

KS. KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI  
Poznań, UAM

## **„CHRYSTUS FILOZOFICZNY” DAWCĄ SENSU? Poszukiwanie nowych form obecności chrześcijaństwa we współczesnej kulturze**

Zajmując się sensem bycia, dlatego że on nas ostatecznie obchodzi, albo człowiekiem i światem, przyrodą i historią, dlatego że przejawia się w nich to, co nas ostatecznie obchodzi, musimy znać sens bycia, musimy znać struktury i moce, które władają różnymi dziedzinami egzystencji. Szukaliśmy przedmiotu, czyli problemu filozofii i odkryliśmy, że impulsem do uprawiania filozofii jest element teologiczny, coś, co nas ostatecznie obchodzi. Szukaliśmy przedmiotu, czyli problemu teologii i odkryliśmy, że teologia zawiera w sobie element filozoficzny — pytanie o sens i strukturę bycia i jego objawiania się w różnych sferach bycia

P. Tillich<sup>1</sup>

1. „Chrystus filozoficzny” w starochrześcijańskiej sztuce plastycznej – 2. „Chrystus filozoficzny” w antycznym samorozumieniu chrześcijaństwa – 3. „Chrystus filozoficzny” w teraźniejszym samorozumieniu chrześcijaństwa – 4. Zakończenie

Z tego, że „Kościół wyraża swoją ufność w możliwość mówienia o Bogu wszystkim ludziom i z wszystkimi ludźmi”<sup>2</sup> wynika, że poszukiwanie nowych form głoszenia orędzia o zbawieniu w Jezusie Chrystusie nigdy nie może być uważane za dzieło zakończone. Konieczność takich poszukiwań wynika z oczywistego faktu: ludzie i kultury, jako „zbiorowy podmiot” ewangelizacji, zmieniają się nieustannie.

Celem niniejszego artykułu jest włączenie się w teologiczne dzieło poszukiwania nowych form wyrazu dla chrześcijaństwa w pierwszym dziesięcioleciu

---

<sup>1</sup> P. TILLICH, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 47.

<sup>2</sup> KKK 39.

XXI w. Będzie to najpierw wskazanie na pewien historyczny obraz Jezusa Chrystusa i związaną z nim formę samookreślenia chrześcijaństwa. Te formy głoszenia Ewangelii pojawiły się w już pierwszych wiekach chrześcijaństwa i, co ciekawe, bardzo szybko zanikły. Uważam jednak, że ich przypomnienie, a następnie próba ich transpozycji w kulturowe uwarunkowania współczesności mogłaby się powieść i przynieść wiele korzyści w teologicznym dziele racjonalnego usprawiedliwienia wiary. Pytamy zatem: O jaki konkretnie obraz Chrystusa i związaną z nim formę samookreślenia chrześcijaństwa nam chodzi?

Otóż mamy zamiar przypomnieć, a następnie twórczo wykorzystać wczesnochrześcijański obraz „Chrystusa filozoficznego” i związane z nim samorozumienie chrześcijaństwa jako „prawdziwej filozofii” Tu jednak zapewne pojawi się szereg wątpliwości: Jakie znaczenie dla pometafizycznej i postmodernistycznej współczesności może mieć obraz „Chrystusa filozoficznego” i chrześcijaństwa jako „prawdziwej filozofii”? Czy poglądy luminarzy postmodernistycznego społeczeństwa na temat samej idei „filozofii pierwszej” i zasadności jej dalszego uprawiania oraz zapaść tradycyjnej filozofii bytu nie sprawiają, że kojarzenie Chrystusa z filozofem, a chrześcijaństwa z filozofią jest dziś zbyt sztuczne, anachroniczne, żeby nie powiedzieć: wręcz niepotrzebne i zbyt ryzykowne dla samego chrześcijaństwa? Czy starożytny „Chrystus filozoficzny” i chrześcijaństwo jako „prawdziwa filozofia” to właściwe formy głoszenia wiary w XXI w.?

W uzasadnieniu nawiązania do wskazanych form obecności chrześcijaństwa w kulturze antycznej powołam się na trzy współczesne przesłanki.

Po pierwsze, powszechny kryzys wiary w sens, o czym na przykład pisał PAUL TIEDEMANN w 1993 r.:

Są okresy w życiu jednostek, a także w życiu społeczeństwa, w których sens życia staje się problemem. Niejedno przemawia za tym, że dziś żyjemy w czasie takiego kryzysu sensu, który nie dotyczy jedynie lokalnych lub regionalnych społeczeństw, w których żyjemy. Obejmuje on ludzkość i nabiera wymiaru światowego, obojętnie czy w bogatych uprzemysłowionych narodach Północy, czy też w biednych narodach rolniczych Południa, niezależnie od tego, czy wspólnota kulturowa budowana jest na tradycji chrześcijańskiej, islamskiej, hinduistycznej, animistycznej, czy jeszcze jakiejś innej. Powstające społeczeństwo światowe czyni z kryzysu sensu zjawisko globalne. Częściowo przyczyną tego stanu rzeczy jest to, że kultury zmieniają się pod wpływem innych kultur i ich interpretacji sensu, a częściowo polega to na tym, że tradycyjne interpretacje sensu, także dominujących kultur, stają się problematyczne, ponieważ w sposób oczywisty nie mogą już wypełniać swoich funkcji<sup>3</sup>

Po drugie, postulat zgłoszony w 1998 r. przez papieża JANA PAWŁA II: „Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym, filozofia musi przede wszystkim odzyskać «wymiar mądrościowy» jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia”<sup>4</sup> — jest ważną oficjalną kościelną artykulacją procesu, który w kulturze

<sup>3</sup> P. TIEDEMANN, *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*, Darmstadt 1993, s. 3.

<sup>4</sup> JAN PAWEŁ II, *Encyklika „Fides et ratio”* (14 września 1998 r.), nr 81.

XX w. i na początku obecnego stulecia jednoczy wysiłki zarówno filozofów<sup>5</sup>, jak i filozofujących teologów, którzy dostrzegają, że kryzys sensu jest dziś przeżywany przede wszystkim jako kryzys wiary w samego człowieka i w jego miejsce w świecie, a dopiero, jak się zdaje, na drugim miejscu jako kryzys wiary w Boga. To, co w filozofii zwykło nazywać się „problemem Boga” z jego podstawowym pytaniem: Czy Bóg istnieje?, dziś przybrało kształt pytania antropologicznego: Czy moje życie ma w ogóle jakiś sens?<sup>6</sup> — ważność tego ostatniego pytania odsyła nas do trzeciej przesłanki.

Po trzecie, pośród różnorodnych form oczekiwania zbawienia (na przykład pragnienie pokoju i jedności, wspólnoty i miłości, przebaczenia i pociechy) wskazuje się dziś na problem sensu życia, tzn. zbawienie można opisać jako doświadczenie sensu egzystencji człowieka i sensu ludzkich dziejów: „Skoro Bóg w swoim Synu przyciągnął i zaakceptował ludzi, ich losy i historię, znaczy to, że dzieje mojego życia i historia świata mają jakiś «ostateczny niepodważalny sens». Sens, to inna nazwa zbawienia”<sup>7</sup> — pisał w 1982 r. GÜNTER KOCH. Niech te trzy przesłanki wystarczą za dostateczne uzasadnienie. Przejdźmy do porządku naszych poszukiwań.

Antyczne sposoby wyrażania wiary i ich uwspółcześnienie przedstawimy w następującym porządku: najpierw z punktu widzenia historii sztuki, następnie z punktu widzenia samorozumienia antycznego chrześcijaństwa; a w końcu z punktu widzenia rozumienia chrześcijaństwa w aktualnej współczesności.

<sup>5</sup> Wśród nich należałoby wymienić przynajmniej niektórych: R. EUCKEN, *Der Sinn und Wert des Lebens*, Leipzig 1940<sup>9</sup>; H. GOMPERZ, *Über Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*, Tübingen 1929; M. SCHELER, *Istota i formy sympatii*, tł. A. Węgrzecki, Warszawa 1986; TENŽE, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 1960<sup>2</sup>; P. HOFMANN, *Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinn-erforschende Philosophie*, München 1937; H. RICKERT, *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, Tübingen 1939; TH. LITT, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig 1926<sup>3</sup>; N. HARTMANN, *Sinngebung und Sinnerfüllung*, „Blatt für Deutsche Philosophie” 8 (1934), s. 1–38; K. JASPERS, *O źródle i celu historii*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2006; R. LAUTH, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*, München 2002; M. MÜLLER, *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, PhJ 74 (1966/1977), s. 1–29; por. też C. FEHIGE, G. MEGGLE, U. WESSELS (red.), *Der Sinn des Lebens*, München 2000.

<sup>6</sup> Na temat współczesnego przekształcenia pytania teologicznego w pytanie antropologiczne — por. np. E. CORETH, *Die Gottesfrage als Sinnfrage*, SdZ 181 (1968), s. 361–372 oraz J. DE VRIES, W. KERN (red.), *Grundfragen der Hermeneutik. Philosophie in Einzeldarstellungen. Im Auftrag der philosophischen Fakultät des Berchmanskollegs in Pullach*, t. III, Freiburg im Br. 1969 (zwł. § 5: *Verständniswelt und Gottesfrage*, s. 199–211); T. KOCH, *Die Angst und das Selbst- und Gottesverhältnis. Überlegungen im Anschluß an Kierkegaards „Der Begriff Angst”*, w: J. ROHLS, G. WENZ (red.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988, s. 176–195; J. SPLETT, *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung der Redens von Gott*, München 1995<sup>4</sup> (zwł. § 3: *Anthropozentrik [Die Sinnfrage]*, s. 46–54).

<sup>7</sup> G. KOCH, *Die christliche Heilsbotschaft heute. Probleme und Kriterien der Vermittlung*, TdG 25 (1982), s. 75.

## 1. „Chrystus filozoficzny” w starochrześcijańskiej sztuce plastycznej

Motyw „Chrystusa filozoficznego” był plastyczną manifestacją prawd wiary, dlatego jego przypomnienie z konieczności musi odwołać się do wczesnochrześcijańskiej sztuki plastycznej.

Znawca tematu, FRIEDRICH GERKE<sup>8</sup>, podkreśla, że początki chrześcijańskiej sztuki plastycznej sięgają mrocznych dziesięcioleci wojskowych cesarzy. Jednakże ani okres panowania MAKSYMINUSA TRAKA (235–238) i trzech GORDIANÓW (I i II 238; III 238–244), ani czasy bezładnych rządów FILIPA ARABA (244–249) i prześladowań za panowania DECJUSZA (249–251), nie przyniosły ze sobą chrześcijańskich pomników i rzeźb. Dopiero za czasów GALIENUSA (253–268) i POSTUMUSA (III w.<sup>9</sup>) w rzymskich i galijskich warsztatach wyrabiających sarkofagi zrodził się pewien chrześcijański kierunek w sztuce. Rozwijał się, czerpiąc inspiracje z tradycji pogańskiej, był związany ze starymi warsztatami, pod względem motywów i stylu pozostawał w produktywnym związku z ówczesnymi pogańskimi kierunkami w sztuce.

To, co nas najbardziej interesuje — motyw „Chrystusa filozoficznego”, nie pojawił się jako pierwszy. Na najstarszych chrześcijańskich sarkofagach oraz w malarstwie katakumbowym nie znajdziemy nawet biblijnej postaci Jezusa Chrystusa. W sztuce III w. Chrystus jest zawsze przedstawiany jedynie w postaci symbolu dobrego pasterza. Natomiast znamienne jest to, że początki chrześcijańskiej sztuki plastycznej zaowocowały sarkofagami z motywem filozofów, których różne warianty zachowały się przy *via Salaria* w Rzymie, w kościele *Santa Maria Antica* w Weronie i w La Gayolle. Ich tematem jest prawdziwa filozofia. Punktem centralnym tych chrześcijańskich kompozycji jest filozof. Stoi on między postaciami dobrego pasterza i modlącej się kobiety. Sztuka plastyczna przejęła tu z malarstwa katakumbowego oba prasympbole starochrześcijańskiej sztuki. W dobrym pasterzu i orantce (modlącej się kobiecie) ucieleśnia się idea prawdziwego raj, który człowiek utracił, ale dzięki Chrystusowi odzyskał na nowo. W tym znaczeniu Tertulian nazwał chrześcijaństwo prawdziwą filozofią<sup>10</sup>. Symbol dobrego pasterza pojawia się na sufitach najstarszych katakumb i jest przedstawiany jako postać zstępująca z obłoków i wprowadzająca dusze zmarłych do raj. Z kolei orantka symbolizuje modlitwę człowieka z prośbą o wybawienie od śmierci. Chrześcijańska sztuka powstała bowiem z idei przewyciężenia śmierci, a konkretnie z wiary w odzyskany raj.

Według Gerkego, właściwej mocy i rozmachu chrześcijańska sztuka plastyczna nabrała dopiero w czasie szczytowego punktu wielkiego kryzysu całego cesar-

<sup>8</sup> Por. F. GERKE, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz 1948<sup>3</sup>, s. 5–11.

<sup>9</sup> Postumus był uzurpatorem, który między 259 a 260 r. w zachodniej części cesarstwa rzymskiego powołał do istnienia samozwańcze cesarstwo galijskie, które istniało do 274 r.

<sup>10</sup> Por. TERTULIAN, *Apologetyk*, tł. J. Sajdak, POK 20, Poznań 1947, XLVI, s. 185.

stwa i jednocześnie wielkich prześladowań chrześcijan: za panowania Decjusza. Z napiętych czasów prześladowań wywodzi się najstarsza tematyka chrześcijańskiej sztuki plastycznej. Za czasów Galienusa również pogańscy składali zwłoki swoich zmarłych w sarkofagach z wizerunkami filozofów, bowiem i w pogańskich warsztatach rzemieślniczych program zdobienia sarkofagów był zdominowany przez ideę śmierci. Na pogańskich i chrześcijańskich pomnikach wizerunek filozofa jest tego samego typu: najczęściej cynik, z długą brodą i zaniedbanymi włosami, z szeroką i nagą pierśią, ekstatycznie nerwowym wyrazem; żaden z niego rzemieślnik, lecz jedynie wędrowny apostoł nędzy, który „filozofuje” i wygłasza kazania, ponieważ śmierć siedzi mu na karku; powagi dodaje mu wiedza o marności tego świata, a jego zamiarem jest pomóc ludziom, aby wraz ze światem mogli także przeżyć śmierć (choć cynikom przypisuje się szlachetne pobudki i intencje, to jednak ich sylwetka — poza nielicznymi wyjątkami — kojarzyła się z czymś zupełnie innym: rozkładem i upadkiem filozofii<sup>11</sup>).

Mimo wyraźnych podobieństw, tym, co zdecydowanie odróżniało chrześcijańskiego cynika od pogańskiego, była wiara w to, że jest on w posiadaniu prawdziwej filozofii. Zwój księgi, który trzyma znajdujący się w środku filozof, to Chrystusowa Ewangelia. Z tejże księgi nie naucza on już o słowach, lecz o dziełach i faktach<sup>12</sup>. Księga ta jest objawieniem prawdziwego raju, dlatego obok filozofa stoi pasterz, który wprowadzi chrześcijan do swojej ojczyzny. Z kolei naprzeciw pasterza stoi modląca się kobieta, która wznosi swoje spojrzenie i ręce w kierunku pasterza. Chrześcijańska sztuka zdobienia sarkofagów charakteryzuje zatem prawdziwego filozofa jako tego, który zna tajemnicę śmierci: kto w swoim doczesnym życiu wyciąga ręce do zbawiającego Boga, ten w swojej godzinie śmierci zostanie wprowadzony do domu przez dobrego pasterza.

W obrębie najstarszych (z III w.) chrześcijańskich kompozycji uwiecznionych na sarkofagach postać Chrystusa nie znajduje dla siebie żadnego miejsca. Jest to bowiem sztuka, która wyznaje wiarę jeszcze bardzo nieśmiało i tajemniczo. Punktem wyjścia dla tego kierunku w sztuce nie jest ani biblijno-historyczna postać Jezusa, ani kościelne dogmaty, lecz przeżycie boskiego zbawienia i idea prawdziwej ojczyzny zrodzone na tle światowego kryzysu późnego antyku<sup>13</sup>. Dlatego wewnątrz-

<sup>11</sup> Na temat zdyskredytowania myśli filozoficznej głównie za sprawą cyników w II w. po Chr. pisze np. A. LISIECKI, *Wstęp*, w: JUSTYN, *Apologia. Dialog Żydem Tryfonem*, tł. A. Lisiecki, POK 4, Poznań 1935, s. XXI.

<sup>12</sup> F. Gerke odwołuje się tu do Tertuliana, który stawiając pytanie: Co mają ze sobą wspólnego filozof i chrześcijanin?, pyta dalej w tej samej kolejności: „goniący za sławą i pracujący dla swego zbawienia, działający słowami i stawiający czyny, ten, który buduje, i ten, który rujnuje, przyjaciel błędu i jego nieprzyjaciel, fałszerz prawdy a jej odnowiciel i tłumacz, w końcu jej złodziej i jej stróż?”; TERTULIAN, *dz. cyt.*, XLVI, s. 185.

<sup>13</sup> Na temat zewnętrznych i wewnętrznych przyczyn kryzysu późnego cesarstwa rzymskiego, który trwał przez cały III w. po Chr., por. np. J. WOLSKI, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1966<sup>6</sup>, s. 445nn.

nym spoiwem dla plastycznego przedstawienia trzech postaci symbolizujących raj: filozofa, orantki i pasterza, jest filozofia, a nie tradycja kościelnego nauczania. Potrzeba czasu, która uwidacznia się w postawie orantki, jest o wiele ważniejsza, niż postacie z Biblii. Podobnie idea zbawienia, którą przedstawia postać pasterza, jest ważniejsza niż ewangeliczne świadectwo o historycznym Chrystusie i Jego cudach.

Od czasu tzw. pierwszego pokoju dla Kościoła (260–303), który rozpoczął się wraz z edyktem cesarza GALIENA (260–268), rozszerzyły się chrześcijańskie kompozycje plastyczne. Oba prasymbole (orantki i pasterza), które okrężały sylwetkę prawdziwego filozofa, stały się dla chrześcijańskiej sztuki plastycznej kluczem, który otworzył źródło motywów biblijnych. W tej nowej sytuacji chrześcijańskiej plastyki narodziła się postać Chrystusa. Im bardziej ogólna idea raju nabierała specyfiki biblijnej, tym bardziej stawała się wyrazicielem nauki Kościoła o zmartwychwstaniu ciał. Pod tym względem interesująca jest plastyczna scena, która powstała u schyłku III w. i po raz pierwszy pojawiła się na lateraneńskim sarkofagu Jonasza i na pewnym dziecięcym sarkofagu ze zbiorów kapitolinińskich. Zainicjowała ona nowy okres w chrześcijańskiej sztuce: wskrzeszenie Łazarza. Scena ta była już zdecydowanym nowotestamentowym motywem, który pojawił się w najstarszym malarstwie katakumbowym. Wskrzeszenie Łazarza należy źródłowo do zakresu motywów rajskich i potwierdza nowotestamentalny paradygmat pewności zmartwychwstania ciał. Różnica w stosunku do wszystkich wcześniejszych ogólnych i biblijnych symboli chrześcijańskiej sztuki polega na tym, że odtąd Chrystus jest przedstawiany w postaci i działaniu, które zostało nam przekazane w świadectwie ewangelicznym: jako Zbawiciel ratujący człowieka od śmierci, który leżące w grobie zwłoki Łazarza wezwał do życia.

Płyta z dziecięcego sarkofagu pokazuje, jak doszło do tego rewolucyjnego przełomu w historii wczesnochrześcijańskiej sztuki. W centrum sarkofagu został przedstawiony zmarły chłopiec między swoimi rodzicami, rozstawionymi w narożnikowych polach w filozoficznej pozie, natomiast z prawej strony umieszczono kompozycję prawdziwego filozofa, który z trzymanego w rękę ewangelicznego zwoju księgi odczytuje swym uczniom i uczennicom prawdziwą mądrość swojej filozofii. Postać filozofa jest młodsza niż sylwetka cynika z czasów Galienusa; nosi on swój płaszcz starannie, a nie jak cynik — niedbale; nie jest też samotny, lecz występuje jako nauczyciel; nie jest symbolem prawdziwej filozofii, lecz głosi-cielem prawdy. Tenże filozof nie zajmuje już centralnego miejsca, siedząc pośrodku swoich biegunowo rozłożonych argumentów, lecz został odsunięty na bok i ustawiony naprzeciw jedyne go argumentu swojej filozofii: wskrzeszenia Łazarza. To, co filozof odczytuje swoim uczniom, stoi naprzeciw niego jako obraz. Filozof, który w chrześcijańskiej sztuce plastycznej cytuje argumenty biblijne, sam przez to wyzwa na pierwszy plan Chrystusa — wskrzesiciela ze śmierci do życia. Stąd też — jak podkreśla Gerke — nie dziwi fakt, że najstarszy Chrystus w chrześcijańskiej sztuce plastycznej pojawia się w szacie tego, który go wzywał — filozofa. W scenie

z Łazarzem postać Chrystusa ma fizjonomię i układ włosów taki, jak przedstawieni obok filozofowie. Chrystus nosi płaszcz, stopy ma odziane w sandały, w jednym ręku trzyma zwój Ewangelii, który świadczy o Jego filozoficznym wizerunku, jednak w drugiej ręce Chrystus trzyma cudowną różdżkę, za pomocą której wędrowni apostołowie czynią swoje cuda. Tą różdżką Chrystus przywraca umarłych do życia.

Dla następnego okresu wizerunek „Chrystusa filozoficznego” nabrał rangi kanonicznej. Mimo że w ciągu IV w. obraz Chrystusa bardzo się zmienił, to jednak zawsze był on przedstawiany w płaszczu, w sandałach, jako kaznodzieja ze zwojem księgi, trzymający w ręku czarodziejską różdżkę, którą dokonuje cudów: dotyka grobowca Łazarza, przywraca życie innym zmarłym, przemienia wodę w wino, rozmnaża chleb i karmi wszystkich do syta. Również w sztuce plastycznej IV w. dba się o to, aby świadkowie cudów Mistrza byli wraz z Nim obecni, jakkolwiek zostali oni zredukowani do figur w tle. Natomiast na najstarszym przedstawieniu sceny z Łazarzem apostołowie są ukazani jako filozoficzni zwolennicy nauki swojego Mistrza; jest przy tym rzeczą oczywistą, że w tak filozoficznie skomponowanej scenie postać siostry Łazarza nie mogła się pojawić.

Podsumowując wywody skupione wokół historii ważnego epizodu chrześcijańskiej sztuki plastycznej, należy podkreślić, że F. Gerke wyróżnił trzy zasadnicze etapy: (1) postać Chrystusa w szacie prawdziwego filozofa pojawia się z początku na płycie z dziecięcego sarkofagu (jeszcze w kontekście filozoficznym); (2) później występuje w nowym kontekście scen biblijnych (na lateraneńskim sarkofagu Jonasza); (3) w końcu w sztuce ludowej w cyklu swoich cudów (na fragmentach polichromii w *Museo Nazionale* w Rzymie, gdzie znajduje się najstarszy w europejskiej sztuce plastycznej typ Chrystusa, datowany na okres od 280 do 310 r.; Chrystus jest przedstawiony na wzór filozofa–cynika).

Plastyczny motyw „Chrystusa filozoficznego” to z pewnością pasjonujący temat sam dla siebie i zapewne nie tylko dla znawców sztuki chrześcijańskiej. Musimy jednak zapytać: Czemu właściwie miały służyć wywody na temat tego motywu? Otóż impuls, który skłonił mnie do jego prezentacji, nie pozwala zatrzymać się na samej tylko estetycznej płaszczyźnie kompozycji. Trzeba sięgnąć w głąb ideowej warstwy sztuki, skąd płynie przesłanie, o które nam właściwie chodzi: „Chrystus filozoficzny” to wyraz samorozumienia chrześcijaństwa jako filozofii.

## 2. „Chrystus filozoficzny” w antycznym samorozumieniu chrześcijaństwa

W początkach swej historii chrześcijaństwo nie tylko spotkało się z filozofią, ale samo pojmowało siebie jako filozofię. W. JAEGER pisze w tej sprawie:

Interpretacja chrześcijaństwa jako filozofii nie powinna nas dziwić, bo jeśli zatrzymamy się, by przez chwilę pomyśleć, z czym Grek mógł porównywać fenomen żydowsko-chrześcijańskiego monoteizmu, nie znajdziemy nic — poza filozofią — co w greckiej myśli mogłoby mu odpowiadać. W istocie, kiedy Grecy spotkali się pierwszy raz z re-

ligią żydowską w trzecim wieku przed Chrystusem (...) niezmiennie nazywali Żydów „narodem filozofów”<sup>14</sup>

To, że chrześcijaństwo jawiło się jako filozofia – nie tylko w oczach Greków, ale i samych chrześcijan — nie wynikało jedynie z faktu, że obrona prawd wiary domagała się od chrześcijańskich apologetów powszechnego stosowania argumentów filozoficznych. Przykład św. JUSTYNA († 167) dobitnie pokazuje, że odkrycie i wybór chrześcijaństwa jako ostatecznej odpowiedzi na filozoficzne poszukiwania prawdy nie musi oznaczać ani całkowitego wyrzeczenia się filozofowania, tj. porzucenia rozumnego stylu życia (Justyn nosił płaszcz jako zewnętrzny znak rozpoznawczy filozofa<sup>15</sup>), ani też konieczności wprowadzania radykalnego antagonizmu między filozofią a chrześcijaństwem.

Skoro w pytaniu, postawionym w wybitnie retorycznym tonie św. Justyn stwierdza: „Czyż właściwe zadanie filozofii nie polega na badaniu rzeczy Bożych?”<sup>16</sup> i jeśli rzeczywiście filozofia zasługuje na uznanie nie tylko w oczach ludzkich: „Filozofia jest niewątpliwie dobrem bardzo wielkim i cennym w oczach Bożych, bo ona jedna prowadzi nas do Boga, a ci, co w filozofii cały swój umysł zagłębili, to ludzie naprawdę święci”<sup>17</sup>, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby uznać, że ludzie, którzy całkowicie poświęcili się filozofii, łączą się jakoś „z częstką owego Słowa wszędy rozsianego”<sup>18</sup>. Chociaż połączenie to nie jest u nich zupełne, bowiem

nasza nauka przewyższa wszelką naukę ludzką, bo całe Słowo stało się Chrystusem, który się dla nas objawił, stało się Ciałem, Słowem i Duszą. Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego wypowiedzieli i odkryli, zawdzięczają temu, co po części w Słowie znaleźli i ujęli. A ponieważ nie znali Słowa całego, przeto tak często stawali z sobą w sprzeczności<sup>19</sup>,

to jednak

godzimy się również i na zdanie następujące: Jak wśród Greków jednym i tym samym imieniem filozofów obejmuje się wszystkich, którzy głoszą nauki, jakie im się tylko podoba, aczkolwiek stojące z sobą w sprzeczności, tak samo i wśród barbarzyńców wspólną nazwę noszą ci, którzy byli mędrkami, i ci, co za mędrków tylko uchodzili. Zowie się ich wszystkich chrześcijanami<sup>20</sup>.

A zatem chrześcijanie to filozofowie, a chrześcijaństwo to czysta i jedynie prawdziwa filozofia. Za nią właśnie, niczym SOKRATES, św. Justyn przelał swoją krew, łącząc w sobie miłość do prawdy z miłością do Syna Bożego Jezusa Chrystusa:

W duszy zaś mojej w tej chwili rozpałił się ogień, i miłość mnie ogarnęła do owych proroków i mężów, przyjaciół Chrystusowych. A gdym się zastanowił nad słowami

<sup>14</sup> W. JAEGER, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002, s. 50.

<sup>15</sup> Por. JUSTYN, *Dialog Żydem Tryfonem*, w: TENŻE, *Apologia. Dialog Żydem Tryfonem*, tł. A. Lisiecki, POK 4: *Apologeci greccy II wieku*, Poznań 1935, I, 97n.

<sup>16</sup> *Tamże*, s. 98.

<sup>17</sup> *Tamże*, s. 99.

<sup>18</sup> TENŻE, *Apologia*, w: TENŻE, *Apologia. Dialog Żydem Tryfonem*, II, 87.

<sup>19</sup> *Tamże*, s. 89.

<sup>20</sup> *Tamże*, I, s. 9.



starca, doszedłem do przekonania, że to jest filozofia jedynie pewna i pożyteczna. Takim więc sposobem i z tych powodów jestem filozofem<sup>21</sup>.

Na potwierdzenie niezwykłej intensywności, z jaką filozofia przeniknęła w głąb samorozumienia chrześcijaństwa, warto również przywołać wielkie literackie, filozoficzne i teologiczne dzieło KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO († przed 215 r.). W *Kobiercach zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* czytamy nie tylko o tym, że filozofia została prawdopodobnie dana Grekom przez samego Boga jako droga do poznania Chrystusa<sup>22</sup>, ale i o tym, że filozofia — z uwagi na jej wartość — jest godna wyboru dla niej samej<sup>23</sup>, ponieważ każdy, kto się w niej ćwiczy, nabywa „dobrych myśli”<sup>24</sup>, które prowadzą do prawdziwej i niewiedzącej mądrości:

Filozofią (...) nazywamy nie doktrynę głoszoną w każdej szkole filozoficznej, lecz to, co rzeczywiście jest filozofią, to znaczy właściwą postawę nie tyle w stosunku do mądrości technicznej, dostarczającej nam biegłości w sprawach związanych z naszym życiem, ile do mądrości zawierającej niezachwianą wiedzę o sprawach boskich i ludzkich oraz będącą stałym i niezmiennym zrozumieniem obejmującym teraźniejszość, przeszłość i przyszłość, jednym słowem to wszystko, czego nauczył nas za pośrednictwem swego zstąpienia na ziemię i za pośrednictwem proroków Pan. Ta mądrość jest niepodważalna przez rozsądek, jako przekaz tej samej woli, dzięki której uzyskuje niewątpliwą prawdziwość, będąc podana za pośrednictwem Syna. Ta mądrość jest wieczna, tamta chwilowo tylko pożyteczna. Ta jest jedna i zawsze ta sama, tamte są liczne i różne, ta nie posiada żadnej ruchliwości afektywnej, tamta wykazuje stałą tendencję do afektu, ta jest doskonała, tamta — niepełna. Tej właśnie mądrości pragnie filozofia, która jest dążeniem duszy do prawidłowego rozumowania i do czystego życia<sup>25</sup>.

A zatem chrześcijaństwo nie jest mądrością w sensie wyższego poznania filozoficznego, czy też jakąś formą gnozy, która miałaby zaspokajać jedynie pragnienia ludzkiego umysłu. Mądrość chrześcijańska jest wiedzą zbawienia, tzn. wiedzą o Jezusie zwanym Chrystusem. W ścisłej zażyłości z umarłym i zmartwychwstałym Jezusem z Nazaretu chrześcijanin odkrywa i realizuje swoje zbawienie.

Zapytajmy teraz: Czy wczesnochrześcijańskie motywy samookreślenia wiary w Jezusa Chrystusa mogłyby zainspirować chrześcijaństwo, które na początku XXI w. szuka dla siebie nowych form wyrazu w pometafizycznej kulturze?

### 3. „Chrystus filozoficzny” w teraźniejszym samorozumieniu chrześcijaństwa

Przedstawiliśmy dwa wyrazy chrześcijaństwa w kulturze antycznej: plastyczny motyw „Chrystusa filozoficznego” i samorozumienie chrześcijaństwa jako „praw-

<sup>21</sup> TENŻE, *Dialog Żydem Tryfonem*, w: TENŻE, *Apologia. Dialog Żydem Tryfonem*, I, s. 109.

<sup>22</sup> Por. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. I, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, I, V, s. 20.

<sup>23</sup> Por. *tamże*, I, V, s. 22.

<sup>24</sup> Por. *tamże*, I, VII, s. 28.

<sup>25</sup> TENŻE, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. II, Warszawa 1994, VI, VII, s. 143.

dziwej filozofii”. Ich przypomnienie ma być teraz okazją do namysłu nad możliwą formą obecności chrześcijaństwa we współczesnym świecie.

Pytania o taką formę nie mają o niczym rozstrzygać i niczego zamykać, choć, jak każde pytania, mają swoje własne założenia. Są nimi wskazane dwa wczesnochrześcijańskie motywy. Nasze pytania, włączone w narrację w trybie oznajmującym, podzielimy na dwie kategorie tematyczne: (1) współczesny obraz Chrystusa; (2) współczesny obraz chrześcijaństwa i jego idei zbawienia — a wszystko to w perspektywie problematyki sensu ludzkiego życia.

### 3.1. Współczesny obraz Chrystusa i chrześcijaństwa

Skoro chrześcijaństwo w początkach swej historii rozumiało siebie jako filozofię, a Jezusa Chrystusa jako doskonałego filozofa — to czy dziś, oczywiście *mutatis mutandis*, można by sięgnąć do podobnej formy samookreślenia? Jeżeli w pytaniu: Kim jest dla nas Jezus Chrystus dzisiaj?, za każdym razem pytamy o nas samych i naszą współczesność, to czy obecnie — wobec negatywnych zjawisk kulturowych i społecznych świadczących o upadku cywilizacji Zachodu, niemal analogicznie do kryzysu Imperium Rzymskiego w III w. po Chrystusie, kiedy wydawało się, że kończy się świat, a wraz z nim chrześcijaństwo — teologia, przy współpracy z filozofią sensu, nie mogłaby wypracować takiego obrazu Chrystusa, który byłby odpowiedzią na aktualne (i zarazem stare jak ludzkość) problemy Zachodu, a dalej jeszcze problemy ogólnoswiatowe?

#### 3.1.1. Obraz Chrystusa

Wydaje się, że między przekazem biblijnym a jego interpretacją w teraźniejszości istnieje szansa ukazania Chrystusa jako filozofa z tą wszakże różnicą, że Chrystusa będzie się tu uważało nie za jakiegoś poszukiwacza ostatecznego sensu ludzkiego życia, lecz jego wiarygodnego dawcę.

Być może ukazanie Chrystusa w roli filozofa – dawcy sensu byłoby możliwe przez filozoficzną refleksję nad chrystologicznym tytułem z Prologu Janowej Ewangelii: „Na początku było Słowo” (J 1,1) poza starotestamentalnym kontekstem znaczeniowym tegoż tytułu<sup>26</sup>. Za przykład takiej interpretacji może nam posłużyć filozoficzna interpretacja źródła bytu według EDYTY STEIN. Czytamy:

To, co mi daje istnienie i równocześnie to istnienie wypełnia sensem, musi być nie tylko panem istnienia, ale i panem sensu: w wiecznym bycie zawiera się cała pełnia sensu; znikądinąd — tylko z siebie samego — byt ten może „czerpać” sens, którym napelnia każde stworzenie, gdy powołuje je do istnienia (...) *Εν αρχη ην ο Λογος* — tak oto na pytanie filozofów odpowiada Wieczna Mądrość. Teolodzy tak to przekładają: „na

<sup>26</sup> „Poza dwiema wypowiedziami: «Bogiem było Słowo» oraz «Słowo stało się ciałem», cały Logos z Prologu da się zrozumieć w oparciu o starotestamentalne pojęcie Słowa stwórczego i prorockiego, które przyszło do swego ludu za pośrednictwem Mojżesza i proroków, lecz Izrael je odrzucił, chociaż mała Reszta je zaakceptowała” S. GADECKI, *Wstęp do pism Janowych*, Gniezno 1999, s. 40.

początku było Słowo...” Nie pogwałcimy jednak sensu słów św. Jana, gdy (...) spróbujemy powiedzieć za Faustem „na początku był Sens”<sup>27</sup>

Z kolei przykładem teologicznej interpretacji źródła bytu w kategoriach sensu może być stwierdzenie kard. JOSEPHA RATZINGERA. Interpretuje on teologicznie *Logos* jako duchową siłę stwórczą, która jest nośnikiem sensu, gdy mówi się, że

świat jest dziełem stworzenia i wywodzi się z Logosu, które to pojęcie oznacza zarówno „sens”, jak i „słowo”. „Logos”, to znaczy „siła dźwigająca sens” (...). „Na początku było Słowo”: zatem powstanie świata poprzedził duchowy sens, mianowicie idea świata. Świat stanowi, by tak rzec, materializację idei i pramyśli, którą nosił w sobie Bóg i która w świecie stała się obszarem historii, toczonej się między Bogiem i Jego stworzeniem<sup>28</sup>.

Jeśli przyjmiemy, że chrześcijańską odpowiedzią na współczesne zagubienie się człowieka w życiu i świecie mógłby być obraz Chrystusa — dawcy sensu, sensu przez wielkie „S”, to trzeba koniecznie wiedzieć, jak ów sens należałoby rozumieć.

Otóż ostateczny i całościowy sens ludzkiej egzystencji, który miałby być darem „filozoficznego Chrystusa” dla człowieka i jego świata (kultury i przyrody), powinien spełniać co najmniej takie oto warunki:

- być czymś całkiem innym niż sam byt, istnienie i nicość;
- być nadzieją, która podtrzymuje wiarę w to, że mimo zachwiania się wszelkiej pewności, szerzenia się atmosfery dekadencji, eskalacji zła i terroryzmu, mnożących się zagrożeń ekologicznych, choćby „waliła się ziemia i góry zapadły w otchłań morza” (por. Ps 46,3), jednak warto żyć na tym świecie (a nie z niego uciekać);
- być łaską dającą człowiekowi męstwo bycia i odwagę do umierania, jeżeli słowa św. PAWŁA: „Ukazana zaś została ona [łaska] teraz przez pojawienie się naszego Zbawiciela, Chrystusa Jezusa, którzy przez zwyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2 Tm 1,10) będzie można rozumieć i tak, że Chrystus przyniósł światu światło sensu, którym oświetlił życie i śmierć, abyśmy nie byli ludźmi pozbawionymi nadziei, która przecież nie kończy się tam, gdzie kończy się metafizyka z jej kultem bycia i istoty (z jej „najważniejsze, że jest” i „że jest czymś”) i lękiem przed nicością;
- być „nie ręką ludzką uczyniony” (por. 2 Kor 5,1), a więc nie na miarę skończonego rozumu ludzkiego, który obecnie wydaje się całkowicie zatracać swój potencjał kontemplacyjny na rzecz wytwarzania i doskonalenia technologii;
- być niezawodną Prawdą, nawet gdyby osobiste rozgoryczenie skłaniało nas do powtórzenia za Psalmistą: „każdy człowiek kłamie!” (por. Ps 116,11);

<sup>27</sup> E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, tł. I.J. Adamska, Kraków 1995, s. 140n.

<sup>28</sup> J. RATZINGER, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem, Benedyktem XVI, rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 104.

— być — w myśl Ps 139<sup>29</sup> — źródłem wewnętrznego pokoju człowieka, skoro istnieje Bóg, który zna dokładnie wszystkie przejawy ludzkiego życia zanim się ono poczęło (włącznie z niepodjętą jeszcze ludzką myślą, nie określoną wolą i niewypowiedzianym słowem), a Jego wszechwiedza mogłaby budzić przerażenie, gdyby jednocześnie nie była nacechowana uczuciowością, która otacza człowieka ze wszystkich stron i w geście miłości jakby kładła na nim swą rękę.

Sądzę, że teologiczne przesłanie Ps 139, które daje się sprowadzić do dwóch zasadniczych myśli: o wszechwiedzy Bożej i o wskazaniu na podstawy ufności człowieka, który zawsze może liczyć na pomoc Bożą, jest po prostu innym imieniem autentycznej radości z powodu odnalezionego ostatecznego i całościowego sensu ludzkiego życia, na którym rzeczywiście można bezpiecznie budować doczesność i przyszłość swego życia, bez popadania w rozpacz z powodu cierpienia i śmierci, skoro los człowieka jest w ręku życzliwego Boga, który myślał o nas już wtedy, gdy my nie mogliśmy jeszcze wydobyć z siebie żadnej myśli.

Wydaje się, że możliwym i cennym wkładem chrześcijaństwa w rozumienie całokształtu ludzkiego życia w naszym ponowoczesnym społeczeństwie, pełnym dramatycznej walki o przetrwanie i niepokoju o przyszłość, mogłoby być rozwinięcie takiej formy świadomości życia, że doświadczenie sensu — ugruntowane chrystologicznie — prowadzi do spokojnej „świętej obojętności” (nie mylić z apatią, czy cynizmem!), która ani nie wzywa do ucieczki ze świata, ani nie zmusza do kurczowego trzymania się swego miejsca na tym świecie, lecz swoje *status quo* pozwala rozważać w wolności ducha. O takiej wolności świadczy na przykład św. Paweł:

Lecz jak zawsze, tak i teraz, z całą swobodą i jawnością Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele: czy to przez życie, czy przez śmierć. Dla mnie bowiem żyć — to Chrystus, a umrzeć — to zysk. Jeśli zaś żyć w ciele — to dla mnie owocna praca, cóż mam wybrać? Nie umiem powiedzieć. Z dwóch stron doznaję nalegania: pragnę odejść, a być z Chrystusem, bo to o wiele lepsze, pozostawać zaś w ciele — to bardziej konieczne ze względu na was (Flp 1,20-24).

Współczesność oczekuje od chrześcijaństwa czegoś zupełnie innego, niż wskazania drogi ucieczki z tego świata<sup>30</sup>; czegoś innego, niż dewaluacji doczesności na rzecz wieczności. Chodzi o to, aby chrześcijaństwo wyraźnie promowało możliwość pokojowego współistnienia idei życia ziemskiego i wiecznego, co będzie można osiągnąć przez głoszenie i praktykowanie „męstwa bycia” (określenie P. Til-

<sup>29</sup> Wybrane elementy egzegezy Ps 139 i jego teologiczne przesłanie zaczerpnąłem z komentarza: S. ŁACH, L. STACHOWIAK (red.), *Pismo Święte Starego Testamentu*, t. VII, cz. II: *Księga Psalmów. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskursy*, Poznań 1990, s. 557–562.

<sup>30</sup> Jak to było np. w III w. po Chr., kiedy chrześcijanie oczekiwali na Chrystusa, który miał ich zabrać z walącego się świata cesarstwa rzymskiego do raju; a przecież w ostatnich godzinach swego ziemskiego życia Jezus modlił się o coś innego: „Nie proszę, abych ich zabrał ze świata, ale byś ich ustrzegł od złego” (J 17,15).

licha), które wcale nie musi udawać, że życie na tym świecie jest sielanką, ale też nie powinno twierdzić, że wszystkie radości tego życia są nic nie warte, bo żyjemy tylko po to, aby umrzeć i być razem z Chrystusem, a więc ostatecznie doczesność się nie liczy.

Wymownym przykładem możliwości pokojowego współistnienia doczesności i wieczności jest świadectwo DIETRICHA BONHOEFFERA, który w swoich więziennych zapiskach wyznaje:

Myszę, że powinniśmy Boga w naszym „życiu” i w tym, co nam dobrego daje, tak kochać i mieć do Niego takie zaufanie, że gdy przyjdzie czas i już nastanie — ale rzeczywistość dopiero wtedy! — pójść do Niego także z miłością, zaufaniem i radością. (...) Trzeba Boga znajdować i kochać w tym, co nam właśnie daje; jeżeli spodobało się Bogu, abyśmy delektowali się porywającym szczęściem doczesnym, to nie należy być bardziej pobożnym od samego Boga i porzucać tego szczęścia, uznając je za robaczywe na podstawie samowolnych pomysłów i wyzwania oraz zdziczałej religijnej fantazji, która nigdy nie zadowoli się tym, co daje Bóg. Bóg — tego, kto w swoim ziemskim szczęściu odnajduje Go i dziękuje Mu, nie pozbawi godzin, w których zostanie mu przypomniane, że wszystko to, co ziemskie, przemija i dobrze jest oswajać swoje serce z wiecznością — a w końcu nie każą także na siebie długo czekać te godziny, w których będziemy mogli szczerze powiedzieć: „jakże chciałbym już być w swoim domu...” Wszystko to ma jednak swój czas, a najważniejszą rzeczą jest, aby Bogu dotrzymać kroku i nie starać się Go wyprzedzać o kilka kroków, ani też pozostawać o kilka kroków w tyle<sup>31</sup>.

I jeszcze:

To, co należy do życia, po śmierci nie jest tym, co nieskończenie dalekie, lecz tym, co najbliższe<sup>32</sup>.

I na innym miejscu:

W ostatnich latach nauczyłem się coraz lepiej poznawać i rozumieć głęboką przynależność chrześcijaństwa do tego świata (...). Doświadczyłem później, czego doświadczam aż do tej chwili, że wiary uczymy się w pełnej przynależności życia do tego świata. Kto zupełnie zrezygnował z tego, by zrobić coś z siebie samego — czy to świętego, czy nawróconego grzesznika lub człowieka Kościoła (tzw. sylwetkę kapłańską!), sprawiedliwego bądź niesprawiedliwego, chorego bądź zdrowego, ten całkowicie rzuca się Bogu w ramiona — i to właśnie nazywam przynależnością do tego świata, mianowicie życie pełnią zadań, pytań, sukcesów i porażek, doświadczeń i bezradności — a wtedy nie traktuje się już poważnie swoich własnych boleści, ale boleść Boga w świecie (...). Jak bowiem można się pysznić z powodu sukcesów lub szaleć z powodu porażek, kiedy współcierpimy z boleścią Boga żyjąc w tym świecie?<sup>33</sup>

Jeżeli zgodzimy się z Bonhoefferem, że chrześcijaństwo przynależy do tego świata, to z konieczności musimy zapytać: Jaki właściwie jest ten świat, w którym mamy żyć i wierzyć w Boga objawionego przez Jezusa Chrystusa, Syna Bożego?

<sup>31</sup> D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, E. BETHGE (opr.), *Mit einem Nachwort von Christian Gremmels*, München 1990, 18.12.1943, s. 95.

<sup>32</sup> *Tamże*, 3.08.1944, s. 201.

<sup>33</sup> *Tamże*, 21.07.1944, s. 194n. W tłumaczeniu tego fragmentu posłużyłem się przekładem zaproponowanym przez T. WĘCŁAWSKIEGO (*W teologii chodzi o Ciebie. Przewodnik po źródłach i skutkach teologicznej wyobraźni*, Kraków 1995, s. 45n), tylko nieznacznie go zmieniając.

W takim pytaniu wyraźnie przesuwamy już akcent naszych rozważań z obrazu Chrystusa na obraz chrześcijaństwa.

### 3.1.2. Obraz chrześcijaństwa i idei zbawienia

Patrząc na współczesny kształt chrześcijaństwa z pozycji przekonania, że wiary religijnej uczymy się dopiero w pełnej przynależności życia do spraw tego świata, interesującą wydaje się diagnoza postawiona w 1982 r. przez GÜNTERA KOCHA<sup>34</sup>

Zdaniem Kocha, to, co Kościół chrześcijański głosił i głosi jako zbawienie, nie wywołuje już rezonansu we współczesności. Chrześcijańska idea zbawienia nie odpowiada już własnym oczekiwaniom ludzi<sup>35</sup>, a nawet całkowicie się im sprzeciwia. Obecnie można się spotkać z mniej lub bardziej sprecyzowanym przekonaniem, że to, co chrześcijanie rozumieją przez zbawienie, łaskę i odpuszczenie grzechów, należy postrzegać jako:

- osobliwą, rzeczowo-bezosobową siłę, jakąś tajemniczą wewnętrzną przemianę rzeczywistości, która jednak nie daje się ani doświadczyć, ani sprostać wymogom przyrodniczego i technicznego myślenia;
- czystą, ostatecznie ponadświatową, wiekuistą rzeczywistość, która temu, kto jej poważnie szuka, nakazuje postawę całkowitej bierności, czystego poddania się i zmusza do ucieczki ze świata.

W konsekwencji oznacza to, że zbawienie jest bezproduktywną, a nawet szkodliwą dla życia jednostki i społeczeństwa ideą; zbawienie, którego nie da się doświadczyć i które nie jest zdolne znieść obciążeń związanych z konkretnym życiem, w ogóle nie jest żadnym zbawieniem. W końcu, jeżeli chrześcijańskie orędzie o zbawieniu będzie tylko akcentowało wyzwolenie z grzechu i przebaczenie grzechów, wówczas inne jego aspekty pozostaną na uboczu, a trzeba przy tym podkreślić, że obecnie cierpienie z powodu grzechu nie jest zdecydowanym problemem naszych czasów.

G. Koch zauważa, że współcześnie oczekiwanie na zbawienie łączy się z zupełnie innymi pragnieniami:

- osobowej akceptacji związanej z życiem w szczęśliwej wspólnotcie;
- życia w takiej wspólnotcie, gdzie nie wymaga się wciąż na nowo potwierdzania swej własnej wartości poprzez coraz większe osiągnięcia zdobywane w klimacie morderczej konkurencji; nadziei na odnalezienie dla przytłaczającego, a jednocześnie pełnego obietnic ludzkiego świata i historii nowych zachwycających idei i perspektyw sensu;

<sup>34</sup> Por. KOCH, *art. cyt.*, s. 66–75.

<sup>35</sup> Nie chodzi tu o naiwne przekonanie, że chrześcijaństwo z jego głównymi prawdami wiary trzeba dostosowywać za każdym razem do pragnień i zachcianek kolejnych pokoleń. Byłby to koniec chrześcijaństwa i jego tożsamości. Nie chodzi jednak także o takie naiwne przekonanie, że jedną i tę samą Ewangelię można i trzeba głosić zawsze tak samo, tzn. dla proklamacji słowa Bożego nie ma większego znaczenia ani to, komu się je przepowiada, ani w jaki sposób się przepowiada.

- doświadczenia w zwyczajnej codzienności, a szczególnie w sytuacjach granicznych, autentycznej pomocy i niezłomej solidarności;
- nadziei pośród różnorodnych udręk własnej egzystencji, uwolnienia od namacalnych i trudnych do uchwycenia lęków, przeżycia sprawiedliwego porządku społecznego współistnienia, nawet możliwości współdziałania na rzecz budowy takiego porządku;
- zachowania swej własnej tożsamości w obliczu niekiedy słabnącej nadziei na zintegrowane wewnętrznie życie prowadzone w środowisku rozbitej egzystencji, jej rozczłonkowania i stresu związanego z pełnieniem określonych ról i funkcji.

Wymienione formy oczekiwania na zbawienie mają swoje konsekwencje dla punktu wyjścia i treści chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu. G. Koch ujmuje je w trojakiej postaci:

(1) Nowożytne myślenie i nowożytne doświadczenie świata nie pozwalają już na rozumienie odkupienia jako bytowej przemiany człowieka i świata. Dla wcześniejszego myślenia i rozumienia świata — dziś już chętnie i powszechnie charakteryzowanego jako protekcyjne myślenie mitologiczne, magiczne albo bytowo-metafizyczne — było czymś łatwym i przystępnym wyobrażenie o następującej treści: boskość, względnie boska moc zbawcza, obejmuje sobą rzeczy tego świata i ludzi, i dzięki temu stają się oni w swej wewnętrznej istocie, w swym bytowym stanie, przemienieni i jako tacy otrzymują, także bez udziału ludzkiej świadomości, jakąś nową fizyczną konstytucję i aktywność. Takie wyobrażenie dla człowieka naszych czasów jest już niemal zupełnie niedostępne. Współczesne samorozumienie człowieka i świata jest bowiem zbyt mocno opanowane przez myślenie przyrodnicze i techniczne w formach mniej lub bardziej zreflektowanych. Według tego rodzaju wyobrażenia, globalna rzeczywistość człowieka i świata jest tak silnie rządzona przez przepisy prawa i prawa natury, że jakieś wewnętrzne, bytowe przeobrażenie i odnowienie wydaje się wręcz zupełnie niemożliwe i sprawia wrażenie powrotu do świata baśni, albo do przednaukowego, magiczno-mistycznego obrazu rzeczywistości. Według współczesnego myślenia, wszelkie zmiany zachodzące w rzeczywistości, zarówno na lepsze, jak i na gorsze, są albo wynikiem działania przemożnych praw natury, albo samego człowieka. Rodzi się więc uzasadniona wątpliwość: Jak w takim sposobie myślenia można jeszcze sensownie mówić o zbawieniu? W związku z tym G. Koch proponuje drugą wypowiedź.

(2) Nowożytne myślenie i nowożytne doświadczenie świata pozwalają na bliskie zestawienie ze sobą rozumienia zbawienia i rozumienia panowania nad samym sobą i światem, tzn. osobowej wolności człowieka. Wokół problemu ludzkiej wolności skupiają się dziś wszelkie poważne próby interpretacji chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu. Nowożytną historię ducha można nawet opisać jako historię wolności — wolność jest jej problemem i celem. Jednakże problem wolności i jej cel można niekiedy rozpoznać także po formach jej upadku. Człowiek chciałby zostać uwolniony z niebezpieczeństw, które zagrażają jego życiu lub je pomniejszają.

Człowiek sądzi lub jedynie przeczuwa, że musi się sam urzeczywistnić w swej wolności, ale jednocześnie może się całkowicie pomylić. Sądzi on lub jedynie przeczuwa, że do jego zbawienia należą możliwe do realizacji w wolności pozytywne odniesienia do swoich bliźnich, a jednak właśnie dobru zbawienia grozi ogromne niebezpieczeństwo ze strony wolności innych i swojej własnej. Sądzi on lub jedynie przeczuwa, że jest odpowiedzialny za siebie samego i współodpowiedzialny za wspólnotę, za społeczeństwo, w którym żyje, i za przestrzeń życiową, która wraz ze społeczeństwem jest mu dana. Sądzi on lub jedynie przeczuwa, że od jego wolności współzależne jest to, czy ten świat i jego ludzkie życie w tym świecie mają sens, czy też są puste i bezsensowne.

W związku z powyższym wysuwa się dziś kilka stwierdzeń: (a) interpretacja zbawienia może znaleźć słuchaczy jedynie poprzez nastawienie antropologiczne; (b) zwrot antropologiczny w myśleniu realizuje się i przynosi obfite owoce również na obszarze teologii zbawienia, co przede wszystkim ma oznaczać (c) mówienie w kategoriach osobowych i historycznych, aby w ten sposób uczynić człowieka zdolnym do wiary w to, że chrześcijańskie orędzie o zbawieniu jest dla niego zdecydowaną pomocą, a może także propozycją, umożliwieniem, wezwaniem do jakiegoś pełnego sensu, do wyzwolonego, szczęśliwego bycia człowiekiem w wymiarze indywidualnym i społecznym już w ziemskiej historii, a także w pewnej perspektywie, która poza tę historię wykracza.

(3) Nowożytnie myślenie i doświadczenie świata zmuszają jeszcze do tego, aby zbadać rozróżnienie między obiektywnością a subiektywnością, tzn. między odkupieniem, które dokonało się w Jezusie Chrystusie, a odkupieniem adresowanym do życia poszczególnych ludzi. We wcześniejszych sposobach rozumienia urzeczywistniania się odkupienia oba jego aspekty: obiektywny i subiektywny, były ostro rozdzielane. Z jednej strony stawiano wyraźną świadomość wiary: w Jezusie Chrystusie, szczególnie w Jego cierpieniu i śmierci, wydarzenie odkupienia dokonało się raz na zawsze, a zatem nowy czas zbawienia już nadszedł; człowiek został pogodzony z Bogiem, szatan pokonany, w śmierci krzyżowej Jezusa została wysłużona dla wszystkich ludzi oczyszczająca z grzechów i odnawiająca łaska Boża. Z drugiej strony stawiano świadomość tego, że z wysłużonej przez Chrystusa skarbnicy łask każdy musi otrzymać swoją część — poprzez sakramenty i swoje własne zasługi: podnosząca i uświęcająca łaska, którą otrzymuje się na chrzcie świętym, ma zostać w ciągu życia pomnożona.

Skoro jednak po zwrocie antropologicznym o uświęceniu i zbawieniu należy myśleć przede wszystkim osobowo, to rodzi się całkiem nowe pytanie: Jak właściwie należy sobie wyobrażać oddziaływanie zbawczego dzieła dokonanego niegdyś przez Jezusa Chrystusa na historię ludzi żyjących obecnie? Czy przede wszystkim do słowa i przykładu Jezusa, które odpowiadają ludzkiej wolności, nie należałoby dziś przykładać nieporównywalnie większej wagi i znaczenia, niż to miało miejsce w przeszłości? Czy w dziedzinie przekazu chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu



teologia nie powinna dziś prowadzić takiego dialogu tradycji ze współczesnością, że będzie unikała absolutyzacji dawnych form nauczania o zbawieniu zaczerpniętych z tradycji, lecz będzie zmierzała do przejmowania doświadczeń wiary i zbawienia stojących za tymi formami, aby następnie doświadczenia te łączyć ze współczesnymi formami oczekiwania na zbawienie?

## 6. Zakończenie

Jeżeli przyjmiemy, że religijne odpowiedzi, przy całym ich roszczeniu do ostateczności i kategoryczności, podlegają jednak ograniczeniom wynikającym z naszego miejsca w historii, to czy chrześcijaństwu dziś (i w ogóle kiedykolwiek) wolno zacierać różnicę między uniwersalnością przesłania Ewangelii a ciągle zmieniającymi się okolicznościami, w jakich i jakimi żyją i myślą jej potencjalni słuchacze?

Niewątpliwie truizmem będzie stwierdzenie, że do słuchaczy słowa Bożego trzeba mówić zawsze o tym samym, ale nie zawsze tak samo, lecz ciągle inaczej. Jednakże owo „inaczej” sprawia, że ów truizm w praktyce przepowiadania Ewangelii przestaje nim być. Owocne głoszenie chrześcijańskiego orędzia nie zależy jedynie od samej znajomości Ewangelii, lecz od wysiłku rozpoznania współczesności, w jakiej żyją i myślą słuchacze słowa Bożego. Jakiego rodzaju jest to wysiłek, łatwo sobie wyobrazić, biorąc do ręki na przykład dzieło znawcy współczesności, CH. TAYLORA<sup>36</sup> — odslaniając źródła podmiotowości zachodniej potrzebował on ponad dziewięćset stron, aby w zakończeniu stwierdzić, że chcąc uporać się ze wszystkimi problemami, „musiałbym napisać jeszcze jedną książkę”<sup>37</sup>

Dlatego, jako kapelan szpitala onkologicznego, jestem wdzięczny pewnemu pacjentowi, który zwrócił mi uwagę na ten problem:

Wczorajsze księdza kazanie podobało mi się, ale dzisiejsze już nie — za mocno się książdź trzyma Ewangelii, a za mało problemów.

Tego dnia rzeczywiście w krótkiej codziennej homilii skupiłem się prawie wyłącznie na egzegezie fragmentu Ewangelii. Napawa jednak nadzieją fakt, że tego typu wybieg (bo tak trzeba nazwać czytanie i głoszenie słowa Bożego „ryczałem”: zawsze tak samo, bez wysiłku rozpoznawania i interpretacji zmieniających się nieustannie okoliczności życia i myślenia) powoli ustępuje miejsca przekonaniu, że jedynie sensowne głoszenie orędzia chrześcijańskiego domaga się w równym stopniu wiedzy biblijnej, co znajomości podstawowych problemów współczesnego życia: indywidualnego i społecznego.

---

<sup>36</sup> Por. CH. TAYLOR, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tł. M.. Gruszczyński i in., Warszawa 2001.

<sup>37</sup> *Tamże*, s. 958.

Konieczność „wycucia współczesności” nie dotyczy jedynie podstawowego pastoralnego poziomu, ale dotyka także wysublimowanej problematyki filozofowania w teologii. W związku z tym pytamy: Czy domaganie się od chrześcijańskiej teologii absolutnego związania się z jakimś jednym typem filozofii nie prowadzi do swoistego fundamentalizmu, na który teologia nie może sobie pozwolić? Jeżeli podstawowym zadaniem teologii nie jest uświęcanie argumentów filozoficznych i obrona jakiejś filozofii przed jej „naturalnym” rozpadem<sup>38</sup>, lecz misja głoszenia całemu światu orędzia Ewangelii, to czy taka misja nie byłaby zagrożona, gdyby teologia, pod względem swego instrumentarium filozoficznego, miała stać się raz na zawsze określona? To pytanie dotyczy także związania teologii z filozofią sensu życia. Jestem jednak przekonany, że — przynajmniej na dzień dzisiejszy — filozoficzną refleksję nad ostatecznym i całościowym sensem ludzkiej egzystencji należałoby potraktować jako nieodzowną krytyczną towarzyszkę chrześcijańskiej teologii. W obecnym globalnym kryzysie sensu ludzkiego życia obraz Chrystusa — dawcy sensu i chrześcijaństwa jako proklamacji sensu „nie ręką ludzką uczynionego” — może pomóc chrześcijaństwu w przywróceniu ludziom utraconej orientacji.

**Der philosophische Christus als Sinnstifter? —  
Über die Suche nach neuen Formen der Anwesenheit des Christentums  
in der gegenwärtigen Kultur**

Zusammenfassung

Die Theologie bewahrt die unantastbare „Glaubenssubstanz“, sucht aber gleichzeitig ununterbrochen nach neuen Ausdrucksformen, die das Christentum unter aktuellen Kulturbedingungen verstehbar machen. Eine der Grundbedingungen unserer Gegenwart ist die globale, viele Kulturen und Religionen betreffende Bewusstseinskrise des Sinnes des menschlichen Lebens und die damit zusammenhängende Umgestaltung der theologischen Frage: „Gibt es einen Gott?“ in die anthropologische Frage: „Hat mein Leben überhaupt einen letzten Sinn?“ Das Christentum darf gegenüber diesem Wandel nicht gleichgültig bleiben. Zu den Aufgaben der christlichen Theologie gehören u. a. die Erinnerung an das altchristliche Bild des „philosophischen Christus“ und ein schöpferischer Gebrauch des Verständnisses vom Christentum als der „wahren Philosophie“.

---

<sup>38</sup> Do rozpadu jakiejś konkretnej filozofii może dojść nie tylko pod wpływem jej zderzenia się z całkiem inną formą myślenia: załamek rozpadu może także tkwić w samej tej filozofii. Tak było np. z upadkiem scholastyki w XIV w.: „Nowa filozofia podważyła podstawy, na których wznosiła się scholastyka. Misterna konstrukcja scholastyki została rozbita siłami, które scholastyka sama wydała; upadek jej nastąpił w wyniku jej własnego rozwoju, jeszcze w pełni średniowiecza, zanim obce siły w czasie Odrodzenia zwróciły się przeciw niej”; W. TATARKIEWICZ, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1990<sup>12</sup>, s. 292.

Angesichts der negativen Erscheinungen, die den Verfall der westlichen Zivilisation andeuten — analog zur Krise des Römischen Imperiums im 3. Jahrhundert nach Christus, als man glaubte, dass die Welt und damit auch das Christentum zu Ende gewesen sei — stellen wir folgendes Problem auf: Wenn wir im Rahmen der Frage: „Wer ist Jesus Christus für uns heute?“ immer noch uns selbst fragen, kann die Theologie in der Zusammenarbeit mit der Sinnesphilosophie ein solches Bild des Christus als Stifter und Begründer des Sinnes ausarbeiten, das den Glauben an den Sinn des Lebens, an die Wahrheit und das Gute aufs neue erwecken würde?

Antike Motive des christlichen Glaubens und der Versuch ihrer Vergegenwärtigung wurden hier aus drei unterschiedlichen Perspektiven dargestellt: der Geschichte der sakralen Kunst, des Selbstverständnisses des antiken Christentums und des Selbstverständnisses des Christentums in der Gegenwart. Indem wir diese Perspektiven berücksichtigen, glauben wir, dass der theologisch-philosophische Bezug auf das darin anwesende Bild des „philosophischen Christus“ als Stifter des „nicht mit der menschlichen Hand gemachten“ Sinnes dem Christentum in der schwierigen Aufgabe der Wiederbelebung des Glaubens an Wahrheit und Sinn in der westlichen Kultur helfen könnte.