

Jerzy Cuda

Antropofania w paschalnej nadziei

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 6,
137-141

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Jerzy Cuda

ANTROPOFANIA W PASCHALNEJ NADZIEI...

„Przemienie życie nasze jakby ślad obłoku
i rozwieje się jak mgła...
Nuże więc! Korzystajmy z tego, co dobre,
używajmy świata z młodzieńczą skwapliwością!
Prawem sprawiedliwości będzie nam siła nasza,
bo to, co słabe, okazuje się nieprzydatne ...”
(Mdr 2,4n)

Merytoryczny program tegorocznego spotkania skupia naszą uwagę na różnych aspektach kluczowej dla teologicznej refleksji problematyki zmartwychwstania Jezusa Chrystusa (pojęcie, znaki wiarygodności, eklezjogeneza, itd.). Celem tych aspektowych poszukiwań może być rozważanie tajemnicy zmartwychwstania jako „sprawy Jezusa z Nazaretu” (*in se*) oraz „sprawy wszystkich ludzi” (*propter nos homines*).

Drugie ujęcie szuka w wydarzeniach paschalnych niezbędnych informacji antropologicznych. W objawieniowej specyfice tych wydarzeń teolog dostrzeżę kontynuację biblijnej antropofanii, której informacje spotykają się w integralności objawionego wyjaśnienia sensu historycznej egzystencji człowieka. To wyjaśnienie warunkuje samorozumienie człowieka, który jest „istotą jedyną w swoim rodzaju”, to znaczy takim stworzeniem, które „zna samego siebie” (FR 1). Jak dotąd, „naukowy” i „filozoficzny” całokształt badawczych poszukiwań ludzkości nie rozwiązał jeszcze problemu tożsamości człowieka. Istnienie tego problemu jest także racją bytu teologii. Teolodzy, jako apologety ludzkiego życia, „winni podkreślać racje antropologiczne”, ukazując wiary-

godność „chrześcijańskiego orędzia” również „w świetle rozumu i doświadczenia” (EV 82).

Te metodologiczne wskazania stają się czymś oczywistym, jeżeli teolog ma szukać takiej prawdy ludzkiego życia, która jest „wpisana w czas i historię” (FR 11). Szczególne informacje antropologiczne zawierają te czasowo-historyczne wyjaśnienia owej prawdy, które ludzkość otrzymała w wydarzeniach paschalnych. Teologa, analizującego te wydarzenia, może interesować problem wiarygodności literackiej i historycznej dokumentów, które te wydarzenia przeniosły do naszych czasów. Przedmiotem zainteresowania teologa może być także geneza przekonania uczestników wydarzeń paschalnych o nowym życiu Jezusa. Zrozumienie tej genezy jest warunkowane zrozumieniem kulturowego kontekstu, który kształtował myślenie i działanie mieszkańców Palestyny pierwszego wieku.

Takie i inne aspekty badań obserwują krytycznie określone fragmenty historycznej przeszłości, próbując zrozumieć zawartą w nich problematykę zmartwychwstania. Ale ta wpisana w historię problematyka nie jest tylko sprawą przeszłości. Historyczne FRAGMENTY sprzed dwóch tysięcy lat zawierają takie informacje antropologiczne, które umożliwiają zrozumienie sensu CAŁOŚCI historii. W tej hermeneutycznej relacji „części – całość” dostrzegalny jest problem światopoglądowej aktualności problematyki zmartwychwstania. Bez paschalnych interpretacji sensu historycznej egzystencji człowieka wiele „fragmentów” tej egzystencji uniemożliwiłoby zrozumienie sensownej koherencji „całości” historycznych doświadczeń.

Fundamentalnym horyzontem interpretacji paschalnych wyjaśnień sensu historii jest eklezjo-logika stwórczego dzieła, które w istocie rzeczy jest dziełem uniwersalnego jednoczenia ludzi z Bogiem. Składająca się na treść pojęcia zmartwychwstania tajemnica uwiecznienia ludzkiego życia w Życiu Boga jest stwórczą tajemnicą każdego człowieka. Jezus jako Chrystus stał się swego rodzaju paradygmatem ukazującym możliwość uniwersalnej aktualizacji tej tajemnicy. Kluczową dla tej aktualizacji aporyczność problemu śmierci wyjaśniły wydarzenia paschalne. Bez tych wyjaśnień światopoglądowe zmagania z problematyką śmierci są wciąż teoretycznie i praktycznie aporyczne. Odkrywalna w historii perspektywa wieczności chrystologicznego życia jest także perspektywą tych, których śmierć odwołała z historycznej drogi (*descendit ad inferos*).

Takiej perspektywy nie uwzględnia nowożytna idea „racjonalnego postępu”, która nie rozwiązuje problemu aporyczności budowy „lepszego przyszłości” na cmentarzu bezsensownej przeszłości. Przy czym heroiczne de-

klaracje gotowości „umierania” dla szczęścia przyszłych pokoleń (R. Garaudy) oraz zrezygnowania z „prywatnej nadziei” (V. Gardavsky) nie są wystarczającą odpowiedzią na pytanie o możliwość (konieczność) sprawiedliwej aktualizacji tożsamości człowieka jako takiego, to znaczy każdego człowieka. Odmawianie zmarłym prawa do tej aktualizacji byłoby swego rodzaju logicznym absurdem (*massa damnata*).

Myślenie ponowożytne (postmodernistyczne) nie kojarzy relacji „śmierć – życie” z historyczną drogą, prowadzącą do „wspólnego celu”. Znika więc postulat sensownej solidarności ze zmarłymi. Lekceważenie problemu śmierci jest pochodną lekceważenia problemu prawdy (sensu). Śmierć jest bezsensownym unicestwieniem procesu życia, utożsamionego z „użyciem”. W szaleństwie konsumpcji, w euforii planowania sukcesów śmierć staje się tematem „tabu”. Postulatem życiowego realizmu jest ignorowanie śmierci. Takie i inne praktyczne wnioski są symptomami braku teoretycznego rozwiązania problemu relacji „śmierć – życie”. W pozornym optymizmie tych postaw można dostrzec egzystencjalny lęk człowieka, bezradnego wobec tego kluczowego doświadczenia historii, które mu odbiera władzę dysponowania własnym życiem. Nie rozumiejąc chrystologicznej relacyjności tego życia, ludzka wyobraźnia tworzy różnego rodzaju pseudowieczności, dostarczające złudzeń możliwości kontynuacji historycznej egzystencji (wędrówka dusz, reinkarnacja itd.)

Teoretyczna i praktyczna aporyczność konfrontacji z historycznym doświadczeniem śmierci pozostaje w przyczynowym związku z aporycznością zrozumienia sensownej koherencji szeregu innych, istotnych dla aktualizacji ludzkiego życia doświadczeń (sprawiedliwość, wina, cierpienie, bezinteresowność itd.).

Wpatrzony w przyszłość nowożytny humanizm był mniej humanitarny dla historycznej przeszłości. Obiecując „sprawiedliwą społeczność” przyszłości, nie rozważał z wystarczającą dokładnością losu tych ludzi, którzy odchodzili z historii z nierozwiązanym problemem sprawiedliwości. Tymczasem problem uniwersalnej sprawiedliwości jest problemem każdego człowieka, który żył, żyje i będzie żył na nasze planecie. Zatem rozwiązanie tego problemu wymaga rozwiązania problemu śmierci. Nadzieja sprawiedliwości, zarezerwowana „finalistom” biegu historii (*Vae victis!*) byłaby nadzieją niesprawiedliwą.

Innego spojrzenia na problem powszechnej sprawiedliwości wymagają czasy ponowożytne. Filozofia tych czasów, lekceważąc problem tożsamości człowieka, nie dostrzega całości problematyki sprawiedliwości. Wynika stąd alienacja antropologicznej funkcji historii, która nie docenia potrzeby trwa-

nia w sprawiedliwej solidarności z wszystkimi ludźmi, żywymi i zmarłymi. Obejmująca tę solidarność celowa (sensowna) formacja historycznej drogi ustępuje spontaniczności „anonimowej ewolucji”, faworyzującej ideę „użycia”, która przymyka oczy na różnego rodzaju egoistyczne improwizacje.

W cynizmie reklam konsumpcyjnego sensu życia trudno dostrzec troskę o powszechną sprawiedliwość. Twórcy tej „nowej ery” stosują różne metody masowej manipulacji, dbając starannie o to, aby w społeczeństwie nie umacniała się wiara w konieczność solidarnej budowy uniwersalnej sprawiedliwości.

Wiara w powszechną sprawiedliwość wyszła z pustego grobu Jezusa Chrystusa. W istocie rzeczy jest to wiara w eschatologiczną aktualizację chrysto-logicznej tożsamości człowieka (ludzkości). W przedmiot paschalnej nadziei jest wpisana antropofania, gwarantująca każdemu człowiekowi ostateczne rozwiązanie problemu sprawiedliwości („ostateczny osąd”).

Tą nadzieją wypełnione jest wielkanocne *Alleluja*, w którym słychać wołanie przeszłości o sprawiedliwą przyszłość. Specyficzne doświadczenie tego wołania można przeżyć na każdym cmentarzu. Wymownym uzupełnieniem teoretycznych rozważań było dla uczestników przemyskiego zjazdu doświadczenie wspólnej zadumy na Cmentarzu Łyczakowskim we Lwowie. Zatrzymane w tym miejscu fragmenty historii, dobro i zło ludzkich decyzji, heroiczne ofiary i zaborczy egoizm, wszystkie te twory, składające się na tajemnicę ludzkiego życia, byłyby napiętnowane bezsenssem i irracjonalizmem, gdyby to życie było pozbawione możliwości wyjścia z tych grobów i sprawiedliwej kontynuacji. Stworzonego na obraz swego Stwórcy człowieka śmierć nie może odłączyć od miłości Boga (por. Rz 8,38), w której ukryta jest tajemnica wieczności ludzkiego życia. Biologiczne przerwanie procesu tego życia nie unicestwia wiecznego otwarcia jego mistyczno-społecznej podmiotowości.

Te i inne teologiczne wnioski nie są tworem abstrakcyjnej wyobraźni, lecz rezultatem objawiającego doświadczenia przeżytych i dobrze poświadczonych wydarzeń historycznych. Obejmujące te wydarzenia FRAGMENTY historii warunkują zrozumienie sensu jej CAŁOŚCI. Bez tych wydarzeń towarzysząca historycznej drodze tajemnica śmierci byłaby beznadziejnie śmiertelna...

Paschalna nadzieja, istotny komponent objawionej antropofanii, wchodzi w całość treści „hipotetycznego imperatywu”, z którym chrześcijańska *fides* zasiada do stołu dyskusji z naukową i filozoficzną *ratio*. Przy czym *fides* nie usprawiedliwia swoich treści przed trybunałem samowystarczalnej

ratio. Po „antypozytywistycznym zwrocie” naukowego myślenia zagościła w trwających wciąż dyskusjach aporyczność poszukiwań fundamentów „naukowej racjonalności”. W tym kontekście pojawiła się także potrzeba hermeneutycznego otwarcia się *ratio* na współpracę z *fides*. W tej współpracy kluczową rolę odgrywa wspomniana wyżej relacja „części” – „całość”. Praktyczno-społeczne funkcjonowanie tej relacji można także dostrzec w aktualnym kontekście kulturowym. Należy ją mieć na uwadze obserwując charakterystyczną dla ostatnich lat naszego stulecia konfrontację dwóch wizji ludzkiego życia. Pierwsza sugeruje, że *positum* widzialnego świata jest jedynym miejscem aktualizacji tego życia. Druga widzi w tym świecie proces stwarzania ludzkiego życia, zmierzający do jego eschatologicznej aktualizacji. Jest to konfrontacja między zawierzeniem słowu ludzkiemu a Słowu Bożemu. Ta konfrontacja często stawia współczesnego człowieka przed wyborem między wiarą w bezsensowne i wiarą w sensowne otwarcie historii.

Ks. Jerzy Cuda