

Ks. Henryk Szmulewicz

Instytut Teologiczny, Tarnów

ŚWIĘTOŚĆ JAKO STAN PRAWDZIWEJ TOŻSAMOŚCI ZBAWIONYCH

Beatyfikacja i kanonizacja stanowią w życiu Kościoła szczególne świadectwo uwieńczenia zarówno indywidualnego, jak i wspólnotowego wymiaru historii zbawienia. Historia zbawienia jest bowiem Bożym darem. Jako Boży dar jest ona równocześnie nieustannie ponawianym wysiłkiem ze strony człowieka, aby odpowiedzieć na Boże „poszukiwanie” w Jezusie Chrystusie, o którym mówi Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*: „W Jezusie Chrystusie – Bóg szuka człowieka”¹

Prawda o historii zbawienia jako „miejscu” spotkania zbawczej woli Boga z wolnością człowieka sprawia, iż wciąż pozostaje kwestią o szczególnej aktualności „głębsze rozpoznanie znaków nadziei, dostrzegalnych u schyłku obecnego stulecia mimo cieni, które często je zakrywają przed naszym wzrokiem”² W świetle papieskiego wezwania możemy powiedzieć, iż kanonizacja św. Jadwigi, królowej, jest przykładem odczytywania znaków nadziei przez Kościół u schyłku obecnego stulecia.

W ramach historii zbawienia dokonuje się nie tylko rozumowe uznanie za prawdę treści Bożego Objawienia, lecz także wybór Boga, który przychodzi do człowieka poprzez głębię Jego miłości poszukującej. Właśnie ta miłość poszukująca znalazła swoje wspaniałe urzeczywistnienie w życiu św. Jadwigi. Słowa homilii, wygłoszonej przez Ojca Świętego 8 VI 1997 r. na krakowskich Błoniach, pragniemy uczynić punktem odniesienia dla niniejszych rozważań, w których będziemy starali się ukazać głęboki sens związku pomiędzy świętością i tożsamością człowieka w stanie eschatologicznego spełnienia historii zbawienia. Uważamy bowiem, iż Ojciec Święty, ogłaszając królową Jadwigę Andegaweńską świętą wskazał, iż owo tajemnicze „wzajemne poszukiwanie” Boga i człowieka urzeczywistnia się w sposób szczególny w powiązaniu świętości człowieka z jego osobową tożsamością. Punktem wyjścia zatem dla naszej lektury homilii Ojca Świętego na krakowskich Błoniach, będzie filozoficzno-teologiczne założenie, iż człowiek wierzący

¹ Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente*, 7.

² Tamże, 41.

dążący do osiągnięcia eschatologicznej pełni świętości jest świadomy, że świętość ta będzie zarazem realizacją pełni jego ludzkiej tożsamości. Innymi słowy, jeśli w doczesnym życiu świętość człowieka pozostawała w zgodności z jego prawdziwą, osobową tożsamością, wówczas eschatologiczny stan zbawienia człowieka nie naruszy tej zgodności. Co więcej, owa doczesna zgodność pomiędzy świętością i tożsamością człowieka decyduje o osobowej podmiotowości człowieka w stanie jego eschatologicznej szczęśliwości. W życiu ludzi świętych mamy więc do czynienia, jeśli można tak powiedzieć, z eschatologiczną personalizacją całej ich doczesnej drogi ku świętości.

Skąd wzięło się zainteresowanie powyższym zagadnieniem związku świętości i tożsamości człowieka? Otóż podejmując to zagadnienie, pragnęliśmy nie tylko dać skromny dowód naszej głębokiej wdzięczności Kościołowi za kanonizację św. Jadwigi, ale nade wszystko przynajmniej ogólnie przysłużyć się dobru tych wiernych, w których bądź to beatyfikacja, bądź to kanonizacja wywołuje pewne wątpliwości co do, jak często sami to wyrażają, *prawdziwie ludzkiego* charakteru eschatologicznej świętości zbawionych. Wątpliwości zawierają się m.in. w pytaniu, czy człowiek osiąga zbawienie (= jest święty), przestając być tym samym prawdziwie sobą lub, inaczej mówiąc, zatracając swoją tożsamość. Ponieważ niniejsze studium nie traktujemy jako polemikę z mogącymi powstawać tego rodzaju wątpliwościami, dlatego już teraz pragniemy odpowiedzieć, iż w naszym przekonaniu w stanie eschatologicznej świętości człowiek zachowuje swoją prawdziwą osobową tożsamość.

Gdybyśmy przeprowadzili choćby bardzo ogólny przegląd sposobów, na które pojmowano i pojmuje się świętość (element nadprzyrodzony) zarówno w największych światowych religiach, jak i w różnych kierunkach filozoficznych i w zwyczajnych rozmowach osób wierzących, wówczas zapewne jako wniosek moglibyśmy przyjąć, iż w przypadku zagadnienia świętości nie istnieje jedna, krótka formuła streszczająca odpowiedź na pytanie o świętość i jej związek z określoną koncepcją człowieka i jego osobowej tożsamości (element naturalny). Istniejące różnice w rozumieniu związku świętości z koncepcją człowieka pojawiają się m.in. w kontekście rozważań teologicznych o „miejscu i roli” w życiu Kościoła wyniesionych na ołtarze świętych i błogosławionych. Często u źródeł powstających trudności, wątpliwości i pytań znajduje się nie tyle trudność natury teoretycznej (co do wyjaśnienia sensowności poszczególnych beatyfikacji czy kanonizacji), ile bardziej, jak nam się wydaje, wątpliwości dotyczące tzw. ludzkiego sensu świętości.

I. ŚW. JADWIGA ŚWIĘTOŚĆ URZECZYWISTNIAJĄCA OSOBOWĄ TOŻSAMOŚĆ

Każda kanonizacja uświadamia wierzącym na całym świecie, iż tajemnica eschatologicznej komunii człowieka z Bogiem i z tymi wszystkimi, którzy są w Chrystusie, chociaż przekracza możliwości pełnego rozumowego poznania ze strony człowieka, może być jednak ogólnie określona jako stan, w którym zbawieni z radością wypełniają wolę Bożą w odniesieniu do samego Boga, do innych zbawionych i do całego odnowionego świata. Niebo jest stanem wspólnoty tych

wszystkich, którzy przepelnieni szczęściem, nie tracą swojej osobowej wolności. Święci znajdują się w Bogu, lecz pozostają w *prawdziwej tożsamości* właściwej im jako ludziom, będąc doskonale zjednoczeni z Bogiem.

Z teoretycznego punktu widzenia istnieje teologiczna możliwość traktowania jakiegoś określonego modelu świętości za najwyższą normę dla wszystkich ludzi wierzących. W imię wolności zachęcałoby się do tego, by każdy człowiek wierzący kierował się moralnością podporządkowaną całkowicie danemu wzorcowi świętości. Jeśli jednak uznalibyśmy ten kierunek rozwiązań za słuszny, wówczas człowiek wierzący, odwołując się do danych Bożego Objawienia, mógłby słusznie uważać, że jeden rodzaj świętości sprzeciwia się osobowej tożsamości człowieka.

Gdy rozważamy słowa Ojca Świętego o wyjątkowej roli wolności w życiu św. Jadwigi, staje przed nami właśnie problem związku pomiędzy osobową świętością a osobową tożsamością człowieka. Przypominając nauczanie swej encykliki *Sollicitudo rei socialis*, Jan Paweł II mówił z naciskiem o wielkim darze ludzkiej wolności:

Św. Jadwiga królowa uczy nas (...) korzystać z daru wolności. Ona wiedziała, że spełnieniem wolności jest miłość, dzięki której człowiek gotów jest zawierzyć siebie Bogu i braciom, do nich przynależeć. Zawierzyła więc Chrystusowi i narodom, które pragnęła do Niego przyprowadzić, swoje życie i swoje królowanie. Całemu narodowi dała przykład umiłowania Chrystusa i człowieka – człowieka spragnionego zarówno wiary, jak i nauki, jak też codziennego chleba i odzienia.³

Na czym polega zatem dobrowolne kształtowanie osobowej tożsamości człowieka w perspektywie jego drogi ku eschatologicznej świętości?

1. Kryterium moralności

Patrząc na życie św. Jadwigi, a szczególnie na ten charakterystyczny rys głębi jej związku z Bogiem i z ludźmi, jakim było jej osobowe poczucie wolności, możemy powiedzieć, iż warunkiem koniecznym dla procesu łączenia w sobie pragnienia świętości z pragnieniem pozostania tym, kim się jest i chce się pozostać, jest w pierwszym rzędzie sama świadomość co do faktu, iż ani świętość, ani zachowanie osobowej tożsamości nie jest autonomicznym kryterium dla moralnego postępowania.

Kształtowanie osobowej tożsamości i świętości opiera się bowiem na decyzjach, pozostających w ścisłym związku z wiecznym, obiektywnym i uniwersalnym prawem Bożym: „Dzisiaj dziękujemy Trójcy Przenajświętszej za twoją mądrość, Jadwigo... Dziękujemy Bogu Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu za twoją mądrość, Jadwigo; za to, żeś rozeznała zamysł Boży nie tylko w stosunku do swego własnego powołania, ale także w stosunku do powołania narodów...”⁴ Nie chodzi tu o przeciwstawienie prawa Bożego wymogom osobowej świętości i tożsamości człowieka, lecz o podkreślenie, że skądinąd uprawnione dążenie człowieka

³ Jan Paweł II, *Raduj się, Krakowie, oddając hołd świętej Pani Wawelskiej. Homilia podczas kanonizacji bł. Jadwigi Królowej*, OsRomPol 1997, nr specjalny, s. 84.

⁴ Tamże s. 81.

wierzącego do utrzymania i kształtowania swojej osobowej świętości a zarazem osobowej tożsamości, nie jest autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe dla niego oraz dla bliźnich. Formowanie własnej osobowej świętości i tożsamości jest więc w jakimś sensie podstawowym zadaniem właśnie dlatego, że w grę wchodzi treść Bożego Objawienia, czyli uznawana przez człowieka wierzącego obiektywna prawda. W ten sposób celem pozostaje zawsze pełne zjednoczenie z Bogiem, a nie „samo dla siebie” formowanie osobowej tożsamości i świętości.

2. Formacja intelektualno-kulturowa

Rozwój osobowej tożsamości człowieka zależy ściśle od jego właściwej formacji. W tym względzie szczególną rolę posiada formacja intelektualno-kulturowa: św. Jadwiga

[z] jasnością, która po dzień dzisiejszy oświeca całą Polskę, wiedziała, że tak siła państwa, jak siła Kościoła mają swoje źródło w starannej edukacji narodu; że droga do dobrobytu państwa, jego suwerenności i uznania w świecie wiedzie przez prężne uniwersytety. Dobrze też wiedziała Jadwiga, iż wiara poszukuje zrozumienia, wiara potrzebuje kultury i kulturę tworzy, żyje w przestrzeni kultury.⁵

Osobowa świętość człowieka, która nie rozwija się i nie kształtuje prawidłowo w perspektywie wyzwań intelektualnych konkretnego czasu i miejsca życia człowieka, zaczyna stawać się celem samym dla siebie. Oczywiście, oceniając formowanie się świętości człowieka w obrębie konkretnej – jeśli można tak powiedzieć – „tożsamości narodowej”, należy brać pod uwagę to wszystko, co oddziałuje na człowieka „z zewnątrz” Chodzi m.in. o sposoby interpretacji określonych prawd wiary, sposoby obowiązujące w danym czasie historycznym. Przykładem może być tutaj sposób interpretacji, jaki panował za czasów Jadwigi, jeśli chodzi o misję Kościoła w świecie:

[P]rzez dzieło królowej Jadwigi ochrzczeni w X wieku Polacy po czterech wiekach podjęli misję apostołską i przyczynili się do ewangelizacji i chrztu swoich sąsiadów. Jadwiga miała świadomość tego, że jej posłannictwem jest zanieść Ewangelię braciom Litwinom. I dokonała tego wraz ze swoim małżonkiem, królem Władysławem Jagiełłą. Nad Bałtykiem powstał nowy kraj chrześcijański, odrodzony w wodzie chrztu św., tak jak w X wieku ta woda odrodziła synów i córki polskiego narodu.⁶

Zrozumienie tego, iż w przypadku osobistej świętości a zarazem tożsamości człowieka nie można mówić o jakimś „automatycznym przełożeniu” teorii na praktykę zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, jest w tym kontekście zasadą o podstawowym znaczeniu. Znajdujemy się bowiem w obrębie tajemnicy współpracy ludzkiej wolności z Bożą łaską.

Właściwa formacja osobowej świętości i tożsamości oraz ich wzajemne funkcjonowanie w kontekście konkretnego ludzkiego życia nie są, niestety, pozbawione niebezpieczeństwa owego „automatycznego” traktowania spraw, które z gruntu rze-

⁵ Tamże s. 82.

⁶ Tamże s. 81.

czy muszą być rozpatrywane w perspektywie nadprzyrodzonej. Stąd też, przywołując przykład św. Jadwigi, Ojciec Święty wołał do współczesnych środowisk ludzkich:

Zastanawiamy się nad „polskim czynem” Rozważajmy, czy jest podejmowany roztropnie? Czy jest systematyczny, wytrwały? Czy jest odważny i wielkoduszny? Czy jednoczy, czy też dzieli ludzi? Czy nie uderza w kogoś nienawiścią albo pogardą? A może tego czynu miłości, polskiego, chrześcijańskiego czynu jest zbyt mało? (por. St. Wyspiański, *Wesele*)”⁷

3. Nadprzyrodzona miłość

Niezastąpionym czynnikiem, pod wpływem którego wzrasta i dojrzewa osobowa świętość i w niczym nie zostaje naruszona droga do kształtowania osobowej tożsamości człowieka, pozostaje bez wątpienia czynnik nadprzyrodzonej miłości ku Bogu i ludziom. Miłość bowiem wyraża najwyższe prawo Boże objawione przez Chrystusa, a stanowiące normę dla życia moralnego człowieka: „Dziękuję Bożej Opatrzności, że jest mi to dane – że dane mi jest wpatrywać się razem z wami w tę postać jaśniejącą Chrystusowym blaskiem i uczyć się, co to znaczy, że ‘miłość jest największa’”⁸

Dzięki miłości ostateczny sens świętości i tożsamości człowieka posiada to samo źródło – Boga, który jest Miłością. Związek osobowej świętości i tożsamości człowieka jest w swej istocie ściśle powiązany z nadprzyrodzoną rzeczywistością łaski. Dlatego świętość i tożsamość mogą i powinny być formowane w ramach, które wyznacza im nadprzyrodzona miłość. Człowiek, odkupiony łaską, winien stale kształtować swoją świętość i tożsamość właśnie w oparciu o tę naukę, którą czerpie z głębi prawdy o miłości Boga do człowieka. Miłość stawia człowieka wierzącego w szerokim kontekście historii zbawienia, przez co chroni jego osobową świętość od egoizmu czy indywidualizmu, które z istoty swej są znakiem braku prawdziwej osobowej tożsamości i świętości.

4. Służba Bogu i ludziom

Osiągnięcie świętości, która nie narusza prawdziwej tożsamości człowieka domaga się odpowiedzialnej współpracy człowieka z łaską. Zjednoczenie z Chrystusem tutaj, na ziemi, jest początkiem chwały, która czeka człowieka właśnie dzięki temu doczesnemu wszczępieniu w Chrystusa. W życiu św. Jadwigi tęsknota za świętością była ściśle związana z jej pragnieniem służby oraz pragnieniem urzeczywistnienia się Bożych planów w jej życiu i życiu ówczesnej społeczności. Pragnienia te jakby wyprzedzały wymierne osiągnięcia i rezultaty.

Jest to zgodne z logiką spraw doczesnych, gdzie myśli tworzą obraz idealnych realizacji, o wiele doskonalszych od tych, których człowiek na co dzień doświadcza. Umysł św. Jadwigi potrafił wymyślić rzeczy lepsze i doskonalsze niż te, które już istniały. Nie tylko umysł, ale także jej „wyobraźnia wiary” Możemy być pewni, że jej osobiste zaangażowanie, np. w sprawy innych narodów, nie miało celu

⁷ Tamże s. 83-84.

⁸ Tamże s. 83.

jedynie doczesnego, ale nade wszystko znaczenie nadprzyrodzone. Nie można byłoby inaczej wytłumaczyć jej troski o zachowanie tzw. tożsamości każdego narodu. Świadomość tożsamości polskiego narodu, w konkretnych okolicznościach historii Europy, kazała jej dążyć do osobistej doskonałości poprzez służbę dla zachowania tożsamości poszczególnych narodów:

Duch służby ożywił jej społeczne zaangażowanie. Z rozmachem zagłębiała się w życie polityczne swej epoki. A przy tym ona, córka króla Węgier, potrafiła łączyć wierność chrześcijańskim zasadom z konsekwencją w bronienu polskiej racji stanu. Podejmując wielkie dzieła na forum państwowym i międzynarodowym, niczego nie pragnęła dla siebie. Wszelkim materialnym i duchowym dobrem hojnie ubogacała swą drugą ojczyznę. Biegła w kunszcie dyplomatycznym, położyła podwaliny pod wielkość XV-wiecznej Polski. Ożywiła religijną i kulturalną współpracę między narodami, a jej wrażliwość na krzywdy społeczne wielokrotnie była sławiona przez poddanych.⁹

5. Życie w prawdzie

Codziennie doświadczenia pokazywały św. Jadwidze jej ograniczenia, ludzkie ułomności i niedoskonałości. To, co przed chwilą nazwaliśmy „wyobraźnią wiary”, pozwalało jej jednak stworzyć obraz samej siebie oczyszczony ze wszystkiego tego, co uznalibyśmy jako niskie, niedoskonałe, ułomne, złe i obłudne. Człowiek podąża za taką osobową tożsamością wtedy, gdy stawia sobie postulat bezwzględnej szczerości wobec siebie i gdy nie dąży w życiu do niczego, co nie byłoby rzeczywistą, niezaprzeczalną prawdą. W tym sensie możemy powiedzieć, że potrzeba prawdy jest jedną z podstawowych cech ludzkiej tęsknoty za prawdziwą świętością i osobową tożsamością:

„Nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!” – tak pisze apostoł (1 J 3, 18). Bracia i siostry! Uczmy się w szkole św. Jadwigi Królowej, jak wypełniać to przykazanie miłości. Zastanawiamy się nad „polską prawdą” Rozważajmy, czy jest szanowana w naszych domach, w środkach społecznego przekazu, urzędach publicznych, parafiach? Czy nie wymyka się niekiedy ukradkiem pod naporem okoliczności? Czy nie jest wykrzywiana, upraszczana? Czy zawsze jest w służbie miłości?¹⁰

Tęsknota człowieka za prawdziwą świętością i tożsamością jest jakimś rodzajem idealizmu. Prawdziwy idealizm nie jest jednak sprzeczny z realizmem. Wierzyć w możliwość wypełnienia zadań nawet bardzo trudnych, w osiągnięcie celów nieskończenie odległych, czy zrealizowanie wartości ze wszech miar szlachetnych – nie musi oznaczać, że jest się utopistą. Idealizm wielkiego serca i umysłu św. Jadwigi sięgnął daleko poza ramy realizmu, gdyż ten ostatni bywa często wynikiem utopijnej postaci doczesnego zaangażowania, w którym nie ma fundamentu wiary:

Nieraz klękałaś u stóp wawelskiego krucyfiks, ażeby uczyć się takiej ofiarnej miłości od Chrystusa samego. I nauczyłaś się jej. Potrafiłaś swoim życiem dowieść, że miłość jest największa. (...) I właśnie wtedy, od Chrystusa wawelskiego, przy tym czarnym krucyfiksie, do którego pielgrzymują krakowianie co roku w Wielki Piątek, nauczyłaś się, Jadwigo Królowo, dawać

⁹ Tamże s. 82.

¹⁰ Tamże s. 83.

życie za braci. Twoja głęboka mądrość i szeroka aktywność płynęły z kontemplacji – z osobistej więzi z Ukrzyżowanym. *Contemplatio et vita activa* tu zyskiwały słuszną równowagę.¹¹

6. Tęsknota za świętością

Ludzie wierzący różnią się między sobą m.in. tym, w jakiej mierze pragną pogodzić swój ideał świętości z kształtem swojej osobowości. Obok ludzi mających pod tym względem od początku słabe aspiracje, istnieje również wielka rzesza tych, którzy dopiero z czasem obniżają swoje wymagania i coraz słabiej wierzą w realność spełnienia się swych tęsknot za osobową świętością i tożsamością. Dlatego idealizm ludzi świętych polega nie tylko na stawianiu sobie wzniosłych celów, lecz na woli do walki o ich realizację. Wierność tęsknocie za świętością staje się wówczas wiernością samemu sobie:

Święta nasza królowo, Jadwigo, ucz nas dzisiaj – na progu trzeciego tysiąclecia – tej mądrości i tej miłości, którą uczyniłaś drogą swojej świętości. Zaprowadź nas, Jadwigo, przed wawelski krucyfiks, abyśmy jak ty poznali, co znaczy miłować czynem i prawdą, i co znaczy być prawdziwie wolnym.¹²

W tym miejscu, gdzie mowa jest o wolności, świętości i wierności, jakby samoistnie pojawia się słowo sumienie. Spotkanie osobowej świętości człowieka i jego osobowej tożsamości dokonuje się w jakiś szczególny i jedyny sposób w tajemnicy ludzkiego sumienia. Nie istnieje świętość, która mogłaby być z sumieniem niezgodna, nie przestając tym samym być prawdziwą świętością: „Za życia nie królewskie insygnia, ale siła ducha, głębia umysłu i wrażliwość serca dawały jej autorytet i posłuch”¹³ Można sumienie bałamucić, zatruć, oślepić, ale nie można go unicestwić. Nie można też nikogo zwolnić ze słuchania swego sumienia. Dzięki sumieniu człowiek czuje się odpowiedzialnym za swe myśli i czyny, a dzięki poczuciu odpowiedzialności posiada poczucie wolności i godności ludzkiej. Czystość sumienia jest jedną z najistotniejszych cech tego, co nazywamy wolnością wewnętrzną. Zakłamanie sumienia to jakby utracona szansa na realizację tęsknoty zarówno za prawdziwą świętością, jak i prawdziwą tożsamością. I odwrotnie, poprawnie ukształtowane sumienie to znak, że osobowa świętość i zachowanie swojej tożsamości znajduje się na tej samej, nadprzyrodzonej płaszczyźnie wiary, nadziei i miłości. Takie też jest źródło prawdziwej radości, płynącej ze świadomości tego tajemniczego wymiaru „świętych obcowania”:

Długo czekałaś, Jadwigo, na ten uroczysty dzień. Prawie 600 lat minęło od twej śmierci w młodym wieku. (...) Dziś nadszedł ten dzień. (...) Niech ten dzisiejszy dzień będzie dniem radości nie tylko dla nas, współcześnie żyjących, ale także dla nich wszystkich – tych, którzy na ziemi go nie doczekali. Niech będzie wielkim dniem świętych obcowania. *Gaude, mater Polonia!*¹⁴

¹¹ Tamże s. 82.

¹² Tamże s. 84.

¹³ Tamże s. 83.

¹⁴ Tamże s. 81.

II. ESCHATOLOGICZNY WYMIAR ŚWIĘTOŚCI I TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA

W świetle nauczania Ojca Świętego, wyrażonego w homilii na Błoniach krakowskich w związku z kanonizacją bł. Jadwigi, pragniemy teraz podjąć próbę sformułowania ogólnych myśli dotyczących związku tożsamości i świętości w eschatologicznej perspektywie historii zbawienia. Chrystologiczno-antropologiczny charakter homilii Ojca Świętego o św. Jadwidze utwierdza nas w przekonaniu, iż poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o eschatologiczny wymiar związku świętości i tożsamości człowieka należy oprzeć na takim właśnie chrystologiczno-antropologicznym schemacie teologicznego uzasadnienia. Chodzi bowiem o ukazanie takiej wizji osoby ludzkiej, która wypływa z refleksji nad tajemnicą świętości i tożsamości osoby Jezusa Chrystusa. W ten sposób w perspektywie eschatologicznej element chrystologiczny prowadzi do elementu antropologicznego, a z kolei element antropologiczny odnajduje w chrystologicznym swój konieczny fundament.

Zanim przejdziemy do rozważania eschatologicznego wymiaru relacji świętości i tożsamości, zatrzymajmy się najpierw nad filozoficzno-biblijnym kontekstem całego zagadnienia.

1. Kontekst filozoficzny

Filozofia chrześcijańska, ujęta całościowo, nie szuka w Piśmie świętym teologii człowieka w ścisłym sensie. Jednak płaszczyzna etyczno-religijna Pisma świętego dostarcza filozofii chrześcijańskiej niezbędnego światła dla odpowiedzi na pytania o człowieka. Antropologia chrześcijańska jest w pierwszym rzędzie odzwierciedleniem poszukiwań dokonujących się w świetle wiary i, w konsekwencji, mającym szczególny wpływ na jej praktyczny wymiar. Dlatego pośród całego bogactwa teorii filozoficznych w sobie właściwy sposób podejmujących temat tożsamości człowieka, antropologia chrześcijańska stara się wyjaśnić na czym polegałby adekwatny do objawienia Bożego status człowieka jako stworzenia Bożego.

W dniach od 15 do 18 V 1985 r. odbyła się filozoficzno-teologiczna sesja naukowa w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na temat zagrożeń dla tożsamości człowieka. Sesja poświęcona była myśli antropologicznej Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Temat sesji brzmiał: „Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości”¹⁵ Podejmując w naszym studium próbę teologicznego ukazania ścisłego związku pomiędzy świętością a tożsamością człowieka, wydaje się uzasadnione przypomnienie tamtej sesji dla zarysowania filozoficznego kontekstu interesującego nas zagadnienia, tym bardziej, że przez cały czas znajdujemy się w obrębie refleksji Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

Uczestnicy lubelskiej sesji stawiali sobie pytanie o to, co filozofia i teologia mogą uczynić, aby dopomóc współczesnemu człowiekowi w odzyskaniu jego tożsamości i podmiotowości. Ramy niniejszego studium nie pozwalają nam na szersze

¹⁵ Materiały z tej sesji, zaopatrzone tym samym, co temat sesji tytułem, zostały opublikowane przez Redakcję Wydawnictw KUL (Lublin 1987).

omówienie przebiegu sesji. Zatrzymajmy się jedynie nad propozycjami jednego z prelegentów.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o ludzką tożsamość Adam Stanowski wskazał na pewne przedsięwzięcia intelektualne, poznawcze, których podjęcie i opracowanie wydaje się szczególnie pilne, doniosłe i potrzebne współczesnemu światu i człowiekowi.¹⁶ Autor podkreślił nade wszystko potrzebę takiej antropologii, która uwzględniając w pełni wszystkie uwarunkowania i prawidłowości rządzące zachowaniem człowieka i życiem społecznym, jednocześnie ukazywałaby miejsce zakorzenienia i sposób współgrania z tymi uwarunkowaniami ludzkiej wolności, a w konsekwencji odpowiedzialność człowieka za siebie, za innych ludzi i za społeczeństwo. Oczywiście koncepcja taka musiałaby, jak podkreśla Adam Stanowski, mieć charakter filozoficzny i zawierać wielki dorobek całej tradycji intelektualnej personalizmu, jednocześnie jednak winna liczyć się z wynikami empirycznych nauk o człowieku i społeczeństwie i stanowić interpretację – w świetle swoich założeń – stwierdzonych przez nie uwarunkowań i prawidłowości.

Według tego samego autora, tzw. nowa pedagogika miałaby nie mniejszą wagę dla obrony tożsamości człowieka. Chodziłoby o podjęcie badań o charakterze praktycznym, przede wszystkim zaś takiej pedagogiki, która odkrywałaby możliwości kształtowania się – w warunkach rzeczowych i ideowych współczesnego świata – świadomości ludzkiej podmiotowości, woli i umiejętności jej realizacji, odpowiedzialności, solidarności i zaangażowania.

Jakby konsekwencją tego rodzaju kierunku rozwiązań, pozostawałaby odnowa w ramach teorii działania społecznego. Postulat ten opiera autor na przekonaniu, iż określona koncepcja człowieka musi liczyć się ze wszystkimi zagrożeniami i ograniczeniami wynikającymi z sytuacji człowieka we współczesnym świecie; zakładałaby oparcie się w działaniu społecznym na siłach osobowych, na dynamice osoby ludzkiej oraz grup i ruchów społecznych, które nie tłumiliłyby tej dynamiki, ale na niej właśnie budowały swoje nadzieje. Adam Stanowski kończąc swoją refleksję dodaje, iż podjęcie nakreślonych tu zadań stanowiłoby „właściwą odpowiedź na zagrożenie człowieka w świecie współczesnym, a jednocześnie na wezwanie, jakie dla naszego środowiska stanowiła obecność i uczestnictwo w nim Karola Wojtyły – Jana Pawła II”¹⁷

Już w świetle przedstawionych postulatów, przenosząc całe zagadnienie na teren teologiczny, możemy powiedzieć, iż tożsamość człowieka łączy się ściśle z tajemnicą jego zjednoczenia z Chrystusem. Ukazuje się ono w świetle wiary jako początek i przyczyna życia chrześcijańskiego, jest źródłem wszelkich łask, jakie człowiek otrzymuje aż do śmierci. Zjednoczenie z Chrystusem jest także przyczyną i zaczątkiem chwały wiecznej, gdyż udziela nowego życia przez włączenie w życie Trójcy Przenajświętszej i uczestnictwo w naturze Bożej. Jest stanem uświęcających narodzin w Duchu Świętym. Bóg, który jest Życiem i źródłem wszelkiego życia,

¹⁶ Por. *Zagrożenia tożsamości człowieka. Próba diagnozy*, w: *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin: RW KUL 1987, s. 47-55.

¹⁷ Tamże s. 55.

obdarzył człowieka istnieniem, wywołał go z niebytu, z nicości do życia. To wszystko jest dowodem szczególnej miłości Boga ku człowiekowi. Bóg obdarzył człowieka życiem nadprzyrodzonym, duchowym, życiem łaski.¹⁸

Zjednoczenie z Chrystusem stanowi konieczny warunek wejścia do Królestwa Bożego. Oznacza przejście do nowej rzeczywistości zbawczej. Proces ten przekracza możliwości ludzkie, dlatego konieczna jest interwencja Ducha Świętego: człowiek otwiera się na działanie łaski, która daje mu prawo dziedzictwa Królestwa Bożego, czyli do życia wiecznego z Bogiem. W ten sposób życie w Chrystusie jest dla człowieka jakby drugim narodzeniem – człowiek umiera dla grzechu, a zostaje poświęcony Bogu, stając się uczestnikiem natury Bożej. Wynika stąd, że wymaga ono pełnego nawrócenia i całkowitego oddania Chrystusowi. Jeśli jednak ten warunek zostanie spełniony, wówczas zjednoczenie z Chrystusem prowadzi do przemiany całego sposobu myślenia, chcenia i działania człowieka wierzącego. Powstaje jakby nowa tożsamość: świętość, która zakłada prawdziwie ludzką tożsamość osoby.

2. Kontekst biblijny

Chociaż słowo Boże zawarte w Piśmie świętym nie przekazuje jakichś danych, które moglibyśmy bezpośrednio odnieść do tematu relacji pomiędzy świętością a tożsamością człowieka, możemy jednak powiedzieć, iż przesłanie biblijne wskazuje właśnie na ten związek w kontekście innych tajemnic historii zbawienia.

Jedną z nich jest np. biblijne stwierdzenie ścisłego związku istniejącego pomiędzy tajemnicą śmierci a tajemnicą grzechu. Wskazanie na istnienie tego związku łączy się w Piśmie świętym z przekonaniem o zwycięstwie Jezusa nad śmiercią, a tym samym na obdarowaniu człowieka możliwością realnego wpływu na ostateczny kształt swojego losu, a co zatem idzie, na postać swej osobowej tożsamości wobec Boga, wobec innych i wobec stworzonego świata. Temat związku śmierci z grzechem jest więc jednym z tego rodzaju biblijnych tematów, które możemy uważać za wskazówkę dla analizy teologicznej związku pomiędzy świętością a tożsamością człowieka.

Zwróćmy jednak uwagę na szerszy kontekst doktrynalny Pisma świętego, aby tam dostrzec inne odniesienia dla teologicznych uzasadnień związku świętości i tożsamości człowieka w jego eschatologicznym wymiarze.¹⁹

¹⁸ KDK 14: „Człowiek stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swej cielesnej naturze elementy świata materialnego, tak że przez niego dosięgają one swego szczytu i wnoszą głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy... Nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za cząstkę przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej. Albowiem tym, co zawiera jego wnętrze, przerasta człowiek cały świat rzeczy, a wraca do tych wewnętrznych głębi, gdy zwraca się do swego serca, gdzie oczekuje go Bóg, który bada serce, i gdzie on sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie. Tak więc uznając w sobie duszę duchową i nieśmiertelną, nie daje się zwieść ułudną fikcją wpływającą z fizycznych tylko i społecznych warunków, lecz przeciwnie, dosięga samej prawdziwej istoty rzeczy”

¹⁹ Oczywiście żadna z koncepcji biblijnych nie może być rozważana w izolacji od pozostałych prawd Bożego Objawienia albo jako niezależna od uwarunkowań społeczno-kulturowych epok, w których określone koncepcje uzyskiwały swoje teoretyczne sformułowania. Analiza teologiczna zarówno

Na podstawie analizy tekstów Starego Testamentu możemy stwierdzić, iż wiele zawartych tam myśli przygotowuje na sposób ideowy pełne nowotestamentalne objawienie prawdy o eschatologicznym zabawieniu *całego człowieka*. I tak pośród idei, które zapewne stanowią szczególnie doktrynalny kontekst w tym względzie moglibyśmy umieścić następujące idee:

– idea przymierza Boga z ludem wybranym izraelskim (monizm starotestamentalny zawiera nadzieję na przedłużenie przymierza *całego człowieka* i to właśnie *tego samego człowieka* z Bogiem także i po śmierci);

– koncepcja szeolu i związana z nią myśl o przedłużeniu życia człowieka w realnej „przestrzeni” po śmierci (choć horyzont eschatologiczny narodu wybranego był na początku dość zamknięty i sformułowanie prawd wiary w życie pozagrobowe było niedoskonałe, to jednak już od epoki patriarchalnej głosi się prawdę o jakiejś formie *prawdziwego życia człowieka* po śmierci);

– idea życia (bardzo ściśle złączona z koncepcją przymierza i szeolu oraz z wiarą we wszechmoc Bożą i z ideą Boga, który jest Panem życia i śmierci);

– idea wynagrodzenia (chodzi tutaj o nadzieję człowieka w sprawiedliwość Bożą, co odzwierciedla intuicje mistyczne co do *osobowej relacji człowieka* z Bogiem także i po śmierci);

– idea sprawiedliwości Bożej (w wierzeniach judaistycznych prawdziwa egzystencja ludzka po śmierci była rozważana jako konieczna, aby wypełniła się eschatologiczna sprawiedliwość Boża);

– idea intymnego, ścisłego związku między człowiekiem a Bogiem (idea ta jest niemal równoważna z ideą wynagrodzenia – obie prowadziły do rozwoju wiary w *realność tożsamości człowieka* po śmierci w nowym życiu z Bogiem);

– idea zbawczej wartości życia moralnego człowieka na ziemi dla życia przyszłego (chodzi tutaj o ścisły związek między dobrocią moralną życia człowieka na ziemi i jego nadzieją na to, że to życie przedłuży się w jego *osobowym istnieniu* po śmierci).

Doktrynalne tło Starego Testamentu otwiera drogę do poszukiwania podstaw dla teologicznej analizy związku pomiędzy eschatologiczną świętością i tożsamością człowieka w oparciu o nauczanie nowotestamentalne. Aby posłużyć się choćby jednym ze szczegółowych tematów nowotestamentalnych, można wspomnieć problem tzw. opóźniania się paruzji. Jest bardzo prawdopodobne, że opóźnianie się powtórnego przyjścia Chrystusa prowokowało pewien rodzaj kryzysu teologiczno-etycznego w szeregach pierwszych chrześcijan. Jednocześnie jednak z perspektywy czasu możemy stwierdzić, iż w planach Bożych tamten kryzys mógł się przyczynić do tego, iż nadzieja na osiągnięcie *prawdziwej tożsamości* w szczęściu

danych Starego Testamentu, jak i koncepcji właściwych Nowemu Testamentowi wymaga bowiem m.in. dokładnego odróżniania języka mitycznego, naukowego, profetycznego czy symbolicznego, aby w ten sposób uzyskać jak najlepszą interpretację biblijnych danych. Analizując teksty biblijne, należy interpretować te teksty w perspektywie progresywnego objawiania tajemnic życia wiecznego. Aby zademonstrować tę progresywność, trzeba korzystać także z możliwych porównań pomiędzy myślą starotestamentalną i różnymi wierzeniami czasów starotestamentalnych. Te porównania są teologicznie bardzo użyteczne, aby wyjaśniać głębiej rozumienie biblijne prawd eschatologicznych.

wiecznym świętych przybierała coraz bardziej konkretny wyraz względem innych prawd eschatologicznych, takich jak np. prawda o cielesnym zmartwychwstaniu na końcu czasów. W nauczaniu nowotestamentalnym (np. w 1 Kor 15), możemy dostrzec, iż to, co w naszych rozważaniach nazywamy związkiem eschatologicznej świętości i tożsamości człowieka, ideowo łączy się z nowotestamentalną nadzieją na cielesne zmartwychwstanie człowieka. Św. Paweł ukierunkowuje całą swoją eschatologię na fakt cielesnego zmartwychwstania Jezusa. Na wielu miejscach (np. 1 Tes 4,13-17), gdzie uzasadnia zbawczy wymiar zmartwychwstania Jezusa, wyraźnie wskazuje na ten fakt, jako na fundament zbawienia człowieka w Chrystusie, które to zbawienie obejmie *całego człowieka*, gwarantując tym samym jego *prawdziwą świętość i tożsamość* (por. 2 Kor 5,1-5).

Podsumowując to krótkie przedstawienie zaledwie niektórych tematów biblijnych możemy stwierdzić, iż całe orędzie biblijne, ukierunkowane na Osobę i zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa, wskazuje tym samym na człowieka i jego ostateczne przeznaczenie „w” Chrystusie. Teologiczne uzasadnienie eschatologicznej świętości i tożsamości człowieka znajduje swój fundament w orędziu o zbawieniu, do którego przeznaczony jest z woli Bożej *cały człowiek*, w nadprzyrodzonej (świętość) i naturalnej (tożsamość) strukturze tego przeznaczenia.

3. Element chrystologiczny

Chrześcijaństwo, tak jak ukazuje się ono na przestrzeni dziejów ludzkich społeczności, widzi w Chrystusie – Prawdziwym Bogu i Prawdziwym Człowieku – ostateczne kryterium oceny wartości doczesnego ludzkiego życia. Przekonanie to wpływa stąd, iż Jezus Chrystus, poprzez odkupienie człowieka, uczynił chrześcijaństwo źródłem zbawczej łaski.²⁰ Tym samym nadprzyrodzona rzeczywistość łaski jest istotną treścią orędzia Kościoła. W tym kontekście chrystologiczne uzasadnienie eschatologicznego wymiaru świętości i tożsamości człowieka ukazuje się jako szczególna konsekwencja takiej interpretacji Wcielenia Syna Bożego i całej Jego zbawczej misji, w której świętość i tożsamość człowieka są integralną częścią historii zbawienia – zmierzającej do swego eschatologicznego dopełnienia.²¹

²⁰ Syn Boży prowadzi do Ojca. Sobór Watykański II uczy: „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi (por. J 17,4), zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w jednym Duchu dostęp do Ojca (por. Ef 2,18)” – KK 4. W Synu Bożym Bóg Ojciec wszystko odnawia: „Przyszedł tedy Syn, zesłany przez Ojca, który wybrał nas w Nim przed stworzeniem świata i do przybrania za synów Bożych przeznaczył, ponieważ w Nim spodobało mu się odnowić wszystko (por. Ef 1,4-5.10)”, w Jezusie Chrystusie zostało objawione, że Bóg jest odwieczną Miłością. Ojciec jest Źródłem Syna, a Syn jest tym samym Bogiem, jest współistotny Ojcu. Nie jest stworzony, ale zrodzony bez początku w czasie. Jest w wiecznym *teraz* Bożej wieczności. To jest nieprzeniknioną tajemnicą – tajemnicą bezgranicznej Miłości.

²¹ Nie chodzi tylko tutaj oczywiście o jakąś konsekwencję jedynie logiczną, ale o konsekwencję, która ma swoje podstawy w samym życiu i działaniu, czy też ostatecznym sensie życia i działania Jezusa. Tak właśnie Jezus przez swoje Wcielenie, sprawił, że cały rodzaj ludzki został jakby wcielony w przeznaczenie Jezusa. Tym samym nadzieja eschatologiczna, której częścią jest przyszła *prawdziwa tożsamość* zbawionych, została wpisana w posłannictwo Wcielonego Słowa.

Tajemnica Wcielenia Słowa Bożego jest przykładem nieproporcjonalności planów ludzkich wobec planów Bożych. Syn Boży, wypełniając zbawczy plan Trójcy Przenajświętszej, staje się Synem Człowieczym. Poczęty z Ducha Świętego, rodzi się z Niepokalanej Dziewicy, a w swym poczęciu i narodzeniu nie niszczy dziewictwa Matki. Skutki Wcielenia Syna Bożego są tak głębokie i tak daleko idące, iż w Chrystusie Bóg i Człowiek, Stwórca i stworzenie stali się jednością – przy zachowaniu właściwej każdej ze stron odrębności. Chrystus jako Syn Boży, nawet wcielając się, nie może bowiem rozłączyć się z Ojcem, od którego bierze naturę Boską. Jako zaś Syn Człowieczy, nawet po swym Wniebowstąpieniu, zachował uwielbioną naturę ludzką. W Chrystusie Jego ludzka natura zjednoczyła się w sposób trwały z Boską Osobą Słowa Wcielonego. Istnieje więc w Chrystusie zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej.

Chrytologicznie interpretowana „nieproporcjonalność” planów i myśli ludzkich wobec planów i myśli Bożych w kontekście tajemnicy Wcielenia może stanowić jedno z podstawowych chrytologicznych uzasadnień *prawdziwej tożsamości zbawionych*, czyli osobowej tożsamości tych, którzy osiągnęli już eschatologiczną pełnię Bożych przeznaczeń. Inaczej mówiąc, chrytologiczny kierunek argumentacji teologicznej za *prawdziwą tożsamością zbawionych* opiera się tutaj na zbawczym wymiarze tajemnicy Wcielenia Syna Bożego. Jakby w „prostej linii” tej tajemnicy, pojawia się zagadnienie zmartwychwstania Jezusa. Możemy powiedzieć, że w jakiś szczególny sposób cielesne zmartwychwstanie Jezusa, obok Wcielenia, jest tą tajemnicą, która nadaje realny sens prawdzie o eschatologicznym dopełnieniu się historii zbawienia w świętości i tożsamości zbawionych.

Z kolei personalistyczny charakter objawienia się i odkupieńczego dzieła dokonanego „przez” i w” Chrystusie może stanowić kolejny chrytologiczny element uzasadnienia eschatycznego związku pomiędzy świętością i tożsamością człowieka. Jezus Chrystus, Prawdziwy Bóg i Prawdziwy Człowiek, jest doskonałą „autoekspresją” osobową Boga w Trójcy Świętej Jedynej. Dlatego objawienie się Boga „w” i „przez” Chrystusa nadaje całemu eschatologicznemu dopełnieniu się historii zbawienia charakter wybitnie personalistyczny. Nadzieja człowieka wierzącego, tak ściśle związana z oczekiwaniem zmartwychwstania na końcu dziejów, jest zatem oparta na tajemnicy Boskiej Osoby Chrystusa Zmartwychwstałego. Zmartwychwstanie Chrystusa było dla Niego ostatecznym „krokiem” ku pełni życia u Ojca. Tym krokiem będzie dla człowieka jego chwalebne zmartwychwstanie, otwierające mu drogę do eschatologicznej pełni.²² Możemy zatem powiedzieć, iż zmartwych-

²² W nauczaniu biblijnym możemy znaleźć różne określenia cielesnego zmartwychwstania Jezusa w odniesieniu do nadziei cielesnego zmartwychwstania człowieka. Dla przykładu: Kol 1,18: „Pierworodny spośród umarłych”; Rz 8,29: „Pierworodny między wielu braćmi”; 1 Kor 15,20: „Zadatek zmartwychwstania”; Dz 26,23: „Pierwszy spośród umarłych”, „Pierwszy w zmartwychwstaniu umarłych” Wszystkie te klasyfikacje są ściśle związane z tym, co się odnosi do całej funkcji zbawczej i pośredniczącej Chrystusa (Hbr 2,10: Chrystus jest źródłem zbawienia, które ma przyjąć; Dz 3,15: Chrystus jest Panem i Zbawcą). W tym świetle cielesne zmartwychwstanie Chrystusa ukazuje się jako przyczyna wzorcza chwalebnej transformacji, przemiany człowieka, przemiany rozważanej właśnie jako eschatologiczne dopełnienie akcji zbawczej Boga.

wstanie Chrystusa jest gwarancją na to, iż eschatologiczna świętość człowieka będzie nierozdzielnie złączona z prawdziwą jego [człowieka] tożsamością.²³

Chrystus przyjął naturę ludzką, stał się prawdziwym człowiekiem. Jako Bóg i Człowiek stał się Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem. Sam człowiek nie był bowiem w stanie „wyplacić” swych długów wobec Boga. Drogą do owego skreślenia długu był krzyż. Chrystus został przybity do krzyża, a jakby razem z Nim dłużny zapis. Teologia często mówi o tym jako o wzięciu na siebie win całego świata i złożeniu ich na ofiarę z życia na krzyżu. Taki był odwieczny plan Boga, który jest Miłością (1 J 4,8). Jako Odkupiciel człowieka, sam Chrystus jest najdoskonalszym Objawieniem Boga i Jego miłości. Syn Boży staje się Synem Człowieczym. Przyjmuje prawdziwe ludzkie człowieczeństwo, czyli człowieczeństwo zranione przez grzech, podległe cierpieniu i śmierci. A zatem jeśli człowieczeństwo Chrystusa tak istotnie zostało wpisane w Jego dzieło Odkupienia, to na tej podstawie eschatologiczna tożsamość człowieka posiada swoje „umiejscowienie” w jego eschatologicznej świętości, czyli w stanie ostatecznego zwycięstwa Chrystusowego dzieła odkupienia całego człowieka.²⁴

Dodajmy jeszcze w tym kontekście, iż kiedy w argumentacji za eschatologicznym wymiarem świętości i tożsamości człowieka odwołujemy się do perspektywy chrystologicznej (zwłaszcza do tajemnic Wcielenia i Zmartwychwstania), należy pamiętać, iż to właśnie w świetle tożsamości bosko-ludzkiej Osoby Jezusa Chrystusa możemy mówić o możliwości przemiany tego, co śmiertelne, w to, co nieśmiertelne; tego, co doczesne, w to, co wieczne. Klęska Jezusa konającego na krzyżu była tylko pozorna – zmartwychwstał bowiem i wstąpił do Ojca, zasiadł po Jego prawicy, jako Odkupiciel człowieka. Historia zbawienia przepełniona jest prawdą o odnowieniu całego stworzenia w Chrystusie. Świętość i tożsamość czło-

²³ Ojciec Święty mówił podczas kanonizacji św. Jadwigi: „Radujemy się dzisiaj twoim wyniesieniem na ołtarze. Radujemy się w imieniu tych wszystkich narodów, którym stałaś się matką w wierze. Radujemy się wielkim dziełem mądrości. I dziękujemy Bogu za twoją świętość, za posłannictwo, jakie spełniłaś w naszych dziejach; za twoją miłość narodu i Kościoła, za twoją miłość Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego” – Jan Paweł II, *Raduj się, Krakowie*, 82.

²⁴ Tajemnica Bożego Synostwa Jezusa Chrystusa objawia się w Jego zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Jezus Chrystus sam mówi: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30). W Nim jest pełnia poznania: „Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 1,27). W Nim Bóg staje się poznawalny. W Jezusie Chrystus widzimy Ojca: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także Ojca” (J 4,9). Stąd „szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzą, a nie ujrzeli, i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13,16-17). Jezus Chrystus jest Obrazem Boga Ojca (por. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). Jako Obraz Boga Ojca jest Pierwowzorem stworzenia: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało” (J 1,1-3). Bóg Ojciec posłał Go na świat: „Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem, aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,4-5; por. Rz 3; J 3,17). O przykładach zastosowania chrystologicznego klucza do rozwiązań teologicznych, por. np. E. Formet, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona 1986, s. 59-103; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander 1986, s. 115-148; M.A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 2, Warszawa 1969, s. 147-174; M. Gogacz, *Filozofia człowieka wobec teologii*, STV 12 (1974) nr 1, s. 224-228.

wieka nie są z tej eschatologicznej perspektywy wyłączone. Wręcz przeciwnie, stanowią integralną treść odwiecznych planów i myśli Bożych, które przekraczają jedynie doczesny wymiar historii zbawienia.

Obok elementu chrystologicznego, również określona wizja antropologiczna wyznacza kierunek teologicznej argumentacji eschatologicznego wymiaru świętości i tożsamości człowieka.

4. Element antropologiczny

W obrębie jakiegokolwiek zagadnienia teologicznego, koncepcja człowieka nie jest jedynie prostą konsekwencją określonej logiki przyjętych założeń filozoficznych, lecz stanowi integralną część założeń natury teologicznej. Z tego względu, próba wyjaśnienia prawdy o eschatologicznym wymiarze świętości i tożsamości człowieka wypływa z metodologicznej konieczności poszukiwania zgodności przesłanek antropologicznej refleksji z danymi Bożego Objawienia.

Chrześcijaństwo ukazuje, że wprawdzie moralność ma wymiar ludzki i doczesny, jednakże źródło porządku moralnego znajduje się w Bogu. Źródłem wszelkich norm moralnych jest stwórcza Mądrość Boga oraz Jego odkupieńcza Łaska. Moralność chrześcijańska rodzi się zatem ze świadomości miłości Boga wobec człowieka, która to miłość objawia się w pełni w Jezusie Chrystusie i w Jego dziele zbawienia. Istotnymi przymiotami tak pojętej moralności jest jej „obiektywność” i „niezmienność”. W teologicznym uzasadnieniu eschatologicznego wymiaru świętości i tożsamości człowieka trzeba odwołać się najpierw do koncepcji doczesnej moralności człowieka jako moralności człowieka odkupionego.

Człowiek jest darem tak wielkim, tak zdumiewającym i tak niezgłębionym, że jego stworzenie w jakimś sensie nadaje sens całemu stworzeniu. Człowiek otrzymuje wraz z życiem wszystkie inne możliwości rozwoju i doskonalenia osobowego, szczególnie wolność, rozum, zdolność wyboru i miłości oraz mądrość. Wspaniały zamysł Boży został jednak zniekształcony przez grzech. Prowadzi on człowieka do buntu przeciw Stwórcy. Zamysł Boży został jednak odnowiony „w” i „przez” Jezusa Chrystusa.

Szukając odpowiedzi na pytanie o antropologiczne kryterium, które należałoby zastosować w ramach teologicznej argumentacji eschatologicznego wymiaru świętości i tożsamości człowieka, stajemy, ogólnie mówiąc, przed dwoma podstawowymi możliwościami rozwiązań, które w jakiś sposób odzwierciedlają dwa główne kierunki rozwiązań antropologicznych w eschatologii. Według pierwszej linii interpretacyjnej uznaje się, iż ciało i dusza są dwoma różnymi zasadami (pryncypiami) bytu ludzkiego, który stanowi jeden byt ludzki. Według zaś drugiego kierunku rozwiązań, stanowią one dwa aspekty lub wymiary bytu ludzkiego, który jest jednym bytem ludzkim. W świetle nauczania Magisterium,²⁵ możemy

²⁵ Por. np. nauczanie *Katechizmu Kościoła katolickiego*, gdzie mówi się, iż w śmierci dokonuje się „rozdzielenie duszy i ciała, ciało człowieka ulega zniszczeniu, podczas gdy jego dusza idzie na spotkanie z Bogiem chociaż trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim uwielbionym ciałem” (KKK 997). Chodzi o istnienie stanu pośredniego. Dokument Kongregacji Nauki Wiary

powiedzieć, iż pojęcie osoby ludzkiej, w którym pomijałoby się fakt „obecności” w człowieku dwóch pryncypiów (najczęściej określanych w nauczaniu Kościoła: dusza i ciało) nie wydaje się, aby mogło być poprawnym antropologicznym fundamentem uzasadnienia tezy o eschatologicznym wymiarze świętości i tożsamości człowieka. Odrzucenie tego rodzaju antropologicznej bazy opiera się m.in. na tym, iż określony „klucz” antropologiczny nie może być uznany za odpowiedni, jeśli „nie funkcjonuje” poprawnie w obrębie wszystkich prawd wiary, a w naszym przypadku w obrębie prawd eschatologicznych. Mając zatem na względzie wagę teologicznych konsekwencji wynikających z określonych założeń antropologicznych, pamiętamy, iż każda antropologiczna interpretacja musi brać pod uwagę doktrynalny kontekst całej historii zbawienia.²⁶ Ten ostatni postulat opiera się z kolei na założeniu, iż historia zbawienia stanowi „miejsce” realizacji Boskich planów, których podmiotem jest każdy człowiek właśnie w swej osobowej tożsamości.

Jak widzimy, zasygnalizowane powyżej teologiczne trudności, wypływają z określonych założeń natury antropologicznej. Problem zaostrza się zwłaszcza wtedy, gdy pojęcie „indywidualności”, tak ściśle związane z pojęciem „tożsamości”, zinterpretuje się jako synonim „indywidualizmu”. Tego rodzaju rozumienie oznaczałoby, niestety, utratę tego, co należy do istoty całej eschatologii chrześcijańskiej i orędzia chrześcijańskiego w ogóle, a mianowicie prowadziłoby do straty ścisłej i nierozzerwalnej więzi istniejącej pomiędzy wymiarem indywidualnym i wspólnotowym eschatologicznych spełnień.

W tym kontekście warto podkreślić, iż prawdę o ścisłym związku wymiaru indywidualnego i wspólnotowego zawiera już Księga Rodzaju w twierdzeniu, iż człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Prawda ta została pogłębiona w Ewangelii. Mówi o tym Sobór Watykański II, kiedy w kontekście troski

stwierdza, iż „Kościół przyjmuje istnienie i życie po śmierci elementu duchowego, obdarzonego świadomością i wolą w taki sposób, że ‘ja’ ludzkie istnieje nadal, chociaż w tym czasie brakuje dopełnienia jego ciała. Na oznaczenie tego elementu, Kościół posługuje się pojęciem ‘dusza’, którego używa Pismo święte i Tradycja. Chociaż pojęcie to ma w Biblii różne znaczenia, Kościół stwierdza jednak, że nie ma poważnych racji by je odrzucić, a co więcej uważa, że jest bezwzględnie konieczny jakiś aparat pojęciowy dla podtrzymania wiary chrześcijan”: *Recentiores episcoporum Synodi*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów: Biblos 1995, s. 130.

²⁶ Jest wiele punktów w obrębie zagadnienia prawdziwej tożsamości zbawionych, które nie są ujęte w jakieś dogmatyczne definicje. Na tej podstawie może mieć miejsce szeroka dyskusja. Wydaje się jednak, iż świadomość swobody teologicznych poszukiwań nie może przesłonić faktu, iż mając do czynienia z tajemnicą wiary, teolog zawsze winien być świadomy różnorodnych konsekwencji pastoralnych prezentowanych rozwiązań teoretycznych. Stąd zdecydowaliśmy się napisać słowo: „musi”. Poza tym na podstawie analizy współczesnych kierunków teologicznych interpretacji można powiedzieć, iż bodaj najbardziej rozpowszechnione jest dzisiaj przeciwstawienie takiego ujęcia eschatologii, w którym rozumie się ją jako refleksję nad całą tajemnicą historii zbawienia, eschatologii w znaczeniu właściwym, czyli jako dyscypliny charakteryzującej się specyficznym dla siebie terenem badań i korzystających z własnych metod. Eschatologią w tym pierwszym rozumieniu interesują się naszym zdaniem najczęściej historycy teologii, którzy analizują refleksję eschatologiczną, występującą w najróżniejszych przejawach życia religijnego oraz ukazują wpływy i zależności eschatologii od wielorakich aspektów doktryny wiary, w kontekście danych epok. Problem prawdziwej tożsamości zbawionych rozpatrujemy w całym niniejszym artykule w perspektywie eschatologii w znaczeniu nazwanym tutaj „właściwym”

o jedność Kościoła stwierdza, iż „Chrystus w nowy sposób wyjaśnia, na czym polega podobieństwo człowieka do Boga. Oto jedności Osób w Bogu ma odpowiadać ‘jedność synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości’”²⁷ Jeśli zatem podobieństwo człowieka do Boga jest możliwe dlatego, „że człowiek – jedyne na ziemi stworzenie, którego Stwórca chciał dla niego samego”,²⁸ to w konsekwencji człowiek nie może inaczej odnaleźć swojej *prawdziwej tożsamości* jak tylko w Bogu, przez bezinteresowny dar z siebie samego dla Niego i dla ludzi.

We współczesnych kierunkach rozwiązań możemy dostrzec np. próby budowania teologii jedynie na wiedzy właściwej dla rozumowań filozoficznych, rozumianej często jako owoc tzw. wiedzy subiektywnej. W podobnych rozwiązaniach zawiera się jednak niebezpieczeństwo pozbawienia nadprzyrodzonego wymiaru historii zbawienia. Rozwiązaniem, które rokuje największe nadzieje na przezwyciężanie ewentualnego konfliktu pomiędzy wymienionymi wymiarami (indywidualnym i wspólnotowym) wydaje się być adekwatne odniesienie obu tych wymiarów do Chrystusa. Sens indywidualnego charakteru zbawienia człowieka oraz dopełnienia się historii zbawienia w ramach ludzkiej wspólnoty zależą bardziej od siły i stopnia zwrócenia się ku tajemnicy Chrystusowi, niż od siły i stopnia antropologicznego rozróżniania pomiędzy tymi dwoma wymiarami.

Potwierdzenie eschatologicznego wymiaru świętości i tożsamości człowieka, rozpatrywanego w kontekście założeń antropologicznych, opiera się na stwierdzeniu ścisłego związku pomiędzy indywidualnym i wspólnotowym wymiarem historii zbawienia. Dzieje się tak dlatego, iż tożsamość człowieka włączona jest w historię zbawienia całej ludzkości, zaś elementem stałym i niezmiennym tej historii pozostaje skierowane do człowieka wezwanie do osobistej świętości.

5. Konieczność syntezy

W systematycznym języku teologicznym zwykle mówi się o tzw. trynitarnej „strukturze” świętości. Historia zbawienia, osiągająca swe konkretne spełnienie w świętości poszczególnego człowieka, jest dziełem Boga Ojca, przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Człowiek zaś, pośród konkretnych okoliczności swego doczesnego życia, znajduje się w obrębie tego zbawczego działania Boga w Trójcy Świętej Jedynej. W ten sposób jego dążenie do świętości jest drogą prowadzącą ku eschatologicznej pełni spotkania z Bogiem Ojcem, przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym.

Jednym z najistotniejszych rysów charakterystycznych dla eschatologicznej pełni świętości, ku której zmierza człowiek w dramacie swoich doczesnych poszukiwań wiary, nadziei i miłości, jest to, iż pełnia ta oznacza dla niego zachowanie jego *prawdziwej tożsamości*: „Żyć w niebie oznacza ‘być z Chrystusem’ (por. J 14,3; Flp 1,23; 1 Tes 4,17). Wybrani żyją „w Nim”, ale zachowują i – co więcej – odnajdują tam swoją prawdziwą tożsamość, swoje własne imię (por. Ap 2,17)”²⁹

²⁷ Por. KDK 24.

²⁸ Tamże.

²⁹ KKK 1025.

Prawda ta pozostaje tu na ziemi wielką tajemnicą, gdyż dotyczy spełnienia się nadprzyrodzonej rzeczywistości, w której zaangażowana jest zarówno absolutna wolność Boga, jak i stworzona wolność człowieka. Niemniej jednak jest otwarta dla refleksji wiary, szukającej w spojrzeniu na przykład życia świętych, urzeczywistnienie się zbawienia, w którym całkowicie wolny akt człowieka łączy się w tajemniczy sposób z darem Bożej łaski.

Człowiek został powołany przez łaskę do dziecięstwa Bożego, do uczestniczenia w relacji, w jakiej pozostaje Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Człowiek jest umiłowany przez Boga Ojca w Jezusie Chrystusie i powołany do pełni życia w Duchu Świętym. Jednocześnie to nadprzyrodzone powołanie łaski zakłada ontologiczną tożsamość osoby ludzkiej. Człowiek nie znajduje w sobie ostatecznej racji swojego istnienia; jego istnienie jest dobrowolnym darem Boga Stwórcy. Kondycja stworzenia łączy się nierozzerwalnie z darem wolności bytu ludzkiego. Równocześnie człowiek stworzony przez Boga i powołany w swej wolności do komunii z Bogiem, pozostaje w całym swym doczesnym życiu pod wpływem oddziaływania grzechu, czyli dobrowolnej niewierności własnej czy innych ludzi. Antropologia chrześcijańska postrzega człowieka w jego dramatycznej realizacji otrzymanego od Boga daru wolności.³⁰ Eschatologiczny wymiar świętości i tożsamości człowieka posiada zatem jako swą najgłębszą tajemnicą – tajemnicę miłości.

W eschatologicznej przyszłości to miłość nadawać będzie ostateczny sens zarówno ludzkiej świętości, jak i ludzkiej tożsamości. Podobnie jak przez absolutnie bezinteresowny dar Ojciec i Syn wraz z Duchem Świętym bytują w jedności Bóstwa – jako komunii Osób, podobnie i człowiek nie gdzie inaczej odnajdzie swoją świętość i tożsamość jak właśnie w sytuacji bezinteresownego daru z samego siebie. Ów dar stanowić będzie pełne urzeczywistnienie naturalnej i nadprzyrodzonej celowości, która właściwa jest człowiekowi jako osobie.³¹

Człowiek urzeczywistnia, spełnia i odnajduje się w swojej osobowej tożsamości, przekraczając siebie w świętości. W tym właśnie potwierdza się jego osobowa tożsamość, a zarazem Boski rys jego świętości. Prawdziwa tożsamość

³⁰ Teoretyczne założenia antropologii chrześcijańskiej nigdy nie pozostają jedynie teoretycznymi poszukiwaniami. Przeciwnie, mają istotny wpływ na kierunek konkretnych rozwiązań moralnych. Jednym z przykładów tej współzależności teorii i praktyki w dziedzinie antropologii teologicznej jest np. kwestia tzw. cywilizacji miłości, w której założenia antropologiczne są czymś podstawowym: „Nasuwa się jedno pytanie: czy w dzisiejszym świecie wzrastać będzie czy maleć twórcza, wspaniała energia miłości? Pragnąc jej wzrostu, Ojciec Święty Jan Paweł II sformułował 4 zasady cywilizacji miłości: osoba przed rzeczą; być przed mieć; etyka przed techniką; miłosierdzie przed sprawiedliwością” Por. W. S z e w c z y k, *Miłość jako 'zdecydowana wola wzajemnej promocji osób'*, *TarnStudTeol* 14 (1995-1996), s. 99.

³¹ Zbawienie, które obiecuje wiara, nie ogranicza się do zbawienia poszczególnego człowieka, a prawdziwa tożsamość, szczęście, do której człowiek dąży, nie jest czymś oddzielnym od tego zbawienia, które posiada swój wspólnotowy sens. Dzięki temu, obietnica, którą przynosi chrześcijaństwo, nie wydaje się zubożeniem i zagrożeniem ziemskiego dzisiaj, ani też nie deprecjonuje ludzkiego szczęścia, jakoby poprzez ukazywanie go w perspektywie szczęścia wspólnoty zbawionych. O szerszym tle napięcia pomiędzy osobowym i społecznym aspektem natury ludzkiej zob. np.: S. O l e j n i k, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1960; J. P i w o w a r c z y k, *Katolicka etyka społeczna*, Londyn 1960; T.M. J a r o s z e w s k i, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970.

zbawionych odnosi się w pierwszym rzędzie do owej prawdziwości, która płynie z osobowej konstytucji człowieka.

Na tle narastających w dziejach procesów, które na progu trzeciego tysiąclecia wiary w szczególny sposób zdają się przejawiać w obrębie różnych systemów, światopoglądów, ustrojów, wezwanie do świętości, które zakładałoby prawdziwą tożsamość ludzkiej osoby staje się szczególnie aktualne i konieczne. Wezwanie do takiej świętości jest wezwaniem opartym na mocy prawdy nauczania i miłości życia samego Jezusa Chrystusa, która w wierze chrześcijańskiej stanowi Wzór i Motyw dla ludzkiej świętości. Chociaż więc człowiek wierzący zdaje się z różnych powodów lękać świętości, to lęk ten bardzo często związany jest właśnie z obawą przed utratą własnej, sobie tylko właściwej osobowej tożsamości. Prawdopodobnie jednym z najczęściej powtarzających się przyczyn tego lęku jest to, iż pojmuje się świętość jako wytwór, owoc, wynik jedynie osobistego wysiłku poszczególnego człowieka. Gdyby tak było, to taka świętość nie tylko nie łączyłaby człowieka z Bogiem, ale nade wszystko rzeczywiście stanowiłaby jedyną w swoim rodzaju alienację człowieka, zagubienie jego niepowtarzalnej tożsamości.³²

Magisterium Kościoła, poprzez swoje wielorakie nauczanie, nieustannie stara się uwrażliwiać serca ludzi wierzących na konieczność zarówno pogłębiania swojej wiedzy na tematy doczesnego życia, jak i tematy dotyczące realizacji powołania do świętości.

Sobór Watykański II – jak pisze Ojciec Święty Jan Paweł II w *Redemptor Hominis* – na wielu miejscach wypowiedział tę podstawową troskę Kościoła, aby „życie ludzkie na ziemi uczynić godnym człowieka” pod każdym względem, aby czynić je „bardziej ludzkim” Jest to troska samego Chrystusa – Dobrego Pasterza wszystkich ludzi. W imię tej troski – jak czytamy w Konstytucji pastoralnej Soboru – „Kościół, który z racji swego zadania i kompetencji w żaden sposób nie utożsamia się ze wspólnotą polityczną, ani nie wiąże się z żadnym systemem politycznym, jest zarazem znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej”³³

Moglibyśmy zapytać: czyż owo dążenie do „zabezpieczenia transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” nie powinno znaleźć swojego szczególnego urzeczywistnienia właśnie w trosce każdego człowieka wierzącego o dążenie do świętości jako do rzeczywistości ściśle związanej z pełnią swojej osobowej tożsamości? Zapewne tak. Jeśli bowiem świętość tutaj, pośród ziemskiej doczesności, będzie oparta na stanie nadprzyrodzonej wiary, nadziei i miłości w sercu człowieka wierzącego, wówczas stan prawdziwej tożsamości zbawionych będzie koniecznie związany ze świętością, otwierającą człowiekowi drogę do pełnego zjednoczenia się z Bogiem na wieki.

³² Często słyszy się, jak lekceważenie ludzi wierzących w ramach danej społeczności jest wprost proporcjonalne do fałszywej świętości, którą reprezentują sobą wierzący, alienując się od autentycznych więzi z Bogiem i z ludźmi. Skutkiem tego świętość, która miała być znakiem jedności z innymi i zasadą wewnętrznej jedności osoby, obraca się przeciw samemu człowiekowi i w konsekwencji przeciwko Bogu.

³³ Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, 13.

ZAKOŃCZENIE

Życie św. Jadwigi, królowej, które w tak uroczystej chwili jej kanonizacji przedstawił całemu Kościołowi Jan Paweł II na Błoniach krakowskich potwierdza po raz kolejny, iż historia życia każdego człowieka jest jego własną drogą do świętości. Ogólny kierunek odpowiedzi wiary zdaje się być następujący: perspektywa eschatologicznej świętości jest dla człowieka zarówno zaproszeniem, propozycją, szansą, jak i warunkiem osiągnięcia zbawienia. Dążenie do świętości jest czymś zupełnie innym niż zabieganie o „wieczną rekompensatę za ofiarę doczesnego życia” Świętość jest stanem, w którym nie tylko jedno życie (doczesne) ustępuje miejsca innemu życiu (wiecznemu), ale także jest „wejściem” – poprzez wiarę, nadzieję i miłość – w świętość samego Boga. I to „wejście” nie powoduje utraty osobowej tożsamości człowieka.

Podjmując w niniejszym studium problem związku pomiędzy stanem świętości człowieka a jego prawdziwą tożsamością, mieliśmy świadomość, iż przez cały czas znajdowaliśmy się na terenie problematyki „tradycyjnie” już kontrowersyjnej, a mianowicie kwestii relacji ludzkiej wolności wobec wszechmocy Bożego działania. Nawet w człowieku głęboko wierzącym może pojawić się mniej lub bardziej sprecyzowana obawa, że obietnica prawdziwej tożsamości w perspektywie pełni niebiańskiej świętości jest dowodem na to, że dany święty musiał w swoim doczesnym życiu zgodzić się na jakąś rezygnację z własnej wolności. Obawa polegałaby na tym, iż rezygnacja ta polegałaby na pozbawieniu się możliwości prawdziwie ludzkiego rozwoju w takim kierunku, w jakim każdy człowiek sam zechce i wybierze.

Jednakże

wiara chrześcijańska jest pełnym odwagi otwarciem i bezwarunkowym podporządkowaniem prawdzie, i dlatego stanowi przestrzeń życiową jak najbardziej odpowiednią dla rozwoju poszukiwań rozumowych i dla zmysłu krytycznego. To, czego jedynie wiara wymaga, to rezygnacja, również o charakterze rozumowym, z roszczenia do zrozumienia wszystkiego.³⁴

„Rezygnacja ze zrozumienia wszystkiego” jest już więc w jakimś sensie oznaką głębokiego zrozumienia sensu tożsamości człowieka. Proste skojarzenie związane ze słowem „rezygnacja” może, niestety, wciąż pozostawać źródłem nieporozumienia co do rzeczywistej wolności człowieka w jego drodze ku świętości oraz zachowania tej wolności w stanie świętości już osiągniętej w eschatologicznej przyszłości. Rezygnacja z „roszczenia do zrozumienia wszystkiego” jest jednak *wybo-rem miłości*, w którym świadome dążenie do osiągnięcia zarówno eschatologicznej świętości, jak osobowej tożsamości w eschatologicznej przyszłości pozostaje jednym z najgłębszych tajemnic jego ludzkiej wolności wobec niezmiennej Tożsamości samego Boga.

³⁴ *Là verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Conferenza Episcopale Italiana, Roma 1995, s. 52.

LA SANTITA' COME STATO DELLA VERA IDENTITA' DEI SALVATI

R i a s s u n t o

La beatificazione e la canonizzazione costituiscono nella vita della Chiesa la testimonianza della realizzazione della storia della salvezza sia nella dimensione individuale che in quella comunitaria. La canonizzazione di santa Edvige (Cracovia, il 8 giugno 1997) è un esempio della lettura dei segni di speranza da parte della Chiesa alla fine del XX secolo. Nella vita dei santi vediamo il misterioso legame della loro santità personale con la pienezza della loro umanità.

Questo articolo, riferendosi all'omelia di Papa Giovanni Paolo II durante la canonizzazione di santa Edvige, sviluppa la questione secondo la quale nello stato escatologico l'uomo conserva la sua identità personale. La prospettiva della santità escatologica e per l'uomo l'invito, la proposta e la condizione della salvezza realizzata. La via alla santità è qualcosa di totalmente diverso dalla ricerca della „ricompensa eterna a costo della vita terrena” La santità è lo stato in cui non solo la vita terrena lascia il posto alla vita eterna ma è anche l'entrata – mediante la fede, la speranza e la carità – nella santità del Dio stesso. Tuttavia questa entrata non fa perdere l'identità personale dell'uomo.