

## Jak rozumieć tożsamość Jezusa Chrystusa? Metafizyczny problem tożsamości w chrystologii

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

*Tak oto mój Zbawca, duchowy lew (...), wysłany przez wiecznego Ojca, zakrył swoje duchowe ślady, to znaczy swoje bóstwo. Przy aniołach uczynił się aniołem, przy ludziach człowiekiem, przy mocach mocą, aż do (kresu) swojego zstąpienia (κατάβασις). W rzeczywistości zstąpił On w łono Maryi, aby zbawić zbląkany ród dusz ludzkich (...). Tym samym nie rozpoznali oni tego, który zstąpił z Niebios, i mówili: Któż jest tym królem chwały? Wówczas odpowiada Duch Święty: Pan mocy, oto król chwały (Physiologus)<sup>1</sup>*

*Bóg może się stać czymś. Ten, który jest sam w sobie niezmienny, może sam być zmienny w i n n y m (K. Rahner)<sup>2</sup>*

### I. WSTĘP

Celem dociekań zawartych w tym artykule jest zaproponowanie takiego filozoficznego (metafizycznego) sposobu myślenia o tożsamości, do którego mogłaby się przyłączyć współczesna chrystologia teologiczna (w odróżnieniu od tzw. *chrystologii filozoficznej*<sup>3</sup>). Problem jest złożony i trudny. W ramach jednej krótkiej

<sup>1</sup> Por. F. S b o r d o n e (wyd.), *Physiologus*, Rzym 1936 (wznowienie, Hildesheim 1976), 2-4 – cyt. za: J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, tłum. S. Basista, Kraków 2002, s. 233. *Physiologus* to pismo apokryficzne, którego ostateczna redakcja pochodzi najprawdopodobniej z końca IV wieku, przedstawiające najstarszą postać judeochrześcijańskiej tradycji o ukrytym charakterze Wcielenia.

<sup>2</sup> K. R a h n e r, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 182.

<sup>3</sup> Mówiąc o *chrystologii filozoficznej* mamy na uwadze próbę stworzenia osobnego działu filozofii podjętą przez X. T i l i e t t e w książce *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996.

wypowiedzi spróbujemy jedynie wskazać na jego zasadnicze rysy. Nie wszystkie twierdzenia pojawiające się w tym artykule zdołamy dostatecznie uzasadnić. Wydaje się jednak, że mimo tych niedostatków, nakazujących traktować niniejsze rozważania bardziej jako pytanie niż jako twierdzenie, ważniejsza jest sama próba zbliżenia się do problemu tożsamości Chrystusa nie tylko na drodze wiary i miłości, ale także na drodze rozumu spekulatywnego.

Bezpośrednią inspiracją do podjęcia tego tematu była lektura wybranych tekstów współczesnego teologa katolickiego, ks. Tomasza Węclawskiego<sup>4</sup>. Dochodzi w nich do głosu nie tylko zwyczajne rozpoznanie upadku znaczenia fundamentalnych aksjomatów metafizyki klasycznej we współczesnej filozofii i teologii. Jest to również próba pozytywnego wskazania na nowy paradygmat myślenia metafizycznego w refleksji teologicznej. To, że dziś podkreśla się *dynamizm wiary*, komunijne i komunikacyjne ujęcie sakramentów, Kościoła, itd., oznacza, że miejsce, jakie do tej pory zajmowała w teologii *metafizyka już gotowych substancji i teologia już określonych możliwości* (T. Węclawski), powinna teraz zająć *metafizyka relacyjna*. Ta ostatnia zrywa z takim inspirowaniem teologicznych wypowiedzi o Bogu, które niemal całkowicie odrywają je od miejsca, skąd jedynie sensownie i zrozumiale możemy o Bogu myśleć i mówić.

Przyłączamy się do obu zasadniczych spostrzeżeń zgłoszonych w przedstawionej wyżej skrótovej diagnozie. Podzielamy zatem przekonanie, że nowa ewangelizacja wymaga dziś od myślenia teologicznego nowej perspektywy metafizycznej (nie będziemy jednak szeroko omawiali tematu załamania się dawnych aksjomatów klasycznej filozofii bytu, zwłaszcza *substancjalnego* modelu tożsamości Boga i człowieka, ponieważ w tym względzie istnieje bogata literatura<sup>5</sup>). Zgadza-

<sup>4</sup> Por. T. Węclawski, *Jakiej metafizyki potrzebują teologowie? (zwrot czy kontynuacja)*, „Znak-Idee” 7 (1994), s. 97-108; tenże, *Ankieta: Czym jest teologia, którą uprawiam*, „Znak” 54 (2003), nr 6, s. 88-90.

<sup>5</sup> Dla przykładu, w dziedzinie filozofii por.: J. L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996; M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994; tenże, *Onto-logiczny charakter metafizyki*, [w:] *Drogi Heideggera*, J. Mizera (red.), tłum. J. Mizera, s. 165-184.; U. Schrade, *Panorama współczesnej metafizyki*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 36 (1991), s. 45-58; M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. Dialogiczna próba pokonania kryzysu metafizyki*, „Edukacja Filozoficzna” 34 (2002), s. 109-129; tenże, *Dialog jako podstawa metafizyki. Od metafizyki fundamentu do metafizyki orientacji*, [w:] *Filozofia Dialogu. Drogi i formy dialogu*, t. 1. Poznań 2003, s. 11-27; J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* (1970), *O co właściwie chodzi?* (1974), [w:] tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 215-238, 239-267; M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, München, 1986; K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 2000; M. J. Simsek, *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*, [w:] *Filozofia europejska w XX wieku*, A. Przyłębski (red.), Poznań 1999, s. 49-62, artykuły zamieszczone w siódmym zeszycie „Znaku-Idei” z roku 1994; w dziedzinie teologii por.: J. Molin, *Bóg w stworzeniu*, tłum. Z. Danielewicz, Kraków 1995; T. Węclawski, *Pobożność myślenia? Teologia i Marcin Heidegger*, „Collegium Polonorum” 6 (1982), s. 98-109; R. Guardini, *Świat nie jest gotowy* (1929),

my się również co do tego, że szansą dla rozwoju teologii współczesnej może być metafizyka relacjonalna, tzn. taka, która z wyżyn abstrakcyjnych systemów metafizycznych schodzi w dolinę codzienności człowieka, podejmuje nurtujące go pytania i mówi do niego o Bogu językiem *tego świata*. Mówić o Bogu w ten sposób oznacza dla *metafizyki codzienności* i inspirowanej przez nią teologii większą niż dotychczas troskę o interpretację istotnych egzystencjalnych ludzkich doświadczeń, szukanie w nich obecności Boga, aby pokazać, jak można wierzyć w Boga w tym, co człowieka w życiu spotkało, a nie pomimo tego wszystkiego, a w kwestii samych wypowiedzi zabieganie bardziej o możliwą precyzję, a mniej o nadawanie im ostatecznego i wiążącego charakteru.

Postawmy teraz dwa pytania: jak zgoda na taką diagnozę stanu współczesnej teologii i metafizyki określa pole badawcze naszych rozważań i metafizyczną perspektywę, w której podejmujemy problem rozumienia tożsamości Jezusa, oraz jakie miejsce we współczesnej chrystologii należałoby przyznać naszym metafizyczno-teologicznym poszukiwaniom?

Pole badawcze naszych dociekań stanowi chrześcijańska teologiczna nauka o Jezusie Chrystusie, a problemem szczegółowym jest próba rozumienia tożsamości Jezusa w ramach relacyjno-komunikacyjnej wyobraźni metafizycznej. Taka próba myślenia o tożsamości Jezusa wpisuje się w jeden z ważniejszych kręgów problemowych, przed jakimi staje dziś chrystologia teologiczna. Zdaniem Gerharda Ludwiga Müllera, nowsze nurty chrystologii teologicznej muszą zmierzyć się z problemem niekomunikatywności metafizycznych i ontologicznych założeń chrystologii Kościoła pierwszych wieków. Wobec tego współczesna refleksja chrystologiczna dąży do nadania dawnym założeniom esencjalnej metafizyki nowego, historyczno-egzystencjalnego znaczenia. W takiej perspektywie pojawiają się także pytania o ludzką samoświadomość Jezusa, jego historię doświadczenia Boga i rozumienia swego własnego ludzkiego życia, które Bóg uczynił pośrednikiem swego panowania<sup>6</sup>.

Przedłożone w tym artykule dociekania wychodzą naprzeciw praktyce nadawania w teologii egzystencjalno-historycznego znaczenia dawnym terminom klasycznej metafizyki. W naszych rozważaniach nie chodzi jednak o próbę egzystencjalno-historycznej interpretacji chalcedońskiej nauki o podmiotowej jedności Jezusa w obu naturach, czy też psychologicznej spekulacji na temat ludzko-boskiej świadomości Jezusa. Punktem ciężkości naszych poszukiwań jest próba spojrzenia na problem tożsamości Chrystusa w aspekcie soteriologicznym (czyli zbaw-

[w:] tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, dz. cyt., s. 47-48; trzy artykuły w „Theologisches Jahrbuch” Leipzig 1982: H. Pfeil, *Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes*, s. 70-91; L. Oening – Hanhoff, *Die Krise des Gottesbegriffs*, s. 92-112; W. Beinert, *Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, über Gott zu reden*, 113-124.

<sup>6</sup> Por. G. L. Müller, *Christologia – nauka o Jezusie Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Kraków 1998, s. 420nn.

czej interwencji Boga w dzieje człowieka, która swój kulminacyjny punkt osiąga w Tajemnicy Paschalnej, a dopełnia się Pięćdziesiątnicą) przy użyciu instrumentarium metafizycznego różnego od klasycznego sposobu rozumienia tożsamości Boga i człowieka.

W poszukiwaniu nowego (pozaklasycznego) rozumienia tożsamości Jezusa chodzi nam o refleksję teologiczną, która nie odkrywa nic więcej ponad to, co należy do najbardziej podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary. Mianowicie, wiara chrześcijańska karmi się nie tylko *jednokierunkowym* przekonaniem o udziale naszego osobistego życia w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, ale w równym stopniu żywi nadzieję na nieustanne *p r z y j m o w a n i e* naszego życia przez Trójjedynego Boga, który przez Jezusa i w Jego Duchu przychodzi do konkretnego człowieka, by w nim zamieszkać (por. J 14, 23<sup>7</sup>). Oba te *kierunki* wiary można wyrazić w stwierdzeniu: ojczyzną człowieka jest Bóg, ale także, choć zupełnie inaczej, *ojczyzną Boga staje się człowiek*. Nam zależy na *rozjaśnieniu* drugiego *kierunku* chrześcijańskiej wiary, czyli naszego sposobu rozumienia tożsamości Boga, który objawiając się w Jezusie w Nim też *p r z y j m u j e* każde ludzkie życie. Nasze rozważania skupiają się zatem wokół problemu, który można by sprecyzować następująco: *j a k* rozumieć tożsamość Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, w związku z Jego zjednoczeniem się z każdym człowiekiem? Takie sformułowanie problemu świadomie nawiązuje do nauki Soboru Watykańskiego II: *On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się j a k o ś [podkreślenie – K.Ś.] z każdym człowiekiem*<sup>8</sup>. Interesuje nas interpretacja tożsamości Jezusa ze względu na to, co kryje się za przysłówkiem *j a k o ś* (łac. *quodammodo*, niem. *gewissermaßen*<sup>9</sup>). Niewątpliwie przysłówek ten w pierwszym rzędzie wskazuje na tajemniczy sposób zjednoczenia Jezusa z każdym człowiekiem (przez co człowiek ma przystęp do życia Boga), ale zjednoczenie to musi mieć także swoje znaczenie dla samego Chrystusa. Jeśli bowiem zjednoczenie Jezusa z każdym człowiekiem ma być *p r a d z i w e* (rzeczywiste), to prawdziwość tego zjednoczenia nie może dotyczyć jedynie człowieka, lecz także tożsamości samego Jezusa. Istotę naszego problemu trafnie oddaje stwierdzenie K. Rahnera: *zdanie o niezmienności Boga nie może przesłonić nam faktu, iż to, co tutaj, między nami, w naszej przestrzeni, w naszym czasie i świecie (...) dzieje się w Jezu-*

<sup>7</sup> Wszystkie cytaty z Pisma świętego (poza innym specjalnym wyróżnieniem) pochodzą z Biblii Tysiąclecia, Poznań/Warszawa 1980<sup>3</sup>.

<sup>8</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań (b.r.w.), nr 22, s. 553.

<sup>9</sup> *Vaticanum secundum*, Bd. IV/I: *Die vierte Konzilsperiode, Dokumente*, O. Müller (Hrsg.), Leipzig 1968: „Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit” (s. 400); *Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt* (s. 401).

się jako stawanie się i historia, jest dokładnie historią samego Słowa Bożego, jego własnym stawaniem się<sup>10</sup>.

Cel niniejszego artykułu przedstawia się zatem następująco: jest to próba pojęciowej asymilacji wiary w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, którego tożsamość ma być rozumiana: 1) z punktu widzenia metafizyki – nie monadycznie (substancjalnie, z podkreśleniem osobności, jak to ukazuje klasyczna metafizyka bytu), lecz dialogicznie (z uwzględnieniem stawania się w kontekście więzi historyczno-egzystencjalnych); 2) z punktu widzenia teologii – soteriologicznie, tzn. w związku z wyznawaną przez nas prawdą wiary, iż Jezus Chrystus dla nas stał się – człowiekiem, i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia.

Artykuł składa się z trzech części: ukazanie dialogicznej próby przewyciężenia kryzysu klasycznego modelu tożsamości Boga i człowieka w filozofii i teologii (II); konkretyzacja perspektywy dialogicznej w nowym typie filozoficznego i teologicznego uniwersalizmu (III); próba spojrzenia na problem tożsamości Jezusa (Boga i człowieka) w kontekście nowego typu uniwersalizmu (ukazanego w części drugiej), co stanowi trzon przedstawionych tu dociekań (IV).

## II. PRÓBA PRZEWYCIEŻENIA KRYZYSU KLASYCZNEGO MODELU OSOBOWEJ TOŻSAMOŚCI BOGA I CZŁOWIEKA

Wszelkie metafizyczne i teologiczne modele tożsamości Boga i człowieka noszą już w sobie załączek własnego rozkładu i jako takie zawsze mają swoją cenę. Każda metafizyka i teologia musi być gotowa ją zapłacić (dla swego własnego dobra), ale nie zawsze musi to być cena tak wysoka, aby wywoływała głęboki niepokój. Jest ona jednak taka wówczas, gdy z intelektualnego przyzwyczajenia do długotrwałej obecności określonego sposobu myślenia w tradycji filozoficznej i teologicznej wnioskuje się (mniej czy bardziej świadomie) o jego jedynej słuszności, powszechności i tym samym wiecznotrwałej wartości.

Wypowiedzieć po kolei wszystko o wszystkim, uczynić to w sposób wiążący i ostateczny, pozamykać rzeczywistość w definicjach bez reszty – oto mentalność klasycznego sposobu myślenia filozoficznego i inspirowanego nim myślenia teologicznego. Jednakże cena, jaką płać ci, którzy nie zgadzają się na historyczny rozwój myślenia, jest taka, że nie mogą oni aktywnie włączyć się do życia współczesnej kultury nie tylko dlatego, że nie chcą jej poznać i zrozumieć, ale także dlatego, że sama kultura ich nie rozumie, nie słyszy ich dawnego sposobu myślenia i mówienia.

W takim właśnie dawnym sposobie myślenia i mówienia, który dziś usiłuje się jeszcze niekiedy forsować, wyrażano poglądy na temat tożsamości Boga i czło-

<sup>10</sup> K. Rahner, dz. cyt., s. 182.

wieka. Tożsamość człowieka, jego własną indywidualność i godność, tłumaczono w kategoriach pozaegzystencjalnych: albo za pomocą klasycznej kategorii bytu (substancji), albo poprzez spekulatywnie wykoncypowane *Ja*, będące instancją porządkującą ludzkie poznanie. Z kolei o tożsamości Boga myślano głównie w kategorii najwyższej substancji, która jedynie legitymuje się brakiem potrzeby innego, aby samemu być. Przy tym o Bogu i człowieku myślano w ich radykalnym oddzieleniu, co musiało zaowocować nowożytnym ateizmem.

Na taką izolację od kultury ani filozofia, ani tym bardziej teologia, nie mogą sobie dziś pozwolić. Dlatego nasze rozważania rozpoczynamy od wskazania na *dialogiczną* próbę przewyciężenia kryzysu wywołanego erozją aksjomatów klasycznej metafizyki bytu i budowanej na niej teologii. Zapytajmy więc: w czym wyraziła się próba takiego przewyciężenia?

Na płaszczyźnie współczesnej refleksji filozoficznej i teologicznej coraz bardziej przekonujemy się, że poza konkretnością życia, dialogiem i historią nie ma dla nas w ogóle myślenia i działania. Filozofowie i teologowie traktują dziś szeroko pojęty dialog jako nieprzekraczalną *r e a l n o ś ć*, współtworzącą zarówno tożsamość człowieka, jak i właściwą podstawę jego świata. Perspektywa dialogiczna pozwala również inaczej niż dotychczas myśleć o Bogu – i to w mocnym, ściśle *ontycznym* sensie dawnej metafizyki. Ten nowo odkrywany obszar ukazuje się oczywiście w rozmaitych profilach, w zależności od stanowisk i punktów widzenia, z których jest udostępniany, rozeznawany i badany.

Dla przykładu, w odniesieniu do poznania filozoficznego E. Lévinas ostrzega przed zacieraniem różnicy między obecnością rzeczy dla samego myślenia (obecnością, która jest warunkiem myślenia filozoficznego), a życiem, które w tej obecności należy dopiero odnaleźć – co oznacza, że wiedza nie jest właściwą duchowością ludzkiego ducha, lecz jest nią czuwanie, żywe uczestnictwo i zaangażowanie<sup>11</sup>.

Filozofia zrezygnowała obecnie z już gotowych i najogólniejszych rozwiązań w dziedzinie poznania absolutnej Prawdy odnalezionej *po zewnętrznej stronie świata*, na rzecz autentycznego poszukiwania uniwersalizmu *od wewnątrz*, w najbliższej człowiekowi codzienności. W kwestii antropologicznej nie chodzi o całkowite wyzbycie się pojęcia podmiotu z filozofii, ale o rewizję projektu *tożsamości przeddialogicznej* (czy też *przedrelacyjnej*), jako możliwości bycia człowiekiem i wskazanie na nowe rozumienie ludzkiej tożsamości.

Z kolei w refleksji teologicznej relacjonalna wyobraźnia metafizyczna nabiera coraz większego znaczenia. Realizm relacji i dialogu w bycie jest tu podkreślany

<sup>11</sup> Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 79nn.

przynajmniej z taką samą siłą, z jaką do tej pory mówiono o rzeczywistości w kategorii substancji. J. Ratzinger tak o tym napisał: *Gdy zrozumiano, że Bóg w aspekcie substancji jest jeden, lecz że istnieje w Nim zjawisko dialogu, zróżnicowania i relacji w rozmowie, kategoria relacji przybrała dla myśli chrześcijańskiej całkiem nowe znaczenie. Dla Arystotelesa była ona przypadłością, to jest niekonieczną właściwością bytu, różniącą się od substancji jako jedynej samoistnej formy rzeczywistości. Doświadczenie, że w Bogu występuje dialog, że Bóg, który jest nie tylko Logosem, lecz także Dia-logosem, nie tylko myślą i sensem, lecz także rozmową i słowem, we wzajemnym odnoszeniu się do siebie – to doświadczenie burzy starożytny podział rzeczywistości na substancję jako to, co istotne, i na przypadłości jako to, co czysto przygodne. Teraz staje się jasne, że obok substancji mamy dialog, relację, jako w równej mierze pierwotną formę bytu<sup>12</sup>.*

Zapytajmy teraz: jak dialogiczna próba przezwyciężenia kryzysu pojęcia tożsamości Boga i człowieka wpływa na podjęty przez nas problem rozumienia tożsamości Jezusa?

Dialog, ze względu na jego wieloraką formę i zadania, może być różnie rozumiany. Dla przykładu, celem dialogu może być: komunikacja i wymiana myśli, wzajemne zrozumienie i porozumienie, akceptacja kogoś innego, nauczenie się czegoś od partnera dialogu, wyzbycie się poczucia samowystarczalności, itp. Nas jednak interesuje dialog jako obszar, na którym odbywa się poważne poszukiwanie nowego myślenia w metafizyce i teologii. Zatem to, co zamierzamy wydobyc z ogromnego obszaru różnorodnych form i postaci dialogu, nie może być ogólne, ale bardzo konkretne. Mianowicie, nasze poszukiwania nowego metafizycznego i teologicznego uniwersalizmu będą zmierzały w kierunku najbardziej wzniosłej postaci dialogu – m i ł o ś c i.

### III. POSZUKIWANIE NOWEGO UNIWERSALIZMU W FILOZOFII I TEOLOGII: PRÓBA KONKRETYZACJI

Przypomnijmy, że nasze zainteresowanie problemem tożsamości Jezusa nie ma charakteru historycznego, lecz teologiczny, a dokładniej – soteriologiczny. Oznacza to, że nie chodzi nam o szczegóły z ziemskiego życia Jezusa, ale o to, że w ogóle Jezus żył ludzkim życiem, które dla nas i dla każdego człowieka stało się (i ciągle się staje) bramą zbawienia (por. J, 10, 9). Ta prawda teologiczna stawia określone wymagania w stosunku do kształtu nowego uniwersalizmu, którego poszukujemy.

<sup>12</sup> J. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 171-172.

## A. WYMAGANIA NOWEGO UNIWERSALIZMU

Rozważanie tożsamości Jezusa w aspekcie soteriologicznym wymaga od spekulatywnej części chrystologii teologicznej przyjęcia nowego instrumentarium metafizycznego. Uważamy bowiem, że próba wyrażenia uniwersalnego sensu tożsamości Jezusa Chrystusa, jako Zbawiciela człowieka (por. np.: Mt 1, 21; Łk 19, 10; J 4, 42), wymaga jeśli nie całkowitego porzucenia tradycyjnej metafizyki bytu (substancji) z jej uproszczonym pojęciem tożsamości (zarówno absolutnej tożsamości Boga, jak i *substancjalnej* tożsamości człowieka), to z pewnością pozbawienia *iluzji substancjalistycznej* (J. Tischner) jej dotychczasowej pozycji w antropologii, i zwrócenia się w kierunku nowego metafizycznego uniwersalizmu<sup>13</sup>. Kierunek poszukiwania nowej wyobraźni metafizycznej – zdolnej do wy-

<sup>13</sup> J. Tischner (por. tenże, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, Kraków 1991, s. 24-29) przytacza szereg zastrzeżeń, jakie pod adresem Boecjańskiej definicji osoby, jako „substancji indywidualnej rozumnej natury” zgłasza wielu przedstawicieli filozofii współczesnej. Oto niektóre z nich: 1) Jeśli osoba jest substancją, to takiego pojęcia osoby nie można odnosić do tajemnicy Trójcy Świętej. Stwierdzenie, że Bóg jest w trzech osobach (= substancjach) musiałoby oznaczać, że istnieje trzech Bogów, a nie jeden substancjalny Bóg. Wprawdzie teologowie podkreślają, że słowa „osoba” używają w stosunku do Boga jedynie w sensie analogicznym, ale czy o osobie można mówić w sensie analogicznym? Jeśli osoba jest substancją, a substancja nie jest wartością, lecz bytem, to nie dopuszcza się tu analogii (stopniowania), bowiem nie można być bardziej lub mniej substancją (substancja jest, albo jej nie ma), tak jak nie można być bardziej lub mniej dobrym; 2) Pojęcie osoby jako substancji wyklucza także rozumienie osoby jako zasady wzajemności. Zasadę tę wyraża stwierdzenie: „ja jestem dzięki tobie, a ty dzięki mnie”. W myśleniu teologicznym pojęcie osoby po raz pierwszy pojawiło się u Tertuliana i służyło do opisu trzech różniących się od siebie realnie boskich relacji, przy czym „w pojęciu «osoba» objęta zostaje zarówno samodzielność człowieka (Selbststand) jako jego odniesienie dialogiczne (...) i spożytkowana w opisie stosunków wewnątrzboskich. Gdy w VI stuleciu Boecjusz stosuje to pojęcie również do człowieka i przedstawia jego pierwszą definicję formalną: «osoba to niepodzielna substancja rozumnej natury», porzuca on odniesienie dialogiczne a podnosi wyłącznie samodzielność (indywidualność)”. J. Grünel, *Handbuch der Christlichen Ethik*, Freiburg 1978, Bd. 1., s. 413n – cyt za: J. Tischner, *Zarys...*, dz. cyt., s. 27; 3) U podstaw ujęcia osoby jako substancji leży arbitralne przekonanie, które narodziło się w określonym momencie filozofii Zachodu. Zakłada ono, że tym, co naprawdę istnieje, jest substancja. W konsekwencji, co nie jest substancją, musi być przypadłością. Aby nie sprowadzać człowieka do poziomu przypadłości, trzeba mu koniecznie nadać status substancji. To jednak, że „substancja” wskazuje na prawdziwe istnienie na poziomie rzeczy, nie oznacza jeszcze, że jest ona „prawdą bycia” na poziomie bytu ludzkiego. Dlatego odrzucenie modelu substancji nie pociąga za sobą konieczności uznania człowieka za zbiór przypadłości, ale poddaje w wątpliwość przydatność modelu substancji do opisu bytu ludzkiego w ogóle. Max Scheler pisał: „Osoba... nie powinna nigdy być pomyślana jako rzecz czy substancja... Osoba jest raczej bezpośrednio współprzeżytyą jednością przeżywania, nie jakąś tylko rzeczą poza tym, co bezpośrednio przeżyte”. Cyt. za: A. Węgrzycki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 83 – zob. J. Tischner, *Zarys...*, dz. cyt., s. 27-28; 4) Nawet reprezentanci personalizmu, tacy jak Karol Wojtyła i wielu innych ze szkoły św. Tomasza z Akwinu, odchodzą od używania pojęcia substancji w sensie jednoznacznym, lecz stosują je tylko w znaczeniu analogicznym. „Przyjawszy – ocenia Tischner – że byt ludzki nie ma charakteru przypadłościowego lecz substancjalny, należy przyjąć, że substancjalność osoby wykazuje jedynie pewne analogie z substancjalnością rzeczy. Co to



pracowania pojęć tożsamości Boga i tożsamości człowieka komunikatywnych dla umysłowości dzisiejszego człowieka-chrześcijanina – winien przede wszystkim uwzględnić to, co *dane w Objawieniu*, oraz brać pod uwagę istotne doświadczenia składające się na całokształt ludzkiego bycia w świecie.

Odstępujemy od panującego w filozofii klasycznej i opartej na niej teologii prymatu odgórnie przyjętych (pozaegzystencjalnych i pozahistorycznych) założeń metafizycznych, dla których związek z Objawieniem jest sprawą wtórna<sup>14</sup>, a związek z doświadczeniem wydaje się być jedynie postulowany, lecz faktycznie nie spełniony, chociażby przez to, że w punkcie wyjścia przyjmuje się zbyt wiele założeń dotyczących *powszechnego* rozumienia tego, czym właściwie jest samo doświadczenie.

O ile próba *rozjaśnienia* tożsamości człowieka w perspektywie miłości nie wydaje się nastroczać szczególnych trudności, o tyle tożsamość Boga, który objawił się w Chrystusie, wymaga w tym względzie (tak ze strony metafizyki, jak i teologii) porzucenia tradycyjnego sposobu ujmowania tożsamości Boga. W klasycznym *substancjalnym* modelu boskiej tożsamości uwypukla się – jak zauważył Heidegger – myśl o braku potrzeby; to, co w swoim byciu nie potrzebuje innego bytu, czyni zadość pojęciu substancji. Postrzeganie tożsamości Boga w kategoriach *braku potrzeby*, absolutnej autonomii, całkowitej suwerenności, samowystarczalności, itp., nie może być dla współczesnej teologii (a tym bardziej chrystologii teologicznej) nośną podstawą dla pojęciowego *rozjaśniania* tożsamości Chrystusa. Jest tak przede wszystkim dlatego, że w tradycyjnym myśleniu metafizycznym, w kategoriach którego usiłowano wyrazić prawdy chrześcijańskiej wiary, prymat wiedzy nie prawda Objawienia, lecz systemowe założenia metafizyczne. Wśród tych ostatnich są takie, które określają sposób *bycia Bogiem*, jako *bycia czymś samowystarczalnym*, a sposób bycia człowiekiem, jako *bycia czymś zależnym*. Nie jest to wprawdzie myślenie, które zasadniczo odbiegałoby od chrześcijańskiej nauki o Bogu-Stwórcy i stworzeniu (w tym sensie, że Bóg, jako źródło wszelkiego życia, dobrowolnie powołuje do istnienia świat i człowieka), ale odbiega ono od chrześcijaństwa wtedy, gdy w ramach swoich filozoficznych założeń chce wyra-

bliżej znaczy i jakie są granice owej analogii, tego bliżej [personalności – dodatek K.Ś.] nie wyjaśniają”. J. T i s c h n e r, *Zarys...*, dz. cyt., s. 29.

<sup>14</sup> Nakładanie na chrześcijańskie Objawienie formalnego schematu metafizyki sprawia, że Jezus Chrystus nie jest już fundamentem Objawienia, ale jedynie trzecim z kolei „wnioskiem” wywiedzionym przez spekulatywną teologię tomizmu. Na początku drugiej kwestii *Summy teologicznej* czytamy: „Głównym zamiarem wiedzy świętej jest przekazywanie wiedzy o Bogu, ale nie tylko wedle tego, jaki jest sam w sobie, lecz także stosownie do tego, że jest zasadą i celem rzeczy, a w szczególności zasadą i celem stworzeń rozumnych (...). Wykładając tę naukę, rozważać będziemy, po pierwsze, o Bogu, po drugie, o ruchach stworzeń rozumnych ku Bogu, **po trzecie** [podkreślenie – K.Ś.] o Chrystusie, który jako człowiek, jest dla nas drogą do Boga”. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 2001, I, q 1, s. 35.

zić całą prawdę o Bogu i człowieku. W chrześcijańskim Objawieniu centralnym tematem nie jest bowiem metafizyczne założenie, lecz osoba Jezusa Chrystusa, który objawia światu Boga miłości.

Jeśli za przesłankę spekulatywnego wyjaśniania tożsamości Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie, przyjmie się założenie o absolutnej samowystarczalności Boga, to zupełnie nie widać, jak wytłumaczyć tożsamość Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Jeśli bowiem miłość Boga jest prawdziwa, to musi być również prawdziwe (prawomocne) rozważanie relacji Bóg-człowiek w odwrotnym kierunku, niż ten, do którego przyzwyczaiła nas metafizyka klasyczna. Musi być możliwe powiedzenie czegoś, co nie da się wyjaśnić inaczej, jak tylko samą miłością, to mianowicie, że – **B ó g p o t r z e b u j e c z ł o w i e k a**.

Taka potrzeba może być prawidłowo zrozumiana jedynie wówczas, gdy spojrzymy na Boga nie tak, jak p o z w a l a nam na to substancjalna metafizyka (dla której takie stwierdzenie musi być bluźnierstwem przeciwko Bogu i rozumowi), ale tak, jak Bóg s a m chce być przez nas postrzegany, tzn. jaki objawił się nam w Jezusie Chrystusie. Bóg Jezusa Chrystusa nie chce być Bogiem samowystarczalnym, nie chce być sobą bez każdego człowieka. Dzieje się tak nie dlatego, że Bóg tak mocno związał się z człowiekiem, że *nie ma już siły* do samodzielnego życia, ale dlatego, że *T a k (...) B ó g u m i ł o w a ł ś w i a t, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne* (J 3, 16). Słowo *Tak* nie oznacza tu jedynie zwyczajnego *zagajenia*, czy też przejściowego epizodu, ale stałą afirmację człowieka, stałe miłosne *Tak* wypowiedane przez Boga w Jezusie względem każdego ludzkiego życia. Owo *Tak* wskazuje na ciągle żywą, dostępną dla każdego człowieka rzeczywistość, która w Jezusie stwarza *uniwersalną sytuację afirmacji*, w jaką zostaje wprowadzony każdy człowiek i do jakiej za każdym razem, tzn. w stosunku do każdego niepowtarzalnego życia ludzkiego, skłania się Bóg. Myślenie i mówienie o tożsamości Jezusa – który *nie był 'tak' i 'nie', lecz dokonało się w Nim 'tak'* (2 Kor 1, 19) – poza niezmiennym *Tak* Bożej miłości, jest nie tylko jałową gadaniną o tym, jaki mógłby jeszcze być Bóg, gdyby nie był właśnie taki, jaki objawił się w Jezusie, ale w swej najdalszej konsekwencji takie myślenie oznaczałoby porzucenie wiary w to, że Bóg może przychodzić do człowieka tak, jak sam chce, tzn. w umarłym i zmartwychwstałym człowieku.

Wobec powyższego twierdzimy, że w *spekulatywnej warstwie* chrystologii teologicznej metafizyka *bytu jako bytu* powinna być zastąpiona przez owo *Tak* – przez m e t a f i z y k ę m i ł o ś c i. Zastanówmy się teraz, jakie założenia należałoby przyjąć w związku z próbą rozwinięcia tego typu uniwersalizmu.

## B. ZAŁOŻENIA METAFIZYKI MIŁOŚCI

Próba zastąpienia metafizyki *bytu jako bytu* metafizyką miłości może rodzić określone pytania: czy w filozoficznych badaniach fundamentalnych (i korzystają-

cych z ich ustaleń badaniach teologicznych) miłość może zająć miejsce *bytu jako bytu*? Czy miłość może być potraktowana jako *to, co dane* w doświadczeniu przed-metafizycznym? Czy miłość jest *wystarczająca* do tego, by pełnić funkcję uniwersalnego podłoża dla refleksji metafizycznej, która przeprowadzając namysł nad doświadczeniem miłości będzie zdolna na nowo *rozjaśnić* rozumienie tożsamości Boga i człowieka? Pytania te kierują najpierw naszą uwagę na stan dzisiejszej metafizyki w ogóle.

Przyłączamy się do opinii, że współczesnemu myśleniu metafizycznemu, rozwijającemu się po upadku aksjomatów metafizyki klasycznej, należałoby wyznaczyć co najmniej dwa podstawowe zadania: ocalenie tego, co jednostkowe i wyjątkowe, oraz zachowanie ostatecznej perspektywy bytowej<sup>15</sup>. Uważamy, że *miłość* (jej doświadczenie) może wystąpić w roli nowego locus metaphysicus, ponieważ spełnia oba warunki nowego myślenia metafizycznego. Zapytajmy więc: *jak miłość czyni zadość obu tym warunkom?*

### C. MIŁOŚĆ JAKO DOŚWIADCZENIE *METAFIZYKO-TWÓRCZE*

Miłość, jako pojęcie o wielkiej głębi znaczeniowej, jest od wieków wspólnym tematem refleksji teologicznej i filozoficznej. W aspekcie filozoficznym pojęcie miłości bywa zwykle wiązane z pojęciem dobra, natomiast w aspekcie teologicznym z rzeczywistością samego Boga (por. 1 J 4, 8). W filozofii pojęcie miłości dochodzi do głosu już u presokratyków (np. u Empedoklesa, gdzie jest zasadą scalania się elementów), w tradycji platońskiej odślania swoje bogactwo znaczeniowe, zostaje wzmocnione w tradycji neoplatońskiej, obecne jest także w centrum filozofii fenomenologicznej (głównie za sprawą M. Schelera), a w XX wieku znajduje swoje poczesne miejsce w dziełach twórców filozofii dialogu.

Miłość, rozumiana jako doświadczenie *metafizyko-twórcze*, odnosi się zarówno do problemu ostatecznego ugruntowania całej rzeczywistości, jak i przynależy do istotnych ludzkich doświadczeń, tak w sferze ich rzeczywistej realizacji, jak i w sferze głębokich pragnień. Miłość, pojęta jako doświadczenie fundamentalne, ma tę *zaletę*, że – w przeciwieństwie do abstrakcyjnych całości wymyślonych przez metafizykę bytu, takich jak: absolutna i autonomiczna tożsamość Boga, idealny porządek hierarchicznie ułożonego świata, anonimowa substancjalno-przypadłościowa tożsamość człowieka – implikuje dialogiczność, dziejowość, stawanie się, nowość, niepowtarzalność, zmienność, przyjmowanie i dawanie. W ten sposób miłość ocala to, co jest w rzeczywistości wyjątkowe i konkretne. Miłość bowiem zawsze dotyka nas *o s o b i ś c i e*, przez co stanowi afirmację konkretnego człowieka, a nie pewnej istniejącej treści, wyrażonej w sędzie egzystencjalnym: *a istnieje*. Miłość może być rdzeniem *metafizyki codzienności* i to takiej meta-

<sup>15</sup> Por. E. Wolicka, *Metafizyka na rozdrożu*, „Znak Idee” 7, (1994), s. 14nn.

fizyki, której nie trzeba nikomu narzucać (jak w przypadku myślenia kategoriami tradycyjnej metafizyki), ale do której przekonuje nas samo życie. W ten sposób w refleksji metafizycznej, i opartej na niej teologii, zachowuje się to, co jednostkowe i konkretne – miłość ludzka i wszystko, co ona ze sobą wiąże, oraz uwzględnia się ostateczną perspektywę bytową – Boga, jako źródło miłości i życia.

Jeśli miłość (jej żywe doświadczenie) ma być płaszczyzną nowego uniwersalizmu, w ramach którego chcemy także spojrzeć na tożsamość Jezusa w aspekcie soteriologicznym, to może jeszcze zrodzić się pytanie: czy obok (lub nawet zamiast) miłości w roli podstawowego doświadczenia *metafizyko-twórczego* mogłoby równie dobrze wystąpić szczęście płynące z poznania Prawdy, która wyzwala (por. J 8, 32)? Otóż mając na uwadze aspekt soteriologiczny należałoby jednak przyznać prymat doświadczeniu miłości. *Miłość bowiem – podkreśla Jan Paweł II – ma nade wszystko moc zbawczą. Moc zbawcza miłości według słów św. Pawła z Listu do Koryntian jest większa, aniżeli moc zbawcza czyścącego poznania prawdy (...) Zbawienie przez miłość jest równocześnie uczestniczeniem w pełni prawdy, a także w pełni piękna. (...) Te wszystkie skarby życia i świętości (...) Bóg otworzył przed człowiekiem w Jezusie Chrystusie*<sup>16</sup>. Wobec powyższego, spróbujmy teraz spojrzeć na problem tożsamości Jezusa w perspektywie tak początkowo zarysowanej metafizyki miłości.

#### IV. PRÓBA NOWEGO UJĘCIA TOŻSAMOŚCI BOGA I CZŁOWIEKA W CHRYSOLOGII TEOLOGICZNEJ

Chyba tylko metafizyka miłości może najbardziej przybliżyć nas do głębszego rozumienia tajemnicy tożsamości Jezusa (a przez to poddać chrystologii teologicznej odpowiednie narzędzia spekulatywne), bowiem w niej pierwszeństwo uzyskuje to, co – z objawionego nam zamiaru Bożego, a nie z założeń określonej metafizyki – jest m o t y w e m Wcielenia. R. Guardini, rozważając tajemnicę Słowa Wcielonego, pisał: *Tego, że Bóg z wieczności wstępuje w sferę tego, co skończone i przemijalne (...) nie jest w stanie pojąć żaden ludzki umysł (...); ale pewien przyjaciel powiedział mi kiedyś coś, co pozwoliło mi zrozumieć więcej niż przez samo tylko 'myślenie'. Kiedy rozmawialiśmy na ten temat, rzekł: 'To miłość sprawia takie rzeczy'*<sup>17</sup>. O prawdziwej miłości nigdy nie można powiedzieć, że coś *sprawiła*, lecz że zawsze żyje i *sprawi*, co oznacza, iż miłość nigdy nie jest już *substancjalnie* gotowa i zamknięta, a jej tożsamością (stałością) jest to, że pozostaje otwarta – nigdy nie ustaje (por. 1 Kor 13, 8). Otwartość ta przejawia się jednak na różne sposoby.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 71.

<sup>17</sup> R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa 1999, s. 24.

Z uwagi na prawdziwość (rzeczywistość) zjednoczenia się Jezusa z każdym człowiekiem, próba rozumienia tożsamości Jezusa w aspekcie soteriologiczny będzie w istocie próbą wskazania na różne aspekty rozumienia solidarności Jezusa z historią każdego ludzkiego życia. Rozumianą w ten sposób tożsamość przedstawimy za pomocą czterech pojęć: jedność w zróżnicowaniu, współprzynależność, otwartość na sens ludzkiej historii, nowa bezpośredniość. Wydaje się, że są to najbardziej podstawowe, aby użyć sformułowania K. Rahnera, sposoby rozumienia stawania się (zmienności) Jezusa, samego w sobie niezmiennego, w każdym innym człowieku. W takiej też kolejności będziemy je omawiać.

#### A. TOŻSAMOŚĆ JEZUSA JAKO JEDNOŚĆ W ZRÓZNICOWANIU

Chrześcijaństwo, jako wiara w Jezusa Chrystusa Zbawiciela człowieka, jest religią soteriologiczną. Znajduje to także swój wyraz w kulcie religijnym, a zwłaszcza w formułach liturgicznych. Zwrócimy uwagę na fragment modlitewnej formuły liturgicznej, zwanej doksologią, następującej po modlitwie eucharystycznej. Formuła ta występowała już w *Sakramentarzu gelazjańskim* z VII wieku, oraz w *Ordines romani* w połączeniu z podniesieniem konsekrowanych postaci. W swej pierwszej części formuła ta ma charakter chrystologiczny: *przez niego (Chrystusa), z nim (Chrystusem) i w nim (Chrystusie)*...<sup>18</sup>. Interesujące jest to, że w mszale łacińskim formuła tej doksologii nie brzmi: *per Christum, et cum Christo, et in Christo*... (jak np. *mutatis mutandis* w mszale polskim, czy włoskim), lecz przybiera postać zaimka: *per ipsum, et cum ipso, et in ipso*... (podobnie w mszale niemieckim, angielskim, rosyjskim). Nie wnikamy w przyczyny takiego zróżnicowania. Być może autorzy łacińskich tekstów liturgicznych zamiast słowa *Christum* użyli zaimka *ipsum* uwzględniając w ten sposób bezpośredni kontekst doksologii, jakim jest modlitwa eucharystyczna, gdzie mowa jest wprost o Chrystusie.

W łacińskim brzmieniu omawianej doksologii interesuje nas stosunek wzajemnego zawierania się obu formuł: *per ipsum* i *per Christum*. Fakt, że obie formuły są używane zamiennie (a w mszale hiszpańskim występują nawet jednocześnie *por Cristo, con él y en él*) nie musi mieć istotnego znaczenia dla spójności samej liturgii. Natomiast taki stan rzeczy stwarza możliwość zastosowania metafizycznej kategorii tożsamości typu *ipse* do głębszego rozumienia tożsamości Jezusa. Zapytajmy więc: czym jest tożsamość typu *ipse*?

W tej kwestii odwołamy się do rozróżnienia poczynionego przez Paula Ricoeura. W studium na temat zagadnienia tożsamości osobowej czytamy: „Zaproponowałem rozróżnienie dwóch pojęć tożsamości: tożsamości tego, co jednakowe, takie samo (które oznaczyłem łacińskim wyrazem *idem*, po francusku *même*, po

<sup>18</sup> Por. B. Margański, *Doksologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1989, kol. 33.

angielsku *same*, po niemiecku *selbig, gleich*) i tożsamość siebie samego (którą oznaczyłem łacińskim wyrazem *ipse*, po francusku *soi*, po angielsku *self*, po niemiecku *Selbst*)<sup>19</sup>. I nieco dalej: *Pojęciu tożsamości typu idem pragnę (...) przeciwstawić pojęcie tożsamości typu ipse*<sup>20</sup>.

Z punktu widzenia chrystologii teologicznej badanie tożsamości Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, wymaga innych kryteriów, niż badanie tożsamości samego tylko człowieka. Dlatego odróżnienie dwóch typów tożsamości: *idem* i *ipse* interesuje nas tylko ze względu na możliwość jego zastosowania do teologicznego opisu osobowej tożsamości Jezusa, Syna Bożego (por. Mt 16, 16; Mk 1, 34) i Syna Człowieczego (por. Mt 12, 18; Mk 2, 10), a nie ze względu na ujęcie tożsamości samej tylko osoby ludzkiej, tak jak rozumiał je Ricoeur.

Jak zatem rozumieć oba typy tożsamości<sup>21</sup>, oraz jak mogą one posłużyć do wyrażenia wiary Kościoła w obecność Jezusa, o której mowa w pierwszej części formuły liturgicznej: *per ipsum, et cum ipso, et in ipso...*?

Mówiąc o kategorii tożsamości typu *idem* będziemy mieli na uwadze to, co jest całkowicie niezmiennie, istniejące poza czasem i przestrzenią. Chodzi więc o to, co dla przykładu fenomenologowie rozumieją przez sposób istnienia idei, które, w odróżnieniu od pojęć, nie istnieją w sferze intencjonalnej bytu (i jako takie nie powstają w czasie), lecz istnieją w idealnej sferze bytu, która może wprawdzie odślaniać się podmiotowi w aktach jego świadomości, ale nie może być przez te akty wytworzona. *Idem* to istnienie czegoś, co w swej absolutnej tożsamości (identyczności) nie może być naruszone przez kontakt z czymś różnym od siebie. Natomiast tożsamość typu *ipse* nie wyklucza zmienności w czasie i przestrzeni, a nawet zakłada zróżnicowanie wewnątrz tego samego. Chodzi zatem o zachowanie tożsamości (identyczności) pomimo różnic i zmiany. Przykładem tak rozumianej tożsamości może być Hegłowski obraz ducha absolutnego.

Biorąc po uwagę takie rozumienie obu typów tożsamości można je zastosować do wyrażania wiary Kościoła w tożsamość Jezusa w następującym sensie. W *Dekrecie o Najświętszym Sakramencie* Soboru Trydenckiego czytamy: *Albowiem nie jest to sprzeczne, aby Zbawiciel nasz zasiadał zawsze w niebiosach po prawicy Ojca naturalnym sposobem obecności, a mimo to był obecny w swojej substancji na wielu innych miejscach sposobem istnienia wprawdzie ledwo słowami wyrażalnym, który jednak jako dla Boga możliwy możemy pomyśleć i mocno mamy wierzyć*<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> P. Ricoeur, *Tożsamość osobowa*, [w:] tenże, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 33.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Poniższe rozumienie tożsamości obu typów zaczerpnąłem z artykułu B. Skargi, *Tożsamość czy różnica*, „Znak Idee” 7 (1994), s. 19n.

<sup>22</sup> Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie* (1551) – cyt. za: *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (oprac.), Poznań 1997, 289, s. 399.

Wypowiedź soborową możemy odczytać następująco: Jezus, jako Syn Boży, przez swój *naturalny sposób obecności* pozwala nam rozumieć swoją tożsamość przez pojęcie tożsamości typu *idem*, natomiast, jako Syn Człowieczy realizuje tożsamość typu *ipse* wszędzie tam, gdzie On sam stwarza takie możliwości: zwłaszcza w Eucharystii. Możemy zatem powiedzieć, że w Jezusie oba typy tożsamości realizują się w ich wzajemnym odróżnieniu, ale bez ich wzajemnego oddzielenia. Włączając chrystologiczną część liturgicznej formuły (*per ipsum, et cum ipso, et in ipso*), która mówi o życiu wiernych w Chrystusie, w całość doksologii, która ma charakter trynitarny, Kościół wyraża wiarę w to, że *Ofiara uwielbienia jest możliwa jedynie przez Chrystusa, który jednoczy wiernych ze swą osobą oraz ze swoim uwielbieniem i wstawiennictwem. W ten sposób ofiara uwielbienia jest składana Ojcu przez Chrystusa i z Chrystusem, by mogła być w Nim przyjęta*<sup>23</sup>.

To, że Jezus jednoczy wiernych ze swą osobą oznacza, że rozumienie Jego tożsamości nie wyczerpuje się w podkreślaniu Jego identyczności w kontakcie z ludźmi. Łączność z innym nie może tu być postrzegana jako pewien dodatek, czy też kontrapunkt dla podkreślenia własnej identyczności, ale wypływa z Jezusowego przynaglenia *m i ł o ś c i* (por. 2 Kor 5, 14). Dlatego tożsamość Jezusa – w którym objawiła się miłość Boża do każdego człowieka, od której nic nas odłączyć nie zdoła (por. Rz 8, 35) – należałoby także rozumieć jako nieustającą współzależność.

#### B. TOŻSAMOŚĆ JEZUSA JAKO WSPÓLPRZYNALEŻNOŚĆ

Sklonni jesteśmy przyznać bez szczególnych obaw o popełnienie błędu teologicznego, że człowiek nie może być w pełni sobą bez Chrystusa<sup>24</sup>, ale czy dostatecznie jasno zdajemy sobie sprawę z tego, że sam Jezus *nie chce* być sobą bez człowieka? Czy rzeczywista więź Słowa Wcielonego z *k a ż d y m* człowiekiem nie mówi nam czegoś więcej o tożsamości Chrystusa, niż klasyczna formuła zasady tożsamości, która odwołuje się tylko do czegoś jednego ( $A = A$ )?

W tych pytaniach przewija się zasadnicza myśl: ilekroć pytamy o tożsamość Jezusa, tylekroć przekonujemy się, że tak naprawdę nie interesuje nas w tym pytaniu tożsamość Jezusa jako Jezusa ( $A = A$ ), ale znaczenie jego tożsamości *d l a k a ż d e g o z n a s* (co w zapisie formalnym mogłoby wyglądać następu-

<sup>23</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1361, s. 327.

<sup>24</sup> Tę prawdę przypomniał nam w pamiętnej homilii na Placu Zwycięstwa w Warszawie, w dniu 2 czerwca 1979 roku, papież *J a n P a w e ł II*: „Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie”. *Jan Paweł II w Polsce 1979.1983. Homilie i przemówienia*, Warszawa 1986, s. 18.

jąco:  $A = A \wedge B_1 \wedge B_2 \wedge \dots \wedge B_n$ ), gdzie o tożsamości Jezusa ( $A$ ) nie mówi się bez jednoczesnego pytania o więź Jezusa z tym oto człowiekiem ( $B_i$ ). Zapytajmy: jak rzeczywistość takiej więzi wpływa na nasze rozumienie tożsamości Jezusa?

Czytając modlitwę arcykapłańską Chrystusa z Janowej Ewangelii natrafiamy na takie oto słowa: *Ojcze, chcę, aby także ci, których mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata* (J 17, 24). Otóż dostrzegamy tu niezwykłą dialektykę pomiędzy oboma typami tożsamości: *idem* i *ipse*. Mianowicie, pragnienie łączności Chrystusa z uczniami wnosi do Jego tożsamości w rozumieniu *idem* (*tam, gdzie Ja jestem*) zupełną nowość, która pozwala myśleć o tożsamości Jezusa w kategorii *ipse* (*aby byli ze Mną*). Tą nowością jest łączność Jezusa z tymi, których otrzymał od Ojca, aby razem z Nim mogli uczestniczyć w chwale, którą On w pełni posiada, bowiem otrzymał ją od miłującego Ojca, zanim świat powstał. Trafnie ujmuje tę dialektykę obu sposobów rozumienia tożsamości Wacław Hryniewicz: *Syn powraca do Ojca 'bogatszy' niż był nim w momencie wcielenia. Życie Trójcy Świętej po wcieleniu i zmartwychwstaniu staje się pełniejsze niż było przedtem. Zdolność do takiego 'ubogacenia' i 'spełnienia' istnieje w samym Bogu. Stawanie się ma swoje źródło w samym bycie Boga. Jest On Miłością niezmienną, ale ustawicznie nową, znajdującą coraz to nowe formy wyrazu. Jest życiem nigdy nie tracącym pełni swojego dynamizmu, w całym bogactwie i nowości jego przejawów*<sup>25</sup>.

Dialektyka pomiędzy oboma typami tożsamości *idem* i *ipse* wskazuje, jak bardzo teologia potrzebuje dziś nowego myślenia metafizycznego. Ma to być relacyjna metafizyka miłości, która pozwala spojrzeć na tajemnicę jedności życia Trójjedynego Boga i jedności stworzenia w perspektywie żywej relacji miłości, a nie monadycznej statyczności substancji. *Istotą osobowości w Trójcy Świętej – stwierdza J. Ratzinger – jest być czystą relacją, a więc najbardziej absolutną jednością. Można więc uznać, że nie jest to sprzecznością. I wyraźniej (...) można zrozumieć, że nie w 'atomie', najmniejszej, niepodzielnej cząstce, znajduje się najdoskonalsza jedność, tylko że czysta jedność może występować dopiero w duchu i obejmuje relację miłości*<sup>26</sup>. Jak bardzo taka wyobraźnia metafizyczna odbiega od klasycznej filozofii bytu, w której spotykamy się z *zaborczą* tożsamością Boga legitymującą się brakiem potrzeby innego, by samemu być.

Spróbujmy teraz wyciągnąć wniosek z tego, co do tej pory powiedzieliśmy. Skoro Bóg w Jezusie objawił swoją zdolność do *ubogacania* siebie samego o ludzi, których stworzył, to tożsamość Jezusa musi być o t w a r t o ś c i ą na to wszystko, co niesie ze sobą historia ludzi. Jednakże w słowie *wszystko* zawiera

<sup>25</sup> W. Hryniewicz, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996, s. 48.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, dz. cyt., s. 176n.



się także zło, które sprawia, że człowiek staje się niewolnikiem grzechu. Rodzi się zatem pytanie: jak rozumieć otwartość Jezusa na każdą i c a ł ą ludzką historię?

### C. TOŻSAMOŚĆ JEZUSA JAKO OTWARTOŚĆ NA SENS LUDZKIEJ HISTORII

W Jezusie, Słowie Wcielonym, Bóg jednoczy się w pewien sposób z każdym człowiekiem. Prawdziwość tego zjednoczenia *zmienia* coś w samym Jezusie, Synu Bożym. Specyfikę tej zmienności należy jednak rozumieć w ten sposób, że Chrystus, *Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca* (J 1, 18) (tożsamość typu *idem*), jest odwiecznie *nastawiony na zmianę* (tożsamość typu *ipse*), jest On bowiem *światłem prawdziwym, które oświeca każdego człowieka, przychodzącego na świat* (J 1, 9)<sup>27</sup>. W pewnym momencie historii, *gdy nadeszła pełnia czasu* (Ga 4, 4), Bóg w Jezusie objawił światu swe odwieczne *nastawienie na zmianę*, tzn. odsłonił się jako Bóg, który jest Miłością (por. 1 J 4, 8). Tożsamością Boga objawioną w Jezusie-Zbawicielu jest rzeczywiste kochanie, które, przez to że jest rzeczywiste, przyjmuje prawdziwie wszystko to, co kocha – ludzi z ich własną historią. Powstaje jednak pytanie: j a k Bóg przyjmuje wszystko w ludzkiej historii?

Tożsamość Jezusa Zbawiciela, w którym najpełniej objawiła się miłość Boża, jest tożsamością typu *ipse*, a więc otwartością na dziejową ekspresję każdej ludzkiej wolności. Jednakże otwartość ta nie oznacza ani akceptacji tego, czego w ludzkiej historii być nie powinno, a jednak było (wyboru zła i niewoli grzechu), ani zgody na brak tego, co mogło i powinno było się wydarzyć, a jednak się nie wydarzyło (zaniedbanie dobra i miłości). Otwartość Boga w Jezusie na historię każdego człowieka nie jest otwartością bezcelową, ale ma swój sens. Jest nim, mówiąc najkrócej, zbawienie człowieka wraz z całą historią jego życia, a nie pomimo niej.

Bóg przez Wcielenie rzeczywiście wstąpił w historię. Oznacza to, że sens Wcielenia jest otwarty na sens każdej ludzkiej historii. Rozumienie tożsamości Jezusa Zbawiciela wiąże się zatem z rozumieniem sensu ludzkiej historii, która w Jezusie staje się nie tylko historią zbawienia, ale także *m e t a f i z y k ą*. Jest tak dlatego, że „historia zbawienia podejmuje nie tyle problem samych dziejów człowieka, ile *problem sensu jego bytowania*. Jest ona więc *historią* i zarazem *metafizyką*”<sup>28</sup>. Rdzeniem historii zbawienia jako metafizyki jest odsłonięcie ostatecznej prawdy o sensie ludzkiego życia: *Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielenego*<sup>29</sup>. To wyjaśnienie nie jest zwyczajnym rozumo-

<sup>27</sup> Taki przekład fragmentu prologu Ewangelii Jana (J 1, 9) dopuszczają (choć w drugiej kolejności) tłumacze tzw. „Biblii Poznańskiej” i traktują go jako równouprawniony z przekładem: „Światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, przyszła na świat”.

<sup>28</sup> J a n P a w e ł II, *Przekroczyć...*, dz. cyt., s. 61.

<sup>29</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, dz. cyt., nr 22, s. 552.

wym pouczeniem człowieka o sensie jego życia, ale okazaniem mu przemieniającej mocy Bożej miłości, która sprawiła, że Jezus *otworzył nam nową drogę, którą, jeśli idziemy, życie i śmierć doznają uświęcenia, i nabierają nowego sensu*<sup>30</sup>. Jezus, Syn Boży, stając się człowiekiem, okazał w ten sposób otwartość Boga na sens każdej ludzkiej historii. Jednakże otwartość ta nie polega na Bożej akceptacji bez-sensu (grzechu), ale na tym, że *w Chrystusie Bóg jedną ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów* (2 Kor 5, 19). Wymownym przykładem tak rozumianej otwartości Boga na ludzką historię – otwartości, która znosząc bez-sens dotychczasowego życia, przywraca mu prawdziwy sens, tj. zamierzony przez Boga – są krótkie i wymowne słowa z Janowej Ewangelii: *I Ja ciebie nie potępiam. – Idź, a od tej chwili już nie grzesz!* (J 8, 11).

W Jezusie Bóg uzdrawia, przebacza, oczyszcza, nadaje pełnię ludzkiemu życiu, przez co objawia ostateczną tożsamość, dla której zostaliśmy stworzeni, i do której zostaliśmy wezwani – *Po to wezwał was (...) abyście dostąpili chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa* (2 Tes 2, 14). Taki sens ludzkiej tożsamości odsłania się jednak nie tylko przed tymi, którzy mają być przez Jezusa zbawieni – wymownym świadectwem odkrycia takiego sensu własnego życia jest Pawłowe wyznanie: *obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie* (Ga 2, 20) – ale sens ten wyznacza również drogę samego Jezusa do Jego własnego samospełnienia: *Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?* (Łk 24, 26).

W tej perspektywie właściwego znaczenia nabiera solidarność Boga z człowiekiem. Zawiązała się ona we wcieleniu Syna Bożego, a swój punkt kulminacyjny osiągnęła w Jego śmierci krzyżowej. Dramat ludzkiego życia, pozbawionego przez grzech chwały Bożej (por. Rz 3, 23), w całej pełni stał się udziałem Syna Bożego. Jeśli bowiem Bóg chciał przywrócić ludziom prawdziwy sens ich życia, czyli udział w Jego Boskiej chwale (por. Rz 8, 18), musiał najpierw zbliżyć się do ich *utruty chwały*. Uczynił to w najpełniejszy, a zarazem najbardziej nieoczekiwany dla nich sposób – podzielił ich los i przyjął na siebie warunki ich egzystencji.

Wcielenie było jednak tak wielkim zbliżeniem się Boga do człowieka, że „człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. *Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem*. I jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki”<sup>31</sup>. Zapytajmy teraz, co z takiego zbliżenia się Boga do człowieka wynika dla naszego rozumienia tożsamości Jezusa?

Z Bogiem może jednać ostatecznie tylko sam Bóg. Skoro w Jezusie, który stał się podobny do nas z wyjątkiem grzechu (por. Hbr 4, 15), dokonano się, jak wierzymy, dzieło pojednania Boga z ludźmi, to dowodzi to Jego boskości. To, co wydarzyło się w konkretnej historii ludzkiego życia Jezusa ma zatem sens uniwer-

<sup>30</sup> Tamże, nr 22, s. 553.

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć...*, s. 49.

salny i zbawczy. Jezus Chrystus stał się jedynym *mediatorem* między Bogiem a człowiekiem. Wkraczając w ten sposób w historię każdego człowieka stwarza dla niego zupełnie nową sytuację bycia w świecie. Nowość tej sytuacji ma co najmniej czworaki charakter: kosmiczny, społeczny, osobisty, zbawczy. Kosmiczny, bo kreuje zupełnie nowe odniesienie człowieka do świata; społeczny, bo zmienia stosunek do innego człowieka; osobisty, bo człowiek odkrywając swoją tożsamość zauważa, że w tym, co najbardziej należy do niego samego wcale nie jest sam, że nie może pomyśleć siebie samego jako *Ja*, bez jednoczesnego odniesienia do *Ty*; zbawczy, bo spotkanie z Bogiem będzie oznaczało dla niego zawsze spotkanie z Jezusem Chrystusem, Zbawicielem. Dotychczasowa bezpośredniość człowieka w stosunku do rzeczywistości zostaje zastąpiona przez nową bezpośredniość – Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, który staje pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością.

#### D. TOŻSAMOŚĆ JEZUSA JAKO NOWA BEZPOŚREDNIOŚĆ

W chrześcijańskiej refleksji teologicznej spotkanie z Bogiem oznacza zawsze spotkanie z Jezusem Chrystusem. Syn Boży przez swoje Wcielenie stworzył dla człowieka zupełnie nową sytuację. Nowość ta nie polega jednak wyłącznie na zmianie dotychczasowej relacji człowieka do Boga, ale na tym, że we wszelkie w ogóle relacje i odniesienia, do jakich zdolny jest człowiek (np. odkrywanie swej własnej ludzkiej tożsamości, relacje do innych ludzi, odniesienia do świata przedmiotów) wpisana jest obecność Jezusa, który jest jedynym Pośrednikiem we wszystkich tych relacjach i odniesieniach.

W taki sposób rolę Chrystusa-Pośrednika rozumie Dietrich Bonhoeffer: *Przez wcielenie wszedł On między mnie i rzeczywistość świata. Nie mogę się już wycofać. On jest pomiędzy. Pozbawił wezwanego wszelkiej bezpośredniości w odniesieniu do tejże rzeczywistości (...). Stoi nie tylko między mną a Bogiem, lecz właśnie dlatego, że stoi między Bogiem a mną, stoi również między mną a światem, między mną a innymi ludźmi i rzeczami. Jest Pośrednikiem, nie tylko między Bogiem a człowiekiem, lecz także między człowiekiem a człowiekiem, między człowiekiem a rzeczywistością. (...) Od przyjścia na świat Chrystusa niemożliwy jest już bezpośredni stosunek człowieka zarówno do Boga, jak do świata (...). Wezwany przez Jezusa uczy się więc, że w swej relacji do świata żył w utudzie. Ta utuda zwie się bezpośredniością. Przeszkadzała mu ona w wierze i posłuszeństwie. Teraz wie, że bezpośredniość nie istnieje, że nie ma jej w najściślejszych związkach jego życia (...). Od zawołania Jezusa nie istnieje dla Jego uczniów naturalna, historyczna, bądź emocjonalna bezpośredniość. Między ojcem a synem, między mężem a żoną, między pojedynczym człowiekiem a ludem stoi Chrystus pośrednik, niezależnie od tego, czy potrafią Go rozpoznać, czy nie. Nie ma już dla nas innej drogi do drugiego człowieka, jak przez Chrystusa, przez Jego słowo*

*i nasze naśladowanie. Bezpośredniość jest iluzją. (...); każda bowiem bezpośredniość, uświadomiona czy nie, jest wyrazem nienawiści do Chrystusa, pośrednika, także, a nawet przede wszystkim tam, gdzie rości sobie prawo do pojmowania jej jako bezpośredniości chrześcijańskiej. Teologia poważnie błądzi, gdy używa pośrednictwa Jezusa między Bogiem a człowiekiem do tego, by usprawiedliwić w ten sposób bezpośredniości życia<sup>32</sup>.*

Chrześcijanin posiada rzeczywistość na nowo – w Jezusie Chrystusie, Pośredniku i ze względu na Niego. W życiu chrześcijanina nie tylko dialog z bliźnim, ze światem i z Bogiem dokonuje się w perspektywie chrystologicznej. Ta perspektywa wyznacza także sposób samoposiadania (w tym także samoświadomości) siebie, i to nie tylko jako człowieka w ogóle, ale jako tego oto człowieka, niepowtarzalnego w swej własnej wolności. Chrześcijanin nie może samodzielnie zapośredniczyć swego bytu, swego własnego życia i wolności. Odzyskiwanie siebie samego następuje dzięki Temu, o którym św. Augustyn wyznał: *ty zaś byłeś mi bliższy niż ja sam sobie i byłeś mną bardziej niż ja sam* – co oznacza, że Bóg jest Bogiem tam, gdzie człowiek może być człowiekiem, i to pod swoim własnym imieniem; gdzie ludzkie *ja* jest ludzkim *ja* dzięki temu, że Boskie *Ty*, jest Boskim *Ty*<sup>33</sup>. Stając się chrześcijaninem, człowiek traci swoją własną, indywidualną *tożsamość monadyczną*, a zyskuje, czy raczej odkrywa w sobie, jako stworzeniu, możliwość bycia w dialogu (*tożsamość dialogiczną*), która w momencie inicjacji chrześcijańskiej konkretyzuje się w postać chrystologiczną. W tej *chrystologicznej tożsamości* chrześcijanin żyje, porusza się i jest (por. Dz 17, 28).

## V. ZAKOŃCZENIE

Zamiarem dociekań przedłożonych w niniejszym artykule było pokazanie, że trud rozumienia Miłości Boga nie powinien kończyć się na zachwycie nad tym, co *m y s a m i* otrzymaliśmy i ciągle otrzymujemy od obdarowującego nas sobą Chrystusa, ale powinien nas mobilizować do namysłu nad tym, co na podstawie takiego obdarowania możemy zrozumieć i powiedzieć o samym Dawcy Miłości.

W naszych rozważaniach świadomie staraliśmy się unikać dwóch skrajności: 1) albo Bóg-Stworzyciel jest tylko substancją, tzn. niczego i nikogo nie potrzebuje do tego, aby samemu być Bogiem-Stworzycielem; innymi słowy: Bóg, aby być sobie wiernym i zachować swoje własne imię *Boga-Stworzyciela* w ogóle nie potrzebuje swego stworzenia, 2) albo Bóg jest Stworzycielem w taki sposób, że nie może On już obyć się bez człowieka, którego miłość ma dopełnić Jego niesamodzielny, bo uzależniony od ludzkiej odpowiedzi, boski byt. Nasze rozważania nie

<sup>32</sup> D. B o n h o e f f e r, *Naśladowanie*, tłum. J. Kubaszczyk, Poznań 1997, s. 56-58.

<sup>33</sup> Por. T. W ę c ł a w s k i, *Gdzie jest Bóg?*, Kraków 1992, s. 27.

identyfikują się z żadną z tych skrajności, obie bowiem nie mieszczą się w ramach chrześcijańskiej nauki o Bogu-Stworzycielu i o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym i objawicielu Boskiej Miłości .

Natomiast dzięki refleksji nad tożsamością Jezusa Zbawiciela odkrywamy, że Bogu na nas zależy, że (na nasze szczęście) nie jest tak, iż Bóg mógłby (chciałby) być Bogiem (sobą) bez nas. W związku z tym tożsamość Boga objawiona w Jezusie nie może być przez nas rozumiana, jako wyłącznie tożsamość *substancjalna*, tzn. taka, która nie potrzebuje innego, aby samemu być. Wręcz przeciwnie, w Jezusie pokazuje się prawda o Bogu, który jest odwieczną, a jednocześnie dziejącą się w czasie, otwartą na ludzkie życie Miłością. To chyba miał na myśli Mistrz Eckhart, gdy mówił: *Bóg potrzebuje cię stokroć bardziej, niż ty Jego.*