

O. JACEK SALIJ OP

„CZŁOWIEKA NIE MOŻNA DO KOŃCA ZROZUMIEĆ BEZ CHRYSTUSA”

Wydarzenie, które chcę przypomnieć, było największą ekspresją ducha zbiorowego, w jakiej kiedykolwiek uczestniczyłem. Mam na myśli entuzjastyczne, niewiarygodnie długie, ponad pięciominutowe oklaski, którymi ludzie zgromadzeni w dniu 2 czerwca 1979 roku na Placu Zwycięstwa w Warszawie zareagowali na następujące słowa Jana Pawła II: „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do zrozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek. Człowieka bowiem nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa. A raczej: człowiek nie może siebie sam do końca zrozumieć bez Chrystusa. Nie może zrozumieć, ani kim jest, ani jaka jest jego właściwa godność, ani jakie jest jego powołanie i ostateczne przeznaczenie. Nie może tego wszystkiego zrozumieć bez Chrystusa”

Pamiętam jak dziś (bo wspomnienia przeżyć tak głębokich prawie się nie starzeją), że w słowach tych usłyszałem o wiele więcej niż to, co jest w nich jednoznacznie zawarte. Usłyszałem w nich głośne upomnienie się o prawa tego społeczeństwa do Chrystusa. Bo przez lata rządów komunistycznych Chrystus był w życiu publicznym traktowany *per non est*, usiłowano Go zamknąć szczelnie w naszych prywatnych wierzeniach. Słowa papieża uświadomiły nienormalność tej sytuacji. Ludzie dostrzegli w nich ukryte oskarżenie porządku społecznego, z którego Chrystus miał być z całym rozmysłem wykluczony. Niepowtarzalny entuzjazm, jakim zareagowano na tę wypowiedź, świadczy o tym, że wszyscy intuicyjnie zrozumieli, że sponiewieranie naszej ludzkiej godności pod rządami komunistów ma swoją przyczynę w wyrzuceniu Chrystusa z naszego życia publicznego.

Biorąc od strony samego tekstu, papież nie powiedział nic nowego. Powtórzył tylko myśl Pascala, która odnowiona została przez Sobór Watykański II, a której on sam – Jan Paweł II stał się wielkim popularyza-

torem. Zatem spróbujmy przypatrzeć się tej myśli, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”, zanim została ona wypowiedziana na Placu Zwycięstwa w Warszawie.

Pascal jest pierwszym myślicielem chrześcijańskim, który w sposób świadomy próbował budować tamy przeciwko procesom dechrystianizacji, w jego czasach jeszcze prawie przez nikogo nie dostrzeganych. Zrozumiał, jak istotnym źródłem dechrystianizacji jest redukcja wiary do poziomu światopoglądu (choć samego wyrazu „światopogląd” Pascal nie znał). Toteż w dziele apologetycznym, które zdążył napisać jedynie w formie wstępnych notatek (pośmiertnie wydanych jako *Myśli*), zamierzał przedstawić wiarę chrześcijańską jako prawdę, mającą moc ogarniać całego człowieka i realnie przemieniać jego życie.

Interesujące nas spostrzeżenie Pascala na temat człowieka stanowi jakby dopisek do słów Chrystusa Pana z Mt 11,27 (Łk 10,22): „Nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedynie przez Chrystusa. Jedynie przez Chrystusa znamy życie i śmierć. Poza Chrystusem nie wiemy, ani co to nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami” (*Myśli*, nr 729).

Rzecz jasna, nie geniusz filozoficzny Chrystusa Pana odsłania przed nami prawdę o nas samych, ale Jego moc odkupicielska. Pascal nie ma wątpliwości co do tego, że jeśli nie znamy samych siebie, to wynika to nie tyle z niedostatków naszej inteligencji czy zmysłu obserwacyjnego, ile raczej z naszej grzeszności: „Skoro człowiek stracił prawdziwą naturę, wszystko staje się jego naturą; tak samo skoro prawdziwe dobro stracił, wszystko staje się jego dobrem” (*Myśli*, nr 368). Toteż w epoce przedchrześcijańskiej człowiek mógł się co najwyżej domyślać prawdy o sobie, poznać jej nie mógł (nr 384). Dopiero dzięki Chrystusowi możemy naprawdę poznać swój grzech i naprawdę zostać z niego wyzwoleni (nr 689-690) – i w ten sposób dowiedzieć się, kim naprawdę jest człowiek, czyli my sami.

Pascal dostrzegł niebezpieczeństwo dechrystianizacji, ale społeczeństwa zdechrystianizowanego na własne oczy nie oglądał. Zapewne nie zdawał sobie sprawy z tego, że społeczeństwo, które odrzuci Chrystusa, będzie się istotnie różniło w swoim pojmowaniu Boga i człowieka od społeczeństwa, które Chrystusa nie zna. Dzisiaj już wiemy, że ateizm, jaki się ukształtował na gruzach wiary chrześcijańskiej, nie ma swoich odpowiedników poza chrześcijańskim kręgiem kulturowym. Z pewnym opóźnieniem, ale zaczynamy rozumieć również i to, że w ślad za zwątpieniem w Boga idzie w sposób nieuchronny zwątpienie w człowieka. Epoka przedchrześcijańska mogła nie wiedzieć tego, kim jest człowiek; w epoce postchrześcijańskiej – odrzucającej Ewangelię, czyli obietnicę zbawienia, obietnicę przywrócenia człowiekowi utraconej godności – pojawia się zwątpienie w człowieka.

Niekiedy sama nawet forma wypowiedzi, ogłaszającej to zwątpienie w człowieka, zawiera sugestię, że wynika ono z apostazji od wiary chrześcijańskiej. Słynne zdanie Maxa Schelera z jego pośmiertnie wydanego artykułu pt. *Człowiek i historia* nawiązuje przecież w sposób ewidentny do cytowanej przed chwilą wypowiedzi Pascala. Scheler jakby chciał powiedzieć: Okazało się w końcu, że nawet Chrystus nie pomógł nam zrozumieć, kim jesteśmy! Zresztą, oceńmy sami tę bezapelacyjnie pesymistyczną diagnozę świadomości antropologicznej w epoce postchrześcijańskiej: „W historii trwającej około 10 tysięcy lat jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematyczny», w której już n i e wie, czym jest, a zarazem też w i e, że tego nie wie” Dwie wojny światowe i dwa straszliwe totalitaryzmy, jakie oglądał wiek XX, stanowią najbardziej spektakularne potwierdzenie tego kryzysu tożsamości u współczesnego człowieka.

A zaczęło się od hasła dowartościowania człowieka i od wezwań do tego, żeby człowiek głębiej zakorzeniał się w tym świecie, gdyż wiara w życie odwieczne odwraca go rzekomo od tak zwanego życia realnego. Wielu ludziom najlepszej woli wydawało się ponadto, że zgodę społeczną i wzajemną tolerancję łatwiej będzie osiągnąć i umocnić, jeżeli życie publiczne zostanie uwolnione od wszelkich związków z religią.

Kiedy zaś postulat światopoglądowej neutralności życia publicznego zaczęto realizować w praktyce, można było przemiany te oceniać wyłącznie pozytywnie: jako uwalnianie się od uciążliwego balastu wymogów religijnych, co dawało szansę urządzenia życia publicznego wyłącznie według zasad zdrowego rozsądku. Wówczas nie zdawano sobie jeszcze sprawy z tego, że „neutralny światopoglądowo zdrowy rozsądek” zupełnie co innego postuluje, kiedy obyczajowość społeczna wciąż jeszcze ukształtowana jest przez zasady religijne, oraz w sytuacji, kiedy nawet moralne przykazania dekalogu poddawane są w wątpliwość. Dopiero dzisiaj zaczynamy rozumieć, że agnostycyzm nie jest bynajmniej postawą ponadświatopoglądową, ale jest takim samym światopoglądem jak wszystkie pozostałe, zaś wymuszanie wynikających z niego bezreligijnych zachowań stanowi, tak jak każde inne wymuszanie postaw światopoglądowych, ograniczenie wolności religijnej (i jest szczególnie godne pożałowania i napiętnowania, gdy dokonuje się w majestacie prawa).

W niektórych państwach pod sztandarami neutralności światopoglądowej usunięto niemal całkowicie religię z życia publicznego. Większe jeszcze spustoszenia zwycięski agnostycyzm poczynił w naszych pojęciach moralnych. To nie przypadek, że począwszy od czasów oświecenia, najbardziej popularnymi kierunkami myśli etycznej były w Europie utylitaryzm i hedonizm. Kiedy się nie wie nawet tego, czy istnieje Bóg, nie można w sposób poważny

postawić sobie pytania o cel ostateczny ludzkiego istnienia. Zatem *bonum honestum*, dobro realizujące cel naszego człowieczeństwa, musiało znaleźć się poza horyzontem myśli moralnej uprawianej przez agnostyków. Etycy ograniczyli swoje ambicje do porządkowania problemów związanych z naszym stosunkiem do *bonum utile* (dobra w zasadzie relatywnego, gdyż zawsze dającego się pomyśleć jako środek do jakichś celów następnych) oraz do *bonum delectabile* (które, w sytuacji niedostrzegania *bonum honestum*, z łatwością mogło być uznane za coś w rodzaju celu ludzkiego istnienia).

To, co się zaczęło od agnostycyzmu teologicznego, swoją nieubłaganą logiką doprowadziło do agnostycyzmu antropologicznego. Wydaje się, że próby dowartościowania człowieka poprzez zamknięcie go wyłącznie w tym, co dostępne poznaniu empirycznemu, nie mogły się skończyć inaczej. Kiedy bowiem jedynym dobrem, jakie człowiek potrafi rozpoznać, jest to co przyjemne i pożyteczne, zaiste człowiek taki nie wie ani tego, kim naprawdę jest, ani po co żyje.

Krótko mówiąc, procesy dechrystianizacyjne doprowadziły do tego, że to, co Pascal jedynie przeczuwał, Sobór Watykański II już opisuje jako rzeczywistość zagubienia się współczesnego człowieka: „Przy braku fundamentu Bożego i nadziei życia wiecznego godność człowieka, jak to dziś często widać, doznaje bardzo poważnego uszczerbku, a zagadki życia i śmierci, winy i cierpienia pozostają bez rozwiązania, tak że ludzie nierzadko popadają w rozpacz” (KDK 21).

Nie zawsze zresztą swoją rozpacz człowiek współczesny sobie do końca uświadamia: „Bardzo wielu ludzi, których życie skażone jest praktycznym materializmem, odwraca się od jasnego ujęcia tego dramatycznego stanu rzeczy, natomiast uciskani nędzą doznają przeszkody w zastanowieniu się nad nim. Wielu spodziewa się znaleźć spokój w różnorodnym tłumaczeniu świata, jakie się im podaje. Niektórzy wreszcie oczekują prawdziwego i pełnego wyzwolenia rodu ludzkiego od samego wysiłku człowieka i są przeświadczeni, że przyszłe panowanie człowieka nad ziemią zadowoli wszystkie pragnienia jego serca. Nie brak i takich, którzy zwątpiwszy w sens życia, chwalą śmiałość tych, którzy uważając egzystencję ludzką za pozbawioną wszelkiego znaczenia, usiłują je nadać swojemu życiu w całości wedle własnego tylko pomysłu” (KDK 10).

Jednak ani niezauważenie tego, że sytuacja jest rozpaczliwa, ani maskowanie jej takimi czy innymi aktywnościami lub nadziejami, nie zmienia obiektywnego stanu rzeczy, iż sytuacja ta jest naprawdę rozpaczliwa. Zarazem pytania, kim jestem i po co żyję, nie da się usunąć z ludzkiej świadomości; nie udają się nam nawet próby zrelatywizowania tego pytania.

Kościół może sobie pozwolić na mówienie bez osłonek o głębokim zagubieniu się współczesnego człowieka, gdyż zna drogę wyjścia. Kościół

bowiem zna i głosi Chrystusa, w którym „wyjaśnia się naprawdę tajemnica człowieka. (...) Przez Chrystusa i w Chrystusie rozjaśnia się [nawet] zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią” (KDK 22).

Z pewnością dałoby się bez trudu wskazać na pokrewieństwo niektórych sformułowań z numeru KDK 22 (podobnie jak z encykliki *Redemptor hominis*, nr 10) z *Myślami* Pascala. Ale przecież to nie Pascal odkrył tę prawdę, że „bez Chrystusa człowiek nie zrozumie do końca samego siebie”; jest ona głęboko obecna zarówno w Nowym Testamencie, jak w całej chrześcijańskiej Tradycji. Spróbujmy zatem uświadomić sobie jej konkretną zawartość.

Zwróciłbym uwagę zwłaszcza na trzy wymiary tej prawdy. Po pierwsze, Chrystus – zwłaszcza Jego wcielenie oraz krzyż – jest żywym dowodem niewiarygodnej wręcz wartości, jaką w oczach samego Boga przedstawia człowiek. „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu” (1 J 4,9; por. J 3,16). „W Nim wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa” (Ef 1,4n). „On własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał” (Rz 5,32).

„Niech więc podniesie swą nadzieję ród ludzki i rozpozna prawdę o sobie! – entuzjazmuje się tą Bożą miłością do człowieka św. Augustyn – Niech się przekona, jakie miejsce zajmuje wśród Bożych stworzeń!” (*De agone christiano*, 11,12).

Chrystus jest nie tylko dowodem tej zdumiewającej wartości człowieka dla Boga, ale również jej źródłem. W przedwiecznym zamyśle swojej miłości Bóg bowiem postanowił ukształtować nas „na wzór obrazu swego Syna” (Rz 5,29; por. Rdz 1,26). To właśnie dlatego człowiek nie przestał być kimś bardzo drogim dla kochającego Ojca, nawet wtedy, kiedy ten obraz, jaki nosi w sobie, znalazł się w opłakanym stanie. Mimo swej grzeszności jest człowiek dla Przedwiecznego Ojca aż do tego stopnia kimś drogim, że nie zawahał się On – jak śpiewamy w orędziu paschalnym z Wielkiej Soboty – „aby wykupić niewolnika, wydać swego Syna” Zresztą nie jest to zbyt szczęśliwe sformułowanie, że w Chrystusie Bóg nas kocha mimo naszej grzeszności. Raczej należałoby powiedzieć, że w Chrystusie Bóg nas kocha przeciwko naszej grzeszności, aby nas z naszych grzechów wyzwolić. Tak czy inaczej, ta Boża miłość wobec nas grzeszników jest wystarczająco niepojęta, żeby niekiedy budzić w nas lęk. „Odejdź ode mnie, Panie, bom jest człowiek grzeszny!” (Łk 5,8) – wyrwało się kiedyś Szymonowi Piotrowi.

Po wtóre: Chrystus w tym także sensie pomaga nam zrozumieć samych siebie, nasze własne człowieczeństwo, że jako człowiek przeszedł przez swoje doczesne życie w sposób idealnie doskonały. Toteż wpatrując się

w Niego, możemy coraz więcej rozumieć, na czy polega prawdziwie bycie człowiekiem.

Przypatrzmy się zatem Chrystusowi jako Człowiekowi Doskonałemu. Był On również w swojej ludzkiej naturze całkowicie i bez reszty złączony z swoim Przedwiecznym Ojcem. „Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu” (J 10,38) – mówił sam o sobie. „Moim pokarmem jest pełnić wolę Tego, który Mnie posłał” (J 4,34; por. Mt 26,39; Flp 2,8). Nie tylko w swoich czynach był On w pełni zjednoczony z Ojcem, również w swojej nauce: „Moja nauka nie jest moją, lecz Tego, który Mnie posłał” (J 7,16; por. 8,28; 12,49). Był ten Człowiek Doskonały tak bardzo przezroczystry na swojego Ojca, że mógł kiedyś prawdziwie powiedzieć: „Kto Mnie widzi, widzi także i Ojca” (J 14,9; por. 12,45).

W ten sposób Chrystus – że użyjemy sformułowania ostatniego Soboru – „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi” (KDK 22). Objawia, że źródłem prawdy naszego człowieczeństwa jest to, iż Bóg pierwszy nas umiłował – i że tym pełniej zrealizujemy się jako ludzie, im głębsze i bardziej wszechstronne będą nasze odniesienia do Boga, do którego On, jedyny Pośrednik między Bogiem i ludźmi, ma moc nas przybliżać.

Jako Człowiek Doskonały Chrystus również konkretnie jest dla nas wzorem tego, co należy czynić, aby być coraz prawdziwiej człowiekiem. Przede wszystkim uczy nas, że również w obecnym świecie, świecie tak bardzo zniekształconym przez grzech, można z Bożą pomocą trwać w wypełnianiu Bożej woli – tyle, że może nie być to łatwe: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladowuje” (Mt 16,24). W ostatecznym wymiarze dźwiganie krzyża zawsze polega na tym, że miłość – ta miłość, która płynie z Boga – jest dla człowieka najwyższą wytyczną jego życia (por. J 15,13; Ef 5,1n; 1 J 4,18-21).

W świetle Chrystusa – Człowieka Doskonałego ujawnia się również cała nieprawda i nędza tego, w jaki sposób my realizujemy swoje człowieczeństwo. Miarą tej nieprawdy jest nasz grzech. Niestety, o nikim z nas nie można powiedzieć tak jak o Chrystusie (J 8,46; Hbr 4,15; 1 P 2,22), że nie ma w nim grzechu. Stąd zrozumiwały, choć godny ubolewania, jest odruch ucieczki przed Chrystusem, jaki pojawia się w nas grzesznikach: „Światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło, bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto się dopuszcza nieprawości, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby nie potępiono jego uczynków” (J 3,19n).

Na światło, którym jest Chrystus, na szczęście możemy również zareagować prawidłowo, możemy przyjąć Go jako Zbawiciela i pozwolić Mu, aby nas przemieniał: „Ja przyszedłem na świat jako światło, aby każdy, kto we

Mnie wierzy, nie pozostał w ciemności” (J 12,46). Zatem Chrystus jest dla nas nie tylko wzorem. Nawet tylko ludzka doskonałość Chrystusa Pana tak niewyobrażalnie nas przerasta, że gdyby On był dla nas tylko wzorem, gdyby nie był zarazem naszym Zbawicielem, musielibyśmy chyba popaść w rozpacz.

Ten trzeci wymiar prawdy, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa”, proponowałbym zobaczyć w świetle Ef 4,13: że wiara w Chrystusa prowadzi nas „do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” Mówiąc inaczej: Chrystus w tym przede wszystkim sensie pomaga nam zrozumieć samych siebie, że swoją łaską uzdrawia nasze człowieczeństwo i daje nam moc realizować je coraz prawdziwiej.

Ten wymiar odkrywania tego, co to znaczy być człowiekiem, Nowy Testament przedstawia m.in. jako niszczenie w sobie człowieka starego, nieautentycznego, aby mógł nas ogarnąć „człowiek nowy, stworzony według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,24). Otóż Chrystus jest nowym Adamem, przez którego dokonuje się w nas odnowa naszego człowieczeństwa (Rz 5,15-19). Kresem tego zbawczego procesu będzie powszechne zmartwychwstanie, kiedy uwielbione człowieczeństwo Chrystusa objawi się jako źródło ostatecznej i pełnej odnowy człowieczeństwa wszystkich zbawionych (1 Kor 15,20-23).

Czyżby więc z tego wynikało, że dopóki jestem grzesznikiem, nie jestem jeszcze w pełni człowiekiem? Faktem jest, że tak właśnie napisał o sobie bezpośredni uczeń Jana Apostoła, św. Ignacy z Antiochii. Oto w jaki sposób błagał chrześcijan rzymskich, aby nie przeszkadzali mu wejść przez męczeństwo do życia wiecznego: „Nie przeszkadzajcie mi żyć, nie chcecie, abym umarł; tego, kto pragnie należeć do Boga, nie wydawajcie światu, ani nie zwódcie go materią. Dopuszczcie, bym otrzymał czyste światło. **K i e d y t a m d o j d ę , s t a n ę s i ę c z ł o w i e k i e m**” (*List do Rzymian*, 6, 2).

„Chociaż uwięziony za Imię – pisał bardzo już sędziwy Ignacy w innym liście – nie jestem jeszcze szczerze doskonały w Jezusie Chrystusie. Teraz dopiero zaczynam być uczniem, a do was przemawiam jako do moich współuczniów nauki” (*List do Efezjan*, 3, 1). Jak widzimy, św. Ignacy prawdopodobnie nie napisałby, że „człowieka nie można do końca zrozumieć bez Chrystusa” Napisałby raczej, że „dopiero w Chrystusie człowiek może naprawdę i coraz więcej rozumieć samego siebie”

Osobiście nie wątpię, że o to właśnie chodziło i Pascalowi, i Soborowi Watykańskiemu II, i Janowi Pawłowi II.