

JACEK POPEŁAWSKI

Koło brzeg

Relacja osobowa Centralny temat ontologii paschalnej

Theological Memory and its Role in Shaping a Consciousness of Living by Faith

W prezentowanym artykule chcielibyśmy dokonać swoistego podsumowania własnych rozważań zawartych w książce pt.: *Ontologiczne podstawy antropologii paschalnej* oraz w kilku innych artykułach¹. Podsumowanie to nie ma być jednak zwyczajnym powtórzeniem tego, co zostało już powiedziane, ale raczej próbą skrótownego i w miarę możliwości precyzyjnego wyjaśnienia czym w istocie jest ontologia paschalna ze szczególnym podkreśleniem aspektów metodologicznych, zrozumienie których umożliwi dotarcie do jej centralnego tematu.

I. FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNY STATUS ONTOLOGII PASCHALNEJ

Niewątpliwie, najprostsza i wyczerpująca odpowiedź na pytanie o to, czym jest ontologia paschalna, winna brzmieć, że jest to właśnie i po prostu ontologia – tylko tyle i aż tyle. Określenie jej bowiem jako „paschalnej” sugeruje od razu, że mimo wszystko chodzić tu może albo o pewien szczególny rodzaj ontologii rozwijanej w ramach teologii, albo nawet o jakąś *quasi* ontologię, która tak czy inaczej nie wiele ma wspólnego z tym, co zwykle ontologią nazywamy. Podobne rozumienie już na początku niweczyłoby możliwość dotarcia do jej istoty. Tymczasem, przywołanie podstawowego wydarzenia wiary chrześcijańskiej wskazuje tu jedynie (lub aż) na punkt wyjścia refleksji ściśle ontologicznej oraz na jej owoce, o ile uzupełniają one,

¹ J. P o p e ł a w s k i, *Ontologiczne podstawy antropologii paschalnej. Studium filozoficzno-teologiczne*, Poznań 2003; t e n ż e, *Ontologia paschalna. Podstawowe tezy i odnowiony obraz świata*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 13, 2002, s. 53-64; t e n ż e, *O odnowioną postać metafizyki w kontekście nauk teologicznych*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, t. 17, 2004, s. 73-86.

rozwijają i dopełniają wiedzę o tajemnicy bytu znaną właśnie jako ontologia. Oznacza to, że w ramach refleksji o paschalnym wydarzeniu, a zwłaszcza o odpowiadającym mu paschalnym doświadczeniu uczniów Jezusa, mamy do czynienia z pewnym paradoksem odwołującym się do metodologicznej, językowej (i przedmiotowej²) różnicy między poznaniem filozoficznym i teologicznym. Otóż wydarzenie to jako przedmiot wiary stanowi przeciwieństwo, ściśle rzecz biorąc, przedmiot poznania teologicznego. Wydaje się więc, że tylko zewnętrznie odnosić się może do wiedzy ontologicznej, która ze swej natury jest wiedzą filozoficzną, że zatem stanowić może dla niej jedynie jakąś formę inspiracji i to pod pewnymi określonymi warunkami. Jednakże, wspomniany paradoks polega na tym, że wydarzenie paschalne, a dokładniej paschalne doświadczenie uczniów, nie jest do końca zrozumiałe i nie może być do końca zrozumiane w ramach samej tylko refleksji teologicznej. Wynikają z niego tezy ściśle i bezwzględnie filozoficzne, które jako takie nie dają się wyprowadzić skądinąd, jak właśnie z paschalnego doświadczenia tych, którzy wierzą. Podkreślimy: są to tezy ściśle i bezwzględnie filozoficzne.

Pierwszą z nich jest przekonanie, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa dotyczy każdego człowieka (i wszystkiego, co istnieje) – niezależnie od tego czy człowiek ten wierzy czy też nie – że zatem jako takie doświadczenie paschalne, choć znane jest tylko tym, którzy wierzą, może i powinno być podstawą refleksji o tajemnicy bytu, podstawą refleksji ściśle ontologicznej. Ontologię tę jednak, zarówno ze względu na jej punkt wyjścia, jak i ze względu na pojęcie osobowego Boga, którym konsekwentnie się posługuje, trudno będzie nazwać dyscypliną filozoficzną. Będzie to raczej teologia, która *przekonuje jak prawdziwa filozofia*, a jeśli filozofia, to taka, która *przyjmuje teologiczne oblicze*³. Podobna formuła stanowi oczywiście poważne wyzwanie dotyczące nowego zrozumienia relacji między poznaniem filozoficznym i teologicznym⁴, wyzwanie, któremu nie jest w stanie sprostać uznanie tzw. interdyscyplinarności, choć z pewnością, póki co, jest ono krokiem we właściwą stronę. Problem jednak polega na tym, że zarówno filozofia jak i teologia rację bytu, tożsamość i powagę czerpią z odniesienia do całej, nie podzielonej prawdy⁵, które to odniesienie jest nie do utrzymania bez uznania wzajemnie wiążącego charakteru przynajmniej podstawowych tez jednej dyscypliny względem drugiej. Kwestia ta wydaje

² Por. W. Pannenberg, *Idea Boga i ludzka wolność* [w:] *Człowiek, wolność, Bóg*, tłum. z niem. G. Sowinski, Kraków 1995, s. 64-90.

³ *Tamże*, s. 76. Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. z niem. M Urban, Kraków 2004, s. 80: (...) *Każda ludzka filozofia (...) jest w swej istocie jednocześnie religijna i teologiczna, ponieważ stawia pytanie o Byt Absolutny, czy jest on pomyślany osobowo czy nie.*

⁴ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 73.

⁵ Por. W. Pannenberg, *tamże*, s. 76. H.U. von Balthasar, *tamże*, s. 39: „*Od Adama*” (to znaczy od początku stworzenia), a tak naprawdę dopiero od Chrystusa świat jako całość znajduje się w świetle łaski, natura jako całość jest wewnętrznie skierowana na zrealizowanie się w nadprzyrodzoności, czy tego chce czy nie. Naturalne poznanie Boga, naturalna etyka religijna znajdują się pod tym tajemniczym znakiem, którego oczywistość głosi Kościół i który sam ma charakter wskazujący. Por. *tamże*, s. 84.

się szczególnie doniosła właśnie na terenie ontologii. Prawda o tajemnicy bytu jest jedna, a jej ujęcie możliwe pod warunkiem wypracowania *jednolitej i organicznej koncepcji poznania*⁶. Ontologia paschalna rodzi się z przeczcucia i przekonania, że wypracowanie takiej koncepcji jest możliwe i dlatego swoje tezy rozumie jako ściśle ontologiczne, choć są one wyprowadzone z doświadczenia o charakterze teologicznym.

II. PROBLEM INTERPRETACJI TEKSTU BIBLIJNEGO

Kwestia relacji poznania filozoficznego i teologicznego w refleksji o paschalnym doświadczeniu wydaje się więc pierwszą bardzo istotną kwestią. Bez jej rozstrzygnięcia, bez przełamania barier metodologicznych i językowych, ściśle ontologiczne tezy wynikające z tego doświadczenia muszą pozostać w sferze przekonania i świadectwa uczniów Jezusa, a w konsekwencji, nie mogą być dostatecznie jasno wyrażone, nie mogą więc być także przedmiotem dyskusji nawet wśród tych, którzy wierzą⁷. Dyskusja taka musi oczywiście w pierwszym rzędzie sięgać – i to jest kolejna kluczowa sprawa, którą przyjmujemy tutaj bez szczegółowego uzasadniania – do jedyne go, obiektywnego i normatywnego świadectwa o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, którym jest relacja ewangeliczna. A jeśli tak, to od razu pojawia się pytanie, jak relację tę należy czytać, aby jej ontologiczna warstwa mogła się ukazać? Rzecz jest niezwykle skomplikowana, pełna właściwej jej subtelności i wymagająca wielkiej kompetencji. Dlatego odpowiedź na postawione pytanie, że mianowicie relację tę czytać należy tak, jak została napisana, może wydać się banalna lub rażąco uproszczona. Nie chodzi w niej wszakże o umniejszenie znaczenia tego, co dla rozumienia tekstu Ewangelii wynika z faktu, iż powstawała ona w długim procesie, począwszy od historycznych wydarzeń związanych z życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa, poprzez kerygmatyczny kontekst przekazu wiary oraz dojrzewającą teologiczną refleksję o niej, aż do ostatecznej redakcji. Chodzi natomiast o to, by dostatecznie jasno widzieć, że za każdym etapem tego procesu stoi paschalne doświadczenie uczniów, przeżycie tego, *co było od początku, co usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeli własnymi oczami, na co patrzyli i czego dotykały ich ręce* (por. 1 J 1,1). Nie chodzi tu zatem o historyczną postać tego przeżycia, którego i tak nie jesteśmy w stanie jednoznacznie zidentyfikować⁸, ale o to, jak zostało ono ukazane⁹.

⁶ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 85.

⁷ Por. tamże, 82, 80.

⁸ Por. T. Węćławski, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Interpretacja Nowotestamentowego wyznania wiary*, Poznań 2001, na prawach rękopisu, s. 4. H.U. von Balthasar wypowiedając się na temat pewnych „pokus” w zakresie interpretacji tekstu biblijnego mówi o egzegetach, *którzy wyizolują i rozkładają na części jakiś wers, analizując, czy jest on przed- czy powielkanocny, czy pochodzi od historycznego Jezusa czy od jakiegoś kościelnego proroka*. Po czym konkluduje: *Dla mnie jest to całkowicie obojętne; cała Ewangelia jest natchniona*. Z pewnością, ta nieco ironiczna uwaga godna jest jednak głębszego zainteresowania. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 91.

⁹ Por. T. Węćławski, tamże s. 12.

A zostało ukazane raczej tak, by każdy umiał zidentyfikować je w sobie samym, niż ową historyczną postać odtworzyć. *Oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami. A mieć z nami współuczestnictwo znaczy: mieć je z Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem* (1 J 1,3).

Nie trudno zauważyć, że u podstaw takiego sposobu interpretacji tekstu Ewangelii musi tkwić założenie wiarygodności świadectwa apostołskiego, choć jej uzasadnienie nie stanowi bezpośredniego przedmiotu zainteresowania ontologii paschalnej. Ten swoisty brak zainteresowania sprawą zupełnie zasadniczą nie powinien być jednak w żadnym razie niepokojący. Stanowi bowiem konsekwencję punktu wyjścia ontologicznej refleksji, którym jest doświadczenie wiary, zrozumianej następnie i uzasadnionej przez szereg dyscyplin teologicznych, w tym szczególnie biblijnych. Jeśli jednak świadectwo apostołskie uznajemy za wiarygodne, to konsekwentnie pytanie o to, co rzeczywiście stało się wtedy, gdy Jezus umarł, został pogrzebany i zmartwychwstał nie może dotyczyć tylko historycznej postaci tych wydarzeń oraz odpowiadającego im doświadczenia uczniów. Musi natomiast prowadzić do uznania, że rzeczywiście stało się to, czemu świadectwo daje Ewangelia, a dla czego wiążący charakter ma to, co i jak zostało w niej ukazane, nawet jeśli pierwotnie (historycznie) nie było jednoznaczne, a raczej budziło pytania i wątpliwości niż udzielało gotowych odpowiedzi¹⁰. W takim właśnie wypadku, w pewnym szczególnym świetle staje etyczny, a ściśle rzecz ujmując osobowy związek uczniów z Jezusem określany jako wiara (widzenie), dla którego najbardziej ponurą alternatywą jest możliwość niewiary. Znany więc z Ewangelii, rozwijający się i niewątpliwie historycznie uzasadniony dylemat wierzyć / nie wierzyć zachowuje tu swoje znaczenie, tyle tylko, że nie przebiega on beznamiętnie, jakby uczniowie byli postronnymi obserwatorami wydarzeń, które ostatecznie ich dylemat rozstrzygną na korzyść wiary. W kulminacyjnym punkcie paschalnych wydarzeń śmierć Jezusa w żadnym razie nie zamyka „Jego sprawy”, lecz ukazana zostaje jako nie dająca się z niczym innym porównać¹¹ postać miłości, miłości do końca, „aż do śmierci”, którą uczniowie posiadają tak, jak się posiada samego siebie – znakiem czego musi być i rzeczywiście jest doświadczenie niewymownego bólu. „Sprawa Jezusa” zostaje więc zamknięta co najwyżej w tym sensie, że Jego śmierć definitywnie potwierdza, iż Bóg „aż do śmierci” chce być i rzeczywiście jest mną (ze mną)¹², co w konsekwencji tworzy (albo po prostu odkrywa) zupełnie nową sytuację ontologiczną. Mianowicie, życie człowieka, a ściśle rzecz biorąc jego istnienie, nie daje się odtąd zrozumieć bez wzajemnego chcenia bycia Bogiem (z Bogiem), choć słowo o wzajemności z pewnością nie oddaje tajemnicy tego, o czym mówi, nie wyjaśnia dlaczego człowiek kochany, chce kochać kochającego¹³. Tak czy inaczej, to zrodzone z niewymownego bólu chcenie, w świadectwie nowotestamentowym, jako niewymowna – chciałoby się powiedzieć: nie-

¹⁰ Por. tamże, s. 3

¹¹ Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 270.

¹² Por. tamże, s. 268.

¹³ Tymczasem można to przyjąć jako wskazaną, ale nie wyjaśnioną oczywistość.

możliwa już do spełnienia – tęsknota, towarzyszy uczniom aż do zmartwychwstania, które zupełnie niespodziewanie tę tęsknotę wypełnia – znakiem czego jest doświadczenie niewymownej radości.

III. ISTOTA PASCHALNEGO DOŚWIADCZENIA

Do powyższych prowizorycznych uwag na temat ukazanego w Ewangelii doświadczenia wiary pierwszych świadków śmierci i zmartwychwstania Jezusa należy dodać, że najistotniejszym i najbardziej charakterystycznym jego momentem jest ten, w którym niewymowny ból *schodzi się razem*¹⁴ z niewymowną radością. Ukazuje się wtedy – mówiąc znów w wielkim uproszczeniu – w jaki sposób etyczna (osobowa) rzeczywistość tego, że „Bóg chce być mną”, a „ja mogę być Nim”, tworzy strukturę istnienia (istnienia „we dwóch”), a więc ściśle rzecz biorąc strukturę ontologiczną. W proponowanych określeniach nie zostaje ona oczywiście do końca wyjaśniona, ale przynajmniej jest wyraźnie i jednoznacznie wskazana – zrozumiała dla tych, którzy wierzą. Największy „kłopot” z utrzymaniem ontologicznego statusu tej struktury istnienia („we dwóch”) polega na tym, że wchodzi ona w konfrontację z niezwykle silnym przekonaniem graniczącym z oczywistością, że każda etyczna rzeczywistość (w tym także osobowa relacja) jest następstwem istniejącego wcześniej (osobowego) bytu. W tym sensie trzeba powiedzieć, że ontologia paschalna staje w poprzek wszystkim znanym koncepcjom ontologicznym – choć możliwe jest także, że w ten właśnie sposób wychodzi naprzeciw ich najgłębszym oczekiwaniom. Nie może bowiem porzucić przekonania przeciwnego, że mianowicie wskazana osobowa relacja człowieka i Boga stanowi najgłębszą i ostateczną tajemnicę istnienia.

By to wyjaśnić i chociaż wstępnie uzasadnić trzeba odwołać się do dwóch konstytutywnych elementów paschalnego doświadczenia. Pierwszy z nich, naszym zdaniem, daje się opisać określeniem: tylko „ja” i tylko „On”. Wbrew wszelkim zastrzeżeniom, jakie można wysunąć przeciwko takiemu określeniu, pozornie pomijającemu wspólnotowy charakter przeżycia paschalnych wydarzeń, twierdzimy, że to właśnie ta wyłączość osobowej relacji uczniów z Jezusem ma konstytutywny dla paschalnego doświadczenia charakter. Wspólnotowość jest zaś rzeczywistością wtórną, ale też jest to wspólnotowość, której nie da się porównać z żadną inną. Dlatego też wskazanie na Piotra jako pierwszego świadka życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest w relacji ewangelicznej istotne. Piotr jest świadkiem pierwszym przede wszystkim w tym sensie, że jest jednym, albo nawet jedynym tak, jak jest nim każdy w spotkaniu z paschalnym wydarzeniem. Każdego też, podobnie jak Piotra, czeka ta sama, nie bezbolesna droga do momentu, w którym okazuje się ponad wszelką wątpliwość, że nie istnieje już nic, albo nic już nie ma żadnego znaczenia, jak to właśnie, że jestem, że istnieję tylko „ja” i tylko „On”. Co więcej, nie jest to moment, który dałoby się zwyczajnie umiejscowić w czasie czy przestrzeni. Jeśli bowiem

¹⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *S. Th.* II-II, q. 161, a. 1, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4.

nawet w czasie i przestrzeni daje się go uchwycić, to jednak przestałby on być tym czym jest, gdybyśmy zrozumieli go inaczej, niż jako początek istnienia w najmocniejszym znaczeniu tego słowa, a więc w jego znaczeniu ontologicznym.

Drugi konstytutywny element ukazanego w Ewangelii paschalnego doświadczenia opisujemy następującym określeniem: to Jezus umiera i zmartwychwstaje, a nie „ja”. Określenie to zwraca uwagę na pewną tendencję, która każe sądzić, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa rozwiązują szeroko rozumiany problem ludzkiego cierpienia: *Jeśli z Nim umieramy, z Nim zmartwychwstanjemy* (Rz 6,8) – że więc nadają sens każdemu ludzkiemu cierpieniu. Podobna tendencja pojawia się także w interpretacji nawiązującej do historycznej warstwy paschalnych wydarzeń, w której śmierć Jezusa najpierw doprowadza do punktu kulminacyjnego wątpliwość uczniów: wierzyć / nie wierzyć, a następujące po niej zmartwychwstanie rozwiązuje ją na korzyść wiary. Z pewnością obie te interpretacje są poprawne i powinny być zachowane. Nie wyczerpują one jednak głębi i nie dotyczą istoty paschalnego doświadczenia, które jest doświadczeniem śmierci Jezusa, a nie swojej oraz Jego zmartwychwstania, a nie swojego. Oznacza to, że dopiero odpowiadający paschalnym wydarzeniom niewymowny (a nie jakkolwiek inny) ból, schodzący się razem z niewymowną (a nie jakąkolwiek inną) radością, pozwala uczniom Jezusa zrozumieć, co w istocie się stało, gdy On umarł i zmartwychwstał, że mianowicie objawiona została w nich, nie dająca się porównać z niczym innym miłość „na śmierć i życie”, to znaczy taka, która rzeczywiście jest początkiem i zasadą każdego (ludzkiego) istnienia. Początek ten jednak, choć jest tym samym, o którym mówi ontologia, zawiera w sobie pewną szczególną właściwość. Trzeba na nią wskazać, by do końca wyrazić zawartą w paschalnym doświadczeniu ontologiczną intuicję. Jeśli bowiem w doświadczeniu uczniów miłość „na śmierć i życie” oznacza miłość „pomimo wszystko”, a nawet „wbrew wszystkiemu”, to, paradoksalnie, trudno znaleźć inną, lepiej odpowiadającą tej miłości kategorię, niż znana z ontologii kategoria konieczności. Jakkolwiek wydawałoby się to niepokojące, w paschalnym doświadczeniu ta sama konieczność dotyczy także zgody uczniów. Jej brak (niewiara) byłby nie tylko zaprzeczeniem oczywistości paschalnych wydarzeń, zlekceważeniem stanowiącego ich teologiczną zawartość daru miłości „na śmierć i życie”, ale ponadto naruszałby fundamentalną prawdę bytu, dla którego zarówno pascha Jezusa, jak i Jego miłość mają charakter konstytutywny w najściślejszym ontologicznym znaczeniu tego słowa.

Należy się więc dobrze zastanowić nad prowokującym, a może nawet denerwującym zestawieniem pojęć miłości i konieczności. W istocie, rzeczywistości opisywane tymi słowami przenikają się głębiej, niż można się pierwszej chwili spodziewać. W obu wypadkach kluczem jest pojęcie wolności. Miłość mianowicie, która pozbawiona byłaby jakiegoś rodzaju konieczności, w żadnym razie nie mogłaby być nazwana miłością, a przecież tworzony przez nią związek osób nie przestaje być przez to wolny. Konieczność zatem nie musi być rozumiana jako przeciwieństwo czy też zaprzeczenie wolności – jak zazwyczaj przyjmujemy – lecz jako rozpoznana w doświadczeniu miłości jej (wolności) szczególna właściwość. Tym samym etyczna, to znaczy osobowa relacja człowieka i Boga, wraz z całym zawierającym się

w niej *ryzykiem, tajemnicą, obawą, zaufaniem, radością i udręką*¹⁵, może i powinna być uznana jako rzeczywistość ściśle ontologiczna, jako fundamentalna i pierwsza zasada bytu oraz jako jego ostateczna tajemnica. A to właśnie stanowi zasadnicze ontologiczne przesłanie paschalnego doświadczenia uczniów Jezusa. Oznacza to również, że właściwa ontologii metafizyczna intuicja istnienia, która prowadzi do ujęcia konstytutywnych elementów bytu nie musi wyrażać się wyłącznie w kategoriach abstrakcyjnych, ale także, a może przede wszystkim w kategoriach etycznych odpowiadających lepiej osobowemu charakterowi ludzkiego i Boskiego istnienia.

IV. BLIŻSZA IDENTYFIKACJA CENTRALNEGO TEMATU ONTOLOGII PASCHALNEJ

Ontologii paschalnej wraz z jej centralną kategorią osobowej relacji człowiek-Bóg nie należy traktować jako alternatywy dla innych, znanych z historii filozofii koncepcji ontologicznych. Uwaga taka nie jest mało ważna. Wynika bowiem bezpośrednio z przekonania, że prawda o tajemnicy bytu jest jedna – że wobec tego w istocie jedna może być ontologia. Alternatywne traktowanie wszystkich bez wyjątku koncepcji ontologicznych nie zawsze jest dostatecznie uzasadnione. Często może okazać się unikiem przed stawianiem czoła kwestiom w ontologii najtrudniejszym, których przecież nie da się bez końca unikać, jeśli chcemy zbliżyć się ku pełni prawdy o konstytucji bytu. Niewątpliwie jedną z takich kwestii, domagających się już dziś pilnego rozwiązania, jest właśnie kwestia ontologicznego charakteru relacji w ogóle, a relacji człowiek-Bóg w szczególności. Wydaje się, że istota tego problemu wyjątkowo jaskrawo ujawnia się na styku właśnie paschalnej ontologii oraz tej, którą powszechnie nazywa się klasyczną wraz z jej koncepcją bytu jako substancji. Jeśli zatem uniknie się w tym miejscu rozwiązania najprostszego, że mianowicie mamy tu do czynienia dwiema różnymi i różnej natury intuicjami (teologiczną i filozoficzną), rozumowanie ukazujące wewnętrzną jedność tych intuicji będzie można rozpocząć od przywołania definicji substancji jako czegoś, co istnieje *per se* – odrębnie i niezależnie od innych bytów¹⁶. Z całą pewnością takie rozumienie bytu nie daje się zakwestionować w zakresie tego, czego dotyczy. Zgadza się ono z metafizyczną intuicją istnienia, którą w sposób systematyczny wyraża, a także ze zdrowym rozsądkiem. W tym sensie dystansowanie się od pojęcia substancji staje się zwyczajną niedorzecznością i przedsięwzięciem nie do utrzymania. Także twierdzenie, że wyraża ono zaledwie „część” prawdy o bycie, której drugą częścią miałby być jego aspekt dynamiczny nie wydaje się satysfakcjonujące. Aspekt ten i jego ontologiczne uwarunkowania w subtelny sposób przesunięte zostają poza teren refleksji ściśle ontologicznej. Zdumiewająco łatwo, jako swego rodzaju oczywistość, pomijana jest wówczas – dobrze przecież znana w klasycznej ontologii – zależność bytu-substan-

¹⁵ J. Maritain, *Podmiotowość człowieka* [w:] *Pisma filozoficzne*, tłum. z fr. J. Fenrych, Kraków 1988, s. 89.

¹⁶ Por. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 207.

cji *od Boga jako pierwszej przyczyny*¹⁷, bytu, który poza tą zależnością, poza tym odniesieniem jako substancja nie może być ukonstytuowany.

Z pewnością rola bytu absolutnego jako zewnętrznej przyczyny bytu przygodnego (przyczyny sprawczej i celowej) w definicji substancji o wiele lepiej i bez szczególnych rozwinięć mogła być rozumiała w religijnym i teologicznym klimacie myśli starożytnej, a przede wszystkim średniowiecznej. Dziś, niestety tak już nie jest. Dziś takie, zaniedbane przez wieki, a w końcu zarezerwowane i uprawnione jedynie w zakresie myśli teologicznej rozwinięcia są niezbędne i to nie tylko dla przywrócenia filozofii pojęcia Boga, a wraz z Nim perspektywy sensu, ale także dla możliwości wyrażenia pełniejszej prawdy o konstytucji bytu. Pojęcia substancji więc, ani systemu, w ramach którego powstało, nie należy kontestować czy pomijać z niezadowolaniem. Trzeba natomiast prawdę, o której pojęcie to mówi ponownie potwierdzić i przyjąć: byt jest odrębną i niezależną substancją. Jednakże właśnie jako taki trwa on w zależności od Boga. I oto jest pytanie zasadnicze: jak pogodzić tę konieczną w definicji substancji odrębność bytu z jego konieczną zależnością od bytu absolutnego? W odpowiedzi na to pytanie kontekst oraz wrażliwość współczesnej myśli filozoficznej i teologicznej, jawiącej się w dużym stopniu jako alternatywa dla myśli klasycznej, zwracają uwagę na pojęcie wolności. Niewątpliwie bez pojęcia tego nie da się już dziś rozwijać koncepcji ontologicznych. Rzecz jednak w tym, że klasyczna koncepcja ontologiczna nie jest – jak się zbyt często wydaje – hermetycznie zamknięta na tajemnicę, o której pojecie to mówi. Jest może nawet zupełnie przeciwnie. Wolność przecież jest najbardziej radykalną postacią odrębności i niezależności bytu. A skoro tak, może i powinna być rozumiana jako definicyjna właściwość substancji. Trzeba wszakże powiedzieć jasno, że chociaż klasyczna koncepcja ontologiczna głęboko odpowiada takiemu rozumieniu i – jak widać – zachowuje z nim wewnętrzny związek, to jednak wraz z odczytaną w samym sercu substancji tajemnicą wolności ulega ona całkowitemu przekształceniu¹⁸. Odrębność bytu mianowicie – a wraz z nią jego najbardziej wewnętrzny i własny akt istnienia – ujawnia odtąd najpierw i przede wszystkim swój charakter etyczny, a ściśle rzecz biorąc: osobowy. Wszelka „fizyczna” odrębność, stanowiąca podstawę i początek refleksji meta-fizycznej jawi się tu jako jej zredukowana postać.

Wywołana właśnie kwestia metafizyki, w ramach której przecież rodzi się koncepcja ontologiczna, ukazuje jeszcze szerszy kontekst omawianego problemu. Otóż jeśli *dawne pojęcie „metafizyka” oznacza akt przekraczania physis, zdaniem Greków obejmującej cały kosmos, którego częścią był człowiek*, to dziś, jeśli chcemy zachować tę samą, bezcenną w filozofii metafizyczną intuicję istnienia, winniśmy mówić raczej o metaantropologii¹⁹. Dziś bowiem, choć wciąż jeszcze zbyt nieśmiało, jesteśmy skłonni sądzić, że to raczej kosmos jest częścią człowieka, że *w człowieku się dopełnia*, lub lepiej i nieco inaczej: że świat jest tym wszystkim, co wyda-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 89.

¹⁹ H.U. von Balthasar, tamże, s. 81.

rza między Bogiem i człowiekiem. Ontologia więc, powstająca w ramach postulowanej metaantropologii, idąc za tą samą metafizyczną intuicją istnienia, dobrze rozumie, co to znaczy, że byt-substancja jest odrębny od innych dlatego, że jest wolny, a nie odwrotnie: jest wolny jeśli jest odrębny (może wówczas być wolny lub nie). Wolność zatem jest właściwością istnienia, a nie istoty bytu, choć – podobnie jak istnienie – jest proporcjonalna do jego istoty. Ujęta w ten sposób odrębność i niezależność bytu pozwala uchwycić w ramach definicji substancji pewien zasadniczy paradoks. Otóż rozumienie ich jako elementów tej definicji wyczerpujących (w zakresie tego, o czym mówią) nie wydaje się satysfakcjonujące, a jest może nawet sprzeczne z naturą ludzkiego, a następnie każdego w ogóle bytu. Byt bowiem nie chce takim być. Możliwość wyrażenia tego paradoksu, tego swoistego ontologicznego sprzeciwu jest jedną z najpoważniejszych konsekwencji wprowadzenia pojęcia wolności na teren ontologii. Sprzeciw ten nie zmierza jednak w żadnym razie do usunięcia z definicji bytu owej odrębności i niezależności (samoistności, istnienia *per se*). Przeciwnie, ma on sens właśnie dopiero wtedy, gdy zostaną one potwierdzone i bezwzględnie zachowane. Dopiero bowiem wtedy odkrywa się ta definicyjna przestrzeń substancji, która musi pozostać niezauważona, gdy pomijana jest rola bytu absolutnego (Boga) jako zewnętrznej przyczyny bytu. W ramach klasycznej filozofii pominięcie takie może być wytłumaczone tylko zaniedbaniem. Jest to mianowicie ta przestrzeń, w której niewymowny ból, schodząc się razem z niewymowną radością, konstytuuje niewymowną tęsknotę, by być kochanym i kochać.

Chociaż określenie takie, jako teza ontologiczna brzmi mało precyzyjnie, to przecież niedwuznacznie wskazuje, że tajemnica istnienia bytu, ta, która jest przedmiotem metafizycznej intuicji, nie wyczerpuje się w jego odrębności. Odrębność, czy samoistność jest zaledwie pierwszym, oczywiście zasadniczym i „wstrząsającym” momentem umożliwiającym spotkanie z bytem jako bytem. Jednakże drugim – obok faktu (czy lepiej: aktu) istnienia *per se* – równie zasadniczym momentem jest ujęcie sensu tego istnienia, możliwe ostatecznie jedynie w odniesieniu do zewnętrznej przyczyny sprawczej i celowej, a poprzez nie w odniesieniu do bytu absolutnego. Tylko w tym odniesieniu wyjaśnia się wspomniany wyżej ontologiczny sprzeciw bytu, który istnieje jako samoistna substancja dlatego, że ów byt absolutny (Bóg) jest, że go rozumie i chce. W takim wypadku rozwiązuje się także trudność pogodzenia koniecznej w definicji substancji odrębności bytu z jego konieczną zależnością od bytu absolutnego. Ściśle rzecz biorąc, trudność ta zupełnie znika. Skoro bowiem odrębność bytu polega na wolności, należy po prostu dostrzec, jak byt całą siłą tej wolności niewymownie tęskni (potrzebuje), aby On (Bóg) był, by go rozumiał i chciał, słowem, by kochał, a także to, jak niewymownie tęskni (potrzebuje), aby On (Bóg) był, aby mógł Go rozumieć i chcieć, słowem, aby mógł Go kochać. Konieczna zależność odrębnego bytu od bytu absolutnego, o której mówi ontologia jest tu koniecznością wolności i tylko jako taka pozwala się wyjaśnić. Nie należy się jednak łudzić. Takie wyjaśnienie wciąż nie jest sprawą prostą, choć zarazem jest sprawą nadzwyczaj pilną. Wiele wskazuje na to, że dziś zamiast prowadzić jałowe dyskusje nad ograniczonymi możliwościami wyjaśnienia tajemnicy tej relacji w ramach klasycznej koncep-

cji ontologicznej, trzeba po prostu wrócić do jej zasadniczej metafizycznej intuicji, która pozwala *śłuchać szeptu wszystkich rzeczy (...) i słyszeć zamiast fabrykować odpowiedzi*²⁰. Niestety, w świetle tego, co powiedziano wyżej, nie tyle samo pojęcie substancji, ile nasze pojmowanie jej okazać się musi taką, sfabrykowaną odpowiedzią na pytanie o tajemnicę bytu, skoro nie potrafi słuchać i słyszeć jego niewymownej tęsknoty, aby istnienie nie było istnieniem samotnym, ale istnieniem we dwóch²¹.

V. ONTOLOGICZNY STATUS RELACJI OSOBOWEJ

· Aczkolwiek kierunek proponowanej tu ontologicznej refleksji zdaje się być dość jasny – zmierza do przełamania myślenia o substancji jako zamkniętej strukturze, która jako taka dopiero następnie wchodzi w relację z bytem absolutnym, z Bogiem – trzeba powiedzieć otwarcie, że co krok wikła się ona i grzęźnie. Jest tak niewątpliwie dlatego, że odkryta w definicji substancji rzeczywistość wolności tworzy nowe możliwości interpretacji tajemnicy bytu, do opisania których brak nam właściwych, na nowo przemyślanych pojęć. Jest tak również dlatego, że wraz ze wspomnianym odkryciem nieuchronną wydaje się potrzeba ulokowania dotychczasowych zdobyczy meta-fizyki w przestrzeni meta-antropologii. Jest tak jednak przede wszystkim dlatego, że ta ontologiczna refleksja spontanicznie próbuje unikać przekroczenia progu teologii, z narastającą świadomością, że zachowanie granic metodologicznych w znanej nam dzisiaj postaci jest już dłużej nie do utrzymania. Lęku przed możliwymi konsekwencjami nie umniejsza fakt, że *każda ludzka filozofia (...) jest w swej istocie religijna i teologiczna, ponieważ stawia pytanie o Byt Absolutny, czy jest on pomysłany osobowo czy nie*²². A to właśnie to pytanie oraz następujące zaraz za nim: jak ten Bóg filozofów ma się do Boga religii i teologii, w szczególności zaś do Boga chrześcijańskiego objawienia (X. Tilliette), jest dla ontologii pytaniem zupełnie kluczowym. Skoro rzeczywiście mamy mówić o koncepcji istnienia we dwóch – rozwijając konsekwentnie tezę o koniecznej zależności bytu od zewnętrznych przyczyn ten byt konstytuujących, a poprzez nie od bytu absolutnego, od Boga – to pytanie to musi dotyczyć tego, czy rzeczywiście Bóg jest, czy rozumie i chce, słowem czy kocha każdy istniejący byt i czy ostatecznie jest to miłość „na śmierć i życie”, miłość „pomimo wszystko” i „wbrew wszystkiemu”, lub inaczej: czy Bóg koniecznie musi być, rozumieć i chcieć, czy koniecznie musi kochać – aby ta miłość mogła być podstawą relacji ontologicznej.

Choć treść tych pytań wykracza daleko poza zakres refleksji filozoficznej, nie przestają przecież one dotyczyć kwestii ściśle ontologicznej. Jakkolwiek byłyby na nie odpowiedzi, pojawić się ona musi w kontekście wolności, dla której konieczność nie tylko nie jest alternatywą, ale która właśnie tę konieczność konstytuuje i ją sta-

²⁰ J. Maritain, *Intuicja bytu* [w:] *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 150.

²¹ Por. J. Maritain, *Naturalne, przedfilozoficzne poznanie Boga*, w: *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 165.

²² H.U. von Balthasar, *O moim dziele*, dz. cyt., s. 80.

nowi. W kontekście takiej wolności absolutny byt Boga, który musi kochać nie jest wewnętrznie sprzeczny, przez tę konieczność ograniczony. W istocie bowiem jest akurat odwrotnie. Ujawnia się to wtedy, gdy jednak postawimy natrętnie nasuwające się tu pytanie: dlaczego Bóg musi kochać? I gdy przyjmiemy, że jedyną niesfabrykowaną odpowiedzią, paradoksalnie, będzie ta: nie musi. Zauważmy od razu, że owo „nie musi” nie przeczy tezie (przekonaniu), że kocha i nie jest odpowiedzią na postawione pytanie (dlaczego Bóg kocha?). Jest raczej przed tą odpowiedzią unikiem, dyskretnym, ale jednoznacznym i bezwzględny wskazaniem, że szukać jej należy wewnątrz niepojętego, nieograniczonego, absolutnego bytu Boga jako najgłębszej tajemnicy Jego istnienia. Nie wdając się teraz w to ściśle teologiczne rozważanie, wypada zaznaczyć, że chrześcijańska teza o *Bogu, który jest miłością* (1J 4,8) z punktu widzenia budowanej tu ontologii nie jest tezą nie do przyjęcia. Zarazem, radykalnie zdyskredytowany zostaje pogląd, który mówi, że cała ta ontologia musi być skażona subiektywnością, skoro o tajemnicy Boga rozważa w związku z niewymowną tęsknotą, z potrzebą człowieka i każdego bytu, aby być kochanym i kochać. Ta potrzeba bowiem, jak widać, nie jest żadnym uzasadnieniem dla miłości Boga. Jest raczej skutkiem tego, że Bóg kocha i może być kochany.

Refleksja o konieczności, którą konstytuuje i stanowi wolność, a wraz z nią o ontologicznej tajemnicy istnienia we dwóch, wcześniej czy później swoje właściwe miejsce odnaleźć musi w przestrzeni osobowego bytu. Jest tak z pewnością dlatego, że o owej konieczności – by ją do końca wyjaśnić – po prostu łatwiej jest w tej przestrzeni pomyśleć. Może być tak jednak i dlatego, że jej tajemnica rzeczywiście dopiero w osobie się wyjaśnia. Byłoby to zresztą kolejnym potwierdzeniem, że ontologia współczesna powinna być rozwijana w ramach metaantropologii, a nie jak dotąd metafizyki. Otóż osoba z racji swojej rozumnej natury zdolna jest pojąć, że konieczność, o której mowa zawiera w swej istocie trudny do wyrażenia element ryzyka, który jednak owej konieczności nie czyni względną, lecz raz jeszcze przypomina, że jej uzasadnienie znajduje się w samym podmiocie, w osobie, która kocha, a która – chciałoby się dodać – jest odrębną i niezależną substancją. Stąd odpowiedź na powracające pytanie: dlaczego kocha, nie może pomijać tego istotnego momentu, w którym miłość rodzi się jako własny akt podmiotu, nie może więc ograniczać się do wskazania na dobro rozpoznane w osobie kochanej. Ta uwaga dotycząca struktury aktu miłości jest nadzwyczaj ważna. W niewyraźny, ale jednoznaczny sposób usiłuje sięgnąć początku miłości, który z natury rzeczy (ze względu na substancjalną odrębność podmiotu kochającego) jest poza zasięgiem poznania i wolności osoby kochanej. Być może zresztą dlatego miłość nie łatwo daje się traktować jako element refleksji ontologicznej. Paradoksalnie jednak to właśnie ze względu na ten początek, który jest poza zasięgiem poznania i wolności możliwa jest miłość „pomimo wszystko”, „wbrew wszystkiemu”, nawet taka, która zdaje się być nieuzasadniona dobrem rozpoznany w kochanym przedmiocie²³.

²³ Nie oznacza to, że istnieją przedmioty pozbawione transcendentalnej właściwości dobra, ze względu na które można je kochać, ale, że jedynie miłość jest formalnym środkiem jej poznania.

Z tej prowizorycznej i wstępnej refleksji²⁴ obok innych zasadniczych wniosków wynika także i ten, że człowiek, a tym bardziej każdy inny nieosobowy byt, nie może znaleźć w sobie dostatecznego powodu, dla którego mógłby czy miałby być kochanym. To, że jest – powiedzmy ostrożniej: jeśli jest – ostatecznie opierać się może jedynie na wiarygodnym świadectwie tego, który kocha. Istnieje w związku z tym – dodajmy na marginesie – wiele powodów, dla których człowiek może być tym świadectwem niezainteresowany. I nie są to wyłącznie powody natury praktycznej. Ich zasadniczą podstawą pozostaje fakt substancjalnej samoistności (można powiedzieć: pierwsza odsłona wolności). W toku prowadzonych rozważań przecież samoistność nie przestała być zasadniczym i „wstrząsającym” momentem umożliwiającym spotkanie z bytem jako bytem. Jednakże zadaniem ontologii – zwłaszcza tej, która wyrasta z metaantropologii – jest jednoznaczne wskazanie na wspomniany wyżej ontologiczny sprzeciw wobec wyczerpującego charakteru takiego doświadczenia i takiej definicji bytu. Człowiek (i każdy byt) koniecznie musi być kochany i musi kochać, a ta potrzeba Boga, ta niewymowna tęsknota jest także własnym aktem podmiotu, którego ontologia w żaden sposób nie może pomijać. W takim jednak wypadku świadectwo, o którym mowa, zarówno po stronie człowieka jak i po stronie Boga, staje się kwestią ontologiczną w ścisłym sensie. Można oczywiście od razu powiedzieć, że w ontologii w odpowiedzi na pytanie o tajemnicę istnienia, świadectwo osoby jest argumentem niedostatecznym i w ogóle raczej nie do przyjęcia. Takie zakwestionowanie byłoby pod wieloma względami zrozumiałe. Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że wraz z nim wracamy do punktu wyjścia, do definicji bytu jako zamkniętej struktury, której konieczny związek z bytem absolutnym, z Bogiem, daje się zrozumieć wyłącznie przy pomocy kategorii wolności. W każdym razie powyższy postulat może i powinien być potraktowany jako głos w dyskusji ściśle ontologicznej.

*

Zrozumienie konieczności, którą konstytuuje i stanowi wolność jest jednym z najważniejszych, najpilniejszych i zarazem najtrudniejszych zadań współczesnej ontologii. Właściwą przestrzenią, w której takie rozumienie jest możliwe jest osoba. W niej bowiem koncentruje się i streszcza cały świat, w niej zatem (przez analogię) wyjaśnia się także tajemnica każdego bytu. Wiele tu jednak zależy od tego, jak na tajemnicę osoby patrzymy, czy słuchamy i czy słyszymy dobywający się z niepojętej głębi jej bytu szept wolności. Ale nie wolności wyboru, mocą której osoba kształtuje i tworzy ten świat lub cokolwiek w nim i nie wolności autodeterminacji, mocą której czyni ona siebie taką lub inną. Czy słuchamy i czy słyszymy szept wolności, który jest świadectwem jak bardzo osoba potrzebuje Boga, aby był, aby kochał i aby mógł być kochany. Czy jest, czy kocha i czy może być kochany? Oto są

²⁴ Jest to refleksja prowizoryczna i wstępna chociażby dlatego, że relacja, o której mowa w istocie jest „asymetryczna”. Początek miłości człowieka do Boga nie jest poza zasięgiem poznania i wolności Boga. Nie zmienia to jednak faktu, że początek tej miłości jest także własnym aktem osoby ludzkiej związanym z najgłębszą tajemnicą jej istnienia. Wynika stąd potrzeba ponownego przemyślenia i ścisłego wyrażenia struktury relacji, o której mowa.

pytania dla ontologii kluczowe. Jeśli z jakiegokolwiek powodu są one pomijane, nie należy się dziwić, że w rozumieniu bytu nie możemy przekroczyć „zakłętego” kręgu jej substancjalnej samoistości. Alternatywa jednak – jak widać – jest mało satysfakcjonująca dla tych, którzy za wszelką cenę chcieliby utrzymać filozoficzny status ontologii. Z pytaniami tymi stajemy bowiem wyraźnie na progu rzeczywistości nazywanej objawieniem, które oznacza ujawnienie tego, co najpierw z racji substancjalnej odrębności, a następnie także samej natury bytu absolutnego jest poza zasięgiem naszego poznania i naszej wolności. Poza zasięgiem, nie oznacza jednak tego, że Bóg może być poznany i przyjęty w jakiś bliżej nieokreślony (nadprzyrodzony) sposób, ale że może być poznany i przyjęty, skoro się objawia. Nie wnikając teraz w skomplikowane rozważania o naturalnym i nadprzyrodzonym porządku istnienia, które zawsze zachowują swoje znaczenie, nie należy się jednak dziwić poszukiwaniom możliwości zrozumienia paschalnego świadectwa Jezusa na płaszczyźnie ściśle ontologicznej. Świadectwo to bowiem, a właściwie miłość „na śmierć i życie”, której ono dotyczy, stanowi odpowiedź na kluczowe dla ontologii pytania. Odpowiedź ta prowadzi bezpośrednio do rozpoznania i potwierdzenia bytowej (koniecznej) relacji człowiek-Bóg, która jest relacją osobową, to znaczy taką, która kształtuje się i trwa w przedświadomych przestrzeniach osoby²⁵. Kiedy o relacji osobowej tak właśnie mówimy, natychmiast pojawia się silna pokusa zrozumienia jej jako swoistego załączka czy prapoczątku miłości, który następnie w świadomej przestrzeni osoby rozwija się i dopełnia jako akt wyboru i akt autodeterminacji. W rozumieniu tym rzeczywistość metafizyczna czy metaantropologiczna przekształcona zostaje w rzeczywistość antropologiczną (a następnie moralną, psychologiczną itd.) i w istocie ginie z pola widzenia. Tymczasem relacja, o której mowa, wraz z jej niewymowną tęsknotą trwa w osobie jako rzeczywistość metaantropologiczna, pojawiająca się w świadomej przestrzeni osoby jako paschalne doświadczenie. Dlatego też doświadczenie to winno być odróżnione od każdego innego ludzkiego doświadczenia i uznane jako podstawa metaantropologicznej analizy prowadzącej ostatecznie do sformułowania ontologicznych tez dotyczących konstytucji bytu. Tylko wtedy teologia wypełni do reszty zadanie takiego sięgania *do źródła tego doświadczenia, żeby mógł się okazać jego sens pierwotny, fundamentalny i powszechny*²⁶.

²⁵ Por. J. Maritain, *Przedświadome życie intelektu* [w:] *Pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 72nn.

²⁶ T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, dz. cyt., s. 156.