

## SKANDAL WYDARZENIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO

Chrześcijanie „mieszkają w miastach helleńskich i barbarzyńskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą”<sup>1</sup>

Ten dobrze znany fragment z *Listu do Diogneta* może doskonale nadawać się na scenariusz refleksji, która usiłuje zrozumieć nasz wkład w budowanie *polis*, podczas gdy – z drugiej strony – ukazuje specyfikę naszego zaangażowania, które wielu osobom może się jawić jako utopijne z powodu jego zdumiewającej prostoty. Tekst ten uświadamia, że styl życia pierwszych chrześcijan był uważany za „paradoksalny”. Termin ten wyraża bardzo dobrze i zwięźle określoną rzeczywistość. Życie chrześcijan w świecie nosiło zawsze na sobie znamię paradoksalności, kryje bowiem w sobie „zgorzenie” krzyża, z którego rodzi się tożsamość Kościoła, trwającego przez wieki jako „paradoks i tajemnica”. Okazuje się więc, że wciąż są aktualne słowa H. de Lubaca: „Jakim paradoksem, w rzeczy samej, jest ten Kościół we wszystkich swych sprzecznych aspektach! Jakże bardzo złożone jego obrazy ofiaruje nam historia! (...) Jakże wielkie zmiany dokonały się w jego zachowaniu, jaki przedziwny rozwój, ileż dziejowych zwrotów, ile przemian! Ale nawet jeszcze dzisiaj, pomimo nowych warunków w świecie dążącym do jednolitości, jakież przedziały, a niekiedy i przepaści w mentalności, w sposobie przeżywania i postrzegania swej wiary istnieją między różnymi wspólnotami różnych krajów! (...) Tak, paradoks Kościoła. Nie jest to tylko próżna gra retoryczna. Jest to paradoks Kościoła ustanowionego dla paradoksalnej ludzkości!”<sup>2</sup>.

---

\* Rino Fisichella, ur. w 1951 r., jest biskupem w Rzymie, rektorem Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego.

<sup>1</sup> *Do Diogneta*, V, 4 (tekst polski w przekładzie A. Świderkówny w: *Apologie*, PSP 44, Warszawa 1988, s. 88 – przyp. tłum.).

<sup>2</sup> H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano 1979, s. 1-2.

Należy zatem poprzez refleksję wyostrzyć spojrzenie, aby umieć unieść się ponad zbytnią powierzchowność, z jaką niektórzy patrzą na obecność chrześcijan w świecie, i dostrzec nieustanną nowość tej obecności. Jeśli w przyszłości staniemy przed jakimś wyzwaniem, które będzie miarą naszego zaangażowania na rzecz budowania społeczeństwa, będzie ono – jak sądzę – polegało na stylu życia, który przyjmujemy w dawaniu świadectwa o swym wyborze wiary. To właśnie od stylu naszego życia zależy przyszłość. On pozwala dostrzec i ocenić nowość wiary chrześcijańskiej i jej szanse zwycięstwa. Żyjemy w szczególnym kontekście historycznym, który sekularyzację uczynił własnym koniem bojowym. Według niego, droga, na której powinniśmy przemienić świat, prowadzi przez niezależność od Boga. Zasada sekularyzacji przejęła i zmodyfikowała, jak wiadomo, dawne przysłowie twórcy prawa natury, Hugo Grotiusa: *etiamsi daremus non esse Deum*.

Wiek dojrzały, tak bardzo upragniony, został wreszcie osiągnięty; stając się wszyscy dziećmi Kanta i Hegla, mniej lub bardziej inteligentnymi, ludzie usiłowali jak najwierniej naśladować wzorce światowe i dostosować do nich Ewangelię. Ewidentna zasadzka, w którą nie powinniśmy wpaść, jeśli nie chcemy dać się omamić przez połysk złożonych łańcuchów świata. Zostaliśmy uwiedzeni przez przekonywającą i czarujący głos Syren, gdyż nie zaopatrzyliśmy się w wosk i zapomnieliśmy się przywiązać, jak Ulisses, do masztu okrętu.

Mimo to jednak nie jest rzeczą mądrą uskarżać się na przeszłość. Od tej przeszłości żaden z nas nie jest na tyle wolny, aby nie uległ kompromisom. Pozostaje nam jednak krytyczna świadomość, która umie zapamiętać pewne rzeczy, aby ocenić, na ile przyszłość powinna zmienić swoją orientację. Wciąż jeszcze mamy przed sobą różne hipotezy, a wszystkie one mogą urzec. Wszakże dla wierzących nadeszła chwila sposobna, aby rozpoznali ofiarowany im czas łaski i mądrze odpowiedzieli na różne symptomy, które wyrażają epokowe zmiany. Przeżywamy chwile najbarwniejsze w całej historii ludzkości. Na tych rafach koralowych uświadomiamy sobie, jak nigdy dotąd, że świat regularnie się zmienia. Studia dotyczące coraz głębszej znajomości tajemnicy ludzkiej, naszej inteligencji naturalnej i sztucznej, możliwości zrodzonych w mózgu i zderzenia się z nowymi technologiami genetycznymi coraz częściej stają się terenem dyskusji i konfliktów.

Podczas gdy ograniczoność życia zdaje się osłabiać stabilność osiąganą przez tysiąclecia, wyłaniają się paradoksalnie ideologiczne wizje (*Lebensanschauungen*), usiłujące narzucić w sposób absolutny i uniwersalny zasadę, która trwa jako jednostkowa i ograniczona. Gdy

się traci poczucie ograniczenia, któremu każdy podlega, każdy może uważać siebie za pana swego życia; będziemy więc żyli w iluzji i każdego dnia będziemy musieli, na wzór Syzyfa, zaczynać wciąż od nowa z brzemieniem, które za każdym razem staje się coraz cięższe. Jednakże w swym planie zbawienia Pan umieścił nas, a nie innych, abyśmy wzięli na siebie odpowiedzialność za przyszłość. Danie odpowiedzi na to wyzwanie jest znakiem wiary i domaga się od nas zdrowego realizmu.

1. Pierwszy element, który ma determinujące znaczenie w życiu osobistym i społecznym, polega na tym, że człowiek zawsze stoi przed obliczem Boga. Gdy się usunie to odniesienie, powstaje przestrzeń wprowadzająca dysproporcję i już się nie rozumie ani roli, ani też posłannictwa, do których został on powołany. Każda osoba, która usiłuje osiągnąć własną tożsamość, jest wezwana do dokonania refleksji nad własną pozycją w świecie i we wszechświecie. Z całą siłą powracają tu prowokacyjne stwierdzenia Pascala: „Albowiem czym jest człowiek w swej naturze? Niczym w odniesieniu do nieskończoności, wszystkim w odniesieniu do nicości; czymś, co jest pośrodku między niczym a wszystkim”<sup>3</sup>

Nie możemy myśleć o naszej przyszłości bez oparcia się na przeszłości. Widać w niej to, co zaplanowaliśmy, i sprawdza się to, jak niewiele z tego urzeczywistniliśmy. Ta dysproporcja jest zawsze tak wielka, że tylko litościwe kłamstwo pozwala nam powiedzieć, iż nie popełniliśmy błędu. Coraz częściej tworzymy projekty, zapominając o ocenie przeżytych doświadczeń, a niebezpieczeństwo nowej wieży Babel nie jest już tylko ryzykiem, od którego należy trzymać się z daleka. Ma się wrażenie, że poczuciem wszechmocy zaraziło się wielu, którzy osłaniają się bezpośrednio wałem sofizmu neutralności wiedzy, kiedy tylko pierwsze rezultaty ukazują granice, których nie można przekroczyć.

Czy życie człowieka ma pewne ograniczenia, czy też ich nie ma, i na jakiej podstawie można to rozpoznać, jeśli chce się uczynić z niego miarę wszystkich rzeczy, bez odwoływania się do Tego, który je przerasta? W okresie dialogu międzyreligijnego, którego jesteśmy obecnie świadkami, czy nie byłoby rzeczą pożyteczną odkrycie wspólnych korzeni różnych religii? Z drugiej strony, pamięć historyczna, która powinna nami kierować, zaprowadziłaby nas łatwo do tekstu św. Tomasza z Akwinu w jego *Sumie Contra gentiles*. Wbrew tytułowi,

<sup>3</sup> B. Pascal, *Myśli*, 72.

św. Tomasz posuwa zdecydowanie naprzód dialog, który chrześcijanie mieli zwyczaj prowadzić na trzech przynajmniej frontach: z ateistami, z żydami i muzułmanami. W tym dialogu jego wypowiedzi mogły być spokojnie wykorzystywane w odniesieniu do różnych współrozmówców w sposób wymienny, prowadząc za każdym razem do porozumienia ze wszystkimi.

Podstawowym stwierdzeniem, które stanowiło wspólny mianownik, była zasada, że człowiek nie jest Bogiem i że – wprost przeciwnie – tylko w ścisłej relacji z Absolutem może zdefiniować swoją egzystencję<sup>4</sup>. Zauważalna dzisiaj próba przeniesienia faktu religijnego do sfery prywatnej nie pomaga w budowaniu miasta o ludzkim obliczu. Po utraceniu relacji z Bogiem nie da się zrozumieć podstaw szacunku wobec drugiego człowieka, a nawet samą naturę przenosi się na pole samowolnych doświadczeń, w które wkrada się z siłą władza ekonomiczna.

Godność osoby, objawy współczucia wobec bólu i cierpienia, lęk przed tym, co przerasta i jest niezrozumiałe – zawsze towarzyszyły historii ludzkości, postawionej wobec tajemnicy Absolutu. *Prometeusz* Ajschylosa, podobnie jak *Edyp* Sofoklesa, *Miarka za miarkę* Szekspira, czy też *Dżuma* Camusa, powtarzają jedynie drogę Hioba i ukazują bardzo jasno konieczność wydobycia tęsknoty za Bogiem z serca każdego człowieka. Poszukiwanie duchowości oraz odnowione wyzucie *sacrum*, którego pragną współcześni ludzie, dają im możliwość pozytywnego ukierunkowania na osobową rzeczywistość objawienia Jezusa Chrystusa. Stanięcie przed obliczem Bożym oznacza wyłonienie w każdym człowieku poczucia relacji międzyosobowej; ona to otwiera na brzemiennej w sens modlitwę oraz na zachowania, które czerpią swą moc z odpowiedzialności społecznej.

2. Drugi element charakteryzujący naszą obecność w państwie opiera się na znaczeniu prawdy. *Questio de veritate* nie jest traktatem filozoficznym z dawnych czasów, lecz pytaniem, które towarzyszy codziennemu życiu. Żyjąc w „gipsie” kultury, która ujawnia tendencję wyrażania wyłącznie opinii, jest coraz trudniej proponować jedność prawdy i jej bronić. Ci, którzy z mocą kierują się wymogami ewangelicznej prawdy, są oskarżeni o nietolerancję i pokrywają milczeniem oryginalność wiary chrześcijańskiej, która budzi „szacunek” do stylu naszej propozycji.

<sup>4</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Bruges 1958, s. 135.

Zresztą, w tym kontekście słowa Piotra Apostoła nie powinny budzić żadnych wątpliwości: „bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest. A z łagodnością i bojaźnią [Bożą] zachowujcie czyste sumienie” (1 P 3, 15-16). Łagodność jest wyrazem chrześcijańskiego powołania, zaś bojaźń (bądź też szacunek) uzdalnia do uważnego i głębokiego spojrzenia na drogę, którą każdy przebywa. Przyjmowana przez nas prawda jest darem, który otrzymaliśmy i który nakłada na nas obowiązek uczestniczenia w niej. Gdybyśmy nie wypełnili tej misji, stalibyśmy się obcy dla siebie samych, stracilibyśmy smak (por. Mt 5, 13), a nasza obecność w świecie straciłaby wszelką wartość.

Jesteśmy świadomi tego, że poszukiwanie prawdy nadaje jakość życiu osobistemu i pozwala znaleźć kwalifikowany mianownik w dialogu między narodami. Sobór Watykański II jasno wypowiedział się o tym wymiarze, kiedy – mówiąc o sumieniu – stwierdzał: „Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z innymi ludźmi w celu poszukiwania prawdy i rozwiązywania w prawdzie tak wielu problemów moralnych, które powstają zarówno w życiu jednostek, jak i we wspólnym życiu społecznym” (KDK 16)<sup>5</sup>. Tak więc nasze rozumienie prawdy jest głęboko włączone w wymiar darmości i daru, którego Bóg udziela wszystkim ludziom. Na tej podstawie możemy wejść na drogę, która uzdalnia każdego do tych poszukiwań, czyniąc każdego człowieka właśnie takim, ale tylko wtedy, gdy opiera się na fundamencie prawdy. Poza tym światłem jego egzystencja zawsze pozostawałaby w cieniu wątpliwości i niepewności, a tym samym byłaby niezdolna rozwinąć się w przyszłości, która jest nosicielką sensu. Tym sposobem „każda odkryta prawda jest zawsze tylko etapem drogi ku owej pełnej prawdzie, która zostanie ukazana w ostatecznym objawieniu Bożym”<sup>6</sup>

Prawda jest zatem drogą, która trwa nie przez jakiś moment, ale przez całe życie. Dopiero w eschatologicznym wypełnieniu stanie się ona pełna i trwała. Ten wymiar prawdy ma dla chrześcijan charakter determinujący i fundamentalny. Ona nie jest tylko darem danym raz na zawsze w osobie Jezusa Chrystusa, ale darem, który będzie towarzyszył Kościołowi aż do skończenia czasów. Tak więc prawda jest z pewnością zdobywaniem całkowicie pochłaniającym człowieka; wszakże ona nigdy nie jest dana raz na zawsze, jak gdyby była

<sup>5</sup> Por. Wypowiedź Jana Pawła II z *Fides et ratio*: „Misja ta (...) włącza społeczność wierzących we wspólny wysiłek, jaki podejmuje ludzkość, aby dotrzeć do prawdy” (nr 2).

<sup>6</sup> *Fides et ratio* (nr 2).

rzeczywistością statyczną i zamkniętą w sobie. Prawda jest zawsze ukierunkowana na swe wypełnienie; zmęczenie jej posiadaniem jest tym, co najbardziej zachwyca, ponieważ zmusza do wspólnego podążania naprzód, któremu nikt się nie sprzeciwia, lecz każdy sprzyja, aby osiągnąć definitywny sens własnego istnienia ponad ograniczeniami i sprzecznościami.

W tym sensie rozumie się prawdę jako pierwszą konsekwencję istnienia przed Bogiem. Wymownymi słowami fakt ten opisuje von Balthasar: „Żadne ze stworzeń nie stoi samo przed Bogiem. Wie dobrze, że inne podobne doń stworzenia, których tajemnica jest przed nim zakryta, stoją wraz z nim odsłonięte, a nie ukryte, przed Bogiem. Stworzenia są nawzajem przed sobą ukryte w swej ostatecznej prawdzie, lecz wszystkie razem są odsłonięte przed Bogiem. Dlatego miejscem, w którym są one odkryte także nawzajem wobec siebie, jest nic innego jak Bóg. Podobnie jak każde z nich posiada swą pełną prawdę w Bogu, tak też w Nim wszystkie one posiadają swą prawdę wspólną”<sup>7</sup>

3. W tym miejscu otwiera się trzeci element określający naszą obecność w społeczeństwie: jest nim rzeczywistość wolności, do której zostaliśmy powołani. Nie możemy przejść obojętnie wobec faktu, że na horyzoncie zarysowują się różne sposoby ujawniania się niewoli, które w świetle zasad rewolucji francuskiej wydawały się na zawsze wyparte z naszego społeczeństwa. Z niezwykłą mocą powraca do nas nakaz Apostoła: „nie poddawajcie się na nowo pod jarzmo niewoli” (Ga 5, 1); uleganie tej pokusie oznacza niszczenie wiary w Jezusa Chrystusa. Temat wolności jest bezpośrednio związany z „prawdą Ewangelii”; ustąpienie w tym względzie lub uczynienie czegoś podobnego pociągałoby za sobą zdradę chrześcijańskiej nowości. Być może w historii chrześcijaństwa nigdy nie nadarzył się bardziej dramatyczny i wyrazisty wybór jak właśnie w tym punkcie. Gdyby się nie wzięło na serio okoliczności uwolnienia się od Prawa Mojżeszowego, chrześcijaństwo nie ujawniłoby swej oryginalności i osobliwości<sup>8</sup>.

Życie chrześcijańskie jest powołaniem do wolności; wszakże nie po to, by prowadzić życie w formie rozwiązłości – jak sądzili starożytni – ale jako odpowiedzialny wybór, angażujący istnienie w nowym wymiarze, którym jest życie w prawdzie i miłości według działania Ducha. Nie mogliśmy myśleć o wolności, pomijając te dwie rzeczy-

<sup>7</sup> H. U. von Balthasar, *Teologica I: Verità del mondo*, Milano 1989, s. 270.

<sup>8</sup> Por. F. Mussner, *Commento alla lettera ai Galati*, s. 520.

wistości. Usunięcie z *Ewangelii Janowej* wersetu: „Prawda was wyzwoli” (J 8, 32) oznaczałoby wykreślenie z Nowego Testamentu jednego z najbardziej wymownych i fundamentalnych stwierdzeń, które wycisnęły piętno na historii ludzkości ostatnich dwóch tysiącleci. Wychodząc z tego właśnie punktu, zaznacza się różnica między „ewangelią” a „filozofią”

W tym przekonaniu nie mamy już do czynienia z czystym poszukiwaniem prawdy, ani też z podbojem wolności; sfera etyczna nie jest w żadnym wypadku ostatnim wybrzeżem, do którego człowiek mógłby podążać. Wizja chrześcijańska uzależnia ideę prawdy i wolności od pojęcia daru i rewolucyjnie zmienia jej pojęciową definicję. Wolność, która staje się naszym udziałem, nie zacieśnia się do pojęcia etycznego, lecz otwiera się na wymiar *egzystencjalny* i *eschatologiczny*, i nie może być inaczej, skoro jest ona nierozzerwalnie związana z pojęciem prawdy, która utożsamiając się z osobą Jezusa Chrystusa, przesuwa jej wypełnienie się w stronę wydarzenia eschatologicznego. Wolność jest zbawczą siłą człowieka, ponieważ daje się wyjaśnić w harmonii i jedności z samą wolnością Boga<sup>9</sup> Na ile więc ktoś „trwa” w tym życiu, na tyle otwierają się przed nim rzeczywiste przestrzenie, w których istnieje pełna wolność. Wolność i życie zatem pozostają zjednoczone ze sobą w sposób nierozzerwalny, pomimo istnienia zła, ograniczeń i grzechu, które nieustannie zagrażają takiemu połączeniu.

Wizja chrześcijańska wyraża radykalną zmianę w pojmowaniu wolności. Ona nie jest już zewnętrznym elementem biernego posłuszeństwa prawu, które ma gwarantować zawsze kruchy pokój społeczny, lecz jest raczej wewnętrzną rzeczywistością człowieka, istotną jego cechą charakterystyczną, bez której nie ma ani ludzkości, ani wiary. To rozumienie wolności jest nie tyle fragmentarycznym zbiorem decyzji, ile zdolnością wyboru i określenia własnego życia osobowego w całej jego pełni. W odróżnieniu od kultury, która coraz bardziej się osłabia w rozbiciu na fragmenty, ponieważ nie jest zdolna odzyskać jedności wiedzy, wolność usiłuje ogarnąć całą egzystencję tzn.: dąży do jedności własnego życia, ukierunkowanej na ideał i osiągniętej przez odnalezienie sensu życia. Tymczasem zaś osoba pojmuje siebie jako tajemnicę, określa tak siebie i urzeczywistnia się w pełni w świetle największej tajemnicy, która ją ogarnia. Poza tą tajemnicą człowiek stałby się niezrozumiałą zagadką, natomiast włączony w nią odnajduje

<sup>9</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Teodrammatica...*, *Teologica I: Verità del mondo*, s. 111-122.

możliwość wyjaśnienia i zrozumienia własnej egzystencji oraz tajemnic, które jej towarzyszą (por. KDK 10, 17-18).

Tajemnica, która potrafi dać odpowiedź, nie odwołuje się do czegoś, co jest poza egzystencją osobową, lecz każe patrzeć na najwyższy akt wolności, widoczny w życiu Jezusa z Nazaretu, który staje się ostateczną i wiarygodną odpowiedzią na osobowe urzeczywistnienie własnej wolności. W tym właśnie kontekście uzyskuje swój kształt słynna wypowiedź Soboru: „W istocie misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego. (...) Chrystus, nowy Adam, właśnie w objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i odsłania przed nim jego najwyższe powołanie” (KDK 22)<sup>10</sup> A zatem wolność jest wezwaniem do uczestnictwa, w którym się rozwija życie wierzącego, znajdujące się w ciągłym napięciu między urzeczywistnieniem decyzji historycznych a opcją fundamentalną, która włącza w Bożą przestrzeń. W tym miejscu stają się bardzo znaczące słowa Jana Pawła II: „Prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną”<sup>11</sup>.

4. Z tych rozważań wypływa czwarty element, który charakteryzuje nasze uczestnictwo w życiu ziemskiego państwa, a jest nim przyjęcie odpowiedzialności za drugiego. W takim okresie jak nasz, naznaczonym niejednokrotnie zamknięciem się jednostki w sobie samej bez żadnej możliwości wejścia w relację, mówienie o odpowiedzialności musi łączyć się ze świadectwem rzeczywistego wzięcia na siebie brzemienia brata. Odpowiedzialność rodzi się z pojęcia wolności, które przedstawiliśmy, i karmi się prawdą, którą wyznajemy. Ona pojawiła się w nas przez to, że na pierwszym miejscu doświadczamy odpowiedzialności Boga w stosunku do Jego stworzeń. Można by powtórzyć w tym kontekście słowa św. Pawła: „Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 8). Boża wolność ofiarowania własnego Syna, będącego ostatecznym skutkiem Jego miłosiernej miłości, jest źródłem odpowiedzialności i miarą, którą się mierzy wszelką osobową odpowiedzialność.

Na tym tle można zrozumieć słowa św. Pawła, który pisze, że żaden wierzący nie powinien być sędzią swego brata, gdyż w ten sposób

<sup>10</sup> Wyjaśnienie problematyki Soboru Watykańskiego II, dotyczącej tego zagadnienia, można znaleźć w: T. Gertler, *Jesus Christus die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein*, Leipzig 1986, s. 135-198.

<sup>11</sup> *Fides et ratio* (nr 90).



zapomniałby o swej odpowiedzialności za niego: „Nikt zaś z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: (...) Dlaczego więc ty potępiasz swego brata? Albo dlaczego gardzisz swoim bratem? (...) Przestańmy więc wyrokować jedni o drugich” (Rz 14, 7-13). Ktoś, kto staje się dorosłym i autonomicznym, pozbawionym jakiegokolwiek odniesienia do Absolutu i zamknięty sam w sobie w narcyzmie, który nie ma sobie równego w historii ludzkości, dlaczego miałby wziąć na siebie odpowiedzialność za kogoś innego i dźwigać ciężar wyboru, który naraża na szwank jego egzystencję?

A jednak właśnie dziś, bardziej niż kiedykolwiek, nabiera znaczenia zasada odpowiedzialności<sup>12</sup>. Ona obejmuje różne płaszczyzny: począwszy od życia osobistego do życia cywilnego, politycznego i religijnego. Największego jednak zaangażowania wymaga odpowiedzialność w stosunku do życia *sic et simpliciter*. Życie jest prawdziwym celem naszej odpowiedzialności, ponieważ w nim zamyka się istota naszego orędzia: „Życie objawiło się: myśmy je widzieli, o nim zaświadczamy” (1 J 1, 2). Natomiast odpowiedzialność za życie pociąga za sobą przyjęcie odpowiedzialności za przyrodę, za człowieka, za świat<sup>13</sup>

Problem staje się bardziej palący wówczas, gdy technika usiłuje zapanować również nad życiem. W rzeczy samej, stała się ona motorem postępu, obok którego nie da się przejść obojętnie, ponieważ również ona okazuje się zasadą życia. Tym sposobem może się wydawać, iż technika osiągnęła swój ostateczny cel, którym jest właśnie panowanie nad życiem osób. W końcu właśnie tutaj ujawnia się zmiana paradygmatu: od trwożliwego poszanowania życia do panowania nad nim. O ile obecność *numinosum* nie pozwalała naszym przodkom choćby zadrasnąć natury, o tyle człowiek współczesny uważa, że stał się jej panem, ponieważ twierdzi, że zdobył władzę nad życiem i śmiercią. Natura jednak nie pozwala na zadawanie jej gwałtu bez ukazania człowiekowi jego ograniczeń nie do pokonania. Mówiąc krótko, wydaje się, że musimy być odpowiedzialni za wszystko to, nad czym sprawujemy władzę; tymczasem tak być nie może. Odpowiedzialność w pierwszym rzędzie łączy się nie z władzą, lecz ze służbą. Ona albo łączy się z całością egzystencji, albo nie jest prawdziwą odpowiedzialnością.

<sup>12</sup> Zob. tu interesujące opracowanie H. Jonasa, *Il principio responsabilità*, Torino 1990, s. 101-173.

<sup>13</sup> Jan Paweł II w swej encyklice *Evangelium vitae* kieruje uwagę wszystkich na tę właśnie fundamentalną zasadę.

Kontynuując poprzednie refleksje, możemy zaryzykować stwierdzenie, iż jesteśmy wezwani do odpowiedzialności za ochronę treści tajemnicy otaczającej życie. Osoba – posługując się wyrażeniem E. Mouniera – zawsze pozostanie naznaczona cechą „nieokreśloności”, która zawsze i wszędzie umyka wszelkim próbom klasyfikacji<sup>14</sup>. Tylko w takim stopniu, w jakim człowiek będzie odpowiedzialny za zachowanie tajemnicy osoby, będzie on w stanie utrzymać bez uszczerbku swoją wolność i zrozumie, dlaczego powinno się uszanować każdego i dlaczego należy mu umożliwić wybór powierzenia Bogu swego życia. Lecz właśnie to należy do tajemnicy, wobec której wszyscy powinni okazać taki szacunek, który może jej zagwarantować nienaruszalność.

Tym sposobem dochodzimy do ostatniego słowa: *miłość*, uważając nie bez chluby, że mamy w stosunku do niego uprawnienia. Kiedy się żyje w świecie, wyznając wiarę w Jezusa Chrystusa, który umarł z miłości i został z miłości wskrzeszony przez Ojca, rozpościera się przed nami droga, którą należy przejść. Ona wiąże się z jednym tylko przykazaniem, które staje się życiowym prawem: „Nawet wolność nie jest wyższa od miłości; jej wypełnienie bowiem polega na dobrowolnym oddaniu się na służbę miłości oraz na oddaniu się w miłości. (...) W ostatecznym rozrachunku nic nie zawiera w sobie większej wolności niż miłość, która objawia się i oddaje bez motywu, i byłoby absurdem, gdyby to całkowicie wolne działanie miłości miało ją spętać więzami formalnych praw”<sup>15</sup>

Wobec świętego charakteru miłości, znów stajemy przed skandalem naszej obecności w świecie. W kontekście, w którym banalizacja oraz dewaluacja miłości odebrały jej znamię świętości, nasz styl życia powinien na nowo zaproponować paradoksalny charakter naszego świadectwa. Jeszcze raz jesteśmy wezwani do tego, by skierować wzrok ku nowym formom ubóstwa, które ciemnią ludzkość. Z drugiej zaś strony, czyż nie taka jest nasza historia? Czyż to nie my właśnie, zgodnie ze słowami Pana, powinniśmy mieć „stałe i trwałe upodobanie” w tym wszystkim, co świat odrzucił, uważając za bezużyteczne i bezwartościowe?<sup>16</sup>

Chronicznie chory, umierający, niepełnosprawny, opuszczony przez wszystkich, i wszyscy, którzy przedstawiają w oczach świata

<sup>14</sup> Odnosnie do tego zob. L. Malusa, *Libertà e responsabilità nel personalismo di E. Mounier*, w: *Libertà e responsabilità*, Padova 1967, s. 99-115.

<sup>15</sup> H. U. von Balthasar, *Teologica I: Verità del mondo*, s. 128-129.

<sup>16</sup> Por. tenże, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971, s. 57.

beznadziejność i brak przyszłości, znajdują u chrześcijanina czynne zaangażowanie. W naszej historii mamy wiele przykładów, wymownie ukazujących świętość mężczyzn i kobiet, którzy z tego programu uczynili początek autentycznej rewolucji kulturalnej. Wobec takiej świętości upada wszelkie możliwe alibi; utopia ustępuje przed wiarygodnością, a pełne oddanie się na rzecz prawdy i wolności wyrażają się w miłości, ofiarowanej bez domagania czegoś w zamian.

To nasze zaangażowanie na rzecz świata, niekiedy naznaczone sprzecznościami, ale lojalne, jest tym, co pozwala nam przeżywać życie wiary w wierności naszym źródłom, które są w Jezusie z Nazaretu, w oczekiwaniu na całkowite wypełnienie się Jego słowa o zbawieniu.

**tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC**