

Ontologia paschalna Podstawowe tezy i odnowiony obraz świata

JACEK POPLAWSKI

WSTĘP

Punktem wyjścia proponowanej tu refleksji chciałbym uczynić jedno z wyznań św. Pawła, wypływające niewątpliwie bezpośrednio z Jego osobistego doświadczenia¹ związanego z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa: *Jestem pewien – pisze w Liście do Rzymian – że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terazniejsze, ani przyszłe, ani moce, ani co wysokie, ani co głębokie, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym* (Rz 8,38-39). W wyznaniu tym, które bynajmniej nie wydaje się być jedynie pobożną emfazą, uderzające jest, choć przecież nie do końca wyraźne, znaczenie nadane związkowi człowieka z paschalnym wydarzeniem. Dlaczego mianowicie coś (cokolwiek) miałyby chcieć nas od niego odłączyć; dlaczego nic, co jest w tym świecie, ani nawet poza nim, nie jest w stanie tego uczynić? Dlaczego wreszcie św. Paweł wiąże z tym faktem swoje osobiste przekonanie, z dziecięcą niemal naiwnością zapominając o ludzkiej wolności, która z największą łatwością jest w stanie owo przekonanie i ów fakt obalić? Jeśli jednak trudno posądzać św. Pawła o naiwność lub brak odpowiedzialności za słowo, to można zaryzykować twierdzenie, iż w tym Jego osobistym przekonaniu zawiera się, choć znów nie do końca wyraźnie, przeczucie dotyczące najgłębszej tajemnicy istnienia², która odkryta w paschalnym doświadczeniu nadaje ludzkiej wolności wprost nieograniczony, chciałoby się powiedzieć: metafizyczny zasięg, a przez to również ontologiczny status.

Twierdzenie takie, a wraz z nim apostoelskie przekonanie, wchodzi oczywiście od razu w konflikt z tym pojęciem ontologii, według którego tworzy ona podstawy

¹ Por. T. Wę c ł a w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 116.

² Por. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, 81.

obrazu świata jako stałego porządku rzeczy (*kosmos*), a w którym (świadomość i) wolność (*ethos*) mogą być tylko szczególnym wypadkiem zachodzącym w jego duchowej czy też uduchowionej przestrzeni³. Jednakże przecież ontologia sama (i to właśnie ona), nazywając ów szczególny wypadek: *persona*, uznaje go za *najszlachetniejszy i najbardziej wzniosły* w tym świecie, transcendentny⁴, tak, jakby rozumiała, lub przynajmniej mogła zrozumieć, że w istocie to porządek kosmiczny jest szczególnym przypadkiem (a zatem swoistą redukcją) związanego z wolnością porządku etycznego⁵. Nie chodzi mi teraz, rzecz jasna, o wskazywanie innej drogi, którą mogłaby toczyć się refleksja ontologiczna – choć i to nie jest bez znaczenia – ale raczej o pokazanie, że wynikające z paschalnego doświadczenia chrześcijańskie przekonanie wiary może i rzeczywiście odwołuje się do kwestii ściśle ontologicznej⁶. Jest to oczywiście odwołanie do samego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa, które wywołując z niespotykaną ostrością problem ludzkiej wolności pozwala mówić wprost o paschalnej ontologii. Jeden z największych pojawiających się teraz problemów polega na zachowaniu autonomii i integralności obu sposobów ontologicznej refleksji, które w żadnym wypadku nie stanowią dla siebie prostej alternatywy. Paschalna ontologia ma bowiem w pierwszym rzędzie na celu dotarcie do tego zrozumienia paschalnego wydarzenia, które zawsze z nim wiązała chrześcijańska wiara (co nie znaczy, że takie znaczenie zawsze wiązała z nim teologia), jako wydarzenia, od którego zależy istnienie świata i do którego każde miejsce i każda chwila jego historii należy⁷.

I. PODSTAWOWE TEZY PASCHALNEJ ONTOLOGII

Wydaje się, że istota tego, czym miałyby być paschalna ontologia, zawiera się w stwierdzeniu, iż wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa *nie tylko (...) pozwala dobrze widzieć i rozumieć całość Bożego dzieła, którym jest nasz świat, ale wszystko czego doświadczamy jako naszego świata, z nami samymi łącznie, wydarza się w istocie na tym właśnie miejscu*. Inaczej mówiąc, wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa *jest nie tylko i nie tyle miejscem i aktem ostatecznej Bożej i ludzkiej interpretacji dzieła stworzenia i tego, co wolne stworzenie uczyniło z sobą samym i światem, ale wprost miejscem i aktem stworzenia świata i współtworzących go istot wolnych*⁸. Pomijając w tej chwili kwestię możliwości teologicznego uzasadnienia podobnego stwierdzenia,

³ Por. T. Węcławski, *tamże*, s. 121.

⁴ J. Maritain, *Court traite de l'existence et de l'existant*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 84-85.

⁵ Por. T. Węcławski, *tamże*.

⁶ Por. Jan Paweł II, *tamże*, 82.

⁷ Por. T. Węcławski, *tamże*, s. 119 n.

⁸ *Tamże*, s. 115.

chcę zwrócić uwagę na dające się już teraz wyodrębnić trzy kluczowe dla ontologii paschalnej pojęcia: paschalne wydarzenie, stworzenie i ontologia. Zestawienie tych pojęć ze sobą musi oczywiście od razu wzbudzić gwałtowny sprzeciw zarówno na terenie teologii paschalnej, teologii stworzenia, jak i samej ontologii. Jest to bowiem zestawienie nie tylko prowokujące i trudne, ale pod wieloma względami także niebezpieczne⁹. Jednakże, przy głębszej refleksji trudno oprzeć się wrażeniu, że niesie ono ze sobą jakąś dziwnie świeżą intuicję pozwalającą lepiej niż wszystkie znane dotąd teologie zrozumieć lub po prostu odważniej wyrazić istotę oraz znaczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, które chrześcijańskie doświadczenie wiary zawsze w wydarzeniu tym widziało.

Aby można było dokładniej określić ową intuicję, trzeba choćby w najbardziej skrótowy i prowizoryczny sposób przywołać wypracowany przez filozoficzną i teologiczną tradycję sens wyróżnionych pojęć. Otóż, gdy mówię o ontologii mam na myśli filozoficzną dyscyplinę szukającą w bycie tych ostatecznych racji i przyczyn jego istnienia, które są konieczne dla jego konstytucji. Stworzenie zaś to biblijne pojęcie opisujące fakt przynależności tego świata, a w nim człowieka, do Boga. Przynależność ta jest faktem etycznym, osobowym, religijnym¹⁰, który jako taki nie poddaje się żadnej filozoficznej redukcji. Ta etyczna, osobowa i religijna relacja człowiek-Bóg stanowi fundamentalną zasadę istnienia i w tym sensie tegoż istnienia początek. Wydarzenie paschalne natomiast to (historyczne) wydarzenie wiary objawiające nie dającą się z niczym porównać miłość Boga, miłość *na śmierć i życie*¹¹, na którą człowiek swoją wolnością wyraża zgodę, lub nie-zgodę. Ludzka wolność okazuje tu swój, również nie dający się z niczym porównać, zasięg. Jest niezwykle istotne i to nie tylko dla uniknięcia podejrzenia o eklektyzm, ale dla uchwycenia samej istoty paschalnej ontologii, że nie chodzi w niej, w najmniejszym nawet stopniu, o zatarcie różnic między tymi pojęciami i opisywanymi przez nie rzeczywistościami. Chodzi raczej o odważne i konsekwentne przyjęcie do wiadomości, że paschalne wydarzenie jest *prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach*¹². Dlatego każde z omawianych tu pojęć używane jest w swoim własnym, właściwym i autonomicznym znaczeniu. Dopiero przy takim założeniu można w czytelny sposób sformułować podstawowe dla ontologii paschalnej tezy, z których każda wymaga oczywiście osobnego uzasadnienia i rozwinięcia, ale które razem wzięte dają wstępne pojęcie o tym, czym ontologia paschalna jest. Postaram się zatem w kolejnych zestawieniach, a więc w pewien uporządkowany sposób, tezy te przedstawić.

⁹ Mam na myśli przede wszystkim względy metodologiczne.

¹⁰ Por. J. Maritain, *tamże*, s. 89.

¹¹ T. Węcławski, *tamże*, s. 270 nn.

¹² Jan Paweł II, *tamże*, 79.

Stworzenie i konstytucja bytu

Osobowa relacja człowiek-Bóg, wraz *całym zawierającym się w niej ryzykiem, tajemnicą, obawą, zaufaniem, radością i udręką*¹³, jest relacją konstytutywną bytu, to znaczy: ma charakter ontologiczny w ścisłym sensie. Dlatego mówimy, że jest na początku istnienia, lub że jest tegoż istnienia fundamentalną zasadą.

Ontyczna konstytucja bytu jest rzeczywistością pierwotnie etyczną (osobową), którą filozofia zna w postaci zredukowanej do jej naturalnego fundamentu¹⁴. Porządek etyczny nie tyle wyprzedza tu porządek ontologiczny, ile porządek ontologiczny stanowi poznawczą redukcję porządku etycznego.

Stworzenie i paschalne wydarzenie

Istota osobowej relacji człowiek-Bóg, która jest na początku istnienia, polega na wolności wobec nieuchronnej i nieuniknionej miłości Boga, miłości *na śmierć i życie*. Dlatego pojęcie stworzenia jest znów swoistą poznawczą redukcją rzeczywistości widocznej dopiero w związku człowieka z paschalnym wydarzeniem.

Wydarzenie paschalne jest wprost miejscem i aktem stworzenia. Chociaż znamy je jako dokonaną w wybranym czasie i miejscu tego świata sekwencję dziejowych zdarzeń, pierwotnie nie ma ono w nim – w jego przestrzeni i czasie – swojego własnego i osobnego miejsca, ale każde miejsce i każda chwila historii tego świata do niego należy¹⁵.

Wydarzenie paschalne i konstytucja bytu

Związek człowieka z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa ma dla osobowego (i każdego) bytu charakter konstytutywny. Jest tak dlatego, że objawiona w tym wydarzeniu miłość Boga *na śmierć i życie* oraz związana z nią wolność człowieka stanowią istotę tej relacji osobowej człowiek-Bóg, która jako fundamentalna zasada istnienia jest na tegoż istnienia początku.

Kluczowym pojęciem ontologicznym jest tyleż samo pojęcie istnienia, co i wolności, którą w odróżnieniu od tego, co zazwyczaj wolnością nazywamy, trzeba określić jako wolność paschalną. Chodzi tu bowiem dokładnie o ontologiczny charakter wolnego aktu zgody (nie-zgody) na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa.

Chociaż, jak już mówiłem, przedstawione tezy nie mają na celu wytyczania kierunków myślenia w przestrzeni teologii paschalnej, teologii stworzenia i ontologii, lecz raczej mają tworzyć możliwość takiego zrozumienia paschalnego wydarzenia, które zawsze z nim wiązała chrześcijańska wiara, to przecież ich spotkanie z historycznym wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest niewątpliwym we-

¹³ J. Maritain, *tamże*, s. 89.

¹⁴ Por. Jan Paweł II, *tamże*, 81. Myślę, że w szczególny sposób trzeba tu wskazać na to, co filozofia nazywa przyczyną sprawczą i celową (dwie zewnętrzne przyczyny bytu).

¹⁵ Por. T. Węcławski, *tamże*, s. 119 n.

zwaniem do przekroczenia utartych schematów myślowych, do których w refleksji nad tajemnicą istnienia przywykliśmy¹⁶. Stąd właśnie z powyższych tez wynikają pytania adresowane wprost do wymienionych dyscyplin.

Teologia stworzenia

Czy biblijna intuicja wiary wyrażona w pojęciu stworzenia rzeczywiście nie ma nic wspólnego z filozoficzną intuicją istnienia? Czy więc zawsze zestawienie pojęcia stworzenia i ontycznej konstytucji bytu jest metodologicznie nieuprawnione i niebezpieczne?

Czy dialogiczny charakter stworzenia nie zakłada w istocie na samym początku istnienia wolnego aktu człowieka wyrażonego wobec nieuchronnej i nieuniknionej miłości Boga?

Ontologia

Czy ontologia jest w stanie uznać reducyjny charakter właściwego sobie sposobu poznania wobec etycznego porządku osobowej relacji człowiek-Bóg? Czy potrafi przyjąć definicję bytu, który nie wyjaśnia się sam w sobie, lecz w odniesieniu do Drugiego, do Boga (zasada absolutnej odrębności i absolutnej bliskości)?

Czy ontologia jest w stanie uznać za istotny związek pojęcia istnienia i wolności tak, byśmy nie byli skazani na rozumienie wolności jako rzeczywistości dodanej do istniejącego już bytu albo choćby głęboko w naturę istniejącego już bytu wpisanej, ale jako rzeczywistość fundamentalną dla całego porządku istnienia¹⁷ tego świata?

Teologia paschalna

Czy potrafimy uznać, że wydarzenie paschalne, choć znamy je jako dokonane w wybranym czasie i miejscu tego świata, w istocie należy do każdego czasu i każdego miejsca jego historii, gdzie ma początek każde (ludzkie) istnienie?

Czy w paschalnym wydarzeniu potrafimy dostrzec jego ściśle ontologiczne znaczenie, to jest takie, które uzasadnia i wyjaśnia ostateczny sens istnienia każdego bytu?

II. WYDARZENIE PASCHALNE I KONSTYTUCJA BYTU

Niezależnie od możliwych efektów podobnego dialogu toczonego w przestrzeni paschalnej ontologii między teologią paschalną, teologią stworzenia i ontologią, nie trudno zauważyć, że głównym punktem zainteresowania tej pierwszej jest konstytutywny charakter związku człowieka z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jeśli zapytamy teraz dokładniej, o jaki właściwie związek tu chodzi, opisać go trzeba będzie pojęciami pochodzącymi z dwóch, nie dających się zwyczajnie

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *tamże*, 23.

¹⁷ Por. T. Węcławski, *tamże*, s. 156.

pogodzić, porządków poznania. Jest to mianowicie zarazem związek *konieczny* i *osobowy*. Jeżeli pierwsze z tych pojęć odwołuje się do ściśle metafizycznej intuicji istnienia, drugie zaś do (wydawałoby się nie-metafizycznej) intuicji wolności, to całe napięcie zawarte w tak rozumianej relacji osobowej wyrazić można w dwóch pytaniach: w jaki sposób jakakolwiek relacja osobowa może być konieczna, oraz: w jaki sposób jakikolwiek konieczny związek może być wolny (osobowy). Jakkolwiek kuriozalne z punktu widzenia filozoficznego, a niepokojące z punktu widzenia teologicznego wydawałyby się te pytania, bez podjęcia zawartego w nich wyzwania nie jesteśmy w stanie wyjaśnić pierwotnego paschalnego doświadczenia, które nazywam tu doświadczeniem Piotra. Najbardziej podstawową intuicję tego doświadczenia, niestety z ogromną trudnością znajdującą swój teologiczny wyraz, chociaż w czytelny sposób zachowaną w (wielowiekowym już) doświadczeniu Kościoła, sformułowałbym w postaci trzech kolejnych, ściśle ze sobą powiązanych tez:

1. Wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa naprawdę nie jest jednym z wielu wydarzeń dokonanych w historii tego świata – choćby z jakiegokolwiek powodu wydarzeniem szczególnym (np.: zbawczym) – lecz takim, które wprost *decyduje o jego istnieniu*¹⁸.

Oznacza to, że bez odniesienia do tego wydarzenia nie tylko nie można zrozumieć do końca tajemnicy żadnego istniejącego bytu, a już na pewno tajemnicy istnienia żadnego człowieka, ale że bez tego odniesienia żaden byt, a już na pewno żaden człowiek po prostu nie istnieje.

2. Spotkanie człowieka z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa nie dokonuje się *dopiero wtedy, gdy człowiek wierzy, że Jezus umarł i zmartwychwstał – albo choćby tylko biernie przyjmuje znak tej wiary (chrzest), ale już wtedy, kiedy sam nie jest jeszcze niczym więcej, jak tylko możliwością bycia tym właśnie jednym i jedynym człowiekiem, którym on tylko może być*¹⁹.

Oznacza to, że w wydarzeniu paschalnym Piotr i każdy, kto jest z Nim, odkrywa ostateczną rację swojego istnienia, a więc również i to, że jeśli istniał zanim miał tego świadomość, istniał właśnie dlatego, że Jezus umarł i zmartwychwstał.

3. *To, co zdarzyło się w pierwszym spotkaniu wybranych ludzi z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, może się zdarzyć w każdym z Nim spotkaniu i spotkanie takie jest dzisiaj możliwe nie mniej niż wówczas, na początku*²⁰.

Powyższe rozumienie paschalnego doświadczenia nie wyjaśnia oczywiście, czym w istocie jest spotkanie człowieka z umarłym i zmartwychwstałym Jezusem, pokazuje jego raczej ontologiczny (konieczny), niż osobowy charakter. Ale właśnie

¹⁸ Tamże, s. 115.

¹⁹ Tamże, s. 281.

²⁰ T. Wę c ł a w s k i, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym*, w: Znak 10 / 1998, s. 45.

dlatego pozwala stwierdzić, że w paschalnym doświadczeniu pierwszych świadków i każdego kto się do nich przyłącza, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pełni rolę pierwszej, ostatniej i jedynej przyczyny istnienia tego świata, a w nim każdego bytu, poruszającej ten świat i w nim każdy byt *jak coś kochanego*²¹. W konsekwencji można i trzeba postawić pytanie o ontologiczną strukturę tego spotkania, która nie jest niczym innym jak strukturą konstytutywnej (ludzkiemu) bytowi relacji osobowej²². Pierwszy zatem jej element stanowi niewątpliwie sam akt istnienia. Mówi on nie tylko o absolutnej odrębności dwóch podmiotów tej relacji, ale zarazem o ich absolutnej bliskości, tak, że istnienie osoby w doświadczeniu paschalnym nigdy nie może być zrozumiane jako samoposiadanie, ale zawsze jako istnienie we dwóch – niezależnie od trudności, jakie podobne określenie może rodzić w refleksji filozoficznej czy teologicznej. Po drugie, paschalnego doświadczenia (paschalnego wstrząsu), w którym niewymowny ból schodzi się razem z niewymowną radością, a przede wszystkim ontologicznego statusu związku osoby z umarłym i zmartwychwstałym Jezusem, nie dałoby się w żaden sposób wytłumaczyć, gdyby miał być on jedynie związkiem o charakterze moralnym czy nawet religijnym – w tradycyjnym rozumieniu tych słów – a więc w jakikolwiek sposób dowolnym. Jest to bowiem bez wątpienia związek konieczny, którego naturalny fundament klasyczna filozofia zna jako *principalis inclinatio* (pierwotną skłonność), a której etyczną postać proponują nazwać niewymowną tęsknotą. Wreszcie po trzecie, w strukturze odniesienia osoby do paschalnego wydarzenia pojawia się jako konieczny²³ akt (ludzkiej) wolności, który z racji jego związku z pozostałymi dwoma elementami tej struktury jest w ścisłym sensie aktem zadysponowania sobą.

W ontycznej strukturze związku człowieka z wydarzeniem paschalnym nie chodzi więc o konieczność takiego czy innego aktu wolności, który jako konieczny rzeczywiście nie mógłby być wolny, ale o konieczność samej wolności jako takiej, o konieczność zadysponowania sobą wobec wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa – z wszystkimi tego konsekwencjami. A są to konsekwencje niebagatelne. Pierwszą z nich jest niewątpliwie samo wprowadzenie wolności w przestrzeń ontologii osoby, i to w tym momencie, w którym rozstrzyga się najgłębsza i ostateczna tajemnica jej istnienia jako tej, która *jest kochana przez Boga na śmierć i życie*, i która *jest zdolna do miłości*. Pierwsza część tego, dość oczywistego

²¹ A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 1072b.

²² Dokładną analizę trzech elementów strukturalnych relacji osobowej przedstawiłem w moim studium: J. P o p ł a w s k i, *Filozoficzno-teologiczna analiza struktur powołania*, Poznań 1999, na prawach rękopisu.

²³ Konieczność tę można tymczasowo uzasadnić w dwojaki sposób. Po pierwsze, wolność jest tu konieczna jako element racji bytu wszelkiego działania: człowiek działa ze względu na akt istnienia, ze względu na odniesienie do celu ostatecznego i ze względu na swoją (świadomą i wolną) naturę. Po drugie zaś, odwołując się do samego paschalnego doświadczenia pierwszych świadków, które w sposób szczególnie mocny z wolnością się wiąże, co pokazuje zwłaszcza konfrontacja postaci Piotra i Judasza.

z punktu widzenia chrześcijańskiego doświadczenia wiary, stwierdzenia (człowiek jest kochany przez Boga *na śmierć i życie*) nie jest tu jednak określeniem w jakikolwiek sposób dodanym istniejącemu już podmiotowi. Odwołuje się do wspomnianego wyżej, fundamentalnego faktu istnienia we dwóch, i jako takie posiada dla osoby status definicyjny tak, że odtąd pojęcie osoby (*ja*) bez odniesienia do nieuchronnej i nieuniknionej miłości Boga (*Ty*) traci jakikolwiek sens²⁴. Człowiek bowiem jest kochany przez Boga *na śmierć i życie* – tym właśnie jest człowiek – i ta miłość jest w ścisłym sensie jego jedyną własnością. Zdolność do miłości natomiast, o której mówi powyższe stwierdzenie, dotyczy tej właściwości osobowego bytu, dzięki której człowiek w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa odkrywa ostateczną rację swojego istnienia, a więc zarazem i to, że jeżeli istniał zanim miał tego świadomość, to istniał właśnie dlatego, że Jezus umarł i zmartwychwstał i z niewymowną tęsknotą, choćby w sposób analogiczny, na ten nieuchronny i nieunikniony fakt wyrażał zgodę. W tym sensie w paschalnym doświadczeniu mamy do czynienia z przekraczającym porządek świadomości, ale się w nim ujawniającym ludzkim początkiem, w którym potencjalnie metafizyczna intuicja istnienia Boga²⁵ schodzi się równocześnie z potencjalnie teologiczną intuicją Jego istoty, tego, że jest On Miłością. Dopiero intuicja jednego i drugiego oznacza bezpośrednio, choć niejasne poznanie rzeczy, tego, że w istocie *zależność między moim i Boskim istnieniem polega na miłości*²⁶. W związku człowieka z paschalnym wydarzeniem, rozumianym jako akt i miejsce stworzenia, mamy więc do czynienia nie tylko z konfrontacją Boskiego i ludzkiego istnienia – jak mogłoby się w pierwszej chwili wydawać – ale w tym samym stopniu *z radykalną i ostateczną*²⁷ (choć niekoniecznie ostatecznie przez nas odkrytą) konfrontacją człowieka z Boską miłością, konfrontacją, która choć uchwytna w wybranym czasie, przekracza ten czas pozostając w głębinach ludzkiego bytu, *tu i teraz – zawsze*, fundamentalnym jego prawem.

3. WYDARZENIE PASCHALNE A OBRAZ ŚWIATA

Zawarte w chrześcijańskim doświadczeniu wiary, w paschalnym doświadczeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ontologiczne przesłanie dotyczące osobowej relacji człowiek-Bóg daje się oczywiście analizować na różnych płaszczyznach i w różnych kierunkach. Ma także niewątpliwie wpływ na weryfikację zmieniającego się w ciągu wieków obrazu świata, którego jednak dwie zasadnicze linie można

²⁴ Być może dlatego poza kontekstem chrześcijańskiej myśli pojęcie osoby funkcjonuje w postaci bardzo uproszczonej.

²⁵ Por. J. M a r i t a i n, *Approches de Dieu*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 163.

²⁶ Pojęcie miłości zyskuje wówczas charakter kategorii ontologicznej. J. P o p i ł a w s k i, *tamże*, s. 259-265.

²⁷ T. W ę c ł a w s k i, *Bóg – wydarzenie miłości. Miłość – wydarzenie Boga*, w: *Znak* 11 / 1995, s. 119.

względnie łatwo wytyczyć. Pierwszą z nich jest ta, która widzi świat jako stały porządek zależnych od siebie nawzajem bytów (*kosmos*)²⁸. W teologicznym rozwinięciu może on obejmować również świat duchów czystych oraz samego Boga. Wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, rozumiane jako miejsce i akt stworzenia, w żadnym razie tego kosmicznego porządku nie burzy. Każę natomiast przyrzec się wnikliwie temu, co przez analogię, rzecz jasna, nazwać możemy jego wolnością²⁹. Zazwyczaj jej nie widzimy, a jeśli już, to podziwiamy związany z nią ład i porządek, wysnuwając nieraz bardzo daleko idące wnioski³⁰. Zasadniczo jednak zaczynamy ją dostrzegać, gdy jej niezłomne i niezawodne prawa wchodzą w bolesną, dramatyczną, choć przecież niejednokrotnie twórczą konfrontację z naszą własną wolnością. Okazuje się wtedy, że w tym kosmicznym porządku jesteśmy jedynie (lub aż) jakimś szczególnym wypadkiem, którego wolność wyboru jednocześnie jest przerastającym wszystko tytułem godności i zupełnie niepoważnym, lub nawet niebezpiecznym roszczeniem. Możliwe jest jednak, że cały ten kosmos nie kwestionuje naszej godności nawet wtedy, gdy pokazuje, iż tak naprawdę nic od nas w tym świecie nie zależy, ale *jęczy i wdycha* (Rz 8,22), byśmy w kwestii tajemnicy własnego bytu postawili wreszcie odważne i prawdziwe pytanie. Naprawdę bowiem nie jesteśmy (o)sobą, gdy coś (cokolwiek) od nas w tym świecie zależy.

Druga zasadnicza linia tworząca w dziejach myśli ludzkiej obraz świata to ta, według której świat jest splotem wolnych wyborów i ich konsekwencji (*ethos*). Centrum takiego świata, w o wiele bardziej czytelny niż poprzednio sposób, stanowi człowiek. Jest to więc raczej świat społeczny (etyczny) niż kosmiczny, świat osób i w tym sensie ludzki świat, nasz własny. Trudno znaleźć w nim jakiś stały, bezwzględnie obowiązujący porządek. Wyznaczają go bowiem poprawne relacje międzyludzkie albo niegasnąca nadzieja na nie, a także relacje do świata przyrody. W takim świecie jest również miejsce dla Boga i to niekoniecznie mało istotne. Paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa rozumiane jako miejsce i akt stworzenia w związku z takim obrazem świata również nie zgłasza zastrzeżeń. Każę natomiast zwrócić uwagę na to, co – bynajmniej nie z powodów bezwzględnych praw kosmosu, lecz z powodu ludzkiej wolności – jest w nim nie-ludzkie, słowem na to, że w takim świecie człowiek bywa jeszcze mniej potrzebny, niż w poprzednim. Dzieje się tak dlatego, że jeden drugiemu nie chce, nie umie lub nie może uczynić siebie całkowicie bezinteresownym darem. To niedające się wciąż usunąć z naszego świata zjawisko jest do tego stopnia dramatyczne, że, trzeba powiedzieć to wprost, co rusz niweczy nadzieje na lepszy świat, ponieważ (i w tym zakresie, w którym) zależny jest on wyłącznie od ludzkiej wolności, chociaż jako

²⁸ Por. T. Wę c ł a w s k i, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 25. 121.

²⁹ Por. J. R a t z i n g e r, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 32. Autor mówi tu wprost o moralności praw natury.

³⁰ Dotyczące na przykład istnienia Boga.

oskarżony występuje tu niejednokrotnie sam Bóg. Oczywiście oskarżenie takie w ogóle nie rozwiązuje problemu. Jest jedynie istotnym zakwestionowaniem wolności (autodeterminacji) jako naszej podstawowej godności, która – naszym zdaniem – mogłaby lub nawet powinna być przez Boga ograniczona, czyli już nie wyłącznie nasza własna. Możliwe jest jednak, że cała ta sytuacja, podobnie jak poprzednio, nie kwestionuje naszej godności nawet wtedy, gdy pokazuje, iż w tym świecie jeden nie jest drugiemu darem, ale istnieniem nie-potrzebnych *jęczy i wzdycha*, byśmy w kwestii tajemnicy własnego bytu znów postawili odważne i prawdziwe pytanie. Naprawdę bowiem nie jesteśmy (o)sobą, dlatego i o ile jesteśmy darem dla drugich.

Jak więc właściwie powinno brzmieć takie pytanie o istotę ludzkiego bytu i jakiej odpowiedzi na nie udziela paschalne wydarzenie, bo od tego niewątpliwie zależy obraz świata w wydarzeniu tym ukonstytuowanego. Jest to oczywiście pytanie o miłość, ale już nie o tę miłość, którą człowiek w jakikolwiek sposób spełnia tworząc zewnętrzną czy nawet wewnętrzną postać tego świata, lecz o tę, której doznaje i która dlatego właśnie jest w ścisłym, ontologicznym sensie jego jedyną własnością, tym, co posiada posiadając siebie. Jest to zatem pytanie o miłość niezmienną, nienaruszalną i niewątpliwą – o miłość nieuchronną i nieuniknioną – której nie można niczym, co jest w tym świecie, uzasadnić, ale o której można być przekonanym, pomimo wszystko, gdyż jest miłością *na śmierć i życie*. Konfrontacja człowieka zarówno z kosmicznym porządkiem tego świata, jak i z jego (często przeciw twórczym) nie-porządkiem wynikającym z ludzkiej wolności osoby, nie pozostawia wątpliwości, że w tym świecie takiej miłości po prostu nie ma. Dlatego *jęk i wzdychanie* zawarte w pytaniu o nią może być i w istocie jest zaledwie (lub aż) ludzkim marzeniem, albo poważniej rzecz ujmując: niewymowną tęsknotą. Kiedy tak mówię, nie mam oczywiście zamiaru owej tęsknoty, wzorem wielu filozofów, sprowadzać do absurdu, ani też negować wielorakich przejawów prawdziwej w tym świecie miłości. Chcę natomiast z całą odwagą powiedzieć, a rzeczywiście wymaga to odwagi, że o ontologicznym znaczeniu doznawanej przez człowieka miłości, o miłości, która jest jedyną jego własnością, nie możemy nawet pomyśleć tak, by podobna myśl nie była jedynie poezją, jeśli nie przybędzie³¹ ona do nas spoza świata pozostając w nim jako *prima motio*, poruszająca wszystko jak coś kochanego, jako wydarzenie, do którego tak czy inaczej cała rzeczywistość tego świata należy³². Owo przybywanie miłości spoza świata oznacza nie tylko jej istotową niepojmowalność, to, że w tym świecie nie ma ona żadnej analogii ani żadnego podobieństwa – z największą więc łatwością może wydać się *głupstwem* lub *zgorzeniem* (1 Kor 1,23) – ale przede wszystkim to, że jako taka właśnie, przekraczająca wszystko, *co potrafimy opisać, pojąć i znać*³³, ma w tym świecie swoje szcze-

³¹ Por. E. Jungel, *Gott als Geheimnis der Welt...*, cyt. za: T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 120, przyp. 132.

³² Por. T. Węclawski, *tamże*, s. 119.

³³ *Tamże*, s. 177.

gólne znaczenie. To ona bowiem – jeśli przybywa i jeśli jest – wyjaśnia do końca ostateczną tajemnicę jego istnienia.

Od tak ogólnej refleksji, natury raczej filozoficzno-praktycznej niż teologicznej, nie ma oczywiście prostej przejścia do refleksji o paschalnym wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa oraz do wynikającego z niego chrześcijańskiego przekonania o tej *miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym* (Rz 8,39). Pewnym jest natomiast, że chrześcijańskie doświadczenie wiary śmierć i zmartwychwstanie Jezusa pojmuje jako *alteram imaginem* takiej właśnie, przybywającej do świata miłości, która jak rozumiemy, nie jest już jedynie *Bożym miłosierdnym dopowiedzeniem dzieła stworzenia*³⁴, ale wprost ontologicznym warunkiem istnienia świata i wszystkiego w nim. Dlatego powstająca w związku z paschalnym wydarzeniem ontologia zwraca uwagę przede wszystkim na tajemnicę istnienia człowieka, który jest (o)sobą, skoro pozwala tej miłości, skoro pozwala Bogu być dla siebie. Akt wolności, akt zgody na śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, mocą którego takie pozwolenie się dokonuje, zupełnie niezrozumiałe poza paschalnym doświadczeniem, nie jest tu jednak żadnym szczególnym wypadkiem zachodzącym w pewnej duchowej czy też uduchowionej przestrzeni porządku kosmicznego, ale zasadą istnienia wszystkiego w tym świecie, dającą się dostrzec w zredukowanej, analogicznej postaci jako tajemnica każdego istniejącego bytu. Ograniczenie ludzkiej wolności wyboru, którego niejednokrotnie człowiek doświadcza w konfrontacji z bezwzględными prawami kosmosu (z prawem śmierci włącznie), nie tylko tej zasady – paschalnej wolności – nie narusza, ale tworzy całkowicie nieoczekiwaną możliwość bycia człowiekiem nawet wtedy, lub zwłaszcza wtedy, gdy na skutek owych ograniczeń wydaje się, iż nic już w tym świecie od niego nie zależy. Podobnie, nie naruszają jej, zauważone jako charakterystyczne w tym drugim, społecznym świecie, *jęk i wzdychanie* nie-potrzebnych. Przybywająca do świata miłość, którą jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, pokazuje im bowiem z mocą nienaruszalną i wręcz nieograniczoną przestrzeń (paschalnej) wolności.

Jedną z najpoważniejszych konsekwencji takiego stanu rzeczy i takiej definicji osoby jest radykalnie słabnące napięcie zawsze związane z pytaniem o dobro i zło lub w innej postaci o dobry lub zły los człowieka. Pytanie to okazuje się bowiem teraz o wiele bardziej abstrakcyjne, niż można by w pierwszej chwili sądzić. Nie w tym oczywiście znaczeniu, że pojęcia te opisują abstrakcyjną rzeczywistość, ale właśnie dlatego, że opisują rzeczywistość realną, to znaczy również nieusuwalną lub nierozwiązywalną – przynajmniej w tej przestrzeni refleksji, w której się pojawiają. Inaczej mówiąc, kategorie dobra i zła, a szczególnie wyrażone nimi doświadczenie dobrego i złego losu człowieka, wywołują pytanie o sens istnienia świata, ale w żadnym razie nie są zdolne udzielić na nie odpowiedzi. Możliwość taka pojawia się dopiero wraz z przekonaniem o przybywającej do świata, nie dającej się niczym,

³⁴ *Tamże*, s. 115.

co jest w nim, uzasadnić, ale niezmiennej, nienaruszalnej i niewątpliwej miłości, miłości nieuchronnej i nieuniknionej, pomimo wszystko, *na śmierć i życie*. By to tymczasowo zilustrować, odwołam się do przedstawionego syntetycznie przez św. Pawła doświadczenia życia chrześcijan, których historię w każdym jednym wypadku opisać można dokładnie takimi samymi słowami: *Zewsząd znosimy cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie giniemy. Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele* (2 Kor 4,7-11). W związku z takim doświadczeniem życia zdumiewające jest, w jaki sposób i do jakiego stopnia ludzie radzą sobie z dobrym i złym losem, w jaki sposób i do jakiego stopnia są w stanie znosić *utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz* (Rz 8,35). Jeszcze bardziej jednak zdumiewające jest twierdzenie, że w tym wszystkim odnoszą *pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował* (Rz 8,37). Jest tak niewątpliwie dlatego, że niezależnie od stopnia teoretycznych rozstrzygnięć, rzeczywistym rozwiązaniem problemu dobra i zła jest przybywająca do świata wraz z *Tym, który nas umiłował* miłość, dzięki której ten świat jest i jest jako zbawiony, lub inaczej: po prostu dobry.

ZAKOŃCZENIE

Wydarzenie paschalne, takie, jakie zna chrześcijańskie doświadczenie wiary, niewątpliwie jest wydarzeniem *zupełnie i pod każdym względem wyjątkowym, z żadnym innym nieporównywalnym i dlatego w istocie poza wszystkim, co potrafimy opisać, pojąć i znać*³⁵. Ale też dlatego właśnie, jeśli chcemy je w przybliżony chociaż sposób (to nie znaczy nieprawdziwy, lub nieistotny) pojąć, poznać i opisać, nie tylko możemy, ale musimy odwołać się do każdego dostępnego nam języka, do każdego dostępnego sposobu poznawania, w tym zwłaszcza poznawania teologicznego i filozoficznego. Paradoks tej sytuacji, w której okazuje się, że chrześcijańskie doświadczenie wiary potrzebuje filozofii³⁶, polega na tym, że nie ujawnia ono swojej pełnej treści, dopóki nie zostanie wyrażone językiem ontologii. Nie jakoby treści wiary miały tu podlegać redukcji do kategorii czysto rozumowych, ale że objawiona w nich osobowa relacja człowiek-Bóg ma ściśle ontologiczny charakter. W ten sposób paschalna ontologia w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa widzi to, co chociaż i właśnie dlatego, że przekracza porządek zwyczajnego pojmowania – przybywa bowiem spoza świata – jest jedyną własnością każdego istniejącego bytu, a przez to wyjaśnieniem jego ostatecznej tajemnicy.

³⁵ *Tamże*, s. 177.

³⁶ J a n P a w e ł II, *tamże*, 77.