

## „TA CHOROBA NIE ZMIERZA KU ŚMIERCI ”(J 11, 4)

*Nasze usta są pełne ziemi, śpiewają twardą pieśń.*

Jako żyjący, nie żyjemy; jako nie żyjący, nie jesteśmy zdolni oglądać śmierć, która jest w nas; nie mamy wiary lub tak mało.

Kiedy czytamy Ewangelie, mamy zwyczaj przywiązywania się do cierpień i śmierci Chrystusa, zapominając o tym, że w nich mamy odczytać nasze własne cierpienie i naszą śmierć w ten sposób, by los Chrystusa niewiele nas wzruszał, pozostawał naszemu losowi obcy, nie kwestionował naszego życia. Choroba i cierpienie ludzkie zajmują przecież pierwsze miejsca w Ewangeliach, szczególnie wtedy, gdy omawiają „postawę” Jezusa. Sakrament zaś chorych, który zostawiono jakby na ostatnim miejscu, zostaje więc jakby wysunięty na pierwsze miejsce; chcemy tutaj powiedzieć w jakim sensie. Jego wielkość tkwi w wielkości stawki, tzn. miejsca śmierci w naszym życiu. Namaszczenie chorych, nazywane niedawno „ostatnim namaszczeniem”, jeżeli nie odnosi się koniecznie do umierającego, przypomina nam wewnętrzny związek, który łączy chorobę ze śmiercią, ukazując śmierć w chorobie jako jej prawdę: sakrament odnosi się do „umierającego” (*moriendus*: ten, który jest „obiecany” śmierci; a nie „umierający”: ten, który jest w trakcie umierania), dla którego podnosi się wyraźnie horyzont śmierci.

Odczytując Ewangelie, mamy zatem odnawiać nasze spojrzenie, wyostrzać nasz słuch z cierpienia obecnego we wszystkich, których Jezus na drodze, prowadzącej Go na krzyż, uzdrawia: z prawdziwych cierpień, z prawdziwych chorób, które niszczą ciało i zagrażają życiu: w tamtych czasach, jak i dzisiaj.

### 1. Absolutny mistrz <sup>1</sup>

Znana jest gra słów Heraklita <sup>2</sup>. „Łuk (Biós — *biOs* —) jest nazwą życia (Bios — *b-Ios*—), a dziełem łuku jest śmierć” Człowiek na tym świecie w swoim stawaniu się, które go przerasta, otoczony jest nicością, która wyprzedza jego istnienie i wydaje

<sup>1</sup> Por. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, IV, A, III, Paris, (b.r. wyd.), t. I, s. 164.

<sup>2</sup> Fragment 48 (Diels-Kranz).

się być jego kontynuacją. To właśnie śpiewali w formie oplakiwania: psalmista, jak i wielu poetów. Z tego nie wnioskowali jednak drogą abstrakcyjnej refleksji nad sobą, że nicość jest tylko niczym, lecz przeciwnie, że jest ona grozą nie do zniesienia z racji ich własnego unicestwienia.

„Niestety! W jaki sposób żyłbym w tych cieniach śmierci, bez żalu i bez smutku?

Płaczcie, moje oczy, płaczcie, nie słuchajcie głosu,  
który was od tego odwraca;

Kto lamentuje nad drobiazgiem, kto słabo niesie swój krzyż,  
Ten jest najbardziej chory”<sup>3</sup>.

Pobożność barokowa nie ukrywa śmierci lecz przeciwnie, każe jej tańczyć i czynić grymasy, przedstawia ją jako integralną część życia: życie przyznaje śmierci swoją żywotność, swoją własną animację; w zamian śmierć daje życiu determinację i kierunek tej żywotności, w żaden sposób nie prosty lecz krzywy i pogmatwany, zwracający i znajdujący swoją energię w pożeraniu siebie. Śmierć jest ukazywana obrazowo i otrzymuje w tym celu atrybuty życia, co zezwala jej na prawdziwą obecność w reprezentowaniu żyjącego. To wszystko jest sprzeczne z postawą stoicką, która, redukując śmierć do nierealnego wyobrażenia, nie pozwala brać jej zupełnie na serio, ani nie traktować jej tak, jak ona nas traktuje.

Śmierć nas przeraża, „chyba, że się całkowicie o niej nie myśli”<sup>4</sup>. Ona właśnie powoduje świadomość strachu jakającego się i uniemożliwia jego dosłowne wyrażenie do tego stopnia, że ten strach, będący w świadomości, doprowadza do empirycznego wyciszenia siebie u większości osób drogą swego rodzaju znieczulenia wewnętrznego.

Pascal ukazuje przedziwnie, jak powinność umierania jest — w sercu samoświadomości (co potwierdzają studia antropologiczne nad kultem zmarłych, którego pojawienie się oznacza pojawienie się „kultury” i człowieczeństwa jako takiego) — zasadą biegu myśli (*dianoia* oznacza ruch, aby zapewnić swoją własną jedność — zamiar intuicyjny — wobec śmiertelnego rozproszenia, które mu zagraża nawet z racji samostawania się) i — na równi — zasadą tego samego biegu myślenia, aby stać się *nie*-myślą, uciec od siebie i unicestwić siebie, ponieważ myśl jest (fatalnie) myślą o swoim własnym warunku: o obowiązku umierania.

Ona, której składnikiem jest nieskończoność do tego stopnia,

<sup>3</sup> Dom Simplicien Gody, *Honnestes poésies*, Paris 1632.

<sup>4</sup> B. Pascal, *Pensées*, Br. 169.

że wątpi (mając ideę nieskończoności), jeśli sama nie jest zbudowana z tego elementu, obawia się o swoją własną nieskończoność (przepaść refleksyjności), jak rozbita i pośrednia nie tylko z racji struktury relacji refleksyjnej, lecz dlatego, że jest gruntownie i bezpośrednio uwarunkowana przez pośrednictwo życia natychmiastowego i „naturalnego”: „Potęga much: wygrywają bitwy, przeszkadzają naszej duszy reagować, zjadają nasze ciało”<sup>5</sup>. Dusza jest podległa muchom i ich księciu Belzebubowi, ponieważ będąc życiem (*anima*), zawiera w sobie negację i to negację siebie: śmierć. Ta determinacja nie jest jedynie naturalną, ale stanowi dla świadomości jej działanie i jako takie jest podstawą całej jej aktywności w formie logicznej<sup>6</sup>. Jeśli w porządku bycia postawa jest pierwsza w stosunku do pozbawienia, to w porządku myśli, biorąc pod uwagę, że jest ona substratem (nawet siebie daje sobie jako *res*), negacja jest pierwsza jako akt wytwarzający rozróżnienie, a zatem i przeznaczenie. Nie ma takiej myśli — często się o tym mówi — która by nie mówiła „nie”

Myśl jako określenie świadomości siebie i relacji życia do siebie samego jest tylko, w konsekwencji, zawracającą głowę rozmową z sobą samym o powinności umierania, toczącą się bez przerwy, chyba że znika jako powinność umierania, która siebie zna, a znikając jako taka niweczy siebie jako myśl: tym, co każe myśleć, jest strach śmierci i ten strach wywołuje *nie-myśl*; myśl (nieskończoność) zostaje zawieszona podwójnie w *nie-myśli*: w jej własnej natychmiastowości jako życiu oraz w negacji jej własnej natychmiastowości przez śmierć. Poprzez doświadczenie śmierci „świadomość siebie uczy się, że życie jest również istotne, jak czysta świadomość siebie”<sup>7</sup>.

Widać przez to, że dla świadomości śmierć jawi się jako prawdziwy absolut, który nie zależy od niczego i od którego wszystko zależy; w rezultacie tego, dla tej świadomości życie naturalne, z racji swojej nietrwałości, nabywa wartości skończonej: życie skończone przeżyte przez człowieka jako prawdziwy absolut (to, poza czym nie ma nic), napełniony wartością nieskończoną i to tym więcej, że ona nie dochowuje obietnicy, że nie pozwala nam dostąpić ani do absolutu, ani do nieskończoności, pojęty imaginacyjnie jako pełnia satysfakcji i szczęścia. Brak współbrzmienia tego fałszywego absolutu w nas, z nim, nazywa się rozgorycze-

<sup>5</sup> Tamże, Br. 367.

<sup>6</sup> Por. B. Spinoza, *Toute détermination est une négation* (list do Jarig Jelles, 2 czerwca 1674).

<sup>7</sup> Hegel, dz. cyt., IV, A, II, s. 160.

niem, a rozgoryczenie świadome siebie — *acedia*<sup>8</sup>: ono to wpada w niemą obojętność, która jest rodzajem zwątpienia.

Rozum szukający siebie w życiu skończonym (wyznaczający granice, wewnątrz których osiąga nieskończoność), wchodzi w istotną sprzeczność najpierw dlatego, że szuka nieskończonej tożsamości siebie ze sobą w zewnętrżności chwil i części, właśnie w naturze z powodu jej skończoności, a następnie dlatego, że pojmuje tę samą naturę jako przeszkodę do swojej nieskończoności — skąd wynika pragnienie umierania, w którym dosięga szczytu sprzeczności (sprzeczność, jak sama nazwa wskazuje, jest wewnętrznie ustanowiona przez wzajemną wewnętrżność terminów, które się unicestwiają wzajemnie w tym samym podmiocie). W tym pragnieniu to, co jest celem, jest koniecznie satysfakcją, bez której nie byłoby motywu, i jednocześnie to, co stanowi substancję tego pragnienia, jest beznadzieją wypływającą z braku wyniku, który ma na celu przynajmniej świadomość życia bezpośredniego w takim lub innym ze swoich determinantów, a która jest pojmowana (inny aspekt sprzeczności) jako to, co nadaje wartość całemu życiu. Podobnie jest również w pożądaniu płciowym; odmienność kogoś innego, jego byt najbardziej osobowy nie przestaje być celem w tym, co stanowi przecież rzeczywistość najbardziej ogólną, a najmniej osobową w jednostce: jej płęć<sup>9</sup>, ponieważ spełnienie pożądania jest utożsamiane z dojściem do drugiego, aż do wkroczenia w siebie, we własną świadomość, w podwójnym pośrednictwie zwierciadlanym; stąd wynika wrażenie natychmiastowej „realizacji” siebie w szczególny sposób w życiu płciowym. Ze względu na jego celowość, brak realizacji, niezadowolenie w wytwarzaniu nieskończoności oraz jej upadek jest najlepszym twórcą pragnienia śmierci (zaobserwowane w etiologii nerwic): zapotrzebowanie na seks, „uprawianie miłości”, a więc na coś, co jest przeciwne miłości, która sama tylko może doprowadzić do nieskończoności relację zapoczątkowaną przez seks („jest to wielka tajemnica” — mówi św. Paweł, Ef 5, 32), o ile uświadomi sobie, że seks, tak jak śmierć, określa nasze istnienie rodzajowe (jako że rodzenie stanowi odpowiednik niszczenia) i ma na celu własną likwidację (por. Mt 22, 30).

<sup>8</sup> Por. P. Boutang, *Le Purgatoire* (piąta pieśń), Paris 1976.

<sup>9</sup> Zob. w tym punkcie poemat Apolinarego, *L'amour, le dédain et l'espérance*, opublikowany przez A. Rouveyre, Paris 1945.

## 2. „Dlaczego mnie opuściłeś?” (wiara i strach)

Strach wobec bezwzględności śmierci jest nie do przewyciężenia i Chrystus, znając doskonale wartość życia i je miłując prawdziwie, doświadczył tego strachu bardziej niż ktokolwiek inny (w Getsemani: Mt 26, 37-44). Otóż w Nim nie można zakładać, że strach jest wynikiem „małej wiary” (por. tamże, 8, 26), która służy ciągle za wyjaśnienie, szczególnie w opisach hagiograficznych: brak wiary rodzi strach, wiara go zwycięża. Kto jednak może powiedzieć, że męczennicy nie odczuwali w więzieniu strachu? Jedyłą pewnością jest to, że wiara mówiła im z najwyższą oczywistością, że życie się zakończy; strach nie może pozbawić wiary, nawet poddając torturom, a także wtedy, gdy zdradzają go urywane słowa. Jezus odniósł się do argumentu „małej wiary”, ponieważ (w kontekście: „Panie, pomóż nam, bo giniemy!”) chciał przemienić u Apostołów ich sposób rozumienia śmierci: Apostołowie, będąc z Chrystusem, nie są w prawdziwym niebezpieczeństwie śmierci, aczkolwiek, z ludzkiego punktu widzenia, ich śmierć nie jest wcale wykluczona.

O jaką śmierć chodzi więc w odpowiedzi Jezusa? Apostołowie, chcąc się uratować, skierowali się do Jezusa, który znajdował się na tej samej łodzi, a zatem w tym samym niebezpieczeństwie, co oni. W Nim dostrzegają ocalenie i doświadczenia konieczności wybawienia, albowiem jeśli nawet w życiu „wszystko” nam się powiodło (ten rodzaj Hiobowego doświadczenia), to przecież śmierć nie może być przewyciężona. Otóż Jezus, na prośbę o ratunek w porządku natury (być uratowanym od zatonięcia), odpowiada w porządku wiary, która określa zbawienie w porządku nadprzyrodzonym. Jaki zatem stosunek łączy zbawienie wieczne z naturą?

Wiara nie może pozwolić sobie na zatonięcie, ale ocala od śmierci, a w konsekwencji od zatopienia. Występuje tu oczywisty paradoks, jeżeli nie sprzeczność, wchodząca w logikę „wiary, która ocala”. Wiara nie jest tu po to, aby nas uchronić przed wypadkiem (po którym również będziemy tak śmiertelni, jak poprzednio), ale aby nas przenieść do sposobu życia nadprzyrodzonego, które nie przekreśla końca i ograniczoności życia doczesnego, a więc nie zwycięża życia doczesnego jako takiego, lecz przeprowadza nas z życia doczesnego w nieskończoność. W ten sposób gdy umieramy w wierze, to nie umieramy; dlatego pozostaje prawdziwe również to, że jeśli nawet nie umieramy, to tym niemniej umieramy. Fakt śmierci, jako absolutnego końca życia doczesnego, pozostaje niezbity. Mojżesz umiera bez wkroczenia do ziemi, którą widzi wchodząc na górę Nebo (Pwt 34), sama zaś wizja nieskończoności tej ziemi obiecanej nie daje mu jeszcze

nieskończoności: mamy tu wzór świadomości doświadczającej własną nieskończoność, która pośredniczy poprzez skończoność; nie wystarczy mieć „pojęcie o nieskończoności”<sup>10</sup>, aby dojść do nieskończoności. Ten właśnie sposób obecności nieskończoności w skończoności ogranicza przedmiot w skończoności, która jest doświadczalna w perspektywie nieskończoności w świadomości, że jestem ciałem w cierpieniu, niepowodzeniu, chorobie i, ogólnie rzecz biorąc, w możliwości dla istoty świadomej siebie, tzn. dla podmiotu — umierania.

Wynika z tego, że dostęp bytu skończonego do nieskończoności, której doświadcza on jako nie pochodzącej „z niej”, a zarazem jako kształtującej konstytutywną wizję własnej intencjonalności, jest pośrednikiem przez nieskończoność, która ofiarowuje siebie i bez której skończoność jest ciemna i czerpie koniec ze swojej własnej skończoności. Zebranie w świadomości skończonej swojej własnej nieskończoności jest rzeczą, która jej się wymyka, albowiem zakłada pośrednictwo innego: zrozumienie innego jest odpowiedzią na zrozumienie samego siebie. W tym momencie (stawiania się świadomej siebie skończoności, a w konsekwencji dojścia do nieskończoności), zawładnięcie siebie przez siebie nie dokonuje się bez zawładnięcia drugiego; a zatem chodzi o rzutowanie na innego i przyjęcie rzutowania tego innego: dopiero z wejściem w życie etyczne rodzi się podmiot i możliwość jego alienacji. Jest tu niewątpliwie nieskończoność w sobie, ale nie posiadana, tylko pośredniczona przez zwierciadlaną obecność w sobie nieskończoności w akcji, który nie jest sobą, lecz *Innym*. Relacja do innego bytu skończonego jako do podmiotu zakłada więc świadomość nieskończoności, a w konsekwencji świadomość tego, co mamy od Boga, leży u podstaw świadomości tego, co mamy od innego; relacja do innego dokonuje się pierwotnie w kulcie, który jest skończonym określeniem relacji skończonego do nieskończonego; postać zakładająca każdą kulturę, gdzie wyraża się relacja bycia skończonymi jednych w drugich za pośrednictwem ich relacji do nieskończonego; nie można pomijać, że ta relacja zakłada antropologicznie praktykę sakramentalną.

Idea nieskończoności we mnie jest „dowodem” istnienia nieskończoności we mnie, jako Innego, ale ten zaprzecza sam sobie, albowiem nieskończoność nie jest determinacją, która może być wprowadzona ze mnie.

Ta zatem relacja do siebie w sobie wyjaśnia charakter strachu wystawianego na próbę wobec śmierci, który jest koniecznym zawładnięciem nas — jako negacja naszej nieskończoności, skoro

<sup>10</sup> R. Descartes, *III-ème Méditation Métaphysique*, AT VII, s. 45.

śmierć pociąga za sobą zlikwidowanie naszej relacji do nieskończoności przez zlikwidowanie skończonego podmiotu tej relacji. Niezależnie od naszej wiary, przez śmierć nasza relacja (co do istoty wiary) zdaje się ulegać likwidacji. W jaki sposób Jezus odczuwał lęk, a słowa zwątpienia zostały włożone w Jego usta — nie słowa nowe, lecz słowa człowieka wierzącego, wobec śmierci: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46; powtórzenie Psalmu 22, 2).

W tym momencie Jezus odczuwa nie tylko obecność śmierci lecz jednocześnie oddaje swoje życie; jest to cierpienie otrzymane, nałożone, spowodowane bezpośrednio przez niesprawiedliwość i okrucieństwo ludzkie, któremu się poddaje. To, co Jezus cierpi, to nie zwykła śmierć naturalna, ale grzech czyniący dzieło, śmierci, dający śmierć, wytwarzający śmierć, chcący śmierci, oddzielający naturę nieskończoności i przenoszący nieskończoność poza naturę. Jezus nie chciał grzechu, ale cierpi tym bardziej, bo sam należy do natury. Słowa, które wychodzą z Jego ust, nabierają tragicznego charakteru tym bardziej, że jest On niewinny: w niczym nie zawinił, a został opuszczony. Jezus faktycznie kieruje się do Boga jako do Tego, który pozwolił na takie opuszczenie, ponieważ prawdziwie Bóg pozwolił, aby Jezus był Barankiem aż do końca. Bóg Go nie wyrwał ze śmierci w ostatniej chwili, tak jak wierzy w to islam. Ofiara Jezusa nie jest ofiarą Ifigenii. Nie ma żadnego doketyzmu w zwątpieniu Ukrzyżowanego. W Jego rozpaczliwej modlitwie znajdowała się jednocześnie prośba i zwątpienie; w przeciwnym razie Jezus nie poniósłby prawdziwej śmierci za nasze grzechy i dla naszych grzechów; skoro Chrystus nie miał grzechu — mówi św. Paweł, „On sam stał się grzechem” (2 Kor 5, 21) i całkowicie doznawał grzechu „w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8, 3). Dlatego doznał naszej śmierci, tej wytworzonej przez grzech, a nie zwykłej śmierci „naturalnej” (por. Hbr 5, 7-8).

Krzyk Jezusa jest modlitwą, bo skierowany jest do Boga Ojca, a więc odwołuje się ciągle do nieskończoności; ale ten krzyk jest także beznadzieją, ponieważ zawartość relacji jest jego negacją: relacja ta jest relacją zniesioną. Co zostaje z Boga dla Jezusa cielesnego i dla mnie zatopionego w mojej skończoności z powodu śmierci? Śmierć Boga opróżnia niebo. Znaczenie śmierci, która jest prawdziwie śmiercią, leży w tym, iż Bóg nie odpowiada, tzn. że nie było niczego więcej, jak Nerwał w *Christ aux oliviers* chciał to powiedzieć, wyraźnie wkładając w usta Jezusa słowa: „... A jeśli Ja umieram, to wszystko umrze!”

### 3. „Śmierci Bóg nie uczynił”

Ta afirmacja wiary jest gwałtowna i wstrząsa naszą „wiedzę” „Bóg nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było” (Mdr 1, 13-14). I dalej (2, 23-24): „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej własnej wieczności; a śmierć weszła na świat przez zawiść diabła”. Św. Paweł podejmuje tę wypowiedź w perspektywie chrystologicznej: „... przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć” (Rz 5, 12).

Jak zrozumieć tak mocne potwierdzenie, że śmierć należy do królestwa natury i to niezależnie od woli człowieka, który, nawet jeśli nie sprowadza się do niego, to niemniej jednak należy do tego królestwa? Nie tylko nie można zaprzeczać naturalnemu zjawisku śmierci, ale co więcej trzeba się przekonać, że życie naturalne, w przeciwieństwie do naszego odwrotnego pragnienia, stanowi sposób bycia w istocie swej skończony, który musi być zniesiony w swojej skończoności, aby prawdziwie mieć udział w nieskończoności. Ważnym jest to, aby nie umniejszać duchowości autorów Ksiąg Rodzaju i Mądrości, którzy zastanawiali się w duchu wiary nad zagadnieniem śmierci: zrozumieli, że nasza wizja śmierci nie może być oddzielona od naszego stanu ducha; co więcej, grzech, który jest aktem duchowym, jest przyczyną śmierci.

Śmierć naturalna jest, sama w sobie, skończoną tylko negacją życia skończonego (tego wzorcym dowodem, jeśli odważymy się w ogóle mówić o dowodzie, jest śmierć Dziewicy poczętej bez grzechu, która nie знаła jednak życia naturalnego bez kresu), ponieważ życie skończone nie jest dane, aby trwało bez końca: potrzebny jest mu koniec *a parte naturae*: kresem naturalnym, któremu, niezależnie od tego, jaką da mu się nazwę, jest śmierć. Ale w hipotezie, gdzie nieskończoność (tzn. obecność Boga) jest faktycznie i w pełni dana i przyjęta przez byt skończony w doświadczeniu świadomości siebie jako świadomości Innego i gdzie „ja” jestem faktycznie dany, a Inny faktycznie przyjęty (w wierze), tzn. jednocześnie w hipotezie wzajemności relacji, gdzie skończony bierze się ze skończonego w dojściu do nieskończoności i przez pośrednictwo nieskończonego, w tym królestwie końców — powiedziałby Kant, gdzie relacja etyczna aktualizuje się jako *fides* i gdzie realizuje się miłość, śmierć pojmowana jest jako koniec skończoności skończonego, bo nie jest ona perspektywą absolutną, ale ma w swej perspektywie nieskończoności życie Absolutu, który już tam jest.

Przeciwnie grzech jest tym, przez co świadomość skończona odrzuca Innego, aby opowiedzieć się na rzecz chcenia idącego za



swoim własnym *speculum*, odbiciem, w którym mogłaby mieć dostęp do swojej własnej nieskończoności przez siebie, a nie przez pośrednictwo innego. Co z tego wynika? Świadomość „wydaje” siebie jako koniec swojej własnej skończoności i wymierza sobie duchową śmierć, odrzucając Innego, od którego ma swe istnienie; powoduje tym samym zanik swego widnokągu, tego, który jest nieskończenie Inny. Wywołuje śmierć naturalną jako perspektywę, której oddaje siebie samą; nie dostrzegając już niczego poza kresem skończonym, śmierć naturalna zespala się ze skończonością jako perspektywą nieprzekraczalną. To nie śmierć naturalna jest owocem grzechu, ale nasze ujęcie śmierci jako perspektywy absolutnej, które nabywa przez to charakteru nieskończoności: z powodu grzechu śmierć naturalna staje się dla nas wieczna, niweczy każdy dostęp do nieskończoności, unicestwia w konsekwencji naszą świadomość. Żywa świadomość siebie nie jest już aktywna w przejrzystości, w kierunku Nieskończonego, od którego otrzymuje nieskończoność, ale zatrzymuje się przed nieprzejrzystością drugiego; świadomość siebie jako „bytu ku śmierci”, a w końcu nienawiść siebie z powodu swojej nieprzekraczalnej skończoności.

Wobec tego nieszczęścia nie pozostaje już miłości boskiej nic innego, jak dać obietnicę zbawienia: przychodzi i objawia się ono od początku istnienia rodzaju ludzkiego, poprzez wiarę ludzi dobrej woli, którzy „podążają za Bogiem” — według zwrotu Księgi Rodzaju, podnosząc kult aż do relacji osobowej i do praktykowania sprawiedliwości. Ta wiara w Boga jedyne i osobowe, Twórcy relacji etycznej, leży u korzenia Abrahamowego „tak” i zawarcia Przymierza z Izraelem; wyraża się ona w nadziei na realizację obietnicy odnowienia świata i przebaczenia grzechów. Temat zbawienia nie stanowi jedności z kwestią uzdrowienia, jak u Izajasza 65, 19: „więcej płaczu...”; 35, 5: „przejrzą oczy niewidomych...”; 25, 8: „...zniszczy śmierć...”. Bóg również uzdrawia i zbawia tego, kto zachowuje wiarę w ucisku: por. 1 Krl 14 — choroba Abiasza; 17, 17 — Eliasz uzdrawia syna pewnej wdowy, w zestawieniu z Mt 5, 41: córka Jaira; zobacz również 2 Krl 4, 3, gdzie Elizeusz uzdrawia syna Sunamitce; są to uzdrowienia i cuda, w których Nowy Testament powołuje się na Stary, aby zyskać niezaprzeczalny autorytet, ukazując nam, jak blisko Boga znajduje się człowiek.

W rozumieniu najbardziej powszechnym (por. Iz 49, 6), zbawienie przybiera formę mesjanistyczną Chrystusa-Boga biorącego na siebie grzech i śmierć, Sługi cierpiącego, Męża boleści, Baranka Bożego, poświęcającego się za wielu (por. tamże 42, 1-9; 50, 4-10, a przede wszystkim 52, 13-53, 12). Oczekiwanie na

Zbawiciela-Emmanuela osiąga najwyższy punkt w profetycznej pewności zmartwychwstania spływającego na nas:

„po dwu dniach przywróci nam życie,  
a dnia trzeciego nas dźwignie  
i żyć będziemy w Jego obecności” (Oz 6, 2).

Z tej to właśnie logiki (poświęcenie się Sługi cierpiącego dla naszego zmartwychwstania) ujawniło się wydarzenie „ukryte od wieków” (Ef 3, 10): zmartwychwstanie samego Sługi i objawienie Jego boskiej natury w nie dającym się przewidzieć odwróceniu sensu, podobnie jak w dowodzeniu św. Pawła, które zaraz na początku wydaje się paradoksalne: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chrystus nie zmartwychwstał” (1 Kor 15, 13); można by więc zastanowić się nad wypowiedzią przeciwną: Jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, to dla nas też nie ma zmartwychwstania!

Chcemy spróbować zastanowić się nad możliwością takiego zmartwychwstania. W tym celu nie wystarczy zastanowić się tylko nad naszą nieskończonością w analitycznej świadomości siebie; ważne jest wytworzenie metafizyki, która nie zostałaby umieszczona obok — w propozycjach wiary, ale byłaby pierwotnie myślą otrzymaną z wiary, teologią integrującą równocześnie pracę spekulatywną.

Fakt zmartwychwstania nie jest wynikiem właściwości, według której posiadziemy duszę nieśmiertelną i niepodlegającą zepsuciu z natury; w tej perspektywie ciało byłoby zredukowane do materialności uważanej za nieistotną. Przeciwnie, trzeba się zastanowić nad zagadnieniem duszy i ciała, wychodząc z faktu zmartwychwstania, które wskazuje na powstanie ciała duchowego (1 Kor 15, 44), gdzie zostaje przewyciężone przeciwieństwo tego, co materialne i duchowe. Z jednej strony natura dostępuje tu niewyobrażalnej godności lecz, z drugiej strony to, co uchodziło za „duchowe” ze swej natury — dusza popada w rangę tego, co „psychiczne”, ożywiane — w sensie zwierzęcym, skoro to, co duchowe, zostaje uznane w całej swojej prawdzie i podniesione do porządku łaski. To łaska zmienia całą metafizykę i przemienia ją w teologię. Z takim obszarem definiowania duszy łączy się w konsekwencji dziedzina życia śmiertelnego, natomiast nieśmiertelność porzuca porządek natury na rzecz porządku łaski. Nie mamy duszy nieśmiertelnej z natury (jest to prawda naturalizmu ateistycznego), ale jest Duch Boga, ożywiający życie duchowe naszego ciała psychicznego, i to od początku istnienia człowieka (por. Rdz 1, 26 i 2, 7, w zestawieniu z 2, 17 i 3, 4); On jest rodzicielem życia niezniszczalnego, *vivificans*.

Jeżeli obecnie z powodu grzechu ta niezniszczalność duchowa

znika z horyzontu ludzkiego, to jednak od wieków istnieje *a parte Dei* powszechna, ożywiająca wola Boga (por. jeszcze raz: Mdr 1, 13), która wskutek swojej niezmienności „staje się” wolą zbawczą, jako że Słowo stało się Barankiem, aby być zamordowanym — przed założeniem świata (por. Ap 5, 6 w zestawieniu z J 17, 24 i 1 P 1, 20), gdyż Bóg jest miłością.

W tym tkwi przyczyna, dla której śmierć naturalna nie unicestwia nas, lecz przeciwnie, niszczy naszą śmiertelność (1 Kor 15, 26): o ile nie przełamaliśmy bariery śmierci naturalnej, jesteśmy z natury *śmiertelnikami*; w niej pozostajemy śmiertelni; ale już przed jej przełamaniem posiadamy przez wiarę obietnicę nieśmiertelności (por. Hbr 11, 1 i Rz 8, 24), skuteczną w Chrystusie zmarłychwstałym: mając udział w Chrystusie, przez wiarę jesteśmy nie tylko w posiadaniu obietnicy, ale samego przedmiotu tejże obietnicy; w miarę, jak nasze życie nie jest już życiem starożytności, ale staje się prawdziwie życiem duchowym, zmarłychwstajemy do nowego życia i żyjemy z Chrystusem życiem samego Boga, który jest *agapè*, Miłością.

Ten, który na sądzie potępia siebie, ponieważ odrzuca przebaczenie Boga (Mt 12, 31), ciągle w swoim istnieniu korzysta z powszechnej, ożywczej woli Boga, ale popełniając swego rodzaju samobójstwo duchowe, nadaje swej odmowie zbawienia charakter nieskończoności.

Z natury jesteśmy całkowicie przeznaczeni do wyniszczenia, ponieważ całkowicie należymy do zwierzęcego królestwa, do narodzin i zniszczenia; niemniej, skoro jesteśmy żywymi obrazami Boga, stworzonymi jako takie przez Boga, to musimy stwierdzić, że tym obrazem jest całość natury, a nie tylko jej część; cały człowiek powinien więc stać się ze zwierzęcego — duchowym, i to już przed grzechem (por. 1 Kor 15, 45), dochodząc przez wiarę do pełnego podobieństwa.

Ciało zwierzęce nie jest wykluczone od zmarłychwstania, skoro jest ono sposobem stawania się duchowego, przez które — poprzez śmierć — staje się ono częścią ciała Chrystusa w Jego pełni i świątynią Ducha; skoro zaś jest On integralną częścią naszej natury, ciało to jest przedmiotem miłości Boga, miejscem, w którym realizuje się łaska, nawet dlatego, że jest ono śmiertelne, albo dokładniej; dlatego, że jest ono miejscem naszej śmiertelności. Jako mające umrzeć (*moriendum*), nie jest ono wcale przedmiotem sakramentu odrębnego od namaszczenia człowieka mającego umrzeć (*moriendus*): do niego skierowuje się łaska ofiarowana w sakramencie i przeznaczenie przyjęcia swojego stanu cielesnego, swojej śmiertelności w ciele, ukazującej się poprzez cierpienie i chorobę.

## 4. „Jak owce bez pasterza”

Jezus nie przychodzi tylko po to, aby uzdrawiać choroby i cierpienia ludzi sobie współczesnych (którzy nadal będą cierpieć po Jego krótkim pobycie), ale rzeczywiście po to, aby nas uzdrowić od wszelkiej choroby, a w konsekwencji od choroby absolutnej: śmierci (por. 1 Kor 15, 26: „ostatniego wroga”). Oto dlaczego uzdrawiał On chorych napotkanych na swojej drodze; albowiem istniejąca choroba — jak widzieliśmy — nie jest obecnością w nas śmierci biernej, ale czynną, aktywną, w istocie swej konstytuującą istotę żyjącą. Skoro choroba i cierpienie są znakiem oczywistym śmierci w nas i stanowią jako takie ujawnienie się naszej cierpiętności, a w konsekwencji naszej śmiertelności, to nic dziwnego, że Jezus żyjący pośród ludzi jest dotknięty cierpieniem, jakie Go otacza, widokiem śmierci, która Go okala: On przychodzi właśnie po to, aby rozerwać to koło. „A widząc tłumy ludzi, litował się nad nimi, bo byli znękan i porzucon, jak owce nie mające pasterza” (Mt 9, 36).

W takim razie: co czyni Jezus? Uzdrawia, uzdrawia bez przerwy i ten fakt staje się ze swej strony znakiem zbawienia mesjanistycznego, znakiem posłania skierowanego do Jana przebywającego w więzieniu, w odpowiedzi na jego pytanie („Czy Ty jesteś Tym, który ma przyjść?”): „Niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia, głusi słyszą, umarli zmarłych wstają, ubogim głosi się Ewangelię” (Mt 11, 3-5). Odwołując się wyraźnie do Izajasza, Jezus „wypełnia Pisma” i pozwala nam wejść w realizację obietnicy. Chorzy nie są uzdrawiani po to, by odzyskali zdrowie, jak gdyby Jezus był lekarzem czy uzdrowicielem; na pierwszy plan wysuwa się aspekt materialny i *mirabilis* („wspaniały, cudowny”) czynów Jezusa: dzięki wierze, jaką wyznają, Chrystus chce nadać ich cierpieniu wartość (aby się objawiła chwała Boża”) mając zaś na uwadze śmierć w nich obecną, sygnalizuje obietnicę wiecznego uzdrowienia, a więc to, co stanowi rzeczywistość, *res* sakramentu chorych. W konsekwencji byłoby zgoła niewystarczające opieranie tego sakramentu tylko na Liście Jakuba 5, 14, gdzie mówi się o namaszczeniu chorych, i na Ewangelii Marka 6, 13 („namaszczeni olejem”) i 16 18 („Na chorych ręce kłaść będą”). Te fakty empiryczne nie mają podstaw same w sobie i podejmują jedynie „gesty, którym towarzyszą słowa” (por. Ef 5, 26 i Łk 5, 13), a które stały się — tak w Eucharystii, jak i chrzcie — bezpośrednio spadkobiercami Chrystusa w swej formie sakramentalnej, jako znak aktualizujący skuteczną łaskę. Zanim wysłał chrzcić i konsekrować chleb i wino,

a także nauczać, Jezus — czyniąc to już faktycznie — wysłała chrzczyć.

Mówi się słusznie, że każdy sakrament odnosi się do aktu lub istotnego stanu życia (narodziny, wzrastanie, rozmnażanie itd.). Tymczasem nie ma rzeczy bardziej istotnej niż śmierć (wraz z umieszczoną na innym krańcu życia płciowością, z której wynika współzależność relacji małżeństwa z chorobą), jako że określa ona stan życiowy, skoro wyznacza granicę życia. Sakrament chorych jest więc sakramentem naszego „bycia dla śmierci”, nie tylko dlatego, że musimy umrzeć (nieprzewidzianie, w wypadku zewnętrznym, lub na skutek skazania na śmierć), ale także dlatego, że śmierć objawia się w nas cieleśnie; jej własnym przedmiotem jest więc choroba (powodująca konanie), ewentualnie śmiertelna. Chorzy, otrzymujący sakrament od Chrystusa, nie otrzymują już go od Chrystusa żyjącego w naszym stanie, ale od Chrystusa, który przeżył nasz stan; dlatego powinien on ujmować całościowo znaczenie życia Chrystusa, a nie fragmentarycznie (jak to czynili Mu współcześni): Jego mękę, śmierć i zmartwychwstanie, ujęte w modlitwie wiary.

„Synu, w chorobie swej nie odwracaj się od Pana, ale módl się do Niego, a On cię uleczy.

Usuń przewrotność — wyprostuj ręce  
i oczyść serce z wszelkiego grzechu” (Syr 38, 9-10).

Otrzymując moc (Rz 8, 26) Ducha Chrystusowego (którego symbolem jest olej), chory, godząc się na chorobę jako „rodzaj śmierci”<sup>11</sup>, powinien w wierze stać się uczestnikiem tajemnicy paschalnej; „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale” (8, 17); „my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując odkupienia naszego ciała” (8, 23).

### 5. „Twoja wiara cię uzdrowiła”

W odniesieniu do innych sakramentów, sakrament chorych jest „pierwszy” na tyle nawet, że u św. Pawła (por. 1 Kor 15, 13) to, co jest dla nas (zmartwychwstanie naszego ciała), jest pierwsze jako wyznacznik treści tego, co jest przez Chrystusa: jeśli nie ma uzdrowienia chorych, to musimy oczekiwać Innego; tymczasem istnieje uzdrowienie chorych (skoro gesty i słowa tworzą ten fakt); w konsekwencji to właśnie On (który ma przyjść) — Ten, który się odda następnie pod postaciami sakramentalnymi, gdzie zbawienie będzie ujmowane już nie w jego skutku — jak to wystę-

11 B. Pascal, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, III.

puje w przypadku udzielania sakramentu chorych — ale w swej przyczynie: Słowo staje się ciałem, aby móc oddać siebie w pokarmie dziękczynienia.

Faktycznie istnieje jeden tylko sakrament: Chrystus jako Ciało (a następnie Kościół w którym wypełnia się to Ciało przez pośrednictwo Ducha), i to tak dalece, że każdy sakrament odnosi nas całkowicie do tego wymiaru tajemnicy Chrystusa, a Chrystusa — do wymiaru naszego życia. Z więzi, jaka zespala grzech ze śmiercią, wynika z Ewangelii to, co zespala uzdrowienie z przebaczeniem (w następstwie namaszczenia chorych i pojednania).

Uzdrowienie ukazuje się jako znak przebaczenia grzechów („Któż może odpuścić grzechy prócz samego Boga?” — Łk 5, 21); tymczasem przebaczenie, które jest przyczyną zbawienia, zakłada wiarę, tzn. zgodę na propozycję przebaczenia; skoro zaś propozycja ta zostaje przyjęta, pojawia się prośba o przebaczenie (stąd ten istotny aspekt modlitwy). Uzdrowienie w Ewangeliach jest nie tylko znakiem lecz sakramentem zbawienia, gdyż zbawienie, które nas otwiera na nieskończoność Boga, a tym samym zakłada wiarę, jest skutecznie dawane w uzdrowieniu, które jest jednak tylko zbawieniem ograniczonym. Stąd ta przedziwna relacja łącząca moment uzdrowienia i słowa Chrystusa: „Twoja wiara cię uzdrowiła” lub: „Twoje grzechy są ci odpuszczone”

W uzdrowieniu trędowatego (Mt 8, 1) wiara wyprzedza, a gest sakramentalny („dotknął go mówiąc...”) dopełnia uzdrowienia ciała. Uzdrowienie sługi setnika (tamże 8, 5) ukazuje, że sama wiara wystarcza. Bezpośrednio po tym zostaje dokonany cud uciśnienia burzy, gdzie — przeciwnie — dochodzi do głosu brak wiary, i to nie ze strony osób nieznanych lecz u Apostołów przy jednoczesnym uwypukleniu znaczenia cudów poprzednich. Natomiast w 9, 1 („widząc ich wiarę, rzekł do paralityka: «Ufaj synu! Odpuszczają ci się twoje grzechy»”) wiara jest jeszcze pierwszą; następnie jednak dokonuje się to, co jest oznaczane (zbawienie), które poprzedza moment znaku, (uzdrowienie), ażeby znak został uznany jako znaczący, tzn. aby nie był brany w nim samym, ale odsyłał do swojego prawdziwego sensu, aby ten faktycznie się ujawnił.

Ta artykulacja aktu (zawierającego gest uzdrowienia i jego wynik) i jego znaczenie, a więc znaczący charakter aktu, łącznie ze skutecznością znaku jako aktu (ponieważ się mówi, że jest on skuteczny), zakłada rzeczywistość sakramentalną, w jakiej dostrzega się często fenomen przypominający magię, tak jak zresztą w cudach Jezusa. Znak sakramentalny nie jest skuteczny ani ze siebie, ani ze względu na człowieka, ale działa *ex opere Christi*, a następnie *ex opere operato*, przy czym *opus operatum* oznacza

tylko treść aktu bosko-ludzkiego Chrystusa-Zbawcy: skuteczność znaku w sakramencie, widoczna w cudach, jest tej samej natury; jest ona dziełem Chrystusa dającego nam swojego Ducha, „który daje życie”: jest łaską.

Z punktu widzenia semiologicznego, istnieje potrójna artykulacja sakramentu. Z jednej strony występuje związek gestu/słowa, przy czym słowo odsyła zawsze do absolutu: Bóg, który daje nam łaskę; z drugiej strony gest jako znak ma podwójne znaczenie: z jednej strony chodzi o bezpośrednie uzdrowienie (gest/uzdrowienie), a z drugiej zaś o zbawienie, kiedy to uzdrowienie funkcjonuje jako znak zbawienia, które jest faktycznie oznaczane (uzdrowienie/zbawienie). Ta skuteczność zbawienia jest dana (*operatum*), a w konsekwencji ma odniesienie absolutne (Duch w nas) w znaku sakramentalnym. W odróżnieniu od tego, co ma miejsce w cudzie, gdzie uzdrowienie pozostaje mimo wszystko znakiem, realizuje się ono rzeczywiście w sakramencie, a jest tylko oznaczane na równi z pośrednictwem Ducha jako oznaczającego i odsyłającego do rzeczywistości samej w sobie eschatologicznej.

Cud jest zatem sakramentem pierwotnym, jest „założycielem”, który jest odpowiednikiem sakramentu, a jednocześnie zawiera w sobie wszystkie jego cechy (*res i sacramentum*). To wszystko jest po to, aby uzdrowienie było oznaczające i oznaczane (to właśnie zapewnia przejście od cudu do sakramentu), jak to widać u niewiasty cierpiącej na krwotok (Mt 9, 22): „Od tej chwili kobieta była zdrowa (*esôthe*)”. Nie mówi się już o uzdrowieniu (*éthèràpeusen*), ponieważ osiągnięto teraz to, że prawdziwy wynik (zbawienie) jest przyczyną znaku (uzdrowienie), przy czym ten znak jest tylko znakiem, a więc obecnością tego, co jest oznaczone, w tym, który jest podmiotem korzystającym z cudu, jak i z sakramentu (por. J 5, 14).

Sw. Marek (podobnie jak Jan w 9, 6: niewidomy z Siloe) szczególnie jest wyczulony na ryty stosowane przez Jezusa w celu uzdrowienia: głuchoniemego (Mk 7, 31), niewidomego z Betsaidy (8, 22). Ukazuje się tu wielka materialność gestów („zwilżył mu oczy śliną”; „włożył palce w jego uszy i dotknął śliną jego języka”), a również ich charakter symboliczny: nie ma nic dowolnego w geście sakramentalnym, albowiem ten gest ma uzdrawiać (jest zrozumiały wprost jako taki). Oznacza to, że sam gest jest tylko znakiem uzdrowienia, gdy natomiast towarzyszy mu słowo, staje się zarówno znakiem zbawienia i nabiera odtąd charakteru sakramentalnego: sakrament jest faktycznie dla wierzącego „Słowem, które przyszło na ten świat” (J 1, 9), nosicielem Słowa Bożego, równocześnie w jego sensie i skuteczności: Słowo ciałem się stało, aby ciało stało się Słowem. Jest to tajemnica, w którą wkracza

chory, gdy otrzymuje moc Ducha Pośrednika, przez którego Słowo dochodzi powszechnie do całego ciała. Moc Ducha, udzielana w namaszczeniu, jest specjalną łaską przeznaczoną do tego, aby chory w zrozumieniu sensu swojej własnej śmierci wkroczył przez wiarę w tajemnicę ciała duchowego, która jest tajemnicą udziału stworzenia w życiu Bożym.

## 6. „Ostatni wróg”

Staramy się ukazać, jak dalece „śmierć w nas” jest materia własną sakramentu chorych. To oznaczenie dominuje w tym, co jest najbardziej głębokie, najbardziej dramatyczne spośród wszystkich uzdrowień Chrystusa: wskreszenie Łazarza (J 11). Jezus ogłasza siebie Synem Bożym (10, 30-36); jest to powodem skazania Go na śmierć (por. 11, 53 i 19, 7). Łazarz jest chory; umiera. Dopiero trzeciego dnia (por. Oz 6, 2) Jezus „objawia chwałę Boga” (11, 4). Słowa Jezusa, które są w centrum naszej refleksji, muszą tutaj być rozważone dogłębnie: „Ta choroba nie zmierza ku śmierci”; albowiem Łazarz umarł i Jezus zapłakał (11, 35). Chrystus doświadcza cielesnie cierpienia tych, którzy kochają Łazarza (11, 33), mimo ich wiary w zmartwychwstanie: Marta wiedziała (*oida*), że Łazarz zmartwychwstanie w dniu ostatecznym, ale obecnie on nie żyje i jest to jej aktualny ból (por. Mt 6, 34). Wskreszając Łazarza, Jezus dokonuje znaku najwyższego, zanim sam stanie się Znakiem (znakiem Jonasza). Z jednej strony nadaje pełne znaczenie uzdrowieniom wcześniejszym (i dlatego w ironiczny sposób porównuje śmierć Łazarza do zwykłej choroby). Z drugiej zaś nadaje znaczenie własnej śmierci; skąd pochodzi zasadnicza ważność tego epizodu.

W tym, co dotyczy Jego własnej śmierci, należy stwierdzić, że wynika ona z daru ofiarowania życia dla zbawienia świata, a jej rezultatem jest zmartwychwstanie na życie wieczne; skoro Chrystus, Słowo Ojca, jest wieczny i jest już Tym, w którym zawiera się zmartwychwstanie, łącznie z Jego własnym (dokonanym przez Ojca, od którego On siebie wiecznie otrzymuje), i to przed samą śmiercią, to dlatego tak jest, że jest On „zmartwychwstaniem”; oddaje się więc, a jego ofiara może mieć sens i owoc. Co jednak oznacza zmartwychwstanie do życia wiecznego (skoro cały musi stać się znakiem), zanim umrze? Przywracając zmarłemu Łazarzowi życie skończone, Jezus wprowadza zmartwychwstanie w życie skończone, a tym samym określa to życie doczesne, a nie inne, jako przedmiot zmartwychwstania; daje całemu życiu doczesnemu znak (udział w skończoności) zmartwychwstania: zmartwychwstanie do życia skończonego, wydobywające Łazarza z na-



turalnego unicestwienia (Łazarz nie ma nic więcej do powiedzenia od innych po swoim powrocie do życia), jest znakiem zmartwychwstania do życia wiecznego, ofiarowanego każdemu człowiekowi (znak, który oczekuje odpowiedzi wiary), ponieważ to życie ma charakter skończony; jest ono znakiem zbawienia tak, jak uzdrowienia chorych są znakami przebaczenia, które umożliwia zbawienie. Jest to znaczący fakt, który nie jest jednak tym samym; z jednej strony uzdrowienie z choroby, która prowadzi do śmierci; z drugiej „uzdrowienie” samej śmierci. Jest to przejście do granicy, która ostateczny przedmiot uzdrowienia określa bez żadnej wątpliwości. Wynika stąd, że Jezus bierze śmierć nieskończenie na serio, ponieważ stanowi ona wydarzenie, poprzez które ma się dokonać przejście z życia doczesnego do nieskończoności. Dla wiary śmierć w pewnym sensie nie ma znaczenia, ponieważ — jak mówi Jezus — nie jest ona śmiertelna, lecz w innym sensie jest nieskończenie ważna, gdyż jest konieczna do tego, by skończoność doszła do nieskończoności: dla tego, co skończone, przynosi nieskończoność. Rozumie się więc, że wobec śmierci strach doznaje swego rodzaju przejścia w nieskończoność. Istotny niepokój świadomości w obliczu śmierci pochodzi z *nieznajomości*, jaką posiadamy w odniesieniu do niej, mimo towarzyszącej pewności, że ona w nas istnieje. Przez obecność śmierci w świadomości, skończoność cierpi w sobie nieskończoność. To, co cielesne, może w rzeczy samej cierpieć w sobie tylko to, co duchowe w niej, podczas gdy to, co nieskończone, uchwycone przez śmierć, rzeczywiście nie skruszyło ostatecznej swojej skończoności, aby dać jej dostęp do nieskończoności życia duchowego.

Stwierdzenie Jezusa o śmierci Łazarza, że nie jest to choroba śmiertelna, poucza nas rzeczywiście o prawdziwości natury grzechu, który — oddzielając nas od Wiecznego — powinien prowadzić nas do wiecznego oddzielenia na skutek śmierci naturalnej. Ale jest to tylko rozumowanie *a parte creaturae*. „Część” Boża w nas nie przestaje nigdy odwoływać się do wiary i do nawrócenia, a to wezwanie, które jest łaską i przez które Duch uszlachetnia wiarę, jest łaską zbawienną. Z racji tej woli zbawczej to; co z siebie jest śmiertelne i co przez grzech zadaje sobie dobrowolnie śmierć jako kres (odrzucając nieskończoność sobie ofiarowaną), ta nasza śmiertelna natura stara się niezmiennie spotykać tylko śmierć skończoną (śmierć naturalną), gdzie odrzucanie Boga nie przekształca się w śmierć odwieczną (co by było słuszne), ale — drogą analogii — w chorobę duchową: grzech z tej racji, że jest skończony, nie niszczy w nas dobrej woli, ale sprawia, że staje się ona chora. Tylko poprzez przejście do nieskończoności,

wynikające z śmierci naturalnej, wola — dochodząc do nieskończoności — zdobywa środek śmierci wiecznej, pożądając tylko samej siebie i pogardzając ofiarowanym przebaczeniem: Bóg *nie może* przebaczyć takiej odmowy.

W dziedzinie życia skończonego przeciwnie, podobnie jak choroba sygnalizuje jednocześnie naszą zależność, ze względu na współczynniki zewnętrzne i „odpowiedzialność” funkcji organicznych, tak grzech jest, w nieuchwytny sposób, dziełem zła zewnętrznego (grzech będący naszą „kondycją”) i naszym własnym dziełem, na ile chcemy tego, czego pragniemy zło. W perspektywie śmierci doczesnej powinniśmy więc starać się o jedyne uzdrowienie, jakie przynosi nam Chrystus, prawdziwy Lekarz uzdrawiający nas z naszych grzechów i prawdziwe Lekarstwo — przez swoje Ciało wydane na pokarm wieczności.

W odwiecznej woli Boga nie można woli stwórczej i ożywiającej przeciwstawić woli zbawczej, gdyż przebóstwienie wymaga Wcielenia: Słowo przyjmujące ciało, poprzez które wchodzi w naturę, w naszą naturę. Skoro grzech w cielesności ma zawsze wymiar duchowy i występuje przeciwko temu, co duchowe, to bez ofiary Chrystusa odradzałibyśmy się z naszym grzechem, gdyż śmierć naturalna nie znosi negacji duchowej; lecz powodowałaby jej przejście w nieskończoność. Być może, że Bóg nie musiał być miłością, ale faktem jest, że Bóg jest miłością: nasze przebóstwienie należy od wieków do ekonomii Bożej i nie ogranicza się tylko do nieskończoności przyznanej od zewnątrz, ale polega na prawdziwej integracji, jedności w życiu trynitarnym, a zatem na naszym wszczępieniu w Chrystusa.

Śmierć naturalna jest znakiem, że z natury, tzn. poza łaską, nie jesteśmy zdolni dojść do nieskończoności i że jesteśmy skazani na nicość; gdyby człowiek został stworzony niezniszczalnym, to byłby takim nie z tej racji, że jest stworzeniem „naturalnym”, posłusznym i podległym własnemu prawu, z własnym końcem (z racji własnej konsystencji naturalnych celów), ale dlatego, że natura ma eschatologicznie na celu przekroczenie siebie i stanie się *ponad-naturą*, a także dlatego, że realizuje się w niej do końca działanie łaski, stawanie duchowe i że natura jest tylko naturą: śmiertelną, nie boską, skończoną, eschatologicznie niedopełnioną. Jednocześnie jednak ta natura musi być usunięta, gdyż jest ona przeznaczona do przebóstwienia, ukierunkowana na wieczność, wezwana do nieskończoności, do ukazania w niej „chwały Bożej” (J 11, 4). Skoro natura jest zdolna Boga (*capax Dei*), to nie pozostaje nic innego, jak przyjmować łaskę, a życie duchowe jest właśnie tym ruchem przyjmowania łaski, ruchem, który jest w sobie łaską i który zakłada zdolność przyjmowania, która też jest

łaską. Łaska jest bowiem tym, co zapewnia przemianę naszej woli cielesnej w wolną wolę duchową, nastawioną na powszechność, gdy chodzi o cele, zdolną chcieć (lub nie chcieć) tego, co chce Bóg; bo dzięki posłuszeństwu Duchowi stajemy się duchem, pozwalając Bogu, aby nas ogarnął i wyrwał z naszej skończoności: stąd śmierć, od strony ciała, i wiara, od strony ducha, jako podwójny rekwizyt niezbędny do naszego dojścia do nieskończoności.

Ofiarowana nam łaska przebóstwienia wypełnia się i opiera całkowicie na ofierze Chrystusa, albowiem w Nim została przyjęta nie tylko natura (przez Wcielenie) i skończoność tej natury (jako że śmierć naturalna aktualizuje tę skończoność), ale także ta natura i ta skończoność, przyobleczone w grzech. Umieranie, dobrowolne oddanie swojego życia za grzechy jest aktem skutecznego przebłagania („Ojcze, przebacz im...”; Łk 23, 34), ponieważ Jezus rzeczywiście cierpi i przeżywa w sobie swe bóstwo, ze względu na grzech świata, jeżeli zaś cierpi, to w swym ciełe, które jako takie jest cierpiętliwe, a nie w swojej cierpiętliwości boskiej: oto dlaczego przez śmierć ciała Chrystusa, a nie żadnego innego, został położony kres grzechowi przenikającemu naturę. Chrystus stał się grzechem (Rz 8, 3 i 2 Kor 5, 21) po to, aby w Jego śmierci grzech został wydany na śmierć; jest to możliwe ze względu na doskonałą jedność w Chrystusie Jego dwóch natur i dwóch wól: ludzkiej, skończonej woli przebaczenia u Jezusa, który pragnął przebaczenia nieskończonego, boskiego, wołą Ojca w sobie (J 6, 38); boska wola Chrystusa przyjmuje więc w sposób nieskończony wolę skończoną i dlatego w Chrystusie chora z powodu grzechu natura jest całkowicie pojednana z boską, przyjętą przez niego istotą. Zbawienie, przebóstwienie tej natury, jaką mamy wspólnie z Chrystusem, dokonuje się tylko przez samego Chrystusa i realizuje się tylko przez wcielenie w Chrystusa, wynikające z przyłgnięcia wiarą do przebaczenia ofiarowanego przez Boga w ofierze Słowa Wcielonego.

O ile przez grzech człowiek „wprowadził śmierć na świat”, to poprzez śmierć Chrystus wprowadził świat w życie Boże i skoro „ten, kto umarł, stał się wolny od grzechu” (Rz 6, 7), to nie tylko dlatego, że umarł (w tym przypadku śmierć Chrystusa byłaby niekonieczna), ale dlatego, że umarł „z Nim”, przez śmierć „podobną do Jego śmierci” (6, 5). Jak bowiem mówi św. Paweł, „moje ciało wiedzie mnie ku tej śmierci” (Rz 7, 24): nie tylko ciało jest skazane na śmierć, ale również „ja” ze względu na ciało. Jezus przejmuje więc na siebie moją skończoność w swoją nieskończoność. „Ja jestem zmartwychwstaniem”, mówi do Marty (J 11, 25); skoro jednak ona nie rozumie, Jezus pyta ją, czy wie-

rzy, a ona odpowiada: „wierzę” (11, 27). Jest absolutną nowością objawienia chrześcijańskiego, że Jezus jest zmartwychwstaniem, ponieważ jest Synem Bożym („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”; 10, 30). Łazarz zostaje wskrzeszony, kiedy Jezus wznosi oczy ku niebu, a kamień zostaje usunięty (11, 41): „Ojcze, dziękuję Ci, że mnie wysłuchałeś”. Jednocześnie Jezus wskazał na własne skazanie na śmierć, na własne zmartwychwstanie, a w konsekwencji na swoje zwycięstwo nad „ostatnim wrogiem” (1 Kor 15, 26), przyjmując śmierć wieczną, wieczne oddalenie od Boga, swoją własną wieczność; choroba Łazarza, którą Jezus ma faktycznie uleczyć, jest tą chorobą, jaka nawiedza tego, którego kapłan namaszcza, aby uczynić go drugim Chrystusem: choroba śmierci.

Rozważając wymowę sakramentu chorych, przybliżamy sobie prawdę chrześcijańską o tych dwóch zgorszeniach, które są w gruncie rzeczy jednym: o cierpieniu i śmierci, w obliczu których lepiej pojmujemy proces samego Boga, który niesie koronę z cierni i płaszcz purpurowy.

tłum. Zbigniew Faleńczyk SAC