

NADZIEJA WBREW WSZELKIEJ NADZIEI

Tytuł tego eseju przywołuje znamienite wyrażenie św. Pawła z *Listu do Rzymian* (4, 18)¹ które pamięć ludzka otoczyła wyjątkową sławą i dotąd sięga po nie, choć częstokroć dla uwydatnienia przeświadczeń zgoła pozareligijnych, tym bardziej więc odległych od intencji, jakie Apostołowi dyktowały owe słowa. Podczas gdy Paweł obwieszczał adresatom swojego pisma, że wzorem Abrahama, wbrew oczywistościom przeciwnym, powinni bezwarunkowo zawierzyć obietnicy Bożej i całą nadzieję swą spleść z odkupieniem w Jezusie Chrystusie, dziś, w sytuacji duchowej odmiennej od tamtej, zdanie Pawłowe tchnie przede wszystkim pewną tylko maksymą mądrościową, służąc za celnie sformułowany wskaźnik nieodzowności bezkompromisowych wyborów moralnych na rzecz wartości najwyższych. Chrześcijańskie i, wprost, zbawcze akcenty myśli Apostoła ustępują zatem miejsca wyłącznie etycznej interpretacji kerygmatu w kulturze, która straciła bliską więź z treściami orędzia ewangelicznego i z trudem wyczuwa ich sens.

Niemniej zastanowić się wypada, czy mimo wszystko nie to jest najpierw istotne, co łączy, a nie , co dzieli oba spojrzenia na słynną formułę i gwarantuje jej wzrastającą obecnie aktualność. Być może nawet uwaga, jaką znów skupia na sobie, skłonić powinna do upatrywania w tym fakcie znaku czasu — stopniowej rewaloryzacji zapytań moralnych w świadomości człowieka, także odradzania się poczucia sensu istnienia przeciwko idei absurdu, która nazbyt długo pogrążała epokę w bezradnym „oczekiwaniu na Godota”. Być może właśnie „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” raz jeszcze wyłania się z pomroku mijających lat jako jedynie obiecujący imperatyw na przyszłość, której zarysy poczynają się wszak układać w wizje apokaliptyczne.

1. Nie bez powodu w obręb refleksji wkracza tu symbolika dzieła S. Becketta, zwłaszcza jej sceniczny wyraz utrwalony w *Czekając na Godota*, najgłośniejszym utworze irlandzkiego pisarza, będącym jasną i dosadną wręcz ilustracją odczuć przeciwstaw-

¹ Celowo przyjmujemy, podaną w tytule, obiegową postać tego wyrażenia, nieco inną niż w znanych polskich przekładach *Listu do Rzymian*. W tej bowiem postaci upowszechniło się ono jako wyrażenie mądrościowe o różnorodnych zastosowaniach.

nych nie tylko religijnej, ale również etycznej lekturze Pawłowej formuły.

Beckett niejednokrotnie odżegnywał się od związków z filozofią, protestując głównie przeciwko upatrywaniu w nim myśliciela zbliżonego do egzystencjalizmu. Nigdy jednak nie zdołał skutecznie odeprzeć sądu krytyków, iż na gruncie literatury jest wiernym echem i współtwórcą widzeń świata typowych dla tego nurtu. I tak, słusznie chyba napisano, że u niego „czas zmierza do bezczasu, ciało do rozkładu, działanie do nieruchomości, mówienie do milczenia — słowem, istnienie do nieistnienia”²; że jego wyobrażenia wciąż się obraca wokół zapytań o stosunek człowieka do śmierci. Wreszcie, że teatr Beckettowski jest w ogóle teatrem na wskroś tragicznym w pierwotnym, greckim rozumieniu tego miana. Bo, co w teatrze Becketta jest właściwie tragiczne, jeśli wziąć pod uwagę nowożytnie pojmowanie tragedii? W zasadzie nic. Nic bowiem nie wyróżnia się tam żadną osobliwością i nie wybiega poza zwyczajny tok zdarzeń. „Wszystko, o czym mówi pisarz, przytrafić się musi — w tej czy podobnej postaci — wszystkim od początku świata”³. Ale tu właśnie wchodzimy w sedno sprawy.

„Wszystko, o czym pisarz mówi, przytrafić się musi”. Same zdarzenia nie są istotne, „nie niosą żadnej wartości, której zagłada byłaby przyczyną trwogi i wezwaniem do oczyszczenia”⁴. W tragedii nowożytnej, na przykład u Racine’a czy u Szekspira, bohaterowie są winni popełnienia rzeczywistego zła. Oddają się nie poskromionym namiętnościom, uniesieni pychą i szaleństwem, niszczą porządek ustalony przez odwieczną mądrość. Są świadomymi swych czynów przestępczych i ponoszą należne za nie kary. Zarazem tchną blaskiem jakiejś wielkości i budzą współczucie. Ich winy są uwewnętrznione i są ich osobistymi winami, choć także wywołują spory o naruszoną wartość moralną, o jej rangę, o odpowiedzialność za czyn.

Inaczej w tragedii greckiej, z którą się spokrewniają intuicje Becketta. Tam bohater staje wobec niepokonalnej mocy bezosobowego losu i cierpi za zbrodnie, których albo, jak Edyp, nie popełnił świadomie, albo, jak Orestes, popełnił je z rozkazu bogów. I ku temu Beckett zwrócił swe pasje twórcze, tłumacząc, iż tragedią jest nie tyle dzieło o odpowiedzialności człowieka, ile o ekspijacji. „Bohater tragiczny musi odcierpieć grzech pierworodny, własny i swoich *socii malorum*, grzech narodzin”⁵. Dramaturgia

² J. Błoński, *Samuel Beckett*, Warszawa 1982, s. 34. W dalszym ciągu tekstu korzystamy z bardzo interesujących analiz Błońskiego. Zob. tamże, s. 27—40.

³ Tamże, s. 34.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 35.

Beckettowska podniosła ten akcent do granic najwyższych. Jej postaci, odwrotnie niż we wzorcach klasycznych, nie dokonują czynów godnych uwagi — ani zdrotnych, ani szlachetnych — nie naruszają obowiązujących kodeksów i reguł społecznych, nie mają sobie nic do wyrzucenia i nic im wyrzucić niepodobna. „Ale to właśnie jest tragiczne — interesująco podkreśla cytowany tutaj J. Błoński — ponieważ istnienie nie niesie żadnego usprawiedliwienia, będąc nieustanną utratą i nieustannym pomniejszaniem. Tragedia nie jest więc sposobem umierania, ale sposobem istnienia człowieka. Objawia się w najzwyczajszej codzienności, otula ciało jak powietrze. Jej znakiem jest tubka pasty, pluszowy piesek, cokolwiek”⁶. Człowiek doświadcza siebie jako byt, który nic sobie samemu nie zawdzięcza lub, według ulubionego zwrotu egzystencjalistów, jako istnienie „rzuczone w świat” i które — jak powiedziałby Beckett — ma świadomość, że „wszystko jest winą, nie wiadomo dlaczego, nie wiadomo czego, nie wiadomo wobec kogo”⁷. Zwraca się przeto do Kogoś lub do czegoś, do Boga, do mocy kosmicznych, do jakiegoś Godota — do tego, kto kazał mu istnieć i... czeka, choć nadaremnie, na jego nadejście, jak Vladimir, Estragon, Pozzo i Lucky w utworze, który przyniósł Beckettowi sławę.

Jakie stąd wnioski wynikają? Myśl niektórych komentatorów skupia się dość chętnie na uderzającej różnicy pomiędzy pesymistyczną z gruntu wizją świata samego twórcy dzieła a naturą postaci wypełniających tę wizję i próbuje uwydatnić, że one wszak wierzą w nadejście kogoś, kto ich życiu nada sens i dlatego swe dni wypełniają oczekiwaniem. A chociaż ich egzystencja nie staje się przez to mniej smutna i bolesna, to przecież zasługuje na refleksję, gdyż jest w niej miejsce na nadzieję, „właściwość pasywną, bierną, ale głęboko ludzką”⁸.

Czy podobna przystać na ten, sugestywny skądinąd, komentarz? Zwłaszcza snuć na jego tle zastanowienia nad, jakoby obecną w nim podskórnie, „nadzieję wbrew wszelkiej nadziei”? Chyba nie. Bardziej przekonująco brzmi interpretacja w typie na przykład Błońskiego, bliższa, jak wolno sądzić, rzeczywistym inspiracjom Becketta. Błoński raz jeszcze trafnie zauważa, głównie dzięki porównaniu *Czekając na Godota* z *Końcówką*, utworem późniejszym, że Beckett wykazuje tendencję do redukcji czasu i unieruchomienia akcji. W pierwszym utworze czas jest ukierunkowany na Zdarzenie, które, jeśli nastąpi, przerośnie wszystkie inne, natomiast w *Końcówce* nie ma on już celu, jest zamknięty

⁶ Tamże, s. 36.

⁷ Cyt. za Błońskim, tamże, s. 37.

⁸ M. Misiorny, *Współczesny teatr na świecie*, Warszawa 1978, s. 32.

i przestaje płynąć. „Ku niczemu nie prowadzi, nic się z niego nie może narodzić. Co było, może się tylko powtórzyć, zwykle gorzej. Możliwa jest tylko jedna niespodzianka: że jedno z powtórzeń będzie ostatnie”⁹. Stopniowo, systematycznie, bez szans odwrotu wszystko się kurczy, redukuje i wreszcie — unicestwia, kapitał ciała i ducha, odruchy biologiczne i owa „głęboko ludzka” czy, patrząc inaczej, prymitywna nadzieja także. „Estragon zdejmuje buty, brak mu siły, aby je włożyć, więc odchodzi boso. Później pomaga mu Vladimir... Ale przyjdzie dzień, kiedy nawet we dwójkę nie potrafią się obuć”¹⁰. Postacie dalszych sztuk tracą więcej: ruch, gest, mimikę, również ich mowa zmierza do rozpadu. Wprawdzie to, co dotąd czyniły było zupełnie błahe i bezrozumne, lecz „nie to w tym teatrze ważne, co się robi, ale że się robi. Że się jeszcze robi” — obgryza marchewkę, pięści pluszowego pieska, przegląda torebkę¹¹.

Podobnie z mową. Bo i dialogi tego teatru są jałowe, męczące, ale konieczne. Nie to jest najważniejsze, co się mówi, lecz że się jeszcze mówi. „Toteż mówienie jest (tu) z reguły kalekie. Słysząc niemal popłoch składni, znużenie oddechu, wciekłość słów, co nie mogą się złożyć... W miarę jak marnieją i giną postacie, marnieje zwykle i rozplywa się mowa... Ale im gorzej i głupiej mówią ludzie Becketta, tym się bardziej przy mowie upierają! Godzą się na słowne cokolwiek, jak Vladimir. Byle tylko pokonać ciszę, dorzucić coś do przedtem powiedzianego! Skoro tak trudno istnieć, trzeba przynajmniej słowem upewnić się w istnieniu, ba, przydać sobie istnienia! Każdym dorzuconym zdaniem człowiek wydziera sobie niebytowi. Znaczenia słów są zatem mniej ważne niż proces mówienia, który sam staje się „bohaterem” dramatu, kto wie, czy nie ważniejszym od człowieka, przez którego się objawia. Postacie trwają w zupełnej błałości: działają, aby podtrzymać własne życie (cieleśnie rozumiane), mówią, aby zapełnić milczenie... Przestrzeń literacka zostaje wypełniona słowami, jak pustynia piaskiem”¹².

Niestety, nie sposób dopatrzeć się na owej pustyni, wciąż poszerzającej swoje horyzonty, najmniejszej choćby oazy. To, co niekiedy rozbudza nadzieje, rychło się okazuje zwodniczą tylko fatamorganą. Gdy w *Czekając na Godota* zakwita drzewo, jego zieleń wyrывa widza z odrętwienia, wyczula uwagę, szybkim rysunkiem kreśli w nim obrazy spodziewanego Nadejścia, lecz Godot nie przychodzi, bo liście drzewa nie oznajmniają niczego więcej poza zmianą pory roku¹³.

⁹ J. Błoński, por. cyt., s. 20.

¹¹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Tamże, s. 28.

¹² Tamże, s. 30.

¹³ Błoński dopowiada, że symboliczne traktowanie zieleni (nadzieja) czy drzewa (biblijne drzewo życia) nie byłoby niedorzeczne, gdyż „Beckett świa-

Beckett jest bezwzględnie logiczny. Wie, że Godot przybyć nie może, dlatego nie zapowiada go żadnym symbolem. W przekazie swojej wizji losu ludzkiego chce być do końca prawdomówny, nie zwodzi więc nikogo jakkolwiek czężą obietnicą. Jest niezmiennie konsekwentnym tragikiem, który nie sprzeniewierza się narzuconej sobie regule „gry” literackiej. Ale i to powiedzieć trzeba, że w tej grze czy konwencji — w zgodzie z wymaganiami tragedii — doprowadził do paroksyzmu podstawowe pragnienia, tęsknoty, przeczucia człowieka, które jednak rozwinąć można w dwóch przeciwstawnych kierunkach: tragicznym i utopijnym. Beckett wybrał tragedię. I tę wzorcową, klasyczną, z nieubłaganym losem, z człowiekiem-niewinnym skazańcem, z nieuchronnym unicestwieniem wszelkich dążeń skazańca, z nie dopuszczającym wyjątku przeznaczeniem go do przeobrażenia się w kikut ludzkiego. I nic więcej. Absolutnie nic. Chociaż w tym ostatnim akcencie odstąpił od tragedii greckiej. Los nie uśmierca niewinnego winowajcy, zsyła nań daleko większą karę, pozbawiając go życia na miarę człowieka. Zezwala żyć pozostałości ludzkiej, która biologicznym odruchem broni się przed śmiercią, by zapaść się jeszcze głębiej, niczym topielec na bagnach.

Próżno by tutaj szukać nadziei. Nawet u czekających na Godota, a więc w dramacie z pewnym jeszcze śladem optymizmu, Beckettowskie wątki tragiczne są już tak rozwinięte, że w najlepszym razie wolno się chyba domyślać nie tyle owej „głęboko ludzkiej właściwości”, według wcześniej wzmiankowanej sugestii, ile jej szczątków, właśnie odruchów nie wiodących donikąd.

Tym usilniej należy przeto zaznaczyć, iż w realiach sztuki Becketta „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” tchnie totalnym bezsenssem i spotkać by ją tam musiała szydlercza wręcz odprawa. Chyba że, ulegając spopularyzowanym, dowolnym interpretacjom Pawłowej formuły, chciałoby się ją przyjąć w rozumieniu naiwnej, całkowicie bezpodstawnej wiary w przyszłość mimo przeciwności, jakie nieustępliwie tamują nadejście pomyślniejszych dni. W takim jednak wypadku jej brzmienie byłoby inne: nadzieja wbrew wszelkiej sytuacji beznadziejnej.

2. Jakkolwiek tragiczna wizja życia w różnorodnych postaciach przewija się przez dzieje ludzkie, fascynacje człowieka rozbudza

domie stawia na nadznaczość wypowiedzi. Wprowadza na tropy, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ale po prostu niedostateczne. Jego obrazy czy formuły mają nieraz oczywiste znaczenie symboliczne. Ale to znaczenie nigdy nie jest pełne...” Tamże, s. 31. Natomiast, zdaniem innego autora, interesujące jest badanie u Becketta sensu zawartego w podtekstach, stworzonych za pomocą chwytów stylistycznych. Zob. B. Bałutowa, *Powieść angielska XX wieku*, Warszawa 1983, s. 164.

przede wszystkim utopia czyli antytragedia. I chociaż protagoniści surowego realizmu światopoglądowego usiłują zdyskredytować ją i ośmieszyć, odradza się wciąż jako jedynie realistyczna propozycja istnienia. Ufniejsze spojrzenie na utopię przyćmiewają też pewne zatargi wokół sensu tego słowa. Na ogół z niemałym trudem udaje się przezwyteńczyć kojarzenie go sobie z idyllicznym i nierealnym obrazem przyszłych kształtów więzi społecznych, uwolnionych od zła, jakie je trawi w doświadczanej rzeczywistości. Są to niemniej asocjacje przestarzałe, zbyt zwięzane z etymologią wyrazu¹⁴. Dzisiejsze definicje utopii nie utożsamiają jej w podobnym stopniu z czczym marzeniem ludzkim, z fantasmagorią, z senną złudą, kładą raczej nacisk na zryw ducha, który w sprzeczności wobec zniewalających form życia społecznego, wobec, jak współcześnie, filozofii człowieka „rzuczonego w świat” i pozostawionego samemu sobie w Heideggerowskim znaczeniu idei *Geworfenheit*¹⁵, snuje projekty nowego porządku do urzeczywistnienia. I wypowiada się w końcu głębiej i prawdziwiej niż wówczas, gdy sięga po środki sugestywne gwarantujące odkrycie realistycznego obrazu egzystencji, nie mogąc *de facto* zapewnić nic poza minimalnym wglądem w nią. „Nie powinniśmy (przeto) źle myśleć o utopii — ciekawie zauważa ks. J. Tischner — Utopie mówią o człowieku więcej niż niejedna statystyka, a poza tym zawsze w jakimś stopniu kształtują nasz realny świat, czego nie można powiedzieć o statystyce. W treści utopii, jeśli dobrze poszukać, można wykryć zespół tych wartości, bez których człowiek nie tylko nie potrafi w konkretnym miejscu i czasie zrozumieć człowieka, ale nawet nie potrafi w pełni czuć się sobą”¹⁶. Ks. Tischner nie idealizuje jednak. „Słabą stroną utopii — dodaje — jest to, że nie docenia ona siły, z jaką zło wchodzi w świat i w nim pozostaje. Utopie zazwyczaj minimalizują potęgę zła, lekce je sobie wazą. Wierzą, że tak niewiele potrzeba, by zło ustąpiło ze świata”¹⁷. Wszakże słaba strona utopii nie przemawia przeciwko jej walorom, skłania tylko do uważniejszej weryfikacji tego typu projektów ludzkiego jutra. „Utopie społeczne domagają się ujawnienia, opisanie i krytyki... Idzie o to, by zaprowadzić wśród nich jakiś ład, by rozróżnić te, które są baśnią, od tych, które ewentualnie mogą stać się programem”¹⁸.

¹⁴ Zwraca się uwagę na mylne częstokroć wywodzenie utopii od *eu-topos* — kraina szczęśliwa, zamiast *ou-topos* — kraina nie istniejąca. Zob. np. J. Servier, *L'utopie*, Paris 1979, s. 3. Interesujące opracowanie całości problematyki związanej z ideą utopii, potraktowane jako względnie obszerna informacja encyklopedyczna (128 s.).

¹⁵ Tamże, s. 15—16.

¹⁶ *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 457—458.

¹⁷ Tamże, s. 458. ¹⁸ Tamże.

Przesłanie wizji tragicznej porywa w niektórych okresach złudą realizmu, ale rychło wywołuje trwogę i pragnienie ucieczki. Przesłanie utopii przyciąga obietnicą pokoju, krzewi nadzieje i, wbrew pozorom przeciwnym, twórczy czyn. Gdy utopia zawodzi, pozostawia żal, ale nie lęk; wyzwala rozpacz rozstania, ale nie ucieczkę. Orędzie tragiczne nie gromadzi wokół siebie pogodnych twarzy, utopijne przygarnia zawsze uciekinierów z królestwa tragedii. Wolno wprost założyć, że człowiek jest szczęśliwie przeznaczony do spełniania się w świecie utopii, a jego nieszczęście zaczyna się nie wtedy, gdy utopia zawodzi, lecz gdy on ją zdradza dla jej przeciwniczki. Nieuchronnie wchodzi wówczas w obszar beznadziejności, jak u Becketta, i musi zmarnieć.

W obecnym przypuszczeniu powstaje nowa kwestia i jednocześnie zarys rozwiązania problemu tytułowego. Kwestią jest wybór utopii, tzn. takiej wizji świata, która by była najbardziej przyjazna człowiekowi, jedyną wizją-dla-niego, ponad wszystkimi innymi. Otóż formuła św. Pawła, gdy spojrzymy na nią w kontekście zdań ją otaczających wskazuje właśnie, na co ów wybór powinien paść wbrew wszelkim innym, skądinąd zasadnym i sugestywnie się zalecającym propozycjom.

Wypada niemniej przypomnieć, że „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” jest zwrotem dość powszechnie stosowanym niezależnie od chrześcijańskich opcji Pawłowych i, co charakterystyczne, niezależnie od nich na nowo dziś odżywa.

Prawdopodobnie składają się na to przynajmniej dwa fakty z zakresu przemian duchowych bieżącego czasu: z jednej strony ostateczny rozbrat z egzystencjalizmem oraz znużenie ekskluzywnymi filozofiami, jakie rozkwitły po 1968, z drugiej zaś poszukiwanie pewniejszych oparc dla istnienia ludzkiego, które się poczuło realnie i wielorako zagrożone. Stąd najpierw niecodzienny wzrost zainteresowań tematem nadziei w ogóle, następnie wyborem dróg faktycznie do niej wiodących. Wybory pozorne, koniunkturalne, powodowane lękiem czy łatwą ustępliwością, chęcią zysku czy zrobienia kariery wyraźnie przestają być w cenie, nawet jeśli, socjologicznie rzecz biorąc, te właśnie nadal się jeszcze wybijają. Natomiast liczyć zaczyna się jedynie to, co rzeczywiście ważne, istotne, bliższe prawdy. „Nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” przybiera tu sens imperatywu wskazującego na konieczność podejmowania takich oto wyborów wbrew temu, co się dotąd wybierało, z czym człowiek się wiązał, w czym pokładał nadzieję na jutro, a co spełnić jej nie było w stanie. W hierarchii takich decyzji pierwsze miejsca przyznawane są postawom bezkompromisowym, jednoznacznym, łatwo czytelnym, nie skrywanym pod powłoką zawołań sprzecznych z nimi... paradoksalnym.

Na tym jednak poziomie, czysto etycznym, sprawa Pawłowej formuły jeszcze się nie rozwiązuje do końca. To, co z kerygmatu apostoelskiego znajduje najsympatyczniejsze choćby odbicie w ujęciach pozareligijnych, w pierwszym rzędzie domaga się własnych interpretacji w języku wiary. Chrześcijaństwo wszak nie jest przede wszystkim pewną doktryną moralną, lecz religijną, która obwieszcza światu i oferuje życie w Chrystusie jako pełne życie człowieka. Owszem, moralność ma tu niezbywalne znaczenie, ale w ścisłym powiązaniu z Ewangelią i jako jej wyraz w obszarach dobra.

Żeby móc uwypuklić religijną treść zdania Apostoła, sięgnąć trzeba do zdań, w otoczeniu których ono występuje i gdzie pełni funkcję ilustracji wyjaśniającej odbiorcom listu przesłanie o darmowym odkupieniu wszystkich, Żydów i pogan, w Jezusie Chrystusie, a więc jedynie z woli miłosiernego Boga, bez własnych zasług kogokolwiek.

Dla większej jasności wyводу warto wspomnieć, że św. Paweł, człowiek pełen namiętnej miłości do Chrystusa¹⁹, wypowiada tu czołową myśl swego posłannictwa zakotwiczoną w doświadczeniu spod Damaszku, którą powtarza na kartach każdego listu jak gdyby refren wzniosłej pieśni na cześć Zbawiciela. Dopiero w tak poszerzonym, egzystencjalnym kontekście Pawłowej katechezy widać przejrzyście, że „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” nie jest sprowadzalna do spraw porządku czysto etycznego, lecz do kwestii przyjęcia lub odrzucenia zbawczego daru Boga. Zapewne wpływom strożytnej kultury filozoficznej na formację religijnej świadomości chrześcijan przypisać by trzeba nalot stoickich po części akcentów w pojmowaniu imperatywów ewangelicznych. Mędrzec stoicki szukał mianowicie wyzwolenia w opanowaniu siebie, w wyzbyciu się namiętności, w niezłomnej postawie wobec uderzeń losu, zatem w doskonałym władaniu sobą. Taki cel, trudny i do pewnego stopnia wzniosły, niewłaściwie rzutuje na interpretacje nie tylko samej formuły Apostoła, ale i całej jego doktryny, której czyste źródła znajdują się w wydarzeniu pod Damaszkiem bardziej niż w wykształceniu lub inspiracjach prądów umysłowych epoki.

Idziemy tu za przekonującym stanowiskiem egzegetów, którzy, jak R. Schnackenburg, ze specjalnym podkreśleniem eksponują, że

¹⁹ R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 244, z którego nadto czerpiemy informacje o teologii św. Pawła, zob. s. 233—255. Także, M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris 1950, s. 81—98; J. Stępień, *Teologia św. Pawła*, Warszawa 1979, s. 366—373; K. Romaniuk, *List do Rzymian*, Poznań—Warszawa 1978, s. 116—130.

tam właśnie upatrywać należy początków późniejszego wyróżnienia przez Pawła dwóch charakteryzujących jego teologię kategorii czasu: „dawniej” i „dziś”. Odtąd bowiem Apostoł dzieli swe życie na dwa diametralnie różne okresy: przed nawróceniem i po nawróceniu, co z pasją neofity i w soczystych terminach wyznaje jeszcze po latach, pisząc z więzienia list do najukochańszej gminy w Filipi. „Hebrajczyk z Hebrajczyków, pod względem stosunku do Prawa faryzeusz, pod względem gorliwości — prześladowca Kościoła, pod względem sprawiedliwości legalnej — stałem się bez zarzutu. Ale to wszystko, co stanowiło dla mnie zysk, ze względu na Chrystusa uznałem za stratę. I owszem, nawet uznaję wszystko za stratę ze względu na najwyższą cenę znajomości Chrystusa Jezusa, Pana mojego. Dla Niego wyzułem się ze wszystkiego i uznaję to za śmieci, bylebym pozyskał Chrystusa i znalazł się w Nim — nie mając mojej sprawiedliwości pochodzącej z Prawa, lecz Bożą sprawiedliwość otrzymaną przez wiarę w Chrystusa, sprawiedliwość pochodzącą od Boga, opartą na wierze — przez poznanie Jego: zarówno mocy Jego zmartwychwstania, jak i udziału w Jego cierpieniach — w nadziei, że upodabniając się do Jego śmierci, jakoś dojdę do pełnego powstania z martwych. Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też pochwyił, bo i sam zostałem pochwycony przez Chrystusa Jezusa” (Flp 3, 5-12).

Te oto doświadczenia kształtowały teologię św. Pawła. Antytezy: grzech — zbawienie, prawo — łaska, Adam — Chrystus miały sens w jego własnym życiu i chciał, żeby z podobną mocą zabrzmiały w życiu każdego człowieka. Historię całej ludzkości dzieli na dwie epoki: epokę grzechu i śmierci — od Adama do Chrystusa oraz czas zbawienia i życia — począwszy od Chrystusa. Grzech nie jest u Pawła bytem abstrakcyjnym czy tylko złem moralnym, lecz prawdziwą siłą demoniczną, która rozciągnęła władanie nad światem (Rz 5, 21); mocą kosmiczną, a nie tylko pewnym schorzeniem i brakiem doskonałości. Dlatego związek człowieka z grzechem przedstawia w terminologii militarnej — jako oddanie się na służbę grzechowi i jako broń nieprawości (Rz 6, 13). Śmierć zaś jest konsekwentnym dopełnieniem poprzedniego obrazu, zapłatą odpowiednią za tę służbę. Ale i odwrotnie: „łaska przez Boga dana to życie wieczne w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 5, 23).

Podobnie w interesującym nas wprost fragmencie *Listu do Rzymian* po obszernym opisie grzesznej sytuacji świata czyli jego tragizmu, Apostoł wskazuje na łaskę usprawiedliwienia jako na kres tragedii (1, 18 — 3, 31). Katechezę tę ciekawie wzmacniają akcenty, które z pozoru w niczym się nie wiążą z dzisiejszymi

uwarunkowaniami doświadczenia religijnego i mogą przeto utrudnić lekturę tekstu. Św. Paweł musiał mianowicie zająć stanowisko wobec żywotnej wówczas sprawy konieczności zbawczego dzieła Chrystusa dla Żydów, przeświadczonych, że na miłosierdzie Boże zasługiwali dzięki wiernemu wypełnianiu przepisów Prawa. Jeden właściwie argument stwarzał możliwość wyprowadzenia ich z błędu — odmienne w tym względzie świadectwo żydowskiej tradycji religijnej. Apostoł wykorzystał narzucający się tu przykład Abrahama, ojca narodu wybranego, ażeby przypomnieć, iż jego ojcostwo nie wspiera się ani na obrzezaniu, ani na Prawie, lecz wyłącznie na bezwarunkowym zawierzeniu samej obietnicy miłującego Boga. Więcej, w obietnicy tej Paweł widział początek historii, która ostateczne spełnienie znalazła w Chrystusie czyli początek nowej ekonomii łaski wraz z jedynie właściwym responsem na nią — „nadzieją wbrew wszelkiej nadziei”, uzależnieniem całej przyszłości od wszechmocy i dobroci Bożej, z odzewem miłości ludzkiej na miłość Stwórcy.

Ów szczególnie problem nie dotyczy tylko spornej kwestii historycznej. W znacznie ostrzejszej nawet postaci odżywa, *mutatis mutandis*, ilekroć ewangeliczne orędzie o zbawieniu przestaje brzmieć w świadomości ludzkiej jako zwiastun jedynej odnowy wszechrzeczy, która zasługuje na to miano i jako jedyna szansa powrotu ze śmierci do życia. Gdy zatem nadzieje na jutro skupiają się żywiej wokół obietnic pozaewangelicznych i słowo Ewangelii nie wyzwala Abrahamowej odpowiedzi. Gdy, wreszcie, by zaczerpnąć wyrazów ze świadectwa najprzedniejszej miary, za obwieszczeniem, iż „Odkupiciel człowieka, Jezus Chrystus, jest ośrodkiem wszechświata i historii”²⁰ nie podąża modlitewne wyznanie: „do Niego zwraca się moja myśl i moje serce w tej doniosłej godzinie dziejów...”²¹.

Rola, jaką św. Paweł przypisuje Abrahamowi nie jest ani profetyczna, ani figuratywna, lecz w dosłownym znaczeniu historyczna — historiozbawcza. Żeby mieć udział w obiecany błogosławieństwie, należy być potomkiem Abrahama. Nie w sensie związków krwi, lecz udziału w wierze praojca. Paweł wręcz nie obrażał sobie uczestnictwa w odkupieniu poza przynależnością — przez wiarę — do ludu Abrahamowego, do Izraela²².

„Nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” jest w sumie aktem uwielbienia Boga wzorem wybrańca, który zawierzywszy bez reszty

²⁰ *Redemptor hominis* 1.

²¹ Tamże.

²² Obszerniej pisze o tym P. Démann, *La signification d'Abraham dans la perspective du Nouveau Testament*, w: *Abraham père des croyants*, Paris 1952, s. 58—63.

Jego obietnicy, wyszedł z ziemi rodzinnej i „udał się w drogę, jak mu Jahwe rozkazał” (Rdz 12, 1. 4). „Nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że ciało jego jest już obumarłe... i że obumarłe jest łono Sary. I nie okazał wahania ani niedowierzenia co do obietnicy Bożej, ale się wzmocnił w wierze. Oddał przez to chwałę Bogu i był przekonany, że On mocen jest wypełnić to, co obiecał” (Rz 4, 19-21). Tym samym „nadzieja wbrew wszelkiej nadziei” jest ufnym otwarciem się na zbawienie w Jezusie Chrystusie. „Dlatego też poczytano mu to za tytuł do usprawiedliwienia. A to, że poczytano mu, zostało napisane... i ze względu na nas, że będzie poczytane i nam, którzy wierzymy w Tego, co wskrzesił z martwych Jezusa, Pana naszego” (Rz 4, 22-24). Jest wreszcie protestem przeciwko tragicznej wizji egzystencji ludzkiej upostaciowanej współcześnie w Beckettowskim obrazie oczekiwania na Godota, najwyraźniej chyba ilustrującym antytezę Pawłowego kerygmatu.