

## Elementy antropologii paschalnej

JACEK POPŁAWSKI

### I. TEOLOGICZNA PERSPEKTYWA

#### 1. WYDARZENIE PASCHALNE JAKO MIEJSCE I AKT STWORZENIA

*Wydarzenie paschalne śmierci i zmartwychwstania Jezusa nie tylko tworzy perspektywę pozwalającą dobrze widzieć i rozumieć całość Bożego dzieła, którym jest nasz świat, ale wszystko czego doświadczamy jako naszego świata, z nami samymi włącznie, wydarza się w istocie na tym właśnie miejscu. Inaczej mówiąc, wydarzenie paschalne 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<sup>1</sup>.*

Stwierdzenie takie niesie ze sobą daleko idące konsekwencje najpierw i przede wszystkim teologiczne. Mamy tu bowiem do czynienia ze szczególną teologiczną perspektywą, która wydarzenie paschalne umieszcza w *centrum świata*, nie w taki jednak sposób, że jest ono w nim jedną z wielu chwil – nawet z jakiegokolwiek powodu szczególną – ale *momentem decydującym o jego istnieniu*. Bez wątplenia perspektywa taka *doskonale odpowiada tradycji biblijnej i znacznej części pozabiblijnej tradycji teologicznej*<sup>2</sup>. Daleko jednak odbiega od tradycyjnie teologicznego, a nawet zdroworozsądkowego rozumienia świata. Według tego drugiego bowiem, wydarzenie paschalne dokonuje się w świecie już stworzonym – dzieło stworzenia przyjmuje zarówno ontologiczne jak i czasowe pierwszeństwo przed dziełem zbawienia. Zresztą w *zwyczajnym, «historycznym» porządku poznania z całą pewnością tak jest*. Jednakże przecież wydarzenie paschalne (dzieło zba-

<sup>1</sup> T. Wę c ł a w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 115.

<sup>2</sup> Można oczywiście – kierując się intuicją – tak z pełnym przekonaniem powiedzieć. Zasadniczo jednak ta intuicja i to przekonanie domagają się dopiero sprecyzowania, uzasadnienia i rozwinięcia.

wienia), takie, jakie znamy z Ewangelii *nie pozwala się w żadnym razie rozumieć jako jedno z (wielu) dzieł dokonanych w tym stworzonym świecie*. Dokonane jest bowiem *dla tego świata (jako całości)*, a objawia przekraczające każdy czas i miejsce – tak jak samo Boże istnienie – pierwotne i najbardziej podstawowe odniesienie Boga do świata i do wszystkiego, co w nim jest: *miłość, mocą której ten świat jest i jest jako zbawiony*. W tym sensie to dzieło zbawienia, którym jest wydarzenie paschalne, *wyprzedza* porządek stworzenia ujawniając wprost swój ontologiczny (konstytutywny dla tego świata) charakter. Dopiero teraz, dlatego i jako takie, jest ono *uchwytną dla nas sekwencją dziejowych zdarzeń*, dokonanych w określonym *tu i teraz* tego świata – wtedy, *gdy nastąpiła pełnia czasu* (Ga 4,4) – zdarzeń, których wewnętrzna treść nigdy nie da się zredukować do czegośkolwiek, co jest w tym świecie. Dlatego słusznym jest twierdzenie, że wydarzenie paschalne *nie ma pierwotnie własnego i osobnego miejsca wewnątrz tego świata – w jego przestrzeni i czasie. Jest momentem wszystkich czasów i miejscem wszystkich miejsc*, jest dla całego świata, a w nim dla każdego ludzkiego *ja pri-mam motionem*, poruszającym jak coś kochanego<sup>3</sup>.

Tak zaledwie zarysowanej teologicznej perspektywy nie zamierzam tu jednak ani uzasadniać ani rozwijać. Chcę jedynie z całą mocą zauważyć tę prawdę o wydarzeniu paschalnym, którą odkrywa, że mianowicie, choć znamy je jako dokonane w świecie i dla świata w istocie jest ono wcześniejsze niż jego stworzenie, a jako takie jest miejscem i aktem ten świat konstytuującym. Oznacza to konsekwentnie, że w związku z nim można, a nawet należy mówić już nie tylko o tym, kim jest Bóg sam w sobie i kim jest dla świata, ale wprost o ontycznej konstytucji tego drugiego, w szczególności zaś o antropologii – w ścisłym rozumieniu tego pojęcia – zdolnej dać pełne pojęcie o tajemnicy człowieka. W tak ujętym wydarzeniu paschalnym ma bowiem miejsce nie tylko stworzenie świata w ogóle, ale stworzenie każdego poszczególnego człowieka, to znaczy jego bytowe: ontologiczne i osobowe ukonstytuowanie, a następnie każda chwila jego historii – znów w ścisłym rozumieniu tych określeń.

W artykule niniejszym zamierzam zatem uwydatnić z całą mocą właśnie ów ontologiczny, a nie tylko psychologiczny, moralny, religijny, czy nawet osobowy charakter związku (udziału) człowieka z tym wydarzeniem. Taki punkt widzenia może oczywiście z wielu powodów wydać się trudny do przyjęcia – podobnie zresztą jak poprzedni – niezgodny z tradycyjnie teologicznym, filozoficznym, a nawet zdroworozsądkowym rozumieniem. I słusznie, idzie w nim bowiem o proste odwrócenie, lub lepiej: konsekwencję twierdzenia o wydarzeniu paschalnym jako akcie i miejscu stworzenia, takie jednakże odwrócenie, które z tamtego nic nie umniejsza, lecz je zakłada, a jednocześnie pozwala na całą sprawę spojrzeć od strony człowieka, co właśnie jest moim zasadniczym celem.

<sup>3</sup> A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, 1072<sup>b</sup>. Cyt. za: T. W ę c ł a w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 115, przyp. 128. Cały powyższy tekst jest próbą streszczenia myśli zawartych w cytowanym dziele: s. 114-121.

Mówiąc najzwięźlejš, ontologiczny udział osoby ludzkiej w misterium paschalnym Jezusa oznacza przede wszystkim konieczny – w metafizycznym rozumieniu tego słowa – związek człowieka z tym wydarzeniem, to znaczy taki, który przekraczając wymiar ludzkiej świadomości i wolności sięga samego aktu jego istnienia. Nic szczególnie dziwnego, skoro wydarzenie to daje się zrozumieć jako akt i miejsce stworzenia. Człowiek w tym wydarzeniu po prostu jest – istnieje. To po pierwsze. Po drugie jest to w istocie związek nie tyle z faktem historycznym, co z osobą umierającego i zmartwychwstającego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. A jeżeli tak, to możemy od razu określić jego strukturę, powtarzając dokładnie, przedstawione gdzie indziej<sup>4</sup>, trzy istotne elementy relacji osobowej: istnienie, *inclinatio principalis* oraz akt zgody-zadysponowania sobą, realizujące zasadę absolutnego dystansu i absolutnej bliskości<sup>5</sup>. Absolutny dystans polega tu na tym, że to nie ja, lecz Jezus umiera i zmartwychwstaje i to w sposób *nieuchronny i nieunikniony*<sup>6</sup>. Absolutna zaś bliskość w swoim najbardziej podstawowym znaczeniu wyraża fakt, że każdy człowiek właśnie z konieczności w tym wydarzeniu uczestniczy. Rozumienie powyższe odwołuje się oczywiście do takich antropologicznych założeń, zgodnie z którymi relacja osoby ludzkiej do Boga jest ontologicznie równie mocna jak jej substancjalne, odrębne i niezależne istnienie<sup>7</sup>. W innym wypadku trudno byłoby mówić o koniecznym, a więc konstytutywnym dla człowieka charakterze tego odniesienia. A przecież w istocie o to właśnie tu idzie.

Wspomniane elementy strukturalne udziału człowieka w wydarzeniu paschalnym pozwalają zasugerować trzy momenty dające przynajmniej prowizoryczny obraz owego udziału. Po pierwsze, zwrócenie uwagi na akt istnienia i jego zależność od wydarzenia paschalnego pozwala zrozumieć, że nie jest ono jedynie miejscem, w którym dokonuje się bytowe, czy nawet osobowe ukonstytuowanie człowieka, ale zarazem miejscem, w którym wydarza się *wszystko czego doświadczamy jako naszego świata, z nami samymi włącznie* – a więc każda, tak pierwsza jak i ostatnia chwila każdej ludzkiej historii. Inaczej mówiąc, wydarzenie paschalne jest nie tylko miejscem stworzenia, ale w ogóle istnienia, czyli także tego istnienia kresem. Pełni zatem względem człowieka (i każdego istniejącego bytu) rolę zarówno przyczyny sprawczej jak i celowej<sup>8</sup>. Po drugie, ale w ścisłym związku

<sup>4</sup> J. P o p ł a w s k i, *Filozoficzno-teologiczna analiza struktur powołania*, Poznań 1999, na prawach rękopisu.

<sup>5</sup> T. W ę c ł a w s k i, *Zaprawdę, Ty jesteś Bogiem ukrytym*, „Ethos”, 38-39, Lublin 1997, s. 51-65. Podstawowe rozumienie tej zasady rozwijam w: J. P o p ł a w s k i, *tamże*, s. 124-125.

<sup>6</sup> Por. J. M a r i t a i n, *Aproches de Dieu*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 163-164.

<sup>7</sup> Por.: T. W ę c ł a w s k i, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak”, 10 / 1998, s. 59-60.

<sup>8</sup> Świadomie odwołuję się tu do pojęć zaczerpniętych z klasycznej metafizyki w przekonaniu, że tylko one zdolne są opisać fundamentalny charakter związku człowieka z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

z powyższym, w metafizycznie uprawniony sposób można w osobie odkryć całą tę antropologiczną rzeczywistość, którą stanowi w niej *inclinatio principalis*, ontologiczny skutek pierwszego pociągnięcia przez absolutnie zewnętrzne wydarzenie; oraz z drugiej strony skutek absolutnie wewnętrznego i własnego aktu istnienia. Jeśli jednak tak, jeśli wydarzenie paschalne pełni w ten sposób rolę ostatecznej przyczyny celowej, to mamy tu do czynienia z następnym<sup>9</sup> przejmującym antropologicznym faktem: ku śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa człowiek, tak czy inaczej, zwraca się ontologicznie ukonstytuowaną niewymowną tęsknotą<sup>10</sup>. Nie tylko nie powinien, ale w istocie nie może obok tego wydarzenia przejść obojętnie. Zawsze *lgnąć* będzie ku niemu, jeśli nie siłą swojego wolnego wyboru, to siłą swego istnienia: jak część ku całości, jak *istnienie do swego źródła*<sup>11</sup>, jak podmiot do swojej ostatecznej, celowej przyczyny. Wreszcie po trzecie, ze względu na włączenie w tę strukturę uwarunkowanego pierwotną skłonnością aktu zgody-zadysponowania sobą, wydarzenie paschalne nie może być rozumiane jedynie jako miejsce stworzenia w sensie bytowego ukonstytuowania człowieka, ale również jego ukonstytuowania osobowego, tego, które dokonuje się właśnie poprzez akt zgody na objawioną w nim miłość *na śmierć i życie*. Akt ten, dokonujący się w sposób analogiczny: niezależnie od świadomości i (zwyczajnie rozumianej) wolności osoby<sup>12</sup>, o ile dokonany jest w swoim pełnym znaczeniu jako świadomy i wolny, jest zarazem aktem takiego zadysponowania sobą, który dzięki zawartej w jego strukturze sile *inclinatio principalis*, przenosi osobę w stan zależności i włącza realnie ludzkie *ja* w historię tego wydarzenia. Oznacza to dokładnie tyle, że akt zgody-zadysponowania sobą ma tu dla *ja* osobowego charakter konstytutywny. Sprawia, że *ja* istnieje i jest w pełni ukonstytuowanym podmiotem działań, gdy dzięki temu aktowi posiada siebie jako to, za które Jezus umarł i zmartwychwstał.

## 2. PIERWOTNE – JEDYNE I NORMATYWNE – DOŚWIADCZENIE PASCHALNE

Ujawnienie ontologicznego charakteru związku człowieka z Jezusem w wydarzeniu paschalnym i jego struktury, już samo w sobie ma szczególne znaczenie dla wyjaśnienia jego tajemnicy. Jest jednak tym bardziej ważne, że tajemnica ta doma-

<sup>9</sup> Po za-istnieniu podmiotu. Przyczyna celowa jest bowiem nie tylko tą dla-której coś działa, ale dla-której w ogóle istnieje. J. P o p ł a w s k i, *tamże*, s. 56. 97-98.

<sup>10</sup> Tak bowiem w doświadczeniu osoby ujawnia się *inclinatio principalis*.

<sup>11</sup> J. M a r i t a i n, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 105-106; oraz: *S. Th.* I, q. 60, a. 5.

<sup>12</sup> Jest to jedna z kluczowych tez mojego studium o powołaniu człowieka, której celem jest pokazanie *ciągłości* między ukonstytuowaniem ontologicznym i osobowym podmiotu ludzkiego. J. P o p ł a w s k i, *tamże*, s. 104-106.

ga się bezwzględnie istotnego dopowiedzenia, tego właśnie, że jest to związek z osobą Jezusa w ściśle, historycznie określonym wydarzeniu. Mamy tu zatem do czynienia z takim ukonkretnieniem osoby Jezusa, że gdyby nie owa struktura, stracilibyśmy niemal zupełnie możliwość obiektywnej refleksji, a co za tym idzie, zrozumienia ontologicznego i antropologicznego znaczenia tego wydarzenia. Wydaje się, że wspomniane ukonkretnienie wyczerpuje się w dwóch zasadniczych określeniach. Najpierw we wskazaniu na czas i miejsce tego wydarzenia; następnie zaś na osobę *tego i takiego*: umierającego i zmartwychwstającego Jezusa, który dopiero w tym wydarzeniu odkrywa, objawia siebie – to, kim dla nas jest, a zatem kim my jesteśmy dla Niego. Owo *dla*, nie oznacza tu jednak jakiejś dowolnej, dodanej istniejącemu już podmiotowi ludzkiemu relacji, lecz – jak rozumiemy – konstytuującą go relację o wskazanej ontologicznej strukturze<sup>13</sup>. Oba wymienione określenia tworzą jednakże między nami a Jezusem absolutny dystans: to On umarł i zmartwychwstał (*tam i wtedy, ten i taki*), a fakt ten ma charakter nieuchronny. Z drugiej jednak strony, tylko w takim wskazaniu można spotkać się ze stwarzającą i zbawiającą nas Jego miłością *na śmierć i życie*, dotknąć jej i uczynić w jakiś sposób swoją<sup>14</sup>. Tylko bowiem *tu i tak* się ona objawia. Jeśli więc chcemy w pełni zrozumieć tajemnicę udziału człowieka w wydarzeniu paschalnym, a zwłaszcza absolutnej w nim bliskości z Jezusem, musimy w jakiś obiektywny sposób ów absolutny, dzielący nas od Niego dystans pokonać.

Najpierw dystans przestrzeni i czasu. Pokonanie go jest możliwe jedynie w zarysowanej na początku teologicznej perspektywie, takiej, która zdolna jest ukazać, że wydarzenie paschalne *nie ma pierwotnie własnego i osobnego miejsca wewnątrz tego świata – w jego przestrzeni i czasie*, ale że każdy czas i każde miejsce do niego należy. Tylko bowiem wtedy można mówić o ontologicznym udziale w nim człowieka, którego istnienie, choć wydarzyło się w innym *tu i teraz* historii tego świata, tak samo jak każde inne ludzkie istnienie wydarzyło się właśnie tam. Kiedy przyjmujemy takie rozumienie, nie mamy jednak wątpliwości, że objawione w wydarzeniu paschalnym Boże odniesienie do świata – przekraczająca każdy czas i miejsce racja naszego istnienia – staje przed naszymi oczyma jako szereg zdarzeń, które mają w tym świecie swój własny (wybrany) czas i miejsce, swoją własną historię. Ale właśnie dlatego dziś, lub kiedykolwiek indziej, myśląc o naszym z nim związku wracamy również (i koniecznie) do tej jego historii<sup>15</sup>, dokładnie i konkretnie do tego dziejowego momentu, w którym Jezus Chrystus, Syn Boży umarł i zmartwychwstał, lub lepiej: w którym umarł, ale jeszcze nie zmartwychwstał, a następ-

<sup>13</sup> Dokładne – jak mi się wydaje – wyjaśnienie całej ontologicznej mocy tej relacji przedstawiłem w studium o powołaniu. J. P o p ł a w s k i, *tamże*, s. 259-265.

<sup>14</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Redemptor Hominis*, 10.

<sup>15</sup> Kolejne punkty tego artykułu wyznaczają właśnie niejako etapy zbliżenia do historii tego wydarzenia, ujawniając za każdym razem jego antropologiczne konsekwencje.

nie dopiero zmartwychwstał. I to właśnie do *tego i takiego* wydarzenia paschalnego, należy każde miejsce i każdy czas tego stworzonego świata. To ono jest wprost miejscem i aktem stworzenia. Więcej! Zgodnie z przedstawionymi założeniami teologicznej perspektywy można z pełną odpowiedzialnością i bez żadnych analogii czy przenośni powiedzieć, że całe ono wraz z tą swoją historią należy do każdego miejsca i każdego czasu. Po prostu wydarza się ono – *to i takie* – w każdym miejscu i w każdym czasie tego świata.

W proponowanym tu zbliżeniu do wydarzenia paschalnego, do jego ściśle określonego *tu i teraz*, nie idzie bynajmniej o próbę jego historycznej rekonstrukcji, o wyizolowanie go z teologicznego kontekstu, jako byśmy dopiero wtedy mogli dokładnie wiedzieć w czym uczestniczymy. Wręcz przeciwnie, chodzi o uwydatnienie, napisanej właśnie już po zmartwychwstania, relacji Ewangelii. Ale jeśli tak, to trzeba od razu z całą uwagą powiedzieć – nawet jeśli wyda się to w jakiś sposób trudne do przyjęcia – że tajemnica wydarzenia paschalnego nie w marginalny, lecz w istotny sposób związana jest ze świadectwem Apostołów, które wobec tego, w tym samym sensie co osoba Jezusa, przynależy – i to jako norma – do wszystkich czasów i miejsc tego świata. Stwierdzenie takie ma znów daleko idące konsekwencje. Przede wszystkim jednak otwiera taką przestrzeń refleksji, w której pojawia się możliwość pokonania wspomnianego wcześniej absolutnego dystansu związanego teraz już nie z przestrzenią i czasem, lecz ze wskazaniem na *tego i takiego*: umierającego i zmartwychwstającego Jezusa, możliwość jakiegoś Jego *dotknięcia*. Dystans ten, polegający w istocie na tym, że to Jezus umiera i zmartwychwstaje oraz, że jedno i drugie ma charakter nieuchronny, ujawnia się w zupełnie szczególnie sposób właśnie dopiero w świadectwie Apostołów, a to dlatego, że oni muszą – z konieczności – tak czy inaczej wobec tego faktu wyrazić swoją zgodę (bądź niezgodę). Właśnie nieuchronność śmierci i zmartwychwstania Jezusa, oraz z drugiej strony konieczność zgody (lub nie-zgody) Apostołów na ten fakt stanowi w ich osobach najpierwotniejszą – a zatem jedyną i normatywną – formę paschalnego doświadczenia, doświadczenia Jezusowej miłości *na śmierć i życie*, która – jak było wcześniej powiedziane – rozstrzyga wprost o ich istnieniu i zbawieniu, o tym że są, kim są i dla-czego są. Doświadczenie paschalne jest więc uchwyceniem w świadomości i przeżyciu Apostołów tego, co w istocie dokonuje się na poziomie antropologicznym, jeśli nie wręcz ontologicznym. Stąd też w żadnym razie nie daje się ograniczyć do warstwy psychologicznej, moralnej, czy nawet religijnej. Istotę jego stanowi bowiem przekraczająca porządek świadomości i wolności antropologiczna rzeczywistość niewymownej tęsknoty, tej, żeby On był, żeby żył – po prostu ich miłość do umierającego i zmartwychwstającego Jezusa.

Pierwotne – jedyne i normatywne – doświadczenie paschalne nie jest zatem tym, w którym – zgodnie z teologicznym sensem śmierci i zmartwychwstania Jezusa – Apostołowie doznając własnej śmierci doświadczają nadziei nowego życia, owego: *Błogosławieni, którzy umierają w Panu – już teraz* (Ap 14,13). Prze-

ciwnie, jest nim doświadczenie Jego śmierci i Jego zmartwychwstania, lub lepiej Jego śmierci, grobu i zmartwychwstania, w czasowym następstwie tych wydarzeń. Różnica obu tych doświadczeń jest dość subtelna, a jednak istotna. Ale jeśli tak, to wydać się może, że wobec tego każde inne, następne, po-apostolskie doświadczenie paschalne musi zasadniczo różnić się od tego, pierwotnego, skoro rozpoczyna się już po zmartwychwstaniu. Z pewnością tak właśnie jest, gdy na nasz udział w tym wydarzeniu patrzymy w zwyczajnym historycznym porządku poznania. Jezus bowiem *raz umarł* (Rz 6,10) i *już więcej nie umiera* (Rz 6,9). Jednakże ta teologiczna perspektywa, której w całym tym rozważaniu usiłuję nie zagubić, lecz ją uwydatnić, z całą mocą mówi, że ta właśnie jedyna śmierć, grób i zmartwychwstanie przynależy do każdego miejsca i każdego czasu tego świata. A zatem doświadczenie paschalne w tej samej, pierwotnej, apostolskiej postaci jest nam w każdym *tu i teraz* dostępne. Chodzi tu dokładnie o stwierdzenie, że to nie Oni, ale *ja* (każde) biorę w tym wydarzeniu udział<sup>16</sup>.

Stwierdzenie powyższe ujawnia jednak pewną zasadniczą trudność: napięcie między moim udziałem w wydarzeniu paschalnym, i należącym do każdego czasu i miejsca niepowtarzalnym udziałem Apostołów, a właściwie jednego z nich: Piotra, co do którego *pierwszeństwa* Ewangelia nie pozostawia żadnych wątpliwości. Wydaje się, że trzeba to napięcie z całą jasnością zauważyć. Fakt, że Piotr (Apostołowie) jest jedynym świadkiem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, nie jest mało ważny. Jego udział w tym wydarzeniu ma, jak powiedziano, charakter normatywny. Nie oznacza to jednak, by w jakimkolwiek stopniu umniejszał on czy osłabiał uniwersalny charakter zbawienia, tego, że Jezus umarł i zmartwychwstał za wszystkich i dla wszystkich. Nie umniejsza więc i nie osłabia realizmu relacji: *tylko ja* i *tylko Ty*, gdziekolwiek i kiedykolwiek *to ja* istnieje<sup>17</sup>. A właśnie takie niebezpieczeństwo wiąże się ze wspomnianym napięciem. Misterium paschalne traci wówczas w mojej świadomości i w moim przeżyciu swoją wyrazistość: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa tak naprawdę dotknęły tylko Piotra (Apostołów) wtedy, między ową nocą Wielkiego Piątku, a porankiem zmartwychwstania. My zaś doświadczamy ich w podobny, lecz nietożsamy sposób! Znów więc wraca pytanie: czy i na ile nasz udział w pierwotnym doświadczeniu paschalnym może być rzeczywisty. Tymczasem w relacji *ja*-Piotr (Apostołowie) nie może być mowy o jakimś prostym porównaniu, czy niejasnym utożsamieniu się z Nim, które tak czy inaczej jest jednak podzieleniem i tego bólu i tej radości – tej miłości stanowiącej istotę związku czło-

<sup>16</sup> Ma to także niewątpliwy wpływ na całą koncepcję chrześcijańskiego życia i przede wszystkim na nasze rozumienie Kościoła.

<sup>17</sup> *Nie kwestionuje to bynajmniej dziejowego porządku i hierarchii Objawienia – a więc jego odniesienia do ludzi, społeczności i wydarzeń wybranych i w tym sensie świętych, w odróżnieniu od innych, którym takie określenia wprost nie przysługują.* T. Węclawski, *Bóg-Wydarzenie miłości. Miłość – Wydarzenie Boga*, „Znak”, 11 / 1995, s. 119, przyp. 8.

wieka (każdego) z wydarzeniem paschalnym. Trzeba raczej mówić o absolutnej odrębności mojego i Piotrowego doświadczenia paschalnego, ale zarazem i w tym samym stopniu o ich absolutnej bliskości, to znaczy wprost: tożsamości. W Jego Imieniu i historii odkrywa się bowiem cała głębia i bogactwo chwili mojego własnego stworzenia i zbawienia, ujawnia się podstawowe i fundamentalne odniesienie Boga do mnie, Jego miłość *na śmierć i życie* ta, która wyprzedzając moje istnienie jest jego racją; która też, jako *prima motio*, pociąga mnie *jak coś kochanego*. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa dotykają mnie dokładnie w taki sam sposób i w takim samym stopniu jak Piotra<sup>18</sup>. Ale też dlatego i w takim sensie Jego doświadczenie, Jego Imię i historia stanowią normę mojego związku z paschalnym wydarzeniem. Boska miłość *na śmierć i życie* nie jest tym, ku czemu trzeba iść nie wiadomo jak daleko, ale tym, co trzeba odkryć i przeżyć w obojętnie której (każdej) chwili swojej własnej historii.

## II. TRZY MOMENTY FUNDAMENTALNE

### 1. PYTANIE O POCZĄTEK

Kiedy w uprawniony sposób mówimy o wydarzeniu paschalnym jako o akcji i miejscu stworzenia (świata i) człowieka, konfrontacja jego ewangelicznego opisu z opisem zawartym w Księdze Rodzaju wydaje się nieunikniona<sup>19</sup>. Zaczniemy od tego drugiego. Fundamentalnym zagadnieniem wokół którego koncentruje się starotestamentowy opis stworzenia zawiera się w pytaniu o początek. W istocie jednak nie jest ono przecież postawione tu z czystej historycznej ciekawości<sup>20</sup>. Nie jest także – choć to byłoby już bliższe prawdy – pytaniem jedynie o przeszłą, pierwszą chwilę (każdego) ludzkiego bytu, o jej konkretne *tu i teraz*. Jest natomiast, choć nie koniecznie w pełni świadomym, pytaniem o to, co jest *zawsze* początkiem – o fundamentalną zasadę istnienia, a zatem i każdej chwili każdej ludzkiej historii. Takie rozumienie początku ma znaczenie istotne. Z refleksji o stworzeniu czyni bowiem pytanie wprost antropologiczne, od odpowiedzi na które zależy pełne zrozumienie człowieka, tego kim jest i dla-czego jest. Owa fundamentalna zasada istnienia, o której mowa, odkrywa się tu jako zależność w istnieniu<sup>21</sup>, taka zależność, która

<sup>18</sup> /.../ *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.* T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak”, 10 / 1998, s. 45.

<sup>19</sup> Chodzi oczywiście o konfrontację ich fundamentalno-teologicznej treści.

<sup>20</sup> Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 16-26.

<sup>21</sup> Por. T. Węclawski, *tamże*, s. 20. Wydaje mi się, że proponowana tu analiza filozoficzna nie narusza, lecz odpowiada takiemu właśnie znaczeniu tego tekstu.



jest absolutnym dystansem i zarazem absolutną bliskością Boga i człowieka. Można ją zatem, bez żadnego nadużycia, sformułować wprost jako istnienie we dwóch, jako taki ontologiczny i antropologiczny fakt, którego nie da się już odtąd w żaden sposób pominąć w definicji osoby ludzkiej (oraz Boskiej<sup>22</sup>). Jego oczywistym następstwem są wspomniane wcześniej: pierwotna skłonność (*principalis inclinatio*) oraz akt zgody-zadysponowania sobą, stanowiące, obok aktu istnienia, jego elementy strukturalne. Zależność między człowiekiem i Bogiem o wskazanej strukturze nie odeszła więc w przeszłość wraz z pierwszą chwilą naszego istnienia. Pozostaje *tu i teraz – zawsze* fundamentalnym prawem ludzkiego bytu, dokładnie tak, jak odrębność i niezależność jego substancjalnego istnienia *per se*.

Jednakże, tylko pozornie może się wydawać, że w tym, co powiedziałem wyżej o zależności w istnieniu, zarysowany został fundamentalny antropologiczny próg: zgoda na moje własne istnienie jest zgodą na istnienie Boga i odwrotnie. Pozornie tylko, na tym właśnie progu, ma miejsce fundamentalny paradoks istnienia, ten, że jest ono zgodnym z zasadą absolutnego dystansu i absolutnej bliskości istnieniem we dwóch, i że na tym polega największe antropologiczne napięcie<sup>23</sup>. Dopiero bowiem we wnętrzu tej zależności, jak w swoistej strukturze, zawiera się rzeczywistość *ostateczna i radykalna*<sup>24</sup>, chcę powiedzieć: jeszcze bardziej *wstrząsająca*, niosąca jeszcze większe napięcie, o równie ważnym jak tamto znaczeniu antropologicznym. Dotyczy ona *stosunku Boga*<sup>25</sup> do człowieka (i świata) – a więc w istocie tego, kim On jest sam w sobie – bo od tego zależy kim jest dla mnie. To zaś w oczywisty sposób decyduje o tym, kim jestem *ja* (dla Niego), jaka jest moja istota, skoro moje istnienie jest z Nim istnieniem we dwóch.

To pytanie o istotę rzeczy, właśnie o to kim jest Bóg i kim jest człowiek, paradoksalnie i wbrew wszelkim pozorom, nie jest pytaniem drugorzędym względem pytania o istnienie. Nie dające się przecenić, klasycznie metafizyczne rozróżnienie istoty i istnienia, niesie ze sobą w tym miejscu pewne zagrożenie, wzmocnione dodatkowo, narzucającym się naszemu myśleniu następstwem czasowym (tak samo zresztą groźnym w metafizyce jak i w teologii): najpierw istnienie, potem istota. I konsekwentnie: najpierw to, że jestem, potem to kim jestem; najpierw istnieję sam w sobie, potem istnieję jako posiadany przez Boga; najpierw stworzony, potem zbawiony. Tymczasem pytanie o istnienie, o jego fakt, jest tylko z racji teoriopoznawczych oddzielone od pytania o istotę. Istnienie przecież jest zawsze istnieniem *czegoś*. Jeżeli więc możemy powiedzieć, że od tego, czy jest Bóg zależy to, czy ja jestem, to należy rozumieć, że od tego, kim jest Bóg zależy to, kim ja jestem. Po

<sup>22</sup> T. Węclawski, *Bóg – Wydarzenie miłości. Miłość – Wydarzenie Boga*, „Znak”, 11 /1995, s. 121. Tej teologicznej konsekwencji nie chcę tu rozważać koncentrując się na treści antropologicznej.

<sup>23</sup> Którego konsekwencją jest dylemat: zależność – nie-zależność (wolność).

<sup>24</sup> T. Węclawski, *tamże*, s. 119.

<sup>25</sup> T. Węclawski, *tamże*, s. 117.

prostu: w pierwotnej metafizycznej intuicji istnienia zawiera się równocześnie intuicja istoty, tego, że w gruncie rzeczy zależność między moim i Jego istnieniem polega na miłości<sup>26</sup>. Intuicja jednego i drugiego oznacza dopiero bezpośrednie, choć niejasne poznanie rzeczy. Dopóki zatem to *ostateczne i radykalne* pytanie o istotę Boga, o to kim On jest, pozostanie bez odpowiedzi, moje istnienie będzie istnieniem *niczego* – po prostu: nie-istnieniem. Jest to bowiem w gruncie rzeczy pytanie *par excellence* antropologiczne: odkrywając istotę Boga człowiek odkrywa swoją własną istotę, to, kim jest – dla Niego. W stworzeniu mamy więc do czynienia nie tylko z konfrontacją Bożego i ludzkiego istnienia – jak mogłoby się w pierwszej chwili wydawać – ale w tym samym stopniu z *radykalną i ostateczną* (choć nie koniecznie ostatecznie przez nas odkrytą) konfrontacją człowieka z Boską miłością, konfrontacją, która choć uchwytna w wybranym czasie, przekracza ten czas pozostając w głębinach ludzkiego azylu, *tu i teraz – zawsze*, fundamentalnym prawem jego bytu.

Właśnie to ostatnie stwierdzenie w refleksji o stworzeniu prowadzi bezpośrednio, ku ewangelicznemu opisowi wydarzenia paschalnego. Dopiero bowiem w nim odkrywa się w pełni, należąca do każdego czasu i każdego miejsca tego świata, Boska miłość, ta, którą Bóg jest sam w sobie i którą ma do swojego stworzenia. Skoro zatem nie można mówić o Bożym istnieniu pomijając to, czym (Kim) On jest, poza wydarzeniem paschalnym nie da się w ogóle mówić ani o Bogu, ani o stworzeniu, ani też o zależności w istnieniu między Bogiem i człowiekiem. Chodzi w nim bowiem o to pierwotne i podstawowe odniesienie Boga do świata, dzięki któremu świat nie tylko jest zbawiony, ale dzięki któremu w ogóle jest – istnieje. Trzeba zatem powiedzieć wprost, że wydarzenie paschalne jest nie tylko jedynie właściwym miejscem dla refleksji o stworzeniu, ale jako takie niesie ze sobą odpowiedź na fundamentalne pytanie o ludzki początek: o ukonstytuowaną z istnienia, pierwotnej skłonności oraz aktu zgody-zadysponowania sobą, *ostateczną i radykalną* konfrontację człowieka z nieuchronną i nieuniknioną Boską miłością *na śmierć i życie*. Pojęcie stworzenia oznaczać wówczas będzie do głębi wstrząsające, bo sięgające jego ontycznej konstytucji, owego istnienia we dwóch, misterium obecności Boga, Boga, który jest miłością: *który nie ma nic ściśle własnego, bo nie chce siebie dla siebie samego, lecz dla innego tak, że ten inny jest całą jego własnością; bo nie chce być i nie jest Bogiem tylko sam i sam w sobie, lecz, jako ten który chce stworzenia, jest Bogiem-Stworzycielem, a przez to także Bogiem-Ojcem*<sup>27</sup>. Jest to zarazem misterium człowieka, którego istnienie nie jest samoposiadaniem w zwyczajnym znaczeniu tego słowa, ale posiadaniem siebie jako takiej, kochanej

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

<sup>27</sup> T. W ę c ł a w s k i, *tamże*, s. 120-121.

na śmierć i życie, własności Boga<sup>28</sup>. W tym też sensie, zrozumiane w wydarzeniu paschalnym stworzenie ujawnia, że ontologiczna struktura ludzkiego początku, o której mówiłem wyżej, dotyczy także osobowego wymiaru w relacji ludzkiego i Boskiego podmiotu, ludzkiego *ja* i Boskiego *Ty*, relacji, której znakiem i jedynym gwarantem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa – objawiona w paschalną noc, Boska miłość na śmierć i życie.

## 2. TYLKO *JA* I TYLKO *ON* W WYDARZENIU PASCHALNYM

Zarysowana w ten sposób koncepcja ludzkiego początku nie pozostawia wątpliwości, że udział osoby w wydarzeniu paschalnym nie tylko może, ale w istocie odnosi się do każdego ludzkiego podmiotu, do każdego *ja*, gdziekolwiek i kiedykolwiek wydarza się jego istnienie: jego imię i historia. Oznacza to zarazem pokonanie absolutnego dystansu dzielącego człowieka od wydarzenia paschalnego, zarówno tego, który związany jest z przestrzenią i czasem, jak i tego, który dzieli nas od uczestniczących w nim Apostołów. Refleksja nasza może więc teraz i musi skierować się ku analizie, danego nam w imieniu i historii Piotra, pierwotnego paschalnego doświadczenia<sup>29</sup>. Jest to – jak zostało wcześniej powiedziane – jedyna droga, na której pokonać możemy drugi moment wspomnianego absolutnego dystansu, który tym razem związany jest ze wskazaniem na *tego i takiego* – umierającego i zmartwychwstającego Jezusa. Pierwotne paschalne doświadczenie zawiera jednak znów dwa, wskazane już kilkakrotnie istotne momenty. Po pierwsze: dotyczy ono nie *każdego*, lecz konkretnie określonego *ja* (tylko *ja* i tylko *On*); po drugie zaś jego wyłącznym źródłem jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa (to *On* umiera i zmartwychwstaje, a nie *ja*). Oba te momenty zamierzam obecnie rozważyć osobno i to we wskazanej kolejności. Trzeba bowiem najpierw wykazać jakiego *ja* i jak jest w wydarzeniu paschalnym, by następnie ukazać znamienne, choć wcale nie oczywiste w doświadczeniu, ukierunkowanie tej relacji.

Jeśli mówimy, że udział (każdego) ludzkiego *ja* w wydarzeniu paschalnym jest nieuchronny i nieunikniony – to znaczy: konieczny – należy przede wszystkim zapytać, jakie to dla owego *ja* niesie konsekwencje. Chciałbym jednak powyższe pytanie sformułować w pewien szczególny sposób, mianowicie: jakie wymaganie ludzkiej wolności stawia konieczny udział człowieka w wydarzeniu paschalnym<sup>30</sup>?

<sup>28</sup> Por. T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak”, 10 / 1998, s. 60.

<sup>29</sup> Pokonanie dystansu przestrzeni i czasu umożliwia analizę udziału człowieka w wydarzeniu paschalnym (pierwotnego paschalnego doświadczenia) i jego antropologicznego charakteru, ale go nie wyjaśnia. Dlatego zamierzam teraz na nim skupić uwagę.

<sup>30</sup> Chodzi tu o bardzo fundamentalne powiązanie pojęć istnienia i wolności, powiązanie, którego konsekwencje wbrew pozorom nie są tak oczywiste, jak byśmy mogli w pierwszej chwili sądzić

W sformułowaniu takim nie idzie jednak o opisanie jednego z możliwych czynów, który człowiek wobec umierającego i zmartwychwstającego Jezusa mógłby podjąć, konstytuując swoje odniesienie do Niego jako *takie* czy *inne*. Idzie w nim natomiast wprost o wcześniejszy niż każde inne wolne działanie, akt zgody-zadysponowania sobą, który konstytuując ludzką *ja*, jako takie *ja*, które jest własnością Boga<sup>31</sup>, rozstrzyga o tym, kim *to ja* jest.

To zatem akt zgody-zadysponowania sobą tworzy w ciemnościach głębi osoby to misterium stanu zależności, które w istocie jest doświadczeniem i zarazem wyjaśnieniem tajemnicy ludzkiego początku, owego ontologicznego istnienia we dwóch. Gdy przyglądamy się dokładnie temu właśnie, postawionemu ludzkiej wolności w wydarzeniu paschalnym wymaganiu, odkrywa się przed nami w miarę klarowny obraz człowieka (*ja*), jako tego, który jest kochany przez Boga *na śmierć i życie*, i który jest zdolny do miłości, ale w tym tylko sensie, że może w świadomy i wolny sposób wyrazić zgodę na ten *nieuchronny i nieunikniony fakt*<sup>32</sup>. *Przestrzegalbym jednak przed zbyt łatwym poddaniem się oczywistości takiego stwierdzenia. Pierwsza jego część, owo: człowiek jest kochany przez Boga na śmierć i życie*, nie jest tu bowiem określeniem w jakikolwiek sposób dodanym istniejącemu już podmiotowi (*ja*). Przeciwnie! Odwołując się do najbardziej fundamentalnego, ontologicznego faktu istnienia we dwóch, posiada dla *ja* status definicyjny, to znaczy taki, że odtąd pojęcie *ja* bez odniesienia do *Ty* traci jakikolwiek sens. Moment zgody natomiast, jest tym momentem, w którym *ja* odkrywa rację swojego istnienia, a więc zarazem i to, że jeżeli istniało zanim miało tego świadomość, to istniało właśnie dlatego, i z niewymowną tęsknotą, choć w sposób analogiczny, wyrażało na to zgodę. W tym sensie mamy tu do czynienia wciąż z przekraczającym porządek świadomości i wolności, ale się w nim ujawniającym ludzkim początkiem.

Z powyższej definicji podmiotowości osobowej, wynikają daleko idące konsekwencje dla zrozumienia istoty udziału człowieka w wydarzeniu paschalnym. Przede wszystkim na uwagę zasługuje fakt, że najpierwotniejsze postawione tu ludzkiej wolności wymaganie nie wyczerpuje się w zwyczajnie rozumianym porządku moralnym. Takie, cokolwiek szokujące stwierdzenie – jaką bowiem inną powinność niż moralną, może mieć człowiek wobec Boga – nie powinno brzmieć zaskakująco.

(T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 155 nn). Wydaje się, że jedynie odpowiedź na tak postawione pytanie, jest w stanie rozwikłać zawarty w nim paradoks: w jaki sposób wolny czyn człowieka może być konieczny, lub jak jakikolwiek konieczny akt może być wolny. Paradoks ten musi być jednak rozwiązany, jeśli chcemy utrzymać, że wydarzenie paschalne jest miejscem stworzenia oraz każdej chwili każdej ludzkiej historii.

<sup>31</sup> Idzie tu zatem wprost o definicję podmiotu, o pełne zrozumienie człowieka (samego siebie), to znaczy takie, w którym to Bóg przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa określa kim to *ja* jest: dla Niego.

<sup>32</sup> Zdolność do miłości może bowiem oznaczać także – i w istocie tak przecież jest – zdolność do czynów miłości, gdzie miłość jest kategorią moralną.

Przypomina bowiem jedynie, że dotyczy ono samej konstytucji osobowego podmiotu, który jest ponieważ jest kochany przez Boga *na śmierć i życie*; a który staje się w pełni ukonstytuowanym podmiotem swoich działań (staje się sobą), gdy wyrażając zgodę na tę miłość, zaczyna posiadać siebie jako własność Boga. Ujawnia ono natomiast do końca, że konfrontacja człowieka z nieuchronną i nieuniknioną Boską miłością *na śmierć i życie* w wydarzeniu paschalnym, owo: tylko *ja* i tylko *On*, które stanowi pierwszy istotny element pierwotnego paschalnego doświadczenia ma charakter antropologiczny, dla *ja* definicyjny. Praktycznie rzecz biorąc polega to na tym, że od faktu: jestem kochany przez Boga *na śmierć i życie*, nie można w żaden sposób ani się uchylić, ani uciec, bez fundamentalnych dla swojego życia – sięgających samej konstytucji osoby – konsekwencji<sup>33</sup>. Z umierającym i zmartwychwstającym Jezusem pozostaję w wydarzeniu paschalnym sam: tylko *ja* i tylko *On* – zawsze: tylko *ja* i tylko *On* – nie mogąc w żaden sposób podzielić z nikim ani paschalnego bólu, ani paschalnej radości. Skoro jedno i drugie – o czym dokładnie powiem dalej – nie jest niczym innym jak postacią niewymownej tęsknoty, a więc w jakiś sposób bez-silności wobec dokonującego się nieuchronnie i w sposób nieunikniony wydarzenia, to właśnie tej bezsilności, a raczej tej bezsilnej – cierpiącej z tego powodu – miłości, nie mogę z nikim innym podzielić. A to ona właśnie, w szczególny sposób, określa istotę związku jaki zachodzi między każdym *ja*, a umierającym i zmartwychwstającym Jezusem, istotę spowitej mrokiem paschalnej nocy, *tu i teraz – zawsze* tajemnicy ludzkiego początku.

Tymczasem jednak cała sprawa nabiera szczególnej dramaturgii – trudno znaleźć tu inne słowo – gdy zauważymy jeszcze jeden powód, dla którego wymagany od naszej wolności w wydarzeniu paschalnym akt zgody przekracza zwyczajnie rozumiany porządek moralny. Otóż jest tak dlatego, że jako strukturalny element nieuchronnej i nieuniknionej konfrontacji człowieka z Boską miłością, zachodzić musi z konieczności. Co w istocie oznaczać może i czego dotyczyć owa paradoksalna konieczność? Otóż zauważmy, że w powyższym rozumieniu, akt zgody jest przede wszystkim aktem zadysponowania sobą, który akurat w tym wypadku konstytuuje ludzkie *ja* jako własność Boga (jestem: kochany przez Boga *na śmierć i życie*). Równoznacznym jednak, takim samym co do natury zadysponowaniem sobą, może być w wydarzeniu paschalnym akt nie-zgody na nieuchronną i nieuniknioną miłość Boga. Chcę powiedzieć, że to właśnie zadysponowanie sobą zarówno w akcie zgody jak i nie-zgody ma charakter konieczny. To zaś nie tylko nie narusza istoty wolności, ale tę istotę odkrywa, ujawniając jej, sięgające głęboko w strukturę antropologiczną osoby, skutki.

Na tym wyjaśnieniu jednak cały problem się nie kończy. Wydaje się bowiem, że taki stan rzeczy gruntownie zmienia charakter udziału człowieka w wydarzeniu paschalnym. Skoro postawione mu tu wymaganie wyrażać się może aktem zgody

<sup>33</sup> Wydaje się, że oczywistą tego ilustracją jest postać Judasza.

bądź nie-zgody na Boską miłość, to owo: jestem kochany *na śmierć i życie* traci swój ontologiczny status, a od koniecznej konfrontacji, od swojego własnego początku można jednak jakoś uciec. W takim wypadku nie można było by rozumieć ani aktu zgody jako warunku za-istnienia, ani wydarzenia paschalnego jako miejsca i aktu stworzenia. Tak jednak nie jest! To, że osoba ludzka w wydarzeniu paschalnym pozostaje wolna, że może wobec Boskiej miłości zadysponować sobą aktem nie-zgody, w żadnym razie nie oznacza, że fakt: jestem kochany *na śmierć i życie*, staje się przez to faktem dowolnym, że traci swoją definicyjną dla *ja* moc. Przeciwnie, właśnie dlatego, że tak nie jest mówię, iż nie-zgoda na Boską miłość, dotyka samej antropologicznej struktury osoby, wywołując prawdziwy antropologiczny kryzys. Wydarzenie paschalne staje się jednak w ten sposób (w związku z wolnością osoby) miejscem rzeczywistego dramatu, w którym cała duchowa, psychiczna i somatyczna potencjalność człowieka wystawione zostają na ciężką, przekraczającą porządek moralny, a sięgającą ludzkiego początku, próbę.

### 3. TO JEZUS UMIERA I ZMARTWYCHWSTAJE, A NIE *JA*

Obok omówionego wyżej pierwszego istotnego momentu wyrażonego określeniem: tylko *ja* i tylko *On*, pierwotne paschalne doświadczenie jest w szczególności sposób ukierunkowane. Kluczową rolę odgrywa tu oczywiście niewymowna tęsknota, rozumiana jako ujęty na terenie *ja* osobowego ontologiczny ślad pierwszego pociągnięcia (*prima motio*) przez ostateczną przyczynę celową – przez stwarzającą i zbawiającą Boską miłość. W pierwotnym paschalnym doświadczeniu chodzi właśnie nie o jakiegokolwiek, ale o to ostateczne, a więc sięgające samego aktu istnienia podmiotu, ukierunkowanie. Jeśli jednak tak, to trzeba przede wszystkim skonkretyzować, co dokładnie oznacza tu, należąca do każdego czasu i każdego miejsca tego świata stwarzająca i zbawiająca miłość Boga. O tym istotnym dla antropologii paschalnej ukonkretnieniu wspominałem już wcześniej. Boska miłość *na śmierć i życie* w wydarzeniu paschalnym oznacza dokładnie tyle: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. To one są przedmiotem wyłącznym niewymownej tęsknoty: rzeczywistym, obecnym *tu i teraz – zawsze* (chciałbym powiedzieć: dotykającym) – *pociągającym, jak coś kochanego* – przedmiotem. Wypada w tym miejscu przypomnieć prawomocność takiego stwierdzenia, fundamentalną przecież dla rozwijanej tu teologicznej perspektywy. Pytanie o miłość traktujemy w niej *jako* «*alteram imaginem*» pytania o śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Po prostu: *wychodząc od paschy Jezusa, pytamy o miłość jako nieporównywalne z niczym innym «concretum», którego nie można znaleźć w żadnym innym miejscu w historii, a zarazem jako «concretum universale», to jest takie, które ze swojej istoty odnosi się do każdego innego miejsca w historii. Pytamy o miłość jako ukazane przez paschę Jezusa «wydarzenie jedności życia i śmierci na korzyść ży-*

cia» i w tym właśnie sensie o ««miłość na śmierć i życie»<sup>34</sup>. W wydarzeniu paschalnym można zatem odróżnić miłość Boga od śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ale w żaden sposób nie można ich oddzielić<sup>35</sup>.

W ten sposób na fundamencie naszych ontologicznych i antropologicznych rozważań – właśnie takich – pojawia się teraz w całej wyrazistości stanowiąca wydarzenie paschalne, uchwytna w normalnie rozumianej historii, sekwencja dziejowych zdarzeń: śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, zdarzeń nie możliwych wobec tego do oddzielenia już nie tylko od tej miłości, którą jest Bóg sam w sobie i którą ma do stworzonego przez siebie świata, ale także i w tym samym stopniu od ontologicznego i antropologicznego znaczenia, jakie mają względem (koniecznie) uczestniczącego w nich człowieka. Wystarczy odrobina uwagi, by się przekonać, że mamy tu do czynienia z radykalnym i ostatecznym zwróceniem człowieka ku wydarzeniu paschalnemu, z jakimś wręcz *dotknięciem*<sup>36</sup> umierającego i zmartwychwstającego Jezusa; oraz, że nasze wolne odniesienie do tej śmierci i tego zmartwychwstania – jakkolwiek trudno byłoby to pojąć – wciąż należy do tajemnicy naszego początku: Igniemy ku nim siłą pierwotnej skłonności *jak część ku całości, jak istnienie do swego źródła*. Tyle, że ta niewymowna tęsknota przyjmuje teraz postać niewymownego bólu i niewymownej radości. Rzecz znamienna, że oba te pojęcia pojawiają się właśnie w kontekście odniesienia osoby do jej ostatecznej przyczyny celowej<sup>37</sup>. W przeciwnym zresztą razie, gdyby nie cała związana z nimi antropologiczna struktura koniecznego związku człowieka z tym celem – wydarzeniem paschalnym – nie mogłyby one mieć takiego ciężaru gatunkowego, jaki im tu przypisuję. Tymczasem tak rozumiane, rzucają istotnie nowe światło na tajemnicę ludzkiego początku: angażują weń całą duchową, psychiczną, a nawet somatyczną potencjalność człowieka – bez których oczywiście ani ból ani radość są nie do pomyślenia.

Chciałbym jednak od razu zwrócić uwagę, na pewien szczególnie, pozornie tylko paradoksalny moment, związany z doświadczeniem bólu i radości rozumianych jako postać niewymownej tęsknoty<sup>38</sup>. Na płaszczyźnie moralnej, psychologicznej, czy somatycznej, pojęcia te oczywiście ze swojej definicji są czymś różnym, opisują dwa, zasadniczo wykluczające się ludzkie doświadczenia, które mogą następować

<sup>34</sup> T. Węćławski, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak”, 10 / 1998, s. 49-50.

<sup>35</sup> T. Węćławski, *Bóg – Wydarzenie miłości. Miłość – Wydarzenie Boga*, w: Znak 11 / 95, s. 116-120.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 10.

<sup>37</sup> Por. S. Th. II-II, q. 179, a. 1 resp.; I-II, q. 12, a. 4; Suppl. q. 3, a. 1 oraz q. 4 a. 1. Teksty te rozważam w: J. Półpański, *tamże*, s. 114-117.

<sup>38</sup> Jest to szczególnie ważny moment charakteryzujący pierwotne paschalne doświadczenie. Dlatego trzeba go w obecnym kontekście dobrze uchwycić, by dalej dokonać jego dokładniejszej identyfikacji.



bezpośrednio po sobie, ale nigdy nie równocześnie. Jednakże, jeśli mówimy, że są one postacią niewymownej tęsknoty (*inclinatio principalis*), to poruszamy się na płaszczyźnie antropologicznej, na której ten ból i ta radość, nie tylko przekraczając zwyczajnie rozumiany porządek moralny, psychologiczny, czy somatyczny, stanowią strukturalny element koniecznego związku człowieka z Bogiem, ale ponadto jako takie, nie są w osobie czymś odrębnym, lecz jednym – jak mówi św. Tomasz: *schodzą się ze sobą*<sup>39</sup> razem, stanowiąc najbardziej charakterystyczny moment pierwotnego paschalnego doświadczenia.

Należy zatem zastanowić się najpierw, na czym w pierwotnym paschalnym doświadczeniu polega niewymowny ból. Przede wszystkim nie wyczerpuje się on w moralnej, psychicznej, czy somatycznej wrażliwości człowieka. Sięga natomiast samej antropologicznej struktury osoby, aktu jej istnienia wyrażając absolutny dzielący ją od Boga dystans. Praktycznie oznacza to, że albo Bóg mnie *opuszcza*, albo ja opuszczam Boga, że wobec tego jestem (lub mogę być) sam, że nie istniejemy we dwóch. Dzieje się tak zarówno w doświadczeniu śmierci Jezusa jak i w doświadczeniu Jego zmartwychwstania<sup>40</sup> (wywyższenia). Dlatego właśnie ani na jedno, ani na drugie człowiek nie chce i nie może się zgodzić, co stawia go na progu antropologicznego kryzysu. Ten krytyczny moment wyjaśnia się jednak i daje się pokonać, gdy przywołamy prawdziwe znaczenie wydarzenia paschalnego. Dyskusja na ten właśnie temat, ma więc w antropologii znaczenie pierwszorzędne<sup>41</sup>. Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa bowiem, w żadnym razie nie oznaczają naszego rozstania, jedynie zaznaczającego się między nami absolutnego dystansu, lecz przeciwnie: właśnie jego przekroczenie, pokonanie, zarazem więc i w tym samym stopniu: absolutną bliskość Boga, który kocha mnie, i to kochana *śmierć i życie*, pomimo tego wszystkiego, co stanowi o absolutnym między nami dystansie (a więc w ogóle pomimo wszystko). Jednakże ta zawarta już w konaniu Jezusa prawda, z całą oczywistością odkrywa się dopiero w chwili Jego zmartwychwstania, a więc wtedy, gdy nikną wszelkie wątpliwości, że On (opuszczony przeze mnie) umarł, gdy zatem zaznaczyła się już do końca owa niepokonalna granica między mną a Nim. Jest to właśnie moment, w którym niewymowna tęsknota może być jedynie niewymownym bólem, brakiem, który z nikąd nie mógłby być wypełniony, gdyby umarły Jezus nie zmartwychwstał, gdyby więc Jego śmierć i zmartwychwstanie nie oznaczały po prostu Jego miłości: *na śmierć i życie*. Istotą paschalnego bólu jest zatem

<sup>39</sup> Św. Tomasz odnosi to określenie do cnoty pokory i wielkoduszności (*S. Th.* II-II, q. 161, a. 1, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4). Wróć do tego nieco dalej.

<sup>40</sup> Wydaje się, że doskonałą tego ilustracją jest Jezusowe: *Nie zatrzymuj mnie*, wypowiedziane po zmartwychwstaniu do Marii (J 20,17).

<sup>41</sup> T. Wę c ł a w s k i, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 177: W antropologii paschalnej *wszystko zależy od dobrego zrozumienia, czym jest zmartwychwstanie Jezusa*.



to, że On umarł (i zmartwychwstał), bo ja nie mogłem sobie w żaden inny sposób wyobrazić (pojąć) Jego ku mnie miłości. Zgoda na takie znaczenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa i na wynikający stąd ból, jest jednak nie tylko zgodą na Jego miłość *bez granic*, ale zarazem takim zadysponowaniem sobą, które rozstrzyga, że człowiek posiada siebie jako kochaną przez Boga *na śmierć i życie* własność. Nie trudno zrozumieć wobec tego, że ten ból ma charakter antropologiczny i nie odchodzi po prostu w przeszłość<sup>42</sup>, lecz właśnie *tu i teraz* – zawsze należy do tajemnicy mojego początku.

Istotny powód, dla którego powyższe rozumowanie trzeba przeanalizować jeszcze raz zawiera się w tym, że zrozumiany jako doświadczenie absolutnego dystansu niewymowny ból straciłby nie tylko sens, ale przede wszystkim swoje antropologiczne znaczenie, gdyby nie dokonywał się w ontologicznie koniecznym związku (każdego) człowieka z umierającym i zmartwychwstającym Jezusem, niewymownie utęsknionym zwróceniu ku Niemu. Zwrócenie to zaś, ta absolutna bliskość jest w osobie trwałym źródłem niewymownej radości, która tym samym, podobnie jak omówiony przed chwilą niewymowny ból przynależy do tajemnicy ludzkiego początku. Jakkolwiek trudno jest mówić o niewymownej radości w spotkaniu z umierającym Jezusem, lecz raczej o niewymownym bólu, to przecież owo zwrócenie ku Niemu całą siłą pierwotnej skłonności jest tu oczywiste. Niewymowna radość jest wówczas trwałym źródłem szczególnej głębi, czy wewnętrznego uroku (piękna) paschalnego bólu<sup>43</sup>. Pełne jej odkrycie ma jednak miejsce znów dopiero w zmartwychwstaniu stanowiąc, wraz z niewymownym bólem, kluczowy moment doświadczenia paschalnego: On musiał umrzeć (i zmartwychwstać), abym wiedział, że kocha mnie *na śmierć i życie*, ale ostatecznie to nie we mnie (np.: w moim grzechu) była tego przyczyna, lecz wyłącznie w Jego nieuchronnej i nieuniknionej, takiej właśnie miłości.

Wynika stąd zasadniczy w moim rozumieniu wniosek, że mianowicie, chociaż słusznie paschalny ból wiążemy z momentem śmierci Jezusa, a paschalną radość z Jego zmartwychwstaniem, to jednak dokonujemy wówczas daleko idącego uproszczenia. Jego konsekwencją jest pominięcie, a przynajmniej nie przywiązanie należytej wagi do najbardziej charakterystycznego znamienia pierwotnego paschalnego doświadczenia. W nim bowiem niewymowny ból i niewymowna radość nie

<sup>42</sup> Kto by tak sądził nigdy nie będzie w stanie zrozumieć czym w istocie jest paschalna radość. Por. *tamże*, s. 212. Kto uważa, że skoro Jezus zmartwychwstał, Jego śmierć należy już tylko do przeszłości, nie rozumiał jeszcze czym jest Jego zmartwychwstanie. Jezus *jako zmartwychwstały nie przestał być umarłym. To ukrzyżowany i umarły Jezus żyje*.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 267-268: *Istnieje taki ból, który naprawdę należy do samej istoty miłości i który przez to, że do niej należy, wcale nie staje się mniejszy jako ból albo bardziej znośny, chociaż miłość zawsze jest go przyjąć i naprawdę całą sobą przyjmuje. Istotą tego bólu wydaje się być zgoda na to, że ja / miłość/ chcę być wszystkim, a mało co albo nawet nic nie chce być mną. Istotą zaś paschalnej radości jest odkrycie, że właśnie Bóg, pomimo wszystko chce być mną.*

następują po sobie na przemian jak po śmierci przychodzi zmartwychwstanie, ale schodzą się ze sobą w osobie tak, jak dwa człony zasady relacji osobowej człowiek-Bóg, jak absolutny dystans z absolutną bliskością. Można zatem i trzeba powiedzieć, że w wydarzeniu paschalnym mamy do czynienia z doświadczeniem miłości zupełnie szczególnego rodzaju, tej miłości, która jest racją istnienia i racją bytu wszelkiego ludzkiego działania. Ze względu na obecny w niej zarazem moment niewymownego bólu jak i niewymownej radości nazywam ją miłością cierpiącą, i chcę powiedzieć, że pierwotne paschalne doświadczenie tym właśnie różni się od każdego innego, że jest doświadczeniem takiej cierpiącej miłości. Temu fundamentalnemu w antropologii paschalnej, a pod wieloma względami nowemu pojęciu zamierzam teraz poświęcić więcej uwagi.

### III. MIŁOŚĆ CIERPIĄCA ISTOTĄ PIERWOTNEGO PASCHALNEGO DOŚWIADCZENIA

#### 1. ANTROPOLOGICZNA STRUKTURA CIERPIĄCEJ MIŁOŚCI

Zawarte w dwóch poprzednich punktach teologiczne i antropologiczne ustalenia dotyczące konfrontacji człowieka z Boską miłością *na śmierć i życie* w wydarzeniu paschalnym – tak rozumianego ludzkiego początku – nie odpowiadają na jedno jeszcze istotne, a nawet w jakiś sposób pierwsze i najważniejsze pytanie, dotyczące już nie tyle struktury tej konfrontacji, ile wprost gwarancji jej realizmu. Chodzi zasadniczo o możliwość rozpoznania przez człowieka, przez każde ludzkie *ja* w umarłym i zmartwychwstałym Jezusie tej miłości, którą Bóg jest sam w sobie, i którą ma do stworzonego przez siebie świata: miłości *na śmierć i życie*. Nie mamy tu jednak do czynienia jedynie z problemem teoriopoznawczym, ale pytamy wciąż jeszcze o ontologiczną dostępność w wydarzeniu paschalnym stwarzającej i zbawiającej Boskiej miłości, o możliwość pokonania tego absolutnego dystansu, który nas od Boga dzieli, tak, aby mogła być mowa właśnie o realnej absolutnej z Nim bliskości. Realnej czyli jakiej? Takiej mianowicie, w której człowiek *dotyka* (rozpoznaje) – cokolwiek by to mało precyzyjne słowo oznaczało – *tego i takiego*, umierającego i zmartwychwstałego Jezusa; a ponadto rozpoznaje w Nim owo pierwsze i jedyne *miejsce*, w którym można postawić pytanie o miłość jako nieporównywalne z niczym innym, nie dające się znaleźć w żadnym innym miejscu w historii *concretum*, a zarazem *concretum universale*, z istoty swej odnoszące się do każdego innego miejsca w historii.

By podstawę tego zagadnienia uchwycić w sposób najbardziej zwięzły wróć na chwilę do owego absolutnego dystansu między człowiekiem i Bogiem. To prawda, że przebiega on poprzez sferę czynnej: somatycznej, psychicznej i duchowej potencjalności, wyczerpując wszystko to, co w relacji człowiek-Bóg moglibyśmy

nazwać ludzką słabością. Jednakże przecież, absolutny dystans w relacji człowiek-Bóg sięga samego ontologicznego statusu bytu ludzkiego, jego nie-koniecznego oraz przyrodzonego sposobu istnienia. Na tej płaszczyźnie zaś trudno już mówić o ludzkiej słabości, lecz raczej o bez-silności, właśnie o absolutnym dystansie. Rzecz jest fundamentalna, gdyż w istocie sprowadza się do tego, że związana z aktem istnienia człowieka pierwotna skłonność, choć bezbłędnie nakierowuje nas i naprowadza ku celowi ostatecznemu (ku *temu* Bogu), nie ujmuje Go jednak jako z niczym nieporównywalnego *concretum* (jako *takiego* Boga), ale jako pewne *universum*. Cel ostateczny zaś w żadnym razie nie może być i nie jest dla człowieka jakimkolwiek *universum*. Jest właśnie z niczym nieporównywalnym *concretum*, tym dla-czego człowiek jest, czym jeszcze nie jest, a dla-czego istnieje. Chcę przez to powiedzieć, że wydarzenie paschalne może pełnić względem człowieka rolę ostatecznej przyczyny celowej tylko wtedy, gdy będziemy ontologicznie zdolni ująć je jako takie właśnie *concretum*. Stąd waga postawionego na początku pytania.

Trzeba by teraz kolejnych wyjaśnień i uzasadnień dotyczących roli jaką w tym miejscu przypisuję Duchowi Świętemu. Pozwolę sobie jednak jedynie na proste przywołanie podstawowego stwierdzenia, że mianowicie ludzka pierwotna skłonność w istocie nie jest skłonnością samego tylko podmiotu, ale w istotny sposób związana jest z *tchnieniem* Ducha: jest wspólnym *wołaniem Ducha i oblubienicy* (Ap 22, 17). To ostatecznie dzięki *pomocy Ducha* (Rz 8, 26) pośród wielu wydarzeń normalnie rozumianej historii, możemy zobaczyć całą absolutną nie-zwykłość wydarzenia paschalnego, to, że należy ono do każdego czasu i miejsca tego świata; realnie *dotknąć* w nim umierającego i zmartwychwstającego Jezusa; i wreszcie rozpoznać w nim ową stwarzającą i zbawiającą, nieuchronną i nieuniknioną miłość Boga. Tylko bowiem *Duch zna głębokości Boga* (1 Kor 2, 10).

Realna dostępność *głębokości Boga* w wydarzeniu paschalnym skłania, by powrócić jeszcze raz do definicji paschalnego bólu i paschalnej radości. Zauważmy istotną zmianę perspektywy. Mówiąc teraz o stwarzającej i zbawiającej miłości Boga, w żadnym razie nie posługujemy się pojęciem abstrakcyjnym, czy ogólnym, lecz mówimy o nieporównywalnym z niczym *concretum*, z którym każde ludzkie *ja* jest w koniecznej (ontologicznej) relacji. I dalej: wyrażamy przekonanie, że ta miłość, którą Bóg jest sam w sobie i którą ma do swojego stworzenia dostępna jest nam w śmierci i w zmartwychwstaniu Jezusa, lub lepiej: zarówno w Jego śmierci, jak i w Jego zmartwychwstaniu. Takim jest właśnie *concretum*. Chociaż na tle dotychczasowych rozważań jest to stwierdzenie dość oczywiste, czy jednak zdajemy sobie do końca sprawę z konsekwencji jakie z niego wynikają dla zrozumienia udziału człowieka w wydarzeniu paschalnym?

Otóż najpierw, skoro mówimy, że spotkanie człowieka ze śmiercią Jezusa pozwala zrozumieć niewymowną tęsknotę jako niewymowny ból, to jest to przecież zarazem i w tym samym stopniu spotkanie z Jego nieuchronną i nieuniknioną miłością, z całą *głębią Boga*, spotkanie, które, jak powiedziano, jest źródłem niewy-

mownej radości. Co to zatem jest za ból i na czym on ostatecznie polega? Jeśli zdefiniowałem go wcześniej jako: *Jezus musiał umrzeć, abym ja mógł poznać Jego miłość*, to owo *musiał umrzeć* odnosi nas najpierw – jak bardzo byśmy się przed tym nie bronili – do całego zespołu możliwych ludzkich ograniczeń, zwłaszcza tych, które określiłem przed chwilą jako bez-silność. W tym też sensie mówimy, że Jezus umarł z naszego powodu, że za tę Jego śmierć jesteśmy – w szerokim rozumieniu tego słowa – odpowiedzialni. Z drugiej jednak strony owo *musiał umrzeć* oznaczając nieuchronny i nieunikniony charakter śmierci Jezusa, odnosi nas przeciw do Jego absolutnego *chcę*, właśnie do niepojętej *głębi Boga*, który jest miłością. Paschalny ból rodzi się zatem gdzieś na styku między ontologicznym statusem człowieka, i w tym sensie jego odpowiedzialnością za śmierć Jezusa, a obecną i rozpoznaną w niej Jego ogromną miłością, która jest jej ostateczną racją. Innymi słowy, jest to ból z powodu doznanej od Boga miłości. Jego istota nie sprowadza się zatem do tego, że w konsekwencji śmierci Jezusa człowiek mógłby pozostać sam (opuszczony), istnieć w pojedynkę, daleko od Niego, bez Niego, ale raczej odwrotnie: ta śmierć sięgając ontologicznej rzeczywistości istnienia we dwóch – takiego ludzkiego początku – wydobywając niejako z mroku nocy absolutny, dzielący nas od Boga dystans, właśnie w absolutnej bliskości z Bogiem gwarantuje jego nienaruszalność i go zachowuje.

Takie zrozumienie paschalnego bólu w spotkaniu człowieka z Boską miłością w śmierci Jezusa umożliwia teraz dokładniejsze określenie istoty paschalnej radości. Skoro słusznie w pierwotnym paschalnym doświadczeniu wiążemy ją ze zmartwychwstaniem Jezusa, w którym okazało się, że *On umarł nie z naszego powodu*, to w tym sensie zmartwychwstanie odnosi nas ponownie, ale teraz już radykalnie i ostatecznie ku *głębi Boga*, ku tej miłości, którą On jest, a która w zmartwychwstaniu, tak samo jak w śmierci, stanowi dla nas z niczym nieporównywalne *concretum*. Owo *nie z naszego powodu* nie oznacza oczywiście, że zmartwychwstanie Jezusa w jakimkolwiek stopniu zwalnia człowieka z koniecznego związku z Jego śmiercią, a w konsekwencji z odpowiedzialności za nią, lecz przeciwnie: mówi, że paschalna radość jest ostatecznie doświadczeniem absolutnej bliskości między człowiekiem i Bogiem w żaden sposób nienaruszonej i nie umniejszonej przez zagwarantowany i zachowany w doświadczeniu śmierci Jezusa absolutny dystans. Innymi słowy, jest ona doświadczeniem doznanej od Boga miłości pomimo bólu. W ten sposób w pierwotnym paschalnym doświadczeniu niewymowny ból i niewymowna radość schodzą się ze sobą razem i wzajemnie się warunkując konstituują stan cierpiącej miłości.

Wobec pierwotnej niejasności, jak również pewnej nowości tego ostatniego pojęcia, nie należy tymczasem wiązać z nim jakichkolwiek wyobrażeń. Można natomiast podjąć próbę zidentyfikowania jego definicyjnych, strukturalnych elementów. Przede wszystkim więc cierpiąca miłość jest w osobie raczej stanem niż działaniem, stanem, w którym zdefiniowany do końca podmiot może być i jest racją

każdego swojego działania. Zdefiniowanie to polega na przeżyciu, dostępnej każdemu ludzkiemu *ja* i obecnej *tu i teraz – zawsze* w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa absolutnej bliskości Boga pomimo absolutnego między nimi dystansu; nienaruszonej niczym, co ludzkie, ogromnej miłości Boga – miłości pomimo wszystko – która wobec tego niezmiennie pozostaje tajemnicą mojego własnego początku: jestem bowiem kochany przez Boga *na śmierć i życie* – tym właśnie jestem. Jeśli jednak fundamentalny punkt odniesienia cierpiącej miłości stanowi śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, to w doświadczeniu ludzkim (od wewnątrz) obecny jest w niej zarazem niewymowny ból jak i niewymowna radość, słowem: niewymowna tęsknota – pierwszy jej strukturalny element. Cierpiąca miłość nie jest jednak tym samym, co niewymowna tęsknota. W jej strukturze bowiem, obok pierwotnej skłonności, zawiera się również to *wołanie Ducha*, które sprawia, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa jesteśmy zdolni ująć jako nieporównywalne z niczym *concretum* i dotknąć w nich *takiej* właśnie, należącej do każdego czasu i każdego miejsca tego świata, miłości Boga. Wreszcie trzeci element strukturalny cierpiącej miłości to akt zgody-zadysonowania sobą, który właśnie rozstrzyga o tym, że jest ona w osobie raczej stanem niż działaniem.

## 2. MIŁOŚĆ CIERPIĄCA TO MIŁOŚĆ POKORNA I WIELKODUSZNA

Przypomnienie tego szczególnego aktu ludzkiej wolności, jakim w wydarzeniu paschalnym jest akt zgody-zadysonowania sobą, pozwala zauważyć raz jeszcze, lecz w nieco innym kontekście, w jaki sposób i jak głęboko ludzka wolność wpisuje się w strukturę stanowiącą nasz początek konfrontacji z Bogiem. Zamierzam obecnie poświęcić temu więcej uwagi. Chodzi mianowicie o zrozumianą teraz już w ścisłym sensie, naszą odpowiedzialność za śmierć Jezusa, odpowiedzialność, która jest po prostu naszym grzechem. W antropologii paschalnej pojęcie to nie jest tylko przypadkowe. Zarysowuje ono bowiem do końca ten dystans, pomimo którego Bóg jest absolutnie blisko człowieka i chce powiedzieć, że cała ta osobista odpowiedzialność za śmierć Jezusa nie tylko nie jest dostateczną, czy konieczną racją odmowy Bogu zgody na Jego miłość, ale może i powinna być wpisana w ukonstytuowany przez akt zgody-zadysonowania sobą stan zależności między mną, a umarłym i zmartwychwstałym Jezusem. To prawda, że skoro każdy osobisty grzech odnosi się bezpośrednio do tej śmierci – ona nadaje mu takie właśnie ostateczne znaczenie – to każde *ja* ponosi tu nie tylko osobistą, ale i pełną; nie dającą się z nikim podzielić odpowiedzialność. Po prostu: swoją własną wolnością człowiek wpisuje się w absolutny dystans między sobą samym, a Jezusem, swoją własną wolnością ten dystans tworzy, a znakiem i gwarancją tego jest właśnie nieuchronna i nieunikniona śmierć Jezusa. Jednakże przecież, tak rozumiany grzech (jako kategoria moralna) nie rozstrzyga do końca o mojej konstytucji, o tym kim jestem. Ma to

bowiem miejsce dopiero w akcie zadysponowania sobą, który to akt, jak wiemy, jest innej, szczególnej natury. Grzech osobisty jako istotny element dzielącego mnie od Boga absolutnego dystansu staje się w ten sposób, obok ontologicznego statusu bytu ludzkiego, oraz pierwotnego grzechu, oczywistym źródłem niewymownego bólu, a dokładniej cierpiącej miłości: jestem kochany *na śmierć i życie* – tym właśnie jestem, pomimo mojego grzechu. I dalej: w obecnym już przecież w śmierci Jezusa Jego zmartwychwstaniu okazuje się, że ostateczną racją tej śmierci, nie był mój grzech, ale Jego miłość, taka właśnie miłość: *na śmierć i życie*, że więc w tym sensie mój grzech został *pokonany*. To nie znaczy bynajmniej, że odszedł on w przeszłość, tak jak śmierć Jezusa nie odchodzi w przeszłość, ale, że pomimo wszystko jestem kochany, a więc także pomimo wszystko Jezusa Kocham – cierpiącą miłością.

Niewątpliwie tak zarysowana, wynikająca z antropologicznych założeń sytuacja jest nie tylko psychologicznie, ale i moralnie niejednoznaczna. Może z niej bowiem wynikać na przykład to, że grzech jest tu nie tylko człowiekowi dozwolony, ale nawet pożądany. W paschalnej teologii moralnej i psychologii – jeśli można je tak nazwać – na tej wąskiej, ale przecież ostrej i nieprzekraczalnej granicy niejednokrotnie trzeba stawać. Wyrazem tego jest choćby tylko pytanie jakie św. Paweł stawia Rzymianom: *Cóż więc powiemy? Czyż mamy trwać w grzechu, aby łaska bardziej się wzmogła?* (Rz 6,1). Nie mam oczywiście zamiaru tego zagadnienia rozwijać, ani nawet w przybliżeniu precyzować dalszych możliwych tu niejednoznaczności. Chcę natomiast zwrócić uwagę, że konfrontacja człowieka z Boską miłością w wydarzeniu paschalnym, która w istocie polega na cierpiącej miłości domaga się swojej interpretacji również na płaszczyźnie moralnej, psychologicznej, a nawet somatycznej. Inaczej mówiąc: obok swoich istotnych elementów strukturalnych: niewymownej tęsknoty, *pomocy Ducha*, oraz aktu zgody-zadysponowania sobą, konieczne są w zakresie ludzkiej potencjalności duchowej, psychicznej i somatycznej, takie struktury, które z jednej strony warunkują akt zgody-zadysponowania sobą, z drugiej zaś pozwolą zachować równowagę między tym, co w cierpiącej miłości jest bólem i co jest radością. Chodzi tu zatem o swoiste przełożenie istoty pierwotnego paschalnego doświadczenia – doświadczenia naszego początku – na kategorie moralne i psychologiczne, a przez to o kolejne ku temu doświadczeniu zbliżenie.

Zaryzykuję w tym miejscu, jako pewną hipotezę, stwierdzenie, że w zakresie ludzkiej potencjalności duchowej strukturą taką stanowią dwie cnoty moralne: pokora i wielkoduszność. Pokora, aby spełnić swoją funkcję względem ostatecznego celu wymaga *zdania sobie sprawy z własnych braków*<sup>44</sup>: z własnej bezsilności i słabości, to znaczy z absolutnego dystansu, który dzieli osobę od Boga oraz z tego wszystkiego, w czym ten dystans się wyraża. To zaś jest możliwe jedynie w spotka-

<sup>44</sup> S. Th. II-II, q. 161, a. 2, resp.

niu z umierającym Jezusem, gdyż tylko ta śmierć nadaje owemu dystansowi ostateczne znaczenie. Skoro więc mówimy, że spotkanie człowieka z umierającym Jezusem jest źródłem paschalnego bólu, pokora staje się cnotą umożliwiającą pełne i właściwe jego przeżycie, a przede wszystkim zgodę na Jego śmierć, za którą osoba jest zarówno w szerokim jak i w ścisłym sensie odpowiedzialna. Wielkoduszność natomiast, aby spełnić swoją rolę wobec ostatecznego celu wymaga on *zadania sobie sprawy* z własnej godności, tak mianowicie, że owa śmierć nie tylko określa do końca absolutny dystans między człowiekiem i Bogiem, ale przede wszystkim wprost rozstrzyga o tym, kim człowiek jest. Jest bowiem *zdaniem sobie sprawy* z bliskości Boga, absolutnej, definicyjnej dla osoby ludzkiej bliskości. Zasadniczo jednak jest to możliwe dopiero w spotkaniu z Jezusem zmartwychwstałym, a z umarłym o tyle, o ile w Jego śmierci jest już obecne zmartwychwstanie, gdyż dopiero ono pozwala rozumieć tę śmierć jako *alteram imaginem* Boskiej miłości. Skoro jednak mówimy, że spotkanie ze zmartwychwstałym Jezusem jest źródłem paschalnej radości, wielkoduszność staje się cnotą umożliwiającą pełne i właściwe jej przeżycie, a przede wszystkim zgodę na tę miłość, którą Bóg jest sam w sobie, i którą ma dla mnie, miłość pomimo wszystko.

Obok wskazanej tu tylko pobieżnie definicyjnej różnicy między cnotą pokory i wielkoduszności, chciałbym przede wszystkim z całą jasnością zauważyć ich wzajemny związek. Chociaż pozornie zmierzają one do czegoś przeciwnego – pokora bowiem hamuje dążenie człowieka do celu ostatecznego, wielkoduszność natomiast popycha osobę ku niemu – jednakże nie tylko nie wykluczają się wzajemnie<sup>45</sup>, ale w istocie mogą w osobie występować razem głęboko się warunkując<sup>46</sup>. Jest to o tyle ważne, iż okazuje się, że nie tylko na płaszczyźnie antropologicznej, ale także w przestrzeni ludzkiego duchowego życia, w odniesieniu człowieka do celu ostatecznego zachowane zostają, nie naruszające się wzajemnie absolutny dystans i absolutna bliskość, niewymowny ból i niewymowna radość. Przez to właśnie cnoty pokory i wielkoduszności warunkują i wyjaśniają pierwotne paschalne doświadczenie oraz fundamentalny paradoks cierpiącej miłości. Prowadzą człowieka w uporządkowany sposób do konfrontacji z umierającym i zmartwychwstałym Jezusem, to znaczy także do doświadczenia swojego własnego początku.

Chciałbym jednakże w tym miejscu dodać coś jeszcze. Gdy mianowicie mówię, że początek ów przekracza zwyczajnie rozumiany porządek moralny, oznacza to przecież, że cierpiąca miłość, jakkolwiek mogłaby być już zrozumiałą, nie koniecznie pojawia się w ludzkiej świadomości i przeżyciu w każdej chwili. Słusznie można zatem zapytać kiedy i jak się tu pojawia? Chociaż w istocie pytanie to powodowane jest raczej względem praktycznym niż teoretycznym, nie oznacza to jednak, że wolno

<sup>45</sup> Por. *S. Th.* II-II, q. 161, a. 1, resp. oraz ad 3; q. 129, a. 3, ad 4.

<sup>46</sup> W dążeniu do dobra *trudnego* – do celu ostatecznego, który ma w sobie coś, czym wzbudza dążenie ku sobie, oraz coś, czym od siebie odpycha. Por. *S. Th.* II-II, q. 161, a. 1, resp.

je nam tu pominąć. Otóż, jak mi się wydaje, problem sprowadza się do określenia takiego ludzkiego aktu, do definicji którego należałyby zarazem i w tym samym stopniu akt cnoty pokory i wielkoduszności<sup>47</sup>, dokonanych przez człowieka w odniesieniu do jego celu ostatecznego; oraz w konsekwencji takiego stanu ludzkiego podmiotu, w którym zachowany byłby nienaruszony zarówno niewymowny ból jak i niewymowna radość, możliwe właśnie tylko w odniesieniu do celu ostatecznego. Mówiąc inaczej chodzi o ukazanie moralnego wymiaru aktu zgody-zadysponowania sobą konstytuującego ludzką *ja* jako własność Boga.

Doprawdy godne głębokiego zainteresowania są w tym względzie uwagi, jakie czyni św. Tomasz na temat skruchy<sup>48</sup>. Przede wszystkim pojawia się ona jednoznacznie w kontekście odniesienia osoby właśnie do ostatecznego, a nie jakiegokolwiek innego celu<sup>49</sup>, odniesienia, które – jak wiemy – jest konieczne i polega na niewymownej miłości. Skruca zatem jest doświadczeniem miłości<sup>50</sup>, ale nie w zupełnie zwyczajnym jej rozumieniu. Jest bowiem doświadczeniem miłości w istotny sposób związanej z bólem z powodu osobistego grzechu<sup>51</sup>. Właśnie ten związek miłości i bólu<sup>52</sup> w doświadczeniu skruchy sprawia, że o tym drugim możemy powiedzieć dokładnie to samo, co mówimy o owej miłości, że mianowicie może on trwać w osobie całe życie<sup>53</sup> oraz, że jest największym z możliwych dla ludzkiej natury<sup>54</sup> – niewymownym bólem. Stwierdzenie powyższe należy jednak czytać z największą uwagą. Po pierwsze dlatego, że wyraźnie rozszerzony zostaje w nim powód tego bólu. Nie jest nim już jedynie osobisty grzech<sup>55</sup>, ale zarówno grzech pierworodny<sup>56</sup> jak i ontologiczny status ludzkiego bytu, słowem to wszystko, co jest w nas słabością i bezsilnością względem Boga. Po drugie zaś dlatego, że mówiąc o doświadczeniu bólu w istocie mówimy tu wciąż o doświadczeniu miłości, tej miłości, którą każde ludzkie *ja* jest kochane *na śmierć i życie*: pomimo wszystko. W tym właśnie sensie akt skruchy odkrywa się przed nami jako moralny wyraz aktu zgody-zadys-

<sup>47</sup> Akt, w którym obie te cnoty *schodzą się ze sobą* (*S. Th.* II-II, q. 161, a. 1, ad 3; q. 129, a. 3, ad 4).

<sup>48</sup> Por. *S. Th.* Suppl., q. 1-5.

<sup>49</sup> Por. *S. Th.* Suppl., q. 3, a. 1, resp.

<sup>50</sup> W jej pierwszym i podstawowym stadium, gdy podmiot jest jeszcze bierny w stosunku do przedmiotu swego kochania. M. A. K r a p i e c, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, VI, 1-2, Lublin 1960, s. 137.

<sup>51</sup> Por. *S. Th.* Suppl., q. 1.

<sup>52</sup> *Każdy ból zasadza się na miłości* (*S. Th.* Suppl., q. 3, a. 1).

<sup>53</sup> Por. *S. Th.* Suppl., q. 4, a. 1.

<sup>54</sup> Por. *S. Th.* Suppl., q. 3, a. 1.

<sup>55</sup> Do stwierdzenia takiego upoważnienia refleksja o grzechu osobistym podejmowana w kontekście wydarzenia paschalnego, a zwłaszcza w kontekście śmierci Jezusa. Właśnie śmierć Jezusa nadaje, jak było powiedziane, ostateczne znaczenie nie tylko ludzkiemu grzechowi, ale w ogóle wszystkiemu, co stanowi o absolutnym dystansie między człowiekiem i Bogiem.

<sup>56</sup> Inaczej: *S. Th.* Suppl., q. 2, a. 2.



ponowania sobą, ustanawiający w osobie taki szczególny stan (*cor contritum*<sup>57</sup>), w którym, jak nigdzie indziej w podobnym stopniu, pojawia się zarazem rozpoznanie swojej własnej słabości i bezsilności, oraz godności – tego kim i dlaczego jestem. W stanie tym, zauważmy, okazuje się niedwuznacznie, że nie jestem sobą wtedy, gdy coś mam lub gdy coś ode mnie zależy – bo tak nie jest; ani nawet wtedy, gdy i o ile jestem dla drugich, dla Boga – bo właśnie nie jestem; ale że jestem sobą wtedy i dlatego, że drugi, że Bóg jest dla mnie pomimo wszystko, a ja się na to pomimo wszystko zgadzam, pozwalam Mu dla mnie być<sup>58</sup>. W tym Bożym byciu dla mnie i w tej mojej zgodzie nie chodzi jednak o jakiś osobny, świadomy akt, pojawiający się w pewnym momencie mojej historii. Przeciwnie, chodzi tu o zupełnie pierwotny fakt dający się w doświadczeniu jako niewymowna radość doświadczana pomimo niewymownego bólu, czyli po prostu o fakt cierpiącej miłości, która związana teraz z doświadczeniem skruchy przestaje być pojęciem abstrakcyjnym.

Zamiast zakończenia: Cierpiąca miłość, to miłość doznana

Chciałbym teraz, na zakończenie, poświęcić kilka uwag tej antropologii, temu zrozumieniu człowieka, jakie wyłania się z przeprowadzonych dotąd refleksji. W pierwszym rzędzie głębszej i spokojniejszej uwagi domaga się zaskoczenie związane ze znaczeniem jakie zostało przypisane do aktu i stanu skruchy w pierwotnym paschalnym doświadczeniu. Kiedy mówię o skrusze, nie mam bynajmniej na myśli jedynie tego, co kryje się w zwyczajnym jej rozumieniu, jako dobrowolnego bólu z powodu osobistego grzechu. Na płaszczyźnie, na której pozostają te rozważania, skrucha z powodu osobistego grzechu stanowi jedynie nie dający się zastąpić innym punkt wyjścia, który pozwala zauważyć w ludzkim podmiocie doświadczenie szczególnego rodzaju miłości. Ten jej szczególny charakter zawiera się w tym, że jest ona miłością doznawaną, a nie spełnianą, która stanowi ponadto, ściśle rzecz biorąc, jedyną własność podmiotu<sup>59</sup>, tę, dzięki której jest i jest sobą. Doświadczenie takiej miłości jako rzeczywistości samej w sobie zachodzi zatem na trudno uchwytną, ale przecież ostrej i nieprzekraczalnej granicy między doznawaniem i spełnianiem, zwłaszcza wtedy, gdy to, co jest spełniane nie może być nazwane miłością, co jest jej zaprzeczeniem, czyli po prostu grzechem. Tylko wtedy bowiem osoba powiedzieć może, iż nie *ma* innej miłości niż tę, której doznaje. Stąd właśnie do definicji

<sup>57</sup> Praca zbiorowa, *Szkola służby Pańskiej*, Tyniec 1982, s. 87. Świadomie odwołuję się tu do określenia pochodzącego z duchowości monastycznej. Zrozumiana tam właśnie skrucha wydaje się doskonale odpowiadać temu, o czym piszę.

<sup>58</sup> Por. T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 194-199.

<sup>59</sup> Tę miłość *mam* tak jak *mam* swoje istnienie. Jest to sama istota pierwotnego paschalnego doświadczenia danego nam w imieniu i historii Piotra.

owej doświadczanej miłości należy niewymowny ból czyniący ją miłością cierpiącą. Jednakże – jak było już powiedziane – powód tego bólu w żadnym razie nie wyczerpuje się we wskazaniu na popełniony wobec Boga osobisty grzech, lecz odsyła bezpośrednio ku temu wszystkiemu, co jest w człowieku słabością i bezsilnością względem Boga, co stanowi o absolutnym między nimi dystansie. Rozważany w kontekście wydarzenia paschalnego, a zwłaszcza w kontekście śmierci Jezusa, która nadając ostateczne znaczenie nie tylko ludzkiemu osobistemu grzechowi, ale także grzechowi pierwotnemu, a nawet ontologicznemu statusowi ludzkiego bytu, jest bólem z powodu tego wszystkiego dla-czego Jezus musiał umrzeć, abym ja mógł poznać Jego miłość.

Takie szerokie rozumienie skruchy jest jednak zaledwie pierwszym krokiem zbliżającym ku centralnemu dla paschalnej antropologii faktowi. Trzeba bowiem uczynić krok następny, pod wieloma względami trudniejszy niż ten pierwszy. Cierpiąca miłość sama w sobie, tak, jak stanowiący jej właściwe środowisko stan skruchy, jest przecież znamiem odniesienia osoby do jej ostatecznego celu, do Boga, do umarłego i zmartwychwstałego Jezusa. Antropologia paschalna zatem w żadnym wypadku nie może rozważać człowieka osobno i Boga osobno<sup>60</sup>, lecz istnienie tego pierwszego rozumie jako istnienie we dwóch. Oznacza to oczywiście odwrócenie tradycyjnego porządku refleksji antropologicznej, której początkiem jest zawsze człowiek sam w sobie, który następnie dopiero wchodzi w taką czy inną, ścisłą bądź mniej ścisłą relację z Bogiem. Ta relacja jest jednak zawsze wówczas istniejącemu już podmiotowi dodana, gdyż na to tylko pozwala ontologiczna konstytucja<sup>61</sup>, lub choćby zdrowy rozsądek. Cały ten problem (przedmiotu paschalnej antropologii) wyostrza się dodatkowo, gdy powiemy, że omawiana zależność nie jest wynikiem jakiegokolwiek filozoficznej, czy teologicznej spekulacji, ale odkryta zostaje w historycznie i teologicznie rozumianym wydarzeniu paschalnym, że więc zastosowane tu ontologiczne określenie: istnienie we dwóch nie jest niczym innym jak tylko swoistą redukcją doświadczenia człowieka uczestniczącego w tym wydarzeniu z konieczności<sup>62</sup>. Właśnie to doświadczenie konfrontacji z nieuchronną i nieuniknioną Boską miłością *na śmierć i życie*, na którą wolna istota wyraża zgodę (a więc

<sup>60</sup> Por.: T. Węclawski, *Bóg – Wydarzenie miłości. Miłość – Wydarzenie Boga*, „Znak”, 11 / 1995, s. 121. Stwierdzenie takie wydaje się jeszcze bardziej kontrowersyjne na terenie antropologii, niż na terenie teologii. Stanowi jednak jej istotny moment.

<sup>61</sup> W studium o powołaniu (J. Popławski, tamże), usiłowałem pokazać, że w koncepcji klasycznej relacja do Boga nie musi być tak rozumiana, lecz, że zawiera się jako ontologiczny element w strukturze *suppositum*.

<sup>62</sup> W proponowanym tu odwróceniu perspektywy spojrzenia na człowieka chodzi o *przedustawienie* wydarzenia paschalnego (a zatem i pierwotnego paschalnego doświadczenia) względem każdego innego możliwego pojęcia człowieka. Por.: T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 121 wraz z przyp. 133, oraz: s. 148.

pierwotne paschalne doświadczenie) jest w antropologii paschalnej pierwotnie dane. Chcę przez to powiedzieć, że odkryty przez człowieka w wydarzeniu paschalnym fakt: jestem kochany przez Boga *na śmierć i życie* – a zatem samo to wydarzenie, o ile uczestnictwo w nim człowieka należy do jego istoty – stanowi dla (paschalnej) antropologii *primum dictum*<sup>63</sup>. Nie oznacza to bynajmniej, że odtąd wszelkie ontologiczne, czy jakiegokolwiek inne określenia opisujące ten fakt (ten stan podmiotu) są już zbędne. Przeciwnie! Może on stanowić podstawę refleksji antropologicznej tylko dlatego i tylko wtedy, gdy potrafimy dostrzec i ujawnić właśnie ontologiczny charakter<sup>64</sup> paschalnego wydarzenia.

Zarysowana w ten sposób koncepcja antropologii ma oczywiście swoje słabe punkty, zwłaszcza wtedy, gdy w konfrontacji z tradycyjną antropologią nie zostaną one do końca wyjaśnione. Truizmem byłoby jednak wykazywać, że takich słabych punktów nie posiadają inne definicje osoby, które ponadto w wielowiekowych dziejach myśli nie dały się pokonać, jak się wydaje właśnie dlatego, że nie były zdolne uwzględnić jako fundamentalnego faktu, iż *człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa*. W tym wielowiekowym sporze o człowieka teologia nie mogła mówić równie mocnym, co filozofia głosem z powodu słusznego skądinąd lęku, o przekroczenie swoich kompetencji, tak, że spór ten toczył się w dużym stopniu bez związku z historycznym i teologicznym wydarzeniem paschalnym. Jest więc chyba najwyższy czas, by powiedzieć wprost – niezależnie od ryzyka i niepokoju jakie wzbudzi podobne stwierdzenie – że wszelkie koncepcje człowieka nie uwzględniające ontologicznego charakteru wydarzenia paschalnego (*prima motio*) i takiegoż charakteru związku człowieka z nim (istnienie we dwóch), z góry skazane są na niepowodzenie, lub fragmentaryczność. Wydarzenie paschalne jest bowiem jedynie właściwym – ale nie jednym z możliwych – miejscem antropologicznej refleksji<sup>65</sup> ponieważ na tym właśnie miejscu wydarza się każde ludzkie istnienie, w każdym możliwym znaczeniu tego słowa.

Spróbuję opisać to nieco prościej. Kiedy rozważamy tajemnicę człowieka realnie uczestniczącego w wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa, zastajemy go tu w zupełnie szczególnej, chciałoby się powiedzieć: wyjątkowo intymnej sytuacji. Otóż człowiek ów, niejako na naszych oczach, doświadcza związanego z rozpoznaniem swojej własnej słabości i bezsilności (grzech osobisty, grzech pierworodny, ontologiczny status bytu niekoniecznego), niewymownego bólu, za którym ostatecznie stoi absolutna odrębność i niezależność (wolność) jego istnienia. Klasyczna

<sup>63</sup> Por.: T. Węcławski, *tamże*, s. 115 oraz 147.

<sup>64</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 82: *W świętych księgach, a zwłaszcza w Nowym Testamencie znaleźć można teksty i stwierdzenia dotyczące kwestii w ścisłym sensie ontologicznych.*

<sup>65</sup> T. Węcławski, *tamże*, s. 180: *Jeśli bowiem słowem i miejscem, gdzie dopełnia się dialog Boga z ludźmi jest Pascha Jezusa, to jest to zarazem słowo i miejsce, poza którym nie można znaleźć całej prawdy o człowieku.*

ontologia nazywa to *sui iuris et alteri incommunicabilis*. W ten sposób ów ból sięgając samego aktu istnienia ujawnia z całą ostrością fundamentalny moment tajemnicy ludzkiego bytu: człowiek nie chce być sam, nie chce i nie może istnieć sam. Innymi słowy: nie chce tylu różnych godności przyznawanych mu przez poszczególne, znane nam definicje osoby, z owym *sui iuris et alteri incommunicabilis* na czele. Stwierdzenie, że człowiek nie chce i nie może istnieć sam zrozumiane w wydarzeniu paschalnym daleko jednak odbiega od jego potocznego znaczenia. Jego pełnego znaczenia nie można bowiem odkryć poza tym paschalnym wydarzeniem. I to nie tylko dlatego, że to dopiero śmierć Jezusa nadaje owej absolutnej odrębności (samotności) ostateczne znaczenie, ale również dlatego, że płynący stąd niewymowny ból nie jest tu w żadnym razie pojęciem abstrakcyjnym. Nie znajduje zatem rozwiązania w żadnym abstrakcyjnym słowie, lecz jedynie w tym nie dającym się z niczym porównać *concretum* jakim jest pascha Jezusa. Rozwiązanie to jednak nie polega na jakimkolwiek umniejszeniu tego bólu, lecz na ujawnieniu, że w istocie jest on możliwy jedynie wtedy, gdy człowiek *zdaje sobie sprawę*<sup>66</sup> (i gdy następnie wyraża na to zgodę) z pierwotniejszego jeszcze niż owa odrębność faktu, z tego mianowicie, że jest kochany *na śmierć i życie – pomimo wszystko*, co znaczy również: przede wszystkim (przed wszystkim), że więc jego istnienie *tu i teraz – zawsze* jest istnieniem we dwóch. Rzecz w tym, że poza wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa nie dysponujemy dostatecznie mocnym słowem, dla wyrażenia pierwotnego charakteru tego antropologicznego faktu. Możemy mówić o Boskiej bezwarunkowej, czy nieuchronnej i nieuniknionej miłości, możemy ukazywać jej ontologiczny, konieczny charakter. Ostatecznie jednak – powtórzę – wszystkie podobne określenia są jedynie swoistą redukcją tego jedyne go słowa, którym jest paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Poza tym wydarzeniem o człowieku powiedzieć można niemal wszystko, świadectwem czego jest tak bogaty przecież dorobek filozoficznej i teologicznej myśli. Nie można natomiast powiedzieć, że jest on kochany *na śmierć i życie – że tym właśnie jest*. Nie można tak powiedzieć nie tylko dlatego, że poza wydarzeniem paschalnym nie wiemy kim jest Bóg sam w sobie, ale także dlatego, że nie wiemy kim jest dla nas, z całą ontologiczną mocą owego *dla nas*. Dopiero zatem to wydarzenie ujawnia deficyt każdego innego pojęcia człowieka<sup>67</sup>.

<sup>66</sup> Niezależnie czy jest to w pełni i wyraźnie świadome, czy też poza-świadome.

<sup>67</sup> Por.: T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak”, 10 / 1998, s. 62.