

Paschalny kontekst refleksji o Kościele

JACEK POPLAWSKI

Sobór Watykański II, powołując się na *warunki naszej epoki*, uznała *szczególnie pilne zadanie wyjaśnienie natury i powszechnego posłannictwa Kościoła*¹. Niewątpliwie jednak rzecz cała jest o wiele poważniejsza i nie sprowadza się wyłącznie do problemu Kościoła w naszym tylko czasie. Zapewne dlatego właśnie w innym soborowym dokumencie czytamy, że *Kościół ma obowiązek zawsze badać znaki czasu i tłumaczyć je w świetle Ewangelii, tak by w stosowny dla każdego pokolenia sposób móc odpowiedzieć na wieczne ludzkie pytania o sens życia obecnego i przyszłego oraz o ich wzajemny związek*². Kiedy zwrócimy uwagę na drugą część cytowanej wypowiedzi, dostrzeżemy łatwo, że pytanie o naturę (i powszechne posłannictwo) Kościoła, odniesione jest w niej nie tyle i nie tylko do zmiennych warunków epok, ale przede wszystkim do samej najgłębszej tajemnicy człowieka. Tam bowiem, w *niepoznawalnej otchłani*³ ludzkiego bytu rodzi się wieczne pytanie o sens (życia obecnego i przyszłego). Nie jest ono jedynie wynikiem zawilości ludzkiego losu, takiej czy innej egzystencjalnej sytuacji, lecz jest wprost i w ścisłym sensie pytaniem antropologicznym, dotyczącym definicji ludzkiej osoby, jej tożsamości, tego, kim jest. Wyjaśnienie, lub lepiej: wyjaśnianie natury Kościoła jest zatem zadaniem tak pilnym, jak to właśnie pytanie o sens istnienia każdego poszczególnego człowieka, i – jeśli Kościół sam nie chce rozminąć się ze swoją własną tajemnicą⁴ – nie może dokonywać się obok, czy też niezależnie od kwestii antropologicznej. W artykule niniejszym proponuję taką refleksję o Kościele, która wynika bezpośrednio z antropologicznych założeń. Przy czym chodzi

¹ Sobór Watykański II, *KK I*.

² Tamże, *KDK 4*.

³ J. M a r i t a i n, *Court traité de l'existence et de l'existant*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 86.

⁴ Można powiedzieć też odwrotnie: człowiek rozminie się ze swoją własną tajemnicą, jeśli rozważać ją będzie obok lub niezależnie od tajemnicy Kościoła.

o antropologię, która rozumie, że pierwszym własnym słowem każdego człowieka, jest słowo o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa⁵.

I. CHRZEŚCIJAŃSKIE PRZEKONANIE O MIŁOŚCI BOGA

Można zaryzykować twierdzenie, że w gruncie rzeczy cały, toczący się przez ludzkie dzieje wysiłek zrozumienia człowieka sprowadza się do zrozumienia tej tajemnicy o nim, którą w tym świecie dziedziczy chrześcijańska religia. Naturalnie nie w tym sensie jakoby nikt i nigdzie poza nią nie mógł już nic prawdziwego i pewnego o człowieku powiedzieć. Sam bowiem Kościół, uznając się nie tyle za właściciela, co raczej za sługę prawdy, zbiera i gromadzi każdą jej cząstkę, a nawet *samą jej możliwość* (Jan Paweł II) skądkolwiek by pochodziła. Istnieje jednak w chrześcijaństwie coś do tego stopnia własnego, co pochodzić może wyłącznie z samego jego wnętrza, zarazem to wnętrze konstytuując; coś, czego Kościół nie tylko jest sługą, ale nade wszystko świadkiem (Iz 49,6). Tym czymś jest mianowicie paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa. To właśnie z paschalnego doświadczenia Kościoła rodzi się takie rozumienie człowieka, które choć nie mieści się w żadnym systemie filozoficznym czy teologicznym, w żadnej kategorii pojęciowej czy etycznej, nie przestaje nim być. Jego wszakże wyłącznym i własnym miejscem jest samo to paschalne doświadczenie, a sposobem wyrazu (paschalne) świadectwo.

Trzeba tu koniecznie pomyśleć o niezliczonej ilości gotowych płacić najwyższą cenę świadków, wokół których na oczach świata rozgrywa się *aż do tej chwili* (1 Kor 4,13) coś w rodzaju spektaklu. *Wydaje mi się bowiem – pisze św. Paweł – że Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych. Staliśmy się bowiem widowiskiem świata, aniołom i ludziom (...). Staliśmy się jakby śmieciem tego świata i odrazą dla wszystkich* (1 Kor 4,9-13). Widowisko to jednak łatwo może stać się pełnym treści podręcznikiem do antropologii, gdy przyjrzymy się nieco bliżej historii życia każdego z nich, historii, którą w każdym wypadku można opisać dokładnie tymi 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 ginimy. 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). Wobec takiej historii ludzkiego życia, by rzeczywiście nie pozostało ono na *śmietniku* tego świata, wypada przynajmniej

⁵ Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 115.

z należytą uwagą postawić pytanie: w obronie i dla uzasadnienia czego (1P 3,15) człowiek jest w stanie znieść *utrapienie, ucisk czy prześladowanie, głód czy nagość, niebezpieczeństwo czy miecz* (Rz 8,35). Z jakiego powodu pozwala *zabić się przez cały dzień* i uważać się *za owcę przeznaczoną na rzeź* (Rz 8,36). A ponadto twierdzić, że w tym wszystkim odnosi *pełne zwycięstwo dzięki Temu, który nas umiłował* (Rz 8,37). Czy zatem sprawa *Tego, który nas umiłował* nie staje się tu wprost i w ścisłym sensie problemem antropologicznym?

Odpowiedź na ostatnie, najważniejsze z tych pytań, musi być oczywiście twierdząca. Paschalna antropologia, skoro można tak nazwać to zrozumienie człowieka, które rodzi się z paschalnego doświadczenia Kościoła, od początku do końca opiera się na przekonaniu, 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). Ale jeśli tak, to zanim postąpimy dalej, już teraz trafiamy na istotny problem. Wydaje się bowiem, że żadnej rzetelnej antropologii nie można budować na najsilniejszym nawet przekonaniu, lecz jedynie na pewnej i obiektywnej wiedzy. Innymi słowy, paschalne doświadczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, które z istoty swojej przekracza granice zwyczajnego pojmowania⁶ (filozoficznego i teologicznego) nie może wywoływać kwestii antropologicznej w ścisłym sensie, a jeśli już, to odkryta dzięki niemu tajemnica nigdy nie będzie mogła stanowić trwałego elementu jakiegokolwiek antropologicznego systemu. Owszem, ale być może właśnie dlatego żaden ze znanych dotąd antropologicznych systemów nie wyraża pełnej prawdy o człowieku, łudząc się najwyżej, że kiedyś (na przykład wtedy, gdy w dostateczny sposób wzbogaci swoją wiedzę, lub metodę) zdolny będzie usunąć z samego swego wnętrza to, co wciąż nazywa tajemnicą, albo przynajmniej zawęzić jej zakres tak, by nie było już trzeba o niej mówić.

Nie sposób już chyba dzisiaj zaprzeczyć, że antropologia, która chce od początku do końca opierać się na pewnej i obiektywnej wiedzy – pozbawiona wymiaru tajemnicy – zaczyna wyczerpywać się w zdobywaniu i gromadzeniu wiedzy *bez końca*, w mnożeniu perspektyw i metod poznawczych. Siłą rzeczy prowadzi to nie tylko do fragmentaryzacji wiedzy o człowieku, ale ponadto do utraty poczucia sensu samego pytania o ostateczny sens ludzkiego istnienia⁷. Jeśli w istocie oznacza to unik przed konfrontacją z ową nieusuwalną tajemnicą to, paradoksalnie, właśnie tu mamy do czynienia z przegraną ludzkiego pojęciowego i obiektywnego sposobu poznawania. Wydaje się, że w takim wypadku krok antropologii w stronę chrześcijańskiego przekonania o *miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie* nie jest

⁶ R. G u a r d i n i, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 63.

⁷ Por. J a n P a w e ł II, *Fides et ratio*, 81.

krokiem nierozsądnym. Nie chodzi przy tym o zachętę do zdrady zdolności i autonomii ludzkiego intelektualnego poznania, lecz jedynie o to, by w wybitny sposób obronionego i uzasadnionego chrześcijańskiego doświadczenia wiary nie wykluczać z perspektywy antropologicznej refleksji, lecz by poddać je szczegółowemu i wnikliwemu badaniu. Tak czy inaczej przecież, jest to doświadczenie człowieka, które kto wie, czy nie mówi o nim samym więcej – i to w ściśle antropologicznym sensie – niż jakiegokolwiek inne ludzkie doświadczenie, czy nie otwiera drogi do poznania przepastnej głębi *podmiotu ludzkiego jako podmiotu*, a nie tylko jako przedmiotu, do czego tak usilnie w swojej filozofii zachęcał Jacques Maritain⁸.

II. PASCHALNA WOLNOŚĆ W CENTRUM TAJEMNICY OSOBY

Antropologiczna refleksja nad tajemnicą człowieka w perspektywie paschalnej nie stanowi zatem prostej alternatywy dla tej, która na płaszczyźnie filozoficznej czy teologicznej toczy się przez ludzkie dzieje. Przenosi się natomiast w te regiony osobowego bytu, w których człowiek odkrywa fundamentalny charakter swojego związku z Bogiem, a który – i to właśnie jest najistotniejsze – nie zachodzi z jakiegokolwiek konieczności, lecz od początku do końca opiera się na wolności. Jednakże ta, odkryta w paschalnym wydarzeniu wolność, w istotny sposób przerasta wszystko, co poza tym wydarzeniem o wolności wiedzieć możemy. By to tymczasowo zilustrować wystarczy przywołać cytowane przed chwilą słowa św. Pawła: *Jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierchności, ani rzeczy terażniejsze, 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). O jakim odłączeniu mówi św. Paweł? Jak brzmi taka wyrastająca z paschalnego doświadczenia pewność i jakie może mieć antropologiczne znaczenie wobec najprostszego, niemal powszechnego, a nawet narzucającego się tu dokładnie odwrotnego doświadczenia możliwości powiedzenia *nie* tej miłości Boga, *która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym*? Czy zatem ludzka wolność nie okazuje tu swojego wstrząsającego zasięgu obejmującego siłę przekonywania śmierci i życia, aniołów i Zwierchności, rzeczy terażniejszych i przyszłych, mocy, tego co wysokie i co głębokie, lub jakiegokolwiek innego stworzenia? Czy istnieje w tym świecie jeszcze inne miejsce, w którym wolność ludzka byłaby do tego stopnia nieograniczona? Ale z drugiej strony jaką przestrzeń antropologicznej refleksji otwiera przed nami ta sama pewność, gdy zechcemy dostrzec jej ontologiczną podstawę, której nie jest w stanie zakwestionować nic, co jest w tym świecie, a nawet poza nim: ową *miłość Boga, która jest*

⁸ Por. J. Maritain, *tamże*, s. 85-94.

w *Chrystusie Jezusie Panu naszym*? Jakie miejsce w definicji osoby wyznacza taka antropologia ludzkiej wolności? Czy współczesne filozoficzne, a nawet tradycyjnie teologiczne jej odkrycie nie wyraża zaledwie przeczcucia tego, co chrześcijańskie świadectwo paschalne lokuje w przepastnej głębi i na samym początku istnienia osoby? Czy zatem ten początek nie ma pierwotnie etycznego charakteru, który filozofia i teologia zna w zredukowanej do ogólnych pojęć postaci?

Po tej serii nie banalnych przecież pytań pojawić się muszą następne, dotyczące tym razem owej *miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym*, a która tak radykalnie wywołuje kwestię antropologiczną, a zwłaszcza kwestię wolności. Najogólniej rzecz biorąc nie chodzi tu ani o tę miłość, którą Bóg jest sam w sobie i dla siebie, ani o tę, którą ma do stworzonego przez siebie świata, ale wyłącznie o tę, którą człowiek od Niego ma, niezależnie od wszystkiego i pomimo wszystko, czyli po prostu jako jedyną swoją własność. Nie jest to zatem miłość, którą człowiek w jakikolwiek sposób spełnia, ale raczej ta, której doznaje i na którą się zgadza (lub nie-zgadza). Takie rozróżnienie miłości nie tylko odwołuje się na powrót do postawionych przed chwilą pytań o ludzką wolność, ale ponadto sugeruje istotne odwrócenie porządku refleksji antropologicznej. Otóż tajemnica ludzkiej osoby nie odsłania się wtedy, gdy patrzymy na nią jako na tę, od której z powodu jej rozumnej i wolnej natury coś zależy⁹: na przykład zewnętrzny czy wewnętrzny kształt tego świata, lub choćby tylko mojego własnego życia. Zakorzeniona w rozumnej naturze człowieka wolność pojęta jest tu zasadniczo jako wolność wyboru. Nikogo nie potrzeba przekonywać, że tak rozumiana wolność nie może i w istocie nie rozstrzyga o tajemnicy osobowego bytu. Tajemnica osoby nie odkrywa się także wtedy, gdy jej istnienie rozumiemy jako istnienie dla drugich¹⁰. Niewątpliwie takie kryterium człowieczeństwa sięga o wiele głębiej niż to pierwsze. Nie tylko zakłada istnienie rozumnej i wolnej natury, ale domaga się, by wolność tę rozumieć jako zdolność autodeterminacji. Dopiero wtedy bowiem osoba może tak zadysponować sobą, by uczynić siebie *bezinteresownym darem dla drugich*¹¹. Kiedy jednak patrzymy na takich ludzi, niejasną pozostaje odpowiedź na pytanie o motyw: dlaczego człowiek miałby tak właśnie rozumieć swoje istnienie? Każde odwołanie się do ludzkiej (religijnej, lub społecznej) natury w istocie tę niejasność pogłębia, czyniąc ów niejasny, lecz przeczuwany jako godny człowieka motyw coraz bardziej banalnym¹².

Obie powyższe drogi dochodzenia tajemnicy osobowego bytu opierają się na szeroko pojętej zdolności człowieka do miłości, którą wyżej nazwałem spełnianą. Wydaje się, że to one wciąż wyznaczają zasadniczy sposób odkrywania osoby i to zarówno w filozofii jak i w teologii. Trudno oczywiście sposobowi temu odmówić

⁹ Por. T. Węclawski, *tamże*, s. 194-196.

¹⁰ Por. *tamże*, s. 196-197.

¹¹ Sobór Watykański II, *KDK 23*.

¹² Sugerując jednak jakąś konieczność, czy niezależną od ludzkiej wolności zdolność.

słuszności, a nawet ogromnej skuteczności. Czy jednak osoba ludzka widziana w perspektywie tego, co od niej w tym świecie zależy, lub jaką czyni ona siebie wobec drugich i wobec Boga jest w stanie w ogóle odsłonić pierwotną swoją tajemnicę, skoro niejako z *góry* zdefiniowana jest ona tutaj jako podmiot działań? Czy osoba jest rzeczywiście najpierw i przede wszystkim podmiotem działań¹³? Gdzie indziej wobec tego, jeśli nie w jej własnych działaniach, odkrywa się istota tej podmiotowości? W odpowiedzi na te pytania, paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a wraz z nim paschalne doświadczenie Kościoła nie pozostawiają wątpliwości. Odkrycie tajemnicy osoby następuje, mówiąc wprost i radykalnie, właśnie wtedy, gdy to, co ona spełnia okazuje, iż nie istnieje dla drugiego i gdy tak naprawdę nic już w tym świecie od niej nie zależy. Paradoks tej pod wieloma względami antropologicznie niebezpiecznej sytuacji – wydaje się ona bowiem kwestionować sam fundament ludzkiej tożsamości, a nade wszystko ludzką wolność – polega na tym, że z istoty swojej doznawana tu od Boga *miłość, która jest w Chrystusie Jezusie Panu naszym*, domaga się i wywołuje niejako wolność o zupełnie nieoczekiwanym zasięgu. Skoro bowiem niczego już nie spełniając *pozwalam Bogu być dla siebie*¹⁴, to wtedy właśnie odkrywam fundamentalny charakter swojego związku z Nim i w konsekwencji zupełnie nieoczekiwaną możliwość bycia osobą, podmiotem jako podmiot, jedynym w tym świecie chcianym dla niego samego¹⁵.

III. MIŁOŚĆ, DO ISTOTY KTÓREJ NALEŻY BÓL

Pozwolić Bogu być dla siebie! Kiedy zdanie takie czytamy w kontekście opisanego w Ewangelii wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa, obok pojęcia wolności (zgody), w samym centrum tajemnicy człowieka pojawić się muszą dwa kolejne. Chodzi mianowicie o pojęcie niewymownego bólu i niewymownej radości, które schodząc się ze sobą razem¹⁶ w paschalnym doświadczeniu, nie tylko opisują fundamentalny charakter związku ludzkiej osoby z Bogiem, ale przez to właśnie stanowią krok w stronę wyjaśnienia tajemnicy ludzkiego istnienia. Nie da się jej jednak odtąd ulokować ani w uporządkowanym świecie abstrakcyjnych pojęć, ani w zupełnie nieuporządkowanym świecie stanowiącym splót wolnych wyborów i ich konsekwencji. Za każdym razem bowiem próba taka rozbijać się będzie o burzące abstrakcyjny porządek rzeczy doświadczenie bólu, lub o wiecznie po-

¹³ Czy rzeczywiście intencją klasycznego określenia: *operari sequitur esse* jest stwierdzenie, że owego *esse* nie da się inaczej odkryć jak przez owe *operari*? Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 378 nn.

¹⁴ T. Węcławski, *tamże*, s. 197-199.

¹⁵ Por. Sobór Watykański II, *tamże*.

¹⁶ Por. S. Th. II-II, q. 161, a. 1, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4.

rzędujące świat wolności pragnienie szczęścia jako dostępnego już teraz ostatecznego celu. Jest to o tyle istotne, że odkrywająca się tu tajemnica osoby zaczyna ujawniać z całą ostrością deficyt klasycznego i współczesnego rozumienia istnienia jako samo-posiadania. Zwłaszcza bowiem doświadczenie niewymownego bólu pokazuje, że człowiek nie tylko niczego, co jest w tym świecie nie ma (nie posiada), ale nie umie, nie może, lub nie chce posiadać nawet siebie samego. Wydaje się, że żadna poważna antropologia nie może tego doświadczenia pominąć i to jako takiego, które jest definicyjnie związane z ludzkim istnieniem.

Paschalne doświadczenie niewymownego bólu jest zatem tym momentem, w którym naprawdę i do końca ważne staje się pytanie o to kim jestem i co to znaczy, że jestem, co posiadam posiadając siebie. Odpowiedź na to, wyrastając z głębin osobowego bytu pytanie, przyjść może tylko z zewnątrz, od Boga, odkrywając Go po prostu w samym wnętrzu świata. Można oczywiście od razu postawić zarzut, że tworzymy w ten sposób kolejną psychologiczną koncepcję Boga i religii mającą rozwiązać szeroko rozumiany problem *ędzy ludzkiego losu*¹⁷. I owszem, tak właśnie może być. Tyle tylko, że owa, odczytana w wydarzeniu paschalnym potrzeba Boga, w najmniejszym nawet stopniu nie zmierza do uwolnienia, czy choćby tylko umniejszenia ludzkiego bólu. Przeciwnie, w niespotykany nigdzie indziej sposób zachowując i wyostrzając go pokazuje, że istnieje w osobie taka przestrzeń, w której istotne jest tylko to, aby ktoś drugi – Bóg – po prostu był, by rozumiał, by mnie chciał, słowem: by kochał. Oznacza to dokładnie tyle, że nie poznajemy tajemnicy ludzkiego istnienia człowieka, dopóki nie słyszymy jego niewymownego wołania, aby tylko Bóg był, dopóki nie widzimy jak na samym początku istnienia schodzi w nim niewymowny ból z niewymowną radością.

Takie mocne i pewne stwierdzenie nie usuwa oczywiście wszystkich trudności związanych ze zrozumieniem ontologicznego charakteru paschalnego doświadczenia, w którym Boska miłość *na śmierć i życie* odkrywa się jako jedyna własność człowieka, jako ta, którą on posiada posiadając siebie, istniejąc. Nie wyjaśnia przede wszystkim tego, dlaczego paschalne doświadczenie niewymownej tęsknoty, aby tylko Bóg był..., pomimo swojego metafizycznego zasięgu, nie jest jednak własnym doświadczeniem każdego człowieka. Pozwala natomiast zauważyć, że jednym z najistotniejszych tego powodów musi być (paschalna) wolność, na mocy której człowiek swojego ostatecznego celu szuka poza osobowym istnieniem Boga. Pierwszą i chyba najważniejszą konsekwencją tego jest taki sposób życia, w którym istnienie osobowego podmiotu definiuje się ponownie jako samo-posiadanie. Nie może to oczywiście nie wywołać głębokich skutków w wewnętrznej strukturze osoby, prowadzących ostatecznie w kierunku antropologicznego kryzysu. Kryzys ten pozwala rzecz jasna wciąż jeszcze mówić o istnieniu człowieka, nie pozwala nato-

¹⁷ J. Maritain, *La Philosophie moral*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 390 nn.

miast już mówić o jego ludzkim istnieniu. Wtedy właśnie doświadczenie niewymownego bólu i niewymownej radości może pozostać człowiekowi niemal zupełnie, lub po prostu zupełnie nieznanе.

IV. KLUCZOWE POJĘCIA PASCHALNEJ KONCEPCJI WSPÓLNOTY

W związku z paschalnym doświadczeniem niewymownego bólu i niewymownej radości mamy zatem do czynienia z poważnym antropologicznym wyzwaniem. Skoro bowiem upoważnia ono do rozróżnienia istnienia człowieka od jego ludzkiego istnienia, to wielce niepokojącym musi wydać się zawarte w nim odwołanie do pojęcia ludzkiej natury i sugestia, jakoby istnienie człowieka mogło być bardziej, lub mniej ludzkim. W istocie jednak rozróżnienie to odwołuje się raczej, albo przede wszystkim do pojęcia uczestnictwa w tej ludzkiej naturze, którego stopień zależy wprost od stopnia przeżycia (przeżywania) doznawanej od Boga nieuchronnej i nieuniknionej miłości jako swojej jedynej własności, a zatem od stopnia przeżycia (przeżywania) niewymownej tęsknoty, aby tylko Bóg był... Nie potrzeba zbyt wielkiej wnikliwości, by dostrzec rysującą się tu właśnie możliwość rozwinięcia paschalnej koncepcji wspólnoty. Jeśli bowiem prawdą jest, że paschalne doświadczenie jest rzeczywiście doświadczeniem początku istnienia, to stanowiąc podstawę zrozumienia siebie samego, swojego własnego *ja*, otwiera drogę do pełnego zrozumienia drugiego¹⁸. To prawda, że ani jedno, ani drugie nie rozstrzyga jeszcze o rodzaju więzi, która zachodzić musi między *ja* i *ty* tak, aby można było mówić o wspólnocie (bliźnich). Wskazuje natomiast, że decydującym o niej momentem jest wolny akt zgody na drugiego obejmujący tę właśnie jego pełną tajemnicę. Istotne, że zgoda na drugiego nie dokonuje się tu ze względu na cokolwiek, co *ja* doznaje lub może doznawać od *ty*, ale wyłącznie ze względu na to, że jest i kim jest.

Należy zatem konsekwentnie zapytać skąd w człowieku bierze się taka zgoda, co stanowi zasadę wspólnotowej więzi *ja* i *ty*. Odpowiedź na to fundamentalne pytanie nie jest prosta. Niewątpliwie jednak trzeba jej szukać w tej samej przestrzeni osoby, w której ma miejsce paschalne doświadczenie cierpiącej miłości. Tam bowiem, gdzie niewymowny ból schodzi się z niewymowną radością, gdzie osoba (*ja*) zaczyna swoje istnienie, tam dopiero i tam właśnie rodzi się rzeczywista potrzeba drugiego¹⁹. Nie da się jej, rzecz jasna, w żaden sposób porównać ze stanowiącą przedmiot wcześniejszych rozważań potrzebą Boga – nie jest ona niewy-

¹⁸ Por. K. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 451nn.

¹⁹ T. Węclawski, *Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Interpretacja Nowotestamentowego wyznania wiary*, s. 13, na prawach rękopisu.

mowną tęsknotą – choć zapewne są one ze sobą ściśle powiązane²⁰. Druga osoba po prostu nie musi konieczniej być. Gdyby jej zatem nie było, pewnie nie umiałbym nawet w sobie tej potrzeby odkryć²¹. Ale skoro jest i skoro jest osobą zgadzam się na nią jako na zupełnie nieoczekiwaną i nie dającą się z niczym innym porównać *pomoc* (Rdz 2, 18). Jest to, moim zdaniem, pierwsza fundamentalna postać wewnętrznej więzi wspólnego świata osób. Jednakże cały jego fenomen odkrywa się dopiero wtedy, gdy w tej uwarunkowanej paschalnym doświadczeniem głębi zauważymy, że ów drugi znajduje się w dokładnie takiej samej, choć przyjmującej tym razem niepowtarzalny kształt jego (własnego) imienia i jego (własnej) historii, paschalnej sytuacji: on potrzebuje mnie tak samo jak ja jego. Potrzeba drugiego przyjmuje teraz we mnie postać troski obejmującej go zarówno wtedy, gdy zgadzając się na nieuchronną i nieuniknioną miłość Boga doznaje niewymownego bólu i niewymownej radości, jak i wtedy, gdy nie zgadzając się na nią popada w antropologiczny kryzys. Po prostu z tej wspólnoty osób, na które się zgadzam nie jest wykluczony nikt.

Propozycja oparcia koncepcji powszechnej więzi wspólnotowej osób na rodzącej się wraz z paschalnym doświadczeniem potrzebie drugiego, wobec najprostszej obserwacji tego naszego ludzkiego świata, nie wydaje się być w najmniejszym nawet stopniu oryginalna. Grzeszy nadmiernym optymizmem, podobnie jak wszystkie inne koncepcje powszechnego braterstwa ludzi. Więcej nawet! Uznając za kluczowe pojęcie potrzeby drugiego, zarówno na odcinku pomocy jak i troski, wydaje się dotykać najboleńszej rany tego świata, obnażając tym samym całą swoją słabość. Nic bowiem nie jest w tym świecie tak oczywiste jak to, że człowiek nie jest pomocą drugiemu i od drugiego nie doznaje troski. Paradoksalnie jednak to właśnie w pierwszym rzędzie ma zamiar powiedzieć paschalna koncepcja wspólnoty i chce to niejako dopowiedzieć do końca. Towarzyszący bowiem od początku ludzkim dziejom *rozpad wspólnoty*²² nie jest zaburzeniem, czy nawet kryzysem jednej z niekoniecznych, choć zawsze istotnych relacji przysługujących ludzkiej osobie, ale wprost kryzysem antropologicznym²³. To właśnie on, nie mając nic wspólnego z paschalnym doświadczeniem, generuje taki sposób życia, który nie rozumiejąc ani niewymownego bólu ani niewymownej radości nie rodzi potrzeby drugiego. W oczywisty zatem sposób wynika stąd pytanie, czy paschalna koncepcja wspólnoty ma w ogóle jakąś sensowną alternatywę? Czy na przykład odwołanie się do tak zwanej społecznej natury człowieka nie łudzi nas w gruncie rzeczy, że istnieje w człowieku jakaś konieczna, ciągle odnawiająca się potrzeba, dla której może, powinien lub

²⁰ Na końcu tego rozważania spróbuję sprecyzować bliżej ten istotny związek.

²¹ Relacja do drugiego nie konstrytuuje mojego *ja*, ale je w istotny sposób dookreśla.

²² T. Węćła w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 154. 162 nn.

²³ Jest to także w jakimś sensie kryzys antropologii.

musi godzić się on na drugiego? Czy zgoda taka w dziwnie niepokojący sposób, nie jest możliwa nawet wówczas, gdy faktycznie nie potrzebuję (nie widzę) drugiego? Czy zatem pojęcie społecznej natury człowieka nie jest znów po prostu redukcją pierwotnie etycznej, paschalnej rzeczywistości, z którą utraciło kontakt²⁴?

V. KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA PASCHALNA

Wydaje się, że te i inne nasuwające się tu pytania tworzą szczególnie dogodny kontekst dla pogłębionej refleksji nad rzeczywistością, którą znów w fundamentalny sposób nazwać trzeba wspólnotą paschalną. Rzecz bowiem w tym, że chociaż rodząca się wraz z paschalnym doświadczeniem cierpiącej miłości rzeczywista potrzeba drugiego dotyczy każdego, kto jest i kto jest osobą, to przecież wspólnota z samej swojej istoty domaga się wzajemności. Oznacza to, że dopiero tam, gdzie *dwóch, albo trzech* (Mt 18,20) wiąże to samo paschalne doświadczenie, a więc i ta sama potrzeba drugiego, można mówić o wspólnotcie, a nie tylko o samej jej możliwości. Wspólnota taka jednakże nie ma niestety charakteru powszechnego. Jakkolwiek niepokojący kierunek refleksji zarysowuje to stwierdzenie – prowadzi przecież do odkrycia podziału ludzkiego świata na *dwie części* (Ef 2, 14-15) – jest ono po prostu praktycznie uzasadnione. Przedstawione powyżej antropologiczne założenia pokazują natomiast, gdzie w istocie przebiega granica tego podziału. Na pewno nie stanowi o nim, ani ludzki sposób myślenia, ani nawet ludzkie złe lub dobre czyny, ale jedynie fakt widzenia²⁵ (lub nie widzenia) śmierci i zmartwychwstania Jezusa, czyli zgody (lub nie-zgody) na doznawaną od Boga pomimo wszystko Jego nieuchronną i nieuniknioną miłość *na śmierć i życie*. To paschalne doświadczenie dwóch, lub trzech tworzy taki sposób życia (wspólnoty), który w ogromnym stopniu niezależnie od sposobu myślenia i sposobu postępowania jest zwróconym do Boga wołaniem: tylko żebyś był.... Niewymowny ból, który schodzi się w tym wołaniu z niewymowną radością sprawia, że nie tylko odkrywam drugiego jako zupełnie nieoczekiwaną pomoc, ale teraz już tej pomocy od niego doznaję dlatego, że znając doświadczenie cierpiącej miłości jest i jest (o)sobą. Teraz też obejmuję go w jego własnym imieniu i historii swoją troską, której on jako zupełnie nieoczekiwanej pomocy ode mnie potrzebuje ponieważ, z tego samego powodu, jestem i jestem (o)so-

²⁴ Powtórzę, że rzeczywista potrzeba drugiego rodzi się z paschalnego doświadczenia niewymownego bólu i niewymownej radości. A zatem społeczna natura człowieka i w ogóle ludzka natura, w samej swej istocie odwoływać się musi do tegoż paschalnego doświadczenia. Wydaje się teraz, że ponownej, głębokiej refleksji wymaga w antropologii także samo pojęcie natury (ludzkiej), której momentem kluczowym jest (paschalna) wolność.

²⁵ Por. T. W ę c ł a w s k i, *tamże*, s. 4-5.

ba. Tak tworzy się między nami więź, której głębi i bogactwa nie sposób w tej chwili opisać. Więcej! Dopiero teraz okazuje się do jakiego stopnia moje istnienie związane jest z istnieniem drugiego i dlatego *nie jest dobrze, aby człowiek był sam* (Rdz 2,18).

Zarysowane w ten sposób wzajemne odniesienia osób wyrastające z doświadczenia cierpiącej miłości nie mówią jednak jeszcze wszystkiego o paschalnej wspólnotcie. Trzeba bowiem zauważyć, że głęboka potrzeba drugiego jako pomocy, potrzeba, aby *mieć człowieka* (J 5,7) zbiega się tu w niespotykany nigdzie indziej sposób, z analizowaną wcześniej potrzebą Boga, z niewymowną ku Niemu tęsknotą. Odwołując się zatem do doświadczenia niewymownego bólu i niewymownej radości odnosi człowieka nie tyle do drugiego człowieka, co raczej do doznawanej od Boga pomocy: do Jego nieuchronnej i nieuniknionej miłości *na śmierć i życie*. Innymi słowy potrzeba drugiego jako pomocy we wspólnotcie paschalnej występuje najpierw i przede wszystkim jako formalny środek poznania tej miłości, *która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym*, a przez to ustępuje niejako miejsca potrzebie drugiego jako przedmiotu troski. Nie oznacza to bynajmniej, że ta pierwsza potrzeba przestaje być ważną i fundamentalną. Jednakże przede wszystkim całe budowanie wspólnoty lokuje ona wokół wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa i nim warunkuje. Tylko zresztą dlatego i tylko wtedy możliwa staje się całkowicie bezinteresowna miłość bliźniego, taka, która się od niego niczego w zamian nie spodziewa. Obejmuje ona troską drugiego, każdego drugiego, zarówno tego, który zgadza się na nieuchronną i nieuniknioną miłość Boga doznaje niewymownego bólu i niewymownej radości, jak i tego, który nie zgadzając się na nią popada w antropologiczny kryzys. Znaczy to, iż chrześcijańska świadomość drugiego, w samej swej istocie rozumie, że *nawet Judasz mógł wrócić*, i że wobec tego wspólnota paschalna w taki szczególnie sposób (i tylko w taki) okazuje się na powrót wspólnotą powszechną.

Rozumiem doskonale jak abstrakcyjnie lub po prostu podejrzenie brzmień musi tu słowo o całkowicie bezinteresownej miłości bliźniego. Ale dlatego też wtedy, gdy o niej mowa, obok wskazania na jej źródło w doznawanej od Boga nieuchronnej i nieuniknionej miłości *na śmierć i życie*, istotne wydaje się odwołanie do pewnego, nie przypadkowego, ale jednak przecież analogicznego pojęcia, które precyzyjnie wyrażając omawiane antropologiczne struktury i zależności, może w refleksji o wspólnotcie funkcjonować jako fundamentalne. Chodzi mianowicie o pojęcie miłości macierzyńskiej, wraz z całym bogactwem doświadczenia, które się z nim wiąże. Kiedy o niej mówimy, zdajemy sobie sprawę, że dotykamy w niej samej rzeczywistości całkowicie bezinteresownej miłości bliźniego. Wiemy już zatem chociaż tyle, że miłość taka w istocie nie jest pojęciem abstrakcyjnym i nie musi, a nawet nie może być podejrzana. Wiemy też, że polega ona na potrzebie drugiego jako przedmiotu troski podejmowanej tylko dlatego, że ten drugi (dziecko) jest i że jest (o)sobą – tą właśnie, którą tylko on może być. Taka macierzyńska miłość bliźniego we

wspólnocie paschalnej – jeśli wolno posłużyć się nieco innym językiem²⁶ – obejmuje drugiego w jego własnym imieniu (i historii), pochyła się nad jego osobistą słabością, karmi pokarmem dla niego specjalnie przygotowanym, wymaga według miary jego możliwości, napełnia według jego osobistej pojemności, pielęgnuje według potrzeb jego miłości. Zna jego czas, jego rytm, jego miarę. Jest to miłość prosta, pokorna, wierna i odpowiedzialna, umiejąca i silna; jest wymagająca i bezkompromisowa, prowadząca surową drogą prawdy, lecz zawsze bezgranicznie życzliwa, czuła, delikatna i dyskretna. Jest zawsze przebacząca, biorąca na siebie i współcierpiąca. Jest to miłość żywiąca się Miłością Miłosierną Najświętszego Serca Jezusa.

To byłby jednak dopiero pierwszy, bardzo generalny opis fundamentalnej, wiążącej wspólnotę paschalną miłości. Pojęcie miłości macierzyńskiej rodzącej się z paschalnego doświadczenia doznawanej od Boga miłości i w jego kontekście rozważanej, daje się analizować jeszcze dalej. Własne imię drugiego konstytuuje się bowiem wtedy – i macierzyńska miłość ma tego głęboką świadomość – gdy ten drugi w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa widzi, dotyka i wolnym aktem zgody czyni swoją Jego nieuchronną i nieuniknioną miłość. Zatem macierzyńska troska o niego, koncentrując się na jego (paschalnej) wolności, *wraz z całym zawierającym się w niej ryzykiem, tajemnicą, obawą, zaufaniem, radością i udręką*²⁷, przyjmuje postać rzeczywistej posługi konania. Chodzi w niej o to, aby już nigdy w tym świecie nie powtórzyła się opisana w Ewangelii sytuacja Judasza²⁸. To po pierwsze. Po drugie natomiast, jakiegokolwiek byłoby rozstrzygnięcie (paschalnej) wolności drugiego w jego konfrontacji z Boską miłością *na śmierć i życie*, a zwłaszcza wtedy, gdy w jego świadomości ono jeszcze nie nastąpiło, macierzyńska miłość gotowa jest na każdy, bez wyjątku rodzaj posługi, choćby to miała być nawet dosłownie i rzeczywiście posługa umywania nóg.

*

Proponowane pojęcia opisujące więzi osób we wspólnocie paschalnej nie usuwają oczywiście wszystkich trudności związanych z jej wewnętrzną konstytucją. Ale też nie taki był cel powyższego rozważania. Chodziło w nim przede wszystkim o zarysowanie takiego szczególnego kontekstu, w którym pytanie o Kościół mogło-

²⁶ Język taki, użyty w kontekście rozważania o charakterze antropologicznym zyskuje, moim zdaniem, swoje uprawnienie i należy w nim widzieć właściwy sposób wyrażania rzeczywistości o zasięgu metafizycznym.

²⁷ J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 89.

²⁸ Tylko też wtedy ów drugi może być mi pomocą. Jeśli wciąż potrzebuję drugiego jako pomocy, to właśnie takiego drugiego. Jeśli zatem taką miłością obejmujemy się wzajemnie, to tylko wtedy można mówić o rzeczywistości, a nie tylko o możliwości (powszechnego) braterstwa wśród ludzi.

by się okazać pytaniem fundamentalnym, to jest takim, które nie może być stawiane poza, lub choćby obok kwestii antropologicznej czy nawet ontologicznej. Jako jedna z najpoważniejszych konsekwencji, pojawia się wówczas konieczność dogłębnego uświadomienia sobie pewnego, powracającego wciąż w nowych postaciach i wciąż nie dającego się przezwyciężyć w refleksji o Kościele napięcia. Mowa mianowicie o napięciu, które zachodzi między nieuchronnością istnienia we wspólnocie (kościelnej) doktryny, zasad moralnych i struktur, a faktem, że stanowiące ich źródło paschalne doświadczenie z istoty swojej je rozsadza²⁹. Po prostu: wspólnota paschalna nie jest tam, gdzie doktryna, zasady moralne i struktury, lecz doktryna, zasady moralne i struktury są tam, gdzie istnieje paschalna wspólnota. Tylko wtedy przecież można powiedzieć, że jedyną jej własnością jest wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Kościół rozumiany jako paschalna wspólnota, odkrywa się wówczas jako wspólnota świadków, którzy rozumiejąc niewymowny ból i niewymowną radość głoszą naukę, uczą moralnych zasad i wnoszą struktury, odnajdujące swój sens jedynie wtedy, gdy pozwalają dotknąć, ujrzeć i usłyszeć (1J 1, 1), że Pan rzeczywiście zmartwychwstał; gdy pomagają dotknąć i uczynić swoją darowaną każdemu człowiekowi pomimo wszystko Jego nieuchronną i nieuniknioną miłość *na śmierć i życie*. Skoro zatem nie ma możliwości uniknięcia napięcia między doktryną, moralnymi zasadami i strukturami, a paschalnym doświadczeniem; skoro w każdym jednym wypadku nieuniknione jest zderzenie tego, który widzi Jezusa z wewnątrzkościelnymi siłami bezwład³⁰, trzeba konsekwentnie uznać, że Kościół jest tam, gdzie jest świętość. Ale nie świętość jako abstrakcyjne pojęcie, lecz jako takie, które nie utraciło swojego związku z paschalnym doświadczeniem, stanowiąc wprost jego synonim. Trzeba uznać, że to dopiero tu właśnie kościelna doktryna, zasady moralne i kościelne struktury ukazują swój niezastąpiony charakter i swoją skuteczność.

²⁹ Odmianą tego napięcia jest napięcie między urzędem i charyzmatem, między tradycją i dniem dzisiejszym, między strukturą i osobą, itd.

³⁰ Por. H. Urs von Balthasar, *Burzenie bastionów*, Kraków 2000, s. 10.