



KS. LECH WOŁOWSKI

UNIwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

LECH.WOLOWSKI@UPJP2.EDU.PL

ORCID: 0000-0003-2012-1267

CHRYSOLOGIA AKSJOLOGICZNA JÓZEFA TISCHNERA

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2021.012>

Streszczenie: Artykuł podejmuje zagadnienie aksjologicznego spojrzenia na chrystologię w myśli Józefa Tischnera. Ten wybitny polski myśliciel znany jest ze swojego wkładu w dziedzinie aksjologii. Prawie zupełnie nieznaną jest natomiast jego myśl chrystologiczna. Tymczasem w swych pracach pokazuje on, że dzięki spojrzeniu aksjologicznemu na osobę Chrystusa możemy odświeżyć i pogłębić tradycyjne podejście do chrystologii. Analizując cztery nowożytnie propozycje chrystologiczne, kwestionujące chrystologię tradycyjną, autorstwa neoheglistów, renanistów, Bultmanna i Jaspersa, krakowski myśliciel stara się wydobyc z nich wspólny, aksjologiczny rdzeń, który pozwala mu stworzyć nowe aksjologiczne podejście do chrystologii. Niniejszy artykuł ma na celu rekonstrukcję i tam, gdzie to konieczne, twórczą syntezę uzupełniającą zaproponowaną przez Tischnera wizji chrystologii na podstawie trzech jego prac: *Filozofia czeka na wcielenie*, *Jezus egzystencjalizmu* i *Ku Transcendencji, która jest Osobą*.

Słowa kluczowe: chrystologia; aksjologia; egzystencjalizm; Tischner.

Abstract. Axiological Christology of Józef Tischner. The article examines the problem of axiological view of Christology in the thought of Józef Tischner. This outstanding Polish thinker is known for his contribution to the field of axiology. On the other hand, his Christological thought is almost completely unknown. However, in his works, he shows that thanks to axiological view on the person of Christ, one can refresh and deepen the traditional approach to Christology. By analyzing four modern Christological

propositions that question traditional Christology, authored by neo-Hegelians, Renanists, Bultmann and Jaspers, the Krakow thinker tries to extract from them a common, axiological core, which allows him to create a new axiological approach to Christology. This article aims to reconstruct and, where necessary, formulate a creative complementary synthesis of the vision of Christology proposed by Tischner on the basis of three of his works: *Philosophy Waiting for Incarnation*, *Jesus of Existentialism* and *Towards a Transcendence which is a Person*.

Keywords: Christology; axiology; existentialism; Tischner.

WSTĘP

W artykule pt. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* Tischner zauważył potrzebę odnowy niektórych działów teologii, które wymagały zdecydowanej aktualizacji przy wykorzystaniu środków badawczych, jakie oferowała już w tamtym czasie współczesna myśl naukowa. Do działów tych w sposób szczególny zaliczył charytologię i chrystologię:

rzut oka na tomistyczną teorię łaski i tomistyczną chrystologię, dokonany przez pryzmat niemal powszechnie już uznanych osiągnięć współczesnej teorii świadomości, teorii związków przyczynowych, teorii symbolu religijnego, pozwala przewidzieć pojawianie się nowych, dotąd będących jeszcze w ukryciu ośrodków sporu¹.

Jeżeli chodzi o charytologię, to własną wizję takiej odnowy Tischner zaproponował w wielu swych późniejszych pracach². Zgodnie z jego przewidywaniami propozycja ta stała się przedmiotem sporów zwłaszcza ze środowiskiem tomistycznym. Należy dodać, że nie ograniczył się on jedynie do krytyki charytologii tomistycznej, lecz skonstruował własną odpowiedź na zdiagnozowany przez siebie kryzys, proponując rozwiązanie, które przez dzisiejszych badaczy bywa określane mianem Tischnerowskiego programu deontologizacji łaski³.

¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 223.

² Wystarczy wspomnieć tu następujące prace Tischnera: *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511 (1997), s. 8–24; *Łaska i wolność*, „Znak” 444 (1992) s. 4–26; *Wolność — łaska wszystkich łask*, w: *Nieszcześnie dar wolności*, Kraków 1996, s. 10–13.

³ Systematyczne omówienie propozycji charytologicznej Tischnera, a w szczegól-

Warto jednak zauważyć, że w powyższym cytacie równoległe z teorią łaski Tischner wymienił również chrystologię. Także i tu nie ograniczył się jedynie do krytyki podejścia klasycznego, lecz zaproponował własne podejście.

W tych okolicznościach, wobec dość wysokiego poziomu zainteresowania myślą charytologiczną Tischnera, zdumiewa niemal całkowity brak zainteresowania jego refleksją z zakresu chrystologii. Warto więc zastanowić się nad przyczyną takiego stanu rzeczy i w miarę możliwości lukę tę uzupełnić. To drugie zadanie stanie się głównym celem niniejszej pracy.

Jeśli chodzi o przyczyny wspomnianego stanu rzeczy, to jest ich wiele. O łasce, zwłaszcza w jej relacji do wolności, można pisać zarówno z teologicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia. Stąd nikogo nie dziwi, iż Tischner ma w tym zakresie dość pokaźny dorobek i że cały czas powstają opracowania jego myśli ujmujące tę kwestię z obu tych perspektyw. W przypadku chrystologii zdecydowana większość rozważań w tej dziedzinie ma charakter ściśle teologiczny. Myśl Tischnera, który zazwyczaj nie jest zaliczany do teologów, a tym bardziej do chrystologów, zapewne nie stanowi dla specjalistów z tej dziedziny istotnego źródła inspiracji. Nie dziwi więc fakt, że nie spotykamy w literaturze chrystologicznej opracowań myśli Tischnera. Filozofowie zaś, którzy pochylają się nad pracami Tischnera, raczej nie skupiają się nad chrystologicznym ich aspektem, gdyż wykracza on poza typowy obszar ich rozważań.

Trzeba też przyznać, że sam Tischner, w przeciwieństwie do wspomnianej wyżej charytologii, w dziedzinie chrystologii zbyt wielu prac po sobie nie zostawił. Nie oznacza to jednak, że w temacie tym całkowicie milczał. Już powyższy cytat przekonuje, że tak nie było. Nie chodziło tam bowiem o puste namnażanie przykładów. Pisząc tamte słowa krakowski myśliciel miał już za sobą głębokie rozważania chrystologiczne, które zawarł w dwóch artykułach opublikowanych na początku swej kariery naukowej i które – być może z tego względu – w przeciwieństwie do wielu

ności wspomnianego tu programu deontologizacji łaski i problemu relacji łaski i wolności w perspektywie teologicznej znajduje się w: L. Wołowski, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Kraków 2019. Filozoficzne spojrzenie na tę tematykę czytelnik znajdzie w: K. Trombik, *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w filozofii Józefa Tischnera*, „*Analecta Cracoviensia*” 50 (2018), s. 173–190.

późniejszych jego dzieł z pogranicza filozofii i teologii umknęły, jak się wydaje, uwadze większości badaczy.

Tymczasem Tischnera zaciekały filozoficzne spory dotyczące bosko-ludzkiego „statusu” Chrystusa. Postanowił więc przeanalizować i skonfrontować ze sobą stanowiska różnych współczesnych szkół filozoficznych. Na pierwszy ogień poszły chrystologiczne spory neoheglistów i renanistów. Omówił je w opublikowanym w 1966 roku artykule pt. *Filozofia czeka na wcielenie*. W dalszej kolejności wziął na warsztat dwie kolejne chrystologie: jedną w wydaniu Bultmanna, a drugą w ujęciu Jaspersa. W ten sposób powstała druga, opublikowana w tym samym roku praca pt. *Jezus egzystencjalizmu*.

Krakowski badacz zdołał przy okazji zarysować w tych pracach coś w rodzaju fundamentu proponowanej przez siebie jeszcze innej od omawianych tam chrystologii. Odnosi się jednak wrażenie, że otwarty został cykl, który nie powinien był zakończyć się na drugim odcinku. Swego rodzaju kontynuacja przysłała niemal po dekadzie, bo w 1974 roku, w postaci bardzo słabo rozpowszechnionego eseju pt. *Ku Transcendencji, która jest Osobą*. Prezentuje ona bardzo dojrzałą myśl teologiczną Tischnera, nie jest to już jednak – ściśle ujmując – myśl chrystologiczna. W kontekście dwóch pierwszych prac można jednak dopatrzeć się w niej częściowego przynajmniej zwieńczenia tamtego cyklu Tischnerowskich rozważań. Pozostaje jednak duży niedosyt. Nie wiadomo, czy Tischner nie znalazł już czasu, wobec innych palących zagadnień, nie miał możliwości, nie zdążył, czy też zwyczajnie nie chciał swego chrystologicznego projektu wykończyć.

Obecna praca ma na celu z jednej strony przybliżyć czytelnikowi treść tych mało znanych już dziś chrystologicznych prac Tischnera, a z drugiej dokonać próby ich syntezy, która miałaby stanowić uzupełnienie tego braku w twórczości samego ich autora. Będzie to więc próba rekonstrukcji Tischnerowskiej myśli chrystologicznej, której ze względu na jej wybitnie aksjologiczny charakter zostanie nadane miano *chrystologii aksjologicznej*. Nie będzie tu jednak rozwijana osobno refleksja nad aksjologiczną myślą tego autora w jej ogólności. Zagadnienie to jest bowiem w wystarczający sposób opisane w dostępnej już literaturze⁴. To, co będzie

⁴ Podstawowym źródłem są tu prace samego Tischnera: *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 131–417; *Ja transcen-*

nas tutaj interesowało, to specyfika aksjologicznego spojrzenia Tischnera na analizowaną przez niego problematykę chrystologiczną.

1. FUNDAMENTY TISCHNEROWSKIEJ CHRYSOLOGII AKSJOLOGICZNEJ

To, że do chrystologii Tischner chciał podejść od strony aksjologicznej, wyraźnie wskazał we wspomnianym wyżej programowym artykule pt. *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*. Dla krakowskiego myśliciela chrystologia (tak jak zresztą ściśle związana z nią charytologia) musi stać w absolutnym centrum teologii, gdyż logika Objawienia stawia w swym centrum osobę Chrystusa, jako łaskę wcieloną. Podobnie więc jak w przypadku charytologii, w swej chrystologii Tischner chce zerwać z tradycyjnym, przepełnionym metafizycznymi rozważaniami podejściem tomistycznym, proponując nowe podejście aksjologiczne:

Gdybyśmy popatrzyli teraz na całość Objawienia jako na jednolity system logiczny, to jego podstawową partią okazałaby się nie nauka o Jedynym Bogu, jak w tomistycznej teologii spekulatywnej, lecz nauka o Jezusie i o tym, w co On wierzył i innym do wierzenia podawał. Byłaby to jakaś swoiście pojęta chrystologia. [...] Wewnętrzna logika Objawienia nie jest, jak widać, żadną partykularyzacją logiki metafizyki. Jest ona szczególnym przypadkiem logiki aksjologicznej, logiki wartości czy, jak się czasem mówi, „logiki wiary”⁵.

Widać tu fundamentalny rys Tischnerowskiej chrystologii: musi posiadać ona charakter *aksjologiczny* a nie *metafizyczny*, gdyż dziedziczy go bezpośrednio z Objawienia chrześcijańskiego, które w całej swej ogólności i rozciągłości taki właśnie charakter posiada:

dentalne w filozofii Edmunda Husserla w: *Studia z filozofii świadomości*, Kraków 2006, s. 9–127; *Impresje aksjologiczne*, w: *Myślenie według wartości*, Kraków 2011. Są też dostępne opracowania, np.: J. Jagiełło, W. Zuziak (red.), *Człowiek wobec wartości*, Kraków 2006; R. Maciejewski, *Józefa Tischnera koncepcja „Ja aksjologicznego”*, „Teologia i Człowiek” 31 (2015) nr 3, s. 87–98.

⁵ J. Tischner, *Myślenie*, s. 232.

Objawienie dla pierwotnego chrześcijaństwa i – dodajmy – dla chrześcijańskiego świętego to nie była żadna nowa metafizyka, to była przede wszystkim nowa wizja wartości i związków między wartościami głównie etycznymi. Wartości fascynowały i odradzały ludzi. Ale wizja wartości nie była w Ewangelii prezentowana przez sądy kategoryczne typu „a jest a”, lecz raczej przez konkretne obrazy czynów ludzkich, a szczególnie przez obrazy (przykłady) czynów Jezusa i Jego wiernych uczniów. Czyn opisany w Ewangelii był prawdziwym katechizmem aksjologicznym chrześcijaństwa⁶.

Aksjologiczne spojrzenie na całość Objawienia przez pryzmat osoby Jezusa Chrystusa pozwala Tischnerowi wyszczególnić główne filary tak rozumianej chrystologii. W centrum ma być Chrystus, tzn.: kim jest, co robi, w co wierzy i czego naucza. Z tych danych wyciągać należy teologiczne wnioski. Dalsze punkty tej chrystologii nakreślone są w podstawowej charakterystyce samego Chrystusa:

Całość Objawienia jest przeniknięta fundamentalnym promieniowaniem asertorycznego aktu Jezusa, który widzi Ojca, zna człowieka i świadczy sobą, że nie kłamie. Wiara chrześcijańska idzie ściśle po linii tego promieniowania. Jezus jest centrum – jej treścią i jej argumentem⁷.

Asercja rozumiana jako *uznanie wartości* stanie się słowem kluczowym Tischnerowskiej chrystologii. Osoba Chrystusa, która wartości te uosabia, będzie z kolei kluczem do rozumienia nie tylko teologicznej strony Objawienia („widzi Ojca”), ale również, a dla Tischnera nawet przede wszystkim, strony antropologicznej („zna człowieka”). I na odwrót: aspekt antropologiczny stanie się dla Tischnera głównym źródłem jego refleksji chrystologicznej⁸.

Niezależnie jednak od filozoficznych inspiracji chrystologia Tischnera nie będzie nigdy „szczególnym” przypadkiem jakiejś ogólnej abstrakcyjnej metafizycznej zasady. Dla Tischnera ostatecznym dowodem prawdziwości nauk Jezusa („nie kłamie”) będzie to, iż nie rozwijał on żadnego systemu teoretycznego, lecz nauczał poprzez konkretne czyny swojego życia („świadczy sobą”).

⁶ Tamże, s. 239.

⁷ Tamże, s. 232.

⁸ Zob. J. Tischner, *Jezus egzystencjalizmu*, s. 743.

Podwaliny teoretyczno-filozoficzne pod tę wizję chrystologii Tischner stawiał – jak wspomnieliśmy już o tym we wstępie – w swych wczesnych pracach, w których główny nurt jego myśli zdominowany był rozważaniami natury filozoficznej. Chrystologia okazała się jednak wdzięcznym polem do rozwoju jego myśli aksjologicznej. W takich okolicznościach powstały wspomniane wyżej chrystologiczno-aksjologiczne prace Tischnera, którym poświęcimy dwa następne rozdziały.

2. KONFRONTACJA POZYCJI CHRYSOLOGICZNYCH NEOHEGLISTÓW I RENANISTÓW

Pierwszym artykułem z chrystologiczno-aksjologicznej serii Tischnera jest napisana przez niego w połowie lat 60. praca pt. *Filozofia czeka na wcielenie*. W artykule tym Tischner podejmuje refleksję nad bezprecedensowym atakiem na chrystologię katolicką, jaki przeprowadzony został na przełomie XIX i XX wieku przez dwa uderzające z przeciwnych stron fronty myśli nowożytnej. Powstałą wskutek tego kontrowersję Tischner określa mianem „sporu o Jezusa” i kreśli następującą charakterystykę tego problemu:

Spór o Jezusa rozgrywa się między dwoma, nie licząc tradycyjnego, stanowiskami. Pytanie o istnienie Chrystusa stawiają niemieccy entuzjaści Hegla (pierwszy z nich to przede wszystkim Dawid Staruss) i oni też stają się rzecznikami poglądu, wg którego Ewangelie są mitem a Chrystus jako taki nigdy nie istniał (z pewnymi modyfikacjami tej tezy, dla nas mniej ważnymi). Rzecznikiem tezy przeciwnej, która głosi, że Jezus istniał realnie, aczkolwiek na jego życiu narosła z biegiem lat ubóstwiająca go legenda, staje się we Francji E. Renan, sam entuzjasta pozytywizmu A. Comte’a i H. Taine’a⁹.

Krakowski myśliciel zauważa, że na kanwie tych nurtów rodzą się dwie nowe chrystologie, które określa odpowiednio mianem chrystologii neoheglowskiej i chrystologii renanowskiej. Oba, dzieląc pewną część prawdy chrystologii katolickiej, występują z krytyką innej

⁹ Tenże, *Filozofia czeka na wcielenie*, s. 87.

jej części. W bardzo ogólnikowy sposób Tischner tak charakteryzuje oba te podejścia:

Chrystologię neoheglistów wiąże z chrystologią katolicką uznanie boskości Chrystusa, ale dzieli od niej stwierdzenie, że Chrystus nie istniał. Chrystologię Renana z kolei wiąże z katolicyzmem przekonanie, że Chrystus rzeczywiście istniał, ale dzieli pogląd na jego bóstwo¹⁰.

Następnie, precyzując swą wypowiedź, krakowski myśliciel podkreśla z naciskiem, że spory te dotyczą warstwy pojęciowej, a nie ściśle historycznej. Historyczność osoby Chrystusa nie podlega tu bowiem dyskusji, „bo historycy jednoznacznie ją już rozstrzygnęli”¹¹, a wspomniane wyżej nurty nie mają zamiaru tego kwestionować.

Problem jest więc nie natury historycznej, lecz chrystologicznej i polega na pytaniu, jak interpretować dogmat chalcedoński, orzekający, iż w jednej osobie Chrystusa i tylko w niej współistnieją dwie natury: boska i ludzka. Cały spór toczy się więc wokół rozumienia na czym polega realność (a nie historyczność) bosko-ludzkiej natury Chrystusa w tym dogmatycznym jej sformułowaniu.

Precyzując stanowisko neoheglistów, Tischner zauważa, że nie kontestowali oni ani historyczności samego Jezusa ani, co najciekawsze i zarazem najważniejsze, ogólnej „idei” jedności między Bogiem a człowiekiem. Postulowali jedynie oderwanie tej idei od konkretnego historycznego Jezusa i uczynienie z niej czegoś w rodzaju ogólnoludzkiej prawdy mitologicznej:

Idąc po tej drodze Staruss wysuwa koncepcję, która realnemu Jezusowi przeciwstawiła mitologicznego Chrystusa – personifikację jedności między Bogiem a człowiekiem. Potem stanowiska się radykalizują i Jezus, niczym kantowska rzecz sama w sobie, przestaje być potrzebny¹².

Staruss zdaje się wyciągnąć stąd wniosek, że cecha bosko-ludzka po prostu przysługuje każdemu człowiekowi. Chrystus nie jest tu żadnym

¹⁰ Tamże, s. 87–88.

¹¹ Tamże, s. 88.

¹² Tamże, s. 93.

wyjątkiem pod względem natury. Jediną zasługę, jaką można by mu w tym względzie przypisać, to fakt, że jako pierwszy sobie (a następnie wg Straussa innym) to uświadomił¹³.

Od chwili kiedy ludzkość „dojrzała” do świadomości, że cechuje ją bosko-ludzka natura, historyczna postać Jezusa staje się dla Straussa zbędna. Zaprzeczenie istnienia Chrystusa ma tu charakter zaprzeczenia konieczności mówienia o wyjątkowości unii hipostatycznej w jego konkretnej osobie. W istocie więc nie jest zanegowana Jego historyczność, lecz historyczna wyjątkowość jego natury.

Renaniści przeciwnie, odrzucając ideę boskości jakiegokolwiek człowieka, a w szczególności Chrystusa, dopuszczają stosowanie do Jego osoby jedynie pojęcia człowieczeństwa. W całkowitym przeciwieństwie do neoheglistów negują więc jakąkolwiek możliwość zaistnienia unii hipostatycznej.

Widząc jak bardzo potrzebna jest precyzja języka przy próbie wiernego opisanie stanowisk obu stron, Tischner stara się skonfrontować ich poglądy, stosując język typowy dla rozważań z zakresu logiki, co pozwala mu na ściślejsze, choć i tak nie do końca jeszcze ściśle uchwycenie istoty sprawy:

W filozofii neoheglowskiej zniknął kwantyfikatory egzystencjalny: treść pojęcia Chrystusa wskazującego na jego konkretną *physis* odłącza się od istnienia i Chrystus staje się Ideą. U Renana wprowadzie kwantyfikatory egzystencjalny pozostaje, ale rozpląnięciu w próżni ulega pojęcie bóstwa, i normalną kolejną rzeczą, znika koniunkcja pojęcia bóstwa z pojęciem człowieczeństwa¹⁴.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ Tamże, s. 91. Chcąc ściślej określić różnicę stanowisk pomiędzy oboma obozami, należałoby odwołać się do pojęcia kwantyfikatory jednoznaczności (oznaczanego w notacji logicznej znakiem $\exists!$). Przyjmijmy więc, że β oznacza boską naturę, a γ naturę ludzką. Unię hipostatyczną można określić za pomocą koniunkcji ($\beta \wedge \gamma$). Nie do końca precyzyjnie pod względem wymogów formalnego zapisu logicznego, ale symbolicznie dogmat Chalcedoński, czyli zdanie, iż istnieje tylko jedna osoba (Chrystus) posiadająca obie te natury, można zapisać w postaci: $\exists!(\beta \wedge \gamma)$. By określić teraz stanowisko neoheglistów, wystarczy stwierdzić, że zamieniają oni kwantyfikatory jednoznaczności, zarezerwowany w chrytologii katolickiej dla Chrystusa na kwantyfikatory ogólny obejmujący wszystkie jednostki ludzkie („Chrystus staje się [ogólnoludzką] Ideą”), symbolicznie: $\forall(\beta \wedge \gamma)$.

Tischner, podsumowując istotę stanowiska neoheglistów, podkreśla, iż celem ich ataku na dogmat chalcedoński nie było zaatakowanie chrześcijaństwa w ogólności, ale próba oderwania tego dogmatu od jego konkretnej historycznej „realizacji” w osobie Chrystusa, celem stworzenia łatwo przyswajalnego mitu dla tych, którzy realizmu Chrystusa nie byli w stanie przyjąć:

Na podstawie powyższych analiz nasuwa się prosty wniosek: stwierdzanie mitologicznego charakteru postaci Jezusa przez neoheglistów nie oznaczało zerwania z chrześcijaństwem, lecz stanowiło paradoksalną próbę stworzenia chrześcijaństwa bez Chrystusa. Na przekór wszystkiemu, nawet bez realnie istniejącego Chrystusa, mogła się krzewić chrystologia, w której naczelnym aksjomatem miała być nadal stara teza chrystologii katolickiej poddana jednak uprzednio swoistym zabiegom interpretacyjnym [...]. Chodzi o to, by zachować Chrystusa dla ludzi, którzy innego Chrystusa niż Chrystusa zamienionego w Ideę pojąć nie mogli¹⁵.

W przypadku Renana i w ogólności renanistów przewyciężyło podejście racjonalistyczno-pozytywistyczne. Skoro nie da się zaprzeczyć historyczności Jezusa, to należy zaprzeczyć wszystkiemu, co Go dotyczy, a nie mieści się w ramach empirycznej sprawdzalności. W ten sposób Renan pragnie „zachować Chrystusa”, dla tych, którzy nie akceptują jakichkolwiek argumentów duchowo-teologicznych:

Tak więc ostatecznie koncepcja Renana, podobnie jak koncepcja neoheglistów stanowi nową próbę zachowania Chrystusa dla czasów i ludzi, którzy innego Chrystusa pojąć nie potrafili. Autor jej zmierza wprost do zachowania chrystologii rezygnując z teologii¹⁶.

Renaniści z kolei zamieniają ten kwantyfikator na zaprzeczenie kwantyfikatora szczegółowego (egzystencjalnego), symbolicznie: $\sim\exists(\beta\wedge\gamma)$. Można więc powiedzieć, że renaniści zaprzeczają koniunkcji bóstwa z człowieczeństwem („znika koniunkcja”) tj. $\forall(\sim(\beta\wedge\gamma))$, czyli $\forall(\sim\beta\vee\sim\gamma)$, co w przypadku Chrystusa, wobec faktu, że nie zaprzeczają oni jego człowieczeństwu oznacza, iż negują tak naprawdę pierwszy człon koniunkcji oznaczającej unię hipostatyczną, tj. twierdzą, że $(\sim\beta\wedge\gamma)$. Natomiast stanowiska neoheglistów nie można sprowadzić do twierdzenia, iż negują oni drugi człon tej koniunkcji, tj. neohegliści nie twierdzą, że w przypadku Chrystusa $(\beta\wedge\sim\gamma)$.

¹⁵ Tamże, s. 95.

¹⁶ Tamże, s. 98.

Mamy więc dwie zupełnie różne „chrystologie”, które starają się „uratować” Chrystusa dla środowisk, dla których tradycyjna chrystologia katolicka z jakiś powodów stała się nieprzyswajalna. Problem w tym, że robią to w taki sposób, że podkreślając jedną prawdę o Chrystusie, przekreślają całkowicie inną.

Tischner z kolei, ze swej strony, stara się wydobyć coś, co mogłoby łączyć oba zaproponowane podejścia z chrystologią katolicką, tak, by odkryć jakiś wspólny pozytywny wymiar, który do tej pory nie był wystarczająco wyakcentowany. Tak właśnie rodzi się Tischnerowska chrystologia aksjologiczna:

O Chrystusie dysputowano wówczas na dwóch płaszczyznach: jednej, nazwijmy ją egzystencjalną, i drugiej, nazwijmy ją teologiczną. Pierwszą z nich wyznaczyło pytanie: czy Jezus istniał? [...] Drugą wyznaczyło pytanie: czy Jezus był Bogiem? [...] Ale poza tymi dwoma płaszczyznami istniała także trzecia, nigdy wyraźnie nie sprecyzowana, która była częściowo wspólną pozycją neoheglistów, Renana i katolicyzmu. Stanowiło ją jakieś pierwotne, raczej przeżywanie niż refleksyjne artykułowanie, niezwykle mocne wkorzenie w ludzką świadomość, odczucie osobowej wartości Chrystusa. Zdaniem wszystkich Chrystus stanowił tę wartość, którą należy za każdą cenę zachować dla świata. U podstaw różnych chrystologii leżało aksjologiczne podejście do zagadnienia Chrystusa¹⁷.

Krakowski badacz dokonuje więc aksjologicznej analizy wszystkich tych podejść i dochodzi do wniosku, że każde z nich zwraca uwagę na inne przeżycie Chrystusa jako Wartości:

Neohegliści mniemali, że „wartościowość obiektywnej zawartości treściowej” idei Chrystusa nie zmienia się, niezależnie od tego, czy w rzeczywistości istnieje czy nie istnieje desygnat – żywy Chrystus. [...] można traktować neoheglowską koncepcję Chrystusa jako jedną z odmian „idealizmu aksjologicznego” swoiście pojętego. Inaczej Renan. Dla niego „osobowa wartościowość” Chrystusa leży w fakcie istnienia i działania. [...] Katolicy z kolei wiązali z osobowymi wartościami żyjącego Chrystusa również realnie istniejące w nim i przez niego wartości o charakterze transcendentálním: Chrystus był Wcielonym Bogiem¹⁸.

¹⁷ Tamże, s. 100.

¹⁸ Tamże, s. 101.

Następnie Tischner stara się wszystkie te różne aksjologie łączyć, tak, by powstała integralna teoria, która z jednej strony potrafiłaby uwzględnić naturalne antropologiczne otwarcie człowieka na wartości, a z drugiej potrafiłaby zaproponować człowiekowi konkretną hierarchię tych wartości w Bosko-ludzkiej osobie Chrystusa:

Wspólne wszystkim jest wzmiankowane odczucie i doświadczenie osoby Chrystusa jako szczególnej Wartości. Rozbieżne aksjologie płyną z jednego i tego samego ośrodka przyżyciowego: ludzkiego czucia wartości, i zbieżają w tym samym kierunku: osobowej Wartości Chrystusa¹⁹.

3. KONFRONTACJA CHRYSTOLOGII BULTMANNA I JASPERSA

W podsumowaniu poprzedniego rozdziału zauważyliśmy, że zdaniem Tischnera to, co łączyło podejście heglistów i renesansistów, to wspólne w ich chrystologiach odczucie i doświadczenie osoby Chrystusa jako szczególnej wartości.

Kiedy mówi się o odczuciu i doświadczeniu, oznacza to, że wchodzimy w obszar rozważań natury egzystencjalnej. Refleksja podjęta na tym polu skłoniła Tischnera do dokonania analizy jeszcze innych dwóch nowożytnych prądów myślowych, które w znacznym stopniu wpłynęły na jego własną myśl chrystologiczną.

Refleksję tę krakowski myśliciel podjął w artykule zatytułowanym *Jezus Egzystencjalizmu*. Tym razem Tischner bierze na warsztat kolejne dwa nurty myślowe, które wprawdzie znacznie różnią się od siebie, ale przynależą do pewnej szerszej rodziny, którą nazwać można rodziną nurtów myśli egzystencjalistycznej. Będzie więc tu mowa o dwóch odmianach „chrystologii” egzystencjalistycznej reprezentowanych odpowiednio przez R. Bultmanna i K. Jaspersa:

Wiadomo, że w filozofii i w życiu współczesnym olbrzymią rolę odgrywają nurty myślowe objęte wspólnym mianem „egzystencjalizmu”. Abstrahując od merytorycznej oceny tego, co się tak określa, jedno jest niewątpliwe: kształtuje on sposób widzenia chrześcijaństwa u wielu współczesnych.

¹⁹ Tamże.

Jego wpływ na współczesną chrystologię zdążył nawet przejawić się przez gotową koncepcję Rudolfa Bultmanna i Karola Jaspersa. Obydwaj wystąpili z zarysem chrystologii, którą z pewnymi zastrzeżeniami i można nazwać chrystologią egzystencjalistyczną²⁰.

Na początku swej analizy Tischner stara się określić cechy charakterystyczne tego nowego, egzystencjalistycznego podejścia do chrystologii w konfrontacji z tradycyjną chrystologią tomistyczną, w której jak to określa: „«Jezus metafizyki» i «Jezus Ewangelii» pozostawali ze sobą w ścisłym związku a może nawet w jedności”²¹.

Nurty egzystencjalistyczne stawiają sobie za cel odtworzenie, opisanie i badanie świadomości Jezusa Ewangelii bez jakiegokolwiek odwoływania się do Jezusa metafizyki. Odrzucone zostają w związku z tym pojęcia takie jak „natura”, „osoba”, „substancja”, „unia hipostatyczna”, gdyż zakotwiczone są one nie w Ewangelii lecz w metafizyce, na bazie której budowano chrystologię tradycyjną. Zdaniem Tischnera chrystologia egzystencjalistyczna, koncentruje swe badania na „naczelnym przeżyciu” Jezusa:

Jej celem ostatecznym będzie uchwycenie jego postaci w jakimś „naczelnym przeżyciu”, którym może być bądź „absolutne ja”, bądź „naczelna idea” (Jaspers), „naczelna wartość”, „doznanie miłości”, „podstawowa prawda doktryny” (Bultmann). [...] Uzyskujemy w wyniku obraz Jezusa umiejscowiony na całkiem innej płaszczyźnie niż obraz tradycyjny, chociaż, jak wspomniałem, niekoniecznie z nim sprzeczny²².

W przypadku Bultmanna, Tischner z niepokojem zauważa, że cechą charakterystyczną jego podejścia do zagadnień chrystologicznych jest dokonanie całej serii eliminacji poznawczych, w których w opisie Jezusa odrzuca się kolejne aspekty: obiektywizm historyczny, aspekt psychologiczny, wartościujący, i wreszcie także osobowy. Krakowski myśliciel ironizuje, że omawianą przez niego książkę Bultmanna nazwano „książką o Jezusie bez Jezusa”²³.

²⁰ Tenże, *Jezus egzystencjalizmu*, s. 743.

²¹ Tamże, s. 746.

²² Tamże, s. 746.

²³ Tamże, s. 750.

Przypomina się tu postawa neoheglistów, którzy o Chrystusie chcieli mówić jako o „Idei”, czyli *de facto* bez Chrystusa. Wyraźnie wybrzmiewa tu neopozytywistyczna teza oddzielająca Jezusa historii od Chrystusa Ewangelii. Następnie Tischner pokazuje, do jakich wniosków doprowadziło Bultmanna takie podejście do chrystologii:

Jedynie co można pozytywnie stwierdzić, to, że Jezus widzi człowieka w „sytuacji rozstrzygnięcia” jako powołanego i zobowiązanego do podjęcia decyzji za lub przeciw nadchodzącemu wraz z końcem świata królestwu Bożemu. [...] chodzi o bezwzględne podanie się Bogu, o posłuszeństwo. W etyce posłuszeństwa nie może być mowy o teorii wartości, nie ma pytań, jaki jest cel człowieka [...] ²⁴.

Widać już wyraźnie, że chrystologia Bultmanna nie będzie chrystologią Tischnera. Podczas gdy w poprzednich przypadkach krakowski myśliciel starał się wydobyć zarówno z chrystologii neoheglistów, jak i renanistów to, co było w nich (w dosłownym i przenośnym sensie) wartościowe, tak tutaj znajdzie w Bultmannie niemal całkowite zaprzeczenie tego, co sam chciałby o Jezusie powiedzieć. Nic więc dziwnego, że zacznie pozwalać sobie na coraz dotkliwsze docinki pod adresem Bultmannowskiej propozycji:

W tym kontekście interesujące staje się pytanie, jakie miejsce w koncepcji Bultmanna zajmuje miłość. Autor całą sprawę rozstrzyga jednym cięciem: miłość w świetle etyki Jezusa jest obowiązkiem wynikającym z absolutnego posłuszeństwa Bogu. [...] Trudno oprzeć się wrażeniu, że Bultmann, mając do wyboru Boga Jezusa i Boga Kanta, wybiera tego drugiego a następnie własny wybór podsuwa Jezusowi. [...] Voltaire miał kiedyś powiedzieć: „jeżeli Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, to człowiek oddał mu to z nawiązką”. Analogiczna uwaga narzuca się w przypadku Jezusa Rudolfa Bultmanna ²⁵.

Dojdzie nawet do tego, że ostatecznie Tischner postawi pod znakiem zapytania trafność nawet samej klasyfikacji podejścia Bultmanna jako przynależącego do nurtu egzystencjalistycznego. Jeśli nawet początko-

²⁴ Tamże, s. 752.

²⁵ Tamże, s. 752–753.

wo Bultmann wychodzi od egzystencjalizmu, to potem w jego chrystologii „pozytywista przeciwstawia się egzystencjaliście i na odwrót”²⁶.

Zdecydowanie odrzucając propozycję Bultmanna, Tischner przechodzi do omówienia koncepcji Jaspersa, która będzie mu o wiele bliższa. Rozpoczyna, jak zawsze, od ogólnej charakterystyki:

Jaspers interesuje się doktryną Jezusa i jego „istotną ideą” życia. W pierwszej części stoimy jeszcze w pobliżu Bultmanna, w drugiej znajdujemy samodzielną koncepcję. Kamieniem węgielnym doktryny Jezusa ma być, jak u Bultmanna, myśl o końcu świata. [...] Jaspers daje w swej filozofii świata wyraz tym samym pierwiastkom tragizmu, jakim dawał wyraz Jezus w swych opisach sądu ostatecznego²⁷.

Idea „końca świata” i „ostatecznego rozstrzygnięcia”, mimo że wspólna Bultmanowi i Jaspersowi, zostanie przez tego ostatniego zdecydowanie pogłębiona w kierunku tzw. teorii „sytuacji granicznych”. W tym właśnie zagadnieniu krakowski myśliciel dostrzega egzystencjalistyczne centrum chrystologii Jaspersa:

Wchodząc w sytuacje graniczne, uznając taką sytuację za swą własną, stajemy się sobą, istniejemy. „Doświadczać sytuacji granicznych i istnieć to to samo”. I tak odsłania się nam „głębszy” sens pedagogiki Jezusa: sam wchodząc w sytuację graniczną i skłaniając innych, by w nią weszli, dokonuje zabiegu o charakterze egzystencjalnym. Umożliwia ludziom być²⁸.

Mamy tu do czynienia z kwintesencją egzystencjalizmu. Jaspers pójdzie jednak jeszcze o krok dalej i nie zawaha się podjąć bardzo niewdzięcznego i z reguły omijanego szerokim łukiem problemu cierpienia. Jednakże chrystologia mająca aspiracje egzystencjalistyczne tego problemu

²⁶ Tamże, s. 751. Na tym nie koniec. Nieco dalej krakowski myśliciel napisze wprost: „Kiedy uprzytomnimy sobie cały ten rejestr filozoficznych niekonsekwencji Bultmanna, pojawi się w nas poważna wątpliwość: czy jego koncepcję możemy zaszerzować do «egzystencjalizmu»? Sądzę, że w gruncie rzeczy nie. To nie jest egzystencjalizm, a może to nawet nie jest poważna filozofia, wbrew temu, co pisze sam Bultmann i inni o nim” (tamże, s. 760).

²⁷ Tamże, s. 754.

²⁸ Tamże, s. 755.

raczej pomijać nie powinna. Tischner tak referuje stanowisko Jaspersa w tej sprawie:

Dla Jaspersa idea cierpienia Jezusa wyrasta z idei cierpienia, jaką przeniknięta jest myśl żydowska. „Trzeba widzieć poprzez tysiąclecia dużą żydowską, by uchwycić istotę Jezusa. W Jezusie urzeczywistniła się ostatecznie żydowska idea cierpiącego sługi Boga”. Szczególnym jednak rysem, właściwym tylko Jezusowi, jest to, że nie podejmuje on cierpienia w sposób bierny, lecz sam je prowokuje, zwłaszcza śmierć. Śmierć nie jest dla niego przypadkiem. Stanowi sytuację graniczną, która umożliwia istnienie. [...] Jest wreszcie wypełnieniem bożego posłannictwa, które polegało na „mówieniu prawdy i byciu prawdą”²⁹.

Widać tu wyraźnie źródło podstawowego założenia aksjologicznej chrystologii Tischnera. Jedną z podstawowych wartości, jaką stawia przed ludzkością Chrystus i jaką sam uosabia, zwłaszcza przez swoje cierpienie i swoją śmierć, jest prawda („świadczy sobą, że nie kłamie”).

Dla Tischnera obie jednak koncepcje chrystologiczne, zarówno Bultmanna, jak i Jaspersa, zawierają w sobie pewien wspólny fundamentalny brak. Ten właśnie brakujący element wprowadzi on do swojej chrystologii aksjologicznej. Chodzi tu o emocyjno-aksjologiczny element poznawczy, który zdecydowanie przekracza nie tylko obiektywno-pozytywistyczne podejście Bultmanna, ale także subiektywno-egzystencjalne podejście Jaspersa:

Przy pełnym poznaniu drugiego człowieka, czy lepiej przeżywaniu drugiego, w tej liczbie także człowieka historycznego, istnieje obok marginesu poznać „obiektywnych”, podobnych do poznać rzeczy, zasadniczy nurt poznać o charakterze „emocyjnym”, właściwych dla poznania indywidualności osobowej każdego. Obejmuje on całą gamę „wczuć” czy „współczuć” z drugim, intuicji wartości, interpretacji postaw itd., którą w języku codziennym określamy jednym słowem: rozumienie człowieka. Zrozumieć człowieka to wewnątrznie współ-uczestniczyć w jego żywej osobowości³⁰.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 757.

4. PRÓBA SYNTEZY

W poprzednich punktach przedstawiona została aksjologicznie nakierowana refleksja Tischnera przeprowadzona na bazie różnych rozpatrywanych przez niego propozycji chrystologicznych. Obecnie postaramy się podsumować i określić w syntetyczny sposób opartą na kanwie tych rozważań jego własną tj. aksjologiczną chrystologię.

Syntezy Tischnerowskiej myśli chrystologicznej nie da się jednak dokonać na podstawie samych powyższych rozważań. Odwołać się trzeba do jego trzeciej pracy pt. *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, w której mimo że wątek chrystologiczny nie jest dominujący i mimo że nie stanowi ona bezpośredniej kontynuacji poprzednio mówionych prac, można odnaleźć głęboką, aksjologiczną refleksję Tischnera nad podstawowymi cechami charakteryzującymi osobę Chrystusa, które dają się ująć w sześciu poniższych punktach.

4.1. CHRYSZTUS JEST BOGIEM OSOBOWYM, A NIE BOGIEM METAFIZYKI

Na ten postulat Tischner kładzie ogromny nacisk. Stanowi on rdzeń jego krytyki skierowanej pod adresem tzw. tradycyjnej chrystologii tomistycznej. Krakowski myśliciel z naciskiem powtarzał, że Chrystus nie może być tzw. „wnioskiem teologicznym” z metafizycznych rozważań o abstrakcyjnym Bogu³¹. Chrystus, będący dla Tischnera aksjologicznym fundamentem Objawienia, ma być Bogiem prawdziwie wcielonym, tj. osobą rozumiejącą dramat innej osoby:

Gdy uwikłany w ziemski dramat człowiek stawia pytanie o istnienie Boga, to z całą pewnością nie chodzi mu o istnienie jakiegokolwiek Boga. Jego serca nie zaprzęta sprawa Pierwszej Przyczyny, Pierwszego Poruszydca, Bytu per se, Absolutnego Rozumu. Chodzi mu o Kogoś, kto mógłby objąć

³¹ Swą krytykę pod adresem tomizmu w tym zakresie Tischner formułuje w następujący sposób: „Jezus, będący aksjologicznym fundamentem Objawienia, jest dla teologii spekulatywnej tomizmu tylko jednym z kolejnych «wniosków» teologicznych” (J. Tischner, *Myslenie*, 233).

pełnym serdeczności zrozumieniem mrok i jasność, nędzę i wielkość, pokorność i dumę przenikającą jego ludzką egzystencję³².

4.2. CHRYSZTUS JEST BOGIEM MIŁOŚCI HEROICZNEJ, A NIE MIŁOŚCI OBOWIĄZKOWEJ

W punkcie tym krystalizuje się Tischnerowska krytyka chrystologii Bultmannowskiej, w której miłość została zredukowana do obowiązku i posłuszeństwa wobec doktryny. Dla Tischnera prawdziwa miłość, najwyższa z możliwych wartości chrystologicznych, objawia się w heroicznym czynie Chrystusa. Czyn ten otwiera człowieka na obcowanie z prawdziwym Sacrum:

Z człowiekiem dzieją się w ciągu życia rzeczy, które mogłaby usprawiedliwić i doprowadzić do rozwiązania jedynie najwyższa i najczystsza miłość. Bo miłość jest najwyższą racją tłumaczącą sprawy ludzkiej egzystencji. [...] Chodzi mi o Boga zdolnego do Miłości. Mówi się dzisiaj często, że Bóg to najwyższe Sacrum. Ale, aby Sacrum było naprawdę Sacrum, musi mieć swą postawę w heroicznej miłości. Nie ma Sacrum poza heroizmem. I nie ma heroizmu poza miłością. Bóg albo jest heroiczną Miłością, albo nie jest żadnym Sacrum³³.

4.3. CHRYSZTUS JEST BOGIEM-MIŁOŚCIĄ, KTÓRA AFIRMUJE WARTOŚĆ CZŁOWIEKA

To jeden z najważniejszych punktów aksjologicznej chrystologii Tischnera. Chrystus jako uosobienie miłości, tj. najwyższej wartości, sam staje się tą najwyższą wartością. Ale to nie wszystko. Ta Miłość, stała się człowiekiem, żeby dokonać najwyższej afirmacji wartości człowieka. Człowiek w chrystologii aksjologicznej Tischnera jest tak wielką, unikalną i niepowtarzalną wartością, że również On, a nie tylko Bóg, zasługuje na to, by pisać go od dużej litery:

³² Tenże, *Ku Transcendencji*, s. 3.

³³ Tamże, s. 3.

Miłość, wzięta w swej idealnej czystości, jest najpierw uznaniem Drugiego w jego niepowtarzalności. Miłość odkrywa, że Drugi jest jedyny. Co więcej... Widzi ona jednocześnie, że jedyność Drugiego jest cenna, jest wartością. Drugi jest cenny w swej jedyności. Ty jesteś Ty, jesteś inny. I to, że jest tak, a nie inaczej, jest wielkie, piękne, cenne. Jesteś Człowieku wartością unikalną³⁴.

4.4. CHRYSYTUS JEST MIŁOŚCIĄ, KTÓRA JEST GŁOSEM NADZIEI

W chrystologii Tischnera nie może zabraknąć wątku nadziei. Tischner zakorzenia nadzieję już w samym stwórczym zamyśle Boga, który mówi: „no bądź”. Oznacza to, że odtąd nadzieja jest wzajemną relacją pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Nie tylko człowiek pokłada nadzieję w Bogu. Bóg też, najpierw stwarzając, a potem w Chrystusie, odkupując człowieka, składa w nim swoją nadzieję:

Głos miłości jest głosem nadziei, dla której nieobce są tajemnice czasu. Nadzieja mówi życzeniem: no bądź. Miłość przekazuje nadzieję. Nadzieja otwiera drzwi istnieniu w świecie. Przez swoje „no bądź” kochający jakby pragnął utrwalić w bycie tę Wartość, którą odkrył w Ty drugiego³⁵.

4.5. CHRYSYTUS JEST BOGIEM-OSOBA, KTÓRĄ POZNAJE SIĘ TRWAJĄC W WOLNOŚCI

W chrystologii Tischnera nie może zabraknąć wątku wolnościowego. Posiada on tu jednak bardzo specyficzne zabarwienie. Otóż dzięki wolności człowiek jest zdolny do poznania Boga. Wolność jest takim sposobem bytowania człowieka, który pozwala mu nawiązać kontakt z Bogiem. Chrystus objawia się człowiekowi w pełni respektując jego wolność i za pomocą tej wolności pozwala mu się „dotknąć”. Tischner mówił, że „wolność, to jakby łaska wszystkich łask”, a więc, że jest największą łaską jaką człowiek otrzymuje od Boga³⁶. Tutaj uzupełnia to zdanie pisząc, że

³⁴ Tamże, s. 4.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. tenże, *Wolność – łaska wszystkich łask*, s. 12.

„wolność to władza wszystkich władz poznawczych”, bo dzięki tej „władzy”, człowiek ma dostęp do Boga:

Rzecz w tym, że osoba spełniając swe otwarcie na Boga wchodzi w nowy sposób bytowania w świecie. To nie „aktami” chce ona osiągnąć Boga. Chce Go osiągnąć jedynym w swoim rodzaju sposobem bytowania, który nie przemija, lecz trwa i w którym jest ona cała. Chętnie powiedziałbym, że tym nowym sposobem bytowania jest trwanie wolności. Człowiek poznaje Boga sobą, ściślej zaś swoją intymną wolnością. Wolność to władza wszystkich władz poznawczych. Wolność człowieka nie jest ślepa. Jest – że posłużymy się pascalowską metaforą – władzą „dotykania” Transcendencji³⁷.

4.6. CHRYSTUS JEST BOGIEM, KTÓRY NADAJE SENS CIERPIENIU CZŁOWIEKA

W analizie chrystologii Jaspersa, Tischner zwrócił szczególną uwagę na poruszony przez niego problem cierpienia. Problem ten staje się również jednym z podstawowych aspektów chrystologii Tischnera. Bez Chrystusa cierpienie byłoby absurdem. Dzięki Chrystusowi cierpienie zostaje „usensowione”:

Jeżeli pytanie wyjściowe, będące próbą rozumienia i „otwarcie wolności”, dotyczy np. „mojego cierpienia”, którego sens pozostaje dla mnie nieuchwytny, to uchwycenie owego sensu w świetle np. cierpienia Chrystusa oznacza jednocześnie „usensownienie” wszystkich cierpień ludzkich. [...] Nie znaczy to, by człowiek potrafił ów sens w pełni opisać lub usprawiedliwić. Istnienie jest nadal dla niego głęboką tajemnicą. Ale nie jest ono już tajemnicą absurdalną. Tak więc procesy usensownienia polegają na przechodzeniu od świadomości, że obok człowieka jest mrok absurdu, który trwoży i zniechęca do życia, do świadomości, że przed człowiekiem jest mrok Tajemnicy, który fascynuje i nadaje wartość życiu³⁸.

Ostatnie zdanie to najgłębszy argument wyjaśniający dlaczego chrystologię Tischnera nazywamy chrystologią aksjologiczną: chrystologia ta stawia sobie za cel „nadanie wartości życiu”, zwłaszcza tym

³⁷ Tenże, *Ku Transcendencji*, s. 6–7.

³⁸ Tamże, s. 12.

jego aspektem, które powszechnie uznawane są za „bezsensowne”, a w świetle wartości jakie proponuje Chrystus nabierają najgłębszego sensu.

ZAKOŃCZENIE

W niniejszym artykule przedstawiona została chrystologiczna refleksja Tischnera w konfrontacji z propozycjami następujących nurtów myślowych:

- 1) Klasycznej chrystologii tomistycznej,
- 2) Idealistycznej chrystologii neoheglistów,
- 3) Racjonalistycznej chrystologii renanistów,
- 4) Neopozytywistycznej chrystologii Bultmanna,
- 5) Egzystencjalistycznej chrystologii Jaspersa.

W wyniku tej konfrontacji, na podstawie wniosków, jakie wyciągnął z niej Tischner, wyprowadzone zostały podstawowe zasady, jakie rządzą nową, zaproponowaną przez niego chrystologią, którą jest:

- 6) Aksjologiczna chrystologia Tischnera.

Z każdego z powyższych nurtów Tischner zaczerpnął jakąś część, którą zaakceptował a z drugiej strony wskazał na elementy, które były dla niego nie do przyjęcia. Powstała w ten sposób nowa propozycja chrystologiczna została scharakteryzowana w niniejszej pracy za pomocą sześciu kluczowych obserwacji:

- 1) Chrystus jest Bogiem osobowym, a nie Bogiem metafizyki,
- 2) Chrystus jest Bogiem miłości heroicznej, a nie miłości obowiązkowej,
- 3) Chrystus jest Bogiem-Miłością, która afirmuje wartość człowieka,
- 4) Chrystus jest Miłością, która jest głosem nadziei,
- 5) Chrystus jest Bogiem-Osobą, którą poznaje się trwając w wolności,
- 6) Chrystus jest Bogiem, który nadaje sens cierpieniu człowieka.

Jako podsumowanie tych obserwacji można postawić finalną tezę, że wskazują one na to, jak za pomocą podejścia aksjologicznego można wyświetlić podstawową prawdę płynącą z dogmatu chalcedońskiego,

ukazującego pełnię zarówno boskich, jak i ludzkich wartości charakteryzujących osobę Chrystusa.

BIBLIOGRAFIA

- Jagiello J., Zuziak W. (red.), *Człowiek wobec wartości*, Znak, Kraków 2006.
- Maciejewski R., *Józefa Tischnera koncepcja „Ja aksjologicznego”*, „Teologia i Człowiek” 31 (2015) 3, s. 87–98 (DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/TiCz.2015.037>).
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 131–417.
- Tischner J., *Filozofia czeka na wcielenie*, „Znak” 139–140 (1966), s. 87–103.
- Tischner J., *Impresje aksjologiczne*, w: tegoż, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla* w: tegoż, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 9–127.
- Tischner J., *Jezus Egzystencjalizmu*, „Znak” 144 (1966), s. 743–763.
- Tischner J., *Ku Transcendencji, która jest Osobą*, „W Drodze” 2 (1974), s. 3–16.
- Tischner J., *Łaska i wolność*, „Znak” 444 (1992), s. 4–26.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011.
- Tischner J., *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 511 (1997), s. 8–24.
- Tischner J., *Wolność — łaska wszystkich łask*, w: tegoż, *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1996, s. 10–13.
- Trombik K., *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w filozofii Józefa Tischnera*, „Analecta Cracoviensia” 50 (2018), s. 173–190 (DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/acr.3288>).
- Wołowski L., *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, WAM, Kraków 2019.