

## SENS ŚMIERCI CHRZEŚCIJANINA

Niezależnie od tego, jaka by była biologiczna definicja śmierci, śmierć pozostaje zawsze dla nas tym momentem, w którym niemożność komunikowania się ze zmarłym staje się nieodwołalna. Nie da się już rozmawiać z umarłymi, ani działać razem z nimi, czy też odczuwać jakąś zgodność z nimi. Nikt nie jest w stanie nawiązać z nimi żadnego kontaktu. Dzieje się tak, jakby jakiś nieusuwalny obłok ich przesłaniał: widzimy ich jeszcze, ale ich obraz pozostaje w naszej pamięci jakby trochę zamazany. Najgorsze jednak jest to, że ich istnienie zdaje się już zależeć całkowicie od nas i od naszej chwiejnej pamięci. Ich wspomnienie może być bardzo wzniosłe, albo też zniekształcone naszą niewdzięcznością: w każdym razie oni istnieją tylko biernie, a nie czynnie.

### 1. Śmierć a komunikacja

W najlepszym razie zmarły może się nam wydawać wyzwolony z tej miernoty, jaka go ewentualnie pomniejszała, ale nie jest już tym człowiekiem, któregośmy znali, albowiem brakuje mu wolności. Tym zaś, co czyni nas osobami, jest właśnie wolność, wolność określania rodzaju odniesienia – miłość, nienawiść, obojętność – jakie chcemy ustalić z innymi. Śmierć nie pozostawia nawet wolności czysto negatywnej, czyli tej, która nie pozwala sobą manipulować. Śmierć jest zatem kresem relacji osobowej.

Śmierć nie tylko kończy komunikację międzypersonalną, ale ukazuje także pewną jej doskonałość, której nie jest bynajmniej przyczyną. Oto bowiem umiera osoba, którą kochaliśmy, którą dostrzegaliśmy, którą kochaliśmy może trochę za mało, którą mogliśmy miłować o wiele więcej. Ostateczne rozłączenie, właśnie dlatego, że jest ostateczne, zawiera w sobie wymóg absolutnej komunikacji. To dopiero śmierć zobowiązuje nas do wyobrażania sobie tego, co mogłoby być znakomicie udaną komunikacją, i to dokładnie wtedy, gdy przekreśla całkowicie jej możliwość. Śmierć jest pustym (pozbawionym treści) obrazem nieograniczonej komunikacji.

## 2. Natura i styl

Śmierć, której doświadczamy, nie czyni z człowieka umierającego osoby. Wprost przeciwnie, czyni z niego – na pierwszy rzut oka – przedmiot. Najpierw nieruchomy trup, a potem jakiś niewyraźny obraz zawarty w pamięci tych, którzy pozostają przy życiu.

Czymś po prostu skandalicznym w śmierci jest to, że człowiek staje się tym, czym nie jest, tym, czym nigdy nie jest (z wyjątkiem pewnych ograniczonych przypadków, snu lub omdlenia), czyli przedmiotem, rzeczą.

Śmierć jakiegoś zwierzęcia nie uderza nas tak mocno: jawi się bowiem jako jak najbardziej naturalne następstwo jego życia zwierzęcego. Tym, co faktycznie umiera i co staje się rzeczą, jest świadomość, która była całkowicie zanurzona w rzeczach. W śmierci zwierzę podlega jedynie prawu swego gatunku, w którym się wyróżnia tylko przygodnym przechodzeniem przez życie. Nie tak jednak rzecz ma się z człowiekiem.

Wśród zwierząt śmierć dotyka daną jednostkę jaką małą częścią niepodzielną danego gatunku, który ta oto śmierć pozostawia w stanie nienaruszonym. U człowieka natomiast dotyka ona jednostki jako takiej. Biologia zna to bardzo dobrze: zdolność umierania i indywidualizacja rosną tuż obok siebie. Filozofia może także powiedzieć w sensie pozytywnym, że zdolność umierania jest znakiem wyższego sposobu istnienia.

Odpowiedź na pytanie o sens śmierci zakłada, że pierwszą rzeczą, o którą chodzi w tym pytaniu, jest indywidualizacja. Z biologicznego i cybernetycznego punktu widzenia, można by krótko określić indywidualizację jako zdolność przyjmowania informacji<sup>1</sup>. Chodzi o receptywność bierną, najpierw w porządku dziedzictwa genetycznego, ale także czynną – istniejącą dzięki pamięci. Człowiek różni się od zwierzęcia tym, że potrafi wytwarzać informacje poprzez język, pracę, która nadaje formę materii, itd. Informacja, otrzymana i przekazana dalej najpierw pasywnie, staje się w człowieku przedmiotem aktywnego i dobrowolnego daru.

Tym, co czyni ze mnie jednostkę, jest moje odniesienie do sensu w ogólności, do informacji. Nazywamy to odniesienie *logosem*, czyli słowem greckim, które możemy przetłumaczyć jako: język, rozum, sens, definicja, pojęcie, itd. Informacja dociera do nas najpierw w sposób bierny. Dziedziczyć ją po moich przodkach i moich rodzicach: moje

<sup>1</sup> Por. G. Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris 1964.

pierwsze doświadczenia, jakie zapisują się w mojej pamięci w sposób nieusuwalny, wiążą się ściśle z życiem społecznym, przeżywanym najpierw w komórce rodzinnej; język, jakim mówię, jest moim językiem macierzystym, który nazначył mnie od wnętrza, kiedy byłem jeszcze maleńki. Mogę jednak także, niekiedy nawet aktywnie, opierać się na wspólnym języku, aby budować zdania i odpowiedzi. *Logos* odróżnia mnie od innych, czyniąc ze mnie jednostkę, jaką jestem, ale równocześnie zespala mnie z moim gatunkiem, czyniąc mnie jego częścią. Można by powiedzieć, że *logos* jest specyficzny, i to w dwóch znaczeniach tego pojęcia: jest tym, co mam najbardziej mojego, a mam to w sposób całkowicie wyjątkowy. Z drugiej zaś strony jest on także tym, co mam wspólnie z moim rodzajem, gatunkiem (*species*).

Dwuznaczności, jaka się tu ukazuje, można by uniknąć za pomocą rozróżnienia pomiędzy *logos* i *tropos*, do rozwoju którego bardzo się przyczynił św. Maksym Wyznawca<sup>2</sup>. *Logos* jest najpierw pojęciem ogólnym, o ile się przeciwstawia konkretnej postaci. Jest również środkiem, za pomocą którego wkraczam w kontakt z partnerem, a więc tym, co zespala Ja z Ty, to znaczy językiem. Jeżeli ludzie mogą się komunikować, to nie dlatego, że są częstkami jednego i tego samego nieosobowego *logosu* (materia, rozum, definicja, itd.), ale właśnie dlatego, że możemy mieć – jako osoby – osobiste odniesienie do innych. Nie mówię przecież do mojego gatunku, ale do danej konkretnej osoby. W tej osobowej komunikacji *logos* staje się środkiem służącym do wyrażania niezastąpionego „ja”, nie tracąc przy tym nic ze swej ogólności. Tym, co w „ja” jest prawdziwie osobowe, nie jest jakaś ostateczna nie-przekazywalność – jak bowiem wówczas moglibyśmy być ludźmi tej samej natury? – lecz nie dający się naśladować sposób wyrażania siebie, pewien styl osobisty<sup>3</sup>. Nie komunikujemy się nawzajem ze sobą za pomocą samego tylko języka, ale poprzez zdania, jakie formułujemy na podstawie tej możliwości, jaką daje nam sam język, czyli poprzez pewne konstrukcje pojęciowe (*tropos*). Styl danego pisarza nie przewyżcza na przykład nigdy tych możliwości, jakie daje

<sup>2</sup> Wypadałoby przytoczyć w tym miejscu jakieś dłuższe wypowiedzi Maksyma. Gdy chodzi o rozróżnienie, zob. P. Sherwood, *The earlier ambigua of saint Maximus the Confessor*, Roma 1955, s. 164-168; A. Riou, *Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1973, s. 73-79.

<sup>3</sup> Gdy chodzi o próbę rozciągnięcia pojęcia stylu poza dziedzinę dosłowną, zob. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, b.m.w. 1965, s. 466n; tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane* (opr. K. Michalski), Warszawa 1979, s. 47n; G. G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Paris 1969.

mu język, lecz wykorzystuje je do głębi, chociaż zawsze z określonego punktu widzenia. To samo dotyczy osób: nie przewyższam nigdy możliwości mojej natury, takiej, jaka została określona przez swój *logos*, lecz je wyrażam zgodnie z pewnym ustawieniem, jakim jest mój *tropos*.

W tym znaczeniu można także odczytać znane powiedzenie: stylem jest człowiek. Wskazuje ono na to, co człowiek ma szczególnego w stosunku do zwierzęcia. Jednostka ludzka jest czymś znacznie więcej od szczególnego przypadku gatunku „Człowiek”. Jest także osobą, każda zaś osoba może co najmniej zawładnąć całością człowieczeństwa człowieka (tak samo, jak pisarz może co najmniej posługiwać się wszystkimi słowami i wszystkimi konstrukcjami językowymi). To przywłaszczenie nie jest faktem dzielenia ze wszystkimi innymi tych właściwości, które konstytuują *logos* ludzkiego gatunku, lecz polega na zespoleniu w sobie i podjęciu na swój własny rachunek całego doświadczenia ludzkiego. I wtedy właśnie się widzi horror śmierci człowieka: bestia żyje i umiera jako jednostka. Gatunek trwa nadal. Natomiast człowiek umiera jako styl, jako *tropos*. Wraz z nim umiera w pewnym sensie całe człowieczeństwo, zgodnie z tym, jak je wyrażał z własnego punktu widzenia *tropos* danej osoby.

Oto dlatego śmierć wyklucza wszelkie możliwości komunikacji: dlatego, że danej osobie została odebrana nie tylko jej ludzka natura, ale także sposób jej odzwierciedlania w tym jedynym i niezastąpionym wyrazie. Można więc natrafić na trudność i na arbitralny na pierwszy rzut oka charakter wszelkiej próby nadania sensu śmierci. Czy śmierć może mieć sens, skoro uderza człowieka dokładnie tam, gdzie otrzymuje on i tworzy sens? Jak możemy mówić o sensie śmierci, skoro jest to śmierć sensu?

### 3. Aktualna postać „ostatniego wroga”

Jeśli rozważa się śmierć wyłącznie z punktu widzenia natury i jej *logosu*, jawi się nam ona jako unicestwienie danej jednostki w głębi gatunku, który żyje nadal. To jednostka umiera, nie umiera natomiast Człowiek jako gatunek. Można by podać idealistyczne wyjaśnienie tego faktu. Chcemy przy tym wykazać, że to właśnie wyjaśnienie jest ukrytym korzeniem powszechnego pojmowania śmierci w myśli i wrażliwości współczesnej. A przecież wobec tego właśnie pojmowania chrześcijanie wyznają swą wiarę w sens śmierci!

Według idealizmu, śmierć znosi tę różnicę, jaką tworzy jednostkowość. W ten sposób usuwa się z pola widzenia specyfikę, która

zakłóca czystość pojęcia ogólnego. Dzięki śmierci *logos* zostaje wyzwolony z przygodnych właściwości rzeczy, które w sobie zawiera.

Śmierć jest urzeczywistnioną abstrakcją. Tylko dzięki śmierci rzeczy zostają przeniesione w element *logosu*. Wznoszą się do pojęcia własnego, albowiem umierają jako rzeczy partykularne. *Logos* i śmierć są jednym i tym samym, nadanie nazwy oznacza bowiem zabicie. Hegel pojmował to następująco: „Język zabija świat zmysłowy w jego bezpośrednim istnieniu, podnosząc go zarazem do takiej egzystencji, która jest wezwaniem, która rezonuje we wszystkich istotach obdarzonych przedstawicielstwem”<sup>4</sup>. Zagadnienie to, omawiane szeroko w literaturze współczesnej, stało się ośrodkiem refleksji S. Mallarmé (1842–1898) na temat twórczości poetyckiej. Nad głosem tego poety triumfuje śmierć – obca, bo czyni rzeczy obcymi dla nich samych; rzecz w momencie, kiedy ją nazywam, staje się już nieobecna w danym pliku...

Śmierć jest przeto samym sensem. Jedyłą obecnością rzeczy jest ich czysta obecność w pojęciu, które je wyzwala z ich indywidualności. Wobec tej czystości naturalna obecność rzeczy wydaje się nieczysta, a nawet skalana: bujność natury jest plugawa, kiedy się ją porównuje z przejrzystą jak kryształ czystością technicznego świata ducha. Jeżeli zaś można utożsamić śmierć z *logosem*, to tylko na podstawie uprzedniej i typicznej tożsamości pojęć współczesnych, kiedy to *logos* utożsamia się z abstrakcją. *Logos* staje się wówczas zracjonalizowanym językiem logistyki i planowania. Zespala się ściśle z procesem wykluczenia wszelkiego konkretnego *troposu*.

Nie chodzi już wówczas o odczytywanie *logosu* w jego przenikaniu do *troposu*, ale o unikanie *troposu* w tym celu, aby nie wyzwolił się z niego *logos* i go nie wskrzesił. Dla Hegla, rzecz konkretna umiera i zmartwychwstaje w pojęciu.

Idealistyczne pojmowanie śmierci nie jest żadną miarą wynikiem jakiejś brawury dalekiego od życia świata poetyckiego. Wprost przeciwnie, stanowi ono rys podstawowy czasów dzisiejszych. Jest sposobem wykonywania w dobie obecnej władzy śmierci nad światem (por. Hbr 2, 15).

Chrześcijańska koncepcja śmierci nie jest natomiast filozofią, lecz wyznaniem sensu otrzymanego od Boga. Ten zaś sens nie ma być wyznawany w obliczu starego pogaństwa, ale w kontekście koncepcji,

<sup>4</sup> *Propedeutyka filozoficzna*, § 159.

według której śmierć jest możliwością abstrakcji i wyrównania. Możliwością, która ma uniemożliwić wyznawanie wiary w Boga!

W rzeczy samej bowiem, kiedy się utożsamia śmierć z pojęciem, wówczas triumf śmierci jest również triumfem pojęcia. I ten właśnie triumf skanduje stroma ścieżka filozofii współczesnej oraz ateizmu. Ten ostatni z kolei jest na pierwszym miejscu redukcją bytu do stanu najwyższego pojęcia. Pojęcie zaś jest nieodzownie pojmowane jako to, co jest. Wtedy zaś nie ma już żadnej różnicy pomiędzy Bogiem a ideą Boga.

Religia ukazana (objawiona) jest religią ukazaną – aby podjąć znaną grę słów Hegla. Przekroczona została w ten sposób wszelka teologia negatywna jako zwykła tylko niewiedza<sup>5</sup> Nie jesteśmy tutaj w stanie prześledzić dokładnie zniknięcia momentu negatywnego w myśli teologicznej późnego średniowiecza, którą uwzględnimy tylko o tyle, na ile przygotowuje nam ona czasy współczesne. Zadowolimy się wyłącznie następującymi wskazówkami:

Dla metafizyki z początków doby nowożytnej Bóg był po prostu niepoznawalną podstawą świata. W ostatecznej analizie Bóg istnieje tylko po to, aby umożliwić człowiekowi danie sobie świata całkowicie ugruntowanego w bycie. Twarz Ojca zniknęła za Zasadą bytu pojmowanego jako Absolut. Ale do Absolutu można dojść jedynie drogą abstrakcji. W konsekwencji byt nie może już naświetlać świata uporządkowanego i pięknego, który pozwalałby mu się przenikać. Otóż gdy określa się Boga jako Absolut, traci wówczas paradoksalnie grunt pod nogami odrzucenie teologii negatywnej: przecież nie jesteśmy w stanie uchwycić absolutu jako takiego.

Imię „Ojciec” nie wyraża już istoty Boga. Zniknięcie postaci ojcowskiej daje wolny dostęp do nieskończoności nieokreślonego ongiś pragnienia. Im bardziej bowiem najwyższa Zasada jest nieznaną, tym większa jest wola jej osiągnięcia. Nieskończona wola czuje się wówczas zobowiązana do zwrócenia się przeciwko realności świata, który nie może się już jawić jako niewystarczający. Piękno przestaje być tym samym symbolem Bytu bożego; a jako przedmiot pragnienia zostaje utożsamione z Nicością<sup>6</sup>.

*Logos* nie jest już pochwałą, ale nawet w najbardziej szlachetnych swych zastosowaniach, czyli w poezji, staje się poszukiwaniem Nieznanego<sup>7</sup> Teologia negatywna nie przekazuje Go już modlitwie uwiel-

<sup>5</sup> Por. L. Feuerbach, *Wesen des Christentums*, 2.

<sup>6</sup> Idea ta pochodzi od E. Rousseau, *Nowa Heloiza*, VI, 8.

<sup>7</sup> Por. np. Rimbaud, *Novalis*.

bienia, ale unicestwienia jej przedmiot. Staje się w ten sposób już nie śmiercią i zmartwychwstaniem myśli, ale śmiercią Boga.

Trzeba zatem wyjaśnić te wielkie linie śmierci i *logosu*, jakie dominują w dzisiejszym świecie. Skoro jest to nieznanym przedmiot pragnienia, śmierć zostaje zanegowana właśnie wówczas, gdy urzęczywistnia swe ponure przyciąganie. Również *logos*, jako wyrównywanie i racjonalizacja, pełni niejasną funkcję: wyklucza możliwość śmierci, ale ukazuje zarazem jej wszechmoc. Nie uniknie się śmierci poprzez jakiś system zdolny do samo-przewidywania, chyba że za cenę usunięcia na bok każdej konkretnej istoty żyjącej. Śmierć jest, jak to już widzieliśmy, samym *logosem*. Przewidują ją nawet Boże przymioty, jako że „Bóg jest obecny pod postacią śmierci”<sup>8</sup>.

#### 4. Dwuznaczność pojęcia śmierci na podstawie osoby

Cała przepaść oddziela chrześcijański sens śmierci od aktualnej jej interpretacji idealistycznej. W tej ostatniej bowiem śmierć jest wyzwoleniem *logosu*, który byłby tym, czym jest faktycznie jakaś rzecz. Umierałoby więc tylko to, co nieistotne. Tymczasem w ludzkiej śmierci traci się w *logosie* element istotny, a nawet wybitnie istotny, czyli wolność. Wyzwolenie *logosu* kosztuje zatem osobę utratę własnej wolności.

*Logos* nie wyczerpuje oczywiście tego, co osoba ma osobistego. Śmierć jawi się zatem raczej jako coś, co wiąże osobę. W języku biblijnym jest ona triumfem elementów tego świata, które grzech uczynił panami ludzkiej natury<sup>9</sup> Jak można przewyciężyć to ujęcie?

Chrześcijanom wydaje się bardzo często, że wystarczyłoby w tym celu samo tylko podkreślenie osobistego charakteru śmierci. Podejmuje się w ten sposób znany temat: „umierać własną śmiercią”, względnie: „przeżywać własną śmierć” (Rilke i inni), i stara się mu nadać jakąś podstawę filozoficzną. Jest to dążenie, które może osiągnąć niekiedy wielką głębię filozoficzno-teologiczną, L. Boros<sup>10</sup> na przykład ujmuje je w bardzo syntetyczny sposób: tak jak śmierć wymaga i wyklucza zarazem, jak już powiedzieliśmy, komunikowanie się, tak też dosięga osoby dokładnie w tym momencie, w którym tworzy ona kompletną

<sup>8</sup> F. Hölderlin, *Uwagi do Antygony*, 3.

<sup>9</sup> Por. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, Freiburg 1958.

<sup>10</sup> *Mysterium mortis*, Warszawa 1974; *Istnienie wyzwolone*, Warszawa 1971.

jedność. Dopiero w śmierci jestem jako taki wykończony, pełny. Staję się tym samym zdolny – według Borosa – do dokonania „wyboru zasadniczego” (*optio fundamentalis*) za lub przeciw Bogu. Do tego punktu zdąża też całość życia ludzkiego, jako chcenie (Blondel), poznawanie (Maréchal), pamięć (Bergson), miłość (Gabriel Marcel). Śmierć jawi się tutaj jako akt urzeczywistnionej już osobowości. Materia ograniczała wolność. Śmierć ją eliminuje i pozostawia samą tylko czystą wolność. Takie rozwiązanie tajemnicy śmierci ma swoje plusy, albowiem pomaga lepiej naświetlić kilka niejasnych problemów (czyściec, grzech pierworodny, limbus, itd.). Naszym jednak zdaniem, wymaga ono jeszcze pewnego uzupełnienia.

Można w rzeczy samej pytać, czy temat śmierci, jako bardziej „własnego” aktu osoby, nie byłby mimo wszystko jednostronny w odniesieniu do tego, czego jest odwrotnym odbiciem, czyli pojęcia śmierci, utworzonego na bazie natury, jako triumf tegoż właśnie pojęcia? Kiedy bowiem się mówi, że śmierć jest tym, co mamy bardziej „własnego”, cóż oznacza wówczas określenie „własny”? Czy chodzi o charakter rozumiany jako wola jednostki, która chce się odróżnić od innych poprzez radykalne usunięcie wszelkiej łączności dzięki zdecydowanemu pragnieniu, aby mieć do czynienia wyłącznie z sobą samym? Każdy z nas jest jedyny (*ultima solitudo* Dunsza Szkota). Co jednak oznacza, że każdy jest sam? Jak odróżnić wówczas śmierć od piekła, które jest przecież absolutną samotnością? Według Borosa, wolność jest takim ustawieniem siebie jako osoby, że jako absolutna spotyka ona Absolut. Te dwa pojęcia: Boga jako Absolutu i wolności jako samo-ustawienia się, odpowiadają sobie nawzajem. Jednak spotkanie się z Absolutem i przejście do Ojca są dwiema różnymi sprawami. Samo-ustawienie się i trynitarnie życie boskich Hipostaz nie mają żadnego wzajemnego odniesienia. Tak więc czy w tej perspektywie da się jeszcze traktować śmierć chrześcijańską jako naśladowanie Chrystusa, jako umieranie wraz z Nim, a zatem jako akt miłości? Nie trzeba się temu dziwić; dzieje się tak po prostu dlatego, że zakładane tu pojęcie „własny”, osobisty, nie było całkowicie chrześcijańskie.

Jeżeli natomiast śmierć jest faktycznie dojściem do Boga jako Ojca, to trzeba ją ujmować na wzór życia trynitarnego. Wtedy zaś nie powinno się brać za punkt wyjścia śmierci w ogólności, ale tylko śmierć Jezusa Chrystusa.



## 5. Śmierć Słowa z miłości jako przejście do Ojca

„Tym, co jest chrześcijańskie wśród chrześcijan, jest sam Chrystus” (św. Augustyn).

Śmierć Chrystusa jest jedyną śmiercią chrześcijańską. Pytanie o sens śmierci chrześcijańskiej utożsamia się z kontemplowaniem śmierci Chrystusa. Śmierć ukazała się tu najpierw w swej perspektywie idealistycznej jako wyzwolenie *logosu*, dokonane na bazie całkowitego wyeliminowania tego wszystkiego, co jest partykularne (*tropos*). Otóż chrześcijanie słusznie wyznają, że Chrystus jest *Logosem*, Słowem Odwiecznym, Słowem Boga Ojca. Chodzi tu oczywiście o coś znacznie więcej niż o zwykłą grę słów, albowiem dla chrześcijan Chrystus jest rzeczywiście sensem stworzenia powołanego w Nim do istnienia. To w Słowie cały świat znajduje swoją trwałość i spójność. A to z kolei dlatego, że Ono jest prawdą tego wszystkiego, co jest na świecie, a konkretnie moją prawdą. Ono jest o wiele bardziej ode mnie tym, kim ja jestem. Jeżeli zatem wyznajemy, że Słowo stało się Ciałem, to powinniśmy się zapytać o śmierć *Logosu*<sup>11</sup>. Tylko wtedy będziemy mogli mówić dokładnie o śmierci sensu.

Pierwszym znamionem i jedynym rysem tej śmierci jest fakt, iż jest ona dobrowolna: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo Ja życie moje oddaję, aby je znów odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja sam z siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać” (J 10, 17-18). Nie można tu mówić żadną miarą o mniej lub bardziej świadomym samobójstwie (F. Nietzsche), albowiem Chrystus działa w Duchu, który Nim kieruje i któremu jest On posłuszny. Tym, co wyklucza radykalnie takie myślenie, jest fakt, że samobójstwo polega na zabiciu siebie samego. Tymczasem sposób, w jaki Chrystus jest sobą, nie jest żadną miarą sposobem tego świata, naszym sposobem, polegającym na dysponowaniu sobą samym. Jego sposób jest trynitarny! Chrystus jest *Logosem*, Słowem – jako Słowo Ojca. Żadne zaś słowo nie mówi samo z siebie, lecz jedynie wychodząc od tego, kto mówi (por. J 5, 3; 6, 38; 7, 17; itd.).

Słowo go słucha, odpowiada temu, co chce powiedzieć ten, który je wysła. To zaś posłuszeństwo nie jest żadną miarą jakimś bezwzględnym poddaniem się, lecz jedynie wypełnieniem tego, czym jest dane słowo. Tym z kolei, co sprawia, że Chrystus, jako Słowo Boże,

<sup>11</sup> Por. w tej kwestii: H. U. von Balthasar, *Gott redet als Mensch*, w: tenże, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, s. 73-99; tenże, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1973, s. 245-268 i 298-308; L. Bouyer, *Syn Przedwieczny*, Kraków 2000.

pozostaje wolny, jest wypełnienie w posłuszeństwie Jego bycia Słowem: im bardziej słucha Ojca, który Go posyła, tym bardziej jest też sobą i tym bardziej jest wolny. Jego posłuszeństwo doprowadza do perfekcji Jego wolność. Chrystus jako Słowo nie potrzebuje zatem wyzwolenia. Nie ma bowiem żadnej przeszkody, którą należałoby pokonać, aby być wolnym. Jego wolność nie jest negatywna (wyzwolenie od ograniczeń), On zaś posiada ją od początku. Odpowiada ona w pełni tej wolności, jaką ma Ojciec, który Go posyła.

Należy tu wycieniować analogię z językiem ludzkim: w nim bowiem wolność nie osiąga jeszcze płaszczyzny *logosu*, ale się ogranicza do dziedziny *troposu*. Na przykład nie jestem wolny na tyle, by móc zmieniać reguły gramatyki, mogę jednak zestawić to i tamto słowo w sposób całkowicie oryginalny. W Trójcy Świętej natomiast wolność działa od razu. Zobaczymy w dalszym ciągu, że wynika to z faktu, iż *Logos* Trójcy, Jej istota, boska natura, jest relacją pomiędzy *tropoi* Hipostaz. Wolność Słowa rozpoczyna się wraz z Jego rodzeniem przez Ojca w Duchu wolności. Widać dobrze wagę tego punktu: Chrystus jako Słowo nie potrzebuje jakiegokolwiek wyzwolenia. Jego śmierć nie jest więc wyzwoleniem, nawet ze skorupy utworzonej przez Jego ludzką naturę przyjętą we Wcieleniu. *Słowo Wcielone nie umiera, aby się wyzwolić, ale by wyzwolić ludzi (z jarzma grzechu).*

Innym rysem specyficznym jest to, iż Jego śmierć jest darem: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13).

Śmierć jest przypieczętowaniem daru życia i ukazuje, że dar ten jest nieodwołalny. Oddać własne życie nie oznacza tylko: poświęcić się, ale także: przekazać swój własny sposób życia, sposób, w jaki Syn żyje w Trójcy Świętej, pochodząc od Ojca i będąc całkowicie ukierunkowany ku Ojcu. Tym, co zostaje nam przekazane, jest właśnie łączność z Ojcem, stanowiąca to, co Jego Osoba ma jedyne. Ofiaruje On to, co posiada jako najbardziej swojego, czyli swój dostęp do Ojca.

Dlaczego jednak Jego śmierć jest nieodzowna do tego? W śmierci Jezus został ogołocony ze swej ludzkiej natury, „robak, a nie człowiek” Pozostaje Mu więc już tylko osobista (hipostatyczna) łączność z Ojcem.

Pozornie jest On opuszczony przez Ojca. On sam jednak nie opuszcza Ojca: powierza się Mu w tym doskonałym posłuszeństwie, jakim jest *tropos* – jedyny styl Chrystusa. Śmierć Chrystusa jest tym momentem, w którym ludzka natura zostaje bezlitośnie sprowadzona do igielnego ucha *troposu*, hipostazy Chrystusa, do jedynego Jego

sposobu słuchania Ojca. „Wszelki sens” zostaje nieubłaganie zredukowany do pokory, która wybiera wolę Ojca, przedkładając ją ponad swą własną wolę<sup>12</sup>. Odwracają się wówczas relacje natury i tego, co nazwaliśmy stylem: bycie człowiekiem nie jest już posiadaniem określonej natury, byciem dokładnie określoną częścią świata, który stał się niewolnikiem grzechu, ale jest byciem zdolnym do pewnego *troposu*, do posiadania samego dyspozycji Jezusa Chrystusa (por. Flp 2, 5). Chrystus jest w ten sposób Człowiekiem *par excellence*. Łączymy się z Nim już nie tylko na bazie wspólnej natury, ale przede wszystkim poprzez naśladowanie Jego hipostatycznego posłuszeństwa, w miłości, doświadczając także osobiście sprowadzenia do tegoż posłuszeństwa, jednym słowem: umierając wraz z Nim (por. Rz 6,5; Flp 4,10).

To, co nazywamy „sprowadzeniem”, nie jest oczywiście zredukowaniem osoby do jej duszy poprzez skoncentrowanie się na sobie (por. *Fedon* Platona). Jest to raczej przejście, ekstatyczne wyjście z siebie samego, albowiem hipostaza, do jakiej zostaliśmy sprowadzeni, jest przejściem. W swojej śmierci Chrystus opuszcza świat i idzie do Ojca (por. J 13, 1). Ta droga do Ojca jest wyrazem, we wszechświecie ludzi i w czasie, odwiecznego dojścia Syna do Ojca. Jest wyjściem (por. Łk 9, 31), a w tym wyjściu, tak jak podczas wyjścia Żydów z Egiptu, zostaje objawione Imię Boga: „Gdy wywyższycie Syna Człowieczego (na krzyżu), wtedy poznacie, że JA JESTEM i że Ja nic sam z siebie nie czynię, ale że mówię to, czego Mnie Ojciec nauczył” (J 8, 28).

To boskie „Ja Jestem” rozbrzmiewa odtąd wciąż z Krzyża. Imię Boga jest przekazywaniem Siebie poprzez miłość w Trójcy Świętej, objawiającą się i komunikującą w posłuszeństwie Syna Ojcu.

## 6. Śmierć chrześcijańska jako naśladowanie trynitarnej miłości

Przejście, o którym mówimy, trzeba rozumieć na podstawie Trójcy Świętej. Śmierć pojmowaną jako akt osoby powinien zastąpić inny wzorzec, a mianowicie śmierć traktowana analogicznie do życia trynitarne. Nie chodzi bowiem wówczas już o osoby, ale o hipostazy. Chrześcijanie wyznają w Bogu jedną substancję (naturę, *ousia*) i trzy Hipostazy: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Dlaczego nie mówić: „trzy Osoby”, skoro jest to jak najbardziej poprawne? Aby uniknąć w ten sposób dwuznaczności typowej dla dzisiejszego pojmowania osoby,

<sup>12</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Theologie der Drei Tage*, Einsiedeln 1969, s. 74.

która oznacza zazwyczaj podstawę (zasadę) świadomego działania w odniesieniu do siebie i swoich własnych poczynań. Określenie, które pasuje do osoby ludzkiej, nie pasuje jednak do Trójcy Świętej, gdzie każdy akt skierowany na zewnątrz (w stronę świata stworzonego) jest spełniany wspólnie przez trzy Hipostazy.

Rozróżniamy zaś je tylko dlatego, że jedną jest Ojciec, drugą jest Syn, a trzecią – Duch Święty, czyli ze względu na ich wzajemne relacje do siebie. Relacje te nie przynależą do Hipostaz, lecz są Hipostazami: Ojciec jest Rodzącym Syna, itd. Czym są więc hipostazy? Ojcowie greccy mawiali, że są sposobami bycia, stylami istnienia (*tropos tès hyparxeós*). Pojawia się zatem na nowo, jak widzimy, pojęcie *tropos*, które trzeba tłumaczyć nieco bardziej dosłownie, możliwie z pewnym skrzywieniem, jak to już wyżej podaliśmy, mówiąc o pewnej konstrukcji pojęciowej, o budowie czy ustawieniu zdania.

Hipostaza jest miejscem, w którym się rozwija nurt życia trynitarne, w którym się kieruje ku innej Hipostazie. I tak Ojciec zwraca się z miłością do Syna, który w Duchu wraca do Ojca. Tym zaś, co tak przepływa, jest sama istota (*ousia*) Boga. Boskość Boga nie jest jakimś neutralnym bóstwem wyższym od Hipostaz, lecz jest życiem trynitarnej relacji. Nic w Bogu nie jest bardziej boskie od miłości, czyli oddania siebie na rzecz innego. Boska istota nie jest samym tylko komunikowaniem się, czyli przechodzeniem boskości z jednej Hipostazy do innej. To komunikowanie się zakłada bowiem, iż żadna Hipostaza nie posiada sama przez się istoty boskości. Żadna Hipostaza nie jest samą boskością<sup>13</sup>, ta zaś jest doskonałą komunikacją. Tym, co konstytuuje Hipostazę jako taką, odróżniając Ją od Innych, nie jest więc jakaś ostateczna niekomunikowalność. Tym bowiem, czego Hipostaza nie może przekazać Innym, jest wyłącznie fakt, że oddaje się Ona sama z siebie, a nie w jakikolwiek inny sposób.

Można z powyższego wyprowadzić chrześcijańską koncepcję śmierci. W swej śmierci Chrystus doznaje jako człowiek dokładnie tego, czym żyje jako Słowo Boże w Trójcy Świętej, czyli całkowitej zależności w miłości. Ponieważ zostaje ogołocony ze swej ludzkiej natury i zredukowany do hipostatycznego posłuszeństwa, *doświadczają jako człowiek tego, co w Trójcy jest wzajemnym oddawaniem boskiej substancji*

<sup>13</sup> I właśnie dlatego nie można pojmować Boga trynitarne jako Absolutu. Absolut jest pozycją przekazującą z siebie (*anathypostaton*) tożsamość hipostazy wraz z substancją (*ousia*), czyli *causa sui*. Ujęcie, zgodnie z którym Ojciec posiadałby boskość i dopiero potem przekazywałby ją Synowi, zakłada, że ujmuje się Ojca jako Absolut.

*przez jedną Hipostazę Innej. I właśnie dlatego nie uczy się niczego, czego by nie przeżył w Trójcy. Śmierć nie jest więc dla Chrystusa jakimś „ubogacającym doświadczeniem” (jak w romantycznej gnozie). To my, ludzie, potrzebujemy takiego przejścia: śmierć jako przejście jest wyrazem w stworzeniu trynitarnego przejścia od jednej Hipostazy do Innej. Śmierć jest dla ludzkiej osoby jedynym środkiem przeżycia tego przejścia miłości, jakim jest życie Boże. Oto dlaczego nie można oglądać Boga bez śmierci. Nie dlatego, że śmierć oczyszcza oczy duszy, jak chciał Platon; ale właśnie dlatego, że tylko śmierć może dopełnić redukcji do hipostazy, która nam pozwala naśladować życie Boże i tylko w ten sposób mieć w nim udział<sup>14</sup>. W tym też znaczeniu można mówić, że śmierć jest tym, co mam najbardziej mojego: jest niezastąpionym miejscem mojego ogołocenia się z siebie samego.*

## 7. Przejście i dojście

Często stosuje się podwójny zarzut co do sposobu pojmowania śmierci przez chrześcijan: nie biorą jej oni wystarczająco poważnie, traktując ją jedynie jako przejście, albo też uważają ją za coś bardzo strasznego, gdy tymczasem jest ona czymś zgoła naturalnym. Śmierć chrześcijańska, traktowana jako przejście, jest niewątpliwie o wiele bardziej ryzykowna i straszna od śmierci pogańskiej. Rozumowanie Epikura (gdy śmierć nadeszła, to już nie ja jej podlegam) odnosi się wyłącznie do jednostki, a nie do osoby; o wiele mniej zaś wówczas, gdy traktuje się ją na wzór hipostazy. Dla chrześcijaństwa śmierć jest wydarzeniem poważnym. Chrystus usuwa jej żądło, sam jednak doświadczył całego jej ciężaru. Śmierć nie jest jednak rzeczą ostateczną. Prawdziwie ostateczną rzeczywistością jest miłość, dar z siebie samego. Tylko wówczas, gdy o tym się zapomina, można sobie wyobrazić, że chrześcijaństwo wprowadziło faktycznie smutek na świat (Lorenzo Valla, a później w sensie pozytywnym Chateaubriand).

Śmierć jako przejście jest równocześnie śmiercią-dojściem, jako możliwość umierania. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że śmierć stała się możliwą wraz z dojściem Chrystusa do Ojca. Nie można bowiem umrzeć, przejść, jak tylko przez Chrystusa. W przeciwnym

---

<sup>14</sup> Mądrość wschodnia podaje tu przeciw-dowód. Najwznioślejszy etap kontemplacji i życia doskonałego może być osiągnięty już w życiu doczesnym. Znamienne jest to, że tym etapem jest właśnie rozplynięcie się hipostazy w nieświadomości.

bowiem razie śmierć byłaby czymś kołysaniem się pomiędzy światem istot żyjących a nieokreślonym za-światem. Granica, jaka oddziela życie ludzkie od świata zmarłych, jest tym bardziej wyraźna, im bardziej tylko przez śmierć można osiągnąć życie Boże. Chrześcijanin żyje tym dochodzeniem: „W Nim (Chryście) mamy śmiały przystęp do Ojca z ufnością, przez wiarę w Niego” (Ef 3, 12); „przez Niego jedni i drudzy w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). Tym, co czyni człowieka osobą, jest właśnie ten przystęp, a nie coś absolutnie niewyraźnego i nieprzekazywalnego. W chrześcijaństwie ma się wzajemną łączność, ponieważ umiera się razem z Chrystusem. Na tym właśnie polega radykalne oddzielenie Kościoła chrześcijańskiego (który Nowy Testament nazywa *politeia*) od politycznych społeczeństw świata. Te ostatnie, według współczesnej filozofii politycznej, wywodzą się ze wspólnego strachu przed śmiercią, jakiej każdy chciałby uniknąć (Hobbes). Natomiast Kościół opiera się na wspólnej śmierci z miłości i dla miłości.

Poza dostępem do Ojca, św. Paweł przypomina także pośród darów, jakie Chrystus nam przekazuje, *parrhesia*, czyli szczerość, otwartość (wolność słowa), możliwość wypowiedzania się przed Bogiem w zaufaniu, prawo mówienia Mu o wszystkim. Śmierć Chrystusa i Jego przejście do Ojca przekazują chrześcijanom język odnowiony dla nowej wolności. W idealistycznym pojmowaniu śmierci, jak widzieliśmy, rzeczy umierają, aby zrodził się z nich wyzwolony *logos*. Chrześcijanie wyznają śmierć samego *Logosu*. To przez tę śmierć rzeczy zostały wyzwolone. Cały świat został wyzwolony w tym, że rzeczy są już wyzwolone przez nieosobowy („nie-tropiczny”) *logos*, jaki nimi rządził. Istotą świata było nieosobowe prawo. Bieg świata, od Chrystusa i dalej, jest osobową miłością, która wzywa i nazywa każdą rzecz i każdego człowieka po imieniu. Tutaj właśnie można by umieścić połowiczną „teologię śmierci Boga”: śmierć Chrystusa wyzwala świat. Nie dlatego, że unicestwia potęgę uniemożliwiającą stawanie się niewinności<sup>15</sup>, ale dlatego, że otwiera dostęp do miłości Ojca, który sam tylko ma moc dać nieskończoną wolność.

<sup>15</sup> Por. F. Nietzsche, *Götzen – Dämmerung*, VI/8, Berlin 1969, s. 90n. Można by tu zacytować spostrzeżenia E. Auerbacha, według którego zachodni realizm, jako poważny opis konkretnej rzeczywistości codziennej, stał się faktycznie możliwy dzięki Męce Chrystusa. Por. *Dante als Dichter der irdischen Welt*, De Gruyter 1929, s. 18-25; *Mimesis*, Bern 1967, s. 44-52. Por. też W. Congdon, *Arte – Persona – Cristo*, *Communio* (wł.) 19 (1975), 70-79.

## 8. „Daj krew, weź Ducha”<sup>16</sup>

Śmierć Chrystusa jako śmierć Słowa wyzwala człowieka, dając mu wolność Ducha Świętego. Śmierć rzeczy wyzwala *logosa*. Śmierć *Logosu* – Słowa wyzwala Ducha. Jezus ukrzyżowany mówi: „wypełniło się”, skłania głowę i oddaje Ducha (J 19, 30). Tchnienie wysłane z Krzyża jest Duchem Świętym, trzecią Hipostazą Trójcy Świętej. W Trójcy Duch Święty jest relacją Ojca i Syna, będącą Osobą, atmosferą Ich przechodzenia: Jednego do Drugiego i Jednego w Drugim – w Miłości. Dar Ducha, i tylko on, umożliwia śmierć chrześcijańską, którą można autentycznie przeżywać jako kroczenie za Chrystusem i jako naśladowanie Syna, drugiej Hipostazy Trójcy Świętej.

Dar Ducha, który sam jest osobowym Darem, czyni z życia dar, który staje się nieodwołalny dopiero w momencie śmierci.

To właśnie wyraża starożytny apoftegmat Ojców pustyni: „Daj krew i weź Ducha!” – Nie chodzi tu o wymianę, o żadne *do ut des*. Jeżeli raz przeleje się krew, nie da się już jej odzyskać. W Biblii krew jest symbolem życia. Oddając własną krew, oddaje się siebie samego. Nie pozbywa się w ten sposób jakiegoś towaru zewnętrznego; to sama osoba ofiarowuje siebie. Niemniej krew i osoba nie są jedną i tą samą rzeczą. Krew wyraża odniesienie do siebie, przedstawia to, co czyni mnie tym jedynym żyjącym ciałem, stanowi ekonomię mojej organicznej jedności. Zacytowana maksyma oznacza zatem: „życie chrześcijańskie polega na takim wyzbywaniu się, które zastępuje ekonomię świata ekonomią Ducha. Moim *logosem*, prawem mego bytu już nie jestem ja sam” Święty Paweł wie o tym dobrze, gdy mówi o „człowieku wewnętrznym” (Ef 3, 16; 2 Kor 4, 16). Tym, co czyni ze mnie to, kim jestem, nie jest już „ja”, ale Duch, który upodabnia mnie do Chrystusa, aby mnie przygotować na przejście do Ojca. To, co do mnie należało, moja krew, staje się Duchem, który otwiera mi dostęp do Ojca, wyzwalając mnie dla Niego. Moja krew nie jest już czymś innym od krwi wylewanej przez Chrystusa eucharystycznego.

„Daj swoją krew!” – Co tu oznacza dawanie? W tym przypadku daje się właśnie ciało. Chrześcijanin ma, ściśle rzecz biorąc, tylko to, co oddaje. Chodzi tu o ogólne prawo życia chrześcijańskiego, które można by nazwać – w ślad za Dionizym Mistykiem – prawem „hierarchicznym” Własność jest darem. Stwierdzenie to jest praw-

<sup>16</sup> Abba Longin 5, w: *Apoftegmaty Ojców Pustyni*, t. 1: *Gerontikon. Księga Starców* (tłum. s. M. Borkowska), Tyniec – Kraków 2004, s. 325.

dziwe nie tylko w odniesieniu do dóbr zewnętrznych, ale w ogólności. Coś jest moje w miarę jak to daję. Z punktu widzenia sposobu, w jaki świat ma i daje, jest to całkowicie paradoksalne: „Nie tak jak daje świat, Ja wam daję” (J 14, 27). Mogę bowiem dać tylko to, co jest moje. I to nie dlatego, że tylko ja tym dysponuję, ale właśnie dlatego, że zażądano tego tylko ode mnie. To samo dotyczy ciała, które właśnie dlatego nazywamy „swoim ciałem”, że jest ono tym, co mamy najbardziej osobistego. Pozwala nam to zrozumieć, dlaczego życie w Duchu dotyczy ciała, albo raczej: jaką rolę pełni ono w śmierci. Nie pojmujemy tego, czym jest ciało. Nie potrafimy nawet myśleć o nim, nie wychodząc z jego zdolności do zmartwychwstania. I w rzeczy samej tylko poprzez zmartwychwstanie pojmujemy, czym faktycznie jest ciało, „to, co może ciało” (Spinoza). Mamy ciało, aby móc umrzeć i zmartwychwstać<sup>17</sup>. Życie chrześcijańskie jest życiem w oczekiwaniu na zmartwychwstanie. Przykładem jest tu małżeństwo: „Żona nie rozporządza własnym ciałem, lecz jej mąż (*idionsôma*); podobnie też i mąż nie rozporządza własnym ciałem, ale żona” (1 Kor 7, 4), albowiem każde z nich oddaje swoje ciało drugiemu.

Małżeństwo polega zatem na oddawaniu własnego ciała, na wyrzekaniu się go i otrzymywaniu go z powrotem od tej drugiej osoby. I dlatego właśnie, tak jak każdy sakrament, jest ono doświadczeniem zmartwychwstania.

Życie chrześcijańskie osiąga to, czego filozofia poszukiwała bezskutecznie: przekroczenie granic ciała. Ciało, będąc tym, co mamy najbardziej prywatnego, zakłóca powszechność myślenia. Chrześcijańskie rozwiązanie tego problemu nie polega na dokonaniu jakiejś abstrakcji od ciała i na wzniesieniu się do pojęcia, ale na pozwoleniu na sprowadzenie się do hipostazy, która pozwala przejść w miłości do Ojca i do bliźniego.

Jeżeli śmierć chrześcijańska polega na wydaniu własnego ciała, to męczeństwo jest śmiercią *par excellence*. Taka śmierć jest bowiem najwyższym darem z siebie i przejściem do Ojca w naśladowaniu miłości Syna. Tylko w męczeństwie i zmartwychwstaniu cielesna organizacja objawia się jako ekonomia Ducha<sup>18</sup> – jako okazanie swej dyspozycyjności wobec objawionego przez Ojca planu miłości, którym jest uczynienie z nas Jego dzieci.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>17</sup> Nie chodzi o to, by zrozumieć życie poprzez śmierć. Tak postępuje niekiedy biologia. Na temat ciała jako zdolnego do zmartwychwstania, zob. C. Bruaire, *Philosophie du Corps*, Paris 1968, s. 263-268.

<sup>18</sup> Por. *Męczeństwo Polikarpa*, 2, 2; św. Ireneusz, *Adv. haer.* V, 3, 2.