

Andrzej GIELAROWSKI

## TOŻSAMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA WOBEC KULTURY WSPÓŁCZESNEJ

*Obecność chrześcijan w wielokulturowym świecie, wśród wielości światopoglądów i religii, nie tylko domaga się uznania wolności, która jest podstawą nowoczesnej tożsamości, ale każe też zwrócić uwagę na dialog jako możliwość spotkania z tymi, którzy Chrystusa nie znają, nie wierzą w Niego lub nawet – czasem z winy chrześcijan – odrzucają. Co więcej, dialog powinniśmy uznać za podstawę chrześcijańskiej tożsamości, jednostkowej i wspólnotowej, jeśli przyznajemy, że Trójjedyny Bóg chrześcijan jest miłością.*

Chrześcijaństwo to jeden z historycznych filarów kultury europejskiej, który jednakże jawi się dziś jako religia niemająca znaczenia dla Europejczyków. Dlatego, mimo że można wskazać opinie przeciwne, wydaje się, iż przeżywa ono kryzys<sup>1</sup>. Co więcej, nowożytna kultura europejska, jak żadna inna przed nią, odwraca się od religii. Ateizm i obojętność religijna, sprzymierzone z ideologią postępu naukowo-technicznego, są znakiem sekularyzacji społeczeństwa nowoczesnego. Kryzys chrześcijaństwa pogłębia indywidualizacja życia oraz rosnący pluralizm religijny, związany z obecnością religii niechrześcijańskich w Europie. Źródło kwestionowania tożsamości chrześcijańskiej, opartej w średniowieczu na dominacji chrystianizmu w naszej kulturze, należy też upatrywać w relatywizm, nieuznającym jednej prawdy obiektywnej określającej życie ludzkie. Z drugiej strony, wysoką wartością jest w Europie tolerancja, której kryterium stanowi oświeceniowy rozum<sup>2</sup>. Tak nakreślony horyzont duchowy współczesnej kultury europejskiej – dłużniczki nowożytności – kwestionuje tradycyjną tożsamość religijną; gdy bowiem rozum jest miarą religii, żadna tożsamość religijna nie może siebie uzasadnić, ponieważ uzasadnienie to leży w tradycji i w Objawieniu<sup>3</sup>.

Czy można w tej sytuacji kulturowej mówić o chrześcijańskiej tożsamości Europy i jej mieszkańców? W jaki sposób tożsamość nowoczesna różni się od tożsamości „złotego wieku” chrześcijaństwa, jakim było średniowiecze? Czy

<sup>1</sup> Zob. I. Z i e m i ń s k i, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” 14(2014) nr 2(25), s. 109-138.

<sup>2</sup> Por. I. B o k w a, *Teologia w warunkach nowoczesności i ponowoczesności*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2010, s. 203.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 203. Por. R. S p a e m a n n, *Tożsamość religijna*, tłum. A. Kopacki, w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Znak, Kraków 1995, s. 66-72.

chrześcijańska tożsamość może ulegać zmianom dokonującym się w kulturze, czy też winna się im opierać? Aby rozstrzygnąć te kwestie, musimy dookreślić pojęcie tożsamości, gdyż nie jest ono jednoznaczne. Dla moich analiz istotny będzie sens tożsamości społecznej (zbiorowej), jak też tożsamości jednostki (osoby) należącej do pewnej wspólnoty<sup>4</sup>. Pojęcie tożsamości chrześcijańskiej będzie się bowiem odnosić tak do wspólnoty wierzących w Chrystusa, jak i do jej członków. Dlatego te dwa sensory tożsamości będą się wzajemnie oświetlać. Jak pokazał Paul Ricoeur, możemy także mówić o dwóch sensach tożsamości osobowej: idem i ipse. Pierwsza jest tożsamością tego, co identyczne, jednakowe, i cechuje ją niezmiennością stanu rzeczy lub osoby. Tożsamość w sensie ipse jest właściwością bytu ulegającego zmianie, który jednak może się oprzeć presji czasu. Użycie takiego pojęcia tożsamości do opisu tożsamości chrześcijańskiej sprawia, że nie ogranicza się ona do statycznej identyczności, lecz można ją rozumieć jako dynamiczną rzeczywistość osobową<sup>5</sup>.

Przyjmując te założenia dotyczące sytuacji kulturowej Europy i pojęcia tożsamości, tytułowe zagadnienie poddam badaniu filozoficznemu poprzez analizę dwóch kwestii. Najpierw zarysuję ideę i kryzys tożsamości chrześcijańskiej opartej na jedności chrystianizmu ze średniowieczną kulturą europejską. Przyczyną kryzysu tej wizji tożsamości były zmiany kulturowe związane z nadejściem nowożytności, które przyniosły przekształcenie rozumienia tożsamości. Następnie, na tle nowoczesnego ujęcia tożsamości, przedstawię nową koncepcję tożsamości chrześcijańskiej. Ani tradycyjna idea tożsamości, ani jej nowoczesny sens nie pozwalają bowiem na takie przedstawienie tożsamości chrześcijańskiej, które z jednej strony odpowiadałoby istocie bycia chrześcijaninem, a z drugiej uwzględniałoby stan kultury współczesnej. Dlatego celem tego artykułu jest zarysowanie idei chrześcijańskiej tożsamości, którą można nazwać tożsamością dialogiczną.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO I KULTURA OD SYMBIOZY DO KRYZYSU

Fundamentem kultury europejskiej jest tradycja grecka zapoczątkowana w ósmym wieku przed Chrystusem, która następnie została wzbogacona o porządek prawny i nową ideę państwa przez kulturę łacińską, rozwijającą się w pierwszych wiekach naszej ery w granicach cesarstwa rzymskiego. Na

<sup>4</sup> Zob. L. K o ł a k o w s k i, *O tożsamości zbiorowej*, tłum. S. Amsterdamski, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, s. 44-55.

<sup>5</sup> Por. P. R i c o e u r, *Tożsamość osobowa*, w: tenże, *Filozofia osoby*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1992, s. 33n. Por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 71.

gruncie tej grecko-rzymskiej tradycji wyrosła kultura europejskiego Zachodu, przekształcona przez chrześcijaństwo, zrodzone na pograniczu różnych kultur Bliskiego Wschodu. Odtąd kultura europejska stała się „nośnikiem” chrześcijaństwa, a nawet składową tożsamości chrześcijańskiej. Szczytowym momentem tej symbiozy było średniowiecze, gdy Tomasz z Akwinu związał przesłanie chrześcijaństwa z wyrażającą kulturę jego czasów filozofią Arystotelesa. Odwołując się do Stagiryty, Tomasz wnika w ducha czasów, a zarazem go kształtuje, by dokonać syntezy kultury przenikniętej arystotelesowskim racjonalizmem z chrześcijańską tradycją opartą na Objawieniu<sup>6</sup>. Intelktualne wysiłki Akwinaty, wpisujące się w nurt tak zwanej „rewolucji papieskiej” z okresu od jedenastego do trzynastego wieku, zapewniły zwycięstwo nowej antropologii i metodologii. Duchową „siłą napędową” tych zmian było dążenie do schrystianizowania świata, po to by ludzkość mogła osiągnąć etyczne i eschatologiczne cele wynikające z Objawienia. Nurt „rewolucji papieskiej”, do którego należał Tomasz, usiłował przebudować świat w ten sposób, by mógł w nim zamieszkać Chrystus<sup>7</sup>.

Rewolucyjność reform była widoczna w świetle miernych efektów ewangelizacji trwającej od nawrócenia cesarstwa za czasów Konstantyna. Drugie przyście Chrystusa nie nastąpiło mimo upływu tysiąca lat. „Ludzi «rewolucji papieskiej» nawiedziła prorocza intuicja: Chrystus nie powrócił dlatego, że świat upadł zbyt nisko, by myśl o osiedleniu się tutaj była dlań do pomyślenia. I ludzie ponoszą za to całkowitą odpowiedzialność. Od nawrócenia cesarstwa rzymskiego jest na świecie wielu chrześcijan, świat wszakże nie stał się wcale chrześcijański”<sup>8</sup> – pisze Philippe Nemo. Aby wdrożyć chrześcijańską naukę w średniowieczne życie społeczne, należało oprócz dowartościowania ludzkiego działania i jego relacji do łaski docenić rozum. Ten naturalny przymiot człowieka został w średniowieczu wręcz uświęcony, ponieważ tylko posługując się nim, można pełnić dobre czyny. Owo „uświęcenie” związane było także z oparciem się na prawie rzymskim i nauce greckiej, które zakładały rozumność. Kulturę zachodnią określała odtąd synteza środków świeckich (prawa i wiedzy) z celami chrześcijańskimi, które wyznacza biblijna etyka i eschatologia. Rozwój wiary wiązał się od tej chwili z rozkwitem natury rozumnej w człowieku<sup>9</sup>. W jeden system złączono „powszechne dobro doczesne” ziemskiej wspólnoty i „cel ostateczny” lub „interesy wieczne człowieka”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Por. H.R. Niebuhr, *Chrystus a kultura*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 151-163.

<sup>7</sup> Por. Ph. Nemo, *Co to jest Zachód?*, tłum. P. Kamiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 58, 70n.

<sup>8</sup> Tamże, s. 58.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 68-72.

<sup>10</sup> J. Martin, *O nową cywilizację chrześcijańską*, [bez nazwiska tłumacza], w: tenże, *Religia i kultura*, Fronda, Warszawa 2007, s. 112.

Synteza ta stała się oparciem dla tomistycznej idei porządku doczesnego, znanej pod nazwą „Christianitas” lub „Święte Imperium”<sup>11</sup>.

Zarysowana tu relacja między chrześcijaństwem a kulturą średniowiecza określa sens tożsamości chrześcijańskiej w tej epoce. W Christianitas każdy miał tożsamość, która z jednej strony wynikała z porządku stanowego, z drugiej zaś była od razu chrześcijańska. W tym okresie bowiem tożsamość religijna niemal zawsze pokrywała się z tożsamością społeczną. Wynikało to z braku oddzielenia sfery sacrum (religii) od profanum (kultury). „Wprawdzie – jak pisze Arno Anzenbacher – na obszarze chrześcijaństwa zachodniego doszło do pewnego oddzielenia i rozgraniczenia kompetencji między kościelno-duchowym *sacerdotium* a świeckim *imperium* (por. spór o inwestyturę); uniknięto tym samym bizantyńskiego zespolenia władz. Jednak obydwie władze *Christianitas* pozostają do siebie odniesione oraz wzajemnie się przenikają. Nie-siona i głoszona przez Kościół religia sakralizuje koronę, naznaczając piętnem rządów królewskich jako zwieńczeniem systemu lennego cały system, który z kolei religię w jej instytucjonalnie określonej formie akceptuje, wyznaje i chroni jako swój moment integralny”<sup>12</sup>. Tożsamość chrześcijańska określała więc tożsamość społeczną, która nie dawała się oddzielić od chrześcijaństwa. „Krzyżowanie się” sfery religijnej ze świecką umożliwiało religijną i polityczną integrację ludności. Zdaniem Anzenbachera „religijna tożsamość społeczeństwa jako całości stanowi dobro wspólne systemu i w tym sensie jest sprawą polityczną najwyższej wagi”<sup>13</sup>. Dlatego heretyk, który kwestionuje taką tożsamość społeczno-religijną, musi być traktowany jako wróg polityczny.

Tożsamość członków społeczeństwa średniowiecznego wynikała więc z uczestnictwa we wspólnocie społeczno-politycznej określonej przez dominację chrześcijaństwa. Stąd tożsamość chrześcijańska, oparta na Objawieniu, określona była przez podwójne dobro i cel, do którego zmierzać miał nie tylko ochrzczony, lecz także społeczność polityczna. Dobro to stanowiło zarazem dobro wspólnoty politycznej i zbawienie, czyli dobro wieczne jej członków<sup>14</sup>. W tej koncepcji religia i polityka oraz ekonomia, rodzina i prawo były bowiem zintegrowane w jednym systemie<sup>15</sup>. Integracja tych sfer oraz ich wzajemne oddziaływanie i współokreślanie sprawia, że w odniesieniu do Christianitas nie można mówić o tożsamości chrześcijańskiej niezależnie od tożsamości społecznej. Rozpad tego systemu nastąpił wraz ze zmianami kulturowymi wyznaczającymi nadejście nowożytności. Dla naszych analiz najistotniejszą

<sup>11</sup> Tamże, s. 123. Por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, tłum. L. Łysień, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 47.

<sup>12</sup> Anzenbacher, dz. cyt., s. 47.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Por. Maritain, dz. cyt., s. 113-115.

<sup>15</sup> Por. Anzenbacher, dz. cyt., s. 48.

z nich będzie sekularyzacja, której jednym ze znaczeń jest dechrystianizacja lub „odkościelnienie” życia społecznego już na początku nowożytności<sup>16</sup>. Sekularyzacja oznacza więc rozpad symbiozy tożsamości religijnej i społecznej. Odtąd, jak twierdzi wielu badaczy, kryzys religii to główna dana naszych czasów<sup>17</sup>. Leszek Kołakowski bronił jednak tezy, że kryzys chrystianizmu nie jest oczywisty<sup>18</sup>. Polski filozof był przekonany, że „ci, którzy biorą chrześcijaństwo na serio, nie mają powodów, by przewidywać jego upadek”<sup>19</sup>. Można bowiem postawić pytanie: Czy chrześcijaństwo popadło w kryzys, czy też nastąpiło zakwestionowanie jednej z jego postaci, jaką była Christianitas? W drugim przypadku nie można mówić o kryzysie chrześcijaństwa i tożsamości chrześcijańskiej, lecz tylko o upadku jednego z ujęć tej tożsamości. Co jednak oznacza dla Kołakowskiego wzięcie chrześcijaństwa „na serio”?

Najpierw chodzi mu o odróżnienie istotnej treści chrystianizmu od różnych realizacji nauki chrześcijańskiej. Kołakowski sprzeciwia się bowiem – obecnemu w idei Christianitas – utożsamieniu nauki dotyczącej ludzkiej słabości i zła, a także odkupienia człowieka przez wcielenie Chrystusa, z polityką. To utożsamienie jest, jak sądzi, problematyczne z perspektywy pytania o konstytutywne elementy chrystianizmu. „Czy Europa była bardziej chrześcijańska w XI stuleciu niż dzisiaj?”<sup>20</sup> – pyta. I odpowiada: „Jeśli tryumf chrześcijaństwa polega na tym, że wszystkie składniki kultury mają formę chrześcijańską, wówczas «kryzys chrześcijaństwa» ciągnie się co najmniej od XIV wieku. Europa przeżyła, istotnie, epokę, w której chrześcijaństwo miało po prostu monopol na dostarczanie form wszystkim dziedzinom życia ludzkiego”<sup>21</sup>. Tak rozumiany kryzys nie dotykał jednak istoty chrystianizmu, gdyż kryzysem objęta była jedna z form, które chrześcijaństwo przyjęło w historycznym rozwoju. Negatywne zjawiska związane z rozpadem Christianitas nie są więc w stanie – zdaniem tego filozofa – podważyć istoty chrześcijaństwa. Są jedynie przejawami upadku idei kulturowego chrześcijaństwa, która wiązała je bardziej z określeniami zewnętrznymi niż z wewnętrznym usposobieniem człowieka. Chrześcijańską tożsamość określa bowiem według Kołakowskiego wezwanie do przeciwstawiania się złu lub, jak ujął to św. Paweł, dążenie do

<sup>16</sup> Por. B o k w a, dz. cyt., s. 178.

<sup>17</sup> Por. R. G i r a r d, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. E. Burska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002, s. 7.

<sup>18</sup> Zob. L. K o ł a k o w s k i, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Aneks, Londyn 1984, s. 158-164. Zob. t e n ż e, *Czy już w pochrześcijańskim czasie żyjemy?*, w: *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości. Lublin, 15-17 września 2000 r.*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 43-58. Por. Z i e m i ń s k i, dz. cyt., s. 109.

<sup>19</sup> K o ł a k o w s k i, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 164.

<sup>20</sup> Tamże, s. 162.

<sup>21</sup> Tamże.

zwycięzania zła dobrem. Dla polskiego filozofa istota chrystianizmu nie ma nic wspólnego z Christianitas ani z podobnymi formami kulturowymi. Dlatego pisał: „Jeśli sprowadzimy chrześcijaństwo do tego minimum – wiara, iż Jezus-odkupiciel w historycznym czasie zjawił się na ziemi, aby ludzi wyzwolić od zła, od którego sami się wyzwolić nie mogli, oraz płynąca z tej wiary zdolność do usunięcia nienawiści – zauważamy, że nie ma, ściśle biorąc, czegoś takiego, jak chrześcijański program polityczny lub chrześcijański system rządzenia”<sup>22</sup>. Chrześcijaństwo głosi bowiem zbawczą naukę o uwolnieniu człowieka od zła. Dokonał tego Bóg wcielony w Jezusie z Nazaretu, z którym relacja jest istotą chrześcijańskiej tożsamości<sup>23</sup>.

W świetle tekstu Kołakowskiego trudności z ideą chrześcijaństwa tożsamoego z kulturą europejską stają się wyraźne. Stopienie tożsamości społecznej i chrześcijańskiej nie wynika bowiem z istoty chrześcijaństwa. Można uznać, że zawężenie chrześcijaństwa do tożsamości społeczno-politycznej prowadziło do utraty tożsamości chrześcijańskiej opartej na osobistej, zbawczej relacji wiary w Chrystusa<sup>24</sup>. Chrześcijańska tożsamość jest bowiem zakorzeniona w osobach ludzkich i w ich relacji z wcielonym Synem Bożym, a nie w systemie społecznym, z którego upadkiem dochodzi do zakwestionowania jego określeń. Jeśli pojęcie tożsamości w średniowieczu zakładało ścisłą jedność tożsamości społeczno-politycznej i chrześcijańskiej, to dlatego, że – jak twierdzą badacze pojęcia tożsamości, tacy jak Charles Taylor czy Anthony Giddens – tożsamość przednowoczesna charakteryzowała się tym, iż „status społeczny osoby był z góry ustalony już w momencie narodzin; zmianami tożsamości, związanymi z kolejnymi fazami życia sterowały zinstytucjonalizowane procesy i rola jednostki była w znacznej mierze bierna”<sup>25</sup>. Pojęcie tożsamości jednostkowej pojawiło się dopiero w nowożytności jako owoc indywidualizmu politycznego i religijnego. Jako pojęcie ze słownika ontologicznego, a potem psychologicznego, tożsamość określała bowiem jednostkę oddzieloną od innych. Zasadą tożsamości średniowiecznej było zaś społeczeństwo, które jednak dominowało nad jednostką.

Poszukiwanie indywidualnej tożsamości stanowi zatem problem, który narodził się jako wynik rozpadu świata średniowiecznego, gdzie wszystko było określone i dane jak rzecz<sup>26</sup>. Indywidualna tożsamość nowoczesna nie jest już „zapośredniczona” przez zewnętrzne wobec jednostki instytucje, osoby czy

<sup>22</sup> Tamże, s. 163.

<sup>23</sup> Por. H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, tłum. B. Drąg, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 111.

<sup>24</sup> Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1994, s. 41.

<sup>25</sup> K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 42.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 37.

inne instancje lub wspólnoty. Jest ona konstruowana przez każdego na własny rachunek za pomocą narracji. Jak pisze Giddens: „Osoba, której tożsamość jest w miarę stała, ma poczucie ciągłości biograficznej, a więc jest w stanie odnieść się refleksyjnie do przebiegu własnego życia i, mniej lub bardziej wyczerpująco, zrelacjonować je innym”<sup>27</sup>. Narracja jest tym procesem, w którym refleksyjnie kontrolujemy rzeczywistość, a z drugiej strony utrzymujemy ciągłość opowieści, którą jesteśmy. Tożsamość jednostki to bowiem „«ja» pojmowane przez jednostkę w kategoriach biograficznych”<sup>28</sup>. Istotna jest tu aktywność, decydująca o tożsamości, co nie wyklucza tego, że tożsamość tworzymy z zastanych, wcześniej istniejących elementów. Refleksyjność polega na odniesieniu się do siebie w sposób określający nasz styl życia. To styl wybrany w wolności, którym może być równie dobrze chrześcijaństwo lub ateizm. Tożsamość w nowoczesnym jej sensie nie jest bowiem tym, co dane, lecz jest zadana<sup>29</sup>.

Można zatem stwierdzić, że jeśli nastąpił kryzys tożsamości chrześcijańskiej związanej z średniowiecznym kształtem europejskiej kultury, to tożsamość chrześcijańska wynikająca z Biblii nie uległa kryzysowi. Ta ostatnia tożsamość nie może bowiem zostać określona ilościowo ani nie zależy od zasięgu chrześcijaństwa (geograficznego, politycznego czy kulturowego), a zgodnie z nowoczesną ideą tożsamości ona także jest kwestią wolności. Jakkolwiek kultura może być przekształcana przez świadectwo chrześcijan, tak jednostek, jak i wspólnot, to pamiętać należy, że chrześcijaństwo nie jest sprawą interesu politycznego czy społecznego lub kulturowego<sup>30</sup>. Nie jest ono także kwestią związanych z nim – jak z każdą religią – rytuałów i obrzędów, lecz opiera się na osobistej wierze w Chrystusa. Wszystkie inne elementy chrystianizmu są wtórne wobec wiary chrześcijan tworzących wspólnotę Kościoła. Skoro więc, jak pisał Kołakowski, „chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji po-chrześcijańskiej”<sup>31</sup>, to dlatego, iż wspiera się ono na wierze w Chrystusa ukrzyżowanego. Jego to, jako Zbawiciela, wyznawali męczennicy chrześcijańscy wszystkich czasów. Jeśli zatem istnieją, o czym nas przekonuje Kołakowski, ludzie tej samej wiary, co ci męczennicy, to chrześcijaństwo istnieje nadal<sup>32</sup>. Jak jednak ująć religijną tożsamość wynikającą z tak pojętej wiary chrześcijańskiej, która zarazem odpowiadałaby współczesnej sytuacji kulturowej? Na to pytanie postaram się odpowiedzieć w drugiej części artykułu.

<sup>27</sup> A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2007, s. 76.

<sup>28</sup> Tamże, s. 75.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 104-120. Por. też: Ch. T a y l o r, *Źródła współczesnej tożsamości*, tłum. A. Pawelec, w: *Tożsamość w czasach zmiany*, s. 12, 14; R o s n e r, dz. cyt., s. 37.

<sup>30</sup> Por. K o ł a k o w s k i, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, s. 164.

<sup>31</sup> T e n ż e, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, s. 58.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 57n.

CHRZEŚCIJAŃSTWO W EPOCE PLURALIZMU  
TOŻSAMOŚĆ I DIALOG

Józef Tischner w tekście *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego* – w którym głosi bliskie Kołakowskiemu tezy, że to nie chrześcijaństwo jest w kryzysie, lecz jedna z jego form interpretacyjnych<sup>33</sup> – przekonuje, iż „w chrześcijaństwie ukryta jest cicha negacja każdej filozofii chcącej jego treść wyczerpać bez reszty”<sup>34</sup>. Zdaniem Tischnera właściwe współczesności rozejście się chrześcijaństwa z tomizmem nie może dziwić. „W chrześcijaństwie podkreślało się i nadal podkreśla – pisał – że głębia Objawienia jest tak wielka, iż byłoby zuchwałością, gdyby chciało się ją wyczerpać za pomocą jakichkolwiek ludzkich pojęć, w tym także pojęć filozoficznych”<sup>35</sup>. Dotyczy to każdej filozofii związanej z chrześcijaństwem. Rozumienie chrześcijaństwa nie jest bowiem tylko procesem intelektualnym, poddanym władaniu rozumu. To dzieło lub dar Ducha Świętego, jak uczą chrześcijanie<sup>36</sup>. Dlatego nie może być ono zredukowane do żadnej formy kultury. Zarazem nie można go oderwać od idei zbawienia. Należy zatem zadać pytanie, jak obietnica chrześcijaństwa lokuje się w nowoczesnej kulturze określonej z jednej strony przez pluralizm religii, a z drugiej przez relatywizm i sceptycyzm oraz przez fundamentalizm. „Żyjemy faktycznie w społeczeństwie wielokulturowym. Chrześcijaństwo musi na nowo szukać w nim swego miejsca między świeckością a rywalizującymi religiami, między konserwatyzmem a postępowością, brakiem zainteresowania a zaangażowaniem, świadomością wartości a ignorancją, fundamentalizmem a synkretyzmem”<sup>37</sup> – pisał Hans Waldenfels. Idea tożsamości chrześcijańskiej musi uwzględnić tę sytuację kulturową, lecz należy też pytać, czy nacechowane subiektywizmem i indywidualizmem oraz odwołujące się do wolności nowoczesne ujęcie tożsamości pozwala na adekwatny opis tożsamości chrześcijanina.

W dwudziestym wieku w kulturze europejskiej rozpoczął się proces, który sprawił, że – jak wyraził się Waldenfels – „obecnie żyjemy już w czasach pokartezańskich”<sup>38</sup>. Pojawiła się bowiem w kulturze zachodniej tendencja do odchodzenia od kartezańskiej zasady myślenia z perspektywy ego na rzecz

<sup>33</sup> Por. J. Tischner, *Schylek chrześcijaństwa tomistycznego*, w: *Ku jedności świata. Wybór artykułów z miesięcznika „Znak” w 60. rocznicę powstania pisma*, red. M. Bardel, Znak, Kraków 2006, s. 212, 225.

<sup>34</sup> Tamże, s. 230.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Por. tamże.

<sup>37</sup> H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tum. J. Marzęcki, Verbinum, Warszawa 1995, s. 5.

<sup>38</sup> Tenże, *Chrystus a religie*, s. 102.



dialogicznej idei, by w refleksji uwzględniać priorytet drugiego człowieka. Odwołując się do tej zmiany w obszarze europejskiej kultury, można skorygować koncepcję tożsamości chrześcijańskiej, która popadła w kryzys wraz z nadejściem nowożytności, a której wyrażenie w kategoriach nowoczesnego ujęcia tożsamości także nie jest możliwe. W wyniku pojawienia się myślenia dialogicznego – pisze Waldenfels – „w pojęciu osoby znikło jednostronne podkreślanie indywidualności, a istotnym elementem stała się wewnętrzna relacyjność, czyli odniesienie do świata, człowieka, a także transcendencji”<sup>39</sup>. Z perspektywy chrześcijańskiej przejście od indywidualistycznego, nowożytnego paradygmatu do myślenia w kategoriach dialogu to powrót do pogłębionej analizy trynitarnego ujęcia Boga, Trójca Święta żyje bowiem miłosnym dialogiem między Boskimi Osobami<sup>40</sup>. Wykorzystanie kategorii pochodzących z filozofii dialogu do opisu tożsamości chrześcijańskiej uwzględnia więc obecną sytuację kultury europejskiej. Obecność chrześcijan w wielokulturowym świecie, wśród wielości światopoglądów i religii, nie tylko domaga się uznania wolności, która jest podstawą nowoczesnej tożsamości, ale każe też zwrócić uwagę na dialog jako możliwość spotkania z tymi, którzy Chrystusa nie znają, nie wierzą w Niego lub nawet – czasem z winy chrześcijan – odrzucają. Co więcej, dialog powinniśmy uznać za podstawę chrześcijańskiej tożsamości, jednostkowej i wspólnotowej, jeśli przyznajemy, że Trójjedyny Bóg chrześcijan jest miłością<sup>41</sup>.

Pytając o tożsamość chrześcijańską w aspekcie wspólnotowym, Wacław Hryniewicz pisał: „Jako rzeczywistość relacyjna Kościół nie może być zamkniętą i samowystarczającą całością”<sup>42</sup>. „Kościół nie jest celem – podkreślał – ani wartością samą w sobie. Jest rzeczywistością relacyjną, istniejącą dla dobra i zbawienia ludzi. Jego zadaniem jest głoszenie Ewangelii jako Dobrej Nowiny o Bogu i dawanie świadectwa Chrystusowi. Nie istnieje tylko po to, aby «zachować swoją tożsamość» i swoją konkretną postać we wszelkich okolicznościach historycznych”<sup>43</sup>. Ujęcie Kościoła jako wspólnoty wierzących w Chrystusa, a nie tylko instytucji, pozwala opisać chrześcijańską tożsamość w kategoriach, wśród których relacyjność i dialog są pojęciami kluczowymi. Misja chrześcijaństwa wymaga, by w opisie chrześcijańskiej tożsamości, wspólnotowej i indywidualnej, pojęcia te były bardziej zasadnicze niż indywidualizm i monolog. Te ostatnie implikują przecież podmiot nowożytny, któremu grozi solipsyzm, oznaczający nie tylko nieuwzględnianie innego człowieka, lecz

<sup>39</sup> Tamże, s. 103.

<sup>40</sup> Por. tamże.

<sup>41</sup> Por. J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1998, s. 342n.

<sup>42</sup> W. H r y n i e w i c z OMI, *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj. Od konfesjonalizmu do tożsamości otwartej*, w: *Ku jedności świata*, s. 439.

<sup>43</sup> Tamże.

także zamknięcie się na Boga. Nowożytna koncepcja tożsamości nie wystarcza więc do opisu chrześcijańskiej tożsamości, która wyraża się przede wszystkim w tym, co Biblia nazywa miłością Boga i bliźniego. Nie kwestionując bowiem pozytywów nowoczesnej idei tożsamości – w której cenne jest uwzględnienie wolności jednostki i prawa do stanowienia o sobie – trzeba dostrzec, jak czyni to Giddens, że konstruowanie tożsamości we współczesnym świecie, który nie niesie istotnych wartości egzystencjalnych ani moralnych, gdyż został z nich wyjałowiony przez sekularyzację, często prowadzi do utraty sensu życia<sup>44</sup>. Nie chodzi o zwykły brak poczucia sensu, lecz – w radykalnym ujęciu – o utratę tożsamości, czyli o „śmierć człowieka”.

Odpór kryzysowi tomistycznej i nowożytnej idei tożsamości człowieka, wyrażającemu się w idei „śmierci człowieka”, dał w duchu myśli dialogicznej Józef Tischner. Filozofię tożsamości wypracowaną przez niego można uznać za opis tożsamości chrześcijańskiej, wspólnotowej i jednostkowej, gdyż inspiracje chrześcijańskie tej koncepcji są wyraźne. Jego zdaniem „śmierć człowieka” nie jest ostatnim słowem kultury, ponieważ „nawet jeśli «człowiek umarł», jak chcą niektórzy strukturaliści, to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić”<sup>45</sup>. Teza ta wyznacza nie tylko analizy głównego dzieła Tischnera, zatytułowanego *Spór o istnienie człowieka*, lecz całej jego myśli. Warunek możliwości „człowieczeństwa człowieka – jego bycia sobą jako człowieka”<sup>46</sup>, czyli jego tożsamości (w sensie ipse), stanowi – jak sądził Krakowski filozof – uczestnictwo w Dobru. Tożsamość człowieka jest bowiem określona przez spotkanie z drugim, w którym przejawia się logos dobra i zła. W *Filozofii dramatu* Tischner pisał: „Spotykając drugiego (innego), spotykam go w horyzoncie, który w ogóle umożliwia spotkanie i zarazem jest jego dziełem. Spotkany inny i ja wraz z nim znajdujemy się w przestrzeni, w której coś jest lepsze, a coś gorsze, dobre lub złe”<sup>47</sup>. Jest to horyzont agatologiczny, w którym „rodzi się” i rozwija tożsamość człowieka.

Bycie sobą i człowieczeństwo Tischner opisuje jako dynamiczne i zakorzenione w wolności i w dobru. „W przypadku bycia sobą i człowieczeństwa nie jest bowiem tak, że bycie sobą rodzi się samo, lecz tak, że nie można być sobą, jeśli się tego nie chce. Paradoks człowieka na tym polega, że z jednej strony «już się narodził» (został «zrodzony»), a z drugiej – «sam rodzi siebie»”<sup>48</sup>. To „rodzenie się” dokonuje się zawsze w horyzoncie agatologicznym określonym przez dobro i zło. Dramatyczność ludzkiej egzystencji sprawia jednak, że wprawdzie daje o sobie znać zło, które prowadzi do rozpaczliwej Ti-

<sup>44</sup> Por. R o s n e r, dz. cyt., s. 44n.

<sup>45</sup> T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, s. 8.

<sup>46</sup> Tamże, s. 280.

<sup>47</sup> T e n ż e, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paris 1990, s. 53.

<sup>48</sup> T e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, s. 280.

schnier ukazuje, że droga do pokonania rozpacz – rozpacz, którą według Sorena Kierkegaarda można przewyciężyć, wybierając siebie – wiedzie przez Eckhartowskie wyrzeczenie się siebie. Jeśli jednak pojąć wybór, o którym mówi duński filozof, jako podjęcie ryzyka utraty siebie, to w obu przypadkach chodzi o to samo: o ofiarę z siebie. Taka ofiara jest zaś zawsze związana z wyborem dobra i otwarciem się na Dobro absolutne, które mnie wzywa do dobroci dla innego. W odpowiedzi na wezwanie Dobra do dobroci dla drugiego, która jest związana z ofiarą z siebie, „rodzi się sobość” (bycie sobą)<sup>49</sup>. Wezwanie ze strony Dobra, czyli Boga, i odpowiedź człowieka na to wezwanie przez ofiarę z siebie (bycie dla innego) dokonuje się zawsze w wolności<sup>50</sup>, będącej sposobem istnienia dobra<sup>51</sup>.

Opisując ludzką tożsamość, w dyskusji z Emmanuelem Lévinasem i Paulem Ricoeurem Krakowski filozof wskazuje, że nawet radykalne bycie dla innego, czyli śmierć za niego, nie jest całkowitym zakwestionowaniem tożsamości człowieka, czyli wszelkiego bycia sobą. Wedle logiki daru i wolności, które są podstawą tożsamości osobowej, spełnia się ona tylko w ofierze za innego. Lévinasowska figura mesjasza odpowiadającego za wszystko i wszystkich ulega więc u Tischnera korekcie, którą wprowadził już Ricoeur, upominając się o aspekt tożsamości określanej jako „bycie sobą” (łac. *ipseitas*)<sup>52</sup>. Autor *Sporu o istnienie człowieka* pyta: „Czy radykalizm bycia-dla-innego – totalne otwarcie okien monady – prowadzący aż do ofiary z życia, wyklucza wszelkie bycie-dla-siebie?”<sup>53</sup>. Sięgając do myśli chrześcijańskiej (w interpretacji figury Izaaka, którego Abraham miał złożyć Bogu w ofierze), odpowiada: „Wiemy, że nie wyklucza. W religijnej symbolice wyraża się to na dwa sposoby. Po pierwsze, w wierze, że życie cielesne nie jest całym życiem. W końcu bowiem «duszy zabić nie mogą». Izaak, który poświęca życie doczesne, może uzyskać życie wieczne. To, co na jednym poziomie jest byciem-dla-innego, okazuje się na innym poziomie byciem-dla-siebie. Po drugie, w apelu do Tego, komu zostaje złożona ofiara. Najważniejsze jest, by ofiara znalazła uznanie Boga. Uznanie Boga oznacza absolutne uznanie. Bóg, który jest Dobry, nie odrzuca ofiary dobroci. Przeciwnie, uznaje ją i wynosi ponad wszystko”<sup>54</sup>. Ludzka tożsamość osobowa, bycie sobą, nie ogranicza się więc do życia ziemskiego. Choć jest to jej horyzont podstawowy, w którym się rozwija przez dobroć, przez bycie-dla-innego, to jednak pełnia tożsamości zostaje człowiekowi „nadana”

<sup>49</sup> Tamże, s. 289.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 289, 317.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 317.

<sup>52</sup> Tamże, s. 257-261.

<sup>53</sup> Tamże, s. 261.

<sup>54</sup> Tamże, s. 261n.

w uznaniu tej dobroci. Jest to uznanie absolutne, a więc definitywne, w którym człowiek w pełni staje się sobą przez dobroć bycia-dla-innego.

Tym, co dla Tischnera stanowi podstawę ludzkiego bycia sobą – tożsamości osobowej mającej zarazem wymiar wspólnototwórczy, gdyż umożliwia ona tworzenie wspólnoty między osobami – jest dobroć, która może rodzić się jedynie w relacji z Dobrem absolutnym. Ono to, zgodnie z właściwą mu logiką, pozwala rozwijać się dobroci człowieka aż po radykalny dar z siebie dla innego. Dobro absolutne, Bóg, wyprzedza nasze poświęcenie, ofiarując się za nas na krzyżu, to zaś powoduje, że w nas samych rodzi się pragnienie dobra. Tischner pisze: „Dobro «rodzi» dobroć, dobroć «prowokuje» Dobro, by było jeszcze bardziej dobre. Zarówno «rodzenie», jak «prowokacja» mają znaczenie «łaski». Nic nie dzieje się z przymusu, lecz wszystko z wolności. Wszystko jest «darmo dane» – zarówno ofiara, jak i przyjęcie ofiary”<sup>55</sup>. Dysonans, który autor *Sporu o istnienie człowieka* dostrzega w tej wymianie darów, polega na istnieniu śmierci. Tylko logika daru pozwala na uzyskanie pełni ludzkiej tożsamości, pełni bycia sobą, mimo ryzyka utraty siebie w śmierci. Zarazem w horyzoncie doczesności nie możemy w inny sposób otwierać się na to spełnienie, jak tylko w nadziei. Jest ona tym, co pozwala wyjść z rozpacz, którą budzi zło, a także groza śmierci, ale również umożliwia otwarcie się na Boga i człowieka. „Czytanie nadziei – pisze Tischner – to czytanie dobra, które nadchodzi”<sup>56</sup>. Tożsamość osobowa, bycie sobą, ma szansę rodzenia się i wzrostu tylko w relacji z Bogiem i drugim człowiekiem, którą autor *Sporu o istnienie człowieka* określa mianem „wzajemnego powiernictwa nadziei”, i jest zarazem przezwyciężeniem „śmierci człowieka”<sup>57</sup>.

Analiza osobowej tożsamości chrześcijańskiej dokonana w oparciu o myśl Tischnera pokazała, że tożsamość dialogiczna nie jest statyczna, lecz dynamiczna oraz że wymaga aktywności, gdyż nie może czerpać z biernego uczestnictwa w społeczeństwie (wspólnocie). Tożsamość ta zmienia się bowiem lub rodzi wtedy, gdy porzucamy egoizm i zło na rzecz dobroci i ofiary dla innego. Można więc zgodzić się z Hryniewiczem, który pisał: „Tożsamość jest pojęciem relacyjnym. Jej punktem odniesienia jest inna rzeczywistość zewnętrzna już istniejąca. Bez tej relacji tożsamość danej osoby lub społeczności jest nie do pomyślenia. Bez relacji traci ona swoją rację bytu, podobnie jak sama osoba ludzka”<sup>58</sup>. Tożsamość osoby i wspólnoty ma cechy rozwijającego się życia i tak jak osoba, mając odniesienie do swego początku i przeszłości, zarazem się zmienia. Co więcej, można twierdzić, że tożsamość nieustannie staje się,

<sup>55</sup> Tamże, s. 262.

<sup>56</sup> Tamże, s. 209.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 290.

<sup>58</sup> H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 440.

a nigdy nie jest utrwalona na zawsze. Według Hryniewicza „tożsamość statyczna byłaby zaprzeczeniem osoby jako rzeczywistości żywej i realizującej samą siebie w relacji do innych osób”<sup>59</sup>. Wynika to nie tylko z założeń pokar-tezjańskiej antropologii filozoficznej rozwijanej w nurcie dialogicznym, lecz także z chrześcijańskiej antropologii teologicznej<sup>60</sup>.

Do tożsamości zbiorowej chrześcijańskich wspólnot stosuje się to samo pojęcie tożsamości dynamicznej, które odnosi się do osoby. Tożsamość chrześcijańska, jak pisał w kontekście wspólnoty Hryniewicz, tworzy się bowiem i urzeczywistnia w drodze: „Jest pojęciem wyrażającym stawanie się i przybliżanie do ostatecznego kresu. Eschatologiczna orientacja tożsamości odsłania jej charakter prowizoryczny i dynamiczny. Tożsamość zatrzymana w rozwoju i spetryfikowana nie jest tożsamością żywą”<sup>61</sup>. Tożsamość dynamiczna sprzeciwia się integryzmowi, który ufa wyłącznie przeszłości, nie uznaje inności ani otwarcia na przyszłość, a przede wszystkim nie odróżnia istoty chrześcijaństwa od tego, co drugorzędne (jak na przykład historyczny związek z kulturą). Zarazem tak rozumiana tożsamość przeciwna jest tendencji do oderwania się od przeszłości, od tradycji, która ukształtowała konkretne określenia chrystianizmu. Dynamiczna i stająca się w czasie, aż po uzyskanie pełni w wieczności, tożsamość nie zdaje się na pluralizm nieokreślonych przyszłych form myślenia i działania<sup>62</sup>. „Sama wierność wobec przeszłości – zdaniem Hryniewicza – prowadzi do fundamentalizmu i integryzmu, które wykluczają dary Boga w przyszłości. Samo otwarcie na przyszłość może rodzić niepewność i dezorientację. Łatwo zapomnieć wówczas o tym, co Bóg uczynił w przeszłości, i przeoczyć Jego dary już udzielone”<sup>63</sup>. Tożsamość chrześcijańska opierająca się na miłości Boga i bliźniego (bycie-dla-innego) musi sięgać zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość. Powinna widzieć błędy przeszłości, by nie popełniać zła w przyszłości. Musi więc być zdolna do nawrócenia, które jest dialektyką przeszłości i przyszłości<sup>64</sup>. „Nawrócenie nie jest utratą tożsamości, lecz jej odrodzeniem – odnalezieniem na nowo tego, co zostało zagubione”<sup>65</sup>. Konieczne jest więc rozeznanie, które według tradycji chrześcijańskiej zawsze dokonuje się w ludzkim sumieniu. Stąd tożsamość osobowa nie da się odłączyć od sumienia, będącego nie tylko „miejszem” rozeznawania dobra i zła, ale także „sanktuarium”, w którym każdy człowiek spotyka się z Bogiem<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> Tamże.

<sup>60</sup> Por. tamże. Por. R a t z i n g e r, dz. cyt., s. 227, s. 234.

<sup>61</sup> H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 441.

<sup>62</sup> Por. tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 441n.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 69; Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 16; J. R a t z i n g e r, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność-Herder, Kielce 2005, s. 164.

\*

Tożsamość chrześcijańska, indywidualna i wspólnotowa, bierze początek w chrzcie, wyznaczającym więc z Chrystusem i z chrześcijańską wspólnotą. Z tej pierwszej „danej” chrześcijańskiej identyfikacji wynikają określenia, które stanowiły tło prowadzonych tu analiz. Chodzi o zakorzenienie myślenia o chrześcijańskiej tożsamości w Nowym Testamencie, który jest źródłem określenia istoty chrześcijaństwa, zawartej w przykazaniu miłości Boga i bliźniego. Relacja do Chrystusa – nawiązana w chrzcie i w wyznaniu wiary w Niego oraz w zaufaniu Jemu jako Panu i Zbawicielowi – oraz do Ojca i Ducha, pozostających w jedności Trójjedynego Boga, pozwala wierzącemu zwać się chrześcijaninem. Relacja ta wyznacza logikę stawania się chrześcijańskiej tożsamości w wymiarze jednostki i wspólnoty<sup>67</sup>. „Być chrześcijaninem to nie tylko dar i łaska – pisał Hryniewicz – ale również zadanie do spełnienia w całym życiu”<sup>68</sup>. Tożsamość chrześcijańska, co istotne, „nie urzeczywistnia się przez koncentrację uwagi na sobie samym, lecz przez otwarcie ku drugim, wyjście z siebie (*exodus*), przez «przejście» (*pascha*), oddanie i służbę (*diakonia*)”<sup>69</sup>. Tożsamość tę określa więc odniesienie do Chrystusa-Sługi, który uniżył się aż po śmierć na krzyżu, by zbawić wszystkich ludzi. Dlatego chrześcijańska tożsamość polega także na tym, że chrześcijanin szanuje prawo innych do odmienności oraz ich wolność w podejmowaniu decyzji co do kształtu własnej tożsamości<sup>70</sup>.

Powiązanie tajemnicy krzyża, ale także zmartwychwstania Jezusa – wydarzenia, bez którego śmierć krzyżowa byłaby tylko tragicznym epizodem – z *exodus* Starego Przymierza w obrazie paschy św. Jan Ewangelista wyraził słowami: „Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12,24). Jest to wyraz podstawowej zasady ludzkiej egzystencji, która spełnia się w byciu dla innych, aż po ofiarę z siebie. Zarazem jest to opis egzystencji chrześcijańskiej, która znajduje się w nieustannym kryzysie, to znaczy w stanie ciągłego przekształcania się tego, co obumarłe, w życie. Wraz z biblijnym nakazem miłości Boga i bliźniego ta „zasada kryzysu” umożliwi objawienie się Boga w świecie, bez względu na sytuację kulturową<sup>71</sup>. Niemniej, istotne jest pytanie o prawdę chrześcijaństwa w naszym świecie, który za warunek pokoju uznaje rezygnację z roszczenia do prawdy na rzecz tolerancji i miłości<sup>72</sup>. Pierwszeństwo miło-

<sup>67</sup> Por. H r y n i e w i c z, dz. cyt., s. 442.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, s. 443.

<sup>70</sup> Por. tamże, dz. cyt., s. 442n.

<sup>71</sup> Por. R a t z i n g e r, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 246-248.

<sup>72</sup> Por. t e n ż e, *Wiara, prawda, tolerancja*, s. 168.

ści przed prawdą powinno być jednak skorygowane, gdyż przeradzając się w irenizm, często prowadzi do nihilizmu i relatywizmu<sup>73</sup>. Można tej korekty dokonać, jak chciał Joseph Ratzinger, gdy pojęcie chrześcijaństwa rozświetlimy poprzez następujące stwierdzenie: „Miłość i rozum jednoczą się jako zasadnicze filary rzeczywistości. Prawdziwy rozum jest miłością, a miłość prawdziwym rozumem. W swej jedności są prawdziwą przyczyną i celem całej rzeczywistości”<sup>74</sup>. Odkrycie, że u podstaw rzeczywistości leży jedność miłości chrześcijańskiej i prawdy, nawiązuje do przekonania wspólnot wczesnochrześcijańskich, którym zawdzięczamy Nowy Testament, iż ta jedność jest zawarta w Logosie, Słowie Bożym, czyli w Jezusie Chrystusie. Logos okazał się w Jezusie Miłością współcierpiącą ze stworzeniem<sup>75</sup>. Wbrew wąskiemu rozumieniu prawdy (logosu) w naszej kulturze, Jezus jako odwieczny Logos wcielił pojednanie miłości i prawdy, które określa tożsamość chrześcijańską.

Tożsamość chrześcijanina, której istota tkwi w przechodzeniu od bycia-dla-siebie do bycia-dla-innych, zawiera bowiem warunek możliwości, którym jest przyjęcie miłości Chrystusa. Chrześcijańskie bycie-dla-drugiego nie jest więc prometeizmem, w którym bohaterstwo ofiary za drugiego brałoby górę nad relacją z Bogiem i z innymi ludźmi<sup>76</sup>. Ratzinger podkreślał: „Wszelkie osobiste przewycięzanie się człowieka nie może nigdy wystarczyć. Kto chce tylko dawać, a nie jest gotów przyjmować, kto tylko chce być dla drugich, a nie chce uznać, że sam żyje także z dobrowolnego, nieoczekiwanego daru, czyjegoś daru «dla innych», ten zapoznaje zasadniczą cechę bytu ludzkiego i tak musi wprost zniszczyć prawdziwy sens bycia jednych dla drugich. Wszelkie przewycięzanie siebie, by było owocne, wymaga odbierania od kogoś drugiego, a ostatecznie od Tego drugiego, który jest naprawdę drugim w stosunku do całej ludzkości, a zarazem całkowicie z nią zjednoczony: od Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa”<sup>77</sup>. Konkluzja ta jest istotnym warunkiem właściwego rozumienia tożsamości chrześcijańskiej jako tożsamości dialogicznej. Otwarcie na innego, bycie-dla-drugiego, zawsze musi uwzględniać troskę o moją tożsamość, jakkolwiek może być to troska o ocalenie mnie w akcie całkowitego ofiarowania się za innego, w śmierci za niego. Zarazem tożsamość chrześcijańska, istotnie określona przez miłość, nie może się rozmyć w nieokreśloności nadużywanego dziś pojęcia miłości, lecz musi opierać się na Miłości, która jest ściśle związana z Prawdą, z Logosem, a więc na Jezusie Chrystusie. Relacja wiary w Jezusa i miłości do Niego to podstawa tożsamości chrześcijańskiej. Jednakże nie ma wiary w Chrystusa-Sługę i miłości do Niego bez miłości do

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 111-146.

<sup>74</sup> Tamże, s. 146.

<sup>75</sup> Por. tamże, s. 145.

<sup>76</sup> P o t e n ż e, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 246.

<sup>77</sup> Tamże, s. 247n.

bliźnich. Tylko korelacja tych dwóch miłości pozwala budować chrześcijańską tożsamość, która stając wobec współczesnej kultury, powinna unikać zarówno postawy fundamentalizmu, jak i postawy relatywizmu.