg, zakładałoby, że Jego ludzka natura jest nieświadomym automatem, co jest niezgodne z psychologią Zbawiciela. On – mówiąc po ludzku – rozumie i widzi to, co podaje, czyli On człowiek widzi Boga. Jako Zbawiciel nie chce jednak korzystać z pełnego szczęścia posiadanego przez zbawionych. Widząc Boga, Chrystus jako człowiek ogląda plany Opatrzności Bożej realizowane w historii zbawienia i centralne swe miejsce jako Zbawiciela rodzaju ludzkiego. W teologii wiedzę płynącą z oglądu Boga nazywamy uszcześliwiającą. Chrystus jednak przyjął

danymi patrystycznymi osadzając ją dobrze w nurcie tradycji kościelnej. Wielką zaletą rozwiązania Galtierowego jest to, że nigdzie nie zamyka ono drogi rozwoju, a raczej otwiera szerokie perspektywy dalszych badań. A przy tym w ramach swojej opinii potrafił wykorzystać i umieścić wszystkie węzłowe prawdy zawarte w objaśnieniu. Dlatego to pogląd Galtiera zdaje się najbardziej przybliżyć rozum ludzki do zrozumienia tajemnicy psychologii Chrystusa Pana” – tamże, 354.

²⁶ *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln 1962, 222-245.

²⁷ *Wierzę. Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969.

²⁸ Por. W. Granat, E. Kopec (red.), *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982, 315-414.

możliwość cierpień w celach zbawczych. Oprócz wiedzy pochodzącej z oglądu Boga przez umysł ludzki Chrystusa, istniała w Nim wiedza doświadczalna, która wzrastała²⁹.

W tym samym roku opublikowany został w języku łacińskim tekst ks. Ignacego Różyckiego poświęcony w całości problemowi wiedzy i świadomości Jezusa³⁰. Argumentacja Różyckiego opiera się na Liście do Hebrajczyków – co samo w sobie stanowi stosunkowo rzadki przypadek intensywnego wykorzystania go w chry-stologii. Chodzi zwłaszcza o Hbr 2,17-18 i 4,15 oraz (drugorzędnie) 5,8, które to teksty – zdaniem Różyckiego – wskazują, iż Chrystus pozostawał w identycznej do innych ludzi relacji do doczesnych pokus i prób (por. s. 332). A to z konieczności pociąga za sobą uznanie, że prowadził na ziemi „życie wiary, nadziei i miłości”. Z kolei doktryna przypisująca Jezusowi widzenie uszczęśliwiające prowadzi z konieczności do wykluczenia wiary i nadziei. Zatem Różycki konkluduje: „nauka Hbr 2 i 4 w sposób konieczny prowadzi do wykluczenia habitualnego posiadania widzenia uszczęśliwiającego przez Chrystusa ziemskiego” (s. 333), po czym podkreśla, że należy tej konkluzji nadać kwalifikację pewności teologicznej (której moc zależy od mocy stojących za nią argumentów – por. s. 334). Warto zauważyć, że z formalnego punktu widzenia argumentacja Różyckiego ma postać sylogizmów, autor zatem formułuje konkluzję jako logiczne pewne wnioski. Mamy zatem do czynienia ze zdecydowanym odrzuceniem klasycznej teorii scholastycznej.

Warto też zwrócić uwagę na sposób, w jaki Różycki rozprawia się z jednym z głównych argumentów zwolenników przypisywania Jezusowi widzenia (bez niego nie mógłby mieć świadomości własnej bosko-synowskiej tożsamości). Otóż zwraca uwagę na słabość pierwszej przesłanki odnośnego sylogizmu, którą stanowi założenie, że aby mieć świadomość własnej boskości, Jezus musiał widzieć swoją boską Osobę. Problem w tym – podkreśla Różycki – że to założenie jest nieprecyzyjne. Żeby poznać siebie jako Boga-Syna nie wystarcza bowiem widzieć Osobę boską Syna – jak zbawieni w niebie. Trzeba jeszcze ująć się jako będącego z nią jedno. A tą ścisłą jedność mogło oglądać wyłącznie człowieczeństwo Jezusa (s. 334).

Różycki nie zatrzymuje się na samym tylko wykazaniu wady sylogizmu, ale podaje swoje rozwiązanie powstającego po jego odrzuceniu problemu – czyli wskazuje na sposób poznania, poprzez który Jezus poznaje siebie jako Boga-Syna. Najpierw podkreśla, że świadomość własnej tożsamości jest u Jezusa konsekwencją łaski unii hipostatycznej (*gratia unionis*). Chodzi zatem w istocie

²⁹ Tamże, 402.

³⁰ I. Różycki, *De humana Christi scientia et conscientia*, *Analecta Cracoviensia* 14(1982)321-336.

o łaskę doskonalącą ludzką świadomość Jezusa, tak, by mógł poznawać swoją tożsamość. Rzecz w tym – i tu dochodzimy do punktu, który moim zdaniem stanowi niezwykle przenikliwą intuicję Różyckiego i jego oryginalny wkład w dyskusję nad problematyką – że ludzka świadomość Jezusa nie zawsze była aktywna (np. w śnie czy w łonie matczynym). Idąc konsekwentnie za tą myślą – sam Różycki w tym miejscu się zatrzymuje – możemy powiedzieć, że łaska, o której mowa, nie zawsze miała co doskonalić – jakkolwiek zatem była zawsze obecna w potencji, nie zawsze powodowała w Chrystusie aktualną świadomość własnej tożsamości. Niestety recepcja koncepcji Różyckiego była nikła – w badanym okresie wśród polskich chrystologów jedynie T.D. Łukaszuk dostrzegł jej oryginalność, omawiając ją – po ponad dziesięciu latach od publikacji – w osobnym artykule³¹ oraz, po kolejnej dekadzie, w swoim podręczniku do chrystologii³².

I. Różycki mierzył się z kwestią wiedzy Jezusa jeszcze w ramach scholastycznej tradycji, jednak w latach 80. ten paradygmat metodologiczny nie był już dominujący w polskiej teologii dogmatycznej. Priorytet wykładu pozytywnego, bazującego głównie na danych biblijnych, skutkowało stopniowym odchodzeniem od rozważania niektórych scholastycznych kwestii. W odniesieniu do kwestii wiedzy Jezusa wypada odnotować głos silnie wyrażający tę tendencję – ks. Tomasz Węclawski zauważał w 1988 roku:

Większość nieporozumień związanych z pytaniem o ludzkie doświadczenie Jezusa wywodzi się stąd, że pytanie to bywa zwykle rozumiane jako pytanie o psychologiczny kształt Jego bezpośrednich ludzkich przeżyć. Tymczasem próby odtworzenia psychologii Jezusa w oparciu o dostępne nam świadectwa o Jego życiu okazują się w większości wypadków chybione. Głównym powodem niepowodzeń w tej dziedzinie jest usiłowanie wydobycia ‘danych psychologicznych’ ze źródeł, które zasadniczo nie mogą dostarczyć tego rodzaju danych. Zachowując pełny szacunek dla motywów skłaniających poszczególnych autorów do podejmowania takich prób, musimy jednakże pamiętać, że podstawowym odniesieniem wszelkich wypowiedzi o Jezusie Chrystusie pozostaje przekaz biblijny – zwłaszcza ewangeliczny. *Jeśli więc w przekazie tym element biograficzny i psychologiczny schodzi zdecydowanie na dalszy plan, stanowi to dla nas wskazówkę i wzór, którego nie wolno nam lekceważyć*³³.

³¹ T.D. Łukaszuk, *Nowa katolicka interpretacja przekazu wiary o ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa w teologicznym Opracowaniu Księdza Profesora Ignacego Różyckiego*, *Dissertationes Paulinorum* IV/2(1991)14-25.

³² Zostanie omówiony niżej.

³³ T. Węclawski, *Elementy chrystologii*, Poznań 1988, 88 (podkreślenie moje – GS). Warto w tym miejscu dodać, że polskie studia biblijne poświęcone jakoś kwestii wiedzy Jezusa były nieliczne i abstrahowały zupełnie od dyskusji dogmatycznej.

Nie sposób ustalić dziś, na ile to sceptyczne przekonanie było rozpowszechnione wśród polskich teologów tworzących w latach 80. i 90. XX wieku. Jeśli było, to mogło się walenie przyczynić do niezwykle rzadkiego podejmowania tej problematyki. Nie udawało się jej uniknąć jedynie w opracowaniach syntetycznych chrystologii. Tych zaś pod koniec interesującego nas okresu ukazało się kilka.

W 1997 roku opublikowany został VII tom *Encyklopedii katolickiej* zawierający bardzo obszerne hasło *Jezus Chrystus*³⁴. Interesującą nas problematykę podjął Alfons Skowronek w ramach części VI hasła³⁵. Autor nie przywołuje teorii trójwiedzy, lecz koncentruje się na kwestii świadomości Jezusa, wychodząc od soteriologicznie istotnej kwestii świadomości posłannictwa. W odniesieniu do ludzkiej świadomości stwierdza, że „Sfera Boskości, jako nadrzędna, powoduje w świadomości ludzkiego «ja» Jezusa żywą świadomość synostwa Bożego”³⁶. Skowronek pośrednio tylko notuje istnienie sporu pomiędzy tymi, którzy przypisują Jezusowi tylko habitualne jej posiadanie, a tymi, którzy są za posiadaniem jej w pełnej, pojęciowo uchwytnej formie, opowiadając się za tym drugim stanowiskiem – w ślad za K. Rahnerem:

substancjalna łączność człowieczeństwa Chrystusa z Logosem nie może być sprowadzona tylko do jego podświadomości; *visio immediata* jest następstwem świadomej więzi duszy Chrystusa z Logosem (K. Rahner)³⁷.

Kolejne akapity nie przynoszą spekulatywnego pogłębienia kwestii, a jedynie ilustrację biblijną tezy o bosko-synowskiej świadomości Jezusa. Konieczna jest w tym miejscu podwójna uwaga krytyczna. Po pierwsze: Skowronek wskazuje na wizję jako następstwo świadomej więzi. W teorii Rahnera zaś rzecz ma się odwrotnie – Chrystus był świadom więzi dzięki widzeniu. Po drugie: opracowanie Skowronka ma raczej charakter gęstego eseju niż hasła encyklopedycznego (brakuje choćby elementarnego przeglądu stanowisk czy dziejów zagadnienia). Czytelnik nie ma właściwie szans, by wyrobić sobie rzetelny pogląd w odniesieniu do problematyki wiedzy i świadomości Jezusa – prócz głównej tezy, rzecz jasna.

Dwa lata później opublikowany został zawierający chrystologię tom *Dogmatyki katolickiej* ks. Czesława Stanisława Bartnika³⁸. Trzystronicowy paragraf

Wypada wymienić zwłaszcza: K. Romaniuk, *Czy i jak rozumiał Jezus cel swojej własnej śmierci?*, *Ruch Biblijno-Liturgiczny* 31(1978)198-206 i H. Langkammer, *Problem świadomości posłannictwa Jezusa Chrystusa w świetle Nowego Testamentu*, *Quaestiones Selectae* 8(1998)57-66.

³⁴ *Encyklopedia katolicka*, t. VII, red. J. Duchniewski, Lublin 1997, k. 1287-1442.

³⁵ VI. *Ujęcie teologiczne*, tamże, k. 1357-1361.

³⁶ Tamże, k. 1359.

³⁷ Tamże.

³⁸ *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.

zatytułowany *Mądrość i wiedza* mieści się w rozdziale *Rzeczywistość człowieczeństwa Jezusa*³⁹. Dzieje refleksji nad wiedzą Jezusa wpisuje Bartnik napięcie między chrystologią typu aleksandryjskiego a chrystologią typu antiocheńskiego. Do tej pierwszej przypisuje teorię trójwiedzy, której konsekwencją – przekonanie, że „Jezus wie wszystko o Bogu i o sobie, i o świecie” nazywa „nieprzezwyctęzoną pozostałością monofizytyzmu”⁴⁰, tym samym zdecydowanie odrzuca samą teorię. Styl antiocheński zaczyna – zdaniem autora – przeważać dopiero w XIX wieku. Omówienie opinii Gutwengera, Mourouxa, Schella, Rahnera, Schoonenberga i Kaisera zajmuje jednak tylko kilkanaście wierszy⁴¹.

Ostatecznie Bartnik optuje za Kaiserem⁴², którego teorię „trzeba tylko głębiej uzasadnić na podstawie personalizmu” i podaje następującą syntezę:

Jezus Chrystus ma umysł Boski i ludzki, poznanie Boskie i ludzkie oraz wiedzę Boską i ludzką. Jedno i drugie ma swoją autonomię, ale „spotykają się” razem i wewnętrznie „komunikują” w jednym zapodmiotowaniu ostatecznym, w jednym wspólnym Centrum, a mianowicie w Osobie. Dzięki niej wiedza natury ludzkiej (człowiecza) i wiedza Natury Bożej (Boska) osiągają wzajemną przechodniość: jedna może się komunikować drugiej poprzez Osobowe „Ja”. I tak wszystko, co Boże, może znaleźć odpowiedni swój wyraz w wiedzy ludzkiej Jezusa i wszystko, co ludzkie, ma odpowiednią relację do wiedzy Bożej w Chrystusie; przy tym wiedza Boska stanowi dla wiedzy ludzkiej Jezusa najwyższą instancję, probierz, kryterium i fundament⁴³.

Jakkolwiek z kontekstu można wnioskować, że to Bartnikowe streszczenie myśli Kaisera, to jednak chodzi raczej o wariację nią inspirowaną, zawierającą już znaczny wkład interpretacyjny lubelskiego teologa. W związku z tym konieczne jest kilka uwag krytycznych: w tekście Bartnika nie jest jasne, jak należy rozumieć tezę o „wzajemnej przechodniości” wiedzy boskiej i ludzkiej – rodzi ona (i następujące po niej wyjaśnienia) całą serię pytań. Po pierwsze – czy taka afirmacja wzajemności nie stawia dwóch wiedz niejako na tym samym poziomie, podczas gdy o „umyśle” i „wiedzy” boskiej mówimy w istocie wyłącznie w sposób analogiczny? Czy rzeczywiście „wszystko, co boskie” może/musi/powinno znaleźć swoje odbicie w ludzkiej

³⁹ Por. tamże, 594-595.

⁴⁰ Tamże, 595.

⁴¹ Moim zdaniem czytelnik niezorientowany w problematyce nie ma szans na tej podstawie zrozumieć, o co chodziło omawianym autorom, zwłaszcza że brak przypisów i bibliografii.

⁴² Autor nie podaje źródła, ale chodzić musi o pracę P. Kaisera, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981.

⁴³ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, 596.

wiedzy Jezusa?⁴⁴ Jeśli wiedza boska przechodzi w ludzką, to czy – ze względu na zdecydowaną wyższość tej pierwszej – pozostaje jeszcze w ogóle jakieś miejsce na ludzką wiedzę Jezusa i czy może ona odgrywać jakąkolwiek istotną rolę np. wobec Jego ludzkiej woli? Pytania tego typu można mnożyć. Oczywiście ciężar reinterpretacji Bartnika spoczywa na jego specyficznej teorii osoby, co jednak w istocie jeszcze utrudnia precyzyjne zrozumienie jego poglądu na kwestię wiedzy Jezusa.

W końcowej części paragrafu omawia Bartnik jeszcze problem „zasięgu” wiedzy Jezusa, stwierdzając, że „ujmuje [ona] problem Boga, relacje między Bogiem a człowiekiem, samego człowieka oraz absolutny aspekt wszelkiej rzeczywistości”⁴⁵. To ostatnie stwierdzenie każe myśleć o uznawaniu przez Bartnika wszechwiedzy relatywnej w Chrystusie. Autor jednak niuansuje: „jest to wiedza o charakterze religijnym, nie naukowym”, rozróżniając następnie poziom empiryczny i pozaempiryczny – dane z tego drugiego poziomu byłyby wyrażalne przez metafory, symbole, porównania.

Czytając dość zdecydowane słowa Bartnika umieszczającego hipotezę trójwiedzy w ramach monofizytyzmu, można by odnieść wrażenie, że pod koniec XX wieku została ona już całkowicie porzucona. Bynajmniej. Rok później ukazała się, w ramach wielotomowego podręcznika dogmatyki, książka rówieśnika Bartnika⁴⁶, ks. Jerzego Buxakowskiego, *Jezus Chrystus – osoba i czyn* (Pelplin 2000). Cały podręcznik pisany jest zgodnie z metodą scholastyczną, w której wykład koncentruje się na twierdzeniach, do których dołączone są argumenty i wyjaśnienia. Odnośnie wiedzy Jezusa Buxakowski proponuje następujące twierdzenia:

Jest dogmatem, że Jezus Chrystus oprócz wiedzy najdoskonalszej przynależnej Jemu jako Bogu, posiadał również ludzkie uzdolnienia poznawcze i ludzką wiedzę, która wykluczała wszelki błąd.

Jest wnioskiem teologicznie pewnym, że dusza Chrystusa Pana posiadała wiedzę błogiego oglądu (*visio beata*).

Jest wnioskiem teologicznym, że dusza Chrystusa posiada wiedzę istotnie nadaną (*scientia infusa per se*).

Jest wnioskiem teologicznym, że dusza Chrystusa Pana posiada wiedzę nabytą (*scientia experimentalis*)⁴⁷.

Przy czym problem stosunku poszczególnych wiedz do siebie rozwiązany jest poprzez postulat naprzemiennego ich używania: „Chrystus wiedzą nadaną

⁴⁴ Oczywiście Bartnik, mówiąc o „odpowiednim wyrazie”, zmiękcza nieco radykalizm stwierdzenia. O jaki jednak rodzaj „odpowiedniości” chodzi?

⁴⁵ C.S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, 597.

⁴⁶ J. Buxakowski urodził się w 1926, Bartnik – w 1929 roku.

⁴⁷ J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, Pelplin 2000, 234-235.

lub nabytą nie posługiwał się zaraz, lecz mógł dowolnie, stosownie do swego upodobania posługiwać się tą lub tamtą na przemian⁴⁸. Uważam, że trudno uznać takie wyjaśnienie za zadowalające (a wynikający z niego obraz psychologii Jezusa za wiarygodny) w świetle tego, co współcześnie wiemy o ludzkich mechanizmach poznawczych. Pytanie, czy taką hipotezę da się pogodzić z chalcedońskim dogmatem mówiącym o integralności ludzkiej natury, rodzi się nieodparcie.

W tym samym roku, co podręcznik Buxakowskiego, ukazała się inna obszerna chrystologia systematyczna, która – od czasów pierwszego podręcznika Granata – poświęca najwięcej miejsca kwestii wiedzy Jezusa. Chodzi o książkę o. Tadeusza Dionizego Łukaszuka *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*⁴⁹. Od strony struktury traktatu kolokacja kwestii wiedzy Jezusa jest klasyczna – następuje po omówieniu konsekwencji wcielenia – przy czym rozważane są kolejno: świadomość, wiedza, świętość i wolność Jezusa. Autor wychodzi od silnego podkreślenia, iż wszelkie przejawy świadomości Jezusa, o jakich mamy świadectwa, są w istocie przejawami ludzkiej świadomości, do boskiej bowiem nie mamy dostępu⁵⁰; ta ludzka świadomość jest zaś ewidentnie świadomością synowską. „Historyczny Jezus był w pełni świadomy swojej pozycji prawdziwego i jedyne Syna Bożego, stawiającej Go na równym poziomie z Bogiem Ojcem⁵¹ – twierdzi Łukaszuk. Następnie prezentuje krótki przegląd opinii dotyczących „ja” Jezusa, przy czym autor zdaje się nie zajmować jednoznacznego stanowiska wobec prezentowanych opinii⁵². Następnie pada pytanie o sposób osiągnięcia przez Jezusa synowskiej świadomości i w tym miejscu omówione są hipotezy K. Rahnera, I. Różyckiego⁵³ i J. Galota. Dopiero jednak w następnej sekcji podjęta zostaje kwestia wiedzy Jezusa, co skutkuje wrażeniem pewnej niekonsekwencji strukturalnej⁵⁴. Łukaszuk bardzo krytycznie odnosi się do scholastycznej hipotezy potrójnej wiedzy: „w podsumowaniu

⁴⁸ Tamże, 235. „Zaraz” należy zapewne rozumieć – jak wynika z kontekstu – jako „równocześnie”.

⁴⁹ Kraków 2000. Interesująca nas problematyka zajmuje pięćdziesiąt stron: 421-471.

⁵⁰ Por. tamże, 422-423.

⁵¹ Tamże, 426. Warto zwrócić uwagę na przypis (nr 839), jakim opatrzył autor to stwierdzenie: „Tylko Jezus Chrystus – będący Bogiem i człowiekiem – i w pełni świadomy kim jest, stanowi fundament chrześcijaństwa i niezawodne oparcie dla naszej wiary i naszej nadziei”.

⁵² Por. tamże, 428-434.

⁵³ Warto podkreślić, że T.D. Łukaszuk jest jedynym autorem prezentującym wkład I. Różyckiego w dyskusję nad tą problematyką. Wcześniej poświęcił mu też wspomniany wyżej, przy omówieniu koncepcji Różyckiego, artykuł.

⁵⁴ Omówienie sposobu nabywania synowskiej świadomości Jezusa przed podjęciem kwestii sposobu, w jaki zdobywał wiedzę, sprawia wrażenie rozdzielenia tych dwóch problemów. Ludzka świadomość jednak jest raczej pochodną zdobywanej wiedzy niż odwrotnie. Zakładam, że autor nie zamierzał niczego takiego sugerować.

uwag krytycznych (...) powiedziec wypada, że już na pierwszy rzut oka widać jej naciąganą sztuczność, której w żaden sposób nie da się pogodzić z naturalną zwartością i jednością psychologii Jezusa⁵⁵. Preferuje natomiast pogląd, zgodnie z którym „Jezus zdobywał wiadomości wysiłkiem swoich władz poznawczych w sposób podobny do tego, w jaki zdobywają je wszyscy inni ludzie”⁵⁶, a więc dopuszcza u Jezusa ignorancję co do kwestii niezwiązanych z Jego misją⁵⁷. Ponadto jednak – idąc za świadectwami biblijnymi – uznaje Łukaszuk możliwość istnienia w Jezusie wiedzy nie pochodzącej z doświadczenia:

Można w tych aktach poznawczych widzieć z jednej strony owoce naturalnego bogactwa ludzkiej natury, doskonale wyposażonej przez Boga w akcie jej stworzenia, a z drugiej – efekty specjalnych oświeceń ze strony Ducha Świętego, który prowadził i umacniał Jezusa na wszystkich drogach Jego ziemskiego posługiwania. Ujawniają się w nich zarówno natura jak i łaska, obydwie pochodzące od Boga i obydwie służące jednemu celowi. A same akty określić można, w dostępnych nam dzisiaj kategoriach, jako parapsychologiczne i mistyczne równocześnie⁵⁸.

Oddzielnie podejmuje Łukaszuk kwestię Jezusowego poznania Boga Ojca⁵⁹, wracając zwłaszcza do koncepcji K. Rahnera i jednej z propozycji J. Galota⁶⁰. Za objawiony pewnik uznaje to, że „Jezus dobrze znał swojego Ojca”⁶¹, jednak

⁵⁵ T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, 446.

⁵⁶ Tamże, 448.

⁵⁷ Por. tamże, 450. Oryginalnie rozwiązana zostaje kwestia ewentualnej podatności na błąd. Łukaszuk twierdzi, że „błąd rodzi się z pewnej zarozumiałości mówiącego, który nie waha się mówić o czymś, czego faktycznie nie wie (...) Brak błędów w wypowiedziach Jezusa wynika nie tyle z Jego niewiedzy, ile raczej z pokory, która kazała Mu liczyć się z ograniczeniami swoich wiadomości” (tamże, 451). Jednak takie ograniczenie kwestii błędu do wypowiedzianych zdań zdaje się być w istocie jedynie ominięciem problemu – co bowiem z możliwością błędu na etapie poznania doświadczonego i analizy rzeczywistości? Czy taka zdolność do pokornego oglądu własnej wiedzy/niewiedzy nie domaga się w istocie, do skutecznego funkcjonowania, jakiegoś rodzaju bezbłądności?

⁵⁸ Tamże, 456 – Łukaszuk jest jedynym znanym mi autorem odwołującym się w tym kontekście do kategorii parapsychologii.

⁵⁹ Por. tamże, 457-471. Takie rozwiązanie strukturalne znowu uznać można za problematyczne – prowadzić bowiem może do sugestii, iż ta część wiedzy Jezusa rządziła się innymi prawami niż cała reszta. A to jest zawsze problematyczne ze względu na wpływający z chalcedońskiego dogmatu postulat integralności ludzkiej natury Chrystusa.

⁶⁰ W której wiedza Jezusa wyjaśniana jest za pomocą analogii do profetyzmu – por. J. Galot, *Le Christ terrestre et la vision*, Gregorianum 67(1986)3,443.

⁶¹ T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego*, 467.

sceptycznie odnosi się do możliwości ustalenia na drodze teologicznych spekulacji sposobu, w jaki ta wiedza była nabywana i kształtowała się w umyśle Jezusa.

Nie sposób nie zwrócić uwagi, że każda z czterech opublikowanych praktycznie w tym samym czasie syntezach chrystologicznych renomowanych teologów proponuje nieco inne podejście do kwestii wiedzy Jezusa – od powtórzenia scholastycznego schematu trójwiedzy poprzez wariacje na temat hipotez różnych zachodnich autorów, na pewnym sceptycyzmie gnozeologicznym kończąc. *Status quaestionis* naszej problematyki na końcu badanego okresu można zatem określić lapidarnie: brak konsensusu (nawet w postaci opinii większości).

Konkluzja

Poglądy polskich teologów lat 1945-2000 na kwestię wiedzy Jezusa, skrótko przedstawione powyżej, podsumować można następującymi konstatacjami:

1. Kwestia wiedzy Jezusa stanowiła w tym okresie temat raczej marginalny, podejmowany okazjonalnie; nie odbywała się w tym czasie na ten temat realna debata pomiędzy teologami.

2. Poglądy polskich teologów zależne są od tego, co wypracowała w tym względzie teologia zachodnioeuropejska (zwłaszcza niemiecka), jedynie I. Różycki wychodzi poza bierną recepcję.

3. W omawianym okresie wyróżnić można dwa etapy: a) do lat sześćdziesiątych (włącznie) dogmatycy posługują się scholastyczną hipotezą trójwiedzy Jezusa; b) od końca lat sześćdziesiątych hipoteza ta jest stopniowo porzucana, co skutkuje albo recepcją hipotezy K. Rahnera (względnie od niego zależnych autorów), albo pomijaniem w ogóle kwestii wiedzy Jezusa.

4. Publikacje ostatnich lat omawianego okresu świadczą o znaczącej polaryzacji stanowisk i braku konsensusu co do kwestii wiedzy Jezusa.

Bibliografia

- Bartnik C.S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 1999.
- Buxakowski J., *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, Pelplin 2000.
- Dziasek F., *Jezus Chrystus – boski posłaniec. Traktat chrystologiczny*, Poznań 1963.
- Granat W., *Chrystus Bóg – Człowiek (Dogmatyka katolicka, t. 3)*, Lublin 1959.
- Granat W., *Dogmatyka katolicka. Synteza*, Lublin 1967.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1-2, Lublin 1972-1974.
- Granat W., Kopec E. (red.), *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, Lublin 1982.

- Łukaszuk T.D., *Nowa katolicka interpretacja przekazu wiary o ludzkiej wiedzy i świadomości Jezusa Chrystusa w teologicznym Opracowaniu Księdza Profesora Ignacego Różyckiego*, Dissertationes Paulinorum IV/2(1991)14-25.
- Łukaszuk T.D., *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego. Dogmat chrystologiczny w ujęciu integralnym*, Kraków 2000.
- Myśków J., *Ludzkie psychiczne „Ja” jako ośrodek psychicznej jedności Chrystusa*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6(1959)3, 36-59.
- Myśków J., *O ludzkim psychicznym „Ja” Chrystusa*, Homo Dei 29(1960)226-233.
- Różycki I., *De humana Christi scientia et conscientia*, Analecta Cracoviensia 14(1982)321-336.
- Skowronek A., *Jezus Chrystus. VI. Ujęcie teologiczne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, k. 1357-1361.
- Węclawski T., *Elementy chrystologii*, Poznań 1988.
- Zuberbier A., *Wierzę. Dogmatyka w zarysie*, Katowice 1969.

Słowa kluczowe: chrystologia, wiedza Jezusa, historia teologii w Polsce, XX wiek, Wincenty Granat, Ignacy Różycki.

Summary

THE QUESTION OF JESUS'S KNOWLEDGE IN THE WORKS OF POLISH AUTHORS BETWEEN 1945 AND 2000.

The article presents the history of the studies concerning Jesus's knowledge in the works of Polish authors between 1945 and 2000. In this period one may distinguish two stages. Up till the 1960's the scholastic hypothesis of the triple knowledge of Christ (visio beatifica, the infused knowledge, the acquired knowledge) is accepted and the major question, raised mainly owing to W. Granat, regards the psychological unity of Christ. After the Second Vatican Council the situation changes – most of the authors distance themselves from the hypothesis of the triple knowledge. During the whole period under examination, the issue of the psychology of Jesus is mentioned only occasionally, never to become the focus of interest, and the Polish authors depend upon Western theologians. The only exception is the study by I. Różycki published in 1982, implying that the effect of the grace of hypostatic union depends upon the degree of the development of Christ's humanity. However, the study did not draw a wide response.

Key words: Christology, Jesus's knowledge, the history of theology in Poland, 20th century, Wincenty Granat, Ignacy Różycki.