

NADZIEJA W OBLICZU ŚMIERCI

„Czemuś mnie opuścił?” (wiara i lęk)

Nie da się usunąć lęku przed nieuniknioną śmiercią i sam Chrystus, znając doskonale wartość życia i gorąco je kochając, bardziej niż ktokolwiek inny przeżywał trwogę w czasie modlitwy w Getsemani (por. Mt 26, 37-44). W Jego przypadku nie można twierdzić, jakoby ten lęk wypływał z „małej wiary” (por. Mt 8, 26), za pomocą której opowiadania apokryficzne nieustannie usprawiedliwiają czyjś strach: tam wiara usuwa lęk, zaś brak wiary staje się jego przyczyną. Któż jednak śmiałyby twierdzić, że męczennicy zamknięci w więzieniu wcale się nie bali? Rzeczą pewną było tam tylko to, że wiara pokonywała w nich nawet granice życia i że jej moc nie osłabła nawet w obliczu tortur. Jezus użył w stosunku do Apostołów argumentu „małej wiary”, ponieważ w owej sytuacji (kiedy ci wołali ze zgrozą: „Panie, ratuj, ginimy!”) chciał zmienić w nich pojęcie śmierci. Gdy bowiem przebywają z Chrystusem, nie zagraża im rzeczywiste niebezpieczeństwo śmierci, chociaż — rzecz jasna — ich śmierć nie jest całkowicie wykluczona.

O jaką śmierć chodzi więc w odpowiedzi danej przez Jezusa? Apostołowie, szukając ocalenia, zwracają się do Jezusa, który znajduje się z nimi w łodzi i w konsekwencji naraża się na to samo niebezpieczeństwo, co oni. W Nim widzą zatem swe ocalenie i uczą się potrzebować zbawienia; choć bowiem w życiu wszystko im się układało dobrze, to jednak śmierci nie są w stanie pokonać sami z siebie. Wszakże Jezus na prośbę o ocalenie od naturalnego żywiołu wody odpowiada, przechodząc na płaszczyznę wiary, która kieruje wzrok na zbawienie nadprzyrodzone.

Jaka relacja zachodzi między zbawieniem wiecznym a naturą?

Wiara nie może uchronić od utonięcia, lecz ratuje od śmierci, a to znaczy, że także od zatopienia. Powstaje tu przedziwny paradoks (jeśli nawet nie sprzeczność) wypływający z logiki „wiary, która ocala”. Ona nie ma za zadanie ustrzec nas przed nieszczęściem (nawet po jego pokonaniu wciąż pozostawalibyśmy śmiertelni), lecz doprowadzić do sposobu życia nadprzyrodzonego, które nie eliminuje końca i granic życia naturalnego, i — jak z tego

* Philippe Cormier, ur. w 1948 r., jest z wykształcenia filozofem; żonaty. Obecnie jest profesorem filozofii w IUFM w Nantes.

wynika — nie może się obejść bez życia skończonego, lecz pozwala nam przejść z życia skończonego do nieskończonego. Tak więc wiara nas zapewnia, że gdy umieramy, nie wpadamy tym samym w sidła śmierci; w konsekwencji pozostaje prawdą także to, że choć nie ogarniają nas szpony śmierci, to przecież umieramy. Fakt śmierci, jako definitywnego końca skończonego życia, pozostaje niezmienny. Jak Mojżesz umiera, nie mogąc dotknąć nogą ziemi, którą ogląda z góry Nebo (Pwt 34), tak wizja nieskończoności jako naszej ziemi obiecanej nie daje sama z siebie tejże nieskończoności: oto przykład tego, w jaki sposób świadomość doświadcza własnej nieskończoności za pośrednictwem skończoności; nie wystarczy bowiem mieć *l'idée de l'infini*¹, aby osiągnąć nieskończoność. Ta właśnie obecność nieskończoności w skończonym świecie ukazuje jego skończoność, której człowiek doświadcza w ograniczeniu swojej nieskończoności, gdy uświadamia sobie, że jest ciałem, gdy spada na niego cierpienie, niepowodzenie, choroba, gdy w ogóle zdaje sobie sprawę z tego, że musi umrzeć.

Wynika z tego, że wejście bytu skończonego w nieskończoność — bytu, który uświadamia sobie, że nie pochodzi od „siebie samego”, lecz że zarazem ma głos decydujący o konstytutywnych planach swoich dążeń — dokonuje się za pośrednictwem Bytu nieskończonego, który *daje siebie* w darze i bez którego byt skończony ginie i w swej własnej skończoności zmierza ku końcowi. Przyjęcie własnej nieskończoności przez skończoną świadomość jest czymś trudnym do uchwycenia, ponieważ zakłada pośrednictwo kogoś innego: poznanie tego innego bytu jest ekwiwalentne z poznaniem siebie samego. W takiej chwili (gdy byt skończony uświadamia sobie siebie i gdy w konsekwencji wkracza w nieskończoność) posiadanie siebie za pośrednictwem siebie samego jest możliwe tylko wtedy, gdy towarzyszy temu posiadanie innego; wchodzi zatem w grę program dotyczący innego i przyswojenie sobie tego programu: tylko z nastaniem życia etycznego rodzi się podmiot i jego możliwa alienacja. Nieskończoność jako taka znajduje się więc niemal na wyciągnięcie ręki, choć nie można jej posiąść na własność, lecz można do niej dotrzeć za pośrednictwem obecności nieskończonego Bytu w akcji, który się odbija w *ja* niczym w zwierciadle, a którym też jest *Ja*, lecz Innego. Wejście w relację z innym bytem skończonym, z innym podmiotem, zakłada zatem świadomość Bytu nieskończonego, a to z kolei sprawia, że nasze rozumienie Boga wpływa na rozumienie innego.

¹ „Idea nieskończoności”. Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*. Medytacja trzecia (tłum. pol.: M. i K. Ajdukiewiczowie), Warszawa 1958, t. I, s. 44-69.

Stosunek do Innego Bytu urzeczywistnia się na początku w *kulcie* odzwierciedlającym doskonale relację istniejącą między bytem skończonym i nieskończonym oraz tworzącym wszelką kulturę, w której wzajemna relacja między bytami skończonymi wyraża się poprzez relację między nimi a Bytem nieskończonym. Nie można zapominać o tym, że właśnie ten fakt stanowi antropologiczny fundament praktyki sakramentalnej.

Wyryta we mnie idea Bytu nieskończonego jest z pewnością swoistym „dowodem” na istnienie we mnie Bytu nieskończonego jako Innego, lecz ten właśnie dowód natychmiast neguje sam siebie, ponieważ nie można zidentyfikować nieskończoności, wychodząc w swej dedukcji od siebie samego.

Taka relacja *ja* ze sobą samym wyjaśnia istnienie lęku odczuwanego w obliczu śmierci, którą się postrzega w swej istocie jako negację naszej nieskończoności, ponieważ pociąga ona za sobą zniszczenie naszej relacji z Bytem nieskończonym — poprzez zgładzenie skończonego podmiotu tej relacji. Jesteśmy prawdziwie ludźmi wiary, lecz przecież śmierć zdaje się przekreślać naszą relację, nacechowaną wiarą. Czyż sam Jezus nie przeżywał lęku i czy nie znalazły się na Jego ustach słowa przeniknięte beznadziejnością, które nie były ludzom obce, gdyż wyrzekł je ktoś wierzący, znajdujący się w obliczu śmierci: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mt 27, 46; cytat z Ps 22, 2).

Jezus cierpi w tym momencie nie z powodu nadchodzącej śmierci jako takiej, ale ponieważ w tej właśnie chwili, w której oddaje swe życie, dosięgająca Go śmierć jest cierpieniem doznawanym, zadawanym, powodowanym bezpośrednio przez ludzką niesprawiedliwość i okrucieństwo. Przyczyną cierpień Jezusa nie jest zwykła śmierć naturalna, lecz grzech rodzący śmierć, niosący śmierć, pragnący śmierci, oddzielający naturę od nieskończoności, odrywający od natury przymiot nieskończoności. Jezusowi był obcy grzech, ale cierpi On jako uczestnik ludzkiej natury. Słowo, które wychodzi z Jego ust, ma tragiczny wydźwięk, tym bardziej, że jest On niewinny: nie uczynił niczego złego, a mimo to został opuszczony. Jezus zwraca się do Boga jako do Tego, kto rzeczywiście dopuścił to opuszczenie, gdyż istotnie Bóg na nie pozwolił, by Jezus stał się Barankiem aż do końca. Bóg nie wybawił Go od śmierci w ostatnim momencie — jak wierzą muzułmanie. Ofiara Jezusa nie ma nic z ofiary Ifigenii. Nie ma też ani śladu doketyzmu w rozpaczliwym krzyku Ukrzyżowanego. Jego modlitwa kryje w sobie modlitwę i rozgoryczenie, w przeciwnym bowiem razie Jezus nie umarłby prawdziwie z powodu naszych grzechów i za nasze grzechy. Bóg „dla nas uczynił grzechem Tego, który

nie znał grzechu” — pisze św. Paweł (2 Kor 5, 21) — i który w pełni cierpiał grzech „w ciele podobnym do ciała grzesznego” (Rz 8, 3). W wyniku tego doznał naszej śmierci, owej śmierci zrodzonej przez grzech, a nie zwykłej śmierci „naturalnej” (por. Hbr 5, 7-8).

Wołanie Jezusa jest modlitwą, ponieważ zwraca się On do Boga, swego Ojca, a przez to odnawia relację z Tym, który jest nieskończony. Wszakże ten Jego krzyk jest przeniknięty swoistą rozpaczą, ponieważ treść relacji jest zarazem jej negacją. Cóż z powodu śmierci pozostaje z Boga dla Jezusa, który żyje w ciele i otoczył się moimi ograniczeniami? Śmierć Boga, puste niebo! Znaczenie śmierci, tej rzeczywistej śmierci, jest takie, że Bóg nie odpowiada, że wszystko przestaje istnieć, jak to usiłował wyrazić G. de Nerval w swym dziele *Chrystus oliwny*, wkładając w usta Jezusa niesłychane słowa: „...a jeśli ja umieram, wszystko umiera!”

„Śmierci Bóg nie uczynił”

To wyznanie wiary kryje w sobie wielką moc i uderza frontalnie w naszą „wiedzę”. Bóg „nie cieszy się ze zguby żyjących. Stworzył bowiem wszystko po to, aby było” (Mdr 1, 13-14). „Bo dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka — uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 2, 23-24). Orzeczenia te przejmuje św. Paweł, umieszczając je w perspektywie chrystologicznej: „przez jednego człowieka grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć” (Rz 5, 12).

W jaki sposób należy rozumieć to tak mocne stwierdzenie, skoro śmierć przynależy jawnie do królestwa natury, niezależnie od rzeczywistości ludzkiej, która, choć nie wyczerpuje się w nim, to przecież również jest jego częścią? Nie tylko nie da się zanegować naturalnego faktu śmierci, ale wręcz trzeba się przekonać, że naturalne życie, wprost przeciwnie do naszych pragnień, jest ze swej istoty skończone i w swej skończoności musi ulec zniszczeniu, aby mogło rzeczywiście wkroczyć w nieskończoność. Nie można w żadnym wypadku lekceważyć duchowości autorów biblijnych, którzy od *Księgi Rodzaju* aż do *Księgi Mądrości* rozważali w świetle wiary problem śmierci: zrozumieli oni, że nasze pojęcie śmierci nie może być oderwane od naszych uwarunkowań duchowych, a jeszcze lepiej, że grzech, który jest aktem duchowym, rodzi śmierć.

Naturalna śmierć jest sama w sobie definitywną negacją skończonego życia (przykładowym tego dowodem — ośmielając się mówić tu o „dowodzie” — jest śmierć Dziewicy poczętej bez grze-

chu, która mimo to nie została obdarzona naturalnym życiem bez granic), albowiem skończone życie nie zostało stworzone po to, by trwało bez kresu: ono potrzebuje końca *a parte naturae*: naturalnego końca, któremu można nadać jakąkolwiek nazwę, na przykład miano śmierci. Wszakże w hipotezie, w której znamię nieskończoności (bądź też obecności Boga) jest prawdziwie i w pełni darowane i przyjęte przez byt skończony w doświadczeniu świadomości siebie jako świadomości Innego, w której ludzkie ja jest prawdziwie darowane, a Inny jest prawdziwie przyjmowany (w wierze); otóż w tej hipotezie, w której wzajemna relacja do siebie skończonych podmiotów urzeczywistnia się w przekroczeniu progu nieskończoności i za pośrednictwem Bytu nieskończonego, w tym królestwie „kresów” — jak powiedziała by Kant — gdzie etyczna relacja ujawnia się jako *fides*, w której objawia się miłość, śmierć postrzega się jako kres skończoności bytu skończonego; ona bowiem nie jest absolutnym horyzontem, lecz ma za horyzont nieskończoność: życie Absolutu, którym już jest.

I przeciwnie, grzech jest tym, przez co świadomość skończona odrzuca Innego, aby pokazać się jako *speculum* siebie samej, jako zwierciadło, w którym usiłuje osiągnąć swą nieskończoność o własnych siłach, a nie przez pośrednictwo kogoś innego. Jaki jest tego skutek? Świadomość, podając sobie za cel własną skończoność, wydaje siebie duchowo na śmierć, odrzucając Innego, od którego zależy jej istnienie. Wykreślając z własnego horyzontu nieskończenie Innego, wynurza na wierzch naturalną śmierć i przyjmuje ją jako horyzont; śmierć zaś, wpatrzona wyłącznie w cele skończone, zaczyna się utożsamiać ze skończonością jako nieprzekraczalnym horyzontem. Tak więc to nie śmierć naturalna jest skutkiem grzechu, lecz nasze przyjęcie śmierci jako absolutnego horyzontu i przyznawanie jej charakteru nieskończoności: z powodu grzechu naturalna śmierć staje się dla nas wieczna, barykaduje wszelki dostęp do nieskończoności i unicestwia naszą świadomość. Świadomość żywego „ja” nie jest już oczywistym podążaniem ku Bytowi nieskończonemu, od którego otrzymuje nieskończoność. Raczej się zatrzymuje ona przed zaciemnionym obrazem innego; staje się świadomością siebie jako bytu przeznaczanego na śmierć i dlatego nienawidzącego siebie z powodu skończoności nie do pokonania.

W obliczu takiej tragedii, miłości Bożej nie pozostaje nic innego, jak tylko w cierpieniu dać obietnicę zbawienia: ujawnia się ona od pierwszych chwil ludzkiej historii poprzez wiarę ludzi dobrej woli, którzy „chodzą z Bogiem” — jak się wyraża semickim zwrotem autor *Księgi Rodzaju* — i przeobrażają kult aż do osobi-

stych relacji i czynu sprawiedliwego. Ta wiara w Boga jedyne-
 go i osobowego, który wprowadza między ludzi etyczną relację, u-
 widacznia się na początku w odpowiedzi „tak”, danej przez Abra-
 hama, i w Przymierzu zawartym z Izraelem; wyraża się ona w na-
 dziei na urzeczywistnienie obietnicy odnowy świata i przebaczenia
 grzechów. Temat zbawienia łączy się ściśle w jedno z obrazami
 uzdrowienia, jak to jest w *Księdze Izajasza*: „Już się nie usłysz-
 y w niej odgłosów płaczu...” (Iz 65, 19); „wtedy przejrzą oczy nie-
 widomych i uszy głuchych się otworzą” (35, 5); „raz na zawsze
 zniszczy śmierć” (25, 8). W taki sam sposób Bóg uzdrawia i zbawia
 tego, kto w niebezpieczeństwie zachowuje wiarę: prawda ta ujawnia
 się na przykład podczas choroby Abiasza (1 Krl 14, 1-18);
 Eliasz uzdrawia syna wdowy (1 Krl 17, 17 nn), zaś Jezus wskrze-
 sza córkę Jaira (Mt 9, 18 nn). Te uzdrowienia, te cuda, w których
 Nowy Testament nawiązuje do Starego Testamentu jako do nie-
 podważalnego autorytetu, pokazują, w jakiej sytuacji znajduje
 się człowiek pochodzący od Boga (zob. też uzdrowienie syna Szu-
 nemitki przez Elizeusza w 2 Krl 4, 8-37).

W swym zasięgu uniwersalnym (por. Iz 49, 6) zbawienie przyj-
 muje formę mesjańską w Pomazańcu Bożym, który przyjmuje na
 siebie grzech i śmierć, który jawi się jako cierpiący Sługa, Mąż
 boleści, Baranek Boży, który ofiaruje się za wielu (por. Iz 42, 1-9;
 50, 4-10; a zwł. 52, 13 i 53, 12). Oczekiwanie Zbawiciela, Emma-
 nuela, dochodzi do punktu kulminacyjnego w prorockim zapew-
 nieniu o zmartwychwstaniu, które staje się dostępne także dla nas:

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

Z tej właśnie logiki (z ofiary Sługi Bożego, który cierpi za
 nasze zmartwychwstanie) wypływa wydarzenie „ukryte przed wie-
 kami” (Ef 3, 9): zmartwychwstanie samego Sługi i objawienie Jego
 boskiej natury w zdumiewającym odwróceniu kolei rzeczy, jak to
 uświadamia św. Paweł w zdaniu, które na pierwszy rzut oka wy-
 daje się paradoksalne: „Jeśli nie ma zmartwychwstania, to i Chry-
 stus nie zmartwychwstał” (1 Kor 15, 13); podczas gdy z łatwością
 by się przyjęło tylko przeciwstawne stwierdzenie: Jeśli Chrystus
 nie zmartwychwstał, to także dla nas nie ma zmartwychwstania.

Chcielibyśmy tu spróbować wyobrazić możliwość zaistnienia
 takiego zmartwychwstania. Aby to uczynić, nie wystarczy wy-
 obrazić sobie swą nieskończoność w drobiazgowej analizie świa-
 domości siebie. Rzeczą ważną jest, aby na samym początku za-
 istniała myśl kierująca się wiarą, teologia zdolna scalać jedno-
 cześnie spekulatywny wysiłek.

Fakt zmartwychwstania nie płynie z tego, że posiadamy duszę nieśmiertelną i ze swej natury niezniszczalną, gdyby bowiem tak było, nasze ciało zostałoby sprowadzone do nieistotnej materialności. Tymczasem rzecz ma się zupełnie odwrotnie: kwestię duszy i ciała należy rozpatrywać, wychodząc z faktu zmartwychwstania prowadzącego do przyjęcia ciała duchowego (por. 1 Kor 15, 44), w którym znika już opozycja między materią i duchem. Z jednej strony, natura uzyskuje niepojętą wcześniej godność, lecz — z drugiej strony — to, co się uważało za „duchowe” ze swej natury, a mianowicie dusza, spada do rangi rzeczywistości „psychicznej”, tj. tego, co jest ożywione tak, jak u wszystkich istot żywych, albowiem element duchowy został rozpoznany w jego prawdzie i podniesiony do porządku łaski. To właśnie łaska przeobraża całą metafizykę i przekształca ją w teologię. Tym sposobem definicja duszy jest definicją życia duchowego, ponieważ nieśmiertelność porzuca porządek natury na rzecz porządku łaski. My nie mamy duszy nieśmiertelnej ze swej natury (owszem, istnieje też prawda naturalizmu ateistycznego); to Duch Święty, ożywiając duchowym życiem nasze ciało zmysłowe — począwszy już od pierwszego człowieka (Rdz 1, 26 i 2, 7 por. z 2, 17 i 3, 4) — jest Sprawcą niezniszczalnego życia.

Chociaż z powodu grzechu ta duchowa niezniszczalność pozostaje wymazana z ludzkiego horyzontu, to jednak od wieczności, *a parte Dei*, wciąż istnieje ożywcza wola Boża (jeszcze raz por. Mdr 1, 13), która z racji swej niezmienności staje się wolą zbawczą. Już bowiem przed założeniem świata Słowo stało się Barankiem, aby złożyć siebie w ofierze (por. Ap 5, 6 z tekstem J 17, 24 i 1 P 1, 20), a dokonało się to dlatego, że Bóg jest Miłością.

Taki jest motyw, dla którego naturalna śmierć nas nie unieczestwia, lecz przeciwnie, niszczy naszą śmiertelność (por. 1 Kor 15, 26): dopóki nie przekroczyliśmy progu naturalnej śmierci, jesteśmy i pozostajemy z natury śmiertelni, lecz już przed jego przekroczeniem posiadamy, przez wiarę pełną nadziei, obietnicę prawdziwej nieśmiertelności (por. Hbr 11, 1 i Rz 8, 24) w Chrystusie zmartwychwstałym. Zjednoczeni z Chrystusem przez wiarę, mamy nie tylko samą obietnicę, lecz nawet przedmiot tej obietnicy. Na ile życie nasze nie jest już życiem starego człowieka, ale prawdziwie duchowym, na tyle już zmartwychwstaliśmy i wraz z Chrystusem mamy udział w samym życiu Boga, który jest Miłością.

Ten, kto w chwili sądu się potępia, odrzucając Boże przebaczenie (por. Mt 12, 31), nie przestaje w swym istnieniu korzystać z powszechnej, ożywczej woli Bożej, lecz — na sposób duchowego

samobójstwa — nadaje swemu aktowi odrzucenia zbawienia charakter nieskończoności, przemieniając udzielane mu życie wieczne w wieczną śmierć.

Z natury jesteśmy całkowicie skazani na zagładę, gdyż zarówno w swym narodzeniu, jak też w zniszczalności przynależymy integralnie do świata zwierzęcego. Ponieważ jednak jesteśmy żywymi wizerunkami Boga, stworzonymi tak przez Niego samego, to całość naszej natury, a nie tylko jej część, stanowi Jego podobiznę. Dlatego cały człowiek, już przed grzechem, powinien z istoty zwierzęcej przeobrazić się w istotę duchową (por. 1 Kor 15, 45), w pełni się upodabiając do Boga przez wiarę.

Ciało zwierzęce, które nie jest także wyłączone ze zmartwychwstania, stanowi zatem materię duchowej przemiany, poprzez którą, przechodząc przez śmierć, staje się częścią ciała Chrystusowego i świątynią Ducha. Jako integralna część naszej natury, ciało jest przedmiotem miłości Bożej, miejscem, w którym wy-ciska swe piętno śmiertelność, a w którym działa łaska. Jako *moriendum*, nie jest ono przedmiotem sakramentu różnego od człowieka, który jest *moriendus*, lecz nadzieję jego ożywia fakt, że właśnie ku niemu zwraca się łaska ofiarowywana w sakramencie i dotykająca także jego cielesności, jego śmiertelności obecnej w ciele poprzez cierpienie i chorobę.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC