

## KRUCHOŚĆ I PRZEMIJAŁNOŚĆ ŻYCIA ZIEMSKIEGO

Życie ludzkie jest ze swej natury skierowane ku śmierci. Ludzkiego ustosunkowania się do śmierci nie można sprowadzić do poziomu struktury zwierzęcia, które śmierć zaskakuje. Niewątpliwie, byt ludzki jest bytem wystawionym na fakt śmierci, która pewnego dnia przyjdzie. Ale fakt ten jest czymś więcej niż tylko faktem dnia, który nadejdzie. Ponieważ człowiek jest istotą kształtującą świat, istotą, która spogląda w jakąś przyszłość, dlatego zostało przed nim postawione zadanie patrzenia na fakt śmierci i zajęcia jakiejś postawy wobec niego<sup>1</sup>.

Człowiek może uciec myślowo od tej zakreślonej przez śmierć skończoności, tzn. od swego własnego bytu. Taka ucieczka może dokonać się przez zepchnięcie myśli o śmierci do podświadomości, ale człowiek potrafi też w sposób świadomy zdecydować się na taki odwrót myślowy. Zepchnięcie myśli o śmierci do podświadomości prowadzi jednak do tego, iż zagrożenie przez śmierć staje się jeszcze bardziej dotkliwe i intensywne. Stąd nic dziwnego, że ze zbytym akcentowaniem potęgi życia idzie często w parze pewien ukryty pesymizm.

Przed człowiekiem stoi zadanie zaakceptowania swego życia jako życia śmiertelnego. Człowieka wyróżnia zdolność świadomego przyjęcia przyszłej śmierci<sup>2</sup>. Wolność ludzka stawia przed nami alternatywę zaaprobowania śmierci jako możliwości kryjącej się w naszym bycie albo odwrócenia się do niej plecami. To odwrócenie się plecami oznacza zarazem zamknięcie się przed swoją własną słabością, do której śmierć należy jako możliwość. I wtedy człowiek żyje w złudzeniach. Człowiek żyje w złudzeniach wtedy, gdy nie widzi konkretnych danych, konkretnych zadań, albo ich

<sup>1</sup> Por. A. Alichniewicz, *Tanatologia filozoficzna jako podstawa tanatologii lekarskiej*. „Twoja śmierć” i „bycie-ku-śmierci” a sztuka dobrego umierania, w: *Umierać bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*, pr. zb. pod red. M. Gałuszka i K. Szewczyk, Warszawa-Łódź 1996, s. 126-166.

<sup>2</sup> Dlatego Cynceron powie, że filozofowanie nie jest niczym innym jak rozmyślaniami o śmierci, *commentatio mortis* (*Tusculanae Disputationes* I, 75). Seneka zaś głosił chwałę starożytnej filozofii, ponieważ uczyła ona, jak umierać (*De brevitae vitae* 15, 1), a w *Enchiridionie* Epikteta jest powiedziane: „Jedni mogą studiować prawo, inni ćwiczyć się w recytacji i sylogizmach: ty ucz się umierać” (II, 1; 36).

widzieć nie chce. Śmierć, ewentualnie byt ludzki jako byt ku śmierci, może przemawiać człowiekowi do sumienia, by dostrzegł swoistość bytu i zaaprobował ją. Ale człowiek może też — z uwagi na swój śmiertelny byt — tym bardziej oddać się złudzeniom.

### 1. Zainteresowanie przyszłością

Każdego dnia od nowa życie staje się dla ludzi zadaniem. Trzeba się z nim od nowa borykać. To zadanie nigdy ludziom nie daje wytchnienia. Chcieliby się z niego wywiązać, dążąc do tego, by móc otaczającą ich rzeczywistość możliwie jak najbardziej sobie podporządkować. Z poczuciem swobody, z jakim człowiek doświadcza otaczającej go rzeczywistości, wiąże się też specyficznie zmysł przyszłości. Wszystkie inne istoty żyją wyłącznie terażniejszością, nie przeżywają jej jednak jako czegoś, co dopiero nastąpi. Jedynie człowiek, który zdolny jest z otwartym na świat poczuciem swobody patrzeć na rzeczy bez żadnej przysłony, godzi się na mającą nadejść przyszłość, świadomy jej odrębności w stosunku do terażniejszości. Otwartość zatem człowieka na świat, na której zasadza się obiektywizm doświadczenia świata, rozciąga przed nim horyzont przyszłej rzeczywistości — tego, co jeszcze nie jest terażniejsze, podobnie zresztą jak i tego, co już nie jest terażniejsze, to znaczy przyszłość<sup>3</sup>.

Można generalnie powiedzieć, że cała ludzka uwaga skupia się na przyszłości. Człowiekowi nie wystarczy żyć tylko dniem bieżącym. Ale nawet w sytuacji doraźnej wyczuwa się tłumione pytanie, co będzie potem. To zainteresowanie przyszłością zakorzenione jest w charakterystycznej dla człowieka skłonności do lepszego urządzenia swojej egzystencji na świecie, do stworzenia sobie takich warunków, które by chociaż przejściowo realizowały w sposób zadowalający jego możliwości życiowe. Dążenie do zapewnienia sobie lepszej przyszłości skłania człowieka do kształtowania świata kultury oraz do jak najpełniejszego ukierunkowania się na ten cel<sup>4</sup>. Planami sięgamy w przyszłość, wykorzystując

<sup>3</sup> Z ubolewaniem jednak Jan Paweł II stwierdza, że „człowiek dzisiejszej cywilizacji jest w jakiś sposób niewrażliwy na sprawy ostateczne. Z jednej strony na rzecz takiej niewrażliwości działa to wszystko, co się nazywa sekularyzacją i sekularyzmem, z konsekwentną postawą konsumpcyjną, nastawioną na używanie dóbr tego świata. Z drugiej strony przyczyniły się do tego w jakiejś mierze doczesne piekła, jakie zgotowało nam mijające stulecie” *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 139.

<sup>4</sup> Pragnienie wieczności rodzi się i żyje w człowieku, który jest uczestnikiem i obserwatorem natury. Widzi on jej doskonałość, a jednak odczuwa bolesny sprzeciw wobec niej i swojej w niej skończoności. Pozostawiając wiele śladów swej egzystencji, swojego geniuszu, a więc siebie samego,

w tym celu wiedzę o prawidłowych związkach rzeczy, wiedzę pozwalającą przewidzieć dalszy bieg terażniejszych wydarzeń.

Doświadczenie poucza, że tylko w małej części można wykalkulować przyszłość na podstawie terażniejszości, mimo że wiedza ludzka poczyniła w tym zakresie zdumiewające postępy. Właściwa istota przyszłości leży w niemożności przewidzenia z góry tego, co nowe, co w jej łonie jeszcze ukryte i co dość często unicestwia wielkie ludzkie plany, ale również jako niespodziane szczęście otwiera drogę ku dobru<sup>5</sup>. Ku temu nowemu zwraca się nasza nadzieja. Jawi się ona dokładnie tam, gdzie zawodzi planowanie. Zwłaszcza w sytuacjach bez wyjścia nadzieja, połączona z zaufaniem w Opatrzność Bożą, zarysowuje się najwyraźniej. W codzienności natomiast nasze pragnienia i doraźne marzenia wiążą się w jakiś sposób z planowaniem. Nadzieja budzi zaufanie, rozpala odwagę do życia, planowanie zaś uskrzydla ją i wyznacza jej konkretne zadania. Z drugiej strony w planowaniu przyszłości pojawia się zazwyczaj moment niepewności, dlatego nadzieja i lęk zawsze się ze sobą zmagają.

Nieskończoność ludzkiego przeznaczenia, a więc zasadnicza otwartość człowieka, skłania go ciągle ku temu, by przyszłość odważnie podejmować i oczekiwać od niej ziszczenia wielkich nadziei<sup>6</sup>. Starożytnym Grekom taka postawa wydawała się szaleństwem. Zaliczali oni nadzieję do uwodzicielskich nieszczęść, jakie Pandora przyniosła w darze śmiertelnym. Dopiero biblijne obietnice podniosły wartość nowego, które miało wyniknąć z przyszłości, i uczyniły je godnym zaufania. Za obietnicami stoi bowiem wszechmoc i wierność biblijnego Boga<sup>7</sup>. Tak oto zrodziła się odwaga oczekiwania przyszłości jeszcze niedostrzegalnej. Na tej podstawie ludzie ufnie ruszyli w nieznaną dal. Odtąd bowiem nawet to, co nieprawdopodobne, nie uchodziło już za niemożliwe; w historii Zachodu dość często okazywało się czymś możliwym.

człowiek stara się z determinacją ocalić to wszystko, co jemu najdroższe, przed brutalnym prawem, jakim jest fakt przemijania. „Z tych tęsknot i pragnień ocalenia od zapomnienia — powie J. Pasierb — powstają dzieła sztuki, rodzi się kultura, stawiając wyrazistszy niż technika przykład spirytualizacji materii”. *Światło i sól*, Paryż 1983, s. 67.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Szkice o kulturze*, Pelplin 1982, s. 58.

<sup>6</sup> Por. S. Swierzawski, *Człowiek jako twórca kultury*, „Znak” 9 (1975), 11-29.

<sup>7</sup> W. Granat stara się dopowiedzieć, iż „jest bardzo prawdopodobna opinia, że nie tylko przetrwa sam czyn ludzki i ludzka miłość, i w ogóle wszystko duchowe dobro, lecz także ludzka kultura zostanie w jakimś sensie uwieczniona”. *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 47.

Czy jednak ufność jest sensowną podstawą istnienia czy też krańcową głupotą, o tym ostatecznie rozstrzyga kwestia, czy można się czegoś spodziewać po śmierci. Wszelkie przejściowe, pełne nadziei wyobrażenia muszą ze swej istoty być zagrożone perspektywą niechybnej śmierci. Tak nadzieja, jak i największa w niej przeszkoda, są specyficznie ludzkie. Tylko bowiem ludzie, w odróżnieniu od wszystkich innych istot, mają świadomość swojej śmierci. Z doświadczenia śmierci drugich płynie pewność, że i my musimy kiedyś umrzeć.

Z tego punktu widzenia wszelka nadzieja wydaje się szaleństwem, skoro i tak śmierć wszystko kończy<sup>8</sup>. Świadomość niechybnie nadchodzącej śmierci, gdy się o niej poważnie pomyśli, sprawia, że wszystko, czym wypełniamy uciekające dni, będzie mdłe i próżne. Tylko pozornie można by to przeświadczenie zagłuszyć nieustannym ciągiem zajęć i rozrywek. Jedynie ten, kto jest pewny swej przyszłości, może spokojnie przeżywać dni teraźniejsze. Właściwością człowieka jest nadzieja sięgająca poza śmierć, tak jak też jego właściwością jest świadomość własnej śmierci<sup>9</sup>.

Otwartość na świat, która sprawia, że człowiek dopiero szuka swego przeznaczenia, skłania go także do postawienia pytania o swój los nawet po śmierci. W tym bowiem życiu ludzie nie znajdują wystarczającej odpowiedzi na pytanie dotyczące ich przeznaczenia, lecz każda forma życia pozostaje przed nimi otwarta. Jak otwarte na świat przeznaczenie człowieka prowadzi do myślenia o zaświatowym boskim „Naprzeciw”, tak zmusza go również do myślenia o życiu po śmierci. Jedno i drugie ściśle się wiąże. Bóg, ku któremu człowiek szukający swego przeznaczenia jest nieskończenie nakierowany, jest też Poręczycielem jego spełnienia w bezkresie za śmiercią.

Człowiek nie może więc zrozumieć swego przeznaczenia otwartego na świat, nie myśląc o życiu pozagrobowym. Oczywiście, to nieobojętne, co ma się wówczas na myśli. Każdy, kto jest niezbitnie przekonany, że pytaniem o sens człowieczeństwa należy wybiegać poza śmierć, musi też sobie uświadomić, co przez to rozumie, jeśli nie chce zrezygnować z własnego zdania na korzyść czczych mrzonek. Co znaczy więc życie po śmierci?<sup>10</sup> Wszelkie

<sup>8</sup> Por. M. A. Krąpiec, *Czy śmierć jest sensem życia?*, w: *Cierpienie i śmierć*, pr. zb. pod red. A. J. Nowaka, Lublin 1992, s. 149-161.

<sup>9</sup> Por. S. Kowalczyk, *Rozumienie śmierci w głównych kierunkach filozoficznych*, AK 94 (1980), s. 367-381; J. Kowalski — P. Szukalski, *Nierówność wobec śmierci. Aspekt demograficzny i społeczno-ekonomiczny*, w: *Problemy współczesnej tanatologii*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1997, s. 193-203.

<sup>10</sup> Świadectwo tęsknoty za wiecznością, za nieprzemijalnością swej egzy-

możliwe jego przedstawienia usiłują za pomocą pewnego porównania wyrazić to, co jest niewyobrażalne. Chodzi jednak o to, czy tego rodzaju przedstawienia ów inspirujący je motyw odpowiednio wyrażają czy też nie, czy obiektywnie określają wykraczające poza śmierć przeznaczenie ludzkiego życia, poszukiwane przez każdego z osobna. W tym sensie można poddać badaniu różne przedstawienia życia po śmierci, dociekając mianowicie, jak dalece odpowiadają one pierwiastkowi antropologicznemu, który dopiero stanowi o sensowności tego rodzaju przedstawień<sup>11</sup>.

Chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie stawia całkiem jasno sprawę, że żaden składnik naszego teraźniejszego istnienia nie może przetrwać po śmierci, chociaż człowiek również w chwili samej śmierci zdany jest na Boskie „Naprzeciw” Zmartwychwstanie może być oczekiwane jako zupełnie nowe stawanie się, jako przeobrażenie od samych podstaw, jeżeli wręcz nie jako nowe stworzenie. W tym znaczeniu powiedział Jezus o ludziach, którzy po śmierci zmartwychwstają: „Będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12, 25). To znaczy, że na podstawie stanu obecnego nie możemy orzekać o przyszłym. Podobnie pisał też Paweł: „Wszyscy będziemy odmienieni” (1 Kor 15, 51). Traktuje więc śmierć poważnie jako nieodwołalny koniec wszelkiej teraźniejszej formy życia: „Zapewniam was, bracia, że ciało i krew nie mogą osiąść królestwa Bożego i że to, co zniszczalne, nie może mieć dziedzictwa w tym, co niezniszczalne” (1 Kor 15, 50).

Dlatego wszystko, co mówimy i co myślimy o życiu przyszłym, stanowi tylko przypowieść. Nikt nie wie, jak będzie rzeczywistość. A jednak nie da się uniknąć przypowieściowego i prowizorycznego mówienia o tym, gdyż właściwością istoty ludzkiej jest nadzieja wybiegająca poza śmierć<sup>12</sup>. Jeżeli człowiek nie umie dać wyrazu owej nadziei, zaciemnia się w nim to, co rzeczywistość ludzkie — dążenie w otwartość. Jednakże w obrazie takiej nadziei musi zawrzeć się całość naszego cielesnego istnienia, ponieważ trzeba.

stencji zdaje się wskazywać na jeden z najbardziej dramatycznych aktów ludzkiego ducha, jakim jest wyzwanie rzucone przez człowieka swej własnej śmierci. W obliczu śmierci, która wydawać się może absurdalnym kresem wszelkich ludzkich działań, „tworzenie i rozwój kultury stanowią istotę najbardziej dramatycznych z walk prowadzonych przez człowieka: walki z umieraniem”. J. St. Pasierb, *Światło i sól*, dz. cyt., s. 21.

<sup>11</sup> Zob. V. Messori, *Wyzwanie wobec śmierci*, Kraków 1995; J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986.

<sup>12</sup> W tym kontekście powie J. St. Pasierb: „Ludzie przechodzący na drugą stronę życia zabierają z sobą przede wszystkim swój rozwój, to, do czego doszli, to, co z siebie zrobili — a więc swoją kulturę” *Światło i sól*, dz. cyt., s. 24.

ażeby „to, co śmiertelne, przydziało się w nieśmiertelność” (1 Kor 15, 53). Przedstawianie sobie nadziei bez związku z rzeczywistością to złudne urojenie. Musi ono uwzględnić powagę śmierci, a zatem kres wszystkiego, co terazniejsze, inaczej przeobrazi się w zabobon.

Zmartwychwstanie jest dla chrześcijanina czymś więcej niż tylko obrazem ludzkiej tęsknoty. Jakkolwiek i dla niego przedstawiona tu przyszłość pozostaje tajemnicą, stanowi jednak treść niezłomnej ufności<sup>13</sup>. Albowiem żywy Bóg Biblii uczynił ten obraz — tak głęboko odpowiadający ludzkiej tęsknocie — treścią swojej obietnicy. To, co było przedtem obrazem ludzkiej tęsknoty i wyobraźni, mogło się teraz stać celem ufnej nadziei. Nadzieja zmartwychwstania odpowiada biblijnej myśli religijnej o Bogu wolnym w swej wszechmocy, a stąd wolnym w swej miłości.

Dla chrześcijanina taka nadzieja nie jest już jakąś nieokreśloną przyszłością. Droga do niej stoi dla niego otworem dzięki zmartwychwstaniu Jezusa<sup>14</sup>, a więc poprzez tę rzeczywistość Jezusową, z jaką spotkali się uczniowie po katastrofie Jego ukrzyżowania, a która nimi tak wstrząsnęła, że na jej wyrażenie nie znaleźli w swoim języku stosowniejszego słowa niż ten aluzyjny, porównawczy zwrot: zmartwychwstanie. Ta nowa rzeczywistość Jezusa, z jaką spotkali się uczniowie w Wielkanoc, pozostaje dla nas — tak jak była i dla nich — niepojęta. Również my możemy ją opisać tylko za pomocą przypowieści, podobnie jak uczniowie Jezusa: jest jakby wstaniem ze snu, tym razem jednak do nowego życia. Nadzieja na „powstanie z umarłych” świadomie wskazuje na przeznaczenie, które, jako otwartość sięgająca poza śmierć, określa każde istnienie ludzkie.

## 2. Człowiek jako pielgrzym

Życie ziemskie nigdy nie jest pełnią; ze swej istoty jest ono pielgrzymowaniem. Póki żyjemy na ziemi, nasze życie mieści się w historii i jest wewnętrznie zorientowane ku przyszłości. Zgodnie z tym założeniem, cała antropologia wskazuje, że czło-

<sup>13</sup> Por. J. J. F. de Farias, *Chrystocentryczny wymiar nadziei*, „Communio” 1 (1991), s. 42-57.

<sup>14</sup> Zbawienie w Chrystusie posiada wymiar historyczny. Historii śmierci (począwszy od Adama) przeciwstawia się historia życia, która rozpoczyna się w Chrystusie. My jesteśmy włączeni w tę historię, jednakże historia śmierci jeszcze się nie zakończyła. Tylko Chrystus, jako pierwszy z umarłych, temu nie podlega, ponieważ On i tylko On jest początkiem nowej ludzkości. Dla innych całkowita doskonałość pozostaje rzeczywistością, której się oczekuje.

wiek historyczny, człowiek pielgrzymujący nie może dokonać aktu stanowiącego ostateczne wypełnienie. Śmierć uderza w samo istotne, obdarzone wolnością centrum człowieka. Uderza od zewnątrz, rozbijając całość, mianowicie atakując ludzką cielesność, którą człowiek jest i którą zarazem posiada (choć nie w tym samym aspekcie). Przyjęcie, że w procesie umierania człowiek dokonuje jakiegoś wypełniającego „aktu śmierci”, to ideologizowanie faktu zejścia. W ten sposób filozofowanie eliminuje oścień śmierci, co jest całkowicie obce koncepcjom biblijnym. Jednak bez takiego ideologizowania nie można pomieścić pełni w granicach ziemskiej historii. Śmierć przychodzi nieoczekiwanie, jak złodziej. Zawsze tak jest, niezależnie od ludzkich prognoz<sup>15</sup>. Śmierć nie pozostawia nam czasu ani ontologicznej możliwości dokonania najwznioślejszego aktu życia, aktu, który od wewnątrz nadałby temu życiu ostateczne ziemskie wypełnienie. Musimy raczej stwierdzić, że człowiek, na którego spada śmierć, poprzez całe swe życie tworzył swój fundamentalny wybór, wśród upadków i nawróceń. Wszystko to teraz śmierć grzebie<sup>16</sup>.

Ale człowiek wierzący, który tworzył swe życie we wspólnocie z Bogiem, nie może już doświadczać tego zniszczenia przez śmierć jako czegoś, co byłoby silniejsze od samego Boga. Bóg odnosi zwycięstwo nad realnym pogrzebaniem życia z wiary przez śmierć. Bóg zwycięża śmierć: akceptuje, bierze w swe ręce ziemskie życie pobożnego człowieka. Jest to coś więcej niż poprawny wyrok, powzięty przez Boga i zamknięty w Nim bez zewnętrznych skutków. Bóg działa stwórczo i umacnia ziemskie życie pobożnego. Pomimo śmierci Bóg błogosławi dobremu na wieczność — daje ostateczne wypełnienie<sup>17</sup>. Dobro dokonane w historii jest potwierdzone i umocnione przeciw realnej interwencji i prawom śmierci. Zamknięte w Bogu wewnętrzne działanie nie byłoby jeszcze przewyciężeniem rzeczywistości podcięcia przez śmierć. Myśl i wiara wolna od nominalizmu musi przyjąć, że definitywna

<sup>15</sup> W założeniach teoretycznych ujmuje się śmierć jako ogniskową wszystkich zagadnień antropologicznych. Stanowi ona ostateczną perspektywę, ku której nieustannie człowiek dąży. Jest też zasadniczym tematem ludzkiego istnienia. W niej niejako odzwierciedlają się i uzyskują często najbardziej jaskrawy przejaw rozliczne ludzkie przeżycia, tak że stanowi ona ich trwałą „podszewkę”. Por. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, Lublin 1986, s. 391.

<sup>16</sup> Por. J. Tischner, *Prolegomena chrześcijańskiej filozofii śmierci*, „Znak” 4 (1968), s. 272.

<sup>17</sup> Por. J. Łach, *Sędzia żywych i umarłych*, „Communio” 2 (1987), s. 3-12; H. U. von Balthasar, *Sądy Boskie w Apokalipsie*, tamże, s. 13-19; M. Gestelra, *Jezus ustanowiony przez Boga Sędzią żywych i umarłych (Dz 10, 42)*, tamże, s. 47-67; H. Hude, *Bóg mnie osądzi*, tamże, s. 115-127.

boska akceptacja ziemskiego życia człowieka wiernego Bogu zakłada jego wewnętrzne wypełnienie, które nie może mieścić się w granicach ziemskiej historii. W tym rozumieniu zmartwychwstanie nie jest czymś dorzuconym z zewnątrz, nie jest jakimś naddatkiem.

Jest to ziemskie życie, to samo życie, lecz w postaci darowanego ostatecznego wypełnienia. To zaś nie jest dane jako życie historyczne ani w ramach życia historycznego. Nie może to się dokonać przez samo umieranie, bo śmierć jako taka jest klęską, końcem najlepiej nawet ustawionego życia i dlatego nie może być jego błogosławionym wypełnieniem. Przewyciężenie tej klęski przez żywego Boga musi być niezasłużonym nadmiarem sensu, który przeciwstawia się ostatecznemu bezsensowi śmierci. Śmierć i życie (czyli zmartwychwstanie) to antypody, nie mogą więc być widziane jako jeden akt, czy też jako dwie strony jednego aktu. Śmierć jest „ostatnim wrogiem” (1 Kor 15, 26), który musi zostać zwyciężony (nie znaczy to jeszcze, iż *per se* musi istnieć odstęp czasowy pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem)<sup>18</sup>. Utożsamienie tego, co w Biblii wyrażone jest przez interpretacyjny model „zmartwychwstania”, ze zbawczą wartością samej śmierci jest zdławieniem ewangelicznej Dobrej Nowiny. W ten sposób chrześcijaństwo zamienia się w ideologię (choćby bardzo wzniosłą). Nie można też utożsamiać zmartwychwstania z chrześcijańskim życiem na ziemi — ponieważ po tym życiu przychodzi śmierć, prawdziwa śmierć człowieka i wszystkiego, czym on jest i co posiada, a więc pogrzebanie całego minionego życia wraz z jego wymiarem religijnym.

Lecz z drugiej strony można spokojnie stwierdzić, że człowiek przekonany, iż Bogu można ufać mimo wszystko, mimo śmierci, w istocie przyjął jądro wiary chrześcijańskiej, nawet jeśliby żywił wątpliwości co do życia pozaziemskiego. Zauważamy, że to zaufanie w Bogu, choć nie do końca wyrażone i uchwycone *explicite*, jest czymś najbardziej podstawowym i tym samym bardziej „ortodoksyjnym” niż jego tematykacje (por. Rdz 14, 8). Ten, kto raz spotkał Boga, nie interesuje się tym, co będzie potem. Ten, kto nauczył się żyć w najwyższym świetle, nie trapi się już problemem, czy to światło jutro także będzie mu jaśnieć<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> 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. Por. Ph. Cormier, „*Ta choroba nie zmierza ku śmierci*” (J 11, 4), „*Communio*” 2 (1989), s. 127.

<sup>19</sup> Od Chrystusa i Jego śmierci zmienia się zupełnie sens ludzkiego

Takie jest przeżywanie radykalnie wierzących. Ale i wierzący musi uporać się z tym, o czym świadczy ludzkie doświadczenie wieków, a mianowicie z tym, że śmierć jako taka gasi widzenie światła. I dlatego Bóg Żywy ostatecznie przeciwstawia się jej panowaniu.

Przedmiot interpretacji dany w ludzkim doświadczeniu wiary, a w Biblii dochodzący do głosu jako interpretacyjny model „zmarłychwstania”, czyli „życia w Bogu”, można w sumie ująć następująco: Jest to otwarcie się na wydarzenie, które nie jest identyczne z absurdalnym wydarzeniem śmierci ani z jakimś momentem ukrytym w procesie umierania. Jest to wydarzenie od Boga, od Boga samego, wydarzenie, jakie spotyka umarłego, wydarzenie, jakie przeszedł Jezus, co jest dla nas obietnicą<sup>20</sup>.

Modele interpretacji są czymś wtórnym. Zwycięstwo nad śmiercią jest wiecznie młodym wydarzeniem, którego sprawcą jest sam Bóg. Obejmuje ono człowieka pomimo śmierci. To właśnie wydarzenie Boże wyraża się w fakcie, iż człowiek powierza się, poddaje, Bogu mimo absurdalnego umierania. W śmierci to poddanie się Bogu dochodzi aż do radykalnego zaparcia się siebie, gdy Bóg staje się „wszystkim we wszystkim” Lecz w sposób paradoksalny to Boże „być wszystkim dla wszystkich” nie przeciwstawia się najwyższemu wypełnieniu ludzkiego bytu, który poddaje się Bogu<sup>21</sup>.

umierania. Śmierć stała się drogą, która wiedzie do tryumfu zmartwychwstania i związanego z tym odkupienia. Człowiek ochrzczony umiera z Chrystusem, aby z Nim żyć. W refleksji chrześcijańskiej na śmierć nie można więc patrzeć tylko przez pryzmat zła. Śmierć Chrystusa i umierającego z Chrystusem chrześcijanina wchodzi do istoty odkupienia, staje się motywem zbawienia. Por. M. Gołębiewski, „*Postanowione jest ludziom raz umrzeć, a potem sąd...*” (Hbr 9, 27), AK 1 (1980), s. 11n.

<sup>20</sup> Odejście człowieka z życia ziemskiego do wieczności jest zatem naznaczone śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa — jest zmianą egzystencji. U szczytu ludzkiego jestestwa znajduje się dotknięcie samego centrum chrześcijaństwa — tajemnicy Chrystusa, Jego Misterium Paschalnego: „Zwycięstwo pochłonęło śmierć. Gdzież jest, o śmierci, twoje zwycięstwo? Gdzież jest, o śmierci, twój oścień?” (1 Kor 15, 54n).

<sup>21</sup> Śmierć staje się dla chrześcijanina proklamacją nadziei, która nadaje szczególną wartość śmierci. Chrześcijaństwo nie neguje grozy śmierci, pozwala jednak dzięki umieszczeniu faktu śmierci w płaszczyźnie nadziei przewyciężyć lęk, złagodzić cierpienie i otworzyć się na Nieskończoność. Por. P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000, s. 161.

### 3. Nadmiar cierpienia i zła

We wszystkich znanych nam kulturach i społeczeństwach, wychodząc z bardzo różnych przesłanek i światopoglądów, ludzie próbowali teoretycznie i praktycznie uporać się ze swym doświadczeniem historii cierpienia, ze skandalem niehumanistyki człowieka i stosunków międzyludzkich na przestrzeni dziejów. Obok nadziei zbawienia i już doświadczanej miłości bliźniego, jako kontrast wobec tych wartości, historia cierpienia i niehumanistycznego postępowania jest stałym motywem wszystkich koncepcji życia — ludzkiego pielgrzymowania, religii i filozofii, a dziś nawet nauk ścisłych i techniki<sup>22</sup>.

Nikt dotąd nie poradził sobie z rzeczywistością zła i cierpienia, a w każdym razie z jej gwałtownymi postaciami, przerażającymi człowieka swym szaleństwem. Rzucano więc przekleństwa przeciw Bogu, lecz próbowano Go także usprawiedliwiać; obciążano winą Adama lub diabła, odrzucając możliwość, że sami jesteśmy także winni. Każda próba wyjaśnienia, każde teoretyzowanie na temat zła, cierpienia albo pomniejsza, bagatelizuje to bolesne doświadczenie rzeczywistości, albo nadmiernie obciąża człowieka odpowiedzialnością<sup>23</sup>. Szuka się alibi w obliczu niezrozumiałego, niepojętego wydarzenia albo czyni się Boga katem brutalnie realizującym swe boskie pedagogiczne zamierzenia.

Nikt nie zaprzecza, że istnieje cierpienie, które poprzez pozytywne nadanie sensu wzbogaca ludzką cnotę; sprawia, że człowiek dojrzewa do osobowości w pełni dobrej. Taki człowiek wywołuje podziw i szacunek; ucisza wewnątrz i wzbogaca innych poprzez doświadczenie bardzo ludzkiej, wypracowanej przez życie, łagodnej mądrości. Świat, w którym nie byłoby miejsca na namiętność

<sup>22</sup> Cierpienie jest fenomenem ludzkiego życia, który jest obecny wszędzie i bezustannie, a także występuje we wszystkich sytuacjach. Chyba nikt, komu nie jest obcy kontrast z rzeczywistością, nie może uniknąć doświadczenia cierpienia. Stanowi ono jedno z najbardziej powszechnych ludzkich doświadczeń, chociaż mimo to istnieją wielkie różnice odnośnie do nastawienia do niego przez poszczególne osoby, kultury, subkultury oraz okresy historyczne. Por. A. Emery, *Cierpienie i ból*, „Communio” 2 (1989), s. 28.

<sup>23</sup> W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia znamienne są słowa Jana Pawła II: „W głębi każdego z osobna cierpienia doświadczanego przez człowieka, a zarazem u podstaw całego świata cierpienie, nieodzownie pojawia się pytanie: dlaczego? (...) Pytanie to nie tylko towarzyszy ludzkiemu cierpieniu, ale zdaje się wręcz wyznaczać jego ludzką treść — to, przez co cierpienie jest właśnie ludzkim cierpieniem” List apostołski *Salvifici doloris*, nr 9.

i cierpienie, przedstawiałby się nam jako nieludzki świat robotów, świat wręcz nierealny.

Lecz istnieje w naszej historii jakiś nadmiar cierpienia i zła. To właśnie owo barbarzyńskie „zbyt wiele” wymyka się wszelkiej interpretacji i wyjaśnianiu — filozoficznie i teologicznie jest niepojęte, radykalnie nieprzejrzyste, teoretycznie nie do pogodzenia z żadnym możliwym systemem światopoglądowym. Wciąż widzimy zbyt wiele bezsensownego cierpienia niewinnych, by móc to nieszczęście zrationalizować etycznie, hermeneutycznie czy ontologicznie <sup>24</sup>.

A ponadto — i w tym tkwi sedno — takie cierpienie jest wątkiem i osnową całej ludzkiej historii, jest do rozpoznania w każdym jej fragmencie; historia rodzaju ludzkiego to „ekumenia cierpienia”. W swym historycznym zasięgu i zaangażowaniu zło i cierpienie to ciemna plama, której nikt nie potrafi przewyciężyć poprzez wyjaśnienia i interpretacje, przypisujące jej zrozumiałe miejsce w obrębie racjonalnej, sensownej całości. Czyż miałyby się szukać strukturalnie uzasadnionego miejsca w historii dla Oświęcimia, Wietnamu czy wszelkich działań terrorystycznych, czy te fakty miałyby się mieścić w Bożym planie, do którego realizacji, jak uczy nas wiara, historia zmierza? <sup>25</sup> Nie podejmuje się tego żaden człowiek, który chce być człowiekiem i żyć jak człowiek. A jeszcze trzeba powiedzieć o niezawinionym cierpieniu tyłu bezimiennych wśród nas, w najbliższym otoczeniu. Być może chodzi także o nasze własne niezrozumiałe cierpienie.

Nie możemy usprawiedliwiać Boga! Oczywiście nie jesteśmy Bogiem i rozważamy Bożą wszechpotęgę i dobroć w naszych małych ludzkich kategoriach. To prawda, ale doświadczenie, z którym nie możemy sobie poradzić, doświadczenie skandalicznej historii cierpienia nie przestaje być realne w swej negatywności.

<sup>24</sup> Cierpienie jawi się jako nieunikniony fakt doświadczenia ludzkiego, nie dający się sprowadzić do jakiegoś „odcinka”; obejmuje bowiem całość osoby, jej sposób postrzegania i kontaktowania się z rzeczywistością. W tym znaczeniu tendencja, by sprowadzać cierpienie do bólu fizycznego, przedmiotu analitycznego lub techniczno-instrumentalnego badania człowieka, jawi się jako patologiczna infantylność nowoczesnej świadomości.

<sup>25</sup> Cierpienie ludzkie — w swej prawdzie i złożoności — jest okazją do odnowienia otoczenia człowieka według klucza tajemnicy. Kiedy patrzy się na ból, widzi się pewien aspekt tajemnicy, jaką jest człowiek. Tak więc — idąc dalej tym śladem — mniej dziwnym może okazać się odkrycie, że najgłębszym sensem ludzkiego doświadczenia jest tajemnica, przed którą człowiek właściwie musi zamilknąć. Por. L. Negri, *Odkupienie człowieka a odkupienie bólu*, „Communio” 2 (1989), s. 38.

Cierpienie i zło istotnie mogą wywołać właśnie zgorszenie i bunt; nie są problemem, lecz raczej niezgłębianą i teoretycznie nieuchwytną tajemnicą<sup>26</sup>. Problem można zobiektywizować, zając wobec niego pewien dystans, dzięki temu wyjaśnienia stają się możliwe. Lecz cierpienie i zło ludzkiej historii to także moje cierpienie, moje zło, moja agonía i śmierć. A tego właśnie nie można do końca zobiektywizować<sup>27</sup>.

W *Braciach Karamazow* Dostojewski każe Iwanowi powiedzieć, że nie przyjąłby z wdzięcznością z rąk Stworzyciela całego wszechświata ze wszystkimi jego wspaniałościami, gdyby to miało kosztować jedną łzę niewinnego dziecka. Wobec historycznej kondensacji cierpienia i zła rozum jest bezsilny. Tu załamuje się ludzki *logos*, ludzka racjonalność, nie umiając nic wyjaśnić.

Skoro ludzkie zdolności wyjaśniania i interpretacji przynoszą niepowodzenie, nie rozświetlając tajemnicy cierpienia i zła, to czy i sama logika, i jednocześnie ludzkie marzenia nie podsuwają pytania o szanse praktyki: kto wie, czy właśnie ludzka *praxis* nie może przynieść rozwiązania? Odpowiadając na to pytanie, trzeba już na wstępie przyznać: skoro nie możemy usprawiedliwić zła i przytłaczającej masy cierpienia niewinnych, ukazując je jako konieczną „odwrotną stronę” planu Bożego, zmierzającego ku dobru, to sens ma jedynie praktyka sprzeciwu wobec historii cierpienia. Chodzi o działanie, które ma obrócić tę historię na dobre. Jest to oczywiście ogromnie pilne wymaganie.

Można odmówić złu prawa do istnienia, wychodząc od poglądu, że to prawo mu nie przysługuje. Można też odmówić teoretycznej całościowej odpowiedzi na to, czego człowiek doświadcza jako ciemne rzeczywistości zła w różnych konkretnych historycznych proporcjach i postaciach. Ale ta odmowa tylko wtedy jest konsekwentna i wewnętrznie spójna, gdy towarzyszy jej faktycznie rzeczowe zaangażowanie w sprzeciw wobec wszystkich form zła. To znaczy, że także praktycznie trzeba odmówić złu prawa do

<sup>26</sup> Cierpienie ludzkie przedstawia się jako okazja do podjęcia świadomych poszukiwań religijnych: jako nauczanie prawdziwego poznawania osobowości. Ból z pewnością łączy się tajemniczymi i rzeczywistymi więzami z odpowiedzialnością człowieka, ale bardziej radykalnie i zdecydowanie z Bogiem. Jest to podstawowa prawda, jaką długo rozważały wiedza i serce człowieka.

<sup>27</sup> Prawda, że byt ludzki jest tak integralnie złączony z faktem cierpienia, jest odkrywana zarówno w wymiarze subiektywnym — pojedynczego życia osoby ludzkiej, jak i w wymiarze obiektywnym — powszechnego doświadczenia całej ludzkości. Cierpienie objawiające się w różnorodności form — zarówno fizyczne, jak i psychiczne, tworzy „nieprzejrzaną skalistą pustynię” H. Küng, *Bóg i cierpienie*, Warszawa 1973, s. 11.

istnienia, opowiedzieć się po stronie dobra i nie pozwalać sobie na traktowanie zła na równej stopie z dobrem.

Człowiek może uznać fakt, że nie potrafi teoretycznie rozwiązać problemu cierpienia i zła, lecz pamięć o cierpieniu, które konkretnie przypało nam w udziale w określonych okolicznościach historycznych, należy do struktury ludzkiego losu i krytycznej racjonalności<sup>28</sup>. Pamięć o cierpieniu jest wewnętrznym bodźcem dla rozumu praktycznego, który chce przyczynić się do wyzwolenia. Jeśli rozum ludzki chce być krytyczny, ludzkość nie może wyzbyć się takich właśnie bolesnych wspomnień.

Powstaje jednak pytanie, czy praktyczne zadanie człowieka, którego doszukuje się on w doświadczeniach kontrastów zawartych w ludzkiej historii cierpienia, jest zadaniem możliwym do wykonania do końca? Ludzka praktyka sprzeciwu wobec zła zawsze spotykała się z krytyką, o ile pretendowała do pełnego sukcesu. Źródłem tej krytyki nie była inna teoria, ani też religijna wiara chrześcijańska, lecz konkretna doświadczana rzeczywistość, samo ludzkie życie, zawarte w nim nieuniknione napięcie pomiędzy „naturą” a „historią”, na którym polega skończone życie ludzkie, dialektyka sytuacji granicznej, której śmierć jest tylko jednym z wykładników, tym najbardziej skrajnym i ostatecznym<sup>29</sup>.

W śmierci doznajemy najgłębszej konfrontacji z ostatecznym niepowodzeniem naszej praktyki sprzeciwu wobec zła na płaszczyźnie ludzkiej ziemskiej przyszłości. Śmierć wskazuje, że złudzeniem jest oczekiwanie na ziemi rzeczywistego, pełnego i powszechnego zbawienia (szczęścia, ratunku) dla wszystkich i dla każdego<sup>30</sup>. A jednak zbawienie ludzi tylko wtedy jest zbawieniem — ocaleniem całości — gdy jest uniwersalne i pełne.

Nie można mówić o zbawieniu, póki obok naszego osobiście doznanego szczęścia istnieje blisko nas cierpienie, ucisk i nieszczęście, póki nasze szczęście powstaje i utrzymuje się kosztem

<sup>28</sup> Cierpienie jest czynnikiem wplecionym w kondycję ludzkiej egzystencji. Doświadczenie każdego człowieka potwierdza tezę, iż byt ludzki jest ostatecznie cierpieniem i że istotnym przeznaczeniem człowieka jest cierpieć i być *homo patiens*. Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1971, s. 78.

<sup>29</sup> Por. E. Schillebeeckx, *Tajemnica nieprawości i tajemnica zmiłowania*, „Znak” 2-3 (1971), s. 279.

<sup>30</sup> Pomimo wielkiego postępu cywilizacyjnego, technicznego i kulturowego człowiek z nową wnikliwością rozważa, kim jest, dokąd zmierza. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Soboru Watykańskiego II mówi następująco: „Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci. Nie tylko boleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze” (KDK, 18).

innych. Nawet zbawienie i szczęście, które obiecujemy sobie i innym, które nawet osiągamy w postaci cudownych ułomków, jest zagrożone naszym wiarołomstwem, niewiernością. Bo czym są nasze zapewnienia o bezwzględnie godnej zaufania miłości bliźniego? Czy miłość, do której pretendujemy, daje innym podstawę do konkretnych uzasadnionych oczekiwań?

Odpowiedź historii jest sceptyczna. Istnieje wiele form wyzwolenia, samowyzwolenia i emancypacji. Ale takie zwycięstwa, przełamania kręgu winy i historii cierpienia są ze swej istoty ograniczone i częściowe. Dla zepchniętych na margines milionów ludzi z przeszłości i terażniejszości ewentualny postęp i dowartościowanie przyjdą za późno. Nawet jeśli dochodzi do wyzwolenia, nigdy nie jest ono definitywne; wiele form cierpienia i alienacji istnieje nadal: powstają nowe<sup>31</sup>. Czy więc dane są nam tylko racje rozpaczy, radykalnego buntu lub tępej rezygnacji — zgody na ludzką historię cierpienia?

#### 4. Perspektywa całościowego sensu

Zarówno teoria, jak i praktyka pozostają ostatecznie bezsilne wobec ludzkiej historii zła i cierpienia. Rozpacz, rezygnacja i cynizm — oto, co człowiek może realnie osiągnąć; te postawy niestety obserwujemy wszędzie wokół siebie<sup>32</sup>. Lecz ludzie religijni nie powinni przedwcześnie radować się perspektywą, jaką ten fakt otwiera przed ich światopoglądem. Krytyczne stwierdzenie teoretycznej i praktycznej bezsilności człowieka nie zmusza nikogo do szukania religijnego rozwiązania. Stale mamy konkretnie do czynienia z różnego rodzaju projektami życia, które nie zakładają szukania religijnego odkupienia, choć nie unikają pytania o sens życia jako taki<sup>33</sup>.

Wielu umie żyć z przeświadczeniem, że pytanie o sens życia, choć jest zasadne, nie posiada odpowiedzi. W tej wizji życia już sama świadomość nierozwiązalności zagadnienia sensu zapobiega

<sup>31</sup> Por. J. Salij, *Pytanie o sens cierpienia*, „W drodze” 3 (1981), s. 3-15; M. Tarnawski, *Człowiek wobec śmierci*, „W drodze” 11 (1983), s. 91-93.

<sup>32</sup> Niepokój, strach, przerażenie należą do nieodłącznych przeżyć ludzkiej egzystencji. I nawet najpogodniejszemu trafiają się okresy depresji, gdy wokół niego świat ciemnieje i sam siebie widzi w ciemnych kolorach. Por. G. Marcel, *L'Homme problematique*, Paris 1955, s. 82n.

<sup>33</sup> Dla człowieka przeżywającego stan przygnębienia przyszłość zmienia się w czarną ścianę nie do przebycia, a przeszłość — w pasmo ciemnych wydarzeń obciążających chorego poczuciem winy. Znika normalna energia życiowa, zaś każda decyzja staje się niesłychanie trudna i najblachsze sprawy urastają do problemów, których niepodobna rozwiązać. Por. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986, s. 62.

wszelkiemu absolutyzmowi opinii. Sprawia to, iż idący tą drogą gotowi są relatywizować wszelkie stanowiska i przyjąć fakt, że wszyscy jesteśmy z góry przeznaczeni do dialogu, do wzajemności. A jednak ta postawa życiowa nie prowadzi ani do rezygnacji, ani do fatalizmu czy cynizmu: człowiek godzi się z sytuacją ludzką i z nieuniknionym faktem, że wszystkie wypowiedzi teoretyczne i praktyczne są tylko częściowo uzasadnione<sup>34</sup>.

Przez życie, w którym rozpoznają zarówno sens, jak i bezsens, ludzie dojrzewają ostatecznie do dobrego umierania. Jest więc możliwa postawa życiowa, w myśl której ludzie potrafią godzić się z życiem, na które składają się sukcesy i upadki, bez perspektywy całościowego sensu. Postawa ta każe spodziewać się w życiu częściej zła niż szczęścia. Niewiedza co do ewentualnego sensu życia jako takiego nie przeszkadza więc wielu ludziom w doświadczeniu sensu poszczególnych elementów życia mimo tak licznych doświadczeń bezsensu<sup>35</sup>. Wielu ludzi potrafi żyć z nie rozwiązanych i dla nich nierozwiązywalnym pytaniem o sens całościowy i prawdę.

W związku z tymi współczesnymi (w pewnym sensie stoickimi) projektami życia można zadać pytanie, czy umiejętność życia wśród częściowych upadków i częściowych sukcesów nie wiąże się jednak z faktem, iż zwolennicy tej postawy przypadkowo żyją w tej części świata, gdzie panuje największy dobrobyt i gdzie tyle jest możliwości i miejsca dla osobistych przeżyć sensu? Czy ta koncepcja życia bierze dostatecznie pod uwagę cierpiącego bliźniego? Lecz tego rodzaju filozofie życiowe istotnie stanowią alternatywę w stosunku do chrześcijaństwa<sup>36</sup>.

Istnieją również takie koncepcje życia, które nadają mu sens przez bardzo konkretne wskazanie podmiotu historii — czy będzie nim lud czy naród, proletariatus czy natura. W takiej mierze, w jakiej te koncepcje głoszą, iż można ustalić i ująć całkowity sens

<sup>34</sup> Ludzkie spełnienie się jest ciągłą, dynamiczną ekspresją życia, z nieuniknionymi sukcesami i niepowodzeniami. Zarówno sukcesów, jak i niepowodzeń nie powinno się rozpatrywać tylko w perspektywie pojedynczego czynu, ale w perspektywie ludzkiej całości. Por. P. Góralczyk, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, „Communio” 5 (1997), s. 100.

<sup>35</sup> Smutek, poczucie bezsensu życia, brak wiary we własne siły prowadzą do przekonania, że przyszłość musi być bardzo szara, nudna i nic ciekawego przynieść nie może. Czekają tam tylko klęski i niepowodzenia. Nie warto o niej myśleć ani snuć żadnych planów, bo i tak nic się nie spełni. Por. A. Kępiński, *Melancholia*, Warszawa 1972, s. 2.

<sup>36</sup> Por. C. J. van der Poel, *W poszukiwaniu wartości ludzkich*, Warszawa 1987, s. 147nn.

dziejów w kategoriach historycznych i społecznych, przedstawiają się jako alternatywy wobec chrześcijaństwa.

Te alternatywne koncepcje życia wskazują, że nie można teoretycznie w sposób wiążący uzasadnić racjonalnie konieczności religijnej koncepcji życia i jednocześnie, że każda pozytywna metoda korelacji w teologii musi teoretycznie upaść. Religia i wiara, to znaczy religijna koncepcja życia, nie mieści się w kategoriach tego, co się nam samo przez się narzuca. To jest otwarta możliwość<sup>37</sup>. Tę możliwość trzeba przedstawić innym nie przez argumentację, lecz opowiadając o niej, prezentując ją. Wtedy będzie poddana dialogowi, korekturom własnego życia i zderzeniom z doświadczeniem historycznym<sup>38</sup>. A więc ten, kto mimo wszystko widzi i wyznaje ostateczny całościowy sens życia ludzkiego i historii (kto wierzy w Opatrzność Bożą), nie określając go wyłącznie w kategoriach politycznych i społecznych (to znaczy ten, kto ten cel całościowy interpretuje religijnie: „Panem historii jest Bóg, a nie jakiś element świata czy też abstrakcyjne człowieczeństwo”), ten ponad wszelką dialektyką teorii i praktyki stanie twarzą w twarz z jakimś „nadmiarem” zawartym w doświadczeniu rzeczywistości. Człowiek nie jest w stanie ani teoretycznie, ani praktycznie opanować tego nadmiaru — to jest jakaś obfitość, jakieś „za wiele”, któremu można się tylko powierzyć, poddać w akcie wiary.

Stąd staje się jasnym, że wiara religijna nie może być sprowadzona do teorii czy do ideologicznego systemu wyjaśnień, ani też do określonego systemu politycznego i programu działań społeczno-gospodarczych, programu, który mógłby — w przeciwieństwie do wielu innych niereligijnych projektów — zmienić świat i historię definitywnie i raz na zawsze. Sama dynamika doświadczenia historii zła i cierpienia zabrania nam utożsamiać zbawienie religijne z systemem dostarczającym czy to teoretycznych wyjaśnień, czy to bezpośrednio praktycznych pozahistorycznych rozwiązań<sup>39</sup>. W tym sensie w pierwszej instancji wiara religijna jest w świecie „beżpożyteczna”. Czegóż więc ostatecznie w swej istocie dokonuje wiara w Boże zbawienie w Jezusie? Bo przecież znaczenie wiary dla naszej ludzkiej egzystencji jest jednak znaczeniem rozstrzygającym!

<sup>37</sup> Por. I. Verhack, *Znaczenie nadziei dla naszych czasów*, „Communio” 5 (1997), s. 3-11; P. Góralczyk, *Rozpacz, obawa, depresja... choroba czy grzechy?*, art. cyt., s. 98.

<sup>38</sup> Por. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 54.

<sup>39</sup> Por. R. Penna, *Pełnia czasów a chrześcijańska teologia historii*, „Communio” 4 (2000), s. 3-19.

Kresem ludzkiego przeznaczenia jest sam Bóg. Swą pełnię i zwieńczenie całego ziemskiego trudu osiąga człowiek „w tamtej” egzystencji. „Kościół pouczony Bożym objawieniem stwierdza, że człowiek został stworzony przez Boga dla szczęśliwego celu poza granicą ludzkiej niedoli” (KDK, 18). Liczne teksty Starego i Nowego Testamentu podkreślają niestałość ziemskiej egzystencji człowieka, porównywanej do zmiennego cienia, pospiesznej wieści, szybującego ptaka, przelatującej strzały itd. Co więcej, życie ludzkie jest tak krótkie i kruche, że narodziny stykają się ze śmiercią<sup>40</sup>. Zaś przeznaczenie człowieka ma charakter transcendentny. Osiągnąć królestwo Boże, oznacza po prostu osiągnąć Boga jako kres ludzkiego przeznaczenia. Wieczna komunია z Bogiem będzie stanowiła uwieńczenie wiernego pochodzenia ku Niemu. Pismo święte przedstawia ten stan w obrazie uczyty (Łk 22, 29), wspólnego zasiadania na tronie Ojca niebieskiego (Ap 3, 21), stałej obecności Pana (1 Tes 4, 17). Ten stan łączności z Bogiem jest tak radosny, że św. Paweł tęskni do rozstania się z tym doczesnym życiem, aby tylko znaleźć się przy Panu<sup>41</sup>.

Człowiek, osiągnąwszy kres swego przeznaczenia, staje się posiadaczem tego, czego domaga się cała jego istota. Nikną wszelkie doczesne pragnienia, a udziałem jego staje się pełnia osobowa, spokój i ucieszenie wewnętrzne. Ten spoczynek w Bogu rodzący radość i stan pełnego nasycenia, tradycja chrześcijańska określa terminem szczęśliwości zbawczej (*beatitudo*). Objawienie zaś powie dobitnie, że w planach Bożych jest ona zamierzona jako stan ostateczny<sup>42</sup>.

Człowiek, będąc osobą rozumną i wolną, przyjmuje jako fakt oczywisty konieczność racjonalnego organizowania swych działań, zachowań oraz swoich postaw życiowych. Odrzucenie takiej konieczności równoznaczne byłoby z jakimś brakiem psychicznym, niezgodnym z normalną formacją osobowościową człowieka. Dojrzały człowiek odczuwa, że jego życie określa właściwa, odpowiadająca mu celowość, której treść odczytuje w sobie i w otaczającej

<sup>40</sup> „Tak i my: zniknęliśmy, [ledwie] zrodzeni” (Mdr 5, 13). „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy przyszłego” (Hbr 13, 14); por. także: 1 P 2, 11; Mt 7, 14.

<sup>41</sup> Por. Flm 1, 23; 2 Kor 5, 6-8.

<sup>42</sup> „Dobrze służyto prawy i wierny! (...) wejdź do radości twego pana!” (Mt 25, 21). Święty Paweł, pisząc o stanie szczęścia przyszłego, mówi: „Sądzę bowiem, że cierpienie teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 18). Apokalipsa św. Jana szkicuje radosny obraz szczęścia ludzi zbawionych. „Bo pasaż ich będzie Baranek, który jest pośrodku tronu, i poprowadzi ich do źródeł wód życia: i każda łzę otrze z ich oczu” (7, 17).

go rzeczywistości, a jeśli jest człowiekiem religijnym — aktem swej wiary uznaje tę rzeczywistość za powinnościowe przesłanie Boga Stwórcy. Ta sama wiara skłania go do przyjęcia świadectwa Objawienia o pozytywnym również ustaleniu przez Boga jego przeznaczenia, które nadaje ostateczny i najpełniejszy sens ludzkiej egzystencji. W takim ujęciu przeznaczenie staje się zasadą moralności, ponieważ wezwanie Boże, implikujące wszystkie wskazania moralne, swą zasadniczość uzyskuje w tym, że pozwala człowiekowi osiągnąć cel ostateczny, zamierzony przez Boga.