

**Słowa kluczowe:** Jezus, Chrystus, historia, wiara, chrystologia fundamentalna, ontologia paschalna, system kościelny, Tomasz Węcławski, Tomasz Polak

**Keywords:** Jesus, Christ, history, faith, fundamental Christology, paschal ontology, church system, Tomasz Węcławski, Tomasz Polak

*Przemysław Artemiuk*<sup>1</sup>

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0001-5337-0329

# OD CHRYSTUSA HISTORII I WIARY DO JEZUSA WEWNĘTRZNEGO REFORMATORA.

## ZMIANA PERSPEKTYWY CHRYSTOLOGICZNEJ W MYŚLI TOMASZA POLAKA

1 Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa), wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce. Ostatnio opublikował monografię *Kim jest papież w Kościele? Szkice z teologii prymatu* (Płock 2022) oraz pracę *Wiara na peryferiach. Eseje o Kościele* (Kraków 2023), a także zredagował tomy studiów *Hermeneutyka i apologia. W kręgu myśli teologicznej ks. Henryka Seweryniaka* (Płock 2022) i *Wokół pytań o początki chrystologii* (Kraków 2023; wraz ze S. Zatwardnickim).

## WSTĘP

Prof. Tomasz Polak (do 2008 ks. prof. Tomasz Węclawski)<sup>2</sup>, publikując w roku 2020 pracę *System kościelny, czyli przewagi pana K* (Polak, 2020), nie tylko powrócił do kwestii eklezjologicznych dotyczących pochodzenia i istoty Kościoła, ale wypowiedział także cały szereg uwag na temat Jezusa z Nazaretu, Jego tożsamości i doświadczenia Boga. W wywiadzie udzielonym Michałowi Jędrzejkowi na łamach listopadowego „Znaku” (2020), poznański profesor stwierdził: „żadne badania historyczne, jeśli są uczciwe, nie mogą rościć sobie praw do jednoznacznego określenia osoby historycznego Jezusa. Mamy problem, bo dostęp do niego i jego nauczania jest zapośredniczony przez pisma Nowego Testamentu zawierające już istotną interpretację” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 20). Jezus, według T. Polaka, „był człowiekiem intensywnie oddanym relacji do Boga postrzeżanego jako Ojciec. Stał się więc reformatorem – nie instytucjonalnym, lecz wewnętrznym – odniesienia do Boga w swojej społeczności” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 20–21). Ponadto Nazarejczyk „niewątpliwie [pozostawał] człowiekiem porządku religijnego ówczesnego Izraela” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21). Przywołane wypowiedzi stanowią jedynie wybór poglądów poznańskiego profesora na temat Jezusa z Nazaretu. Do próby rekonstrukcji obrazu galilejskiego Mistrza, jaki dzisiaj prezentuje prof. T. Polak, powrócę w ostatniej części artykułu. Rozpocznę od klasycznych wypowiedzi fundamentalnoteologicznych, zmierzających do stworzenia oryginalnej ontologii paschalnej, które występują w pismach poznańskiego badacza przed rokiem 2007.

Celem artykułu jest ukazanie zmiany, jaka dokonała się w spojrzeniu prof. T. Polaka na Jezusa z Nazaretu. Odwołując się do jego prac, podejmę próbę odtworzenia przejścia od Chrystusa historii i wiary do Jezusa, wewnętrznego reformatora i człowieka posiadającego głębokie doświadczenie Boga. W części pierwszej artykułu przedstawię obraz Nazarejczyka, jaki wyłania się z pism T. Węclawskiego, w drugiej zarys jego ontologii paschalnej. Część trzecią poświęcę obecnym poglądom poznańskiego badacza, wyrażonym przede wszystkim w ostatniej książce dotyczącej systemu kościelnego oraz w wywiadach towarzyszących jej publikacji.

2 Ks. prof. Tomasz Węclawski w roku 2007 przestał być duchownym i opuścił Kościół katolicki. W deklaracji przesłanej do Katolickiej Agencji Informacyjnej 9 marca tego roku stwierdził: „Po wieloletnim i gruntownym zastanowieniu doszedłem do przekonania, że z racji sumienia nie powinienem już w moim działaniu reprezentować instytucji i wspólnoty kościelnej. Zakończyłem i zamknąłem moją działalność kapłańską. Zamierzam działać publicznie wyłącznie na moją własną odpowiedzialność”. 21 grudnia 2007 roku dokonał aktu apostazji z Kościoła katolickiego, a w kwietniu 2008 ożenił się i przyjął nazwisko żony. Prof. Polak od chwili apostazji deklaruje się jako ateista. Nie przestaje jednak interesować się tematyką teologiczną.

*Status questionis* badanego zagadnienia to przede wszystkim recenzje „Systemu kościelnego”, a także studia poświęcone genezie Kościoła, sprowokowane publikacją cyklu wykładów pod wspólnym tytułem „Uniwersum wczesnych chrześcijan” (zob. Seweryniak, Skierkowski, 2011; Piotrowski, Poniewierski, 2022; M. Pawliszyn, 2023; Ziemiński, 2020).

## W KRĘGU CHRYSOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Tematyka chrystologiczna regularnie powraca w twórczości T. Węclawskiego. Poznański profesor w roku 1988 opublikował *Elementy chrystologii*, a sześć lat później wznowił pracę, nadając jej nowy tytuł: *Chrystus naszej wiary* (1994). Obie pozycje mają charakter podręczników chrystologii dogmatyczno-fundamentalnej. Obok nich pojawiły się publikacje popularyzujące kwestie chrystologiczne: w roku 1996 *Jezus. Bóg, któremu wierzymy*, rok później powieść *Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa*, a w roku 2006 *Pascha Jezusa – rozmowy, jakie przeprowadzili z T. Węclawskim W. Bonowicz i M. Okoński*. Sięgając do wymienionych pozycji, prześledźmy pojawiające się w nich kluczowe wypowiedzi dotyczące Jezusa z Nazaretu, Jego historii, źródeł i metod badawczych.

W podręcznikowej publikacji *Chrystus naszej wiary* padają interesujące stwierdzenia dotyczące istoty chrystologii. Poza komentarzem do *Credo* oraz antologią tekstów i świadectw teologicznych dotyczących Jezusa Chrystusa, T. Węclawski przedstawia wykład, który odsłania jego wizję chrystologiczną. Cześć trzecią pracy rozpoczyna od definicji chrystologii, którą następnie osadza w całości zagadnień teologicznych. Przez chrystologię rozumienie teologiczną naukę o Chrystusie, przynależącą do teologii. Dodaje następnie, że uprawiając chrystologię, należy zwrócić uwagę na trzy zasadnicze miejsca pierwotnego spotkania i doświadczenia Chrystusa, jakie posiadają wierzący w Niego. Są nimi: „świat (albo też tzw. obiektywna historia), człowiek (czy też subiektywne, tj. podmiotowe, dzieje), i Bóg” (Węclawski, 1994, s. 68). Wymienione miejsce rzutuje na trzy koncepcje chrystologii jako teologii.

Pierwsza z nich „opiera się na przyjęciu do wiadomości faktu, że do całości chrześcijańskiego przekazu wiary należy także (albo przede wszystkim) wiara w Chrystusa, zapisana w określonych, trwałych i autorytatywnych dokumentach historycznych i przekazywana w żywej, objaśniającej sens tych dokumentów tradycji” (Węclawski, 1994, s. 68).

Druga koncepcja „opiera się na przekonaniu, że jedynym właściwym przedmiotem naszego rozumienia i naszej refleksji jest nasze własne, podmiotowe doświadczenie – albo inaczej: że całość naszego zrozumienia i naszej refleksji doko-

nuje się wewnątrz naszych własnych dziejów” (Węclawski, 1994, s. 68). Odnosząc to do chrystologii, poznański badacz stwierdza: „ponieważ nasze doświadczenie z Jezusem Chrystusem mówi nam, że w Nim i z Jego dziejach doświadczenie ludzkie osiągnęło niespotykaną nigdzie indziej pełnię, mamy nadzieję, że starając się przeniknąć i zrozumieć dzieje Jezusa Chrystusa, dotrzemy do tego ostatecznego wymiaru ludzkiego doświadczenia, *które wszyscy nazywają Bogiem*” (Węclawski, 1994, s. 69).

W przypadku trzeciej koncepcji punktem wyjścia jest objawienie się Boga. „Tym razem jednak w centrum uwagi stoją nie tyle pewne fakty, ile raczej pewna niezwykła i bardzo trudna do przyjęcia możliwość – możliwość obecności Boga w ludzkiej historii, i to obecność z zasady niezależnej od tzw. czynników czysto ludzkich czy też wewnątrzświatowych” (Węclawski, 1994, s. 70).

Puentując wymienione koncepcje, T. Węclawski zauważa, że „każde nasze doświadczenie i każda refleksja nad dziejami Chrystusa – a więc chrystologia w najszerszym znaczeniu tego słowa – jest świadomie lub nieświadomie uprawianą teologią. Co więcej, jeśli Jezus Chrystus jest pełnym i ostatecznym objawieniem się Boga, to cała możliwa teologia jest zarazem (mniej lub bardziej wyraźną) chrystologią” (Węclawski, 1994, s. 70). Zdaniem poznańskiego profesora jest to raczej wyznanie niż teza. Pozostaje ona także „wyrazem pewnego pragnienia niż stwierdzenia faktu” (Węclawski, 1994, s. 70), ponieważ „skupienie się wszystkich możliwości teologii w tej jednej, jedynej i istotnej możliwości, że *Bóg jest w Chrystusie*, nie jest i nigdy nie było zupełnie oczywiste”. T. Węclawski, rozwijając tę myśl, wyjaśnia:

konsekwentnie chrystocentryczne projekty teologii – bardziej niż wszystkie inne – doświadczają na sobie paraliżującej teologię jako zrozumienie wiary siły tego napięcia. Konsekwentnie chrystocentryczna teologia okazuje się bowiem możliwa jedynie za cenę pewnej zasadniczej niekonsekwencji. Niekonsekwencja ta dotyczy na przemian teologicznej roli tego, co historyczno-aktualne (a więc najogólniej mówiąc historycznej praktyki życiowej poddanej władzy wypowiedzianego przez Boga słowa, do którego z zasady nie można się zbliżyć na drodze *czystego oglądu*) albo też roli tego, co pierwsze i ostateczne (czyli teorii, to jest: oglądania człowieka i świata jako odbłasku tego Słowa, *przez które wszystko się stało*). Rzecz w tym, że wiara, od której się zaczyna i ku której się zwraca każda godna tego imienia teologia, nie mieści się ani w jednej, ani w drugiej z tych kategorii i zarazem nie daje się zrozumieć z pominięciem jednej lub drugiej, ani tym bardziej z pominięciem obu” (Węclawski, 1994, s. 71).

Wyjściem z tego dylematu i zarazem jego przewyciężeniem jest propozycja teologii definiowanej jako wysiłek zrozumienia tej nadziei, „którąśmy już dawno złożyli w Chrystusie” (Węclawski, 1994, s. 72) (por. Ef 1,12). W tej perspektywie widać wyraźnie, że „naszą drogą ku Bogu jest nadzieja; następnie, że drogą Boga ku nam jest czas otwarty przez nadzieję” (Węclawski, 1994, s. 71). Przyjęcie takiego punktu widzenia pociąga za sobą konsekwencję, którą jest

być może przeniesienie punktu ciężkości teologii ze spekulatywnego pytania o możliwość zgody między tym: co boskie i tym, co ludzkie (rozumianego jako pytanie o *równoczesność* transcendencji i historii), na pytanie o nadzieję, a więc o otwierający się dla nas i przed nami czas i o słowa, które pozwolą nam odkryć jego sens. Im bardziej pytanie to jest świadome własnego zakorzenienia w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, tym doskonale odkrywane przez nie słowa odpowiadają Słowu Boga wypowiedzianemu raz na cały czas i obejmującemu to, co było i jest, i otwierającemu zarazem *więcej i bardziej jeszcze* nadziei (Węclawski, 1994, s. 72).

Oczywiście myślenie według nadziei narażone jest na koncentrację jedynie na przyszłości, a nie teraźniejszości. Dla chrystologii może to oznaczać na przykład wchłonięcie jej przez projekt antropologii. Chrystologia w tej perspektywie jest jednak mimo wszystko, jak zauważa T. Węclawski, teologią, ponieważ ten rodzaj myślenia (według nadziei) nie jest możliwy „poza horyzontem otwartego i zarazem zupełnego doświadczenia transcendentalnego (a więc poza takim doświadczeniem istoty wszystkich naszych doświadczeń, które mówi nam, że dokonujemy ich wobec Boga, chociaż niekoniecznie mówi, kim On jest)” (Węclawski, 1994, s. 72). Dlatego też myślenie według nadziei jest chrystologią. Wynika to z podstawowej zasady, która cechuje się podwójną otwartością: „czasu, który jest darem, i nadziei, która ten dar przyjmuje” (Węclawski, 1994, s. 72). Nie mogłaby ona zaistnieć w ludzkim doświadczeniu, gdyby nie fakt, że „już dawno znamy Chrystusa, chociaż jeszcze za mało znamy sami siebie” (Węclawski, 1994, s. 72). Pojawia się tutaj chrystologiczna aporia, która brzmi następująco: „zanim postawimy jakiegokolwiek pytanie i znajdziemy jakąkolwiek odpowiedź, powinniśmy wiedzieć, kim jest Jezus Chrystus” (Węclawski, 1994, s. 72). W tej znajomości nie chodzi o żaden z trzech rodzajów wiedzy o Jezusie Chrystusie, który został już wcześniej przywołany (wiedza o fakcie i historii wiary w Jezusa zmarłychwstałego; objawione przez Niego człowieczeństwo; wiedza o Bogu, który stał się człowiekiem i którą On nam przyniósł). Chodzi raczej o „szczególną własność naszego doświadczenia, że potrafimy równocześnie rozumieć i poddawać się prawdziwemu-wydarzeniu przekraczającemu wszystkie nasze własne możliwości i oczekiwania,

a następnie to, że imię i dzieje *także tego* doświadczenia odnajdujemy i odkrywamy w imieniu i dziejach Jezusa Chrystusa” (Węclawski, 1994, s. 74). Oznacza to, że człowiek, doświadczając siebie, doświadcza swego istnienia, a potem odkrywa i doświadcza czegoś innego. Czego? „Stałej obecności w człowieku tego obrazu Boga, którym jest Chrystus” (Węclawski, 1994, s. 74). T. Węclawski uzasadnia to następująco:

otóż między drugim a czwartym wiekiem – to jest w tym właśnie czasie, kiedy teologia grecka i teologia żydowsko chrześcijańska zaczęły się nawzajem rozumieć – pojawiła się myśl, której rozumienie jest, moim zdaniem, punktem wyjścia i warunkiem rozumienia całej późniejszej tradycji chrystologicznej, a niezrozumienie i zapomnienie jednym z istotnych powodów późniejszych załamań i kryzysu w tej tradycji. Jest to myśl o stałej obecności w człowieku tego obrazu Boga, którym jest Chrystus (Węclawski, 1994, s. 74).

Przez pamięć poznański badacz rozumie „udział rzeczy minionych w naszym świecie” (Węclawski, 1994, s. 75), a także nasz udział w rzeczach minionych. Oczywiście pamięć może być zawodna czy niepewna. Jednak to, co ona obejmuje, jest pewne. „Naprawdę pewne jest tylko to, o czym nie potrafimy zapomnieć. Nieemożliwość zapomnienia dotyczy także rzeczy przyszłych” (Węclawski, 1994, s. 75). Taką perspektywę kreśli T. Węclawski, mówiąc o Jezusie Chrystusie jako obrazie Boga w człowieku. „Myśl ta nie tyle należy do historii idei, ile raczej do tej naszej niezbywalnej pamięci, która (często z ukrycia) kształtuje nasze oczekiwania. Oto zarazem perspektywa, w której nasza znajomość Chrystusa staje się znajomością Boga” (Węclawski, 1994, s. 75).

Z obrazem Boga w człowieku może być jednak problem. Człowiek bowiem Go nie widzi lub Go nie znajduje. Oznacza to, że może Go nie być lub nie wiemy, gdzie i jak szukać. T. Węclawski proponuje, by nie tyle stawiać pytania o Boga, czyniąc Go przedmiotem naszych poszukiwań, ile przyjąć perspektywę, w której nie my szukamy, ale pozwalamy się znaleźć. „Kiedy bowiem zjawia się takie zrozumienie, teologia przestaje być częścią prowadzonego przez nas samego dyskursu *peri archon* [...] i staje się chrystologią – nie tyle wiedzą o Chrystusie, ile raczej znajomością i zażyłością z Chrystusem, który jest *en archē ho lógos*” (Węclawski, 1994, s. 76–77). Zdaniem poznańskiego profesora chrystologia zawiera kres ludzkich pytań, chociaż nie jest w żadnym razie ideologią. Chrystologia oznacza, że „On pozwala i pomaga nam stawiać pytania, które nie są tylko nasze i odkrywać odpowiedzi, które przekraczają nasz oczekiwania” (Węclawski, 1994, s. 77).

Kreśląc w *Chrystusie naszej wiary* własną wizję metodologii chrystologii, T. Węclawski koncentruje się na jej punkcie wyjścia, ukazuje chrystocentryzm

teologii, pola działania i perspektywy oraz wskazuje na tymczasowy kres pytań wynikający z przyjętej perspektywy. Dalsze analizy, rozwijając przedstawione założenia, dotyczą osoby Jezusa, jego człowieczeństwa, odniesienia do Boga, tajemnicy Wcielenia, soteriologii, zagadnienia królestwa Bożego oraz wydarzeń paschalnych, przyjmując postać dogmatyczno-fundamentalną.

*Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa* z kolei zostaje pomysłana jako powieść, której akcję tworzy internetowe spotkanie badaczy Nowego Testamentu poświęcone historii Jezusa z Nazaretu. Sam pomysł wykładu teologii fundamentalnej w takiej właśnie formie należał do nowatorskich pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku. T. Węclawski sięga do historii badań nad życiem Jezusa, przywołuje najnowsze prace, formułuje szereg interesujących i ważnych wniosków. *Sieć* pozostaje istotnym źródłem dla badań nad chrystologią poznańskiego profesora. Już na początku stwierdza on, że kluczową kwestią pozostaje „prawidłowo stosowana metoda: opis, krytyka i rekonstrukcja źródeł” (Węclawski, 1997, s. 19). Myśląc o badaniu życia Jezusa, T. Węclawski czyni następującą uwagę:

wydaje mi się, że w takich wypadkach trzeba pytać o rzeczy najbardziej podstawowe i sięgać do samych źródeł. Ewangelia Jezusa jest źródłem. Ale Ewangelia nie istnieje przecież poza czasem i przestrzenią. Ewangelia jest wspólną sprawą wielu ludzi – od czasów Jezusa [...] aż po dzień dzisiejszy. Są tacy, którzy traktują ją tak, jakby kiedyś dosłownie spadła z nieba. Ja już tak myśleć nie mogę (Węclawski, 1997, s. 25).

Kolejne stwierdzenie dotyczące źródeł brzmi następująco: „Oczywiście wierzę w prawdziwość Ewangelii Jezusa. Ale moja wiara – odkąd otarła się o wspomnianą podejrzliwość – każe mi stawiać pytania” (Węclawski, 1997, s. 25). Trudno traktować powyższe wypowiedzi jako poglądy autora powieści. Chodzi w nich raczej o to, że T. Węclawski, posługując się fikcją literacką, przenosi czytelnika w świat dawnych i współczesnych debat dotyczących źródeł o Jezusie. Jeden z uczestników powieściowego sympozjum stwierdza:

w ostatnich dziesięcioleciach dokonana się prawdziwa rewolucja w dziedzinie metod historycznych badań nad tekstem Ewangelii. To, co dzisiaj w tej dziedzinie potrafimy, sprawia, że nie mamy już powodu do sceptycyzmu. Ewangelie pozwalają nam dotrzeć dobrze poznać historyczną postać Jezusa, jakkolwiek czynią to w zupełnie inny sposób niż większość kronik czy przekazów historycznych (Węclawski, 1997, s. 37).



Jak zatem Ewangelie relacjonują historię Jezusa? Dotykamy w tym miejscu kwestii powstania i definicji Ewangelii. „Rzecz [...] w tym, w jakim celu i jak nam to opowiadają – i jakie to ma konsekwencje dla naszego rozumienia ich opowiadania” (Węćławski, 1997, s. 43). Zdaniem jednego z bohaterów *Sieci*,

zarówno bezpośredni świadkowie, jak też ci, którzy dzięki nim uwierzyli (wspólnoty chrześcijańskie końca pierwszego wieku), dokonują świadomego wyboru treści, które zamierzają przekazać i spisać. Kryteria tego wyboru wynikają z zasadniczego celu działania wszystkich współtwórców przekazu, którym jest budzenie i pogłębianie wiary w Jezusa. Oznacza to, że o wyborze tym decydują z jednej strony aktualne religijne wyobrażenia dokonujących go ludzi, z drugiej strony zaś ich wiedza o tym, co może doprowadzić słuchaczy ich orędzia do wiary w Jezusa lub pomóc im żyć jej konsekwencjami (Węćławski, 1997, s. 44).

T. Węćławski, ustami bohatera powieści, podkreśla niezwykle istotną kwestię odnoszącą się do istoty przekazu na temat życia Nazarejczyka, a mianowicie

wzmoczone zainteresowanie historycznym Jezusem z Nazaretu wynika z niezwykłych konsekwencji jego życia. I chodzi tu nawet nie tyle o konsekwencje historyczne w zwyczajnym znaczeniu tego słowa – ruch uczniów Jezusa i początek chrześcijaństwa jako wydarzenie o znaczeniu epokowym. Chodzi raczej o konsekwencje życia Jezusa dotyczące osoby każdego z nas – jeśli prawdą jest to, co się o nim mówi. Zainteresowanie Jezusem jest dlatego zainteresowaniem zupełnie innego rodzaju niż neutralne zainteresowania badacza dowolną inną wybitną postacią historyczną. Nikomu, kto się zabiera do badań nad Nim, nie jest przecież wszystko jedno, jaką prawdę o Jezusie odkryje. Nie ma też zapewne nikogo, kto pytając o «Jezusa historycznego», gotów byłby przyjąć jako prawdę o nim coś, co byłoby w poważnej sprzeczności z jego dotychczasową wiarą lub niewiarą, jego pragnieniami i oczekiwaniami. Czy chcemy tego, czy nie, pytając o Jezusa, nie jesteśmy więc neutralni, obiektywni i obojętni. Za wiele zależy od odpowiedzi na to pytanie, za bardzo chodzi o nas i o nasze życie. Podejmując badania na Jezusem historycznym, trudno uniezależnić się od własnych dotychczasowych wyobrażeń i pragnień tak, by nie wpływały one zniekształcając co na wyniki naszej pracy (Węćławski, 1997, s. 57–58).

Dlatego „za naczelną zasadę uznać należy tezę: słowo, które Bóg w Jezusie kieruje do świata («Słowo stało się ciałem»), dopiero z ukrzyżowaniem i wskrzeszeniem zostało dopowiedziane do końca. Słowa i czyny człowieka śmiertelnego, Jezusa, są tylko częścią tego Słowa. Ten, komu przypadło zadanie włączenia owej części w całość Słowa – Zmartwychwstałemu, Duchowi Świętemu, wierze Kościoła pierwotnego czy formującym słowo, które w końcu miało stać się Ewangelią – musiał w każdym razie dokonać transpozycji” (Węclawski, 1997, s. 97).

Kluczowe w rozumieniu Ewangelii pozostaje złączenie komponentu historii i wiary. Te dwa wymiary

łączą się bowiem w Ewangeliach ze sobą nierozdzielnie. Historia – taka, jaka była – jest koniecznym i niepomijalnym wymiarem pełnej prawdy o Jezusie Chrystusie. I chodzi tu najpierw o szczegółową i konkretną historię człowieka Jezusa z Nazaretu, który narodził się, żył i umarł w określonym miejscu i czasie. Ewangelie dają nam do niej dostęp, jeśli tylko potrafimy je «historycznie» czytać. Chodzi jednak oczywiście również o historię tego wszystkiego, co Jezus pozostawił swoim uczniom i co oni odwołując się do Niego, wsparci mocą Boga, wierząc i głosząc tajemnicę Jezusa, uczynili dalszym ciągiem tamtej Jego jednostkowej ludzkiej historii (Węclawski, 1997, s. 98).

Obok kwestii metodologicznych, definiujących Ewangelie, należy wejść w ich wnętrze i zapytać, co Jezus mówi w nich o sobie samym. W pierwszej kolejności uderza Jego relacja z Bogiem, która zdecydowanie rozsądza ówczesne standardy. „Przekroczenie ram dotychczasowej tradycji objawia się [...] – i to z niezwykłą odwagą i zdecydowaniem – w Jego stosunku do Boga, a także w utożsamieniu własnego przyjścia i nauczania z przyjściem Bożego Królowania rozumianym jako ostateczny czyn Boga, wypełniający wszystkie dawne obietnice” (Węclawski, 1997, s. 130). T. Węclawski zwraca uwagę, że „Jezusowi z pewnością nie chodzi o niego samego jako człowieka” (Węclawski, 1997, s. 132). Kluczową kwestią

pozostaje [...] zawsze Królowanie Boga. Jednakże Królowanie Boga przybliżyło się teraz i jest już wśród nas właśnie dlatego, że jest wśród nas Jezus. Jezus sam jest zatem ostatecznym odniesieniem prawdy o królestwie – to jest prawda o nim samym. Królestwo nie utożsamia się oczywiście z Jezusem wprost i zwyczajnie, ale przybliżyło się właśnie dlatego, że On stanął wśród nas (Węclawski, 1997, s. 132).

Poznański profesor podkreśla, że Jezus w swojej działalności chce ludzi połączyć nie ze sobą, ale z Bogiem. On „jest dla niego (inaczej niż zazwyczaj dla ludzi) pierwszą pewnością” (Węclawski, 1997, s. 134). Można nawet, co zaznacza T. Węclawski, „cały Nowy Testament odczytać jako autentyczne świadectwo takiego właśnie promieniowania Jezusa i zrodzonej stąd fascynacji: od początkowego zaskoczenia, zmieszania i zadziwienia pośrednich słuchaczy Jezusa, aż po entuzjazm tych, którzy uwierzyli dzięki nim – chrześcijan drugiego czy nawet trzeciego pokolenia” (Węclawski, 1997, s. 135). Zestawiając działalność Jezusa z misją proroków, można zobaczyć w słowach Nazarejczyka rzecz zdumiewającą: On „nie tyle mówi o Bogu czy też w imieniu Boga, ale ile raczej «mówi Boga» samym sobą. W ten sposób tych, którzy go spotykają, włącza w zupełnie nowe, swoje i szczególne odniesienie do Boga” (Węclawski, 1997, s. 136).

Temat królestwa Jezusa wybrzmiewa wyraźnie w tajemnicy Jego męki i śmierci oraz objawia cały sens Jezusowego panowania. W *Passze Jezusa* T. Węclawski zauważa, że „słowo «królestwo», «królowanie» zwykle kojarzy się ze zwierzchnością panowaniem, ale w ustach Jezusa oznacza oddanie – to, że On jest cały dla drugich i że to jest dzieło Boże” (Węclawski, 2006, s. 13). Postawa Mistrza ma inspirować uczniów, stając się dla nich imperatywem. Widać to wyraźnie w Czwartej Ewangelii. Jan i tylko on akcentuje warunki bycia uczniem: „uczniowie mają być tacy, jak pokazał Jezus, mają sobie wzajemnie służyć tak, jak On, Nauczyciel i Pan” (Węclawski, 2006, s. 15). Sercem Janowych opisów Ostatniej Wieczerzy jest „oddanie i miłość” (Węclawski, 2006, s. 15). Dlatego „znak łamania chleba jest najpierw znakiem wydania siebie, wydania własnego ciała, życia i krwi tak bardzo, że życie moje staje się życiem drugiego” (Węclawski, 2006, s. 16). Motyw naśladowania ujawnia się także w geście obmycia nóg. Praktyka ta była charakterystyczna dla świata żydowskiego. Braterska uczta z kolei, łączyła ludzi różnych tradycji i kultur (zob. Węclawski, 2006, s. 17).

Patrząc na uczniów i ich wiarę w czasie wydarzeń pasyjnych, należy zauważyć, że mieszają się w nich miłość i lek, chęć bycia z Mistrzem i strach o siebie. Uczniowie

wierzyli w tym sensie, że zaufali Jezusowi, że zgodzili się ponosić pewne ryzyko, przebywając z Nim. Ale równocześnie bali się i kiedy zaczęło się robić zbyt niebezpiecznie, uciekli. Z ich wiarą w Jezusa jest dosyć trudna sprawa. Bo przecież nie jest tak, że ona rodzi się cała dopiero po zmartwychwstaniu. Ma swoje korzenie w spotkaniu z Jezusem Nauczycielem przed Jego paschą, ale wiara w niego jako Zbawiciela i Pana staje się dopiero przez wydarzenia paschalne (Węclawski, 2006, s. 23–24).

Na tej drodze istotnym wydarzeniem jest ostatnia wieczerza. T. Węcławski nazywa ją bramą, „przez którą wchodzimy w radość Paschy” (Węcławski, 2006, s. 37). I dodaje: „przez śmierć Jezusa, którą głosimy, i przez naszą własną śmierć wchodzimy do życia, którego już nie trzeba będzie żałować ani się wstydzić, ani bać” (Węcławski, 2006, s. 37). Krzyż z kolei „jest miejscem, na którym wszystko się rozstrzyga – miejscem zbawienia” (Węcławski, 2006, s. 67). Dlatego nie należy w nim widzieć jedynie miejsca męki i śmierci. „Cała prawda to jest Krzyż zwycięski” (Węcławski, 2006, s. 67). Wydarzenia pasyjne pokazują, że Jezus przechodzi drogę: „do końca jest umarły i nie od początku, ale na końcu jest zmartwychwstały” (Węcławski, 2006, s. 69). To Jezusowe doświadczenie należy widzieć w tej właśnie perspektywie. „Jezus na krzyżu niewątpliwie cierpiał fizycznie i moralnie. On nie tylko musiał być świadomy, że może zginąć z powodu tego, co mówi i czyni, ale tę świadomość z całą pewnością wiązał z istotą swojego orędzia: przyszedł po to, żeby się ostatecznie objawiło królowanie Boga” (Węcławski, 2006, s. 71). To, co dokonało się na krzyżu, z punktu widzenia ludzkiej logiki było szaleństwem, ale tylko z tego punktu widzenia (zob. Węcławski, 2006, s. 75). Według T. Węcławskiego „wierzyć w tę historię to znaczy – żyć, tak jak On. W pierwszym odruchu rozumie się to zdanie: naśladować Go. A tu chodzi o coś więcej: żyć, tak jak On. On żyje” (Węcławski, 2006, s. 75).

Pogrzeb Jezusa pokazuje, że był On tutaj jedynie przechodniem, który nie miał nawet gdzie głowy skłonić i „spoczął nie w swoim grobie” (Węcławski, 2006, s. 80). Na grób można spojrzeć jak na drzwi, które dokądś prowadzą. Grób jest także ostatnim zewnętrznym śladem po kimś, kto odszedł, i miejscem, w którym go ostatnio spotkaliśmy. Ludzie przychodzą na groby, żeby podtrzymać więzi z tymi, którzy odeszli (Węcławski, 2006, s. 89).

Czym jest z kolei Chrystusowe powstanie z martwych? (zob. Piotrowski, 2022, s. 730–740) Po pierwsze, „tajemnicą życia Jezusa, syna Bożego, ukrzyżowanego dla naszego zbawienia” (Węcławski, 1997, s. 163). T. Węcławski uważa, że „to krótkie i dla człowieka wierzącego Ewangelii zupełnie oczywiste zdanie streszcza na sposób katechizmowy paschalne orędzie Ewangelistów i wskazuje na samą istotę wiary w Jezusa Chrystusa” (Węcławski, 1997, s. 163). Treść wyznania jest następująca: „wierzymy, że to Jezus ukrzyżowany zmartwychwstał, we własnym ciele, które zawisło na krzyżu i zostało złożone w grobie” (Węcławski, 1997, s. 164). Po drugie, należy pamiętać, że Jezusowe powstanie z martwych nie jest reanimacją, ale „ujawnieniem pełni Bożego zamiaru wobec Jezusa i przez Niego wobec każdego z nas. Człowiek jest przez Boga, swojego Stwórcę i Wybawiciela, powołany do życia, a nie do śmierci” (Węcławski, 1997, s. 164). Po trzecie, to nowe życie Jezusa ukrzyżowanego objawia wymiar dotyczący naszej egzystencji, nam bowiem

pokazuje, jak bardzo to jest prawdą (Węclawski, 1997, s. 164). Po czwarte, nowość Jezusowego zmartwychwstania ma również konkretny wymiar narracyjny. Polega on na tym, że

nie trzeba mówić, że On teraz znowu żyje – mimo że umarł i został pogrzebany jak tyłu innych. Trzeba powiedzieć raczej: teraz dopiero naprawdę żyje, teraz żyje tym bardziej. Okazało się bowiem dzięki Bogu, że życie jest naprawdę czymś więcej niż śmierć. Dlatego właśnie mówimy o Jezusie nie tylko: «umarł i zmartwychwstał», ale «umarł, zmartwychwstał, wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Ojca». Tak właśnie się okazuje, co Bóg naprawdę sądzi o śmierci Jezusa. W ten sposób okazuje się też, co Bóg naprawdę sądzi o śmierci każdego z nas – skoro on właśnie dla nas zgodził się umrzeć, by zmartwychwstać (Węclawski, 1997, s. 164).

Po piąte, zmartwychwstanie Jezusa ma wymiar totalny, to znaczy, że

ta zwycięska obecność Jezusa obejmuje wszystko to, co obejmuje obecność żywego człowieka. Jest to więc obecność cielesna i duchowa w najprostszym znaczeniu tych słów. Właśnie taka – nie tylko duchowa, ale także cielesna – obecność pozwala spotkać Go widzialnie i z Nim rozmawiać, jak o tym świadczą Ewangelisci. Ich świadectwo trzeba przyjąć w całej jego prostocie (Węclawski, 1997, s. 164–165).

Z perspektywy badań nad zmartwychwstaniem szczególnie interesujące są biblijne świadectwa i ich komentarze znajdujące się w *Sieci*. „Pisma nowotestamentowe rozumieją zmartwychwstanie Jezusa jako wydarzenie, to jest jako konkretne zdarzenie historyczne, które właśnie jako takie otwiera się ludzkiemu doświadczeniu i daje się opowiedzieć w naszym języku” (Węclawski, 1997, s. 174). T. Węclawski podkreśla, że

zmartwychwstanie jest [...] zdarzeniem, które najpierw wstrząsnęło jego świadkami jako rzecz dla nich całkowicie niespodziewana, a następnie dzięki nim «doszło do głosu»: stało się źródłem różnego rodzaju wypowiedzi – początkowo krótkich entuzjastycznych form wyznania wiary, później znalazło wyraz w budujących opowiadaniach religijnych, zawierających owoce refleksji teologicznej nad tym, co się stało. W obu tych formach przedstawia się jako fakt, jako coś, co rzeczywiście się stało, jako niezwykle Boże dzieło spełnione wobec Jezusa ukrzyżowanego. I jako takie domaga się uznania i zgody, to znaczy wiary (Węclawski, 1997, s. 175).

Ogólna klasyfikacja tekstów nowotestamentowych dotyczących zmartwychwstania wygląda następująco. Najpierw mamy do czynienia z tzw. tekstem szerokim dotyczącym powstania z martwych, jest nim cały Nowy Testament. Następnie mamy tekst bliższy, czyli takie świadectwo, którym jest refleksja nad wydarzeniami paschalnymi ujęta w różne formy literackie, na przykład teologiczne rozważania u Pawła czy opowiadania z elementami teologii u Synoptyków. „Teksty te albo bezpośrednio, albo przynajmniej pośrednio wiążą się z wydarzeniami zmartwychwstania” (Węclawski, 1997, s. 175). W końcu tekst najbliższy, przez który rozumiemy świadectwa o Zmartwychwstaniu, czyli krótkie formuły wiary, relacje o odkryciu pustego groby i chrystofanie. „Wszystkie te części przekazy powstały pierwotnie niezależnie od siebie nawzajem i dopiero później zostały na różne sposoby ze sobą powiązane” (Węclawski, 1997, s. 175).

Analizując krótkie formuły wiary, T. Węclawski zwraca najpierw uwagę na fakt ich pojawienia się w przestrzeni liturgii wspólnot prachrześcijańskich. Tam właśnie pojawia się wyznanie „Boga, który wskrzesił Jezusa z martwych” (Rz 10,9; 4,24). Te krótkie formuły posiadają elementy decydujące o ich wadze. Najpierw akcentują działanie Boga, zatem mają odcień/charakter wyrażnie teologiczny. Przedmiotem działania Boga jest zawsze Jezus – i to jest drugi istotny element formuły. W końcu następstwem tego działania, jego owocem, pozostaje „wskrzeszenie z martwych” Jezusa (zob. Węclawski, 1997, s. 176). Wyrażenie to, obecne z większą intensywnością w późnej teologii Starego Testamentu, wyrażało obudzenie umarłych połączone z przemienieniem ciał. „Nowe ciało po zmartwychwstaniu jest według Pawła ciałem duchowym – to znaczy ciałem człowieka istniejącego w rzeczywistości Bożej, a nie tylko jednostkowym ciałem zmarłego, przywróconym do dawnego życia” (Węclawski, 1997, s. 176).

Badając wczesne wyznania wiary w zmartwychwstanie, natrafiamy jeszcze na charakterystyczne formuły podkreślające wskrzeszenie i wywyższenie Jezusa (Flp 2,9). Poznański teolog zauważa, że zaczynają występować niemal jednocześnie, zamiennie i w tym samym czasie. „Formuła o wywyższeniu ukazuje eschatologiczne i chrystologiczne oznaczenie formuły o wskrzeszeniu. Nie chodzi zatem jedynie o sam fakt wskrzeszenia Jezusa, ale o wypełnienie się Jego życia, o ukazanie prawdy o tym życiu: że należy ono całkowicie do Boga i że ma udział w Jego chwale” (Węclawski, 1997, s. 176).

Najstarszym świadectwem Zmartwychwstania jest *credo* z 1 Kor 15,3–8. Ma ono charakter najwcześniejszy i przedpawłowy. Czytając ten tekst, „stoiśmy [...] wobec trzech podmiotów: Chrystusa, o którym mowa; Pawła, który przyjmuje i przekazuje ewangelię; wreszcie braci, którzy ją przyjęli, trwają w niej i przez nią będą zbawieni” (Węclawski, 1997, s. 177). Według poznańskiego badacza w wyznaniu

tym „zostaje zarysowana pierwotna sytuacja narodzin i przekazu orędzia o Zmartwychwstaniu” (Węclawski, 1997, s. 177). W jaki sposób? „Punktem wyjścia jest to, co stało się z Mesjaszem Jezusem, ale teraz, kiedy On już nie jest wśród nas obecny bezpośrednio i widzialnie, Jego tajemnica jest przedmiotem świadectwa, przekazu i wiary prowadzącej do zbawienia” (Węclawski, 1997, s. 177). Rdzeniem *credo* pozostają cztery czasowniki: umarł, został pogrzebany, zmartwychwstał i ukazał się. T. Węclawski zatrzymuje się przy wybranych słowach, wyjaśniając je. Zwraca zatem uwagę na soteriologiczny wymiar śmierci Jezusa. Następnie interpretuje wyrażenie „trzeciego dnia”, a w końcu dokonuje hermeneutyki czasownika „ukazał się”. *Credo* stanowi dla niego formę świadectwa tych, którzy widzieli i którzy mają w związku z tym autorytet wśród braci.

Pusty grób jest znakiem powstania z martwych. „Zrozumienie i interpretacja historycznego wydarzenia, o którym mowa – grób jest pusty! – zależy jednak od stosunku do Jezusa. Ci, którzy wierzą, są gotowi widzieć w pustym grobie znak Zmartwychwstania. Inni tłumaczą rzecz całą przyczynami naturalnymi lub podejrzewają oszustwo” (Węclawski, 1997, s. 179). Zdaniem T. Węclawskiego fakt, że o pustym grobie mówią kobiety, pozbawione w ówczesnym kontekście autorytetu, jest argumentem za jego historycznością. „Gdyby przekaz ten był wytworem fantazji literackiej, zapewne nie zawierałby takiego utrudnienia” (Węclawski, 1997, s. 179).

Ukazywania się Jezusa uzupełniają przekaz o pustym grobie. Narracje o spotkaniach w niedzielny poranek stanowią wstęp do chrystofanii. „Dochodzi tu do głosu pewna zasada ważna dla zrozumienia całości przekazu: wiara w Zmartwychwstanie jest nie tylko skutkiem, ale w istotnym stopniu także warunkiem widzenia Jezusa żyjącego” (Węclawski, 1997, s. 189). Na co zwracają uwagę bohaterowie powieściowej debaty? Po pierwsze, na osobę Piotra, któremu przysługuje pierwszeństwo jako świadkowi, chociaż nigdzie jego spotkanie z Chrystusem nie jest opisane, a jedynie stwierdzone. Po drugie, „spotkania z Nim (Jezusem) tworzą i ukazują fundament nowego życia tych, którzy uwierzyli” (Węclawski, 1997, s. 190). Dodajmy, że „inicjatywa tych spotkań leży zawsze po stronie Jezusa – przekaz podkreśla zaskoczenie uczniów i nadzwyczajność sytuacji” (Węclawski, 1997, s. 190). Po trzecie, ukazywania – jak w przypadku Łukasowego opisu (24,13–35) – nawiązują do struktury pamiątki ostatniej Wieczerzy Jezusa. Pojawiają się bowiem dwa połączone ze sobą działania Zmartwychwstałego: „czytanie i rozumienie Pisma” oraz „łamanie chleba”. „W ten sposób opowiadanie to najwyraźniej wiąże tajemnicę nowego życia Jezusa Ukrzyżowanego z tajemnicą życia i działania wspólnoty tych, którzy w Niego uwierzyli – Jego Kościoła” (Węclawski, 1997, s. 192).

T. Węclawski podkreśla, że w przypadku powstania z martwych „to jest ten sam Jezus, ale nie jest tak samo jak przed zmartwychwstaniem” (Węclawski, 2006,

s. 121). Dokonuje się tutaj jakaś tajemnica, „do której ani oni wtedy, ani my dzisiaj nie mamy dostępu” (Węclawski, 2006, s. 121). Jak wygląda ten proces spotkania z Jezusem zmartwychwstałym? „Nic się nie stało od razu, ot tak, pod wpływem chwili. A z drugiej strony, charakterystyczną cechą wszystkich spotkań ze zmartwychwstałym Jezusem, które opisano w Ewangeliach, jest moment olśnienia: «to jest Pan»” (Węclawski, 2006, s. 121). Poznański teolog, charakteryzując chrystofanie, zauważa, że nie są one „ani dowodem, ani triumfem, ani demonstracją”. Ukazywanie się Jezusa „jest procesem dokonującym się w obrębie wiary tych, których wybrał. To znaczy – nie tylko tych, którzy są pierwsi w tym procesie, ale nas też. Dziś także Jezus nie ukazuje się tym, którzy w Niego nie wierzą albo którzy chcą, żeby Go w tym świecie nie było, lecz tym, którzy są gotowi wierzyć, nawet jeśli ta wiara jest dla nich bardzo trudna” (Węclawski, 2006, s. 122). Przyglądając się reakcji uczniów na spotkania z Zmartwychwstałym, T. Węclawski stwierdza, że Mistrz dobrze ich przygotował do tych wydarzeń.

Ich pierwszą reakcją i zarazem pierwszym aktem wiary (choć nie mają jeszcze świadomości, w co tak naprawdę wierzą) jest akt zgromadzenia się w jednym miejscu. Gromadzą się, bo czują, że może jednak jest inaczej, niż myśleli. Jezus nauczał ich, że w związku z nim bardzo wiele rzeczy jest inaczej, niż się spodziewali – począwszy od hierarchii społeczno-religijnych, przez sposób interpretowania wymagań Prawa, aż po bardzo zasadnicze sprawy dotyczące życia i śmierci. Jezus już nieraz ich zaskoczył, dlatego Piotr, zwołując zgromadzenie, zareagował najlepiej, jak było to możliwe. Był to wyraz wiary w to, że także teraz Jezus czyni coś inaczej, niż oczekiwano” (Węclawski, 2006, s. 124).

Zdaniem T. Węclawskiego to właśnie zwołanie uczniów przez Piotra jest pierwszym i zarazem kluczowym aktem wiary w zmartwychwstanie. „Wiadomość o pustym grobie mogła tu odegrać rolę katalizatora: «skoro grób jest pusty, to może to wszystko jest naprawdę inne, niż myśleliśmy, a jeśli jest inne, to należy się zebrać i wrócić do tego, co czyniliśmy, będąc z Nim” (Węclawski, 2006, s. 112).

Jaki jest związek zmartwychwstania Jezusa z genezą Kościoła? To zagadnienie dotyczy wprawdzie istotnej kwestii eklezjologicznej, ale trudno nie zapytać o nie, przyglądając się wydarzeniom paschalnym. Ostatecznie to wiara w Jezusa, który umarł i zmartwychwstał, sprawia, że w latach siedemdziesiątych pierwszego stulecia dochodzi do oddzielenia wspólnoty uczniów Jezusa od synagogi. Odtąd będą oni nazywać się *ecclesia*, czyli zwołanie, zgromadzenie. Nazwa ta nawiązuje do Izraela gromadzącego się w imieniu Boga (por. Pwt 4,10): *synagogé* oznacza



tych, którzy nie uwierzyli w Jezusa, *ecclesia* z kolei to Kościół, wyznawcy Jezusa. „Temu procesowi oddzielenia towarzyszy teologiczna refleksja interpretująca powstanie, życie i strukturę wspólnoty uczniów Jezusa jako nowe urzeczywistnienie Izraela – na podstawie Nowego Przymierza z Bogiem przez Krew Jezusa” (Węclawski, 1997, s. 209). Z pewnością to oddzielenie nie odbywało się spokojnie, a proces ten miał przebieg niejednokrotnie dramatyczny. Ponadto na te wydarzenia nakładają się również wewnątrzchrześcijańskie zmagania między wspólnotą jerozolimską, zachowującą tradycje judaistyczne, a chrześcijanami, którzy uwierzyli w Jezusa już na terenach misyjnych i z Żydami niewiele mieli wspólnego. Spory między chrześcijanami na terenie Azji Mniejszej T. Węclawski określa mianem prawdziwego wrzenia religijnego (zob. Węclawski, 1997, s. 210) i stwierdza, że fakt ukształtowania się pod koniec pierwszego wieku jednorodnej i powszechnie akceptowanej struktury „jest prawie niewytłumaczalny, jeśli nie przyjmiemy, że oparciem takiego rozwoju był autorytet większy niż autorytety poszczególnych uczestników ówczesnych sporów” (Węclawski, 1997, s. 210). I wyjaśnia: „takim autorytetem mógł być dla wspólnot chrześcijańskich jedynie autorytet samego Jezusa” (Węclawski, 1997, s. 210). Nie chodzi o to, że Jezus wpływa bezpośrednio na ówczesną sytuację, ingerując w nią.

Znaczy to jednak, że Jego obecność jest przeżywana jako obecność żywa i czynna – czyli taka, do której można się rzeczywiście odwołać. W przeciwnym razie bowiem – gdyby Jezus przemawiał jedynie za pośrednictwem innych autorytetów, waga tych autorytetów w oczach poszczególnych wspólnot wpływałaby na wartość argumentacji. Inaczej mówiąc, autorytet Jezusa stoi ponad autorytetem Piotra, Jakuba czy Pawła i rozstrzyga w kwestiach spornych, ponieważ istnieje przekonanie, że Jezus sam naucza swój Kościół (Węclawski, 1997, s. 210).

Jakie nowe elementy występują wśród oddzielających się w latach siedemdziesiątych pierwszego wieku uczniów Jezusa, które nadają im szczególny rys? Po pierwsze, rozumienie samych siebie jako wspólnoty z żyjącym Jezusem. Oznacza, że chrześcijanie uznają Boże posłannictwo Jezusa, Jego „zmartwychwstanie jest tego potwierdzeniem i uprawomocnieniem” (Węclawski, 1997, s. 210). Po drugie, powstające wspólnoty pod wpływem wydarzeń politycznych (pierwsza wojna żydowska i zniszczenie Jerozolimy) określają się jako Nowy Izrael – Lud Nowego Przymierza. Stąd w pismach Nowego Testamentu występujące zestawienia: Pascha Izraela – Pascha Jezusa lub Jezus – Nowy Mojżesz, które oznaczają re-lekturę czy też chrystologiczną interpretację Starego Testamentu. Nie byłaby ona możliwa bez Jezusa. To On „w istocie jest źródłem i autorem tej reinterpretacji, nawet jeśli nie

dokonuje jej bezpośrednio i osobiście” (Węclawski, 1997, s. 211). Po trzecie, kształt rodzącej się wspólnoty, na który złożyły się apostołskie decyzje i ustalenia, dokonał się na zasadzie „wierności wobec nauczania Jezusa” i w zgodzie z Jego wolą (Węclawski, 1997, s. 211). Podsumowując, T. Węclawski stwierdza:

ta zasadnicza struktura autorytetu – fundamentalny odniesienie do żywego autorytetu Jezusa i konsekwentnie do związanego z nim autorytetu apostołskiego – stała się zapewne oparciem i rdzeniem kształtującej się w tym czasie bardzo szczegółowej organizacji wspólnot chrześcijańskich – to znaczy sprawowanych w tych wspólnotach przez wybrane osoby funkcji i urzędów (Węclawski, 1997, s. 212).

## KU ONTOLOGII PASCHALNEJ

W rozmowie z Sebastianem Dudą, która ukazała się na łamach „Więzi” (2020), pytany o kwestię ontologii paschalnej prof. Tomasz Polak stwierdza: „Kawą tego, co napisałem w tych «elementach ontologii paschalnej», jest ewidentnie przekonanie, że to, co prezentuje się w ramach wykładu teologicznego jako pozytywne cechy Boga, trzeba uznać za nieporozumienie” (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020). Zapytajmy zatem, czym w istocie jest ontologia paschalna i jakie elementy się na nią składają. W tekście opublikowanym w krakowskim „Znaku” (521/1998), a potem w jednym z tomów *Królowania Boga* (zob. Węclawski, 2005, s. 96–129) poznański profesor szeroko zajmuje się tą kwestią. Stwierdza, że „chodzi tu o odpowiedź na pytanie o wspólne fundamentalne zasady ontologiczne i gnoseologiczne, których domaga się wykład Bożego Objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie” (Węclawski, 1998, s. 42). T. Węclawski jest świadomy wagi debaty chrystologicznej na temat związków teologii z myślą grecką. Uważa przy tym, że niezależnie od siły nowych propozycji czy nawet całych systemów teologicznych, które odzęgują się od związków z grecką filozofią, a nawet próbują ją neutralizować, impuls ten „tkwi daleko głębiej, niż się wydaje wielu jego krytykom” (Węclawski, 1998, s. 43). Zamyśłem poznańskiego badacza jest więc przedstawienie tego wszystkiego, co „krytyka tego greckiego impulsu wniosła do współczesnej teologii” (Węclawski, 1998, s. 43). W tym celu T. Węclawski tworzy słownik powiązanych ze sobą pojęć teologicznych i uzasadnia jego sens w następujący sposób: „za fundamentalne uważam te pojęcia, bez których z całą pewnością nie da się uprawiać chrześcijańskiej teologii – nie tylko dzisiaj, ale nigdy, nie tylko tu, ale nigdzie. Nie roszczę sobie oczywiście pretensji do przedstawienia kompletnej listy takich pojęć. Sądzę tylko, że te, które tu przedstawiam, do takich należą” (Węclawski, 1998, s. 43).

Dodaje ponadto drugie niezbędne wyjaśnienie metodologiczne:

nie zamierzam bynajmniej wskazywać na wszystkie ani nawet na różne możliwości kryjące się w pojęciach, o których mowa. Chcę raczej uchwycić każdorazowo tę jedną możliwość, która czyni każde z nich właśnie pojęciem fundamentalnym – co znaczy zarazem: wspólnym i konstytutywnym dla różnych możliwych teologii. W tym też sensie nazywam proponowany tu słownik nie tylko słownikiem teologicznym, ale teo-ontologicznym. Zdaję sobie sprawę z dyskusyjnego charakteru takiej próby. Jestem jednak przekonany, że jest to zadanie, które tak czy inaczej trzeba podejmować (Węclawski, 1998, s. 43).

Zdaniem T. Węclawskiego kluczowym odniesieniem dla podstawowych pojęć chrześcijańskich była tajemnica śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Szybko jednak zastąpiło ją uniwersalne pojęcie Boga i tego, co boskie. A kwestia powstania z martwych znikła na kilkanaście stuleci. Powróciła w wieku XVIII, wraz ze sporem o historyczność faktu zmartwychwstania. „Dopiero długi i trudny proces wyjaśniania historycznego i teologicznego statusu nowotestamentowego świadectwa o zmartwychwstaniu otworzył drogę do ponownego odczytania słowa o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa jako *primum dictum* chrześcijańskiej teologii” (Węclawski, 1998, s. 44). W tym miejscu poznański profesor nie podejmuje się relacjonowania debat dotyczących zmartwychwstania rozciągających się od oświecenia do współczesności, przyjmuje jednak powszechnie akceptowalny wynik. Brzmi on następująco: przekaz dotyczący powstania z martwych „jest owocem wydarzenia, które gruntownie zakwestionowało oczekiwania mesjańskie Izraela w ich dotychczasowym kształcie, zasadniczo odmieniło panujące dotąd teologiczne wyobrażenia i zapoczątkowało nową formę wspólnego życia uczniów Jezusa, i że to właśnie wydarzenie mają na myśli ci, którzy mówią: ukrzyżowany Jezus zmartwychwstał” (Węclawski, 1998, s. 44–45). T. Węclawski nie wyjaśnia w żaden sposób ani historycznego, ani tym bardziej doświadczalnego kształtu samego wydarzenia. Stwierdza za to wyraźnie: „cała treść i cały sens słowa «zmartwychwstanie» ma źródło w tym jednym wydarzeniu, do którego zostaje ono tu odniesione, ale wydarzenie to z zasady przekracza i rozsada kategorie, w których jesteśmy o nim zdolni mówić – z tak czy inaczej przez nas «przedustawioną» kategorią «zmartwychwstania» włącznie” (Węclawski, 1998, s. 45). Poznański teolog uważa, że jedynym sposobem dotarcia do istoty i sensu tego słowa jest procedura, polegająca na tym, że przyjmie się, iż to, „co zdarzyło się w pierwszym spotkaniu wybranych ludzi z wydarzeniem śmierci i zmartwychwstania Jezusa, może się zdarzyć w każdym z Nim spotka-

niu i że spotkanie takie jest dzisiaj możliwe nie mniej niż wówczas, na początku” (Węclawski, 1998, s. 45). Taka perspektywa ma sens i jedną zaletę: „nie wyklucza i w żaden sposób nie ogranicza tej możliwości, że zmartwychwstanie jest czymś więcej niż wszystko, co o nim dotąd myśleli” (Węclawski, 1998, s. 45). I dopowiada T. Węclawski:

kiedy czynimy takie założenie – wiedząc przecież o tym, co zdarzyło się pierwszym świadkom zmartwychwstania Jezusa (jak radykalnie zakwestionowane zostały ich dotychczasowe przekonania i wyobrażenia) – zgadzamy się, że coś podobnego może się zdarzyć i nam. Istotę takiej właśnie wspólnoty świadków zmartwychwstania pojmujemy o tyle, o ile dociera do nas metaforyczny sens słowa o ukrzyżowanym Jezusie, który zmartwychwstał (Węclawski, 1998, s. 45–46).

Formułę „ukrzyżowany Jezus zmartwychwstał” poznański profesor nazywa metaforą w sensie możliwie najsilniejszym. „Jest to metafora, która nie tylko ujmuje i na swój sposób odzwierciedla pewną rzeczywistość, ale w niej realnie uczestniczy” (Węclawski, 1998, s. 46). Dlatego jest ona wiążąca. Po jej odkryciu bowiem nie ma już drogi powrotnej. W związku z tym jednak, że jest metaforą, należy jej się uznanie, zrozumienie i rozwinięcie. „Dokonuje się to najpierw z pomocą kolejnych metafor realnie uczestniczących w tej pierwszej. Realne uczestnictwo oznacza tu uczestnictwo nie tylko na poziomie analogii czysto językowych i słownych, ale na poziomie tego wydarzenia, które samo jest źródłem wszystkich wchodzących w grę metafor” (Węclawski, 1998, s. 46). T. Węclawski jest zdania, że z taką sytuacją polegającą na „rozumiejącym rozwinięciu słowa o Jezusie ukrzyżowanym, który zmartwychwstał, mamy do czynienia w pierwszych dziesięcioleciach wiary w zmartwychwstanie Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 46). Świadectwami pozostają wyznania wiary pierwotnego Kościoła, rozciągające się od krótkich formuł aż po narracje, które zawierają i wymiar historyczno-doświadczeniowy i teologiczny. Poznański badacz pyta o pojęciowy wymiar tych świadectw, co przekazują *explicite* i *implicite* na temat śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Zastrzega przy tym, że

z tego rodzaju pojęciem mamy do czynienia nie dopiero wtedy, kiedy potrafimy je jednoznacznie definiować, ale już wtedy, kiedy jesteśmy w stanie stworzyć kolejne metaforyczne wypowiedzi tak precyzyjne i konkretyzujące mowę o wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa, że dzięki temu i one same mogą się stawać źródłem kolejnych metaforycznych formuł (Węclawski, 1998, s. 47).

Zawsze jednak kolejne muszą pozostawać w bliskości tej pierwszej, podstawowej i fundamentalnej. Są one przejściowe i zarazem odsyłające do pierwszej, w której mają swoje źródło. Węclawski, wskazując na możliwe powiązania kształtujące się między metaforami, uważa za słuszne mówienie w tym kontekście o „fundamentalnym pojęciu teo-ontologicznym”. Zależność tę wyjaśnia, wskazując na możliwe metafory, które „nie zatrzymują, ale odsyłają” do pierwszej i podstawowej. Inne, kolejne mogą być używane dlatego, że istnieje ta właśnie. „W ten sposób pierwsze fundamentalne pojęcie teologiczne: śmierci i zmartwychwstania Jezusa ukrzyżowanego, staje się źródłem, oparciem i punktem odniesienia następnych, one zaś przejmują i na nowo oddają cały jego sens” (Węclawski, 1998, s. 48). Kolejne pojęcia, jak podkreśla poznański badacz, osadzają się w tym pierwszym. „Jego bezwzględnie fundamentalny charakter polega bowiem właśnie na tym, że jest ono obecne i dostępne w każdym następnym” (Węclawski, 1998, s. 48). Nie bez znaczenia pozostaje jeszcze logika użycia kolejnych pojęć, następstwo ich odczytywania. Zdaniem T. Węclawskiego pierwszym pozostaje miłość, ostatnim zaś Bóg, „o którym mamy mówić nie inaczej niż w bezwzględnym związku z tym, co się wydarza w życiu i śmierci Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 48). Oba pojęcia pozostają ze sobą w ścisłym związku, należąc do siebie.

Przynależność wzajemna Boga i miłości ukazuje się w życiu i śmierci Jezusa, a to znaczy także: w tym wszystkim, z czym Jego życie się wiąże. Dlatego między tym, co możemy powiedzieć o miłości, a tym, jak nasza mowa o miłości odnosi się do Boga i jak On odnosi się do niej, jest miejsce na wiele współzależnych pojęć fundamentalnych. Takimi są z pewnością: śmierć i życie, wezwanie, odmowa (grzech) i wolność (łaska). Każde z nich i wszystkie razem można rozumieć jako szczególny spójnik między słowem „miłość” a słowem „Bóg” (Węclawski, 1998, s. 49).

Pojęcie pierwsze to miłość, która w tej perspektywie jest integralnie związana z Paschą Jezusa. T. Węclawski doprecyzowuje:

Pytamy o miłość jako nieporównywalne z niczym innym *concretum*, którego nie można znaleźć w żadnym innym miejscu w historii, a zarazem jako *concretum universale*, to jest takie, które ze swojej istoty odnosi się do każdego innego miejsca w historii. Pytamy o miłość jako ukazane przez paschę Jezusa «wydarzenie jedności życia i śmierci na korzyść życia» i w tym właśnie sensie o „miłość na śmierć i życie” (Węclawski, 1998, s. 49).

Według poznańskiego profesora w tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera metafora, która brzmi: „kto kocha, wierzy, że śmierć ma już za sobą” (Węclawski, 1998, s. 50). Oparciem wiary wyrażonej w tym stwierdzeniu pozostaje ostatecznie wydarzenie paschalne.

To jest miłość cała zwrócona do Jego życia, nie do śmierci, a z nim razem zwrócona do wszystkiego, co do Jego życia należy i do wszystkiego, z czym Jego życie się wiąże. To jest konsekwentnie miłość, która w Nim pragnie życia każdego z nas, ale wciąż jeszcze nie ma i nigdy nie będzie miała tak, jak może sama w sobie chciałaby nas mieć, gdyby chciała nas tylko sama w sobie, a nie w nas (to znaczy, gdyby naprawdę nie była miłością) (Węclawski, 1998, s. 52).

To miłość Boga przemówiła w wydarzeniu paschalnym Jezusa. Tak zatem ukazuje się „fundamentalny teo-ontologiczny sens słowa miłość na śmierć i życie” (Węclawski, 1998, s. 52).

Drugim pojęciem jest wolność. T. Węclawski przywołuje ją, biorąc pod uwagę istnienie człowieka. Chodzi mu o „taką właśnie nie-bezimienną wolność każdego i wszystkich wobec Boga” (Węclawski, 1998, s. 54). I dodaje: „jesteśmy zobowiązani uwzględnić przy tym realny kontekst tej wolności w historii ludzi – takiej, jaka była i jest” (Węclawski, 1998, s. 54). Kontekst ten stanowi z jednej strony „nie-obojętność Boga w odniesieniu do każdego człowieka (Jego miłość do człowieka jako wezwanie i łaska)” (Węclawski, 1998, s. 54), z drugiej zaś „niewiara (każdego) człowieka w odniesieniu do Boga (brak miłości i odmowa siebie – grzech)” (Węclawski, 1998, s. 54). Zdaniem poznańskiego profesora fundamentalny charakter pojęcia wolności „staje się, widoczny tym wyraźniej, im lepiej zdajemy sobie sprawę, jak zasadniczo wiąże się one z ostatecznym rozstrzygnięciem o porządku tego świata, dokonany w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 54). I dodaje:

istotą tego rozstrzygnięcia jest – patrząc historycznie i zarazem teologicznie – potwierdzenie przez Boga prawdy słów i czynów Jezusa. Dokołało się ono nie tylko w wymiarze indywidualnym i względnym (okazało się, że ten człowiek, wbrew swoim oskarżycielom, był sprawiedliwy, że w rzeczy samej był synem Bożym), ale w wymiarze powszechnym i bezwzględnym (okazuje się, że w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu tego człowieka i nie gdzie indziej znajdujemy Boga jako źródło Jego i naszego życia wbrew śmierci – On jest Synem Bożym) (Węclawski, 1998, s. 54).

Wolność ujawnia ludzki kształt tego rozstrzygnięcia. Kieruje bowiem uwagę na Jezusa, którego posłuszeństwo staje się przeciwieństwem nieposłuszeństwa Adama. I chociaż, biorąc pod uwagę historię Chrystusa, można odnaleźć w niej zarzuty o uzurpację czy bluźnierstwo kierowane pod Jego adresem, to ostatecznie przebija postawa uniżenia i poddania się woli Boga. Posłuszeństwo wiedzy Jezusa na krzyż (por. Flp 2,6–11) (zob. Węclawski, 1998, s. 55).

Ostatnim pojęciem jest słowo Bóg. T. Węclawski stwierdza: „pytam o nie jako źródło wszystkich w ogóle możliwości tej refleksji – albo lepiej: jako jej źródłową możliwość. W tym sensie to ostatnie pojęcie jest zarazem pierwszym” (Węclawski, 1998, s. 58). Definicji tego pojęcia dokonuje poznański profesor w kontekście wydarzeń paschalnych. Uzasadnia to w następujący sposób:

Skoro zaś Bóg daje się poznać w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym, postępowanie takie, zwracając się do tego jedyne miejsce, na którym możliwe jest pełne i ostateczne poznanie Boga, uwzględnia sformułowane tu postulaty: samo nie zakłada niczego i niczego nie wyprowadza z żadnego innego źródła, a zarazem odkrywa rzeczywistą możliwość mówienia o Bogu. Ta właśnie możliwość jest poszukiwanym przez nas pierwszym i ostatnim fundamentalnym pojęciem teo-ontologicznym (Węclawski, 1998, s. 60).

Próba przedstawienia pojęcia Boga, mowa o Nim, zdaniem Węclawskiego, może być jedynie „nie-przedmiotowa”. To ostatnie stwierdzenie oznacza taką, która „nie ma przed oczyma nic szczególnego, nie przedstawia sobie niczego, co byłoby tylko i właśnie Boże. Nawet jeśli przeciw takiej możliwości burzą się nasze wyobrażenia i myślowe przyzwyczajenia, warto powstrzymać odruch sprzeciwu i pójść za tę intuicją” (Węclawski, 1998, s. 60).

Próba opisania mowy o Bogu, jej istoty, przedstawia się w następujący sposób:

Bóg nie jest najpierw samoposiadaniem, które dopiero następnie i jako takie wchodzi w jakiegokolwiek relacje, stając się tym lub tamtym dla tego czy owego; Bóg nie jest zatem samoposiadaniem w tym sensie, w jakim zwyczajnie używamy tego słowa, ale «samym daniem i przyjmowaniem». Oba słowa – „danie” i „przyjmowanie” – opisują jedną i tę samą rzeczywistość: Bóg może być daniem, ponieważ jest przyjmowaniem, i może być przyjmowaniem, ponieważ jest daniem. Nie jest „tym, który daje”, ale samym daniem; i nie jest „tym, który przyjmuje”, ale samym przyjmowaniem. Oznaczałoby to konsekwentnie, że Bóg nie ma nic ściśle własnego – czegoś, co byłoby tylko Jego i poza tym niczyje. Jego obecność nie musi

być widziana jako obecność czegoś lub kogoś, kto byłby tym samym (sobą) także, gdyby nie był dla innego, z innym i w innym. Jedyną Jego (uchwytną i dla nas) własnością jest wtedy życie (każdego) człowieka, któremu On się daje i którego przyjmuje, a z nim całość stworzenia (Węclawski, 1998, s. 60).

Powyższe twierdzenia, jak zapewnia T. Węclawski, nie mogą i nie są alternatywą dla klasycznych twierdzeń metafizycznych. Twierdzeń obu rodzajów (klasycznych i proponowanych przez T. Węclawskiego) nie można sytuować na tej samej płaszczyźnie. „Nie pozwala na to nie-przedmiotowy charakter tych pierwszych” (Węclawski, 1998, s. 61). Nie ma w nich bowiem, jak podkreśla poznański profesor, stwierdzeń wyrażonych wprost („Bóg jest tym lub tamtym”). Rola ich nie polega na opisanie Boga samego w sobie i samego dla siebie. Wręcz przeciwnie. Są one „wyrazem wielorakiego doświadczenia i wyrastającego z niego przekonania, że Bóg właśnie nie jest sam w sobie i sam dla siebie, że nie chce być i nie jest Bogiem bez człowieka (każdego) i świata (całego)” (Węclawski, 1998, s. 61). Dlatego są one, zauważa T. Węclawski, opisem nie tyle Boga, ile naszej, ludzkiej sytuacji wobec Niego. Chodzi w nich o nakreślenie warunków czy okoliczności umożliwiających mówienie o Bogu, „skoro On jest tym, że czyni swoim życie każdego z nas – nie odbierając go nam bynajmniej i nie czyniąc mniej naszym” (Węclawski, 1998, s. 61).

Według poznańskiego profesora w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym dochodzi do głosu mowa o Bogu. Jest On nie tyle tym, który daje i przyjmuje, ale jest samym dawaniem i przyjmowaniem. „To właśnie pokazuje się radykalnie, zupełnie i ostatecznie w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu człowieka Jezusa” (Węclawski, 1998, s. 62). Tę część analiz T. Węclawski puentuje następującymi stwierdzeniami:

Kiedy patrzę na życie Jezusa, nie widzę Boga jako Boga, ale jako żywego człowieka. Kiedy patrzę na Jego śmierć, nie widzę Boga jako Boga, ale jako umarłego człowieka. Kiedy patrzę na Jego zmartwychwstanie, nie widzę Boga jako Boga, ale jako zwycięstwo tego życia nad śmiercią. Zamiast „widzę” mogę oczywiście powiedzieć „mówię”. Widzę zatem tylko to, co ludzkie i ograniczone – życie i śmierć człowieka Jezusa i tylu innych podobnych do Niego ludzi – i o tym tylko mówię. Jednakże kiedy mówię o zwycięstwie tego życia nad śmiercią, przekraczam to, co ludzkie i ograniczone, nie opuszczając wcale jego granic (Węclawski, 1998, s. 62).

Wypowiadając uwagi na temat Boga, poznański profesor przywołuje obraz pustego miejsca i dróg, które wiodą ku niemu z różnych stron. „Wszystkie one zmierzają w to samo miejsce, znane i nieznanne, jedno dla wszystkich, a przecież przez



każdego widziane inaczej – w zależności od tego, skąd i jak przychodzi” (Węclawski, 1998, s. 63). Miejsce to jest puste, pozbawione wszystkiego, czego można byłoby się spodziewać. Ale staje się ono wypełnione wtedy, kiedy pojawiają się tam ludzie i przynoszą siebie. „Kiedy tam docierają, znajdują siebie samych i siebie nawzajem: własne i cudze biedy i bogactwa, radości i bóle, rozczarowania i nadzieje, ale znajdują je tak jak nigdy dotąd. To jest miejsce, na którym umarł Jezus i na którym my się znajdujemy teraz i w godzinie naszej śmierci” (Węclawski, 1998, s. 63).

Poznański teolog, zamykając próbą skonstruowania ontologii paschalnej, wskazuje, na czym, jego zdaniem, opiera się przekonanie wiary dotyczące Jezusa, który umarł i zmartwychwstał. Są nim skutki wiary w powstanie z martwych ukrzyżowanego Pana, które ujawniają się gdziekolwiek i jakkolwiek. Najpierw są to historyczne świadectwa zapisane na kartach biblijnych, wyrażające wiarę społeczności. Następnie jest to „zdolność do tworzenia i przyjmowania, rozumienia i przekazywania znaków, których cały sens polega na reprezentacji tego, do czego odnosi się ta właśnie społeczna wiara i jej historyczne świadectwo” (Węclawski, 1998, s. 63).

## JEZUS W OBREMBIE „SYSTEMU KOŚCIELNEGO”

Spojrzenie na genezę Kościoła, a także osobę Jezusa zmienia się po roku 2007. Najpierw w wykładach zatytułowanych „Uniwersum wczesnych chrześcijan” (zob. Witczyk, 2011a, s. 126–163, 2011b, s. 74–104), a potem w pracy *System kościelny, czyli przewagi pana K* (Polak, 2020) a także w wywiadach stanowiących komentarz do wspomianej publikacji, prof. T. Polak wyjaśnia, kim był Jezus z Nazaretu. Zastrzega przy tym, że nie towarzyszy mu już perspektywa teologiczna, ale historyczna oraz że nie interesują go kwestie wiary, ale ludzkie wyobrażenia na temat Boga.

Szukając źródeł systemu kościelnego, poznański profesor wyjaśnia: „Nie należy [...] ulegać pokusie przeciwstawiania Jezusa anarchicznego późniejszej strukturyzacji religijnej. Oba elementy, które pojawiają się w systemie kościelnym: tak anarchiczny, emancypacyjny, jak i archiczny, związany z porządkiem instytucjonalnym, mają zakorzenienie (oczywiście później intensywnie reinterpretowane) w tym, kim był Jezus” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21). Ewangeliczne teksty dotyczące zmartwychwstania Jezusa, zdaniem prof. Polaka, żadną miarą nie stanowią potwierdzenia tego faktu. Po śmierci Jezusa jego uczniowie „znaleźli się w sytuacji nie do pozazdroszczenia” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21). Ich oczekiwania dotyczące „królowania Boga” nie spełniły się, a oni sami zdezerterowali. Pod wpływem traumatycznych doświadczeń sformułowali inter-

pretację, która okazała się kluczowa dla genezy Kościoła: „Jezus jest kimś zupełnie wyjątkowym, ta śmierć jest wyjątkowa i my, którzy w to wierzymy, też jesteśmy wyjątkowi” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 21).

Czym w takim razie okazało się samo zmartwychwstanie? Poznański badacz sceptycznie konstatuje:

wśród ludzi, którzy byli istotni dla dalszego rozwoju chrześcijaństwa, istniała gotowość, by uznać, iż z Jezusem coś się stało, iż Jezus mógł zostać wskrzeszony. Do samego wydarzenia – co mówi większość poważnych teologów – nie mamy dostępu. Kaznodziejskie próby jego odtwarzania – do takich zaliczam też np. *Pasję* Mela Gibsona – są śmieszne i żałosne (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 23).

T. Polak nie dostrzega ciągłości między głoszonym przez Jezusa królestwem a powstaniem Kościoła. Widzi za to zarówno w Izraelu, jak i wśród pierwszych chrześcijan wyraźne cechy systemu kościelnego, rozwiniętego w kolejnych wiekach. Są nimi przeświadczenie o wybraństwie, „które zostaje związane z szczególnym odniesieniem do Jezusa” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 23), a także sakralizacja władzy, ujawniająca się w przeniesieniu „autorytetu z Chrystusa na tych, którzy przewodzą wspólnocie” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 24) i w końcu manipulacja, polegająca na powoływaniu się „na Boga, najwyższe wartości, rzeczy ważne dla bardzo wielu ludzi po to, żeby bronić własnych interesów” (*Kościelnej maszyny nie da się naprawić*, 2020, s. 25). Według T. Polaka, „system kościelny to sposób realnego społecznego i politycznego funkcjonowania chrześcijaństwa od jego początków do dziś, a to znaczy zarazem: istotny wyraz religijnej i społeczno-kulturowej tożsamości tej religii. Najważniejsza jest tu właśnie tożsamościowa stałość zjawiska” (Polak, 2020, s. 16).

T. Polak proponuje nowe odczytanie chrześcijaństwa, które określa mianem systemu kościelnego. Jego koncepcję, rozwijającą niektóre idee badaczy z nurtu *Third Quest*, cechuje wyraźny redukcjonizm (zob. Artemiuk, 2023, s. 205–233; Skierkowski, 2011, s. 59–60). Wykorzystując teorię maszyn społecznych, poznański profesor ogalała rzeczywistość kościelną z transcendencji, widząc w niej jedynie ziemską instytucję. T. Polak w swoich analizach przypomina nieco żydowskiego badacza G. Vermesa (1981, 1993, 2008, 2009), który porzuciwszy chrześcijaństwo, nie mógł się uwolnić od kompleksu Jezusa, poświęcając Mu kolejne prace. Analizując *System kościelny*, można odnieść wrażenie, że poznański profesor cały czas próbuje rozliczyć się z Kościołem (zob. *Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Rozmawiając z S. Dudą, stwierdza jednoznacznie, że jest ateistą, nie wyklucza wprawdzie, że ludzie mogą mieć doświadczenie Boga. Czyni jednak przy tym wyraźne zastrzeżenie:

Nie rozstrzygam, co jest ich obiektem. Jeżeli mówimy o «doświadczeniu Boga», to znaczy, że osoba, która czegoś doświadcza, jest przekonana, że to, czego doświadcza, jest Bogiem. I niewątpliwie Jezus miał takie doświadczenie, choć zamiast słowa „prawdziwe” wolę powiedzieć „autentyczne”. W tym sensie uznaję je za autentyczne, że między doświadczeniem Jezusa a samym Jezusem i przedmiotem tego doświadczenia nie było istotnej różnicy. Nie mogło być ono w żadnym sensie zmanipulowane: wywołane z zewnątrz czy przez potrzebę wewnętrzną. Było to po prostu doświadczenie, z którego Jezus przemawiał. To nie rozstrzyga o prawdziwości. Może istnieć całkowicie nieprawdziwe doświadczenie (w sensie obiektywnej prawdziwości), które jest całkowicie autentyczne jako osobiste przeżycie. Sądzę, że ten drugi przypadek odnosi się do Jezusa. Jako ateista nie przyjmuję, że istnieje przedmiot tego Jezusowego doświadczenia, ale obiektywny brak przedmiotu nie unieważnia subiektywnej autentyczności tego, czego Jezus doświadczał. Doświadczenie, w którym doświadczający nadaje przedmiotowi tego doświadczenia miano Boga (czy też mówi, że ma doświadczenie Boga), nadal jest autentyczne (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Jeśli zaś chodzi o własną przeszłość i teologię, którą uprawiał, podkreśla, że *System kościelny* nie jest pracą teologiczną, więc nie ma on potrzeby odcinania się od swojej historii.

Nawet gdybym zachował wciąż chęć pisania książek teologicznych (której w tej chwili nie mam), to akurat *System kościelny* z założenia był inaczej zaprojektowany. Nie chciałem pisać czegoś, w czym pojawiłyby się elementy doświadczeniowo-przeżyciowo-egzystencjalne jako sposób wyrażenia tego, co teologia ma do powiedzenia. W *Systemie kościelnym* chciałem tylko napisać, co sam mam teraz do powiedzenia o Kościele i o miejscu teologii. I trochę napisałem, ale niewiele, bo z zasady miała to być obserwacja z zewnątrz. Jednak gdyby taka obserwacja miała uwzględniać elementy egzystencjalne, byłaby to moim zdaniem bardzo ryzykowna obserwacja. W takim wypadku nakładałbym moją sytuację czy moje doświadczenie na obserwowany przeze mnie przedmiot. A ja chciałem napisać książkę na

zasadzie: patrzę, myślę, mówię. Tu nie chodzi o moją subiektywność (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Odnosząc się do wcześniejszych publikacji pisanych z perspektywy teologicznej, podkreśla, że dzisiaj nie tyle interesuje go Bóg, ile jego ludzkie wyobrażenia. Zdaniem T. Polaka „wszystkie pytania o Boga są pytaniami konkretnych ludzi” (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020). I dodaje:

To oni w konkretnych okolicznościach chcieliby wiedzieć, czy Bóg jest, czy go nie ma. Albo co to znaczy, że jest bądź go nie ma. I jeszcze: co można z tym zrobić? Co z tego wynika? Gdybym miał powiedzieć, co było głównym elementem mojej myślowej ewolucji od pewnych, nie do końca «zreflektowanych» przekonań teologicznych do tego, co myślę o tych przekonaniach dzisiaj, to wskazałbym właśnie to: uwolnienie od zobiektywizowanych konieczności. Np. takich właśnie, że do uprawiania teologii potrzebne jest założenie o istnieniu Boga. Nie. Nie musimy niczego takiego zakładać (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Kwestię Boga T. Polak wyraźnie przesuwając w stronę człowieka i jego oczekiwań czy pragnień. Stwierdza: „[...] pytania o Boga to są w gruncie rzeczy pytania o to, jak ludzie potrzebują Boga, i o ludzkie myśli o Bogu. Jest jedno zdanie Leszka Kołakowskiego, które zawsze na mnie robiło wielkie wrażenie: «Rzeczywiste jest to, czego ludzie najbardziej pragną». Muszę chyba znów do niego wrócić” (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020). Puentując ten wątek w dialogu z S. Dudą, zauważa:

Jeśli ludzie czegoś pragną, to jest rzeczywiste – co nie znaczy, że jest rzeczywistość niezależna od tego. Ona jest właśnie całkowicie zależna od tego pragnienia. Tkwi wewnątrz niego i urzeczywistnia się jako pragnienie albo przynajmniej w związku z tym pragnieniem. Zatem odpowiedzi na pytania o Boga mogą być bardzo różne. Może się np. okazać, że to, czego ludzie rzeczywiście pragną, wcale nie jest tym, co sobie wyobrażają jako swe pragnienie, itd. To bardzo poważna kwestia. Nie można jej po prostu zbyć (*Puste miejsce po Bogu...*, 2020).

Obraz Jezusa, jaki wyłania się z ostatnich prac i wypowiedzi T. Polaka, zdecydowanie różni się od wcześniejszego wizerunku, pozostającego w kręgu katolickiej chrystologii. Poznański badacz nie odmawia realności Jezusowi z Nazaretu. Zastrzega jednak, że w przypadku opisów zawartych w nowotestamentowych tek-

stach mamy do czynienia z wyobrażeniami osób tworzących koncept, „jakiego potrzebowała rodząca się wspólnota jego uczniów, by przetrwać” (Polak, 2020, s. 45)<sup>3</sup>. Zdaniem T. Polaka „chrześcijaństwo jako system zerwało z Jezusem z Nazaretu do tego stopnia, że nie jest mu już do niczego potrzebne odnośnienie się do niego w konkretności jego ludzkiego życia – zamiast tego odnosi się do swojego obrazu Jezusa, a to bynajmniej nie jest to samo” (Polak, 2020, s. 45). Poznański badacz wskazuje na związek między życiem Jezusa a wyłaniającym się obrazem. Podkreśla jednak, że o sile impulsu Jezusa zdecydowała nie rzeczywista osoba i jej historia, ale potencjał (zob. Polak, 2020, s. 45–47). To prawda, że Mistrz z Nazaretu był charyzmatycznym przywódcą, wokół którego rozciągała się aura mesjańskości. Stanowił jednak w ówczesnej sytuacji religijno-politycznej zagrożenie. Dlatego żydowscy przywódcy postanowili się Go pozbyć, wydając Rzymianom.

Śmierć Jezusa, zdaniem T. Polaka, jest klęską. Jednak jego najbliżsi, próbując sobie z nią poradzić, w poczuciu winy, czując, że zawiedli, ogłaszają Go Panem i Mesjaszem (Dz 2,36). Uważają bowiem, że Bóg nie mógł dopuścić do tego, by sprawiedliwy znalazł się wśród umarłych. Dlatego za przyczyną Piotra rozproszeni uczniowie zbierają się na nowo, stając się odnowioną, Jezusową wspólnotą. Tworzą nową tożsamość i zaczynają dzielić się tym doświadczeniem. To, co się dokonało w uczniach, T. Polak nazywa procesem „przewyciężenia kognitywnego i emocjonalnego dysonansu w stosunku do religijnych i społecznych oczekiwań związanych z wystąpieniem z Jezusem, a następnie stosunkowo szybki i dynamiczny proces interpretacji życia i osoby Jezusa w nowych kategoriach religijnych” (Polak, 2020, s. 64). Ostatnim etapem tego procesu jest mówienie o Jezusie ukrzyżowanym w kategoriach symboli kosmicznych i uniwersalnych (zob. Polak, 2020, s. 65).

Poznański badacz, opisując wyłanianie się „systemu kościelnego”, wskazuje na trzy przegrane Jezusa. Pierwsza to niespełnienie mesjańskich oczekiwań, jakie żywili wobec Niego inni. Druga przegrana, która bezpośrednio doprowadziła do śmierci Jezusa, wynikała z Jego stylu i działalności, pozostających w jawnej sprzeczności z ówczesnymi przekonaniem elit żydowskich. Trzecia, sytuująca się już poza życiem Jezusa, to reinterpretacja Jego śmierci, a co za tym idzie Jego obrazu Boga. Również inna w stosunku do tego, co głosił. Bliska zaś tym, którzy przenieśli na Boga własne oczekiwania (zob. Polak, 2020, s. 67).

## ZAKOŃCZENIE

Celem artykułu było ukazanie zmiany, jaka dokonała się w spojrzeniu prof. T. Polaka na Jezusa z Nazaretu. Odwołując się do jego prac, podjąłem próbę odtworzenia przejścia od Chrystusa historii i wiary do Jezusa wewnętrznego reformatora i człowieka posiadającego głębokie doświadczenie Boga. W dwóch pierwszych częściach artykułu przedstawiłem obraz Nazarejczyka, jaki wyłania się z pism T. Węclawskiego i zarys jego ontologii. Część trzecią poświęciłem obecnym poglądom poznańskiego badacza, wyrażonym przede wszystkim w ostatniej książce dotyczącej systemu kościelnego oraz w wywiadach towarzyszących jej publikacji. Przeprowadzone analizy pozwalają na wyciągnięcie kilku wniosków.

Po pierwsze, w pracach dotyczących Jezusa z Nazaretu ukazujących się do roku 2006 T. Węclawski kreśli własną wizję chrystologii fundamentalnej. Zajmuje się zarówno kwestiami metodologicznymi, jak i historyczno-krytycznymi. W obszarze metodologii koncentruje się na punkcie wyjścia chrystologii, ukazuje chrystocentryzm teologii, pola metodologii działania i perspektywy oraz wskazuje na tymczasowy kres pytań wynikający z przyjętej perspektywy. Rozwija przedstawione założenia, dotyczące osoby Jezusa, jego człowieczeństwa, odniesienia do Boga, tajemnicy Wcielenia, soteriologii, zagadnienia królestwa Bożego oraz wydarzeń paschalnych, przyjmując postać dogmatyczno-fundamentalną. W pracach historyczno-krytycznych z kolei sięga do historii badań nad życiem Jezusa. Zajmuje się źródłami chrystologii, definiuje istotę Ewangelii, wskazuje na wiarygodność przekazów. Kreśli wizerunek Jezusa, opierając się na najnowszej literaturze przedmiotu. Należy zauważyć, że chrystologia fundamentalna, jaka wyłania się z pism T. Węclawskiego, jest spójna, przemyślana, oryginalna. Poznański profesor nie unika kwestii trudnych i kontrowersyjnych. Erudycyjnie je wyjaśnia, wskazując na możliwości i granice metod badawczych.

Po drugie, zarys ontologii paschalnej, jaki proponuje T. Węclawski, jest próbą wskazania i opisanego wspólnych, a zarazem fundamentalnych zasad ontologicznych i gnoseologicznych. Są one niezbędne przy wykładzie dotyczącym Bożego Objawienia, które dokonało się w Jezusie Chrystusie. Zamysłem poznańskiego badacza stało się przedstawienie krytyki greckiego impulsu i tego, co wniosła ona do współczesnej teologii. T. Węclawski tworzy słownik powiązanych ze sobą pojęć teologicznych, dla których kluczowym odniesieniem pozostaje tajemnica śmierci i zmartwychwstania Jezusa.

Po trzecie, wizerunek Jezusa, jaki pojawia się w ostatnich wypowiedziach T. Polaka, zdecydowanie różni się od wcześniejszego. Obecnie jest wpisany w *System kościelny*. Wprawdzie poznański badacz nie odmawia Jezusowi historyczności, zastrzega jednak, że w przypadku opisów zawartych w nowotestamentowych

tekstach mamy do czynienia z wyobrażeniami osób tworzących koncept. Możliwość dotarcia do Jezusa historycznego w tej perspektywie jawi się jako niemożliwa. W przypadku Ewangelii, czy szerzej Nowego Testamentu, mamy do czynienia nie tyle z Jezusem historycznym, ile z wyobrażeniami na Jego temat, jakie pochodzą od wspólnoty. W wypowiedziach T. Polaka Jezusa zostaje określony jako człowiek religijny, odnoszący się do Boga jako Ojca, wewnętrzny reformator, ale trudno jednoznacznie określić osobę historycznego Jezusa.

Śledząc pisma poznańskiego profesora, można dostrzec ewolucję w jego postrzeganiu Mistrza z Nazaretu. Wiedzie ona od Chrystusa historii i wiary do Jezusa wewnętrznego reformatora.

### **Bibliografia:**

- Artemiuk, P. (2023). Apologia boskości Jezusa wobec współczesnych koncepcji redukcjonistycznych. W: P. Artemiuk, S. Zatwardnicki (red.), *Wokół pytań o początki chrystologii* (s. 205–233). Kraków: WAM.
- Kościelnej maszyny nie da się naprawić. Tomasz Polak w rozmowie z Michałem Jędrzejkiem. (2020). *Znak*, 11, 18–27.
- Pawliszyn, M. (2023). Fantazmaty „Polaka”, czyli przemyślenia z obszarów egzystencjalnej filozofii religii. *Analiza i Egzystencja: czasopismo filozoficzne*, 61, 113–137.
- Piotrowski, E. (2022). *Początki wiary z Zmartwychwstanie Jezusa. Od Reimarusza do Ratzingera/Benedykta XVI*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Piotrowski, E., Poniewierski, J. (red.). (2022). *(Bez-)Nadzieja Kościoła. Wokół „Systemu kościelnego” Tomasza Polaka*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Polak, T. (2020). *System kościelny, czyli przewagi pana K*. Poznań: Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM .
- Puste miejsce po Bogu. Tomasz Polak w rozmowie z Sebastianem Dudą. (2020). *Więź*, (4), 152–162. <https://wiez.pl/2020/12/11/puste-miejsce-po-bogu-rozmowa-z-tomaszem-polakiem/>

- Seweryniak, H., Skierkowski, M. (red.). (2011). *Skąd Kościół. Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa*. Płock: Płocki Uniwersytet Wydawniczy.
- Skierkowski, M. (2011). Dwie metodologie. Próba prezentacji współczesnych stanowisk na temat genezy chrześcijaństwa. W: H. Seweryniak, M. Skierkowski (red.), *Skąd Kościół? Skąd Kościół? Wokół współczesnych pytań o początki chrześcijaństwa?* (s. 59–82). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Skierkowski, M. (2018). Problemy i perspektywy współczesnych badań nad źródłami poznania Jezusa Chrystusa. W: P. Artemiuk (red.), *Historia – wiara – nauka. Źródła poznania Jezusa Chrystusa* (s. 7–69). Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Vermes, G. (1981). *Jesus, the Jew*. Philadelphia: Fortress Press.
- Vermes, G. (1993). *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vermes, G. (2008). *Twarze Jezusa*. Kraków: Homini.
- Vermes, G. (2009). *Autentyczna Ewangelia Jezusa*. Kraków: Homini.
- Węclawski, T. (1988). *Elementy chrystologii*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Węclawski, T. (1994). *Chrystus naszej wiary*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny.
- Węclawski, T. (1997). *Sieć. Wyprawa pierwsza. Pytanie o Jezusa*. Kraków: Znak.
- Węclawski, T. (1998). Bóg w Jezusie umarłym i zmartwychwstałym. Elementy ontologii paschalnej. *Znak*, 10 (521), 42–63.
- Węclawski, T. (2005). *Królowanie Boga. Jeszcze trzy objaśnienia wyznania wiary Kościoła*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Węclawski, T. (2006). *Pascha Jezusa* (współpraca: W. Bonowicz, M. Okoński). Kraków: Znak.
- Witczyk, H. (2011a). Ewangelie jako Fantazmat? Tomasz Polaka interpretacja świadectw historii Jezusa z Nazaretu. W: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (s. 126–163). Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Witczyk, H. (2011b). „Trzy przegrane” – finał historii Jezusa z Nazaretu?. W: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka* (s. 74–104). Kielce: Instytut Teologii Biblijnej „Verbum”.
- Ziemiński, I. (2020). Chrześcijaństwo: powstanie i upadek mitu. Na marginesie książki Tomasza Polaka „System kościelny”. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, 15 (4), 93–107.



# FROM THE CHRIST OF HISTORY AND FAITH TO JESUS THE INNER REFORMER.

## A CHANGE IN THE CHRISTOLOGICAL PERSPECTIVE IN THE THOUGHT OF TOMASZ POLAK

### SUMMARY

The aim of the article is to show the change that has taken place in prof. T. Polak to Jesus of Nazareth. Based on his works, the author attempted to recreate the transition from Christ of history and faith to Jesus, the inner reformer and a man with a deep experience of God. In the first part of the article, the author presented the image of the Nazarene that emerges from the writings of T. Węcławski. In the second part, an outline of his paschal ontology. The third part was devoted to the current views of the Poznań researcher, expressed primarily in the last book on the church system and in interviews accompanying its publication. The research conducted allows the following conclusions to be drawn: fundamental Christology, which emerges from T. Węcławski's works published until 2006, is methodologically organized, focused on key Gospel threads, and shows Jesus of history and faith; the outline of paschal ontology is an original concept attempting to characterize the revelation of God in Jesus Christ using new ontological and gnoseological principles; Jesus emerging from the "Church System" is a man of the religious order, but the possibility of clearly defining His historical person seems difficult.

*Article submitted: 20.06.2024; accepted: 13.07.2024.*