

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa-Łódź

DOŚWIADCZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE

WSTĘP

Czy istnieje osobliwe, w stosunku do religijnego¹, doświadczenie chrześcijańskie? Na czym miałyby polegać doświadczenie chrześcijańskie? W jaki sposób człowiek wchodzi w to doświadczenie? Czy człowiek może w jakiś sposób go doświadczać? Co jest jego specyficznym przedmiotem? Czy można zbudować jego teorię? Oto kilka pytań, które nieuchronnie nasuwają się w związku z użyciem określenia „doświadczenie chrześcijańskie”.

Gdy sięgniemy do etymologii polskiego terminu „doświadczenie”, związanej z pierwotną semantyką, zauważamy, że usiłuje się językowo wyrazić świadomość pewnego przyciągania (atrakcyjności), jakie budzi w podmiocie przedmiot, a zarazem świadomość dynamiki pragnień, jaką odkrywa w sobie podmiot, w związku z przedmiotową rzeczywistością. Polski termin „do-świadczenie” w sposób wyraźny wskazuje na „świadczanie” o wyzwolonej w podmiocie „do-”: ‘do-rzeczności’, oraz – uzupełnijmy – świadczanie o dążeniu podmiotu do uchwycenia znaczenia własnego dążenia ku różnym przedmiotom. Innymi słowy, tym, czego człowiek doświadcza, jest jego bycie przyciąganym przez przedmiot oraz własna dynamika pragnień, która ujawnia się w byciu przyciąganym przez przedmiot, której sensu może on być w pełni świadomy. To dzięki tej świadomości jako warunku *sine qua non* (warunku koniecznego, choć niewystarczającego)

¹ Na temat doświadczenia religijnego pewne istotne uwagi poczynił P. Moskal, podejmując zagadnienie uzasadnienia tezy o istnieniu Boga w drodze doświadczenia religijnego. Odsyłam do jego rozprawy habilitacyjnej *Spór o racje religii*, TN KUL, Lublin 2000 oraz do artykułów w „Łódzkich Studiach Teologicznych”, zwłaszcza do rozprawy *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7, 1998, s. 103–131. Doświadczeniu chrześcijańskiemu poświęcony jest cały numer niemiecki i polski Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, zob. „Communio” 25, Mai–Juni 1996; „Communio” nr 5 (95), 1996. Rozważania prezentowanego poniżej artykułu wnoszą zasadniczo inne spojrzenie nt. doświadczenia chrześcijańskiego.

może człowiek przekroczyć próg instynktowności i rozpocząć swoją żmudną wędrówkę w poszukiwaniu własnego oblicza.

Każdy z konkretnych przedmiotów, który staje w polu doświadczenia człowieka, wyzwala w podmiocie określone uczucia, a dokładniej mówiąc – emocje. Emocje to zmiany w organizmie, które zachodzą pod wpływem spotkania z przedmiotem. Są one – przynajmniej po części – widoczne dla otoczenia: drżymy, czerwienimy się lub bledniemy. Uczucia to uświadomione reakcje organizmu. Są one, pochodną emocji, powstają po tym – powie neurolog, gdy mózg przeprowadzi analizę zmian fizjologicznych w organizmie. W tym znaczeniu są one rezultatem wewnętrznego procesu całkowicie indywidualnego. O uczuciach możemy dowiedzieć się dopiero z relacji osoby, która ich doświadcza². Emocje pomagają zwierzęciu podjąć automatycznie optymalne działanie (instynktowne działanie) w niebezpiecznych sytuacjach, służą zatem, pomagając w walce o byt, o przetrwanie w trudnych okolicznościach. Człowiek przejmuje kontrolę nad tym automatyzmem. W każdym razie może zdawać sobie z niego sprawę i po części nim kierować.

Można zatem powiedzieć, iż przedmiotem materialnym doświadczenia jest konkretny przedmiot w swej własnej osobliwości, lecz pierwotnym przedmiotem formalnym, czyli aspektem, w jaki sposób jest on dostępny (dany, prezentuje się) podmiotowi, jest fakt bycia przyciąganym przez ów przedmiot³. Bez tego wzbudzonego i zauważonego przyciągania i pójścia za nim, nie tylko nie byłoby możliwe poznanie, zwłaszcza w sensie ujmowania czegoś w jego tożsamości i takowości (czyli wszelkie rozróżnianie i pojęciowe artykułowanie), lecz nie byłoby możliwe samo życie na jego podstawowym poziomie, które suponuje także samo podstawowe poznawanie jako swój warunek.

Wtórny i właściwym zarazem przedmiotem formalnym doświadczenia jest prawda, czyli znaczenie danego przedmiotu jako jego (człowieka) obiektu dążenia w perspektywie ostatecznego sensu jego dążenia. Ważnym pytaniem dla człowieka jest, jaka jest ranga (pozycja) danego konkretnego przedmiotu jego dążenia

² Por. *Próba uczuć. Z światowej sławy neurologiem Antonio Damasio rozmawiają Johann Grolle i Beate Lakotta*, „Der Spiegel” z 1 XII 2003, cyt. za: „Forum” nr 50 (15 XII–21 XII 2003), s. 25–27.

³ Bycie przyciąganym jest faktem podstawowym. Kolejnym doświadczeniem jest doświadczenie bycia przyciąganym w różnym stopniu przez różne przedmioty (różne przedmioty przyciągają mnie w niejednakowym stopniu), które detonuje (a przynajmniej może detonować; wręcz powinno detonować) pytanie o sens w ogóle dążenia człowieka ku przedmiotom, pytania o sens dążenia tylko częściowego zaspokajanego przez dążenie ku konkretnym przedmiotom. Dążenie ku jednym przedmiotom w większym stopniu aniżeli ku innym staje się źródłem ustania dążenia w stosunku do owych konkretnych przedmiotów, czyli ukształtowania się – właśnie drogą doświadczenia – nie dążenia, a z czasem zaś wręcz – unikania pewnych przedmiotów jako w mniejszym stopniu odpowiadającym podstawowemu dążeniu/potrzebie (potrzebom) człowieka. W ten sposób też kształtuje tzw. doświadczenie życiowe, służące egzystencji człowieka, doświadczenie jako nagromadzenie pewnej wiedzy, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

‘widziana’ w perspektywie przedmiotu-celu ostatecznego jego dążenia⁴. Ważnym momentem posiłkującym to doświadczenie człowieka jest z jednej strony pewna intuicja istnienia ostatecznego kresu ludzkiego dążenia, uzasadniająca samo owo dążenie (przeziwłą tęsknotę człowieka) co do faktu i legitymizująca owo dążenie jako dążenie rozumne, z drugiej strony zaś nie pozwalająca uznać konkretnego przedmiotu celem ostatecznym i czyniąca go za każdym razem (choćby po jakimś czasie) celem względnym⁵. W tym wypadku nie pomagają perswazje (konwencje), aby jakiś konkretny cel-dobro uznać za ostateczny szczyt ludzkich możliwości⁶.

Prawda w powyższym znaczeniu ma wymiar egzystencjalny. Taki jest charakter prawdy, o jakiej mówi się w tradycji biblijnej, w tradycji hebrajskiej, którą wyraża hebrajskie słowo *emet*. Pozostaje ono w pewnym napięciu do greckiego rozumienia prawdy⁷, które wyrażamy za pomocą słowa *aletheia*, oddawanego łacińskim *veritas*.

Prawda w klasycznym rozumieniu, sięgającym ustaleń Arystotelesa, wyekspowowała sam przedmiot w jego treściowej zawartości, pozwalając go odróżnić od innego przedmiotu, (czyli ująć coś w jego istocie) i ująć za pomocą nazwy (w pojęciu) na sposób definicji wyraźnej. W jakimś sensie poznanie pojęciowe, zmierzające do precyzyjnego określenia przedmiotu w jego tożsamości (w tym sensie *obiektywne*) brało w nawias podmiot i ów podstawowy fakt jego dążenia, które aczkolwiek detonowane przez przedmiot i dzięki temu przez podmiot uświadamiane, to jednak nie pozwalające się zamknąć wyłącznie w obrębie rzeczywistości przedmiotowej i przez nią, ostatecznie, co do swego istnienia, wyjaśnić⁸.

⁴ Można zaryzykować tu pytanie: W jakim stopniu dążenie do tego lub innego przedmiotu staje się spełnieniem, przybliża człowieka do osiągnięcia przez niego pełni jego możliwości (szczęścia)? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie otwierało drogę do formułowania pewnych norm życia szczęśliwego (moralnego).

⁵ W przypadku Izraela – narodu wybranego przez Boga JHWH, miejsce intuicji zajęła pewność, doświadczenie przymierza i płynących zeń konsekwencji, które stały się przedmiotem refleksji i przekazu.

⁶ W tym sensie, z perspektywy choćby religijnej (chrześcijańskiej) patrząc, słuszne cele stawiane sobie przez społeczność ludzką (międzynarodową) mogą być uznawane za godne poparcia i wsparcia. Dystans jednak wobec tych celów, jaki umożliwia spojrzenie autentycznie religijne, pozwala ustrzec się przed ideologizacją tych celów (błędem typu *pars pro toto*) i w konsekwencji – przed jakąś formą totalitaryzmu.

⁷ Zob. M. Kraszewski, *Dwie koncepcje prawdy a dwoistość odniesienia człowieka do rzeczywistości. Buberowska krytyka grecko-łacińskiego rozumienia prawdy*, Warszawa 2002. Jest to praca magisterska napisana pod moim kierunkiem na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

⁸ Skądinąd genialna teoria *możności i aktu*, która pozwalała zgeneralizować dążenie i appetibilność uznać za własność definiującą dobro (*bonum est omnia appetunt*), pozwalająca dobrze, tzn. rozumiejąco-wyjaśniająco, opisać rzeczywistość, nie pozwalała wyjść poza ową przedmiotową perspektywę. To zdaje się być przedmiotem krytyki M. Bubera obecnej w jego koncepcji dialogiki, zarysowanej w jego dość wizyjnej pracy *Ich und Du* (1923).

Chcąc mówić o doświadczeniu chrześcijańskim i wchodzeniu w to doświadczenie, musimy mieć na uwadze jego dynamiczny, egzystencjalny charakter. Musimy najpierw wrócić do doświadczenia początkowego takiego, jakie dane było przeżyć uczniom Chrystusa, boć to od Tego, którego rozpoznano jako „Chrestosa” (Pomazańca), owo doświadczenie czerpie swą nazwę i osobliwość.

W niniejszej refleksji idzie najpierw o rozumiejący opis tego doświadczenia, który ma na celu raczej wspomóc jego czynienie i świadome przeżywanie przez osobę, które nie jest możliwe bez autentycznego zaangażowania rozumności i wolności podmiotu (osoby), aniżeli sformułowanie jego teorii. Ta ostatnia, jeśli już o takiej można mówić, ma nachylenie egzystencjalne. Teoria, czyli słowo wyjaśniające, ma służyć doświadczeniu, a nie je zastępować, tym bardziej iż wydaje się, że w grę tu wchodzi sprawa istotna dla autentycznego życia człowieka na miarę osoby.

Innym celem czynionej refleksji, zmierzającej do rekonstrukcji doświadczenia jako doświadczenia chrześcijańskiego, jest wsparcie dociekań chrystologicznych. Chodzi tu o wskazanie pewnych empirycznych podstaw tzw. chrystologii „od dołu”, przez którą J. Dupuis SJ rozumie chrystologię wychodzącą od rzeczywistości ludzkiej Jezusa, przemienionej dzięki zmartwychwstaniu⁹. W tym znaczeniu stawiamy tu pytanie o możliwość jeszcze bardziej oddolnej chrystologii. Ta chrystologia domyślna (niewyraźna), oparta na początkowym doświadczeniu uczniów pozostającym w ścisłym związku z podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym ich jako ludzi, w większym jeszcze stopniu może pokazać ciągłość, którą nader często negowano, pomiędzy Jezusem historycznym i Jezusem (Chrystusem) wiary¹⁰. Chrystologia kerygmaticzna, idąca śladem pedagogii samego Jezusa z Nazaretu, odwoływała się wręcz, choćby niewyraźnie – obok odniesień do wiary Izraela (co w przypadku kerygmatu kierowanego do Żydów było czymś oczywistym¹¹) – do doświadczenia w podanym wyżej rozumieniu. O czynienie takiego doświadczenia wydaje się też upominać.

⁹ Zob. J. Dupuis SJ, *Wprowadzenie do chrystologii*, tłum W. Zasiura, WAM, Kraków 1999, s. 83. Autor w sposób interesujący mówi o rozwoju chrystologii Nowego Testamentu: od chrystologii „od dołu” – chrystologii pierwotnego kerygmatu (wydarzenia paschalnego) do chrystologii „od góry” – chrystologii „preegzystencji”, chrystologii „wyznania Syna Bożego”, chrystologii „ontologicznej”, zob. tamże, s. 75–98. Jest to tzw. chrystologia wyraźna w odróżnieniu od chrystologii domyślnej (niewyraźnej), która zaistniała już wcześniej, w okresie przedpaschalnym, w okresie ziemskiego, historycznego życia Jezusa, zob. tamże, s. 53–74.

¹⁰ Zob. tamże, s. 56.

¹¹ Zob. tamże, s. 78.

1. POCZĄTKOWE DOŚWIADCZENIE: UZNAWIE WYJĄTKOWEJ HISTORYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI

Na linii uważnego, nieuprzedzonego obcowania z faktem, czyli spotykania się z historyczną rzeczywistością, możliwe jest wydarzenie spotkania owocujące uznaniem wyjątkowości danego faktu-wydarzenia oraz przystąpienie do zgłębiania jego znaczenia. Racją nieuprzedzonego obcowania z faktem jest – po stronie podmiotu, wzbudzona ciekawość, czyli spostrzeżenie nowości i zainteresowanie nią. Bez tego poruszenia podmiotu i elementarnej uwagi wobec tego poruszenia oraz decyzji pójścia w kierunku rzeczywistości wydarzającej się niemożliwe jest poznanie rzeczywistości we wszystkich jej wymiarach¹².

Uznanie wyjątkowej historycznej rzeczywistości wymagało ze strony współczesnych Jezusowi z Nazaretu otwartości bez uprzedzeń oraz uwagi, a nadto umiejętności elementarnego rozumowania, czyli zdawania sobie sprawy ze wszystkich elementów składających się na rzeczywistość bez cenzurowania i eliminowania *a priori* żadnego z nich.

Poznając drogę tych, którzy szli za Jezusem, drogą prowadzącą od ciekawości i zdumienia do pewności, i wsłuchując się w odpowiedzi, jakich udzielał On na pytania pojawiające się u tych, którzy znajdowali się w pobliżu, możemy być świadkami wzrastania w przynależności do tej wyjątkowej historycznej rzeczywistości – z jednej strony, oraz mocowania się z tą narzucającą się nieodpartą obecnością aż do próby zakwestionowania i wyeliminowania owej rzeczywistości – z drugiej strony. Potwierdza to dodatkowo przeświadczenie, że wobec tej wyjątkowej rzeczywistości współcześni jej musieli się jakoś definitywnie określić i opowiedzieć.

Początkowe doświadczenie tych, którzy poszli za Jezusem i żyli z Nim, przekazane przez Ewangelie, ma jasne, niepozostawiające wątpliwości znaczenie: człowiek nie został pozostawiony sam sobie¹³. Ewangelie, jak zauważa Claude Tresmontant, „nie przekazały nam ani nie zachowały całości początkowego doświadczenia. [...] Zebrały informacje, tradycję ustną, pochodzącą ostatecznie od Tego, który jest przedmiotem tej tradycji. [...] W ustnych przekazach nie można było uniknąć utraty pewnych informacji. [...] Pozostaje faktem, że mimo tego wszystkiego Ojcowie, Doktorzy Kościoła i teologowie następnych generacji dysponowali, za pośrednictwem tych małych ksiąg, treścią owego początkowego

¹² ST zawiera egzemplaryczny opis teofanii. Chodzi oczywiście o objawienie się Boga Jahwe Mojżeszowi w płonącym, ale nie spalającym się, krzewie (Wj 3, 1–6). Zdanie: „Wtedy Mojżesz powiedział do siebie: »Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku. Dlaczego krzew się nie pali?«” (w. 3), wyraża w sposób genialny „zaangażowanie” podmiotu.

¹³ Intuicja wyzwala pytanie, czy człowiek jest istotą samotną w tym świecie, zdany tylko na samego siebie jest wyrazem zmysłu religijnego. Sprawę tę szerzej omawia L. Giussani. Zob. tenże, *Zmysł religijny*, tłum. K. Borowczyk, Pallottinum, Poznań 2000. W omawianym przypadku chodzi o to, że owo pytanie, niosące w sobie hipotezę (przeczenie) istnienia Kogoś, komu los człowieka „leży na sercu”, znajduje potwierdzenie.

doświadczenia, pochodzącego od świadków. To początkowe doświadczenie było jednoznaczne. Jezus z Nazaretu był człowiekiem, całkowicie i w pełni człowiekiem, w sensie anatomicznym, fizjologicznym i psychologicznym. Ale nie był tylko człowiekiem, posiadał pewną wiedzę, mądrość, pewną władzę i zdolności oraz świętość, które nie są ludzkie, ale właściwe Stwórcy, który nie jest stworzony, właściwe Bogu. Takie jest owo początkowe doświadczenie¹⁴.

Krótko mówiąc, to nie człowieczeństwo Jezusa nastroczało trudności¹⁵, ile rozpoznanie i uznanie działającego z Nim, w Nim i przez Niego Boga, które nieuchronnie następnie wiodło do uznania Jezusa za autentycznego Syna Bożego¹⁶, za równego Bogu¹⁷. Taka konkluzja zdawało się, godziła, w monoteizm¹⁸ oraz burzyła pewien wysubtelniony obraz transcendencji Boga¹⁹.

2. OD UZNANIA WYJĄTKOWEJ HISTORYCZNEJ RZECZYWISTOŚCI (OBECNOŚCI) DO AFIRMACJI ŹRÓDŁA – PRZYCZYNY TEJ RZECZYWISTOŚCI²⁰

2.1. Dialogiczny kontekst uzyskiwania moralnej pewności

a. Konkretne, mnożące się doświadczenia indywidualne²¹, leżące u podstaw pewnych, publicznie artykułowanych, rozpoznań²², to droga do pewności moral-

¹⁴ C. Tresmontant, *Cristianesimo, filosofia, scienze*, Jaca Book, Milano 1983, s. 249–250.

¹⁵ Uznanie wyjątkowości człowieczeństwa nie jest zbyt trudne. Dlaczego uderza człowieka to, co wyjątkowe? Dlaczego jakieś wyjątkowe człowieczeństwo uznaje on jako „wyjątkowe”? Ponieważ odpowiada ono oczekiwaniom jego serca, pierwotnym wymogom jego ludzkiego ducha, jakkolwiek chaotyczne i niejasne mogą one być w danym momencie dla niego. Wydarzenie spotkania z wyjątkową historyczną obecnością, z wyjątkowym człowieczeństwem, powoduje przebudzenie, rozbudzenie, odzicie owych pierwotnych wymogów. Można posłużyć się obrazem: w takich momentach pojawia się i wzmacnia apetyt na życie, jego zmianę. Oczywiście warunkiem jest wspomniany na początku naszych rozważań, uwaga: uwaga na to, co jest.

¹⁶ Zob. J. Dupuis SJ, dz.cyt., s. 85–98.

¹⁷ Jezus prowadził uczniów ku odkryciu prawdy o jego własnej tożsamości, że On i Ojciec są jednym (Wprost powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” – J 10, 30). W tym kontekście, jakże inaczej brzmiały słowa: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5b).

¹⁸ Monoteizm, podstawowa prawda i skarb judaizmu, kształtował się w kontekście kultur politeistycznych. Mitologie tych kultur obfitowały w opisy różnych działań bóstw pomniejszych z woli bóstw wyższych. Trudno więc dziwić się, że w takich okolicznościach nauczyciele ludu (uczeni w Piśmie i faryzeusze, kapłani) żywili wielkie opory wobec ewentualnego uznania wcielenia Boga.

¹⁹ Zarzuty sformułowane wobec wcielenia są wyrazem najwyższego wysiłku, jaki podejmuje rozum, żeby narzucić Bogu idealny obraz Jego samego, Jego transcendencji aż do jej ograniczenia. W imię bowiem transcendencji odmawia się Bogu możliwości określonego działania. Inaczej mówiąc, rozum rości sobie pretensje wyznaczania Bogu granic ego działania. Jest to bałwochwalcze roszczenie rozumu. Zob. L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie. U źródeł chrześcijańskiego roszczenia*, tłum. D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2002, s. 169, 170.

²⁰ Zob. tamże, s. 159 nn.

nej poszczególnych ludzi co do Nauczyciela z Nazaretu (co do Wyjątkowej Rzeczywistości Jego Osoby), wiodąca ich nie tylko do wzajemnego komunikowania informacji dotyczących osoby Jezusa, ale potwierdzania owych własnych rozpoznania poprzez świadectwo innych rozpoznania. Cała ta atmosfera otaczająca osobę Jezusa z Nazaretu wzmacniała jeszcze bardziej obecne już u współczesnych pytanie: kimże On jest?

b. Ewangelia niedwuznacznie potwierdza, iż Nauczycielowi z Nazaretu zależało na poprawnej odpowiedzi na pytanie, kim On jest? Ku temu wręcz zorientowany był, można powiedzieć bez cienia wahania, świadomie podejmowany przez Jezusa dialog z gromadzącymi się wokół Jego osoby słuchaczami-uczniami. Jezus ku postawieniu sobie przez nich tego pytania świadomie dążył, w sposób pedagogiczny prowokował zaś wybranych uczniów do jego zadania, pytając ich wprost: „Za kogo ludzie uważają Syna Człowieczego?” (Mt 16, 13), by zaraz „zaskoczyć” ich osobiście: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (w. 15)²³. Oczekiwał także od nich odpowiedzi. Do odpowiedzi Piotra, do której wypadnie się szczegółowiej odnieść, ustosunkował się w sposób znamieny i wiele mówiący.

Rzec by można, że dar bycia przy Nim dzień po dniu i godzina po godzinie, czynił ich zdolnymi do uczynienia rozpoznania, które przekracza siłę samych zmysłów („ciało i krew nie objawiły ci tego” – w. 17b), i (a) uwalnia rozum do „percepcji niemożliwego”. Uwalnia rozum, który kiedy indziej (pozbawiony wyzwalającej mocy spotkania i radowania się obecnością) mógłby się zamknąć się sam w sobie i uczynić siebie arbitralną miarą wszystkiego, pozbywając się w ten sposób istotnie określającej go kategorii możliwości²⁴.

²¹ Na te indywidualne doświadczenia zwraca uwagę L. Giussani w książce *Chrześcijaństwo jako wyzwanie...*

²² Bardziej wymownym świadectwem było pozostawanie przy Jezusie, chodzenie z Nim, chodzenie za Nim, czyli przyłgnięcie do Jego osoby, przynależenie do Niego. Wtedy bowiem dochodziło do wyartykułowania własnego doświadczenia (takie wyartykułowanie było w każdym razie możliwe). W innym wypadku komunikowano co najwyżej jakieś sensacje.

²³ Zob. tamże, s. 109 nn.

²⁴ Na ten temat zob. C. Tresmontant, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1981, s. 111: „Opozycję pomiędzy rozumem a wiarą można by sprowadzić do tego rozdzwisku pomiędzy rozumem przyzwyczajonym do poznawania jakichś konkretnych danych, który jednak nie chce zaakceptować tej nowości bytu [...] i wymaga od rozumu [...] odnowienia. W imię tej nadrzędności starego nad nowym, rozum, który odrzuca nowe stworzenie, nie powinien wierzyć nawet – jak zauważa św. Justyn – w możliwość całego stworzenia ani stworzenia świata, ani nawet w możliwość stworzenia siebie samego (*I Apol.* XIX). Jest to oznaką sofizmu, zwyczajowego, logicznego tylko z pozoru rozumowania, który rości sobie prawo do oceniania zawczasu tego, co jest możliwe i co nie jest możliwe. Czyni to w imię realnych od dawna stosowanych danych, tak, jak gdyby rzeczywistość nie była wciąż w fazie przemiany, stwarzania. Tak więc, ostatecznie, gdyby go zapytano o opinię, taki rozum nie mógłby dopuścić istnienia niczego oprócz nicości”. Por. L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie...*, s. 162. Na s. 167 L. Giussani pisze: „rozum nie może a priori wykluczyć hipotezy, że tajemnica wkroczyła jako nowy czynnik w ludzką historię”.

2.2. Rozpoznanie jako konsekwencja pozostawania w dialogicznej relacji

Odpowiedź Piotra spod Cezarei Filipowej (por. Mt 16, 13–20; Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21): „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16), jest owocem rozpoznania, do którego Piotr nie doszedł w wyniku jedynie doznań percepcji zmysłowej: poprzez ciało i krew, choć także przy współudziale ciała i krwi (por. 1 J 1, 1–4). W przypadku osoby apostoła Piotra dysponujemy interesującym świadectwem apostoła Jana (J 1, 35–42), jednego z dwóch (drugim był Andrzej, brat Szymona ‘Piotra’ – nazwanego przez Jezusa Piotrem), którzy towarzyszyli Janowi Chrzcicielowi i byli także naocznymi świadkami jego działalności i uczynionego świadectwa wobec Jezusa z Nazaretu nad rzeką Jordan (J 1, 15–34).

Evangelista Jan relacjonuje ze szczegółami: „Działo się to w Betanii, po drugiej stronie Jordanu, gdzie Jan [Chrzciel – S.S.] udzielał chrztu” (J 1, 28). „Nazajutrz Jan znowu stał w tym miejscu wraz z dwoma swoimi uczniami i gdy zobaczył przechodzącego Jezusa rzekł: »Oto Baranek Boży«” (por. w. 29–30: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzech świata. To jest Ten, o którym powiedziałem: Po mnie przyjdzie Mąż, który mnie przewyższył godnością, gdyż był wcześniej ode mnie” – por. w. 15). „Dwaj uczniowie usłyszeli, jak mówił, i poszli za Jezusem. Jezus zaś odwróciwszy się i ujrawszy, że oni idą za Nim, rzekł do nich: »Czego szukacie?« Oni powiedzieli do Niego: »Rabbi! – to znaczy: Nauczycielu – gdzie mieszkasz?« Odpowiedział im: »Chodźcie, a **zobaczycie**«. Poszli więc **i zobaczyli**, gdzie mieszka, i od tego dnia pozostali u Niego. Było to około godziny dziesiątej [tj. czwartej po południu – S.S.]. Jednym z dwóch, którzy to usłyszeli od Jana i poszli za Nim [Jezusem – S.S.] był Andrzej, brat Szymona Piotra. Ten spotkał najpierw swego brata i rzekł do niego: »Znaleźliśmy Mesjasza« – to znaczy: Chrystusa. I przyprowadził go do Jezusa. A Jezus wejrawszy na niego rzekł: »Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas« – to znaczy: Piotr” (J 1, 35–42).

Pytanie: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?”, można rozumieć banalnie – jako chęć zaspokojenia powierzchownej ciekawości, wynikającej z kurtuazji albo kłopotliwego zaskoczenia, bądź też – jako wyraz głębszego dociekania tożsamości Tego²⁵, o którym usłyszeli zdumiewające, dające wiele do myślenia, świadectwo Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży”. Niepodobna wątpić w to, iż w tym czasie snucia różnych domysłów (chodziło o Mesjasza – zob. Łk 3, 15 nn), naznaczonym działalnością Jana, nie znającego i nie uznającego kompromisów, jego wskazanie/rozpoznanie Jezusa musiało wzbudzić przynajmniej u niektórych ciekawość głębszą. Nie może zaskakiwać, choćby z psychologicznego punktu widzenia to, że właśnie taka ciekawość objawiła się (została wzbudzona) w dwóch uczniach Jana

²⁵ W Ewangeliach mamy wiele świadectw, które wskazują na pewne napięcie, dysproporcję pomiędzy tym, co Jezus czyni (jak naucza) a tym, kim – w przekonaniu opinii – jest: „Czyż nie jest to syn Józefa...?” Niedwuznacznie wskazuje się tu na „definiującą jakoś” człowieka – przynależność.

Chrzciela. Tu nie chodzi tylko i wyłącznie o okoliczność psychologiczną, sprzyjającą temu ich poszukiwaniu, ale o coś znacznie głębszego, co funduje ów wymiar psychologiczny. Najlepiej wyraża to coś termin „przynależność”.

To w relacji osobowej Ja – Ty²⁶, jak słusznie podkreśla żydowski filozof M. Buber, w przestrzeni międzyosobowej, dookreśla się w sposób istotny ludzkie, osobowe Ja. Można by dodać, idąc tropem tej myśli, że w relacji Ja – Ty, osoba w pełni rozpoznaje siebie, a szczytem życia osoby jako osoby, szczytowym aktem osobowego życia, ostatecznie wynoszącym osobę w jej niepowtarzalności, staje się jej dar z siebie złożony drugiej osobie²⁷. Tę prawdę w sposób niezwykle głęboki wyraził duński filozof S. Kierkegaard: „Moja (pisze Johannes do Korneli), co znaczy to słowo? Nie to, że coś do mnie należy, ale że ja należę do czegoś, co wypełnia całą moją istotę, co jest o tyle moje, o ile ja należę do niego. Mój Bóg nie jest Bogiem, który do mnie należy, ale Bogiem, którego ja jestem własnością i tak samo, kiedy powiadam: moja ojczyzna, mój dom, mój zawód, moja tęsknota, moja nadzieja”²⁸. Moim – powtórzmy – jest nie tyle to, co należy do mnie, ile to, do czego ja przynależę.

Pytanie postawione w odpowiedzi na pytanie: „Nauczycielu, gdzie mieszkasz?”, niosło w sobie zapytanie o przynależność – coś w rodzaju: Czyj Ty jesteś?²⁹ W ten sposób rozumiane, przestaje być banalnym zapytaniem speszonych uczniów, a kontynuuje dialog o istotnym znaczeniu, choć odtworzony w tak syntetyczny, pozbawiony upiększeń sposób. W odpowiedzi zaś rzucone zaproszenie: „Chodźcie, a **zobaczycie**”, nie zaspokajało krótko, jak to zazwyczaj bywa w naszych kontaktach, ani owej banalnej, kurtuazyjnej ciekawości, ani tej wyzwolonej głębszym przecuciem, niosącej w sobie zapytanie o przynależność. W ten sposób Jezus nie wyręczał uczniów, lecz aktywizował ich do poszukiwania odpowiedzi, wręcz – zapraszał ich do jej zobaczenia³⁰.

²⁶ W relacji Ja – Ty bardziej, aniżeli w ‘relacji’ Ja – to (w sensie ścisłym relacją jest tylko pierwsze odniesienie) możliwe jest w pełni osobowe (egzystencjalnie świadome siebie) Ja. Zob. M. Buber, *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: *Werke*, I. Band: *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag KG München und Verlag Lambert Schneider GmbH, Heidelberg 1962, s. 293.

²⁷ Oczywiście, musi zrodzić się pytanie, czy człowiek, sam z siebie, jest praktycznie zdolny do uczynienia takiego aktu samospełnienia, wszak musi otrzeć się w jakimś sensie o śmierć. Ewangelia powiada, że jest to możliwe w nielicznych sytuacjach, gdy w grę wchodzi szczególna bliskość i dobroć ludzi, których kochamy. Niemal nie wchodzi natomiast w rachubę taki akt wobec ludzi złych i nieprzyjaciół. Syn Boży dokonał takiego aktu także wobec swoich wrogów, wobec grzeszników.

²⁸ S. Kierkegaard, *Dziennik uwodźciela*, w: *Albo – albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1976, s. 473.

²⁹ Jeszcze dzisiaj to pytanie funkcjonuje w różnych regionach Polski. Na tak postawione pytanie dzieci, zwłaszcza z prowincji, bezbłędnie odpowiadają, podając nazwisko swoich rodziców, a jak potrzeba, dookreślają tożsamość rodziców.

³⁰ Można ponownie przywołać tu epizod płonącego i nie spalającego się krzewu jako ważnej okoliczności przeżytej przez Mojżesza teofanii. Wyzwolona w Mojżeszu ciekawość i gotowość zobaczenia przezeń dziwnego zjawiska, która poprzedziła i towarzyszyła teofanii, może być pewnym punktem odniesienia interpretacji zaproszenia Jezusa.

W tej nieśpieszności Jezusa do odsłonięcia byłym uczniom Jana Chrzciciela prawdy o sobie należy zauważyć pewną świadomie realizowaną przez Jezusa pedagogię. Jej istotnym elementem jest moment zyskania przez uczniów Chrzciciela nowej tożsamości, to znaczy swoistego „odejścia” od dotychczasowego nauczyciela i „związania się” z nowym nauczycielem. Tu nie chodziło tylko o czyisto woluntarną decyzję, której racją-kryterium jest ostatecznie sam decydujący podmiot, ale o decyzję podmiotu rozumnego, rozpoznającego rację, rozpoznającego aniżeli pretensjonalnie ją *a priori* posiadającego. Tu nie chodziło także o swoiste, populistyczne, „odbicie, przeciągnięcie” uczniów Jana Chrzciciela przez Jezusa. Owo przejście dokonywało się przy świadomości obydwu w jakiś sposób jednej i wspólnie, choć następczo realizowanej misji (por. Mt 3, 11–12; Mk 1, 7–8), w atmosferze odpowiedzialności jednego i Drugiego (Łk 3, 15–16; J 3, 25–30) wobec Boga.

W tym oczekiwaniu wręcz ze strony Jezusa na definitywne przyłgnięcie doń „nowo pozyskanych” uczniów, bez szczególnych zabiegów psycho- i socjotechnicznych z Jego strony, wyrażał się Jezusowy szacunek do osoby i troska o osobę oraz troska o ukształtowanie autentycznej relacji dialogicznej³¹. W autentycznej, to znaczy – odnowionej, relacji dialogicznej Jezus widział szansę na to, by być rozpoznanym (por. rozmowa Jezusa z Nikodemem – J 3, 1–21) nie tylko, kim jest On w sobie, ale także, kim On jest dla ludzi (dla nas)³². Nie może nas zatem zbytnio dziwić szczególna więź Jezusa z Janem apostołem oraz niezwykle rezultat tej więzi, jakim jest bez wątpienia (co do głębi przesłania) – świadectwo „umiłowanego ucznia”.

Temu, co w rozwiniętej formie da wyraz w swoim świadectwie „umiłowany uczeń”, Andrzej dał był wyraz w formie syntetycznej, komunikując swojemu bratu Szymonowi: „Znaleźliśmy Mesjasza”. Było to sięgające całej głębi, choć czekające na swoje ugruntowanie i zrozumienie, niezwykle rozpoznanie. Jan ewangelista nie pisze o tym, czy podobną nowiną podzielił się ze swoim bratem Jakubem. Nie należy tego wykluczyć. Prawdopodobnie skoncentrował się na synach Jony (Jana) ze względu na wydarzenia, które potem miały miejsce. Zatem można wnosić, iż Jan, redagując „swoją wersję” Dobrej Nowiny, nieprzypadkowo uwzględnił ów epizod, który ma znaczenie w odczytywaniu odpowiedzi Piotra spod Cezarei Filipowej, przekazanej przez synoptyków. Musi bowiem zrodzić się pytanie, czy odpowiedź Piotra, tak szybka i tak inna od przytoczonych wcześniej opinii ludzi na temat Syna Człowieczego, była jedynie powtórzeniem stwierdzenia Andrzeja, czy też rezultatem własnego poczynionego doświadczenia, które

³¹ Jezus oczekiwał od swoich uczniów pewnego radykalizmu w ich oddaniu Jego osobie: „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie...”. Było to jednak oczekiwanie połączone z obietnicą przeżycia życia w sposób pełny: „Kto straci życie z Mego powodu, ten je znajdzie”; „Przyszedłem bowiem, aby życie mieli i mieli je w obfitości”, „aby radość ich była pełna”.

³² W rozpoznaniu, uznaniu i przyłgnięciu kształtowało się jednocześnie osobowe, niepowtarzalne „ja” każdego z uczniów.

jednak było w jakiś sposób pilotowane rozpoznaniem Andrzeja³³. Tej drugiej możliwości, nawet w obliczu rodzącego się dylematu, czy zmiana imienia z Szymona na Piotr miała miejsce już wtedy, na samym początku (a w takim razie, czy miała miejsce zmiana imienia pod Cezareą Filipową), czy raczej pod Cezareą Filipową, a więc „trochę później”³⁴, nie da się wykluczyć³⁵.

Z pewnością Piotr zdołał w jakiś sposób zweryfikować osobiście odkrycie Andrzeja i Jana³⁶ i uczynić je własnym. Nie zachował się zatem jak uczeń, który zasłyszana odpowiedź na zadane pytanie śpieszy wypowiedzieć jako własną, aby zdobyć uznanie nauczyciela i pozyskać pozytywną ocenę. Piotr nie zachował się jak sztubak, choć był człowiekiem z temperamentem, jak wskazują na to jego różne wypowiedzi i zachowania. Piotr zdobył pewne doświadczenie tego, kim jest aktualnie, kim stał się – w porównaniu do tego, kim był niegdyś, odtąd gdy zdecydował się, wiedziony urokiem i tajemnicą Osoby Nauczyciela z Nazaretu, pozostawać w Jego towarzystwie. Można powiedzieć, iż na sobie samym Piotr doświadczał skutków obcowania z Jezusem. Te skutki w nim samym objawiające się, jak i te które objawiały się w innych i wskutek Jego interwencji w różnych sytuacjach, były owocem jego pozostawania w dialogicznej relacji z Jezusem. One stawały się jego własną drogą do zdobywania przeświadczenia co do tego, kim naprawdę jest Jezus.

„Nikt [...] nie mógłby czynić takich znaków, jakie Ty czynisz, gdyby Bóg nie był z Nim” (J 3, 2b) – oto wyznanie Nikodema, dostojnika żydowskiego, przedstawiciela elity intelektualnej, które jest świadectwem pewnego wysiłku duchowego, jaki nie obcy był wielu współczesnym Jezusowi. Przekroczenie niezbyt wysokiego zdawałoby się progu od uznania, że z Jezusem jest Bóg, do uznania, że On jest Bogiem, Emmanuelem (por. Iz 7, 14) nie zawsze i nie w każdym przypadku było udziałem licznych osób. Piotr zdołał ów próg przekroczyć, choć „ciało i krew” nie objawiły mu tego.

³³ Wystarczyło, że Piotr przyjął Andrzejowe „Znaleźliśmy Mesjasza” jako hipotezę do sprawdzenia. Już w tym dochodziła do głosu kształtowana wiarą otwartość rozumu. Wolny od uprzedzeń Piotr potraktował wyznanie Andrzeja z należytą zawartą w nim treści wagą.

³⁴ Zupełnie dobrze moglibyśmy przyjąć podwójne potwierdzenie zmiany imienia, które miało miejsce z pewnym odroczeniem czasowym, co miałyby także swoją doniosłą wymowę. Zresztą tłumacze poczynili znaczące rozróżnienie: św. Jan relacjonuje „zmianę imienia” jako zapowiedź (o charakterze proroczym): „»Ty jesteś Szymon, syn Jana, ty będziesz nazywał się Kefas« – to znaczy Piotr” (J 1, 42b), natomiast św. Mateusz (apostoł!) wkłada w usta Jezusa wypowiedź typu orzekającego (tak jakby zapowiedź niegdyś dana już się zaczęła spełniać, już się spełniła i będzie nadal spełniać): „Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą [...]” (Mt 16, 18)

³⁵ Trooskliwość Jana o przekazanie tego szczegółu z życia Piotra ma nadto ten walor, że w jakiś sposób, podobnie zresztą jak relacja o biegu do grobu (por. J 20, 1–10), nobilitowała Piotra, tym bardziej zarazem odsłaniając jakoś więzi łączącej „umiłowanego ucznia” z Jezusem.

³⁶ Cała *Evangelia* św. Jana, a także jego *Listy* i *Apokalipsa*, są niezwykłym odsłanianiem coraz to nowych głębi tego wczesnego odkrycia: „Znaleźliśmy Mesjasza”.

2.3. Przenikanie w głąb tajemnicy: próba zrozumienia ekonomii zbawczej Boga

Świadeństwo apostoelskie, zwłaszcza Piotra i Jana (lecz nie tylko), stało się punktem wyjścia do zrozumienia efektów ich poznania przez Kościół następnych pokoleń. Często mówiono wówczas po prostu o wierze Kościoła, nierzadko zbyt mało podkreślając jej osobiły, co prawda, charakter empiryczny, poznawczy³⁷. Oświecenie na dobre utrwaliło pozaracjonalny, czy wręcz irracjonalny charakter wiary, promując jednocześnie pewną dogmatyczność rozumu – jego bałwochwalcze roszczenie, to znaczy „roszczenie sobie pretensji do przypisywania Bogu tego, co sprawia przyjemność rozumowi lub tego, o czym rozum decyduje”³⁸.

Akt wiary i treść wiary stanowią całość nierozdzielną. Treść wyartykułowana jako przedmiot wiary jest służebna wobec rzeczywistości zewnętrznej, rzeczywistości pozaumysłowej, którą jest działający w historii Bóg. Bóg jest podmiotem wiedzy, jaką formułuje człowiek, formułując ją dzięki samemu Bogu³⁹. Bóg bowiem nie jest przedmiotem poznania⁴⁰, jak przedmiot pośród przedmiotów. Nie przeszkadza to formułowaniu przez człowieka przedmiotowych zdań na temat istnienia Boga i Jego miłosnego odniesienia do człowieka.

Intuicja co do istnienia rzeczywistości transcendentnej, choćby nie wiem jak ją określano (i jak rozumiano samą transcendencję⁴¹), jest wspólnym dziedzictwem ludzkości. Także przekonanie, iż odniesienie-relacja rzeczywistości transcendentnej do człowieka (ludzi), choć nie w każdym wypadku zasługiwałoby ono na miano odniesienia miłości, jest czymś decydującym dla tożsamości człowieka, zdaje się jednoczącym ludzkość przekonaniem⁴².

³⁷ Mówiąc o wierze Kościoła, należy mieć na uwadze dwie sprawy: (1) wiarę jako pewną postawę egzystencjalną (wiara w sensie podmiotowym) i (2) treść (wiara w sensie przedmiotowym), która uzasadnia tę postawę. Jedno i drugie rozumienie są ze sobą ściśle powiązane, jeśli akt wiary ma być nie tylko aktem człowieka, ale aktem ludzkim, czyli rozumnym i wolnym. Zasadniczo judaizm – jak chce M. Buber – kładł nacisk na pierwsze rozumienie wiary (zob. M. Buber, *Dwa typy wiary*), choć trzeba przyznać, iż owa postawa wiary często przybierała, co też gdzie indziej krytykuje Buber, formę nazbyt formalną, legalistyczną, aniżeli autentycznie egzystencjalną (*emuna*). Tak jak wiara jako postawa nie może rozwinąć się bez określonych motywów (autentycznego działania, interwencji – czyli ekonomii zbawczej Boga i rozważania jej), tak nie rozwinie się ona, gdy troska o samą treść doktrynalną spowoduje zaniedbanie pewnego przekazu doświadczenia wiary, jakie stało się udziałem apostołów.

³⁸ L. Giussani, *Chrześcijaństwo jako wyzwanie...*, s. 170.

³⁹ Por. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, „W drodze” – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2003, s. 22–27.

⁴⁰ Zob. interesujące uwagi J.-P. Torrella w związku z dyskusją na temat negatywnego i pozytywnego poznania *quid est Deus* i wkładu w nią św. Tomasza, tamże, s. 44–68.

⁴¹ Niekiedy była ona pojmowana jako jedyna rzeczywistość stanowiąca wszystko i zawierająca wszystko (w tzw. henologicznych koncepcjach Wschodu).

⁴² Usiłowałem dać wyraz temu w moim przedłożeniu *Między transcendencją a immanencją: Przegląd podstawowych koncepcji człowieka* (tekst prowadzonego wykładu z antropologii filozo-

Przekonanie natomiast, iż Tajemnica, owa przeczuwana co do istnienia oraz jej znaczenia dla ludzkiego losu rzeczywistość transcendentna, nie pozostała niedostępną w swej transcendencji Tajemnicą, lecz sama dała się rozpoznać jako Podmiot działający (a nie przedmiot poznania – gnozy) w historii, stało się udziałem judaizmu, a zwłaszcza chrześcijaństwa. I to w taki sposób, że Obecność Działającego stała się osobliwym przedmiotem doświadczenia, tego doświadczenia, które określamy mianem doświadczenia chrześcijańskiego. Chodzi w tym doświadczeniu o rozpoznawanie Obecności trwającej i wydarzającej się wciąż na nowo w czasie, wewnątrz konkretnej rzeczywistości ludzkiej, której owa Obecność została przyrzeczona: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20).

Po skutkach, jakie sprawia, daje się On rozpoznać jako Obecny i Działający. Świadeństwo wspólnoty zrodzonej z doświadczenia i umożliwiającej trwać w uwadze wobec wydarzającej się wciąż na nowo Obecności, pozwala zachować egzystencjalny, dynamiczny charakter doświadczenia chrześcijańskiego. W przeciwnym wypadku ono traci swój egzystencjalny sens: ono jest, kiedy się je dokonuje. Tak jak żyje się wtedy, gdy jest się zaangażowanym w życie. Bez zaangażowania, smakowania życia tego, które właśnie jest naszym udziałem, zaczyna ono być determinowane przez to, czego nam brakuje – przez coś, czego nie ma. Tak paradoksalnie dochodzi do głosu nihilizm. O tym, czego nam brakuje, zaczynają decydować nasze marzenia, instynkt, arbitralne sądy. Do głosu dochodzi, bo dojść musi, przemoc. Rozum staje się wtedy jedynie instrumentem na usługach arbitralnej woli.

Nihilizm i przemoc są symptomami utraty doświadczenia egzystencjalnego, dzięki któremu możliwe jest doświadczenie chrześcijańskie, ale i które z kolei samo odnawiane jest przez doświadczenie chrześcijańskie. Doświadczenie chrześcijańskie w jakimś sensie jest tożsame z podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym człowieka. Doświadczenie chrześcijańskie dotyczy stawania się człowieka w najgłębszym sensie tego określenia – osobą, istotnym bowiem czynnikiem stawania się osobą jest definitywne ‘samookreślenie się’ człowieka wobec Boga⁴³.

3. AFIRMACJA TAJEMNICY WCIELEŃ

Wraz z afirmacją Racji, Źródła-Przyczyny Wyjątkowej Historycznej Obecności nie kończy się bynajmniej praca rozumu, nie ustają próby przeniknięcia w

ficznej na drugim roku studiów w WSD w Łodzi), które stało się podstawą monograficznego opracowania: *Relacyjna koncepcja osoby: Od Platona do Bubera* (w opracowaniu).

⁴³ Umieszczamy w cudzysłowie akt „samookreślenie się”, aby podkreślić, iż ów akt nie jest autonomicznym aktem człowieka w sensie aktu absolutnie przezeń podmiotowanego, samorodnego – *motu proprio*. Owo samookreślenie okazało się i jest możliwe tylko dlatego, że jest odpowiedzią na samookreślenie się Boga. Autonomia człowieka ma charakter dialogiczny.

głąb Tajemnicy. Wsparty wiarą rozum wchodzi przestrzeń niemożliwego. Sam z siebie nigdy by nie wpadł na pomysł, aby wymyślić taki scenariusz Bożej interwencji, jaki zarysował choćby Jezus w rozmowie z Nikodemem, jednym z członków ówczesnej elity żydowskiej (zob. J 3, 1–20). W *Przekroczyć próg nadziei*, we fragmencie rozmowy Jana Pawła II z Vittorio Messori, jakby nawiązującej do świadectwa Jana, czytamy: „Czy jednak – starajmy się być bezstronnymi w naszym rozumowaniu – Bóg mógł pójść dalej w swojej kondescendencji, w swym zbliżaniu się do człowieka, do jego ludzkiej kondycji, do jego możliwości poznawczych? Wydaje się, że poszedł najdalej jak tylko mógł, dalej już iść nie mógł. Poszedł w pewnym sensie za daleko...! Czyż Chrystus nie stał się »zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan« (1 Kor 1, 23)? Właśnie przez to, że Boga nazywał swoim Ojcem, że tego Boga tak bardzo objawiał sobą, iż zaczęto odnosić wrażenie, że za bardzo...! W pewnym sensie człowiek już nie mógł tej bliskości wytrzymać i zaczęto protestować. *Ten wielki protest nazywa się naprzód Synagogą, a potem Islamem*. Jedni, i drudzy nie mogą przyjąć Boga, który jest tak bardzo ludzki. Protestują: »To nie przystoi Bogu«. Powinien pozostać absolutnie transcendentny [...]”⁴⁴.

Kolejnym etapem wnikanania w rzeczywistość Tajemnicy była próba sformułowania – patrząc z punktu rozumu – hipotezy wyjaśniającej ów akt afirmacji o charakterze egzystencjalnym Źródła-Przyczyny Wyjątkowej Historycznej Obecności. Racją Wyjątkowej Historycznej Obecności jest Ten, który jest, Byt w całej swej pełni, nie tylko jako przyczyna zewnętrzna, ale niejako we własnej osobie: Bóg wcielony.

3.1. „Świadectwo” Matki

Redukować niektóre treści zapisu Ewangelistów, choćby czyniło się to ze względów historycznych, czysto faktograficznych, do interpretacji o charakterze teologicznym, a więc jako bez większego znaczenia dla pracy historyka⁴⁵, jest

⁴⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 49.

⁴⁵ Takie podejście świadomie wybrał Geza Vermes (*Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Znak, Kraków 2003). Vermes ogranicza się do Ewangelii synoptycznych, jak powiada – „z historycznego punktu widzenia – najwcześniejszych [...]: Marka, Mateusza i Łukasza”. Od razu dodaje: „Bezspornie również i one nie zostały pomyślane jako obiektywny zapis wydarzeń ani nawet jako popularne kroniki. Jednakże są na ogół mniej oddalone w czasie i sposobie przedstawienia od Jezusa historii niż ostatnia z czterech, duchowa Ewangelia Jana” (tamże, s. 12). Ostatecznie Vermes jako historyk (faktograf) najwyżej oceni Ewangelię Marka, w której – jego zdaniem – przetrwała najkonsekwentniej pierwotna struktura – rama biograficzna, tj. zapis życia Jezusa od czasu jego publicznego ukazania się w towarzystwie Jana Chrzciciela aż do pustego grobu (zob. tamże, s. 17n). Vermes zdaje się nie doceniać świadectwa Jana Ewangelisty, naocznego świadka, co mocno podkreśla R. Schnackenburg, choćby spotkania Jezusa z Janem Chrzcicielem nad rzeką Jordan. R. Schnackenburg pisze (*Il vangelo del Giovanni*, I, Paideia Editrice, Brescia 1973, s. 94: „Tymczasem najbardziej radykalne opinie zostały zweryfikowane przez samą naukę

przedsięwzięciem niekiedy zbyt restryktywnym. Rezygnować na przykład z relacji o zwiastowaniu w Nazarecie, tłumacząc, iż jest to późniejsza wstawka, której w całości przyświecają motywy teologiczne⁴⁶, to zrezygnować z wymowy, kryjącego się za tą relacją stwierdzenia, iż – choć nie mamy *expressis verbis* Jej wypowiedzi w tym względzie (Łukasz zdaje się referować zasłyszane wydarzenie), Maryja poczęła i urodziła syna bez udziału mężczyzny. Ch. Schönborn trafnie zauważa: „Obiektywnie bowiem Maryja mogła wiedzieć tylko tyle, że poczęła Jezusa bez udziału mężczyzny. Jednak głębia tego całkowicie tajemniczego wydarzenia, że oto sam Bóg stał się tutaj i teraz człowiekiem, jest także dla Niej samej uchwytne tylko w wierze”⁴⁷.

Matka Jezusa podążała jako pierwsza – użyjmy określenia Konstytucji *Gaudium et spes* Vaticanum II – w pielgrzymce wiary ku głębi Tajemnicy, której stała się dobrowolnym uczestnikiem. Jako pierwsza dysponowała bowiem niezwykle cennym faktem, który był dla Niej fundamentem afirmacji Wyjątkowej Historycznej Obecności. Jej przenikanie w głębi Tajemnicy stało się logicznie u podstaw przenikania w głębi Tajemnicy uczniów Jezusa, gdy słyszeli Ją mówiącą autorytatywnie do sług na weselu w Kanie Galilejskiej: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powiem” (J 2, 5). Owe mocne, pozbawione wahania i wątplenia słowa: „wszystko”, „cokolwiek”, są wymownym świadectwem, jakie daje Matka Jezusa o swoim Synu Jego uczniom. Jan nie omieszczał odnotować: „Objawił swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2, 11 b).

3.2. Towarzystwo w drodze

Rozpoznana i uznana Wyjątkowa Historyczna Obecność stała się Obecnością zapraszającą. Tajemnica rozpoznana i uznana, zaczęła – począwszy od Matki – konstituować nową rzeczywistość ludzką, rzeczywistość osób, które w całej swej wolności, przylgnąwszy do Jezusa, przeżywały także nowy rodzaj wzajemnych więzów. Ta nowa rzeczywistość ludzka to lud Boga, który stawał się sakramentem, urzeczywistniał sakramentalny charakter zarówno pojedynczej osoby, jak i komunii osób.

(np. po odkryciu bardzo starych papirusów, a zwłaszcza rękopisu o nazwie P 52 ze 130 r., zweryfikowano zbyt późne datowania tejsze Ewangelii, które dochodziły aż do późnych lat II w.) i dzisiaj bardziej docenia się historyczną wartość niektórych informacji zawartych w Ewangelii św. Jana”. Wypada nadmienić, iż pierwsze wydanie pracy Vermesa z 1973 r. (następne w 1983 i 1994 r.) zbiegło się w czasie z pracami R. Schnackenburga.

⁴⁶ Zob. G. Vermes, dz.cyt., s. 17.

⁴⁷ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. ks. L. Balter SAC, Pallottinum, Poznań 2002, s. 131. Mateusz (Mt 1, 18–24) podkreślałby, w odróżnieniu od Łukasza (Łk 1, 26–38), i dawałby temu wyraz, iż Józef, który uchodził za ojca Jezusa, obiektywnie mógł wiedzieć tylko tyle, że nie był ojcem Jezusa, i mógł być z tej wiedzy „zrobić użytek”.

Dzięki bowiem odniesieniu do innych osób, które niosły w sobie odniesienie do Boga, ich istnienie określała w sposób wyraźny przynależność (przymierze), dzięki temu, że były znakiem/sakramentem przywołującym do przynależności, potwierdzającym dobroczynne skutki owej przynależności dla człowieka, dla osobowego życia poszczególnych jednostek, możliwy okazywał się cud przemiany konkretnych ludzi, a także przemiana życia społecznego. Oczywiście to początkowe doświadczenie stanie się udziałem coraz bardziej powszechnym dopiero po wydarzeniu paschalnym. Ten fenomen dobrze ujmował i rzetelnie oddawał, choć jego autor nie dociekał analitycznie przyczyn tego stanu, *List do Diogneta* z drugiej poł. II w. Czytamy tam m.in.: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem, ich sposób życia nie odznacza się niczym szczególnym. Nie zawdzięczają swej nauki jakimś pomysłom czy marzeniom niespokojnych umysłów, nie występują, jak tytu innych w obronie poglądów ludzkich. Mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą. Mieszkają każdy we własnej ojczyźnie, lecz niby obcy przybysze. Podejmują wszystkie obowiązki jako obywatele i znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna ziemią obcą. Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko. Są w ciele, lecz żyją nie wedle ciała. Przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawo. Kochają wszystkich ludzi, a wszyscy ich prześladują. Są zapoznani i potępiani, a skazani na śmierć, zyskują życie. Są ubodzy, a ubogacają wielu. Wszystkiego im niedostaje, a opływają we wszystko. Pogardzają nimi, a oni w pogardzie tej znajdują chwałę. Spotwarzają ich, a oni są usprawiedliwieni. Ublizają im, a oni błogosławią. Obrażają ich, a oni okazują wszystkim szacunek. Czynią dobrze, a karani są jak zbrodniarze. Karani radują się jak ci, co budzą się do życia. Żydzi walczą z nimi, jak z obcymi, Hellenowie ich prześladują, a ci którzy ich nienawidzą, nie umieją powiedzieć, jaka jest przyczyna tej nienawiści”⁴⁸.

Autor nie wnikał głęboko w przyczyny owej odmienności przejawiającej się w zwykłości, która tak jego poruszała i zdumiewała.

⁴⁸ *Do Diogneta*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. 44, *Apolo-gie*, ATK, Warszawa 1988, s. 87–89.

3.3. Wydarzenie paschalne jako ostateczne potwierdzenie hipotezy Wcielenia

Wielu autorów wskazuje na wydarzenie paschalne jako wydarzenie przełomowe do ukształtowania się chrystologii wyraźnej, decydujące do przejścia od chrystologii domyslniej okresu przed-paschalnego (Jezusa przed-paschalnego) do Chrystusa po-paschalnego – tzw. Chrystusa wiary⁴⁹. W tym znaczeniu wydarzenie paschalne miało być decydujące dla doświadczenia chrześcijańskiego. Stać się chrześcijaninem oznaczać miało tyle, co spotkać w ten lub inny sposób – w słowie Bożym, w Eucharystii, w „sakramencie bliźniego”, w ubogich – Chrystusa zmartwychwstałego i w świetle Paschy odkryć nowymi oczyma samego Jezusa, Boga, osobę ludzką i świat. Dla uczniów Jezusa stawanie się chrześcijanami polegało na spotkaniu Go w fundamentalnym doświadczeniu Paschy, poprzez które została im odsłonięta prawdziwa tożsamość i prawdziwe znaczenie życia i śmierci Jezusa. Ukazywanie się Pana zmartwychwstałego było znakiem danym uczniom do wzbudzenia wiary: oni uwierzyli, *ponieważ* zobaczyli Jezusa żywego. Tak naprawdę uczniowie zostali przemienieni przez tę wiarę dopiero co otrzymaną – istotnie, można tutaj mówić o doświadczeniu nawrócenia – ale trzeba dodać, to Pan zmartwychwstały spowodował w nich tę przemianę, ukazując się jako żyjący.

Istotnie, doświadczenie paschalne było (jest) przełomowe, lecz nie tyle, nie przede wszystkim i wyłącznie w znaczeniu inauguracyjnym, ile – przynajmniej także – w znaczeniu kontynuacji potwierdzającej. Nie chodziło bowiem tylko o proces „retroprojekcji” wydarzenia paschalnego, czyli odczytywania (połączonego z pogłębiającą interpretacją) wszystkiego w perspektywie tego wydarzenia. Można także mówić o potwierdzeniu już istniejącej wiary.

Śmierć Jezusa na krzyżu stała się dla jego uczniów wstrząsającym doświadczeniem. Kładła w jakiś sposób kres nadziejom, jakie wiązali z Nauczycielem niektórzy z Jego uczniów. Nie wszyscy i nie od razu spotkanie z Jezusem przeżywali na poziomie takim, o jakim mówiliśmy wyżej. Zawsze istniała realna możliwość (pokusa) swoistego „zawłaszczenia” i „zinstrumentalizowania” owej Wyjątkowej Historycznej Obecności. Niełatwo było się jej oprzeć. Dlatego reakcja uczniów z Emaus: „A myśmy się spodziewali, że On właśnie miał wyzwolić Izraela” (Łk 24, 21), jest reakcją w jakiś sposób zrozumiałą. Ta egzemplaryczna reakcja poniekąd potwierdza, iż istnieje problem doświadczenia chrześcijańskiego.

Bycie chrześcijaninem nie polega na czci wobec umarłego Mistrza lub po prostu na zachowaniu żywego wspomnienia o Nim i na wprowadzaniu w czyn Jego nauki, zwłaszcza moralnej. Oznacza doświadczenie Jego obecności, czyli rozpoznawanie Obecnej Tajemnicy w codzienności i wyrażanie przynależności do Niej w ten sposób, że przynależność staje się formą i kryterium życia. Doświadczenie obecności jest możliwe, dlatego że Jezus tak jak 2000 lat temu żyje także

⁴⁹ Zob. J. Dupuis, dz.cyt., s. 72 nn.

dzisiaj⁵⁰, bo Ojciec wskrzesił Go z martwych. Gdyby Jezus nie zmartwychwstał, chrześcijaństwo opierałoby się jedynie na grupie przyjaciół Jezusa, którzy zachowywaliby żywą pamięć o Jego nauczaniu, i którzy powielaliby, jak mogliby najlepiej Jego przykład. Chrześcijaństwo wówczas byłoby szlachetnym moralizmem, nie stanowiłoby Dobrej Nowiny dla wszystkich ludzi, także żyjących dzisiaj. Niestety zbyt często w ten sposób chrześcijaństwo jest prezentowane.

Tymczasem doświadczenie uczniów nie tylko zostało potwierdzone co do jego dogmatycznej i ontologicznej wymowy, którą jakoś przeczuwali, w odniesieniu do osoby Jezusa z Nazaretu, lecz nade wszystko co do jego egzystencjalno-ontologicznego znaczenia dla człowieka i jego osobowego istnienia. Tego nade wszystko doświadczyli uczniowie⁵¹. To właśnie ogłosili jako Dobrą Nowinę: Ponieważ On żyje, jest możliwe nadal to, czego oni doświadczyli, gdy byli z Nim. Ewangelista Jan napisze: „Życie zostało objawione i widzieliśmy je, i świadczymy o nim, i głosimy wam życie wieczne, które było zwrócone ku Ojcu, a nam zostało objawione – to, co widzieliśmy i usłyszeliśmy, głosimy również wam, abyście i wy trwali we wspólnocie z nami. My zaś trwamy we wspólnocie z Ojcem i Jego Synem, Jezusem Chrystusem. A piszemy to, aby nasza radość była pełna” (1 J 1, 2–4)⁵².

3.4. Kościół jako *sui generis* kontynuacja Tajemnicy Wcielenia⁵³

Kościół w wieloraki sposób może realizować swoją misję w świecie. Może głosić Dobrą Nowinę, koncentrując się na dogmacie, czyli skupiając się na naukowym poznaniu prawd Bożych (teologia dogmatyczna, historia dogmatów). Może skoncentrować się na *praxis* życia chrześcijańskiego, skupiając się na etosie chrześcijańskim, czyli normowaniu czynności ludzkich i kształtowaniu ideału życia chrześcijańskiego wedle Objawienia (teologia moralna, teologia ascetyczna, teologia życia duchowego, teologia pastoralna, społeczna nauka Kościoła). Może wychodzić od swoistych „znaków czasu” i poszukiwać teologicznej perspektywy oraz formuły dla życia chrześcijańskiego w związku z owymi „znakami czasu” (np. teologia rzeczywistości ziemskich, teologia wyzwolenia, teologia pluralizmu religijnego itp.), otwierając przed teologami możliwości twórczych poszukiwań, pozostawiając sobie zadanie rozpoznawania wśród przedkładanych propozycji tych, którym nie można odmówić zarówno twórczości, ale i autentyczności inspiracji teolo-

⁵⁰ Zob. S. Szczyrba, *Spotkać Jezusa dzisiaj. Dziś, tak jak 2000 lat temu*, „Komunia i Wyzwolenie” – Biuletyn nr 4 (31), 1996, 21–22; tenże, *Spotkać Jezusa dzisiaj. Potrzeba doświadczenia wiary*, „Komunia i Wyzwolenie” – Biuletyn nr 3 (30), 1996, 18–20.

⁵¹ Oczywiście, doświadczyli tego tylko dlatego, i z powodu tego, kim On był (kim jest).

⁵² Cyt. za: *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny na Trzecie Tysiąclecie*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 2001, wydanie drugie.

⁵³ Zob. S. Szczyrba, *Kościół wpatrzony w Tajemnicę Wcielenia*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 93–106.

gicznej. To ostatnie podejście cechuje tzw. orientację duszpasterską. Może wreszcie rozpoznawać siebie jako autentycznie wyrażanego w różnych ruchach odnowy. Poszczególne sposoby realizacji się i realizacji misji Kościoła nie muszą się wykluczać. W pewnym sensie uzupełniają się i winny się wzajemnie posilkować.

Wydaje się, iż od pewnego czasu, a na pewno w czasie pontyfikatu Jana Pawła II, coraz wyraźniej – jako wydarzenie o równie przełomowym znaczeniu dla życia chrześcijańskiego, jest artykułowana, jako integralny element Tajemnicy Odkupienia, Tajemnica Wcielenia. Tajemnica Wcielenia niekiedy w paradoksalny sposób pozostawała w cieniu zbawczego misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego, a nawet w jakimś sensie „obok” Tajemnicy Odkupienia, która treściowo „wyczerpywała się jakby” właśnie w misterium męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Bożego. Oczywiście, w tradycji znajdziemy wiele znaczących argumentów za ścisłym łąčeniem Tajemnicy Wcielenia Syna Bożego i zbawienia dokonanego przezeń w Jego śmierci i zmartwychwstaniu oraz integralnego pojmowania Tajemnicy Odkupienia (tj. łącznego ujmowania obydwu wydarzeń w jednej Tajemnicy Odkupienia). Znamienne jednak dla obecnego pontyfikatu jest owo do-akcentowanie „początku” tak dobrze mieszczącego się w Jana Pawła II „powrotach do początku”, realizowane w katechezach środowych oraz jego usilnych poszukiwaniach fundamentu dla człowieka, któremu proponuje się żyć bez fundamentów (w ramach postmodernistycznej idei – ideologii bezpodstawności). Emblematycznym wyrazem tego do-akcentowania „początku” stało się pierwsze zdanie Bulli *Incarnationis mysterium*, ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000: „Wpatrzony w tajemnicę Wcielenia Syna Bożego, Kościół ma przekroczyć niebawem próg trzeciego tysiąclecia” (nr 1).

To zwrócenie się do dającego się jakoś historycznie zdeterminować (choć nie w sensie faktograficznym), „początku”, w jakimś sensie, jest brzemienne w konsekwencjach dla nowego rozumienia Kościoła i jego misji w świecie. Można widzieć Kościół jako *sui generis* kontynuację tajemnicy Wcielenia. To oczywiście suponuje rozumienie początkowego doświadczenia chrześcijańskiego, o jakim wyżej mówiliśmy, oraz jego trwanie w czasie, tzn. jego kontynuowanie się, świadome przeżywanie-czynienie tego doświadczenia.

Warunkiem wstępnym otwarcia się „na” i wejścia człowieka „w” doświadczenie chrześcijańskie jest uwaga wobec własnego doświadczenia ludzkiego oraz umiejętność konfrontowania własnego doświadczenia ludzkiego z innym doświadczeniem ludzkim⁵⁴. Warunkiem koniecznym jest wydarzenie spotkania i skonfrontowania własnego doświadczenia ludzkiego z doświadczeniem człowieka, który sam spotkał Wydarzenie Chrześcijańskie w ludzkim, kruchym kształcie i świadomie przeżywa przynależność do Chrystusa, przynależąc – tj. wyrażając

⁵⁴ Innymi słowy, warunkiem wstępnym „otwarcia się na” i „wejścia w” doświadczenie chrześcijańskie, jako niosące ewentualnie interesującą dla nas odpowiedź, jest pytanie egzystencjalne, tj. pytanie, które wyraża problematyczność samego bycia człowiekiem.

jedność z tymi, którzy Obecność, Obecną Tajemnicę uczynili kryterium oceny wszystkiego, co stanowi kontekst ich życia (por. *Incarnationis mysterium*, nr 1).

Tak jak w przypadku uczniów, którzy spotkali Jezusa z Nazaretu, przedmiotem ich doświadczenia była nadzwyczajna historyczna rzeczywistość dana w konkretnym człowieczeństwie, wyrażona poprzez konkretny sposób bycia i „sprawiająca” określone skutki w tych, którzy pozostawali w relacji do Osoby Jezusa, tak przedmiotem doświadczenia współczesnych jest przemienione, poruszające nas człowieczeństwo konkretnych ludzi, którzy w pewien sakramentalny, czyli widzialny, zmysłowy sposób wskazują na Obecność jako rację ostateczną ich sposobu obecności we wszystkich najbardziej prozaicznych sprawach codziennego życia i wchodzenia z nimi w grę. Możliwość patrzenia na ową grę, na misterium osoby objawiającej się w działaniu jest tym, czego człowiekowi potrzeba jako kontekstu jego własnego życia osobowego.

Człowiek potrzebuje towarzystwa, które uobecnia Towarzystwo. O taką wizję Kościoła zdaje się zabiegać Jan Paweł II zarówno wtedy, gdy mówił już na początku pontyfikatu: „Człowiek, który – każdy z osobna (gdyż jest właśnie »osobą«) – ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne »dzieje duszy«. Człowiek, który zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z tylu i tak różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go z innymi ludźmi – i to począwszy już od pierwszej chwili zaistnienia na ziemi, od chwili poczęcia i narodzin. Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem »wspólnotowego«, i zarazem »społecznego« – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnicę Wcielenia i Odkupienia” (*Redemptor hominis*, 14). Także wtedy, gdy w encyklice *Fides et ratio* nauczał: „[...] w różnych częściach świata, gdzie rozwijały się różne kultury, ludzie równocześnie zaczęli stawiać sobie podstawowe pytania towarzyszące całej ludzkiej egzystencji: Kim jestem? Skąd przychodzę i dokąd zmierzam? Dlaczego istnieje zło? Co czeka mnie po tym życiu? [...] Wspólnym źródłem tych pytań jest potrzeba sensu, którą człowiek od początku bardzo mocno odczuwa w swoim sercu: od odpowiedzi na te pytania zależy bowiem, jaki kierunek winien nadać własnemu życiu. Ten proces poszukiwania nie jest – i nie może być – obcy Kościołowi. Od chwili, kiedy w Tajemnicy Paschalnej otrzymał w darze ostateczną prawdę o życiu człowieka, Kościół pielgrzymuje drogami świata, aby głosić, że Jezus Chrystus jest »drogą i prawdą, i życiem« (J 14, 6). Pośród różnych posług, jakie winien pełnić dla dobra ludzkości, jedna nakłada nań odpowiedzialność całkiem szczególną: jest to *diakonia prawdy*. Misja ta z jednej strony włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do

prawdy, z drugiej zaś zobowiązuje ją, by głosiła innym zdobytą wiedzę, zachowując wszakże świadomość, że każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym: »Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczymy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany« (1 Kor 13, 12)” (p. 1–2).

Człowiek potrzebuje takiej *diakonii prawdy*, prawdy, która ma osobowe oblicze, która jest Osobą, która się urzeczywistnia wobec niego, niosąc mu nadzieję i obietnicę jego urzeczywistnienia.

ZAKOŃCZENIE

Na pytania, które zostały wyartykułowane na początku naszych rozważań, wypada udzielić pozytywnej odpowiedzi. Można ją było sformułować, nie tylko cofając się do doświadczenia początkowego uczniów Pańskich i rekonstruując jego „zawartość”, a może lepiej – dynamikę, lecz także rozpatrując możliwość dokonywania tego doświadczenia teraz, dzisiaj. Pytanie o trwanie tego doświadczenia w czasie z konieczności wiodło nas do refleksji nad tajemnicą Kościoła odsłaniającą się oryginalnie w perspektywie Tajemnicy Wcielenia.

Wydaje się też, iż w perspektywie tej ostatniej w sposób nowy zarysowuje się nie tylko rozumienie tego, kim jest człowiek⁵⁵, lecz także możliwa jest pewna nowa pedagogia. Pedagogia ta związana jest z doświadczeniem chrześcijańskim. Pedagogia ta suponuje rozważenie, jednak nie tylko i nie przede wszystkim, kim jest Jezus z Nazaretu sam w sobie, w relacji do Boga⁵⁶, lecz nade wszystko, w jaki sposób Bóg w osobie Syna Bożego, Drugiej Osoby Trójcy Świętej wchodzi w

⁵⁵ Sobór Watykański II naucza: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego” (KDK 22). Jest to jedno z ulubionych i często powtarzanych przez Jana Pawła II stwierdzeń soborowych.

⁵⁶ Ów aspekt ontologiczny pozostaje niezmiennie ważny, gdyż bez tożsamości osobowej Syna Bożego Jego funkcja zbawcza nie miałaby żadnej wartości. Por. J. Dupuis, dz.cyt., s. 99. Dupuis powie wręcz – opowiadając się za ścisłym powiązaniem chrystologii „ontologicznej” z chrystologią funkcyjną – chrystologią pierwotnego kerygmatu, iż „Funkcja i ontologia trzymały się za ręce” (tamże, s. 100). Eksponując moment metody (sposobu, w jaki Bóg w osobie Syna Bożego wchodzi w dialog zbawczy), nie zamierzam pomniejszyć funkcji (konsekwencji) zbawczej, lecz w jakiś sposób usiłuję ją ujawnić, wskazując właśnie na „drogę” realizowania się w czasie zbawienia i uświadamiania sobie jego już zachodzenia tu i teraz. „Droga” jest elementem niezbędnym, tym trzecim, który uwydatnia to, że „tajemnica wcielenia polega na samoobjawieniu się i komunikacji Boga w ludzkiej historii”. „Jedno z zadań współczesnej chrystologii – pisze w cytowanej pracy J. Dupuis, polega na odkryciu w pełni wymiaru historycznego tajemnicy Jezusa Chrystusa i zintegrowaniu go z wymiarem ontologicznym” (tamże, s. 130). Wydaje się, iż ów wymiar historyczny tajemnicy Jezusa Chrystusa pozwala odkryć doświadczenie chrześcijańskie.

zbawczy, dający się doświadczać w czasie, dialog z ludźmi, dialog, który ma wymiar egzystencjalno-metafizyczny, istotny dla życia w pełni osobowego.

Jeśli prawdą jest to, że Tajemnica, od zawsze przeczuwana przez człowieka, stała się Obecnością (o wymiarze historycznym), to człowiek nie może zupełnie 'bez żadnych konsekwencji dla siebie' nie skonfrontować się z tym orędziem, głoszonym przez chrześcijaństwo. Także filozof, jako filozof właśnie, nie może nie zainteresować się tym orędziem jako swoistą prowokacją o doniosłym znaczeniu dla antropologii filozoficznej: teoretycznej i praktycznej.