

KS. JACEK POPŁAWSKI

**W STRONĘ PASCHALNEJ ANTROPOLOGII.
WYDARZENIE PASCHALNE JAKO WYZWANIE
DLA FILOZOFII I TEOLOGII**

Wstęp

Niewątpliwie jednym z najbardziej fundamentalnych pytań, jakie kiedykolwiek pojawiły się w dziejach myśli ludzkiej, jest pytanie o początek istnienia, w tym szczególnie o początek istnienia człowieka. Nie należy sądzić, że refleksję wywołaną tym pytaniem, można będzie kiedykolwiek uznać za zamkniętą. Wyrzyna się ona bowiem ze zwyczajnego czasowo-przestrzennego schematu myślenia zmierzając wprost do poznania i wyrażenia ostatecznego sensu istnienia, który dziś nie wydaje się być mniej tajemniczy niż kiedyś. Warto zauważyć, że refleksja taka, chociaż rodzi się z natury filozoficznego (czy nawet przed-filozoficznego¹) zdziwienia, że wszystko ma swój początek i wszystko do czegoś zmierza, zawiera w sobie intuicję, iż to, co było na początku bytu, będzie na jego końcu, a przede wszystkim, że jest w nim „tu i teraz”, i to w sposób konstytutywny, rozstrzygający o najgłębszej istocie rzeczy. Wydaje mi się, że tej właśnie intuicji, nie zawsze wyraźnie obecnej w filozofii, wychodzi naprzeciw nie znające precedensu w tym świecie chrześcijańskie objawienie skoncentrowane wokół paschalnego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Jego pierwszym i najgłębszym przesłaniem jest przekonanie, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa należą do każdego czasu i każdego miejsca tego świata. Oznacza to, że w szczególny sposób przynależą one do każdego człowieka, a każdy człowiek związany jest z nim nie dopiero wtedy, gdy wierzy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, „ale już wtedy, kiedy sam nie jest jeszcze niczym więcej jak tylko możliwością bycia tym właśnie jednym i jedynym człowiekiem, którym on tylko może być”² Jeśli tak właśnie jest, to można zaryzykować twierdzenie, że w refleksji o ludzkim początku, owo paschalne wydarzenie „staje się prawdziwym łącznikiem i przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną, a teologiczną w ich wzajemnych odniesieniach”³

¹ Por. J. Maritain, *Approches de Dieu*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 163.
R. Guardini, *O istocie chrześcijaństwa*, Kraków 2000, s. 176, przyp. 15.

² T. Węclawski, *Abba wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 281.

³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 79.

W artykule niniejszym chciałbym zastanowić się nad możliwością zbudowania takiej, paschalnej antropologii, która podejmując wyzwanie zrozumienia tajemnicy człowieka „do końca” w wydarzeniu paschalnym, zdolna byłaby to czynić w rzeczywistym dialogu z toczącą się przez wieki refleksją filozoficzną i teologiczną. Możliwość taka pojawia się wraz ze zrozumieniem paschalnego wydarzenia jako „aktu i miejsca stworzenia”⁴, co oznacza wprost uznanie jego metafizycznego zasięgu. Poprawne uchwycenie i sprecyzowanie tego ostatniego, może okazać się pomocne w niewątpliwie koniecznym już dziś rozerwaniu ciasnego kręgu schematów myślowych, do których przywykliśmy w refleksji nad tajemnicą istnienia w ogóle, a nad tajemnicą istnienia osoby w szczególności⁵

1. Ludzki początek wobec filozofii i teologii

Rozpocznę od przytoczenia dość mocno prowokującego stwierdzenia, że mianowicie wydarzenie paschalne jest wydarzeniem, „o które rozbijają się wszelkie podejmowane przez umysł próby zbudowania wystarczającego uzasadnienia sensu istnienia”⁶ W zdaniu tym na najwyższą uwagę zasługuje jednoznaczne i mocne powiązanie w istocie filozoficznego pytania o ostateczny sens istnienia z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa: tajemnica istnienia nie może być do końca wyjaśniona poza wydarzeniem paschalnym. Oznacza to jednak zarazem, że może być ona wyjaśniona, ponieważ Jezus umarł i zmartwychwstał. Nie wynika stąd oczywiście jakiegokolwiek umniejszenie znaczenia dorobku myśli ludzkiej tak w zakresie ontologii, jak i antropologii filozoficznej czy teologicznej, który przecież w wybitnym stopniu przyczynia się do rozjaśnienia tajemnicy istnienia. Wynika natomiast sugestia, że wydarzenie paschalne zdolne jest ujawnić to, co wciąż nie ujawnione sprawia, iż zarówno ontologia, jak i antropologia błąkają się po bezdrożach nie wyjaśniając tej tajemnicy do końca.

Dzieje się tak w pierwszym rzędzie dlatego, że pytanie owo (o ostateczną tajemnicę bytu) nie jest pierwotnie własnym pytaniem ani filozofii, ani teologii, w zwyczajnym rozumieniu tych dyscyplin⁷, lecz pytaniem każdego istniejącego

⁴ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 115.

⁵ Por. Jan Paweł II, *Fidest et ratio*, 23.

⁶ Por. tamże: „Ukrzyżowanie Syna Bożego jest wydarzeniem historycznym, o które rozbijają się wszelkie podejmowane przez umysł próby zbudowania – na fundamencie czysto ludzkich argumentów – wystarczającego uzasadnienia sensu istnienia. Problemem węzłowym, stanowiącym wyzwanie dla każdej filozofii, jest śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu”

⁷ Staje się takim, gdy słowo o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa uznane będzie za ich *primum dictum*.

bytu, w sposób zaś oczywisty każdej ludzkiej osoby. Właściwe i konsekwentne zrozumienie tego, skądinąd oczywistego faktu, z całą mocą skłania, by odpowiedzi na to pytanie szukać właśnie w człowieku, być może odważniej niż dotąd podążając za nim „dokądkolwiek on idzie” (Ap 14,4), gdziekolwiek sam tej odpowiedzi szuka. W tym sensie trzeba powiedzieć, że żadna poważna filozoficzna czy teologiczna refleksja nie może zwyczajnie pominąć tego ludzkiego doświadczenia, które zapisane w Ewangelii i potwierdzone powagą chrześcijańskiego świadectwa, związane jest ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa. To prawda, że jego niezwykłość nie jest wprost i z oczywistością uchwytna ani dla naturalnych sił rozumu, ani nawet dla rozumu oświeconego wiarą, o czym powiem nieco dalej. Chodzi tu bowiem „o wydarzenie zupełnie i pod każdym względem wyjątkowe, z żadnym innym nie porównywalne i dlatego w istocie poza wszystkim, co potrafimy opisać, pojąć i znać”⁸. Prawdą jest jednak również i to, że ludzkie paschalne doświadczenie rzeczywiście obecne jest w tym świecie i, jak wolno wierzyć, nigdy w tym świecie nie braknie jego świadków. Zarówno zatem filozofia, jak i teologia mogą i powinny potraktować je jako „wyzwanie”, a nawet jako swój „węzłowy problem”⁹

Zasadnicza kwestia, którą trzeba wobec powyższego rozważyć, dotyczy tego, czy rzeczywiście i w jaki sposób możliwe jest powiązanie wydarzenia paschalnego ze stawianym na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej pytaniem, o ostateczną tajemnicę bytu; w jaki sposób wydarzenie to może być węzłowym problemem i wyzwaniem dla obu tych dyscyplin. Sprawa jest obiektywnie trudna. Domaga się bowiem uznania ontologicznego pierwszeństwa paschalnego wydarzenia, a w konsekwencji i paschalnego doświadczenia człowieka, względem każdego innego możliwego przejawu istnienia. Tylko bowiem wtedy można mówić o nim jako o początku istnienia w najmocniejszym i każdym znaczeniu tego słowa, początku, którego jednak nigdy nie można byłoby się domyśleć¹⁰, gdyby Jezus nie umarł i nie zmartwychwstał i który odkrywa się od razu jako etyczny¹¹ (osobowy) fakt o zasięgu prawdziwie metafizycznym.

Niezależnie od trudności, jakie muszą wiązać się z tak radykalną zmianą perspektywy spojrzenia, sugerowane tu „przed-ustawienie wydarzenia paschalnego”¹² jako „Słowa wszystkich słów”, ma przynajmniej tę zaletę, że już w punkcie wyjścia nie pozwala ani filozofii, ani teologii zredukować tajemnicy począt-

⁸ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 177.

⁹ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 23.

¹⁰ Por. tamże, 73.

¹¹ Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 121.

¹² T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej*, „Znak” 10/1998, s. 45.

ku istnienia do ich ograniczonych przecież możliwości poznawczych. Nie pozwala zatem wypowiadać się o nim tak, jakbyśmy z góry wiedzieli lub choćby mogli wiedzieć, co właściwie dla ludzkiej osoby oznacza, że umarły Jezus zmartwychwstał¹³. I znów, nie wynika stąd, że ludzki rozum siłą swojej natury (w poznaniu filozoficznym) czy oświecony wiarą (w poznaniu teologicznym), nie ma już żadnej możliwości dotarcia do obiektywnej prawdy, do pełnego i prawdziwego znaczenia tego wydarzenia. Jednakże cała nasza uwaga kieruje się teraz właśnie ku temu, co „zdarzyło się w pierwszym spotkaniu wybranych ludzi” z tym wydarzeniem, ku ich paschalnemu doświadczeniu. Wyrastające z niego ludzkie słowo o Jezusie umarłym, który żyje¹⁴, stanowi tu wszakże nie tyle i nie tylko przedmiot poznania, co raczej pierwsze własne słowo (doświadczenie) każdego istniejącego bytu. Dlatego właśnie mamy prawo mówić, że to, co zdarzyło się tym wybranym ludziom, może zdarzyć się także i nam, że więc spotkanie takie jest dzisiaj możliwe nie mniej niż wówczas. Paschalne doświadczenie urasta tu zatem do rangi formalnego środka poznania¹⁵ i zrozumienia ostatecznego sensu istnienia.

Taki stan rzeczy rzutuje oczywiście w istotny sposób¹⁶ na koncepcję filozofii i teologii oraz ich wzajemnych odniesień, przynajmniej w tym zakresie, w którym mogą one być pomocne w wyjaśnieniu metafizycznej treści paschalnego wydarzenia¹⁷. O ile bowiem są one naukami usiłującymi zgłębić ostateczny sens istnienia, to pierwsze własne słowo każdego istniejącego bytu, winny uczynić swoim własnym pierwszym słowem. Jakkolwiek takie zadanie może wydać się ryzykownym i trudnym¹⁸, dopiero wtedy pojawia się możliwość, aby podejmowane przez umysł ludzki próby uzasadnienia sensu istnienia, nie rozbiły się o to historyczne wydarzenie, którym jest śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Dzieje się tak bowiem wtedy, gdy filozofia czy teologia nie rozumiejąc do końca tego pierwszego ludzkiego słowa i nie mając przez to pełnego dostępu do jedynie wyjaśniającego je wydarzenia, usiłuje lub twierdzi, że może takie uzasadnienie

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Świadectwo to, choć samo w sobie jest już metaforą, to jednak metaforą w najmocniejszym znaczeniu. Por. tamże, s. 46.

¹⁵ Por. J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 98.

¹⁶ Świadectwo paschalne nie ma oczywiście prawa wyznaczać wewnętrznej zasady, jaką kieruje się filozofia. Chodzi jednakże o to, że pewna inspiracja, która ze strony tego świadectwa płynie w stronę filozofii, jest doskonale zgodna z jej najgłębszą zasadą. Por. J. Maritain, *The Human Person and the World of Values. A Tribute to Dietrich von Hildebrand by His Friends in Philosophy*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 132–141.

¹⁷ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 79.

¹⁸ Por. tamże, 85.

zbudować. Dlatego też wydarzenie paschalne zawsze stanowić będzie nie kończące się wyzwanie dla obu tych i dla każdego innego sposobu poznania, nie pozwalając jednocześnie zamknąć się w żadnym abstrakcyjnym pojęciu. Do każdego bowiem objaśniającego je filozoficznego czy teologicznego twierdzenia stosować się musi zasada, że to *quod*, które istnieje jest inne niż *quid*, które pojmujemy¹⁹. Twierdzenia te są po prostu swoistą redukcją (co nie znaczy, że błędną operacją poznawczą) wydarzenia, do którego zostają odniesione, a które z zasady przekracza i rozsadza kategorie, w których o nim mówimy²⁰.

W jaki zatem sposób wydarzenie paschalne może stanowić wyzwanie dla teologii i dla filozofii? Pytanie to otwiera szeroki horyzont refleksji, który spróbuję tu zaledwie zarysować. Jeśli chodzi o teologię, może się w pierwszej chwili wydać, że wyzwanie to nie jest niczym szczególnym, jest w niej bowiem nieustannie obecne. Byłoby to jednak wrażenie złudne. Przekonuje o tym choćby tylko historia, kształtującego się przez wieki w dużym stopniu bez związku z tym wydarzeniem, pojęcia Boga i pojęcia stworzenia oraz ich wzajemnej relacji²¹. Skutkiem tego jest nie dająca się wciąż przewyciężyć sytuacja, w której myślimy o Bogu osobno i o świecie (a w nim o człowieku) osobno; o Bogu i o świecie, jakimi są najpierw niezależnie od wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Jezusa, a dopiero następnie w świetle tego wydarzenia²², tak jakby nie ono było tym jedynym miejscem – początkiem – w którym wyjaśnia się tajemnica istnienia Boga i świata (a w nim człowieka). A skoro takim właśnie to wydarzenie jest, to dlatego rozbija się o nie każda próba pełnego uzasadnienia sensu istnienia Boga bez człowieka i człowieka bez Boga. Uznanie przez teologię wydarzenia paschalnego i apostolskiego o nim świadectwa, jako jej *primum dictum*, nie jest zatem zadaniem ani łatwym, ani oczywistym. Obok bowiem gruntownego „przeredagowania” całego niemal wykładu teologicznego tak, aby słowo o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa było w nim rzeczywiście pierwszym słowem i jego wewnętrzną zasadą, wynika z niego następne ważne wymaganie. Na terenie teologii wydarzenie paschalne trzeba konsekwentnie uznać jako wydarzenie o zasięgu prawdziwie metafizycznym. Oznacza to przede wszystkim i wprost, uznanie go jako aktu i miejsca stworzenia, a następnie jego ontologicznego, konstytutywnego dla tego świata charakteru, czyli jako wydarzenia stanowiącego początek każdego istnienia, w każdym możliwym znaczeniu tego słowa²³.

¹⁹ Por. J. Maritain, *Coutr traité...*, dz. cyt., s. 83.

²⁰ Por. T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym...*, dz. cyt., s. 45.

²¹ W jasny i zwięzły sposób pisze o tym: T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 16–121.

²² Por. tamże, s. 121, przyp. 133.

²³ Bez wypełnienia tego zadania niemożliwe będzie, wspomniane wyżej, „przeredagowanie” wykładu teologicznego. Nie będzie bowiem można nawet dostrzec takiej potrzeby.

Gdy jednak mowa o metafizycznym zasięgu paschalnego wydarzenia, a tym bardziej o jego ontologicznym charakterze, pojawia się natychmiast istotne napięcie, wymagające od teologii wielkiej odwagi wiary. Musi ona bowiem swoje własne pierwsze słowo o Jezusie umarłym, który żyje, udostępnić analizie filozoficznej godząc się na to, że być może w „pewnej chwili” stanie się ono także pierwszym własnym słowem ontologii, a w szczególności antropologii²⁴ Trzeba oczywiście od razu zauważyć, że jakkolwiek toczyły się dzieje teologii (zwłaszcza katolickiej), odwaga ta zawsze była w niej jakoś obecna. Dopiero jednak dziś, gdy zaczyna ona dogłębnie rozumieć swój związek z wydarzeniem paschalnym, „głośne i zdecydowane wołanie” o odbudowanie głębokiej jedności z filozofią²⁵ w drodze ku odkrywaniu ostatecznej tajemnicy istnienia, może stać się jej własnym wołaniem. Milczenia w tej sprawie nie dałoby się już uzasadnić ani tak zwaną naukową rzetelnością, ani nawet troską o ustrzeżenie depozytu wiary przed redukcją do czysto naturalnego wymiaru, lecz jedynie nie podjęciem wyzwań, o których mówiłem wyżej. W efekcie, zrozumiane w wierze wydarzenie paschalne, wciąż w niedostatecznym stopniu ujawniać będzie swój metafizyczny zasięg i ontologiczny charakter, co znaczy, że w samej teologii nie będzie wiadomo do końca, w jaki sposób mogłoby być ono miejscem wyjaśnienia ostatecznego sensu istnienia. Trzeba zatem, raz jeszcze dogłębnie zrozumieć, że śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, najpierw i przede wszystkim, są źródłem paschalnego doświadczenia, którego straż i przekazywanie dokonuje się na płaszczyźnie świadectwa w tej przestrzeni, którą jest Kościół. Jego redukcja do czysto naturalnego wymiaru mogłaby być zatem groźna tylko wtedy, gdyby refleksja filozoficzna rościła sobie pretensje do wyłącznej kompetencji wypowiedzi w sprawie ostatecznej tajemnicy istnienia. Tymczasem wymyka się ona tak samo teologicznym, jak i filozoficznym formułom tak, iż żadna z tych dyscyplin wypowiadając się o niej nie może uważać, że dokładnie i do końca wie, czym ona jest.

W tym właśnie miejscu wydarzenie paschalne jawi się również jako wyzwanie dla filozofii. Zasadnicza trudność polega tu na tym, że nie wydaje się ono być dla niej żadnym wyzwaniem, że filozofia, aby pozostać sobą nie tylko nie powinna, ale nie może do tego wydarzenia wiary przywiązywać szczególniejszej wagi. Czy jednak rzeczywiście tak? Niewątpliwie zadaniem chrześcijańskiego świadectwa i chrześcijańskiej teologii jest zwrócenie uwagi ludzkiego umysłu na wydarzenie paschalne jako na to, które choć w tym świecie przerasta porządek zwyczajnego pojmowania, to jednak właśnie dlatego i jako takie tajemnicę istnienia tego świata (a w nim człowieka) do końca wyjaśnia. Nie chcę

²⁴ Rzecz jasna, że nie w sensie wyznania wiary, lecz we właściwym dla filozofii sensie.

²⁵ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 48.

teraz mówić w jaki sposób teologia, obok tego, co już zostało powiedziane, mogłaby to zadanie względem filozofii wypełnić. O wiele ważniejsze wydaje mi się zatrzymanie uwagi nad samą zasadą, która winna refleksją filozoficzną kierować i wciąż się w niej odnawiać, że mianowicie to, co wyjaśnia ostateczną tajemnicę bytu samo w sobie przerasta porządek zwyczajnego, pojęciowego pojmowania, do którego zdolny jest ludzki umysł. I nie chodzi tu przede wszystkim o konfrontację z tym poznaniem, które umożliwia człowiekowi wiara, ale o samą naturę ludzkiego poznania intelektualnego. Wiadomo, że dyskusja tocząca się na ten temat w historii nie zawsze prowadziła do zgody i jednolitych rozstrzygnięć. Wydaje się, że jedna z obecnych dziś w filozofii jej postaci koncentruje się wokół wciąż nie dającej się pogodzić metody poszukującej w bycie tego, co ogólne, z tą, która w bycie szuka tego, co konkretne; tego, co „zawsze” i tego, co „tu i teraz”. Z obiema tymi metodami ściśle wiąże się oczywiście właściwy im język. Skoro zgodzimy się na to, że początek każdego istnienia, w tym szczególnie ludzki początek, jest z istoty swej z niczym nie porównywalnym *concretum*, a zarazem *concretum universale*²⁶, zrozumiemy doskonale, że pierwsza z tych metod zdolna jest dotrzeć w swoim poznaniu do tego, co jest w nim owym *universum*, nie odkryje natomiast nigdy tego, czym jest w nim nie dające się z niczym porównać *concretum*. I wzajemnie, druga z tych metod potrafi dość dobrze opisać owo *concretum*, nie widząc i nie umiając wyrazić do końca jego metafizycznego zasięgu. Ludzki umysł nie potrafi bowiem uchwycić w bycie jego konkretnej istoty, lecz tylko jego istotę abstrakcyjną²⁷. Ten teoriopoznawczy i metodologiczny spór, może znaleźć swoje rozwiązanie w postaci wypracowania „jednolitej i organicznej koncepcji poznania”²⁸, pod dwoma wszakże warunkami. Po pierwsze, gdy toczyć się będzie w perspektywie poszukiwania ostatecznej tajemnicy istnienia, która właśnie przekracza porządek zwyczajnego pojmowania; po drugie zaś, gdy skoncentruje swoją uwagę na tajemnicy ludzkiej osoby, która nie wyjaśnia się sama w sobie, ani w swojej substancjalnej odrębności, ani w zwyczajnie uchwytnej konkretności, ale jedynie w relacji do Drugiego, do Boga²⁹. Tej właśnie relacji nie jest w stanie opisać wyczerpująco ani ontologia, ani żadna fenomenologiczna metoda, gdyż przyjmuje ona pierwotnie formę konstytutywnego człowiekowi etycznego (osobowego) doświadczenia o zasięgu metafizycznym. W tym sensie to ludzka osoba (w swojej relacji do Boga) staje się pierwszym rzeczywistym wyzwaniem dla filozofii.

²⁶ Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 270.

²⁷ Por. S. Swieżawski, *Traktat o człowieku*, Poznań 1956, s. 164; S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961, s. 170.

²⁸ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 85.

²⁹ Tamże, 21.

Jeśli jednak tak, jeśli ostatecznej tajemnicy (każdego) istnienia należy szukać w osobie (w jej odniesieniu do Boga), to zauważyć trzeba konsekwentnie, że znika wówczas, powracające w filozofii we wciąż nowych postaciach, napięcie „między światem widzianym jako stały porządek rzeczy (*kosmos*), a tym postrzeganym jako splot wolnych wyborów i ich konsekwencji (czyli ujmując rzecz skrótowo: *ethos*)” Napięcie to znika, ponieważ odtąd „na porządek etyczny nie patrzymy jako na specyficzne zjawisko zachodzące w pewnej szczególnej (duchowej czy też uduchowionej) sferze porządku kosmicznego, ale odwrotnie, (...) rozumiemy, że poznawany przez nas porządek kosmiczny jest tylko szczególnym przypadkiem (zatem swoistą redukcją) porządku etycznego”³⁰, a ściśle: etycznej (osobowej) relacji człowiek–Bóg, relacji, której najbardziej wewnętrzną zasadą jest absolutny dystans i absolutna bliskość. Jest to o tyle istotne, że tworzy zupełnie wyjątkową szansę zrozumienia szczególnego miejsca osoby ludzkiej i jej wolności w tym świecie, czego na różne sposoby domaga się – bez wątplenia słusznie – choćby tylko współczesna filozofia. Rzecz jednak w tym, że wolność ta pojawia się tu nie tyle i nie tylko jako rzeczywistość stanowiąca o odrębności i niezależności osoby, ile jako najgłębsza racja istnienia wspomnianej, konstytutywnej człowiekowi relacji. W takim właśnie wypadku to, co stanowi wewnętrzną treść i istotę apostołskiego doświadczenia paschalnego – zgoda na tę „miłość Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,39) – może być rzeczywistym i twórczym wyzwaniem dla filozofii, a podejmowane przez nią próby wystarczającego uzasadnienia ostatecznego sensu istnienia nie muszą się o to wydarzenie rozbijać.

2. Ludzki początek wobec antropologii

Uznanie, że najgłębsza tajemnica istnienia odkrywa się w osobie ludzkiej i jej osobowej relacji do Boga, stawia oczywiście cały dorobek refleksji antropologicznej w zupełnie uprzywilejowanej sytuacji. Z drugiej jednak strony każe stwierdzić, że każda jej (filozoficzna czy teologiczna) wypowiedź dotycząca ludzkiego początku już z istoty swej dokonuje jego redukcji, co znaczy, że nie wyraża pełnej o nim prawdy. Ma to bowiem miejsce tylko w wynikającym z doświadczenia osoby jej pierwszym własnym słowie o Jezusie umarłym, który żyje. Dlatego właśnie powiedziałem, że istotnym zbliżeniem antropologii zarówno filozoficznej, jak i teologicznej do tej prawdy, byłoby uznanie tego „Słowa wszystkich słów” za ich własne pierwsze słowo. Tymczasem jednak, jeśli jest to możliwe w punkcie wyjścia teologii, to przecież o wiele trudniejsze w filozofii. Tak czy inaczej, jako pierwszy pojawia się problem metody i języka, w którym można by adekwatnie o ludzkim początku mówić, oraz pytanie,

³⁰ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 121.

na ile pomocny może tu być wypracowany dotąd w antropologii język. By posłużyć się przykładem wystarczy przywołać, poniekąd centralną dla omawianej kwestii, kategorię spotkania. Jeżeli można tak właśnie określić tę wymykającą się wszelkiemu opisowi, pierwotnie etyczną relację, to nie mówi o niej wszystkiego ani ontologiczne pojęcie „istnienia we dwóch”, ani to, które wypracowała współczesna fenomenologia, zwłaszcza filozofia dialogu, a które zyskało już sobie trwałe miejsce w refleksji filozoficznej. Nie mówi o nim wszystkiego nawet tradycyjnie teologiczne pojęcie stworzenia, historii i dzieła zbawienia. Chodzi tu bowiem, raz jeszcze, o spotkanie, które jako paschalne doświadczenie jest udziałem każdego człowieka wtedy, gdy mówi on, że umarły Jezus zmarł i zmartwychwstał. Jednakże, w związku z powyższym, trzeba wyraźnie zaznaczyć, że jakakolwiek relatywizacja znaczenia wielowiekowego dorobku antropologii, byłaby tu rzeczywistą i groźną pokusą, w istocie poddającą w wątpliwość zdolność ludzkiego umysłu do poznania obiektywnej prawdy. Każde bowiem z wymienionych określeń w jakiś istotny sposób do tego paschalnego doświadczenia przybliża. Tajemnica człowieka (istnienia) odczytana w perspektywie paschalnej³¹ skłania natomiast jedynie do tego, by przełamać tkwiące głęboko we współczesnej myśli przekonanie o samowystarczalności³² poszczególnych metod i języków zarówno filozoficznych jak i teologicznych, przy zachowaniu ich słusznej i koniecznej autonomii (ale nie separacji). W ten tylko sposób wydarzenie paschalne stać się może „prawdziwą przestrzenią spotkania między myślą filozoficzną i teologiczną”³³, pozostając przy tym dla nich zawsze rzeczywistym wyzwaniem. Konieczna jest zatem taka systematyczna refleksja nad pierwotnym doświadczeniem paschalnym, która pozwoliłaby dostępną tylko tu tajemnicę istnienia wyrazić językiem filozofii i teologii, nie będąc jednocześnie podejrzaną o zawsze błędny i powierzchowny eklektyzm. Wypracowanie takiej metody i takiego języka byłoby pierwszym zadaniem paschalnej antropologii.

Wydaje się, że w związku ze wspomnianą refleksją, trzeba w tym miejscu przywołać dwa zasadnicze momenty paschalnego wydarzenia, które w antropologii powinny grać kluczową rolę. Do każdego z nich stosuje się fundamentalna wątpliwość dotycząca nie tyle ich faktu³⁴, ile tego, „czy naszej wyobraźni, naszych pojęć i naszej mowy starczy na zrozumienie i wyrażenie”³⁵ tak ich jednostkowej niepowtarzalności, jak i metafizycznego zasięgu. Chodzi mianowicie

³¹ Por. tamże, s. 177.

³² Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 75.

³³ Tamże, 79.

³⁴ Antropologiczne znaczenie niżej wskazanych momentów można kwestionować w każdym innym miejscu i w każdej innej sytuacji, ale na pewno nie w wydarzeniu (doświadczeniu) paschalnym.

³⁵ T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 177.

o rzeczywistość *grzechu* oraz o rzeczywistość nieuchronnej i nieuniknionej *Boskiej miłości* „na śmierć i życie”, związanych ze sobą do tego stopnia, że trudno mówić o jednym bez drugiego. W wydarzeniu paschalnym okazuje się najpierw ponad wszelką wątpliwość, że ludzki grzech nie ma ani przede wszystkim, ani wyłącznie charakteru moralnego³⁶, a jeśli już, to ten moralny charakter rozumieć trzeba jako definicyjnie związany z ludzkim istnieniem. W grzechu tym nie idzie bowiem o taki czy inny czyn człowieka, ale o jego pełną i nie dającą się z nikim podzielić odpowiedzialność za śmierć Syna Bożego³⁷. Refleksja taka prowadzi więc wprost do pytania o *ludzką wolność* i odkrywa nieuchwytną nigdzie indziej poza wydarzeniem paschalnym jej rzeczywistość. Nieuchwytną nie tylko z powodów teoriopoznawczych czy językowych, ale dlatego, że poza wydarzeniem paschalnym człowiek nie umie, nie może, albo po prostu nie chce zdać sobie z niej do końca sprawy. Można to doskonale śledzić zarówno w historii filozofii, jak i w historii każdego poszczególnego człowieka. W efekcie tego właśnie, rodzić się musi oczywiście niejasność w zakresie zdefiniowania tejże wolności, a ponadto nieodwracalnie ginie możliwość zrozumienia samej tajemnicy istnienia, która w wolności się nie wyczerpuje, ale bezpośrednio z nią wiąże.

Trzeba zatem konsekwentnie zapytać skąd bierze się w człowieku ta nieumiejętność, niemożność czy niechęć. Najprostsza odpowiedź brzmi, że z „przeobrażenia” konsekwencją własnej wolności, którą jest śmierć (i zmartwychwstanie) Syna Bożego. Oznacza to jednak dokładnie tyle, że jeśli człowiek się mu poddaje, tak naprawdę nie chce widzieć do końca autentyzmu, realizmu i zasięgu tej wolności. A więc, paradoksalnie, nie chce znać tego, czym się w tym świecie wyróżnia i czym się szczyli. Prawdopodobnie jednak cała sprawa sięga jeszcze głębiej. W wydarzeniu paschalnym można bowiem, w ścisłym związku z powyższym, odkryć nieuchronny i nieunikniony (konieczny) związek ludzkiej wolności (a zatem wprost ludzkiego istnienia) z Bogiem i wobec tego konieczność postawienia w tym właśnie miejscu pytania o Niego samego, o to Kim jest, a zwłaszcza o Jego nieuchronną i nieuniknioną miłość „na śmierć i życie”. Pytanie to tworzy jednak od razu niezupełnie jasną sytuację. Jeśli bowiem powiemy teraz, że ludzki grzech w jakikolwiek sposób narusza tę Boską miłość, zakwestionujemy wewnętrzną logikę paschalnego wydarzenia. Jeśli natomiast stwierdzimy, że jest przeciwnie, powstanie wrażenie głębokiej relatywizacji ludzkiej odpowiedzialności za śmierć Syna Bożego. Relatywizacja taka byłaby oczywiście cofnięciem się na pozycję, na której człowiek nie chce znać autentyzmu, realizmu i zasięgu swojej wolności lub w najlepszym razie rozumie ją jako

³⁶ W zwyczajnym rozumieniu tego słowa, jako wolnego czynu woli przekraczającego normę moralną.

³⁷ Por. J. Maritain, *La philosophie moral*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 244.

zdolność autodeterminacji wobec dobra i zła (a więc w płaszczyźnie moralnej)³⁸

Tymczasem ta właśnie, niezrelatywizowana w ludzkim doświadczeniu odpowiedzialność, nie naruszając w żaden sposób Boskiej miłości „na śmierć i życie”, pokazuje w osobie przestrzeń, w której wolność wiąże się nie tyle z jakością (moralną) istnienia, ile z samym istnieniem. W przestrzeni tej nie chodzi bowiem o rozumiane w ogólności, choć przyjmujące każdorazowo konkretną postać dobro i zło, ale o fundamentalne doświadczenie doznawanej od Boga pomimo wszystko miłości oraz o równie fundamentalny akt zgody lub niezgody na nią. Pierwszy z nich jest pozwoleniem, aby Bóg był dla mnie; drugi, zamykając perspektywę istnienia prowadzi wprost do antropologicznego kryzysu. Nie to jest jednak tutaj najważniejsze, lecz to, że ten akt zadysponowania sobą dokonuje się wobec miłości jako nieporównywalnego z niczym innym *concretum*, a zarazem *concretum universale*³⁹, wobec miłości, która jeśli nie stanowi ściśle jedynej własności człowieka, jego istnienie traci sens. Dlatego tak jest, że ta właśnie miłość stanowi ostateczną jego tajemnicę. Dopiero zatem teraz, w tej przestrzeni, okazuje się autentyzm, realizm i zasięg ludzkiej wolności. Paradoksalnie, najwięcej o nich mówi, nazywana zazwyczaj *pierworodną zmasą*, sama możliwość odmowy Bogu zgody na tę Jego miłość. Nie w tym jednak sensie, by przynależała ona do istoty wolności, ale w tym, że wobec doświadczenia tej miłości człowiek staje rzeczywiście, a nie pozornie, wolny. Prawdziwym zatem wyzwaniem wolności, definiującym ją w najgłębszej, dostępnej jedynie w paschalnym doświadczeniu przestrzeni osoby, nie jest po prostu tworząca zewnętrzną (to nie znaczy mało ważną) postać tego świata zdolność dokonywania wyborów; ani nawet decydująca o jej kształcie wewnętrzną zdolność autodeterminacji wobec dobra i zła – a więc nic, co można by nazwać miłością spełnianą. Prawdziwe wyzwanie wolności związane jest natomiast ze zdolnością doświadczenia Boskiej miłości jako jedynej swojej własności, ponieważ jest ona miłością nieuchronną i nieuniknioną – „na śmierć i życie”

Zarysowany w ten sposób teren refleksji antropologii paschalnej i przynajmniej wstępne, wynikające z niej wnioski, domagają się oczywiście rozwinięć i weryfikacji zarówno w zakresie antropologii filozoficznej i teologicznej, jak i etyki oraz teologii moralnej. Trudno jednak w tej chwili poświęcić temu więcej miejsca. Chciałbym natomiast zwrócić uwagę na kilka jeszcze innych kluczowych, moim zdaniem, spraw. Pierwszą z nich jest niezupełnie zwyczajnie potraktowany tu związek ludzkiej wolności z istnieniem. Chodzi mianowicie o to, że te dwa, zupełnie przeciwieśne pojęcia, w definicji osoby wiążą się ze

³⁸ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, tom 1, s. 130–147.

³⁹ Por. T. Węclawski, *Bóg w Jezusie umarłym...*, dz. cyt., s. 49–50.

sobą ściśle i bezpośrednio. Wydaje się, że doskonale pokazuje to – paradoksalnie – klasyczna definicja osoby, do której nie można się tu nie odwołać⁴⁰, a która w swoim pierwszym słowie mówi o osobie, iż jest ona *individua substantia*. Oczywistą intencją tego słowa jest podkreślenie odrębności i niezależności istnienia podmiotu (*per se*). Czy niedokładnie to samo mamy na myśli mówiąc o wolności osoby; czy każda inna spotykana w tym świecie odrębność i niezależność bytu nie stanowi zwyczajnie jej zredukowanej postaci? Kiedy zatem podkreślamy związek istnienia z wolnością, nie musi i nie powinno to stanowić alternatywy dla klasycznej definicji osoby. Chodzi bowiem o to, że ta druga, zachowując świadomość, iż to *quod*, które istnieje i działa jest inne niż *quid*, które pojmujemy⁴¹, pozwala zrozumieć, że i jak wolność przynależeć może wprost do tajemnicy ludzkiego początku. Możliwe, iż intuicja taka zawsze była jakoś obecna w dziejach ludzkiej myśli. Nie wiadomo jednak czy myśl ta była kiedykolwiek w stanie wyciągnąć z niej dostatecznie jednoznaczne wnioski. Odtąd bowiem tworząc abstrakcyjne pojęcie ludzkiego istnienia (osoby) musimy dobrze pamiętać o jego redukcyjnym charakterze tak, by jego związek z tą konkretnością osoby, którą porządkuje i interpretuje⁴² (z jej własnym imieniem i historią), pozostawał zawsze widoczny i czytelny.

Druga zasadnicza kwestia, którą chcę zauważyć, dotyczy metafizycznego pojęcia dobra. Kiedy mówię, że w antropologii paschalnej dobro (i zło) nie jest już wyzwaniem dla ludzkiej wolności, nie chodzi mi oczywiście o zakwestionowanie całej tradycji związanej z tym pojęciem, lecz o pokazanie wprost jego osobowego charakteru. Zamierzenie takie w zwyczajnym porządku refleksji może wydać się nieuzasadnione i niemożliwe do zrealizowania. Nie jest tak jednak w tej przestrzeni, w której porusza się antropologia paschalna. Konsekwentnie bowiem należy zapytać: redukcją jakiej konkretnej rzeczywistości jest metafizyczne pojęcie dobra, co jest tym *quod omnia appetunt*. Jakkolwiek trudna jest odpowiedź na to pytanie, wypada przynajmniej zrozumieć je jako istotne i kluczowe, jako to, które pozostając bez odpowiedzi uniemożliwia pełne zrozumienie człowieka. Z drugiej jednak strony to nie jest tak, że skazani jesteśmy w tej sprawie na same tylko domysły czy spekulacje. Przede wszystkim wiemy doskonale, że nie każde dobro jest przedmiotem dążenia bytu⁴³, że nie jest nim też żadne dobro ujęte w ogólności⁴⁴. Rozumiemy zatem, że posługując się kate-

⁴⁰ I to nie tylko z szacunku dla długiej tradycji filozoficznej, z której ta definicja wywodzi się, ale dlatego, że doskonale ujmuje istotę rzeczy.

⁴¹ Por. J. Maritain, *Cour traité...*, dz. cyt., s. 83.

⁴² Por. T. Węcławski, *Abba...*, dz. cyt., s. 155, wraz z przyp. 18

⁴³ Por. *S. Th.* I, q. 6, a. 2, ad 2.

⁴⁴ Por. M.A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. VI, zeszyt 1–2, 1959, Lublin 1960, s. 136–138. Kiedy tak mówi klasyczna metafizyka, ma na myśli ostateczne dobro, którego nie jesteśmy w sta-

gorią dobra nie wolno – podobnie jak poprzednio – tracić z pola widzenia jej związku z tą konkretnością, którą w sposób abstrakcyjny opisuje, lecz że należy uczynić ją widoczną i czytelną. Tę właśnie konkretność doskonale ukazuje klasyczna koncepcja dobra wtedy, gdy mówi o nim jako o celu, do którego dąży każdy byt, a którym jest nieprzypadkowa i dowolna, ale ściśle określona konkretną naturą bytu jego doskonałość⁴⁵, wyrażająca się najpełniej w jego typie idealnym⁴⁶. To głębokie rozumienie dobra (jako celu dążenia) niewątpliwie musi być zachowane. Pokazuje bowiem podstawową, strukturalną – jak to się zwykło dzisiaj mówić – „otwartość bytu”⁴⁷ ku temu czym jeszcze nie jest, czym może być, dlatego bowiem istnieje. Czy jednak wtedy nie pozostajemy wciąż jeszcze w jego wewnętrznej strukturze, która objaśnia się sama w sobie? W każdym razie pozostaje tu istotna wątpliwość: czy i na ile to dobro (ten cel) jest rzeczywistością wewnętrzną, a na ile rzeczywistością zewnętrzną bytu. Wątpliwość ta wyjaśnia się przynajmniej częściowo, gdy zważymy na związek pojęcia dobra z pojęciem istnienia: „Dobro i byt są rzeczowo tym samym; z tym zastrzeżeniem, że dobro dodatkowo zawiera w sobie pojęcie pożądalności, czego nie zawiera byt”⁴⁸. Kiedy zatem mowa o dobru (o celu), do którego wszystko zmierza, mowa jest o istnieniu, i to, w ostatecznym rozrachunku, o absolutnym istnieniu, które jest dobre przez swoją istotę, a nie tylko pod pewnym względem⁴⁹. W tym sensie relację między każdym bytem i dobrem można opisać zasadą absolutnej odrębności i absolutnej bliskości. Odkrywająca się teraz struktura sprawia, że byt nie objaśnia się sam w sobie, w swojej substancjalnej tożsamości, ale w odniesieniu do tego absolutnie odrębnego dobra, które wywołuje w nim pożądanie (*principalis inclinatio*). To prawda, że z tego miejsca jeszcze długa droga do stwierdzenia osobowego charakteru dobra, niemniej jest to krok w tę właśnie stronę, w stronę paschalnego wydarzenia, gdzie dobro odnajduje swoją radykalną (bo osobową) konkretność.

W tej fundamentalnej relacji osoby do Absolutnego Dobra, do Ostatecznego Celu – do Osoby Boga, komentarza wymaga także rodzaj pożądania, o którym

nie pojęciowo wyrazić, ale odniesienie do którego jest racją bytu każdego działania. Chcę właśnie powiedzieć, że w istocie odniesienie do ujętego umysłowo (to znaczy niekoniecznie pojęciowo) Dobra – Osoby Boga jest racją bytu każdego działania i racją istnienia.

⁴⁵ Por. artykuł na ten temat: W Szymański, *Istota i integralne pojęcie doskonałości chrześcijańskiej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. VI, zeszyt 1–2, 1959, Lublin 1960, s. 193–223.

⁴⁶ Por. S. Swieżawski, M. Jaworski, *Byt...*, dz. cyt., s. 123–124.

⁴⁷ W Pannenberg, *Kim jest człowiek*, Paris 1978, s. 15.

⁴⁸ *S. Th.* I, q. 5, a. 1, resp.

⁴⁹ Por. *S. Th.* I, q. 6, a. 3, resp.; por. także: J. Maritain, *La philosophie moral...*, dz. cyt., s. 229–230.

mowa, a które w istocie tworzy to najbardziej podstawowe, pierwotne, konstytutywne osobie odniesienie. Jedną z najtrudniejszych spraw w wyjaśnieniu zawartej w nim tajemnicy początku istnienia stanowi stwierdzenie, iż jest to pożądanie rozumne (*appetitus rationalis*). W jaki bowiem sposób na tym właśnie początku osoba poznaje Boga i Jego ku niej miłość „na śmierć i życie”? Jest to sprawa najtrudniejsza, bo niewątpliwie idzie tu o poznanie intelektualne w najpełniejszym znaczeniu tego słowa, pewne i wyraźne, w którym jednak rzeczywistości poznawanej nie można w żaden sposób uprzedmiotowić w pojęciach, a która mimo tego jest ostatecznym kresem tegoż aktu poznania i kresem przedmiotowego z nią zjednoczenia⁵⁰ Sformułowanie takie wymaga oczywiście dokładniejszego wyjaśnienia, rozwinięcia i uzasadnienia. Tymczasem zwraca ono przynajmniej uwagę na wciąż niedostatecznie zasymilowaną przez refleksję filozoficzną prawdę o naturze ludzkiej duchowej władzy poznawczej, która bynajmniej nie wyczerpuje się w procesie abstrakcji i kształtowania pojęć. Rozum oświecający bowiem, który jak duchowe słońce⁵¹ wszystko w nas oświetla, przenika i pobudza, choć tego pierwotnego źródła światła nie możemy w sobie dostrzec, sprawia, że możemy w uprawniony sposób⁵² mówić o przedświadomym życiu ludzkiego intelektu, tak samo zresztą jak i ludzkiej woli. „Głęboko pod oświetloną powierzchnią zapełnioną sprecyzowanymi pojęciami i sądami, słowami i wypowiedzianymi postanowieniami lub poruszeniami woli, leżą źródła poznania i twórczości, miłości i ponadmysłowych pragnień, utajone w pierwotnej, prześwieconej nocy najskrytszej żywotności duszy”⁵³ Tam właśnie, w tej pozaświadomej (ale nie podświadomej) przestrzeni osoby, poznanie Boga i Jego miłości jako nieporównywalnego z niczym *concretum* jest nie tylko możliwe, ale pewne i wyraźne, choć zarazem przecież rzeczywiście niewymowne.

Jednakże o tym sposobie poznania nie moglibyśmy mieć żadnego pojęcia, gdyby nie wiązało się ono bezpośrednio z istotnym dla każdej osoby (i dla każdego stworzenia), stanowiącym podstawę jej niepowtarzalnego bytu doświad-

⁵⁰ Por. J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, [w:] *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 107. Autor używa tej formuły dla opisanego istoty poznania mistycznego w ogóle, które następnie może mieć charakter naturalny i nadprzyrodzony. Wydaje mi się, że formuła ta doskonale odpowiada temu poznaniu, o którym właśnie piszę. „Zjednoczenie przedmiotowe jest samym spełnieniem zjednoczenia między poznającym i poznawanym, wobec tego, że poznawanie jest kresem, w którym poznający osiąga szczyt własnej aktualności i spoczywa w niej” (tamże, s. 109).

⁵¹ Por. J. Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, w: *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 79, wraz z przyp. 37; św. Tomasz, *De anima*, a. 15, ad. 9.

⁵² Por. J. Maritain, tamże, s. 80.

⁵³ Tamże, s. 75.

czeniu „pragnienia połączenia się na powrót z jego źródłem”, doświadczeniem owej „naturalnej miłości części ku całości, tej boskiej i odrębnej całości⁵⁴ (...) która w serce wszystkich rzeczy dążących ku swemu źródłu (...) wszczepia rodzaj nadcelowości”⁵⁵ Ta miłość bowiem, którą nazywam niewymowną tęsknotą, a która jest „podstawowym dążeniem i najgłębszą, wpisaną w sam byt osoby racją, dla której ona żyje”⁵⁶, i którą jednocześnie, daną w doświadczeniu osoby, jesteśmy w stanie umysłem swoim uchwycić, jest tu właśnie „formalnym środkiem poznania”⁵⁷ Ponadto jednak, i to jest w moim rozumieniu zasadnicze, odnosi nas ona (ta miłość) do rzeczywistości jeszcze bardziej podstawowej, którą można i trzeba z całą pewnością stwierdzić, ale o której nie można niczego wiedzieć poza paschalnym doświadczeniem. Jest to, raz jeszcze, rzeczywistość doznawanej od Boga miłości, doznawanej przez wolną istotę, na którą to miłość ta wolna istota wyraża zgodę. W tym akcie wolności, jak już mówiłem, nie chodzi o prosty wybór, ani o autodeterminację wobec dobra czy zła rozstrzygającą o jakości moralnej osoby, ale o autodeterminację, zadysponowanie sobą rozstrzygające wprost o jej istnieniu (lub nieistnieniu), o „istnieniu we dwóch” To właśnie bierne, z istoty duchowe (związane z rozumną i wolną naturą osoby) doświadczenie⁵⁸, winniśmy wyraźnie uchwycić i uczynić przedmiotem gruntownej refleksji, aby zrozumieć do końca tajemnicę istnienia oraz to, że i dla czego pierwotna miłość osoby – niewymowna tęsknota – kieruje się „tu i teraz – zawsze” wprost ku Osobie Boga, a nie ku jakimkolwiek innemu dobru, tworząc u samego fundamentu bytu, na jego początku relację osobową.

Wraz z takim stwierdzeniem trafiamy jednak na jeszcze jedno istotne zagadnienie, które wypada tu przynajmniej zauważyć. Jakiej mianowicie natury jest to doświadczenie (miłości doznawanej) lub wprost: czy ma ono charakter naturalny czy nadprzyrodzony. Rzecz w istocie dotyczy tego, co teologia nazywa ła-

⁵⁴ Por. *S. Th.* I, q. 60. a. 5.

⁵⁵ J. Maritain, *Quatre essais...*, dz. cyt., s. 105–106. „Pragnienie bardziej podstawowe niż naturalne pragnienie bytu w umyśle i naturalne pragnienie przyczyny bytu” Jest to bowiem „naturalne pragnienie nie którejś z władz, lecz całego człowieka, jego ciała i duszy; istotne dla każdego stworzenia”

⁵⁶ J. Maritain, *Court traité...*, dz. cyt., s. 97.

⁵⁷ Tamże, s. 98.

⁵⁸ W istocie nie jest ono obce w tradycji filozoficznej i teologicznej. Por. św. Tomasz, *De veritate*, q. 27, a. 2, ad 1 i ad 5. „Bóg kocha tych, którzy Go kochają, jednak nie odbywa się to tak, aby miłość tych, którzy Go kochają, była powodem, dlaczego Bóg ich kocha, ale raczej odwrotnie (...)” „Chociaż Boska miłość, którą Bóg nas kocha jest wcześniejsza od miłości, którą my Jego kochamy, to jednak w pojęciu miłości nadprzyrodzonej wcześniej wyraża się to, że czyni ona Boga miłym dla nas niż to, że nas czyni miłymi Bogu, bowiem pierwsze, a nie drugie cechuje tę miłość jako taką”

ską⁵⁹, lub inaczej: związku Ducha Świętego z istnieniem ludzkiej osoby, który opisałbym formułą: Duch Święty jest w nas, ponieważ istniejemy i istniejemy dlatego, że On jest w nas. Formuła taka – możliwa i uprawniona tylko wtedy, gdy potrafimy zrozumieć, iż miejscem i aktem stworzenia jest paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa – sugeruje niedwuznacznie, że osobowa relacja człowieka do Boga, która ma miejsce na początku istnienia, ma z istoty swej charakter nadprzyrodzony, to znaczy taki, w którym człowiek od początku przystosowany jest do „oglądania Boga w Jego istocie”⁶⁰ To właśnie dlatego, również od początku, odniesienie osoby do Boga ukonstytuowane jest tyleż samo z niewymownej tęsknoty co i z „wołania” Ducha: „Przyjdź, Panie Jezu” (Ap, 22,17). Trzeba oczywiście od razu zastrzec, że tradycyjne rozróżnienie natury i łaski nie traci tu swojego realnego, ontologicznego charakteru. Jednakże w tym tradycyjnym rozróżnieniu nie ma przecież mowy o tym, co w owej relacji jest czasowo wcześniejsze: jej naturalny czy nadprzyrodzony wymiar⁶¹ Jest to prawdopodobnie najpoważniejsza antropologiczna konsekwencja zrozumianego w wydarzeniu paschalnym dzieła stworzenia. Łaska, doznawana od Boga „tu i teraz – zawsze” nieuchronna i nieunikniona miłość „na śmierć i życie” sprawia, że dzieje człowieka (i jego świata) będąc od początku do końca dziejami upadku wolnej istoty są jednocześnie i przede wszystkim dziejami zbawienia dokonanego w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym⁶² Chcę przez to powiedzieć, że jeśli mówimy, iż przez grzech człowiek traci przystosowanie do celu ostatecznego, to nie dzieje się to pod każdym względem. I to dla tego fundamentalnego względu, grzech może być w osobie krokiem w stronę antropologicznego kryzysu lub w stronę paschalnego doświadczenia.

Zakończenie

Poczynione w niniejszym artykule uwagi, należy oczywiście traktować jedynie jako prowizoryczne sugestie, wymagające szczegółowego rozwinięcia w zakresie paschalnej antropologii. Wydaje się jednak już teraz, że zaniechania próby zbudowania takiej antropologii nie dałoby się niczym usprawiedliwić – chyba tylko przywiązaniem do ciasnych schematów myślowych, do których w refleksji nad tajemnicą istnienia przywykliśmy⁶³ Właśnie paschalne wydarzenie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ciasny krąg tych schematów bez-

⁵⁹ Por. tamże, q. 27, a. 2, resp.

⁶⁰ Tamże, q. 27, a. 2, resp.; por. także: J. Maritain, *La philosophie morale...*, dz. cyt., s. 231nn.

⁶¹ Por. św. Tomasz, *De veritate*, q. 27, a. 2, ad 5.

⁶² Por. T. Węclawski, *Abba...*, dz. cyt., s. 154.

⁶³ Por. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, 23.

względnie i radykalnie rozrywa, obnażając zarazem i ujawniając deficyt częściowych, lub tylko pozornych wyjaśnień tajemnicy człowieka, jego ludzkiego początku. Deficyt ten ujawnia się ze szczególną siłą wówczas, gdy o istnieniu człowieka (i o istnieniu w ogóle) myślimy jako o samoposiadaniu, lokując je tym samym albo w uporządkowanym świecie abstrakcyjnych pojęć, albo w zupełnie nieuporządkowanym świecie stanowiącym „splot wolnych wyborów i ich konsekwencji” Paschalna antropologia natomiast „odwołuje się do takiego sposobu widzenia świata – zatem do takiej ontologii – dla którego żadna rzecz (a tym bardziej osoba) nie istnieje i nie objaśnia się tylko sama w sobie (w swojej substancjalnej tożsamości), ale raczej i najpierw w relacjach i odniesieniach do innego, które ją współtworzy i zarazem samo jest przez nią współtworzone”⁶⁴ W tym sensie domaga się ona „pewnej całościowej filozoficznej wizji rzeczywistości”, w której kluczową sprawę stanowi zdolność zrozumienia relacji osoby ludzkiej do Boga jako ontologicznie równie mocnej, jak jej substancjalne, odrębne i niezależne istnienie. Chcę przez to powiedzieć, że w paschalnej antropologii potencjalnie tkwi możliwość zbudowania takiego obrazu świata, który miałby status ściśle filozoficzny, a nie tylko teologiczny czy religijny.

⁶⁴ T. Węcławski, *Abba...*, dz. cyt., s. 278.