

Boże Narodzenie

Filozoficzne studium znaczenia

Najogólniej można by wyróżnić trzy orientacje refleksji nad Bogiem w aspekcie Jego narodzin. Pierwszą określiłbym jako scjentystyczną (lub funkcjonalną) - w niej chodzi o pewne ogólne twierdzenia, mówiące o socjologicznych czy psychologicznych funkcjach historycznego faktu narodzin Jezusa. Inkarnacja Boga z tego punktu widzenia to religijno-metafizyczny symbol oznaczający - na przykład dla psychoanalityków - samourzeczywistnienie się człowieka. Tak naprawdę Bogiem jest ludzka jaźń, która w swej totalności nie da się opisać ani odróżnić od obrazu synostwa Chrystusa (C.G. Jung).

W tym funkcjonalnym podejściu znika zatem wszystko to, co istotne - wyjątkowe - w badanym zjawisku: Bóg, transcendencja (tj. porządek ponadempiryczny) nie jest żadną realnością, co najwyżej jakimś zbiorowo stwierdzonym omamem. Zbędne są więc wszelkie wysiłki zmierzające do zrozumienia, do zgłębiania tajemnicy, do wyjaśnienia, na przykład tego, dlaczego Bóg Ojciec zesłał swego Syna itd.

Druga orientacja jest podejściem teologicznym - jest domeną uczonych w Piśmie (biblistów) oraz w nauce Kościoła (dogmatyków).

Trzecia wreszcie to orientacja, którą określiłbym jako filozoficzno-religijną. Teologia nie jest moją specjalnością, dlatego też poniżej chciałbym jedynie dokonać hermeneutycznej analizy idei narodzin Boga, idei, która ujawnia swoje unikalne pokłady znaczeniowe (takie były jej historyczne losy) dopiero w konfrontacji z racjonalną konstrukcją pojęcia Boga, wypracowaną przez filozofię grecką. Trzeba jednak od razu uczciwie przyznać, że nawet przy takim zawężeniu tematu jest to nadal niezwykle ambitne zadanie, zważywszy jeszcze dodatkowo na ograniczoność miejsca przewidzianego na niniejszą wypowiedź. Rozsądek nakazuje mi zatem spróbować jakoś ominąć te twarde przeszkody i odnaleźć przynajmniej najbardziej podstawowe intencje zawarte w filozoficzno-religijnym pojęciu narodzin Boga, jak również ukazać jego odniesienia do tego, co nie jest pojęciem, lecz zapowiedzią, która obwieszcza zbawienie oraz nową jakość życia „w Chrystusie”.

„Co to takiego narodziny (génésis)?” - nad tym pytaniem zastanawiali się już wcześnie pisarze chrześcijańscy, tzw. gnostycy: usiłowali oni uczynić z niego problem myślowy i dać na nie odpowiedź, która byłaby nauką, wiedzą, gnozą.

Filozofia grecka i Biblia (chrześcijańskie objawienie) były dla nich dwoma momentami jednego i tego samego objawienia tego samego Boskiego Słowa. Słowa żydowskiego Boga były odpowiednikiem greckiego logosu. Czy ten językowy i kulturowy przekład hebrajskiego *dawar* na grecki *logos* był uprawniony? Na pewno był wydarzeniem niezwykłym na skalę dziejową, połączył bowiem dwa korzenie, z których przez następne dwadzieścia wieków będzie wyrastał pień kultury zachodniej. Ten translatorski

zabieg był jednak niezwykle karkołomny, co można zobaczyć m.in. na przykładzie pojęcia Boga i obrazu jego narodzin.

Przypomnijmy, że również Platon mówi o "Bogu, który istnieje zawsze" (Timajos 34a), jest „Twórcą i Ojcem całego Wszechświata” (tamże, 28 c), jest naszym „zbawicielem” [soter], do którego powinniśmy kierować modlitwy.

Trudno się dziwić w takim razie, że wcześnie pisarze chrześcijańscy, wykształceni na literaturze greckiej, dostrzegli, że zarówno w niej, jak i w Biblii mowa jest o tym samym Bogu. Ale czy rzeczywiście, czy ich diagnoza nie była zbyt pochopna, czy nie opierała się na obserwacji jedynie powierzchownych podobieństw? Dobrze znamy dziś odpowiedź na to pytanie, skorzystajmy jednak z okazji, aby przypomnieć jej krótkie uzasadnienie.

Otóż przede wszystkim w pojęciu Boga takim, jakie ukształtowało się w filozofii greckiej, nie ma miejsca na fakt Jego narodzin, "wcielenia" (oczywiście także odpowiednio śmierci i zmartwychwstania): "rasy bogów" niebiańskich, które On stwarza, znane nam z mitologii, zmierzają w górę, ku niebu, by tam karmić się nektarem "wiedzy prawdziwej". O nich wypowiada się Platon dość ironicznie, podkreśla, że wiedzę na ich temat zdobywamy od tych, którzy uważają się za ich potomków, tym zaś musimy wierzyć na słowo.

Inaczej rzecz się ma w przypadku ich stwórcy, który jest nienarodzony, „nierodem”. Czytamy w *Phaidrosie*: „Początek zaś nierodem. Z konieczności bowiem wszystko, co rodne, z początku się rodzi, a początek z niczego się nie rodzi. Gdyby bowiem z czegokolwiek się rodził, nie rodziłby się jako początek” (Phaidros, 245d).

Mowa tu o Bogu pojętym jako samomyśląca się myśl, w błogostanie karmiąca się oglądaniem prawdy, osiągnięciem wiedzy charakteryzującej się koniecznością i niezmiennością, a więc całkowicie oderwanej od świata ludzkich spraw. Ten obraz Boga powtórzy Arystoteles.

Kogo i od czego zbawia zatem taki Bóg? Jest On - zabrzmiał to dziwnie - Bogiem elitarnym, danym tylko ludziom „rozumnym”, co znaczy filozofom, którzy jeśli się do niego modlą, to jedynie po to, aby pogłębić swoją wiedzę, rozwinąć własne zdolności poznawcze. Korelatem takiej boskości może być zatem nic innego, jak tylko pobożność znamionująca się takim samym elitarnym charakterem, której właściwa jest pycha i samolubstwo, przekonanie o tym, że jedni ludzie są lepsi, drudzy - gorsi, jedne rodzaje aktywności duchowej „wyższe”, a inne - „niższe”. Skoro Bóg, o którym tu mowa, zbawia tylko „rozumnych”, to wypada zapytać, od czego potrzebne jest im to zbawienie? Odpowiedź jest prosta - od zła, które tożsame jest ze światem, z cielesnością, ziemskością i pożądlivością.

Miarą tego zła jest nasza świadomość napiętnowana zmysłowością, uwikłana w parametry przestrzeni i czasu. Bóg jest pełnią bytu, jest wszystkim, a człowiek - niczym. W tym układzie zło, grzech ma swoją substancjalną naturę, jest niezależną, zastaną przez człowieka (wykluczającą więc jego odpowiedzialność) rzeczywistością - przeznaczeniem. Można to powiedzieć jeszcze inaczej: miarą takiego zła jest nasza „nieszczęśliwa świadomość” - wobec zamkniętego w sobie absolutu jesteśmy przecież nikim, nasza indywidualność w nim ulega roztopieniu. Wyobraźmy więc sobie klimat towarzyszący narodzinom takiego

Boga, mając oczywiście na uwadze to, że konstruujemy w ten sposób obraz, który wewnętrznie sam siebie rozsądza. Jedno jest pewne, przyjście na świat Kogoś Całkowicie Innego musiałoby pociągać za sobą, zarówno dla filozofów, jak i dla tłumu, egzystencjalny lęk, trwogę, przerażenie, poznawcze oślepienie, ekstatyczną depersonalizację. Oczywiście z tego punktu widzenia nie jesteśmy już w stanie dostrzec jakiegokolwiek podobieństwa między Bogiem starożytnych Greków a Bogiem chrześcijan, którego historię opisują Ewangelie. Głoszą one człowiekowi Dobrą Nowinę.

Z samej idei narodzin wynika, że nie mamy tu przecież do czynienia z aktem odwrócenia się od świata i zamieszkujących go ludzi - wręcz przeciwnie. Narodziny są wyrazem miłości (agape), afirmacji życia w całej jego pełni, kruchości, przemijalności, codzienności, słabości i ostatecznie - śmierci. Skoro rodzi się Bóg, osoba absolutnie doskonała, transcendentna, wolna, niezależna od jakiegokolwiek innego bytu, skoro rodzi się On po ludzku, w boleści i poniżeniu, to jedynym usprawiedliwieniem dla tego wydarzenia może być tylko to, że posiada On jeszcze jedną dodatkową "właściwość", o której dotychczas nie wspomnieliśmy - jest mianowicie absolutnie dobry.

Z samej idei narodzin daje się więc analitycznie wyprowadzić ideę Dobra. Nie trzeba chyba dodawać, że tego typu rozumowania nie moglibyśmy przeprowadzić w kierunku odwrotnym, czyli, że z idei Dobra nie wynika jeszcze idea narodzin. Samoistny akt, najlepsze życie, które zawsze znajduje się w stanie szczęśliwości - żeby skorzystać tu z Arystotelesowskiej charakterystyki Boga - wcale przecież nie musi pragnąć szczęścia innych istot. „Rodzenie” pociąga natomiast za sobą taką myśl - dokonuje się w wymiarze międzyosobowym, nie jest "emanacją". Nie można urodzić się, jeśli nie chce się obdarzyć sobą innych osób, jeśli nie pragnie się ich dobra, jeśli nie chce się im przyznać wolności. Ale także (konsekwentnie), nie można urodzić się, jeśli nie chce się oddać siebie na pastwę innych, na ich dobrą lub złą wolę; jeśli nie podejmie się ryzyka... Rodzenie się to wybór - Bóg wybiera nas, a my wybieramy Tego, który wybrał nas. Taka jest logika agatologii. Nasza odpowiedź na Jego powołanie jest aktem wiary - wiara odkrywa Boga jako człowieka. (Zauważmy na marginesie, że dopiero w świetle hermeneutyki obrazu narodzin widzimy, jak radykalnej dezaktualizacji ulega kwestia „znalezienia” Boga - jeden z największych problemów, przed jakimi stała starożytna myśl grecka).

Relacja „rodzenia”, podporządkowana agatologii, jakby to powiedział Józef Tischner, a zatem zaiste charakter dramatyczny. Przede wszystkim należy bowiem podkreślić, że analitycznie związana z nią sytuacja ojcostwa (podobnie zresztą jak i śmierci) wyklucza pojęcie „władzy”. Syn nie pozostaje przecież w takiej samej relacji do swojego ojca jak produkt do swojego wytwórcy. Unikalnej logiki narodzin nie da się więc ująć w logiczno-ontologicznych kategoriach władzy i posiadania, przyczyny (doskonalszej) i (mniej od niej doskonałego) skutku. Zgodnie z tą logiką, ojciec nie tylko ma syna, lecz (posłużmy się formułą Emmanuela Levinasa) w pewien sposób jest swoim synem, zachowując tożsamość ze sobą. Takiej struktury nie przewidują prawa ontologii, sprowadzalne do praw logiki formalnej. W przypadku Bożego ojcostwa opisywaną relację wzbogaca dodatkowo idea zbawienia, intencja wyzwolenia nas od grzechu, którego miarą nie jest już oczywiście nasza cielesność, ale synowska sytuacja „wobec Boga” - to, że naszymi czynkami łamiemy Jego prawo, że mamy zatwardziałe serca, że nie miłujemy...

Z tego, co udało nam się dotychczas ustalić wynika, że ja mogę pozostać sobą, czyli zachować moją

inność, wobec Ty Boga, w szczególności Tego, który mnie odnalazł przez akt swojego narodzenia, akt, który, powtórzmy, pociąga za sobą odrzucenie relacji panowania na rzecz oddania się mojej wolnej woli. Skoro w kontakcie z tak podjętym Bogiem nie znika moja wolność i nie rozpada się moja tożsamość, to trzeba by zapytać: cóż w takim razie może być miarą prawomocności mojego (naszego) „zrozumienia” analizowanej dramaturgii i narodzin?

Odpowiedź wydaje się prosta, przynajmniej jeśli trzymać się perspektywy "ja" w relacji do Boga - jest nią zmiana jakości naszego życia, którą owo zrozumienie nam umożliwia. Co oznacza - musimy jednak pytać dalej - ta "jakość"? Otóż składają się na nią dwa komponenty. Po pierwsze wiąże się ona ze świadomością bycia obdarowanym - Bóg się rodzi dla nas, ponieważ nas umiłował. Bezsensowna jest wszelka próba rozumowego wyjaśnienia tego wydarzenia ze swej natury wspaniałomyślnego i bezinteresownego; bezsensowne jest poszukiwanie dlań jakichś ogólnych twierdzeń dotyczących religii, mówiących np. o tym, że praktyki religijne związane z symboliką Boga narodzonego spełniają w społeczeństwie określone funkcje, sprzyjają choćby kształtowaniu postaw rodzicielskich w danej grupie.

Pytania „dlaczego?”, „czym sobie na to (tj. na dar narodzenia) zasłużyliśmy?” Są nietrafne tak, jak nietrafne są takie same pytania skierowane przez dzieci do swoich rodziców. I jest tak bez względu na to, że sytuacje Bożego ojcostwa i synostwa są czymś innym niż analogiczne (!) Relacje międzyludzkie, to zaledwie metafory, niezdarne słowa usiłujące oddać tajemnicę Jego człowieczeństwa, mającego swoje źródło w miłości nieskończonej. Ale rzecz w tym, że - pozwólmy sobie na małą, choć dość istotną dla naszych rozważań, dygresję - bez tych jakkolwiek niedoskonałych opisów nie byłoby jednak naszego stosunku „wobec Boga”. Bóg nie przychodzi, bowiem na świat bez wcześniejszego nawiązania więzi z człowiekiem, bez Przymierza, obietnicy, słowa... Dramaturgia narodzin jest niezrozumiała bez tej dającej się analizować i interpretować językowej komunikacji, bez wymiaru spotkania i dialogu, bez wybrania i powołania. Pozytywnie możemy powiedzieć to tak: boskość, która rodzi siebie samą, ma "sens", tzn. Jest „zrozumiała” tylko w świetle wcześniejszych autoopisów czyli autodefinicji lub samozrozumień tych, którzy w nią wierzą. Są to opisy rejestrujące historię ich, tj. Boga i ludzi - wzajemnych kontaktów - historię dziejów zbawienia, których kulminacyjnym punktem jest moment narodzin Syna Bożego.

Żeby w naszej analizie odsłonić przynajmniej podstawowe znaczenia składające się na jeden sens pojęcia Bożych narodzin, wypada na koniec wspomnieć jeszcze o wdzięczności. Jest ona tym drugim wyróżnionym przeze mnie elementem, który wskazuje na zmianę jakości naszego „synowskiego” życia, i pozostaje w ścisłym związku z logiką narodzin. Bóg się rodzi dla nas, obdarza więc nas Sobą, a właściwą naszą odpowiedzią na dar może być tylko wdzięczność. Wdzięczność to nie przerażenie ani podziw, to nie reakcja na całkowicie obcy, monstrialny absolut, reakcja paraliżująca naszą wolność i unicestwiająca naszą sobość. Przeciwnie: jest to raczej uczucie, lub lepiej: postawa, która pozwala nam być sobą i zarazem w pewnym sensie być Innym; postawa, która tłumaczy paradoksalność języka, jakim człowiek czasami mówi o swoim stosunku do Boga: że żyje „w Bogu”, „przez Boga”, czy wręcz, że „przyobleka się w Boga” (wystarczy wspomnieć Pawłowe wołanie: „Już nie ja żyję; to Chrystus żyje we mnie” [Gal 2, 20]). Nie chodzi tu o bluźnierstwo - mamy oto bowiem do czynienia z językiem, którego poetyka kieruje się regułami logiki narodzin - logiki wydarzenia ucłowieczenia Boga, którego korelatem stało się ubóstwienie („chrystyfikacja”) człowieka.

Prawdziwie wdzięczny za Dobro, sam chcę się dzielić z innymi, być dobry i bezinteresowny.

I ostatnia uwaga: tej nowej jakości naszego życia nie należy traktować w kategoriach rozwojowych - Bóg, który przyjmuje ciało człowieka, pogłębia zawarte z nim Przymierze. To znaczy, że nie zaprowadza w świecie przez to nowego porządku, nie odtwarza też porządku, który panował przed upadkiem Adama w mitycznym raju.

Dramaturgia narodzin Syna Człowieczego wiąże się raczej z „odwróceniem wszystkiego przez nadmiar” (P. Ricoeur), rozgrywa się ona wokół nadobfitości łask, które pozwalają człowiekowi wewnątrznie się przemienić, tak jakby powtórnie narodzić (Rz 5, 15-17, 20; J 3, 3-5).