

BIULETYN TEOLOGICZNOMORALNY (135)

ZAWARTOŚĆ: I. Prawda fundamentem osobowej godności człowieka w nauczaniu Jana Pawła II; II. Historiozbawczy aspekt sakramentu Eucharystii; III. Nadzieja jako wyznacznik doświadczenia cierpienia i śmierci.¹

I. PRAWDA FUNDAMENTEM OSOBOWEJ GODNOŚCI
CZŁOWIEKA W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Jan Paweł II wniósł do Kościoła zainteresowanie człowiekiem jako osobą, która stanowi o jego szczególnej pozycji wśród wszystkich bytów stworzonych. Człowiek – w potocznym ludzkim poznaniu – nie ma większych problemów, żeby wskazać jednoznacznie na to, „kto” jest osobą, a „co” jest rzeczą, chociaż niekiedy nie jest mu łatwo pojęciowo i werbalnie określić spostrzegany świat zewnętrzny. Tym, co szczególnie wyróżnia osobę od rzeczy, jest jej godność. Stanowi ona jeden z centralnych tematów pontyfikatu Jana Pawła II. Ludzie zostali nią obdarowani przez sam fakt stworzenia na obraz i podobieństwo Boga.²

Papież w encyklice *Dives in misericordia*, ukazując miłosierdzie na podstawie przypowieści o ojcu i synu, stwierdza: „Relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa. To wspólne doświadczenie sprawia, że syn marnotrawny zaczyna widzieć siebie i swoje czyny w całej prawdzie (takie widzenie w prawdzie jest autentyczną pokorą); dla ojca zaś właśnie z tego powodu staje się on dobrem szczególnie: tak bardzo

¹ Redaktorem Biuletynu jest ks. Józef Z a b i e l s k i, Białystok-Warszawa.

² Por. W. C h u d y, *Obszary filozoficzne Jana Pawła II teologii ciała*, w: J a n P a w e ł I I, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 2001, s. 236; t e n ż e, *Prawda człowieka i prawda o człowieku*, w: K. P o p i e l s k i (red.), *Człowiek – wartość – sens. Studia z psychologii egzystencji*, Lublin 1996, s. 140-141; por. T. S t y c z e Ń, *Wolność w horyzoncie prawdy*, RF 47 (1999) z. 2, s. 272-273.

widzi to dobro, które się dokonało na skutek ukrytego promieniowania prawdy i miłości, że jak gdyby zapomina o całym złu, którego przedtem dopuścił się syn”.³ Godność jest zatem właściwością aksjologiczną przynależną bytowi ludzkiemu, który rozwija się dzięki prawdzie i miłości. W niej zakorzenione są także prawa człowieka, gdyż są wpisane w porządek istnienia przez samego Stwórcę. Człowiek ma więc prawa niezbywalne, które nie mogą być deprecjonowane przez żadne instytucje, państwo czy organizacje międzynarodowe. Jak zatem Jan Paweł II rozumie prawdę jako fundament osobowej godności człowieka?

Zdaniem papieża, prawda o człowieku i jego godności w pełni odsłania się tylko w Chrystusie, który jest drogą dla każdego człowieka i zarazem umożliwia spotkanie Boga Ojca jako Miłości.⁴ Im bardziej prawda o godności ludzkiej osoby jest antropocentryczna, tym bardziej powinna potwierdzać się i urzeczywistniać teocentrycznie, tzn. być skierowana w Jezusie Chrystusie ku Ojcu.⁵ Tak samo godność człowieka, utracona przez grzech, może być odzyskana przez powrót do domu Ojca, ponieważ „powołany do istnienia człowiek – mężczyzna i niewiasta – jest stworzeniem. «Obraz Boga», polegający na rozumności i wolności, mówi o wielkości i godności podmiotu ludzkiego, który jest osobą. Równocześnie ten osobowy podmiot jest zawsze tylko stworzeniem; w swoim istnieniu i istocie zależy od Stwórcy”.⁶ Dlatego człowiek, jako droga Kościoła, zjednoczony z Duchem Świętym, dzięki prawdzie odkrywa swoją godność dziecka Bożego i to, co jest w nim najbardziej głębokie i istotne: wnętrze duchowe i nieśmiertelne.⁷ Na drodze dojrzewania wewnętrznego, pełny sens człowieczeństwa dokonuje się przez otwartość na Boga, który „przybliża się do człowieka, wnika coraz głębiej w cały świat ludzki. Trójjedyny Bóg, który sam w sobie najgłębiej i transcendentnie «bytuje» na sposób międzyosobowego Daru, udzielając się w Duchu Świętym jako Dar człowiekowi, przetwarza świat ludzki od wewnątrz, od wnętrza serc

³ DiM 6; por. także: LE 9; zob. także Jan Paweł II, *Kościół współczesnego świata w służbie wielkiej sprawy pokoju. Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Rzym, 14.01.1980, DZJP-V*, s. 451.

⁴ Zob. DiM 1; por. także RH 10.

⁵ Dlatego papież stwierdza: „Dziś pragnę powiedzieć, że otwarcie na Chrystusa, który jako Odkupiciel świata w pełni objawia człowieka samemu człowiekowi, nie może dokonać się inaczej, jak tylko przez coraz dojrzałe odniesienie do Ojca i Jego miłości”; DiM 1.

⁶ DeV 36.

⁷ Zob. *tamże*, 58; por. także RH 14.

i sumień”.⁸ Zatem rodzi się następujący wniosek na temat prawdy o godności człowieka – papież odwołuje się do słów św. Ireneusza: „Chwałą Boga jest człowiek żyjący, a życie człowieka jest oglądaniem Boga”.⁹

Dar Miłości Bożej zobowiązuje człowieka do zachowania jej jako przykazania, które ujawnia swoją istotę w miłości do Boga Stwórcy i do każdego bliźniego: „Przykazanie to wyraża w pełni wyjątkową godność ludzkiej osoby, będącej «jedynym za ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego» i dlatego «nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego»”.¹⁰ Jan Paweł II przemyślał więc i rozwinął drugi imperatyw I. Kanta, głoszący, że osoby nie wolno traktować jako przedmiotu użycia. Wprowadzając przykazanie miłości, w którym osoba jest takim bytem, że właściwym dla niej odniesieniem jest właśnie miłość, idzie on dalej niż I. Kant, a mianowicie domaga się afirmacji osoby dla niej samej.¹¹ Człowiek dostrzega swoją godność, gdyż przez świadomy akt dochodzi do zrozumienia swej odrębności, inności od istot żywych, obdarzonych tak jak on życiem wegetatywnym i zmysłowym. Na pewno godności nie da się zdefiniować ani zobaczyć w człowieku, tak jak widzi się jego cechy. Nie jest też ona samodzielna, jednorodną wartością dostępną w odrębnym poznaniu, które docierałoby do sfery wartości. Człowiek doświadcza godności jako osoba, która wie, że ma się do czynienia z osobą, a nie z rzeczą.

Godność jest dostępna w sposób ukryty w każdym doświadczeniu osoby. W świecie stworzonym człowiek z wielką łatwością dostrzega swą odrębność, którą antropologia i etyka określiła jako „godność osoby”. Człowieka uderza wprost jego „inność”, chociaż od razu nie wie, na czym ona polega i z czego ostatecznie się wywodzi.¹² Doświadczenie „inności” idzie w parze z doświadczeniem „wyżej”, które oznacza specyfikę ludzkiego wnętrza i jego podmiotowej struktury. Jest to powołanie do doskonałej miłości przez naśladowanie Jezusa Chrystusa jako pierwotny i najgłębszy fundament chrześcijańskiej moralności.¹³ Człowiek, doświadczając swej godności

⁸ DeV 59.

⁹ *Tamże*.

¹⁰ UUS 28; zob. także KDK 24.

¹¹ Zob. VSp 14.

¹² Por. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości*, w: t e n ż e, *Człowiek w poszukiwaniu zagubionej tożsamości*, Lublin 1987, s. 73.

¹³ Zob. VSp 19.

w akcie poznania, ma także przeświadczenie, że jest to prawda, która dotyczy „każdego” podmiotowego „ja”, a więc jest uniwersalnie ważna.¹⁴

¹⁴ Por. T. S t y c z e ń, *Problem człowieka problemem miłości*, s. 29-30; por. także t e n ż e, *Miłość a sens życia. Nad encykliką Jana Pawła II „Redemptor hominis”*, w: Z. Z d y b i c k a (red.), *Jan Paweł II, Redemptor hominis. Tekst i komentarze*, Lublin 1982, s. 93. K. Wojtyła uważa, że godność osoby przejawia się przede wszystkim w aktach transcendencji: samo-posiadania, samo-panowania i samo-stanowienia, które ściśle łączą się z wolą człowieka. Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, 1969, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 221-225. Charakterystyczny moment wolności osoby nie sprowadza się tylko do samego momentu przeżycia: „chcę”, ale także jest utożsamiany z innym przeżyciem: „mogę – nie muszę”. Oprócz tych aktów woli – istotnych dla czynu i moralności osoby ludzkiej – zaznacza on: „Przecież wola (wola wewnętrzna) człowieka ma inny jeszcze wymiar doświadczalny. W wymiarze tym wola unaoacza się nie tylko jako właściwość wewnętrzna czynu spełnianego przez osobę, ile jako właściwość osoby, która dlatego zdolna jest spełniać czyny, że właściwość taką posiada”; *tamże*, s. 151. Można więc powiedzieć, że osoba ukazuje siebie przez wolę, a nie tylko wola przez osobę i w osobie. Ten stosunek woli – jako właściwość osoby – do osoby – jako rzeczywistości dynamicznej, ukonstituowanej właściwie przez wolę – K. Wojtyła określa jako samostanowienie; *tamże*. Zatem ten akt transcendencji osoby, jako przejaw godności w czynie osoby, istotowo wiąże się ze stawianiem osoby – *fieri* osoby, które posiada własną specyfikę fenomenologiczną i wskazuje na odrębność ontyczną osoby. Powyższa prawda o człowieku uwydatnia więc moralność jako fakt egzystencjalny, znamienity dla każdego ludzkiego poznającego podmiotu.

Samostanowienie jako właściwa podstawa dynamiczna *fieri* osoby, zdaniem K. Wojtyły, zakłada w osobie szczególną złożoność: „Osoba jest mianowicie tym, kto siebie samego posiada, i zarazem tym, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie”; *tamże*, s. 152. Samo-posiadanie to specyficzna właściwość strukturalna osoby i zarazem przejaw godności osoby w czynie w aktach transcendencji, który ujawnia się i jednocześnie potwierdza w działaniu przez wolę. W prostym przeżyciu: „ja chcę” jako aktualnym samostanowieniu zawiera się właśnie samo-posiadanie, ponieważ stanowić można tylko o tym, co się realnie ma, czyli stanowić może tylko ten, kto posiada. Dlatego K. Wojtyła stwierdza: „Człowiek stanowi sam o sobie wolę, gdyż sam siebie posiada. Równocześnie zaś wola, każde rzeczywiste „chcę” ujawnia, potwierdza i urzeczywistnia to samo-posiadanie właściwe tylko osobie – fakt, iż jest ona *sui iuris*”; *tamże*.

W samej strukturze człowieka jako osoby obok aktu samo-posiadania zachodzi równocześnie akt samo-panowania, który z tych trzech, najściślej związany jest z wolą. K. Wojtyła wyjaśnia: „Samo-panowanie można także wyrazić jako swoistą złożoność: oto osoba jest z jednej strony tym, kto panuje, panuje nad sobą samym, z drugiej zaś strony tym, nad kim ona sama panuje”;

Szczególnym miejscem jej doświadczenia jest płaszczyzna moralna człowieka. Już na poziomie pre-moralnym ujawnia się godność, tzn. w zeknieniu poznawczym podmiotu osobowego z rzeczywistością. Osoba, poznając, staje się powiernikiem poznanej prawdy i jest jej świadkiem. Bycie w prawdzie pociąga za sobą ocenę i osąd własnej wierności prawdzie. Zatem Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej w Częstochowie stwierdza: „Człowiek jest powołany do tego, aby «był z prawdy» – aby «żył w prawdzie»”.¹⁵ Doświadczenie pre-moralne ma doniosłe znaczenie dla człowieka, bowiem warunkuje jego rozwój albo destrukcję.¹⁶ Odsłania ono również pierwotny

tamże. Akt transcendencji: samo-panowanie nie odnosi się tu do potocznego wyrażenia: „panowanie nad sobą”, które dotyczy pewnej sprawności-cnoty albo zespołu takich sprawności. Należałoby wtedy mówić o samo-opanowaniu; zob. *tamże*, s. 152-153. Samo-panowanie to także akt podstawowy, związany z wewnętrzną strukturą osoby, która sama sobie panuje – „panowanie sobie” a nie „panowanie nad sobą”. Zatem akt samo-panowania zakłada samo-posiadanie i stanowi poniekąd jego aspekt lub też bliższą konkretyzację. K. Wojtyła wyraża więc następujący wniosek: „Tylko wówczas może zachodzić takie samo-panowanie, jakie stwierdzamy u osoby, kiedy zachodzi takie samo-posiadanie, jakie jej tylko jest właściwe. Jedno i drugie warunkuje samostanowienie. Jedno i drugie też urzeczywistnia się w akcie samostanowienia, a takim jest każde prawdziwe ludzkie „chcę”; *tamże*, s. 153. Zatem godność osoby, która aktualizuje się przez samostanowienie wyraża prawdę: każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje t. specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może. Powyższe akty transcendencji, należąc ze swej istoty do rzeczywistości wewnętrznej, ujawniają się w czynie osoby. Zatem pojęcie godności K. Wojtyła sprowadza do „tego, co nieredukowalne” w człowieku: „Kiedy mowa o osobie ludzkiej, nie chodzi tylko o wyższość – a więc o stosunek do innych stworzeń; chodzi przede wszystkim o to, czym, a raczej kim człowiek jest sam w sobie. To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem”; K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, Kraków 1964; t e n ż e, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Kraków 2009, s. 418. Wnętrze człowieka stanowi o jego godności i wyższości nad światem przyrody.

¹⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej, Częstochowa, 15.08.1991*, DZJP-IX, s. 622.

¹⁶ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 61-62; por. także T. Styczeń, *Być sobą to przekroczyć siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 493-505.

wymiar godności człowieka, tj. wierność sobie wobec prawdy. Dzięki wewnętrzności przeżycia akty transcendencji, poznawania siebie i kierowania się poznaną prawdą są człowiekowi dane bezpośrednio.¹⁷ Dlatego godność osoby nie jest kategorią czysto teoretyczną, lecz rozpoznawaną dzięki samodoświadczeniu przez nią samą.

Zdolność stanowienia o sobie wskazuje na dynamiczny aspekt doświadczenia godności, która odnosi się także do wolności człowieka: „Człowiek daje świadectwo prawdzie poznanej. W wyniku poznania staje się świadkiem prawdy. Równocześnie człowiek – właśnie w związku z właściwą sobie potencjalnością poznawczą – jest wolny. Wolność woli zakłada zdolność poznania prawdy o dobru”.¹⁸ Doświadczenie „godności osoby”

¹⁷ Zob. W. Chudy, *Refleksja a poznanie bytu*, Lublin 1984, s. 97-99. Doświadczenie prawdziwości staje się najbardziej wyrazistym i pierwotnym zetknięciem się z ludzką godnością. Każdy człowiek, poznając prawdę, stoi przed radykalnym wyborem przyjęcia lub odrzucenia prawdziwości swego poznania. Pierwotny akt poznawczo-wolitywny, ściśle związany z wyborem, potwierdza to, że mamy do czynienia z osobą i zarazem zaczynamy rozumieć, co to znaczy „być osobą”. Takie doświadczenie, oparte na indywidualnym doświadczeniu osoby, możemy nazwać „doświadczeniem godności osoby”. Godność człowieka staje się więc fundamentalna, ponieważ dzięki niej osoba może spełniać czyny moralne i ponosić za nie odpowiedzialność. W tym właśnie znaczeniu „godność” zdaje się należeć do dziedziny przed-moralnej, czyli jest wartością ontyczną niezależnie od tego, jakie człowiek spełnia czyny i czy aktualnie zdolny jest je spełniać. Zob. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Kraków 1996, s. 220

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, s. 622. Natomiast „wymienność” podmiotu osobowego – czyli podmiotem działania i adresatem czynu mógłby być potencjalnie „każdy” jako osoba – wskazuje na jego uniwersalny charakter. Kiedy zaś stwierdza się, że osoba poddana jest dramatowi wyboru między tym, co prawdziwe i fałszywe oraz odpowiada za konsekwencje podjętego wyboru, to wówczas wskazuje się na aspekt moralny tego doświadczenia. W każdym tym przypadku nie mówi się o przeżyciu konkretnych aktów, lecz o ujęciu tkwiącej w nich zasady. K. Wojtyła uważa więc, że „doświadczenie godności” jest nadbudowane na doświadczeniu moralności; zob. K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce*, RF 17(1969) z. 2, s. 5-24. Nie chodzi więc o indywidualne przeżycie odpowiedzialności, lecz o doświadczenie tego, że każdy akt osoby wiąże się z byciem odpowiedzialnym. Nie chodzi o przeżycie dramatu wyboru między prawdziwością i fałszywością w konkretnym akcie, lecz o doświadczenie, że każdy akt poznania osobowego jest radykalnie połączony z dychotomią

towarzyszy każdemu doświadczeniu człowieka i stanowi rację podjęcia czynu w wolności. Godność osoby nie jest zatem przedmiotem doświadczenia. To właśnie dzięki niej każde doświadczenie jest rozpoznawalne jako doświadczenie osoby.

Rozpoznanie godności człowieka dokonuje się na „styku” podmiotu i poznawanej przez człowieka prawdy. Papież stwierdza: „Bez poznania prawdy o dobru człowiek byłby zdany na wieloraki przymus psychologiczny, na życie instynktami. Nie byłby wolny, tak jak nie są wolne niższe od niego istoty animalne, i nie byłby zdolny do wolności. Mógłby nawet nie wiedzieć o tym, że nie jest wolny, biorąc swe takie czy inne zniewolenie za wolność. Prawdziwa wolność jest ściśle i organicznie związana z prawdą – prawda stanowi korzeń wolności. Tylko poprzez odniesienie do prawdy człowiek może stanowić o sobie, może też wybierać pomiędzy poznawanymi dobrami (wartościami), może wreszcie wybierać pomiędzy dobrem i złem, co stanowi sam rdzeń ludzkiego etosu”.¹⁹ Aktualizacja godności osoby ujawnia się zatem w trzech postawach wobec ujętej prawdy: człowiek może uznać poznaną prawdę, może jej unikać lub ją całkowicie odrzucić.²⁰ Moment rozpoznania prawdy ma charakter receptywny, zaś uznanie jej prawdziwości za własną jest momentem aktywnym, który

prawdy i fałszu oraz że jest zarazem aktem transcendencji. Dlatego T. Styczeń, mówiąc o poznawczym ujęciu godności osoby, wyjaśnia, że „godność przejawia się jako samozależność konstytuowana poprzez samouzależnienie siebie od niezależnej od siebie prawdy”; t e n ż e, *Człowiek jako podmiot daru z samego siebie. Antropologia adhortacji „Familiaris consortio”*, w: t e n ż e, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 158

¹⁹ J a n P a w e ł II, *Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowo-Wschodniej*, s. 622.

²⁰ W. S t a r n a w s k i wyjaśnia, że „postawę” należy rozumieć jako akt uwewnętrznienia, który dokonuje się w relacji do rozpoznanej prawdy i poznawczym jej uznaniem. Jest to akt jednolity, bowiem „prawdziwość sądu” implikuje akt osobowego uznania prawdy. Zasadnym jest jednak rozróżnienie „między aktem poznawczym, w którym osoba stwierdza prawdę, dzięki czemu sąd zyskuje znamię prawdziwości, a uwewnętrznieniem tejże prawdziwości, czyli uznaniem prawdziwości «za swoją», ze wszystkimi tego konsekwencjami dla osobowego życia podmiotu. Rozróżnienie to bowiem oddaje specyfikę poznania osoby, którą można odnaleźć nawet w akcie poznawczym”; t e n ż e, *Prawda podstawą wspólnoty. Wychowawcza rola prawdy według Karola Wojtyły*, Warszawa 2005, s. 55.

Opierając się na powyższym, można powiedzieć, że pierwsze jest to, co jest prawdą, a następnie jest to, co jest poznaniem tej prawdy. Taka postawa wyraża prawdę

przyjmuje postać postawy jako decyzji. W najpełniejszy sposób godność osoby aktualizuje się w akcie prawości, który podejmuje ona wyłącznie ze względu na

podmiotu i w tym przypadku jest odpowiednikiem klasycznej definicji prawdy – „zgodności intelektu z rzeczą”. Jedyłą racją skłaniającą do uznania prawdy jest prawdziwość poznania stwierdzona w akcie poznawczym. T. S t y c e Ń wskazuje na auto-informację, która staje się auto-imperatywem, ponieważ podmiot poznania staje się powiernikiem samego siebie: „Doświadczając tego, co sam stwierdzam, stając się po prostu *uno acto* powiernikiem tego, co stwierdzam, oraz powiernikiem samego siebie jako powiernika tego, kto to osobiście stwierdza”; t e n ż e, *Osoba i jej wolność w blasku prawdy*, Ethos II (1998) nr 4, s. 22-23; zob. t e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, RF 45-46 (1997-1998) z. 2, s. 30.

Po drugie: osoba może nie chcieć odpowiedzialnie, w bezpośredni i ścisły sposób wiązać siebie z dokonanym poznaniem prawdy. Jest to postawa uniku przed zajęciem jakiegokolwiek postawy. Jest to jakieś „uchylenie się”, albo „wycofanie” bądź „zawieszenie” ontycznej więzi aktu poznawczego, z podmiotem, który go dokonuje; zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 328-329. Poznanie przybiera charakter „bezosobowy”, to tak jakby podmiotem był „nikt”. Zostaje więc zerwana więź z podmiotem, poznanie nie jest już indywidualnym poznaniem konkretnej osoby, lecz swoście rozumianą „obiektywnością”. To tak, jakby podmiot nie poznawał i nie był świadkiem prawdy, a był jedynie biernym jej obserwatorem. Poznanie prawdy zawsze wiąże podmiot z aktem poznania prawdziwego. Udawanie, czyli unik, jest ucieczką od poznanej rzeczywistości, infantyлизacją osobowego aktu poznania; zob. W. S t a r n a w s k i, *Prawda podstawą wspólnoty*, s. 56-57. Inną postacią takiej niedojrzałości człowieka jest zastąpienie prawdziwości poznania takim kryterium jak wygoda, przyjemność, pożytek czy emocje. Osoba poznająca dokonuje wówczas samooszustwa, gdy stawia w miejsce prawdziwości inne kryteria. W tym przypadku więź z podmiotem nie zostaje zerwana. Jest to postawa osoby zamieniającej kryteria, które nie prowadzą do abnegacji i relatywizmu, ale raczej do fanatyzmu i subiektywnej ciasnoty, wyznaczając granice poznania według własnych schematów i uprzedzeń; zob. *tamże*, s. 57.

Po trzecie: możliwa jest też trzecia postawa, która odrzuca prawdziwość poznania ze względu na to, że jest prawdziwością. Człowiek jest zdolny do zanegowania poznanej prawdy w imię arbitralnej wolności. W istocie, odrzucając samą prawdę i wolność prawdziwą opartą na prawdzie, kwestionuje on w ten sposób swą tożsamość osobową. Zerwanie więzi z poznawaną prawdą rodzi w świadomości człowieka głęboką sprzeczność. Zob. W. C h u d y, *Światło dla wszystkich*, w: A. S z o s t e k (red.), *Jan Paweł II, Veritatis splendor. Tekst i komentarze*, Lublin 1995, s. 268. Trudno wskazać przykład takiej postawy „w czystym stanie”, bowiem jest ona tak niedorzeczna i niezrozumiała, że wydawałoby się, iż nie może występować

jego prawdziwość i zawartą w nim prawdę o dobru. Inaczej mówiąc, jest to złożony proces dojrzewania, który dotyczy sfery cielesnej, umysłowej, a przede wszystkim duchowej. Zatem, na spotkaniu z młodzieżą w Monachium, papież wyjaśnia: „Dla ukształtowania własnej osobowości, dla budowy wewnętrznego człowieczeństwa zasadnicze znaczenie posiada znajomość prawdy. Stać się rzeczywiście dojrzałym może człowiek tylko na prawdzie i w prawdzie.

W tym leży głęboki sens (...) wychowania”.²¹ Aktualizacja godności, czyli rozwoju, oznacza więc akt spełniania osoby jako uznanie prawdy o dobru i jego realizacja w czynie.

ks. Robert Steszuk, Biała Podlaska

w rzeczywistości. Absurd sytuacji polega na tym, że w akcie wielkiego gniewu, wściekłości, nienawiści czy lęku, człowiek, wiedząc jaka jest prawda, odrzuca ją, uznając coś, o czym wie, że jest kłamstwem. Zazwyczaj nie jest to akt „bezinteresowny”, bowiem osoba zwraca swój gniew przeciw poznanej prawdzie z jakiegoś innego powodu. Czy istnieje w pełni „bezinteresowny”, absurdalny akt nienawistnego odrzucenia poznanej prawdy – trudno stwierdzić. Niemniej, w różnych doświadczeniach można dostrzec taki nierozumny, przerażający moment zwrócenia się przeciw prawdzie, dlatego że jest prawdą. Z teologicznego punktu widzenia u źródeł negacji prawdy, jako radykalnej nieracjonalności, tkwi podszept szatana, który jest ojcem kłamstwa. Taki akt jest sprzeczny z ludzką naturą, ponieważ w każdym człowieku istnieje naturalne dążenie do prawdy, pragnienie czy wręcz tęsknota za „prawdą absolutną”. Takie też pragnienie stoi u podstaw poszukiwania sensu życia, czy pytań o wolność prawdziwą, albo o to, co jest dobre, a co złe. Zob. W. Chudy, *Między wolnością prawdziwą a zniewoleniem*, ChŚ 24 (1994) nr 2-3, s. 113-114

²¹ Jan Paweł II, *Chrystus towarzyszy człowiekowi w dojrzewaniu w człowieczeństwie. Homilia w czasie Mszy św. dla młodzieży, Monachium, 19.11.1980, DZJP-XI, s. 77. Analogiczny proces występuje w sferze moralnej: osoba przejmuje moralną kwalifikację własnego działania, tzn. czyniąc dobrze, sama staje się dobra. Gdy osoba uznaje prawdziwość własnego poznania, to wówczas angażuje się cała, efektem tego jest doświadczenie „wyzwolenia”. T. Styczeń uważa, że osoba „wyzwała się, gdy uznawszy prawdę o sobie za prawdę mocą swego aktu poznania, identyfikuje się z nią do końca, wybierając ją aktem wolności, gdy prawdę o sobie zamienia z czyn, gdy «prawdę czyni»”; t. n. z. e., *Być sobą to przekroczyć siebie – O antropologii Karola Wojtyły*, s. 512. Im większy trud podejmuje człowiek, by poznać prawdę i samouzależnić się od niej aktem wolności, tym bardziej ujawnia się w nim dar godności. Szlachetność konkretnego czynu w sposób źródłowy wskazuje na godność osoby, która jest jego sprawcą.*

II. HISTORIOZBAWCZY ASPEKT SAKRAMENTU EUCHARYSTII

Sakrament Eucharystii w sposób najpełniejszy objawia się podczas mszy św. Pełen wyraz bogactwa liturgicznego, jakiego niezbędnym elementem jest sprawowanie Najświętszej Ofiary, wyraża pełnię zaangażowania całego zgromadzonego ludu Bożego. Istnieją jednakże inne aspekty Eucharystii w życiu Kościoła, o których współcześnie dość rzadko się mówi. Liczba tych aspektów jest niezwykle bogata, gdyż sama Eucharystia jest niewyczerpanym bogactwem łask i inspiracji. Ta praca ma na celu ukazanie jednego wybranego aspektu Eucharystii: aspektu historiozbawczego. Jego prezentacja może pomóc w zgłębianiu wielkiego misterium, jakim jest „sakrament miłości”.¹

Całe życie Jezusa Chrystusa jest historią zbawienia. Wszystko, co czynił, co mówił, jak również czas, w którym milczał, w którym przygotowywał się do tego, by głosić Imię swego Ojca. Jego czas pobytu na ziemi jest „ośrodkiem czasów” i „pełnią czasów”. Historia zbawienia bynajmniej nie zakończyła się wraz z końcem ziemskiego życia Zbawiciela. Ona trwa aż po dzień dzisiejszy i trwać będzie do końca czasów. Każdy żyjący na ziemi człowiek jest współtwórcą owej historii zbawienia. Tworzy ją przez to, że jego życie jest „mikrokosmosem zbawienia”, jest indywidualną historią zbawienia, unikalną dla każdego człowieka. „Makrokosmosem zbawienia” jest natomiast ta historia, która rozwija się od stworzenia świata, przez dzieje tegoż świata, aż do paruzji. Eucharystia nie zajmuje w tej historii konkretnego miejsca, ale ogarnia ją całą. Historia zbawienia w całości uobecnia się w Eucharystii, a Eucharystia jest obecna przez całą historię zbawienia. Można więc powiedzieć, że Eucharystia i historia zbawienia współistnieją ze sobą.² Ustanawiając Eucharystię, Chrystus wypowiada wyjątkowe słowa, odnoszące się do Niego samego: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane: to czynicie na moją pamiątkę (...) Ten kielich to Nowe Przymierze we Krwi mojej, która za was będzie wylana” (Łk 22, 19-20). W ten sposób włącza w tajemnicę Wieczernika wydarzenie krzyża. W chwili sprawowania pierwszej bezkrwawej Ofiary urzeczywistnia się to, co w wymiarze czasowym miało się dopiero dokonać. Wszystkie wydarzenia zbawcze,

¹ B e n e d y k t XVI, Adhortacja Apostolska *Sacramentum Caritatis* (dalej: SC), 1.

² Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Eucharystia nasze uświęcenie*, tłum. A. J. Z ę b i k, Warszawa 2004, s. 7-8.

które miały się dokonać w następnych dniach, a więc konanie w Gestemani, śmierć na krzyżu, zmartwychwstanie oraz wniebowstąpienie, w pewien, Bogu wiadomy, sposób stały się w czasie sakramentalnego łamania chleba.³

Eucharystia, będąc ściśle złączona z wydarzeniem Golgoty, jest ofiarą w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie jest Ona jedynie pokarmem duchowym dla wiernych, ale realną i autentyczną obecnością całego Zbawiciela.⁴ Tajemnicę Paschalną Chrystusa nazywa się wydarzeniem, ponieważ jest jedyna w swoim rodzaju w całej historii. Zdarzyła się tylko raz. Jezus Chrystus pozostawił Ją natomiast człowiekowi, jako sakrament. Znaczy to tyle, że jako wydarzenie Paschy Chrystusa miało swoje miejsce w historii, natomiast przez sakrament urzeczywistniło się ono w sercach wiernych za każdym razem, kiedy jest sprawowana liturgia mszy św. Pascha nie dokonuje się na nowo, ponieważ dokonała się raz na zawsze, ale urzeczywistnia się. Dzięki Eucharystii każdy człowiek, w cudowny sposób, staje się uczestnikiem tego wydarzenia.⁵ Bardzo podobne stwierdzenie można znaleźć pośród wypowiedzi biskupów z 49. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego: „Eucharystia jest «pamiętką» Paschy naszego Pana. Stanowi swoiste upamiętnienie (...) nie tylko wspomnienie, ale również obecność dzieła zbawczego”.⁶ Jan Paweł II, w encyklice *Redemptor hominis*, stwierdza, że przez tajemnicę Eucharystii dokonuje się zjednoczenie zarówno z Chrystusem ziemskim, jak i niebiańskim, który wstawia się za ludźmi przed obliczem Boga.⁷ Cyryl Jerozolimski zawarł w swoich pismach myśl mówiącą o tym, że, przyjmując Ciało i Krew Chrystusa w czasie Eucharystii, w niezwykle tajemniczy sposób człowiek uczestniczy w Jego Ciele i Krwi.⁸ Raniero Cantalamessa, teolog domu papieskiego, stara się wytłumaczyć tę tajemnicę przez podobieństwo do pachnącego olejku: „Chrystus wlewa się w nas i miesza się z nami, zmieniając nas i przemieniając w siebie, jak kroplę wody wlaną w nieskończony ocean

³ Por. I. Wrzesiński, *Refleksje teologiczne nad Katechizmem Kościoła Katolickiego*, Ciechanów 1999, s. 78.

⁴ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (dalej: EE), 12-13.

⁵ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, s. 15-20.

⁶ W. Polak, J. Szczęsna (red.), *Eucharystia Bożym darem dla życia świata. Dokument teologiczny 49. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego*, tłum. D. W. Andrzejewski, Pelplin 2007, s. 6.

⁷ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (dalej: RH), 20.

⁸ Por. M. Starowieyski (red.), *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1986, s. 82.

pachnącego olejku. «Jesteśmy miłą Bogu wonnością Chrystusa» (2Kor 2, 15). To są skutki, jakie powoduje tego typu olejek w tych, którzy z nim się stykają: nie ogranicza się tylko do tego, aby ich napelnić wonnością, aby mogli jedynie oddychać tym zapachem, ale zamienia całą ich istotę w ten olejek, który rozlał się dla nas”.⁹ Ostatecznym tego celem jest zjednoczenie człowieka z Bogiem, a także ludzi między sobą. Bóg pragnie, aby człowiek żył we komunii z drugim człowiekiem, pragnie doprowadzić ludzkość do prawdziwej jedności.¹⁰

Zjednoczenie z Chrystusem jest możliwe dzięki Duchowi Świętemu. Jeden z Ojców Kościoła, Bazyli Wielki, naucza, że to Duch Święty sprawia, że człowiek jest wewnętrznie połączony z Bogiem.¹¹ Zdanie to sugeruje, że Eucharystia nie jest dziełem li tylko samego Syna Bożego. Nie tylko Duch i Syn Boży są obecni w Eucharystii. Święty Jan Apostoł w swojej Ewangelii przytacza następujące słowa Jezusa: „Aby stanowili jedno, tak jak my jedno stanowimy. Ja w nich a Ty we mnie” (J 17, 22b-23a). Słowa: „Ja w nich, a Ty we mnie” oznaczają, że każdy, komu udziela się w Komunii Jezusa, przyjmuje również Ojca. Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty stanowią jedną i nierozdzieloną naturę Bożą, są kimś jednym.¹² Czy to oznacza, że obecność Ojca, Ducha i Syna w Eucharystii jest taka sama? *Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000* odpowiada, że nie. Obecnością we właściwym sensie eucharystyczną jest tylko obecność Jezusa Chrystusa, obecność Syna w ludzkim ciele. Jest właśnie tak, ponieważ Duch Święty nie może wejść w adekwatny związek z ciałem. Duch Święty sprawił, co prawda, że Syn się wcielił, ale to właśnie Słowo się wcieliło, a nie Duch. Podobnie jest w czasie Eucharystycznej Ofiary. Jezus Chrystus, za sprawą Ducha Świętego urzeczywistnia swoje Ciało i swoją Krew, natomiast Duch napelnia je Bożym życiem i zapewnia w niebywały sposób, że Eucharystia jest sakramentem zawsze skutecznym.

Jeszcze inna jest rola Ojca. On jest tym, który posyła Syna na świat. On, Stwórca, rozpoczyna wszystko, dzieląc się z Synem swoją nieskończoną naturą, swoją miłością. Teraz, w Eucharystii, spełnia zadanie Ojca, a więc tego, który daje pożywienie swoim dzieciom. Zapewnia pokarm ludzkości,

⁹ R. C a n t a l a m e s s a, *Eucharystia nasze uświęcenie*, s. 53-54.

¹⁰ Por. Z. P a w ł o w i c z, *Eucharystia – źródło i szczyt*, Pelplin 2006, s. 109.

¹¹ Por. Św. B a z y l i, *O Duchu Świętym*, tłum. A. B r z ó s t o w s k a, Warszawa 1999, V, 19.

¹² Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Eucharystia nasze uświęcenie*, s. 56.

posyłając własnego Syna. Należy jednakże pamiętać, że między Ojcem i Synem zachodzi jak najściślejsze zjednoczenie, sam Jezus powiedział: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10, 30).¹³ To zjednoczenie sprawia, że przez Komunię człowiek staje się „żywą świątynią Trójcy Świętej – niepodzielnej Dawczyni życia”.¹⁴

Zdaniem teologa domu papieskiego, Raniero Cantalamessa, najlepszym opisem początku Eucharystii jest fragment listu św. Pawła do Efezjan: Chrystus nas umiłował i samego siebie wydał za nas jako dar i ofiarę na woń miłą Bogu (por. Ef 5, 2).¹⁵ Papież Jan Paweł II rozwija tę myśl, mówiąc o Eucharystii jako o sakramencie bliskości Pana Boga, bliskości względem konkretnego człowieka i wszystkich ludzi. Bóg chce wejść w dzieje każdego potomka Adama i Ewy, z tego więc powodu stał się człowiekiem. Eucharystia jest dzięki temu sakramentem zstąpienia Boga ku człowiekowi.¹⁶ Święty Ignacy w liście do Kościoła w Rzymie napisał, że krew Chrystusa jest niezniszczalną Miłością.¹⁷ Bóg Ojciec tak umiłował świat, że wydał swego Jedynego Syna, aby zbawić ludzi (por. J 3, 16). Ofiarował własnego Syna, aby zbawić i odkupić grzesznika. Jezus natomiast dokonał tego wszystkiego, nie z przymusu, lecz z miłości do Ojca i do ludzi. Chrystus jest doskonale wolny, dlatego też zdanie „Bóg ofiarował Syna” absolutnie nie oznacza, że Jezus zrobił coś, co było niezgodne z Jego wolą. Zdanie „Bóg wydał swego Syna” oznacza, że obdarzył Go swoją naturą, bezgraniczną miłością, która sprawiła, że Syn mógł ofiarować się za grzeszników.¹⁸ To ona popchnęła Go do ofiary z siebie, a także „natchnęła” Go do ustanowienia Eucharystii, z której człowiek czerpie siłę do czynienia uczynków miłosierdzia.

¹³ Por. Komisja Teologiczno-Historyczna Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, *Oficjalny Dokument Papieskiego Komitetu Obchodów Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Eucharystia Sakrament Nowego Życia*, tłum. S. Czerwik, Katowice 2000, s. 92-97.

¹⁴ L. Voronov, *Kościół i Eucharystia w świetle Trójcy Świętej*, tłum. L. Bałter, Kolekcja Communio 1/1986, s. 98.

¹⁵ Por. R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uswięcenie*, s. 16.

¹⁶ Por. J. Żukowicz (red.), *Eucharystia w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 1987, s. 247-248.

¹⁷ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Rzymie*, tłum. A. Świderkówna, w: M. Starowieyski (red.), *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 161.

¹⁸ Por. R. Cantalamessa, *Moc krzyża. Medytacje watykańskie I*, tłum. M. Przechowski, Kraków 2003, s. 70-71.

Przez sakrament Eucharystii, Jezus chce przemieniać człowieka w siebie, a skoro Bóg jest Miłością, to uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej budzi w człowieku potrzebę miłowania. Człowiek, otwierający się na działanie Boga, staje się Miłością.¹⁹ Obecność kochającego Boga w Eucharystii objawia się także przez gładzenie grzechu lekkiego w trakcie sprawowania Najświętszej Ofiary. Papież Benedykt XVI zauważa, że słowa wypowiedziane przez Jana Chrzciciela: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29) są przywoływane podczas każdej celebracji Eucharystycznej. Są one potwierdzeniem Nowego i Wiecznego Przymierza, jakie Zbawiciel zawarł z ludzkością przez przelanie własnej krwi.²⁰ Eucharystia rzeczywiście jest sakramentem odpuszczającym grzechy, jednak droga nawrócenia powinna zacząć się dużo wcześniej, przed mistycznym zjednoczeniem się z Chrystusem w Komunii św.²¹ Mówi o tym sam Jezus: „Jeżeli przyniesiesz swoją ofiarę na ołtarz i przypomnisz sobie, że twój brat ma coś przeciw tobie, zostaw przed ołtarzem ofiarę i najpierw idź pojednać się z bratem. Potem wróć i złóż ofiarę” (Mt 5, 23-24).

Prawdziwe uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej, jak pisze Cantalamessa, musi być poparte ofiarą z siebie. Każdy wierny powinien uczynić swoimi słowa Chrystusa „Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy”. Każdy, kto bierze udział w uobecnieniu Paschy Jezusa, powinien na Jego podobieństwo połamać siebie, to znaczy złamać swoją pychę i ofiarować samego siebie innym.²² „Ofierze Chrystusa musi towarzyszyć ofiara z własnego ciała. (...) Chrześcijanin nie może poprzestać na odprawianiu Eucharystii, musi być Eucharystią wraz z Jezusem”.²³ Bardzo podobną myśl formułuje papież Benedykt XVI. Według niego, istnienie chleba zakłada, że ziarno pszeniczne zostało rzucone na ziemię, „umarło”, a z jego rozkładu wyrósł nowy kłos. Chleb ziemski może się stać podmiotem obecności Chrystusa, ponieważ on sam zawiera w sobie tajemnicę męki i zmartwychwstania. Identycznie musi być z człowiekiem. Musi umrzeć dla samego siebie, dla

¹⁹ Zob. J. K o p e r e k, *Eucharystia źródłem miłości miłosiernej*, Communio 5/1989, s. 73-82.

²⁰ Por. SC 9.

²¹ Por. F. X. D u r r w e l l, *Eucharystia sakrament paschalny*, tłum. L. R u t k o w s k a, Warszawa 1987, s. 162.

²² Por. R. C a n t a l a m e s s a, *Życie w mocy Ducha*, tłum. D. P i e k a r z, Kraków 2006, s. 109-111.

²³ T e n ż e, *Eucharystia nasze uświęcenie*, s. 35-36.

swej grzeszności i żyć dla innych, aby mógł stać się podmiotem obecności Zbawiciela.²⁴ Jezus Chrystus pozostał wśród ludzi w postaci Eucharystii. Jan Paweł II powiedział w 2000 r. w Palestynie, że za każdym razem, gdy sprawowana jest msza św., dokonuje się umocnienie wiary Kościoła, czyli ludzi ten Kościół stanowiących.²⁵ Innymi słowy, Eucharystia jest źródłem wiary. Skoro tak, to jest także źródłem nadziei eschatologicznej, która niejako daje człowiekowi chęć działania i radosnego dzielenia się sobą z braćmi.²⁶ Eucharystia jest więc ostatecznie przyczyną jedności Kościoła i świata w całych dziejach zbawienia.²⁷

* * *

Od czasu, gdy człowiek zaczął poszukiwać odpowiedzi na najistotniejsze pytania o egzystencję, od tamtego momentu Bóg zaczął się stopniowo objawiać ludziom, chcąc ich włączyć do wspólnoty ze sobą. Poczynając od narodu wybranego, przez pełnię czasów, w której „zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty, zrodzonego pod Prawem” (Ga 4,4), aż do czasów współczesnych, ta relacja Boga z człowiekiem staje się coraz bardziej widoczna. Przymierza zawierane na przestrzeni wieków są jasnym dowodem, że Bóg nie rezygnuje z człowieka, choć ten wielokrotnie się od Niego odwraca. Wreszcie Nowe Przymierze, zawarte na krzyżu i wpisane w Eucharystię, daje każdemu szansę na „śmiały przystęp do Ojca z ufnością dzięki wierze w Niego” (Ef 3, 12). To Eucharystia umożliwia każdemu zbliżenie się do Stwórcy w stopniu niewyobrażalnym, wręcz niemożliwym. Jednak Bóg postanawia dawać ludziom samego siebie w Najświętszym Sakramencie, aby historia zbawienia mogła objąć całą ludzkość.

ks. Grzegorz Szatkowski, Gdańsk

²⁴ Por. J. R a t z i g e r, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. S z y m o n a, Kraków 2007, s. 227-228.

²⁵ Por. J a n P a w e ł I I, *Homilia w Wieczerniku, 23 marca 2000*, w: J. Ł a z a r ó w (red.), *Jan Paweł II u źródeł chrześcijaństwa. Przemówienia i homilie z pielgrzymki do Ziemi Świętej*, tłum. J. J a r k o, Kraków 2000, s. 91.

²⁶ Por. EE, 19-20.

²⁷ Por. B e n e d y k t X V I, *Spotkanie Ekumeniczne. Przemówienie Ojca świętego. Krypta katedry NMP w Sydney. 18 lipca 2008*, w: *XXIII Światowy Dzień Młodzieży. Sydney 2008*, Kraków 2008, s. 35.

III. NADZIEJA JAKO WYZNACZNIK DOŚWIADCZENIA CIERPIENIA I ŚMIERCI

Ludzką egzystencję charakteryzuje celowość, która zakotwiczona jest w osobowym charakterze człowieka. Rozsądne więc doświadczanie poszczególnych zdarzeń wymaga od człowieka mądrych decyzji i motywacji oraz właściwej postawy w realizacji podjętych czynów. Ten wymóg odnosi się szczególnie do zdarzeń i sytuacji trudnych i tajemniczych, które wymagają szczególnego wysiłku poznawczego i życiowego zaangażowania. Do takich wydarzeń należy cierpienie i śmierć, które stanowią nieodłączny element ludzkiej egzystencji. Egzystencjalna dojrzałość „spotkania” z cierpieniem i śmiercią wymaga od człowieka poprawnego rozumienia i oceny tych wydarzeń. Właściwe ich wartościowanie zakotwiczone jest w nadziei, będącej Bożym darem, na którym człowiek buduje odpowiednią postawę – cnotę. W niniejszej analitycznej refleksji chcemy ukazać nadzieję jako wyznacznik – motywacyjne ukierunkowanie człowieka doświadczającego cierpienia i śmierci.

Natura nadziei i jej życiowe znaczenie

Kierowanie się w życiu konkretnymi wyznacznikami naszej egzystencji domaga się poznania ich natury i sposobu oddziaływania. Mając na względzie nadzieję, przywołajmy teologiczną jej definicję, którą św. Tomasz z Akwinu sformułował następująco: „Nadzieja jest to nadprzyrodzone uzdolnienie, które dysponuje człowieka do oczekiwania chwały wiecznej i pewności środków do niej prowadzących”.¹ Teologiczna cnota nadziei jest nadprzyrodzonym darem, wspomagającym ludzki wolny wysiłek w dążeniu do wiecznej szczęśliwości. Ma więc ona swój fundament w Bogu, opiera się na pewności Bożych obietnic, zakotwiczona jest w Jego dobroci, wszechmocy i miłosierdziu.² „Nadzieja zatem jest bezwarunkowym zaufaniem we

¹ Św. Tomasz, *Suma Teologiczna* II-II, q. 17 (dalej: STh). W języku oryginalnym brzmi to następująco: „Spes ut virtus /habitus supernaturalis/ infusus, quo homo disponitur ad certo exspectandum ex promissione Dei beatitudinem aeternam et media ad illam necessaria”.

² Zob. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994, s. 80; H. Noldin, *Summa Theologiae moralis*, Oeniponte 1902, t. 2, s. 40.

wszehmoc, wszehdobroć i wierność Boga, który chce spełnić względem nas wspaniałe obietnice swojej miłości; ale nadzieja jest również mocnym przeświadczeniem o sprawiedliwości Boga, mocą której spełni On nieomylnie także i swoje groźby, jeżeli nie wytrwamy w miłości Bożej aż do śmierci i umrzemy w grzechu ciężkim”.³

Nadzieja jako Boży dar – cnota odnosi się do człowieka, który jest jej podmiotem. Ta Boża łaska doskonali ludzką wolę, utrwalając zaufanie człowieka wobec Boga gwarantującego pewność Jego obietnic. W tekstach biblijnych Nowego Testamentu nadzieja określana jest greckim słowem *elpis* lub *elpizo* („ufać”, „oczekiwać”, „być pewnym w zawierzeniu”). Jako chrześcijańska cnota nadzieja obejmuje wiele komponentów składowych, zwłaszcza takich jak: zawierzenie Bogu i Chrystusowi jako Zbawicielowi (por. 1Kor 15,19); „oczekiwanie dóbr przyszłych” (zob. Ga 5,5; Rz 8, 19,23); wytrwałość i cierpliwość w oczekiwaniu (zob. 1Tes 1,3; Rz 5,4). Materialnym przedmiotem cnoty nadziei są wszystkie dobra obiecane przez Boga (*omnia bona nobis a Deo promissa*), zwłaszcza zbawienie i dobra do niego prowadzące, też dobra doczesne służące spełnieniu ludzkiego powołania. Do tych dóbr należy też ufność w Bożą pomoc na drodze do zbawienia, zwłaszcza odpuszczenie grzechów, łaska Boża oraz błogosławieństwo w wypełnianiu życiowych zadań. Formalnym zaś przedmiotem nadziei jest wierność Boga złożonym obietnicom (*summa fidelitas Dei promittentis*). Wierność Boga samemu sobie jest koniecznym warunkiem nadziei człowieka, który często jest niewierny i sobie, i Bogu.⁴

Uświadczenie natury nadziei uzasadnia jej życiowe znaczenie i konieczność w realizacji wymogów ludzkiej egzystencji. Nadzieja jest człowiekowi konieczna zarówno jako środek do celu oraz jako nakaz Boży. Oznacza to, że nadzieja jako cnota i jej poszczególne akty stanowią fundamentalną formę ludzkiej odpowiedzi na Boże objawienie i dary otrzymane od Niego. Ugruntowanie tej prawdy znajdujemy w Biblii. Uwzględniając stan ludzkiej natury, św. Paweł uczy: „Stworzenie zostało poddane marności (...) ze względu na Tego, który je poddał w nadziei” (Rz 8, 20). Wskazując zaś ukierunkowanie ludzkiej egzystencji, stwierdza: „Zewsząd znosimy

³ B. Häring, *Nauka Chrystusa. Teologia moralna*, t. 2, tłum. J. Klenowski, Poznań 1963, s. 77; zob. tenże, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. II, Freiburg-Basel-Wien, 1982, s. 362-383.

⁴ Zob. A. Drożdż, *Wiara – nadzieja – miłość*, s. 81-81; J.-M. Aubert, *Abrégé de la morale catholique*, Paris 1987, s. 190-194.

cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu” (2Kor 4,8). Człowiek wierzący w Boga, będąc przekonany, że „wiera jest poręką dóbr, których się spodziewamy” (Hbr 11,1), odczytuje uzasadnienie w nadziei, która jest wyrazem jego współdziałania w owocach zbawczego dzieła Chrystusa, będących wypełnieniem chrześcijańskich i ludzkich oczekiwań (zob. Mk 12, 26; Mt 4, 11n.; 1Kor 15, 19-23).⁵

Te objawione prawdy znajdują potwierdzenie w ludzkim myśleniu i przekonaniu, czego wyrazem są różne teksty literackie. Ze starożytności najbardziej znane i wymowne jest wyznanie Horacego: „Exegi monumentum, aere perennius...” („Stawiłem sobie pomnik trwalszy niż ze spiżu...”).⁶ W swych słowach żywi on wprawdzie przekonanie: „Non omnis moriar” („Nie wszystek umrę”), ale nie jest to wyrazem chrześcijańskiej nadziei w nieśmiertelność. Rzeczywistą nadzieję prezentują chrześcijanie, czego przykładem jest polski poeta, Jan Kochanowski. Interpretując myśl Horacego, ukazuje zupełnie nową perspektywę ludzkiej egzystencji, pokładając nadzieję w nieśmiertelności: „...nie umrę ani mię czarnymi / Styks niewesoła zamknie odnogami swymi”.⁷

To przekonanie jest udziałem wielu współczesnych ludzi, nadając sens ludzkiej egzystencji. Życie „bez przyszłości” traci bowiem swoją wartość, tym bardziej że natura świata sama z siebie emanuje swoją wieczność. „Gdyby świat widzialny – wyjaśnia H. Broch – nie znajdował się zarazem poza granicami widzialności, nie moglibyśmy go widzieć, gdyby życie nie było zarazem takie poza swymi granicami, nie moglibyśmy go przeżyć”.⁸ Egzystencja chrześcijan odznacza się owym przekraczaniem „granic widzialności”, co ich życiu nadaje radość, gdyż w nadziei zawarta jest optymistyczna przyszłość (zob. 1Tes 4,13). Wyjaśniając tę rzeczywistość, papież Benedykt XVI stwierdza, że chrześcijanie jeszcze „nie wiedzą dokładnie, co ich czeka, ale ogólnie wiedzą, że ich życie nie kończy się pustką. Tylko

⁵ Zob. J. J e z i e r s k a, *Nadzieja chrześcijańska w teologii św. Pawła*, *Collectanea Theologica* 62(1992) nr 1, s. 19-43; A. D r o ż d ż, *Wiara – nadzieja – miłość*, s. 82-83.

⁶ H o r a c y, *Exegi monumentum*, w: t e n ż e, *Dziela wszystkie*, tłum. A. L e m, Warszawa 1992, s. 103.

⁷ J. K o c h a n o w s k i, *Pieśń XXIV*, w: t e n ż e, *Dziela polskie*, t. 1, Warszawa 1953, s. 342.

⁸ H. B r o c h, *Kusiciel*, tłum. E. S i c i Ń s k a, Warszawa 1970, s. 105. Zob. J.-L. S o u l e t i e, *L'espérance chrétienne dans les sociétés postmodernes*, *Nouvelle Revue Théologique* 2009, t. 131, s. 589-591.

wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w teraźniejszości. Tak więc możemy stwierdzić: chrześcijaństwo nie było jedynie «dobrą nowiną» – przekazem treści do tej pory nieznanych. Używając naszego języka, trzeba powiedzieć, że chrześcijańskie orędzie nie tylko «informuje», ale również «sprawia». Oznacza to: Ewangelia nie jest jedynie przekazem treści, które mogą być poznane, ale jest przesłaniem, które tworzy fakt i zmienia życie. Mroczne wrota czasu, przyszłości, zostały otwarte na oścież. Kto ma nadzieję, żyje inaczej; zostało mu dane nowe życie»⁹.

Wyzwalający charakter nadziei w doświadczaniu cierpienia

Przyjęcie ewangelicznej cnoty nadziei jako aksjologicznego wyznacznika ludzkiej egzystencji jest szczególnie potrzebne w sytuacjach trudnych, do których z pewnością należy cierpienie. Próbując scharakteryzować rolę nadziei w doświadczaniu cierpienia, zwróćmy najpierw uwagę na jego istotę i oddziaływanie na człowieka. W powszechnym rozumieniu cierpienie jawi się jako postać zła i zagrożenia ludzkiej egzystencji. Precyzując opis cierpienia, papież Jan Paweł II stwierdza: „Cierpienie ludzkie samo w sobie stanowi jakby swoisty «świat», który bytuje wraz z człowiekiem, pojawia się w nim i przemija, a czasem nie przemija, ale utrwała się w nim i pogłębia. Ów świat cierpienia, rozłożony na wiele, na ogromnie wiele podmiotów bytuje jakby w rozproszeniu. Każdy człowiek przez swe osobiste cierpienie jest nie tylko częścią owego «świata», ale również ów «świat» jest w nim jako całość skończona i niepowtarzalna. W parze z tym idzie wymiar międzyludzki i społeczny. Świat cierpienia ma jakby swą własną spoistość. Ludzie cierpiący upodabniają się do siebie podobieństwem sytuacji, doświadczeniem losu, skądinąd potrzebą zrozumienia i troski, a nade wszystko chyba natarczywym pytaniem o sens. Jakkolwiek więc świat cierpienia bytuje w rozproszeniu, to równocześnie zawiera on w sobie jakieś szczególnie wyzwanie do wspólnoty i solidarności»¹⁰.

Podjmując to „szczególne wyzwanie”, zwróćmy uwagę na fakt doświadczenia cierpienia przez człowieka, co ukazuje jego osobowy charakter, odróżniający od innych istot żywych, gdyż tylko człowiek świadom

⁹ B e n e d y k t XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 2 ; por. J. R a t z i n g e r, *Gaudare Christo: esercizi di fede, speranza e carità*, Milano 1989.

¹⁰ J a n P a w e ł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 8.

cierpienia – „ów «świat» jest w nim”.¹¹ W doświadczeniu cierpienia ujawnia się osobowe „ja”, stanowiące nadrzędną sferę ludzkiej natury, co umożliwia człowiekowi poznać siebie – istotę swego bytu. Jeszcze bardziej ukazuje się to w doświadczeniu cierpienia moralnego, które ujawnia duchowy wymiar osoby ludzkiej. To przeżycie określane jest mianem „ból duszy”, który przewyższa ból cielesno-psychiczny.¹² Mając na względzie ten wewnętrzny wymiar cierpienia, Jan Paweł II stwierdza: „Cierpienie wydaje się szczególnie współ-istotne z człowiekiem. Jest tak głębokie jak człowiek – właśnie przez to, że na swój sposób odsłania głębię właściwą człowiekowi, na swój sposób ją przerasta. Cierpienie zdaje się przynależać do transcendencji człowieka, jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, ażeby przerastał samego siebie – i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany”.¹³

Mając na względzie ten transcendentny charakter cierpienia, człowiek uświadamia sobie jego wyzwalający charakter, który przeżywa w kategorii owego „tajemniczego wyzwania”. Takie postrzeganie cierpienia podnosi jego znaczenie na poziom wartości wyższych – moralno-religijnych, co poeta wyraził następująco: „Kto nie jadł we łzach swój chleb codzienny / Kto na swym łożu w długie noce / Nie siedział płacząc i bezsenny / Ten nie zna was, niebieskie moce” (J. W. Goethe).¹⁴ Takie wartościowanie cierpienia ma swe zakotwiczenie w chrześcijańskiej wierze w Chrystusa, który przyjął cierpienie jako ofiarę miłości, nadając mu moc zbawczą. W osobie Jezusa Chrystusa ludzkie cierpienie weszło „w całościowy nowy wymiar i nowy porządek: zostało związane z miłością – z tą miłością (...), która tworzy dobro wyprowadzając je również ze zła, wyprowadzając poprzez cierpienie tak, jak najwyższe dobro Odkupienia świata zostało wyprowadzone z Krzyża Chrystusa i stale z niego bierze swój początek. Krzyż Chrystusa stał się źródłem, z którego biją strumienie wody żywej. W nim też musimy

¹¹ Tamże; por. J. Z a b i e l s k i, *Tajemnica cierpienia w ujęciu Jana Pawła II*, w: E. M. L o r e k (red.), *Ulga w cierpieniu*, t. 1, Katowice 1993, s. 17-20.

¹² Por. J a n P a w e ł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 5; zob. B. M a u e r, *Über den Schmerz – Theologische Anmerkungen*, Zeitschrift für medizinische Ethik 40(1994) nr 1, s. 22-23.

¹³ J a n P a w e ł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 9. Zob. A. B a r t o s z e k, *Człowiek w obliczu cierpienia i umierania. Moralne aspekty opieki paliatywnej*, Katowice 2000, s. 141-142.

¹⁴ Zob. J. Z a b i e l s k i, *Tajemnica cierpienia w ujęciu Jana Pawła II*, s. 20-21.

postawić na nowo pytanie o sens cierpienia i odczytać do końca odpowiedź na to pytanie”.¹⁵

Krzyż Chrystusa i Jego cierpienie przybliży człowieka do spotkania z Bogiem, a w konsekwencji umożliwi poznanie sensu cierpienia. Tylko bowiem spotkanie z Bogiem otwiera przed człowiekiem nową perspektywę wartościowania – w kategorii nadziei, gdyż nadzieja „pochodzi z rzeczywistego spotkania z Bogiem”.¹⁶ Osobowe spotkanie z Bogiem w akcie wiary zmienia celowość ludzkiego życia, gdyż człowiek uświadamia sobie, że „prawa materii i ewolucji nie są ostateczną instancją, ale rozum, wola, miłość – osoba. A jeśli znamy tę Osobę, a Ona zna nas, wówczas niewzruszona moc elementów naturalnych nie jest ostateczną instancją, wówczas nie jesteśmy niewolnikami wszechświata i jego praw – jesteśmy wolni. (...) Życie nie jest zwyczajnym następstwem praw i przypadkowości materii, ale we wszystkim i równocześnie ponad wszystkim jest osobowa wola, jest Duch, który w Jezusie objawił się jako Miłość”.¹⁷

Spotkanie z Chrystusem pozwala człowiekowi zrozumieć i uznać zbawczą moc swego cierpienia. Człowiek bowiem, „odkrywając przez wiarę odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odkrywa zarazem w nim swoje cierpienie, odnajduje je przez wiarę na nowo, nasycone nową treścią i nowym znaczeniem”.¹⁸ W konsekwencji, cierpienie staje się „środowiskiem” nawrócenia i zawiera w sobie „moc przybliżającą człowieka wewnątrznie do Chrystusa”.¹⁹ Tak rozpoznawane przez człowieka cierpienie staje się powołaniem do współdziałania w dziele odkupienia, przyczyniając się do uświęcenia. Umożliwia człowiekowi przewycięzać poczucie bezużyteczności, zachowując pragnienie życia, a nawet jego radości w danym stanie. Wyzwała też w cierpiącym człowieku potrzebę kształtowania duchowej dojrzałości i nowego postrzegania godności osoby ludzkiej. Z pewnością odkrycie tej wartości cierpienia i jego odradzającej funkcji najtrudniejsze jest dla ludzi pogrążonych w cierpieniu, choć historia ludzkiej egzystencji

¹⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 18.

¹⁶ Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, nr 3.

¹⁷ *Tamże*, nr 5; por. W. Słomka, *Nadzieja chrześcijańska*, Chrześcijanin w świecie 12/1985, s. 51-64.

¹⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Salvifici doloris*, nr 20.

¹⁹ *Tamże*, nr 26. Zob. A. Rybicki, *Cierpienie znoszone w duchu zjednoczenia z Jezusowym „Pragnę” Ad salvandas animas*, Rocznik Teologii Duchowości 2013, t. 5(60), s. 65-74.

ukazuje liczne przykłady przeżywania cierpienia przepelnionego nadzieją. Przykładowym świadectwem w tym względzie niech będzie wyznanie człowieka złożonego długoletnią i ciężką chorobą: „Prosiłem o zdrowie, żeby móc więcej pracować, a otrzymałem chorobę, żeby czynić jeszcze lepsze sprawy. Prosiłem o bogactwo, żebym był szczęśliwy, otrzymałem ubóstwo, żebym zmądrzał. Jestem wśród najszczęśliwszych. «Bądź wola Twoja»”.²⁰

Nadzieja jako perspektywa wieczności

Wartość i znaczenie nadziei jeszcze bardziej dochodzi do głosu w zeknięciu się człowieka ze śmiercią. Wprawdzie doświadczenia własnej śmierci nikt z ludzi czasie ziemskiego życia nie doświadczył. Pozostaje więc tylko ufna nadzieja i doświadczanie umierania – stanięcia „na progu życia” lub „w bramie śmierci”. Wprawdzie w tej krańcowej sytuacji człowieka może sporo doświadczyć tego, co jest „poza progiem” czy „za bramą”, to jednak nie jest zdolny poznać całości. „Dużo już wiemy o procesie umierania – stwierdza E. Kübler-Ross – ale wiele pytań związanych z momentem śmierci, z przeżyciami naszych pacjentów (...) pozostaje bez odpowiedzi”.²¹ Nawet jednak owo ograniczone doświadczenie umierania i śmierci pozwala uświadomić jego wyjątkową wartość i znaczenie w ludzkiej egzystencji. Odwołując się do wyznań pacjentów uznanych za zmarłych i przywróconych do życia, E. Kübler-Ross stwierdza, że wszyscy oni „doświadczyli oderwania się od swego ciała fizycznego, co łączyło się z uczuciem wielkiego spokoju i zadowolenia. Większość z nich zdawała sobie sprawę z obecności jakiejś istoty, która dopomagała im w przejściu na inną płaszczyznę egzystencji. Większość z nich też widziała osoby drogie ich sercu zmarłe dawniej albo postać, która odgrywała dużą rolę w ich życiu duchowym i była związana z wiarą”.²²

Tego rodzaju doświadczenia ludzi, którzy stanęli „na progu śmierci”, jednoznacznie ukazują jego wpływ na dalsze życie człowieka i jego wartościowanie. R. A. Moody przytacza świadectwa wielu osób, które wyznały, że „ich życie niejako poszerzyło się i pogłębiło, że stali się bardziej

²⁰ Zob. J. Z a b i e l s k i, *Chrześcijański etos cierpienia i śmierci*, Studia Theologia Varsaviensia 43(2005) nr 2, s. 104-106.

²¹ E. K ü b l e r - R o s s, *Przedmowa*, w: R. A. M o o d y, *Życie po życiu*, tłum. I. D o l e ż a l - N o w i c k a, Warszawa 1979, s. 7.

²² *Tamże*, s. 7-8.

skłonni do rozmyślań i bardziej zaczęli się interesować filozofią dotyczącą rzeczy ostatecznych”.²³ Jeden z jego rozmówców wprost stwierdził: „Od tej pory stale rozmyślam nad tym, co zrobiłem z moim życiem i co zrobię z nim w przyszłości. (...) Przedtem działałem pod wpływem impulsu, a teraz najpierw wszystko muszę powoli i dokładnie przemyśleć, przetrwać. Staram się robić rzeczy ważniejsze, które wzbogacają mój umysł i duszę. Nie chcę być ani przez nikogo inspirowany, ani też sądzić innych, chcę robić wiele dobrego, ale nie to, co jest dobre dla mnie. I wydaje mi się, że teraz – dzięki temu, co przeżyłem, gdzie byłem i co widziałem – wszystko znacznie lepiej rozumiem”.²⁴

Nabyta w ten sposób „mądrość życia” odnosi się nie tylko do spraw doczesnych, ale daje też nowy pogląd na śmierć i wieczność. Po takim doświadczeniu ludzie nie boją się śmierci, są bowiem przekonani, że ich ziemską egzystencja domaga się spełnienia swego zadania. Taki imperatyw zawiera wyznanie pewnego mężczyzny: „Muszę dokonać wielu zmian, zanim odejdę z tego świata”.²⁵ Wyznanie to ukazuje, że śmierć przestała być przerażająca zarówno w samym akcie umierania, jak i w tym, co jest „za progiem śmierci”. Inna osoba wyznaje: „Od tego przeżycia nie boję się śmierci. (...) Pan Bóg chyba dlatego zesłał mi to doświadczenie, że tak bardzo bałem się śmierci. Oczywiście rodzice mnie pocieszali, ale Bóg pokazał, a oni tego nie mogli zrobić. Nigdy nie mówię, o tym wszystkim, jednak wiem i jestem całkowicie spokojny. Teraz już nie boję się umrzeć. Nie to, żebym pragnął śmierci albo chciał zaraz umrzeć. Nie chcę żyć tam, na drugiej stronie, ponieważ na razie mam żyć tutaj. A nie boję się dlatego, że wiem, dokąd pójść, ponieważ tam byłem”.²⁶

Doświadczenie wyzwajającego sensu umierania i śmierci zakotwiczone są w chrześcijańskiej cnocie nadziei – ufności w dar wiecznej szczęśliwości. Śmierć jest rozumiana jako przejście człowieka do bytowania w zjednoczeniu z Bogiem. Postrzegając śmierć w kategorii zbawczej, odbieramy ją jako wydarzenie Bożej ekonomii stworzenia i odkupienia. Jest ona finalnym

²³ R. A. Moody, *Życie po życiu*, s. 83; zob. J. Zabiełski, *Wyzwalający charakter cierpienia i śmierci*, w: E. Krajewska-Kułak, W. Nyklewicz (red.), *W drodze do brzegu życia*, Białystok 2007, s. 61-65.

²⁴ R. A. Moody, *Życie po życiu*, s. 84.

²⁵ *Tamże*, s. 87.

²⁶ *Tamże*, s. 88-89. Zob. J. Zabiełski, *Wyzwalający charakter cierpienia i śmierci*, s. 66-68.

momentem czasowym – *kairos* ludzkiej historii, w którym uobecnia się wieczność oraz kulminacyjne miejsce przestrzeni – *choriton*, ukierunkowane na inny rodzaj bytowania. W języku poetyckim tę perspektywę określono na stepująco: „Śmierć jest jedynym blaskiem w mrokach życia kiru: / To jedyny cel życia, nadzieja, podpora, / Pociecha i wzmocnienie – czara eliksiru / Która nam daje siłę iść aż do wieczora” (Ch. Baudelaire, *Śmierć nędzarzy*).²⁷

Przeniknięte nadzieją umieranie, ów „blask w mrokach życia”, powiązane jest z grzesznością człowieka, który potrzebuje zbawienia. Mroki ludzkiego grzechu Chrystus pokonał własną śmiercią, gdyż Jego śmierć „pochłonęła śmierć naszą”, stając się jakby „chrztem umarłych” (por. 1Kor 15, 54-55). W ten sposób Bóg umożliwił ludziom „odnieść zwycięstwo”, gdyż Jezus Chrystus „przewyciężył śmierć, a na życie i nieśmiertelność rzucił światło przez Ewangelię” (2Tm 1, 10). W świetle tego wydarzenia ludzie wierzący widzą zbawczą ingerencję Boga w egzystencję człowieka po śmierci. Chrystusowe zmartwychwstanie, będąc zwycięstwem życia nad śmiercią, ukazuje, że śmierć została pokonana przez miłość, dzięki czemu: „To, co dawne minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2Kor 5, 17). Człowiek, będąc zjednoczony z Bogiem w życiu ziemskim, przez śmierć przechodzi do nowego życia, które jest wieczną radością „w domu Ojca”. W perspektywie chrześcijańskiej nadziei śmierć jest „bramą wiecznego szczęścia”.²⁸

Zakotwiczona w nadziei perspektywa wieczności stanowi fundament dojrzałego przeżywania śmierci osób najbliższych. W spotkaniu ze śmiercią bliskiej osoby człowiek doświadcza egzystencjalnej rozterki i samotności. Stan taki A. Kowalska wyraża w słowach: „Śmierć najbliższych to sama żalność. W każdym z nich umiera część świata i część nas samych. Zyskujemy w męce pewną wolność – to prawda – ale to wolność wygnanych z raju”.²⁹ Przeżywanie śmierci bliskich wyzwala w człowieku refleksję nad własnym życiem – nad jego dotychczasową wartością oraz sensem na przyszłość. Świadectwem takiego przeżycia jest opis nawiedzenia grobu rodziców przez ich syna: „Oczyrna wyobraźni – jak promieniami Rentgena

²⁷ Zob. tenże, *Chrześcijański etos cierpienia i śmierci*, s. 108-109; por. G. K. Frank, *Zeitgenosse Tod*, Stuttgart 1971, s. 60-62.

²⁸ Zob. J. Zabielski, *Chrześcijański etos cierpienia i śmierci*, s. 109-110; G. Greshake, *Pour une théologie de la mort*, Concilium (franc.) 94/1974, s. 80-92.

²⁹ Cyt. za: J. St. Pasierb, *Gałęzie i liście*, Warszawa-Poznań 1985, s. 183.

– przewiercił ziemię. I ujrzał ich oboje: ojca i matkę. Nagle zdawało mu się, że ich wzrok także przeszył ziemię i trafił aż do serca. Miał wrażenie, że stoi oko w oko z nimi. Potem – tak jak nieraz odzywa się w uszach dawno zasłyszana melodia – usłyszał ich słowa. Szept umierającej matki: «Synku, nie zapomnij nigdy o Bogu». I słowa uczciwego ojca: «Żyj tak, abyś mógł nam zawsze spojrzeć w oczy». Zacisnął powieki, jakby w obawie, że trzeba będzie im teraz rzeczywiście spojrzeć w oczy. Poczuł się nieswojo. Tyle się zmieniło przez te lata od chwili ich śmierci! (...) W jednej chwili zrozumiał, jak bardzo daleko odszedł od drogi, na którą oni go wprowadzili z tak wielkim poświęceniem i głęboką miłością. Zawiódł ich nadzieje, zmarnował ich ofiary i modlitwy! Oczy miał nadal zamknięte, ale widział wszystko lepiej niż kiedykolwiek indziej».³⁰

* * *

Analityczne pochylenie się nad cierpieniem i śmiercią człowieka pozwala zrozumieć ich niezwykłą wartość, choć pozornie wydają się nie mieć w sobie żadnego dobra. Podstawą poprawnego wartościowania tych wydarzeń jest Boży dar nadziei, której wykorzystanie daje możliwość poznania prawdziwej wartości całej ludzkiej egzystencji. Brak nadziei lub jej zatrącanie deformuje człowieka i niszczy sens jego egzystencji. Rzeczywistość tej prawdy trafnie i zasadnie ukazał J. St. Pasierb: „Człowiek zbudowany jest z nadziei. Gdyby ją odebrać – cóż zostaje z człowieka? Nasze życie jest zaczynaną każdego ranka nieustanną walką ze zniechęceniem, smutkiem i rozpaczą, które nabierają siły, w miarę jak słabniemy, jak posuwamy się w latach, gdy powoli opuszcza nas radość. Póki nadziei – póty życia. Ona jest jego siłą i motorem».³¹

ks. Józef Zabielski, Białystok-Warszawa

³⁰ Tekst w archiwum autora artykułu. Zob. J. Z a b i e l s k i, *Wyzwalający charakter cierpienia i śmierci*, s. 70-75.

³¹ J. St. P a s i e r b, *Gałęzie i liście*, s. 26; zob. V. E. F r a n k l, *Homo patiens*, tłum. R. C z a r n e c k i, J. M o r a w s k i, Warszawa 19843, s. 68-79.