

Ks. Eligiusz PIOTROWSKI

## CHRZEŚCIJAŃSTWO A UTOPIA W KONTEKŚCIE ENCYKLIKI BENEDYKTA XVI „SPE SALVI”

*Wieczność nie będzie nieskończonym ciągiem kolejnych dni, lecz ostatecznym zaspokojeniem, w którym nie ma następstwa czasowego. Będzie ona raczej „życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzaniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość”. Tego rodzaju radość nie może być jednak radością jednostki, gdyż zbawienie ma zawsze wymiar wspólnotowy. „Prawdziwe życie” możliwe jest jedynie w jedności z „ludem”, może się ono realizować tylko we wspólnocie.*

Kiedy człowiek w swoim historycznym rozwoju doszedł do refleksji na temat życia wspólnotowego, zaczął snuć plany i projekty zbudowania idealnego społeczeństwa. Niestety, wszystkie one, niezależnie od czasu i miejsca, okazywały się i okazują utopijne. Termin „utopia” w języku społeczno-politycznego dyskursu (a w konsekwencji w wielu innych dziedzinach życia) pochodzi od tytułu i treści dzieła wiernego syna Kościoła katolickiego w Anglii Tomasza Morusa *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*<sup>1</sup>. Stworzony na bazie języka greckiego poprzez połączenie „ou” i „topos”, oznacza „nie-miejsce”, interpretacyjnie tłumaczony bywa jako „niemożliwe”, „nierealne”, „nieprawdziwe” czy „nie-do-zrealizowania”. Od *Utopii* wywodzi się tradycja literackiej projekcji idealnego państwa, znajdująca wielu kontynuatorów wśród twórców współczesnych, także w ramach nurtu fantasy.

Między chrześcijaństwem a każdą koncepcją polityczną o charakterze utopijnym zachodzi fundamentalna sprzeczność, zarazem jednak, w pewnych aspektach, między tymi rzeczywistościami istnieje głębokie podobieństwo. Można nawet zaryzykować tezę, że chrześcijaństwo budujące wspólnotę, która swoją pełni osiągnie w wieczności, jest swego rodzaju utopią samoznoszącą się w eschatologicznym spełnieniu.

W dziele Morusa pojawia się pewne novum, polegające na (pozornie) całościowym zaprojektowaniu życia społecznego. Wydaje się jednak, że projekt ten nie był poważnym zamysłem politycznym, ale raczej satyrą na starożytnie koncepcje urzędzenia państwa, takie jak *Państwo* Platona<sup>2</sup> czy *Państwo Boże*

<sup>1</sup> Zob. T. M o r e, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, Leuven 1516. Zob. Tez, t e n z e, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Daimonion, Lublin 1993.

<sup>2</sup> Zob. P l a t o n, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

Augustyna<sup>3</sup>, a jednocześnie krytyką społeczno-politycznej sytuacji Europy w czasach autora *Utopii*. Oddziaływanie wspomnianych tu klasycznych dzieł na umysłowość Zachodu jest ciągle żywe, chociaż dotyczy raczej rozważań w kwestiach szczegółowych niż całościowych wizji. Marzenie o stworzeniu idealnej społeczności, idealnego państwa nadal obecne jest w kulturze i nadal znajduje wyraz w rozprawach poświęconych temu zagadnieniu.

W dziedzinie konstrukcji lepszego społeczeństwa zachodnia cywilizacja ma niewątpliwe osiągnięcia. Nie oznacza to jednak, że uporano się już ze wszystkimi problemami. Niektóre z nich stają się coraz bardziej dojmujące, co więcej, w miejsce już rozwiązanych pojawiają się nowe. Z problemami tymi mierzy się ogłoszona w roku 2007 encyklika Benedykta XVI *Spe salvi*. Warto do niej sięgnąć, nie traktując jej jednak jako gotowej recepty na szczęśliwy świat, lecz jako zachętę do pogłębienia społecznego namysłu.

### INSPIRACJE PLATOŃSKIE

Ponieważ Papież powołuje się na Platona i odnosi do jego utopijnych idei na temat państwa, należy krótko zarysować zamysł polityczny greckiego filozofa, zwracając uwagę na ta zagadnienia, które podejmowane są w encyklice. W swoich rozważaniach na temat państwa Platon poszukiwał elementów koniecznych struktury służącej do zbudowania doskonałej społeczności. Dialog *Państwo* ma raczej charakter intelektualnej wprawki czy intelektualnej gimnastyki niż poważnego projektu politycznego; to raczej swego rodzaju „burza mózgów”, podczas której grupa politycznych konstruktorów z Platonem na czele stara się ustalić kryteria funkcjonowania doskonałego państwa. Jak się wydaje, cały dyskurs toczy się wokół dwóch zagadnień: specyficznie rozumianej sprawiedliwości i bezpieczeństwa państwa. Zgodnie z przyjętymi definicjami, sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy<sup>4</sup>. Termin „człowiek sprawiedliwy” stanowi natomiast synonim współczesnych określeń: „człowiek porządny”, „człowiek prawy”, odnoszących się do kogoś, kto nie będzie szkodził ani przyjacielowi, ani też wrogowi. Poszczególne idee *Państwa* są niezwykle cenne, zachowują swoją aktualność do dzisiaj, cały system natomiast pozostaje wzorcową wręcz utopią.

Państwo powstaje dlatego, że żaden człowiek nie jest samowystarczalny, każdy potrzebuje innych<sup>5</sup>. „W myśli od początku budujemy państwo – postuluje Platon – A będzie je budowała [...] nasza potrzeba”<sup>6</sup>. Na pierwszym miejscu

<sup>3</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998.

<sup>4</sup> Por. Platon, dz. cyt., ks. I, 331 E, s. 19.

<sup>5</sup> Por. tamże, ks. II, 339 B, s. 62.

<sup>6</sup> Tamże, ks. II, 339 C, s. 63.

sytuują się fundamentalne potrzeby każdego człowieka, kolejno: zabezpieczenie pożywienia, mieszkania, odzieży i innych rzeczy.

Prowadząc uporządkowane życie, mając zapewnione odzienie, chleb i mieszkanie, obywatele państwa będą także odpoczywać i wspólnie się bawić. Wszyscy dożywać będą sędziwego wieku. W projektowanym państwie niezbędni są lekarze. Potrzeba też ludzi pełniących rozmaite posługi. Ci, którzy nie posiadają wystarczających walorów umysłowych, a mają odpowiednią siłę, będą w państwie pracować jako robotnicy najemni. Ponieważ może zbraknąć ziemi do uprawy i do hodowli, trzeba liczyć się nie tylko z koniecznością odebrania terenów sąsiadom, ale także z możliwością agresji z ich strony. Prowadzenie wojen wymaga posiadania zawodowej armii, gdyż ludzie trudniący się innymi zajęciami nie są w stanie szybko opanować wojskowego rzemiosła. Dotyczy to szczególnie żołnierzy strzegących państwa: „Robota strażników jest najdonioślejsza, dlatego wymaga najwięcej wolnej głowy do innych zajęć”<sup>7</sup>.

Kształcenie w początkowej fazie opiera się na mitach, które ze swej natury są fałszywe, ale w sposób fundamentalny kształtują naturę człowieka. Rodzi to konieczność prewencyjnej cenzury: „Wypadnie nam patrzeć na palce tym, którzy mity układają, i jak ułożą jaki ładny mit, to go dopuścić, a jak nie, to go odrzucimy”<sup>8</sup>. Trzeba też odrzucić wiele mitów już krążących pośród ludu, przede wszystkim te, które nieprawdziwie i źle mówią o bogach. Również spośród mitów ukazujących rzeczy prawdziwe należy przekazywać tylko te, które są budujące. Winno się mówić przede wszystkim o tym, że bóg jest dobry; nie można przypisać mu żadnego zła. „Gdyby ktoś mówił, że bóg stał się dla kogoś przyczyną czegoś złego – bóg, który jest dobry – to [należy – E.P.] zwalczać go na wszelki sposób”<sup>9</sup>.

Poetów trzeba zmusić, by swoje opowiadania układali w sposób właściwy, mając baczenie na wiek odbiorcy, ponieważ młodzi ludzie nie potrafią odróżnić tego, co jest przenośnią, od tego, co nią nie jest. Nie ma w państwie miejsca dla tych poetów, którzy nazbyt wzniośle mówią o rzeczywistości – należy wydalich ich z miasta, a zadowolić się „mniej świetnym i mniej przyjemnym poetą i opowiadaczem mitów, mając pożytek na oku”<sup>10</sup>.

Eschatologia w *Państwie* Platona ma charakter praktyczny; jej funkcją jest wychowanie młodzieży: „Jeśli mają być odważni, to czy nie to im trzeba mówić, [...] co im potrafi odjąć strach przed śmiercią?”<sup>11</sup>. Ważne jest zatem, by układający mity odpowiednio przedstawiali wszystko, co dzieje się w Hadesie.

<sup>7</sup> Tamże, ks. II, 374 E, s. 69.

<sup>8</sup> Tamże, ks. II, 377 B, s. 73.

<sup>9</sup> Tamże, ks. II, 380 B, s. 76.

<sup>10</sup> Tamże, ks. III, 398 A, s. 95.

<sup>11</sup> Tamże, ks. III, 386 A, s. 81.

Dotyczy to także Homera, największego z greckich wieszczów. Ponieważ bohaterowie *Odysei* i *Iliady* postrzegają życie pozagrobowe jako nudne, smutne i tragiczne, konieczne jest naniesienie poprawek w tych dziełach. Utwory poetów należy skorygować tak, by ich treści budziły w słuchaczach przekonanie, że niewola po stokroć gorsza jest od śmierci, bogowie nie są źródłem zła, a bohaterowie są lepsi od zwykłych ludzi. Muzyka również powinna być użyteczna, odzwierciedlać „dobry i piękny charakter”, „wewnętrzzną konstytucję duszy”<sup>12</sup>, a do tego wystarczą dwie tonacje i dwa instrumenty: lira i kitarra.

Państwem powinni rządzić najlepsi spośród żołnierzy, zdolni troszczyć się o sprawy publiczne. Ich jedynym bogactwem będą dobra duchowe, nie mogą oni posiadać złota ani majątku, ani nawet prywatnego mieszkania. Materialne złoto plamiłoby bowiem ich czystość, a własne mienie uczyniłoby z nich gospodarzy i rolników. Wymagający wyrzeczeń sposób życia nie zapewnia rządzącym szczęścia, ale jest to cena za szczęśliwe państwo. Potrzebuje ono dobrych strażników, którzy nie dopuszczą do zbytniego wzbogacania się bogatych i zubożenia biednych. Bogaci musieliby płacić większą daninę na rzecz państwa, ponieważ posiadając odpowiednie środki, może ono skutecznie prowadzić rozgrywki polityczne na arenie międzynarodowej i wykorzystywać podziały społeczne wśród wrogów.

„Rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, dla dobra państwa”<sup>13</sup>. Zwykli obywatele natomiast zobowiązani są do prawdomówności.

W państwie wszystko w miarę możliwości powinno być wspólne. „Wychowanie fizyczne i duchowe, jeżeli będzie należyte a ustalone, urabiane będą dobre natury, a znów natury należyte, przesiąknięte tym wychowaniem, zrobią się jeszcze lepsze niż pokolenie poprzednie”<sup>14</sup>. Prawidłowość ta może jednak zostać zakłócona, jeśli pojawią się nowe prądy zagrażające porządkowi cielesnemu i duchowemu, zwłaszcza nowe mody w muzyce. „Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych”<sup>15</sup>.

Sprawiedliwość w Platońskim państwie polega na tym, by jak najlepiej wypełniać swoje zadania. Ważne jest, „żeby każdy robił swoje, a nie bawił się tym i owym”<sup>16</sup>, żeby nikt nie zabierał drugiemu jego własności i sam nie był przez innych okradany. To decyduje o wartości miasta. Z kwestią sprawiedliwości u Platona wiąże się problem eschatologiczny: Tylko wtedy, gdy dusza jest nieśmiertelna i nigdy nie ginie, człowiek sprawiedliwy może otrzymać dobro, którego nie doświadczył, cierpiąc niesprawiedliwość na ziemi.

<sup>12</sup> Tamże, ks. III, 400 D, s. 99.

<sup>13</sup> Tamże, ks. III, 389 B, s. 85.

<sup>14</sup> Tamże, ks. IV, 424 A, s. 122.

<sup>15</sup> Tamże, ks. IV, 424 C, s. 122.

<sup>16</sup> Tamże, ks. IV, 433 D, s. 133.

*Państwo* Platona można uznać za niezwykle represyjny, totalitarny system policyjny, gdzie rozstrzygnięcia rządzących – oparte na osobliwych konstrukcjach logicznych – pozostawałyby zrozumiałe tylko dla nich. Na szczęście nikt nie podjął się realizacji tego rodzaju utopii.

#### INSPIRACJE AUGUSTYŃSKIE

W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI odwołuje się wielokrotnie do myśli św. Augustyna<sup>17</sup>, co czyni zasadnym zwrócenie uwagi na społeczne idee wielkiego biskupa. Wprawdzie w tekście encykliki nie ma bezpośrednich odniesień do *Państwa Bożego*, nie ulega jednak wątpliwości, że idee w nim zawarte przenikają papieski dokument, zwłaszcza że w jednej z katechez Benedykt XVI „zrecenzował” tekst biskupa Hippony, mówiąc, iż jest to „dzieło imponujące i kluczowe dla rozwoju zachodniej myśli politycznej oraz dla chrześcijańskiej teologii dziejów”, a może nawet „najważniejsza księga św. Augustyna, zachowująca niezmienną ważność”<sup>18</sup>.

Encyklika ta traktuje o chrześcijańskiej nadziei, będącej zdaniem Papieża centralnym pojęciem biblijnego przekazu. Chrześcijanie zostali obdarzeni niezawodną nadzieją, która miała wpływ na zmianę ich egzystencji. Otwarcie na przyszłość powoduje bowiem zmianę terażniejszości. „Tylko wtedy, gdy przyszłość jest pewna jako rzeczywistość pozytywna, można żyć w terażniejszości” (nr 2) – mówi Papież. Tę istotną tezę powtarza raz jeszcze, innymi słowami: „Fakt, że ta przyszłość istnieje, zmienia terażniejszość; terażniejszość styka się z przyszłą rzeczywistością, i tak rzeczy przyszłe wpływają na obecne i obecne na przyszłe” (nr 7). Ofiarowanie nadziei jest w konsekwencji podarowaniem nowego życia (por. nr 3).

Benedykt XVI przypomina, że filozofia dziejów została zastąpiona chrześcijańską teologią dziejów mówiącą o osobowym Bogu, który kieruje losami świata i ludzi. Ponieważ Papież nie rozwija tego wątku, warto sięgnąć do rozumienia Opatrzności, jakie prezentował Augustyn. Główna teza afrykańskiego biskupa głosi, że wbrew powszechnemu przekonaniu, jakie panowało po upadku Rzymu<sup>19</sup>, losami świata kieruje bezpośrednio Boża Opatrzność. Generalnie bieg spraw doczesnych zależy od wyroków prawdziwego Boga. „Bóg więc, ów twórca i dawca szczęśliwości, jako że sam tylko jest Bogiem

<sup>17</sup> W tekście encykliki imię Augustyna pojawia się piętnaście razy.

<sup>18</sup> B e n e d y k t XVI, *Św. Augustyn* (Katecheza podczas audiencji generalnej, Watykan, 20 II 2008), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 29(2008) nr 4(302), s. 40. Uważa się jednak, że największym osiągnięciem św. Augustyna jest jego traktat *O Trójcy Świętej* (zob. św. A u g u s t y n, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1996).

<sup>19</sup> Wydarzenie to było jednym z powodów napisania dzieła *Państwo Boże*.

prawdziwym, rozdaje królestwa ziemskie, zarówno dobrym, jak i złym. Nie bezmyślnie i na chybił-trafił, bo przecież Bogiem jest, nie fortuną, lecz wedle porządku rzeczy i czasów – wedle porządku, niepojętego dla nas, ale przezeń doskonale rozumianego<sup>20</sup>. Opatrzność rządzi wszystkim, także panowaniem i upadkiem ludzkich królestw. Rządzi również państwem rzymskim, które Bóg rozszerzał ze względu na naturalne cnoty jego obywateli. Ponieważ dawni Rzymianie nie mieli otrzymać życia wiecznego, w doczesności otrzymali swoją odpłatę. Ich państwo dane im było przez Boga, który „ziemskie panowanie daje dobrym i złym wedle swej woli; a wola Jego zawsze sprawiedliwa jest”<sup>21</sup>. Bóg sprawiedliwy, który czuwa nad całą ludzkością, „dał Rzymianom królestwo wtedy i takie, jako sam chciał”<sup>22</sup>. Od Niego zależy też czas trwania wojen i ich wynik. „Bóg to jedyny i prawdziwy wszelkimi tymi sprawami kieruje i rozporządza nimi; a choć dla przyczyn ukrytych przed nami, czyliżby dlatego niesprawiedliwych?”<sup>23</sup> Chrześcijańscy władcy cieszą się szczęściem, ponieważ usilnie dążą do pomnożenia chwały Bożej i miłują wieczne Królestwo<sup>24</sup>. Zdaniem Augustyna wszystkie dobra tego świata pochodzą z ręki Boga, także zaszczyty, władza i godność, których Bóg wedle swej woli używa zarówno dobrym, jak i złym. W dziejach ludzkości ta właśnie argumentacja służyła legitymizacji każdej władzy, nawet najbardziej nieludzkiej. Nieprzekonujące jest wyjaśnienie, że wprawdzie decyzji Boga nie rozumiemy, ale zawsze mają one sens. Uznanie, że to Bóg dał władzę tyranom oznaczałoby bowiem obciążenie Go odpowiedzialnością za ogrom ludzkich cierpień, tragedii i bólu.

„Chrześcijanie tu na ziemi nie mają stałej ojczyzny, ale szukają przyszłej (por. 11, 13-16; Flp 3, 20), oznacza to coś zupełnie innego niż zwyczajne odniesienie do perspektywy przyszłości: obecne społeczeństwo jest uznawane przez chrześcijan za niezadowolające; należą oni do nowego społeczeństwa, ku któremu zmierzają i które ich pielgrzymowanie antycypuje” – pisze Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* (nr 4). Traktowanie własnej ojczyzny jako czegoś przejściowego trzeba uznać raczej za metaforę niż za faktyczną zachętę do porzucenia ojczyzny ziemskiej i wypatrywania niebieskiej. W przeciwnym razie musielibyśmy uznać doczesną ojczyznę za utopijną, faktycznie nieistniejącą; słowo „patria” faktycznie znaczyłoby „u-patria”. Trudno byłoby wówczas zrozumieć niezwykle przejmujące słowa Jana Pawła II, wypowiedziane w roku 1991 roku w Kielcach. „Może dlatego mówię tak, jak mówię, ponieważ to jest moja Matka,

<sup>20</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. IV, rozdz. 33, s. 178.

<sup>21</sup> Tamże, ks. V, rozdz. 21, s. 213.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 214.

<sup>24</sup> Por. tamże, ks. V, rozdz. 24, s. 217.



ta ziemia! To jest moja Matka, ta Ojczyzna! To są moi bracia i siostry!”<sup>25</sup>. Przynależność chrześcijan do „nowego społeczeństwa” trzeba paradoksalnie uznać za jeszcze mocniejszą przynależność do społeczeństwa „starego”.

W *Spe salvi* Benedykt XVI stwierdza, że czas prześladowań był dla chrześcijan okazją do weryfikacji fundamentów ich egzystencji – pozbawieni środków utrzymania i całej bazy materialnej, z wiary czynili nową podstawę życia. Przeczy to niejako konstruowanej przez Platona koncepcji państwa, w którym na pierwszym miejscu stawiane są materialne potrzeby ludzi – to one właśnie stanowią jego podstawę. W chrześcijaństwie natomiast fundamentem fundamentów jest wiara. Na niej zbudowana została nowa wolność, wolność od determinacji dobrami materialnymi. Konsekwencją owej wolności opartej na wierze jest zdolność do wyrzeczenia się świata w życiu zakonnym, a nawet do męczeństwa. Wyrzeczenia osób „dotkniętych przez Chrystusa” (nr 8) stawały się „dowodem” rzeczywistej obecności przyszłych dóbr i źródłem nadziei dla innych ludzi (por. tamże).

Perspektywę nadziei Benedykt XVI sytuuje w kontekście współczesnej eschatologii. Teologiczną refleksję na temat „rzeczy ostatecznych” Papież podejmował wielokrotnie już w okresie przedpontyfikalnym; warto wspomnieć jego *Eschatologię*<sup>26</sup> (z roku 1977) i *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*<sup>27</sup> (z roku 1968). Bolesnym problemem obecnych czasów jest to, że człowiek bardziej niż życiem wiecznym zainteresowany jest wiecznym życiem, że pragnie odsunąć jak najdalej wydarzenie śmierci. Autor encykliki *Spe salvi* w całej swojej teologii wyraża pogląd, że śmierć była odpowiedzią Boga na ludzki grzech, środkiem zaradczym pozwalającym położyć kres nędzy ludzkiego życia. Takie rozumienie śmierci towarzyszyło także rozważaniom św. Augustyna. Wyrażał on przekonanie, że ludzie stworzeni przez Boga zostali umieszczeni w raju, gdzie żyli w największym szczęściu, a ich szczęśliwość byłaby wieczna, gdyby nie popełnili grzechu. Zło, które stało się ich udziałem, nie pochodziło od Boga, lecz miało swoje źródło w ludzkiej woli. Po grzechu pierwotnym życie człowieka stało się niejako umieraniem. Gdyby jednak ludzie „nie zgrzeszyli, nie zaznabyli żadnego rodzaju śmierci”<sup>28</sup>. W mocy Boga leżało niedopuszczenie do upadku człowieka, ale wołał On pozostawić człowiekowi

<sup>25</sup> J a n P a w e ł II, *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku w Masłowie, Kielce, 3 VI 1991), „L'Osservatore Romano”, wyd.pol. 12(1991) nr 5(132), s. 33.

<sup>26</sup> Zob. J. R a t z i n g e r, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1985.

<sup>27</sup> Zob. t e n ż e, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.

<sup>28</sup> Ś w. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, ks. XIII, rozdz. 3, s. 477. Por. tamże, ks. XIII, rozdz. 1, s. 475; tamże, ks. XIII, rozdz. 19, s. 493.

wolność i tym samym obnażyć nędzę ludzkiej pychy oraz ukazać wielkość swojej łaski. Państwo niebieskie powstało z miłości Boga posuniętej „aż do pogardy siebie samego”, państwo ziemskie natomiast uczyniła miłość własna człowieka, posunięta „aż do pogardy Boga”<sup>29</sup>.

W *Spe salvi* Benedykt XVI nawiązuje do intuicji Augustyna, stwierdzając, że „to, co na co dzień nazywamy «życiem», w rzeczywistości nim nie jest” (nr 11) i dlatego dążymy do prawdziwego życia, którego nie znamy, a o którym wiemy, iż musi istnieć. Do życia doczesnego mamy stosunek ambiwalentny; z jednej strony chcemy żyć, z drugiej zaś nie chcemy życia, które przynosi „więcej trudu niż zaspokojenia” (tamże). Augustyn w *Państwie Bożym* pisze, że w doczesności współżycie ludzi narażone jest na wiele ciosów, nawet wśród przyjaciół pojawia się zło podejrzeń, nieżyczliwość czy walka, a zamieszkiwanie pod jednym dachem nie gwarantuje wierności i pokoju<sup>30</sup>. Dlatego, gdy umierają przyjaciele, którym dobrze życzyliśmy, „i gdy nas ich śmierć zasmuca, to słuszniej jeszcze i pocieszy nas, że już się pozbyli tego zła, które w tym życiu nawet dobrych ludzi albo nadpsuje, albo zepsuje, albo przynajmniej na to niebezpieczeństwo naraża”<sup>31</sup>.

Podobnie zapewne przebiega rozumowanie Benedykta XVI, który w *Spe salvi* pisze: „Być może wiele osób odrzuca dziś wiarę, gdyż życie wieczne nie wydaje się im rzeczą pożądaną. Nie chcą życia wiecznego, lecz obecnego, a wiara w życie wieczne wydaje się im w tym przeszkodą. Kontynuować życie na wieczność – bez końca, jawi się bardziej jako wyrok niż dar. Oczywiście chciałoby się odsunąć śmierć jak najdalej. Ale żyć zawsze, bez końca – to w sumie może być tylko nudne i ostatecznie nie do zniesienia” (nr 10). Dlatego, chociaż nie chcemy umierać, „nie pragniemy też istnieć w nieskończoność”, co więcej – „także ziemia nie została stworzona z taką perspektywą” (nr 11)<sup>32</sup>. Śmierć stanowi rozwiązanie tego problemu, prowadząc człowieka do zbawienia. Chociaż wieczność jako taka stanowi dla nas tajemnicę, to jednak „ta nieznaną «rzecz» jest prawdziwą «nadzieją»” (nr 12).

Wieczność nie będzie nieskończonym ciągiem kolejnych dni, lecz ostatecznym zaspokojeniem, w którym nie ma następstwa czasowego. Będzie ona raczej „życiem w pełnym znaczeniu, wciąż nowym zanurzeniem się w głębie istnienia, podczas gdy po prostu ogarnia nas radość” (nr 12). Tego rodzaju radość nie może być jednak radością jednostki, gdyż zbawienie ma zawsze

<sup>29</sup> Tamże, ks. XIV, rozdz. 27, s. 546.

<sup>30</sup> Por. tamże, ks. XIX, rozdz. 5, s. 768-770.

<sup>31</sup> Tamże, ks. XIX, rozdz. 8, s. 773.

<sup>32</sup> Tego rodzaju marginalne twierdzenie stawia pod znakiem zapytania pogląd, że gdyby człowiek nie zgrzeszył, żyłby nieskończenie (por. np. Katechizm Kościoła Katolickiego, nry 400, 402, 413). Chodzi oczywiście o często podnoszony czysto teoretyczny problem demograficzny.



wymiar wspólnotowy. „Prawdziwe życie” możliwe jest jedynie w jedności z „ludem”, może się ono realizować tylko we wspólnocie.

Benedykt XVI podkreśla, że ukierunkowanie na szczęście wieczne przyczynia się do umocnienia i trwania świata doczesnego, zwłaszcza w sytuacji gwałtownych przemian społeczno-politycznych (por. nr 15). Ta refleksja wskazuje na ciągle otwarte zadanie stojące przed Kościołem. „Czyż patrząc na współczesne dzieje – pyta Papież – nie przychodzi nam stwierdzić, że nie uda się stworzyć pozytywnego porządku świata tam, gdzie dziczeję dusze?” (tamże). Nowożytność zaczęła interpretować troskę o zbawienie duszy jako ucieczkę przed odpowiedzialnością za świat doczesny. Nowa wiara w postęp i w możliwości nauki doprowadziła bowiem do kryzysu chrześcijańskiej nadziei. Człowiek uwierzył w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu, pozwalające osiągnąć pełną i doskonałą wolność. Swoistym znakiem czasu był rozwój przemysłu, a jego konsekwencją – powstanie grupy pracowników najemnych nazwanych „proletariatem”. Nieludzki poziom życia tej grupy stał się przyczyną rewolucyjnego poruszenia zmierzającego do ustanowienia nowego porządku społecznego, który miał zagwarantować swego rodzaju królestwo niebieskie na tym świecie (por. nr 20). Zwycięstwo rewolucji marksistowskiej, która do dzisiaj fascynuje wielu, nie spełniło pokładanych w niej oczekiwań. Nacjonalizacja środków produkcji i dyktatura proletariatu nie stworzyły „Nowego Jeruzalem”. Ideolodzy rewolucji zapomnieli bowiem o tym, że podstawowym czynnikiem jakiegokolwiek zmiany jest człowiek ze swoją wolnością i że istoty ludzkiej nie da się zredukować do systemu zależności ekonomicznych.

Jak pisze Benedykt XVI, obecnie „na nowo stajemy wobec pytania: w czym możemy pokładać nadzieję?” (nr 22). Punktem wyjścia poszukiwań odpowiedzi na to pytanie musi być „samokrytyka czasów nowożytnych w dialogu z chrześcijaństwem i jego koncepcją nadziei” (tamże). Owemu dialogowi winna towarzyszyć także „samokrytyka nowożytnego chrześcijaństwa” (tamże). Papież nie mówi, z jakich powodów konieczna jest taka wewnętrzna krytyka, ale wydają się one oczywiste. Chrześcijaństwo stanowi najliczniej reprezentowaną religię na świecie (ponad dwa miliardy osób). Chociaż nie ulega wątpliwości, że to właśnie kraje chrześcijańskie stanowią swego rodzaju cywilizacyjną miarę, to jednak chrześcijanie nie stworzyli, niestety, takich mechanizmów społecznych, które mogłyby być niekwestionowanym wzorem dla innych. Ponadto również wśród chrześcijan obserwuje się pewne gorszące procesy, które przypominają o ciągłej potrzebie nawrócenia.

Nie ulega wątpliwości, że postęp technologiczny może posłużyć człowiekowi, ale może też człowieka unicestwić. „Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego [...], wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata” (tamże). Człowiek musi ciągle na nowo uczyć się

korzystania ze swej wolności w zmieniających się warunkach świata, musi odkrywać źródło i zasadę swojej wolności. „Człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei” – czytamy w encyklice *Spe salvi* (nr 23).

Postęp technologiczny sumuje się w pewien sposób automatycznie, kolejne pokolenia przejmują osiągnięcia poprzednich. Brak jednak – jak zauważa Benedykt XVI (wbrew temu, co głosił Platon) – „postępu sumarycznego” (nr 24) w dziedzinie ducha. W sferze etyczno-moralnej największą rolę ogrywa bowiem ludzka wolność. Każde pokolenie niejako zaczyna od nowa, chociaż czyni to w oparciu o wiedzę i doświadczenie poprzednich generacji; może czerpać ze „skarbcza moralnego całej ludzkości” (tamże) lub go odrzucić. W tym kontekście Papież krytykuje wszelkie utopie: „Kto obiecuje lepszy świat, który miałby nieodwołalnie istnieć na zawsze, daje obietnicę fałszywą; pomija ludzką wolność. Wolność musi wciąż być zdobywana dla dobra” (tamże). Każda próba strukturalnego zadekretowania dobrego świata z konieczności neguje ludzką wolność, kwestionując tym samym wartość przyjętych rozwiązań. Oczywiście, mądrze wypracowane struktury dobra mają nieocenione znaczenie dla budowania moralnego ładu, nigdy jednak nie zastąpią ludzkich wolnych decyzji.

Papież odnosi się w encyklice również do niewątpliwego kryzysu eschatologii: „Musimy również zdać sobie sprawę, że gdy nauka odnosiła sukcesy w stopniowym rozwoju świata, nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu. W ten sposób zawęziło horyzont nadziei i nie rozeznało wystarczająco wielkości swojego zadania” (nr 25). Kryzys ten nie wydaje się zakończony. Potrzebna jest świadomość, że nie wystarczy przypominanie katechizmowych sformułowań, należy poszukiwać teologicznych interpretacji, które będą docierały do serc i umysłów współczesnych ludzi, najpierw do ludzi wierzących, a za ich pośrednictwem do całych społeczeństw.

Człowieka nie może jednak zbawić ani nauka, ani postęp, ale wyłącznie miłość sięgająca poza granicę śmierci. Taka jest absolutna miłość samego Boga, która daje człowiekowi niewzruszoną pewność zbawienia, zrodzoną z ofiary Jezusa Chrystusa. Ten, kto nie zna Boga, choćby miał różne nadzieje, pozbawiony jest tej wielkiej nadziei, która ma moc podtrzymania życia (por. Ef 2,12). Relacja z Bogiem, który jest źródłem życia, który sam jest Miłością i Życiem, daje nam prawdziwe życie, pełne, bez żadnych zagrożeń. W tę relację z Bogiem wchodzimy poprzez relację z Chrystusem. Komunia z Nim zaś sprawia, że staje się możliwe, „abyśmy prawdziwie byli dla innych, dla ogółu” (nr 28). Konsekwencją komunii z Chrystusem jest nasza odpowiedzialność za innych, gotowość do dzielenia się z innymi wszelkimi dobrami i zdolność do „zdecydowanego i ofiarnego uczestnictwa w budowaniu porządku doczesnego” (nr 29).

Chociaż konieczne jest nasze zaangażowanie na rzecz poprawy świata, „lepszy świat jutra nie może stanowić właściwego i wystarczającego zakresu

naszej nadziei” (nr 30). Człowiek w swoim życiu potrzebuje małych nadziei, które bez wielkiej nadziei, jaką jest sam Bóg, okazują się jednak zawsze niewystarczające. Królestwo Boga znajduje się tam, gdzie dociera Jego miłość – to ona sprawia, że w niedoskonałym świecie nie tracimy zapału do tworzenia świata bardziej ludzkiego. Przez czynną nadzieję, czyli przez „każde poważne i prawe działanie człowieka” (nr 35) otwieramy drzwi ku przyszłości. Tylko wielka nadzieja pozwala nam jednak zachować pewność, że nasze istnienie ma sens. „Nie możemy «zbudować» królestwa Bożego własnymi siłami – to, co budujemy, pozostaje zawsze królestwem ludzkim” (tamże), możemy jednak „otworzyć samych siebie i świat, aby wkroczył Bóg: Bóg prawdy, miłości i dobra” (tamże).

Ludzkiemi siłami nie zdołamy też całkowicie usunąć cierpienia ze świata. „Możemy starać się ograniczyć cierpienie, walczyć z nim, ale nie możemy go wyeliminować” (nr 37). Z jednej strony wynika ono bowiem z ludzkiej organiczności, z drugiej zaś jest skutkiem winy, pozostającej jego nieustannym źródłem. Bóg, który wszedł w ludzkie cierpienie, dał ludziom nadzieję na ostateczne zwycięstwo nad złem, grzech jednak wciąż pozostaje obecny w naszej teraźniejszości. Miarą człowieczeństwa jest bez wątpienia stosunek do człowieka cierpiącego, któremu trzeba pomagać i któremu trzeba towarzyszyć, zwłaszcza wtedy, kiedy zawodzą wszystkie sposoby pokonania bólu. Dzięki współcierpieniu staje się on możliwy do zniesienia. Szczególnym rodzajem współcierpienia w życiu społecznym jest przyjęcie cierpienia ze względu na dobro, prawdę i sprawiedliwość. „Jeżeli bowiem ostatecznie mój dobrobyt, moja nietykalność jest ważniejsza od prawdy i sprawiedliwości, wówczas panuje prawo mocniejszego; wówczas dominuje przemoc i kłamstwo. Prawda i sprawiedliwość winny być ważniejsze od mojej wygody i nietykalności, w przeciwnym razie moje własne życie staje się kłamstwem” – pisze Papież (nr 38). Bez wyrzeczenia nie można mówić o prawdziwej miłości. Dowiódł tego sam Bóg, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem i wycierpiał do końca ludzki los. Jego śladem podążyli święci męczennicy, którzy mocą wielkiej nadziei byli w stanie bez reszty oddać się Dobru Najwyższemu. „Zdolność do cierpienia z miłości do prawdy [...] zależy jednak od rodzaju i od miary nadziei, jaką nosimy w sobie” (nr 39).

Papież przypomina, że w historii chrześcijaństwa perspektywa Sądu Ostatecznego miała istotny wpływ na postępowanie chrześcijan, „stanowiąc jakby kryterium, według którego kształtowali życie doczesne” i „wyzwanie dla sumień” (nr 41). Na niej opierała się nadzieja na Bożą sprawiedliwość, która jednak wiązała się też z groźbą kary. W nowożytności wiara w Sąd Ostateczny straciła na znaczeniu, zwłaszcza w konfrontacji z ateizmem, który podnosił problem bezczynności Boga wobec ogromu niesprawiedliwości i cierpienia niewinnych. Ze sprzeciwu wobec niesprawiedliwości świata zrodziło się przekonanie, że człowiek musi zrobić to, czego żaden bóg zrobić nie chce albo

zrobić nie może. Kuszająca teza, że człowiek jest w stanie to uczynić, doprowadziła do jeszcze większego cierpienia. Nie da się stworzyć sprawiedliwości według miary świata doczesnego, gdyż próby dokonania tego grożą zawsze jeszcze większą niesprawiedliwością. Bóg, ze swej istoty niedostępny, objawił się Chrystusie, który wziął na siebie los cierpiącego człowieka. „Niewinny cierpiący stał się nadzieją-pewnością: Bóg jest i Bóg potrafi zaprowadzić sprawiedliwość” (nr 43). Papież wyraża przekonanie, że kwestia sprawiedliwości stanowi najmocniejszy argument za wiarą w istnienie życia wiecznego. „Protest przeciw Bogu w imię sprawiedliwości niczemu nie służy. Świat bez Boga jest światem bez nadziei (por. Ef 2,12)” (nr 44). Kontynuując tę myśl Benedykta XVI, można powiedzieć, że niesprawiedliwość świata, okropne cierpienie niewinnych, najmniejszych i bezbronnych nie stanowi argumentu za nieistnieniem Boga, lecz – paradoksalnie – jest najgłośniejszym wołaniem o Jego istnienie. Jeśli świat ma jakikolwiek sens, to Bóg istnieje; jedynie Bóg może bowiem ten sens uratować.

Obraz Sądu Ostatecznego, chociaż daje nadzieję na sprawiedliwość, jest jednak obrazem przerażającym, budzącym grozę. „Sprawiedliwość i łaska – wyjaśnia Papież – muszą być widziane w ich właściwym wewnętrznym związku. Łaska nie przekreśla sprawiedliwości. [...] Na uczcie wiekuistej złościny nie zasiądą ostatecznie przy stole obok ofiar, tak jakby nie było między nimi żadnej różnicy” (tamże). Groźną wymowę tych słów Benedykt XVI próbuje załagodzić, przypominając naukę o czyścicu, o możliwości oczyszczenia i uleczenia w stanie pośrednim – a w konsekwencji przeraża jeszcze bardziej. „Wraz ze śmiercią decyzja człowieka o sposobie życia staje się ostateczna – to życie staje przed Sędzią” (nr 45); nic już zatem nie można zrobić dla ludzi, którzy zniszczyli w sobie prawdę, podeptali miłość i żyli w nienawiści. „Takich ludzi już nie można uleczyć, a zniszczenie dobra jest nieodwołalne: to jest to, na co wskazuje słowo «piekło»” (tamże).

W interesujący sposób podjęty został w encyklice temat zbawczego charakteru Sądu Ostatecznego. Decydujący akt Sądu stanowi spotkanie z Chrystusem. Spotkanie to, będące bolesnym „przejściem przez ogień” (nr 47), pozwala na odzyskanie własnej tożsamości. Ogniem tym jest sam Chrystus. Błogosławione cierpienie spowodowane ogniem miłości sprawia, że człowiek odzyskuje siebie, dzięki czemu będzie mógł należeć do Boga. Brud życia nie plami człowieka na wieczność, lecz zostaje wypalony w Męce Chrystusa. W Sądzie Ostatecznym doświadczamy miłości, która przewyższa całe zło świata, całe zło w nas. Ból miłości przynosi zbawienie i radość. Sąd okazuje się sprawiedliwością i łaską, dzięki czemu możemy mieć nadzieję i zmierzać ku Chrystusowi-Sędziemu, który jest naszym Zbawicielem.

Zastanawiające w tych rozważaniach wydaje się to, że Papież zachowuje pewien dystans; przywołuje poglądy „niektórych współczesnych teologów”

(tamże), nie ustosunkowując się do nich. Sądzę, że Benedykt XVI złagodził w ten sposób swoje wcześniejsze, dość nieprzejednane stanowisko w kwestii zbawienia powszechnego. Wskazują na to kolejne zdania, mówiące o wspólnotowym charakterze zbawienia. „Nikt nie będzie zbawiony sam. [...] Nasza nadzieja zawsze jest w istocie również nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego” (nr 48).

To ostatnie zdanie brzmi (przypadkowo?) jak nawiązanie do przywoływanej po wielokroć przez Hansa Ursa von Balthasara wypowiedzi Orygenesusa na temat wypełnienia do końca dzieła Ojca przez Syna: „Wypełni dzieło wówczas, gdy mnie, ostatniego i najgorszego ze wszystkich grzesznika, uczyni pełnym i doskonałym”<sup>33</sup>.

### ESCHATOLOGIA PRZECIWIW UTOPII

Z powyższych rozważań wynika, że życie społeczeństw i narodów związane jest z eschatologią, i to w sposób najbardziej wewnętrzny. Dlatego wydaje się konieczne poszukiwanie takich rozwiązań, które jeszcze mocniej zwiążą życie doczesne z wiecznością. Eschatologia Benedykta XVI (a wcześniej Josepha Ratzingera) w dużej mierze oparta jest na teologii św. Augustyna. Papież czuje się nie tylko kustoszem idei biskupa z Hippony, ale i aktywnym ich propagatorem. „Myślę, że Augustyn w sposób bardzo precyzyjny i zawsze aktualny opisał [...] podstawową sytuację człowieka, sytuację, z której wywodzą się wszystkie jego sprzeczności i nadzieje” (nr 12) – pisze Benedykt XVI, a tego rodzaju wyrazy admiracji obecne są w całej encyklice. Trudno to zrozumieć, zwłaszcza w kontekście społecznego nauczania Kościoła, ponieważ w *Państwie Bożym* odnajdziemy wiele kwestii, które trudno pogodzić z Ewangelią. Na przykład o niewolnictwie Augustyn pisze: „Z natury samej, w której Bóg człowieka stworzył, nikt nie jest sługą drugiego człowieka, ani też sługą grzechu. Ale nawet i niewolnictwo, choć jest za karę, tym się prawem rządzi, które nakazuje zachowywać przyrodzony porządek, a zakazuje go burzyć”<sup>34</sup>. Powodem doczesnych cierpień ludzi dobrych jest według Augustyna to, że Bóg chce, „aby człowiek sam wypróbował własne siły swoje i poznał, do jakiego stopnia Boga bezinteresownie miłuje”<sup>35</sup>. A „gdy ludzi sprawiedliwych spotka coś złego od ich niegodziwych panów, to nie jest to karą za zbrodnie, lecz probierzem cnoty. Stąd człowiek sprawiedliwy, choćby był i niewolnikiem, wolny

<sup>33</sup> Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków, 2013, s. 99; por. H. U. v. o n B a l t h a s a r, *Theodramatik*, t. 4, *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, s. 213.

<sup>34</sup> Św. A u g u s t y n, *Państwa Boże*, ks. XIX, rozdz. 15, s. 783.

<sup>35</sup> Tamże, ks. I, rozdz. 9, s. 32.



jest<sup>36</sup>. Co więcej, wszystkie kary, czy to doczesne, czy też wieczne, Bóg zsyła na człowieka „zależnie od tego, jak i czym opatrność Boża każdego dotknąć postanawia, bądź za grzechy już dawnej popełnione, bądź [...] dla ćwiczenia w cnotach lub ujawnienia cnót<sup>37</sup>”.

Chociaż trudno się zgodzić z wizją Boga, który człowieka wystawia na próby, to trzeba przyznać Augustynowi, że stara się on być konsekwentny w swoich wywodach. Jeśli twierdzi, że Bóg bezpośrednio kieruje światem, to wszystko, co się na tym świecie dzieje, jest skutkiem Jego poszczególnych decyzji: wojny, królestwa, powodzenie, cierpienie, życie, śmierć i wszystko inne. Specyficzne są rozważania Augustyna dotyczące zagadnień szczegółowych. W kwestii ograniczonej skuteczności chrztu (chrzest usuwa grzech, ale człowiek nie wraca do stanu sprzed grzechu) pisze: „Gdyby wnet po sakramencie odrodzenia następowała nieśmiertelność ciała, sama by wiara poderwaną została, bo wiara wtedy jest wiarą, gdy w nadziei oczekujemy tego, czego jeszcze w rzeczywistości nie widzimy. [...] A z dziećmi małymi każdy by biegł do chrztu po łaskę Chrystusową dlatego głównie, by się nie rozłączać z ciałem<sup>38</sup>”. Augustyn twierdzi też, że nie wszyscy mogą być zbawieni: „Gdyby wszyscy pozostali ukarani potępieniem sprawiedliwym, w nikim by nie stała się widzialna łaska miłosierdzia; tak samo znów, gdyby wszyscy z mroków do światła przeniesieni zostali, w nikim by się nie okazała prawdziwość kary<sup>39</sup>”. Dochodzi jednak do przerażającej konkluzji: „Dlatego znacznie więcej jest ludzi w karze niż w świetle, iżby jasne było to, co się wszystkim należało<sup>40</sup>”.

Na inspirowanych tego rodzaju eschatologią spójnych, radykalnych poglądach Benedykta XVI można jednak dostrzec pewne budzące nadzieję rysy. Uprawnione i pożyteczne wydaje się więc poszukiwanie innych perspektyw eschatologicznych, które pozwolą na pełniejsze zrealizowanie słusznych postulatów społecznych encykliki, nie czyniąc z nich idei zbyt utopijnych.

*Spe salvi* zawiera wiele sformułowań, które nieco deprecjonują rzeczywistość doczesną. „To, co na co dzień nazywamy «życiem», w rzeczywistości nim nie jest” (nr 11), dlatego czekamy na „życie, które prawdziwie jest życiem” (nr 31) – pisze Papież, nawiązując do myśli św. Augustyna. Trudno budować z innymi lepszy świat, nie uznając rzeczywistej wartości małych, doczesnych nadziei i koncentrując się na przekonaniu, że „kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie” (nr 27). To jakby echa poglądów Augustyna, który twierdzi, że „ta rzecz sama (doczesność) bez owej nadziei to

<sup>36</sup> Tamże, ks. ks. IV, rozdz. 3, s. 148.

<sup>37</sup> Tamże, ks. XXI, rozdz. 13, s. 879.

<sup>38</sup> Tamże, ks. XIII, rozdz. 4, s. 478.

<sup>39</sup> Tamże, ks. XXI, rozdz. 12, s. 877.

<sup>40</sup> Tamże.



szczęście fałszywe i nędza wielka; bo nie zażywa prawdziwych dóbr duszy<sup>41</sup>. Czy chrześcijanin, usiłując docenić wartość poszukiwań ludzi niewierzących, może powiedzieć „w sposób bardzo prosty: człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei” (nr 23)? Czy szczęście ludzi niewierzących trzeba uznać za złudne?

Czy stwierdzenie, że „Bóg prawdziwie angażuje się w sprawy ludzkie” (nr 23), należy rozumieć tak, jak rozumiał tę prawdę Augustyn? Jak zinterpretować słowa, że prawdziwe życie możliwe jest tylko wtedy, gdy „pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością” (nr 27)? Czy nie można uznać, że ci, którzy nie pozostają w świadomej relacji z Bogiem, faktycznie jednak uczestniczą w Jego miłości i Jego zbawczym dziele? Czy nie przemierzają oni świata wsparci naszą nadzieją (jeśli im nadzieja nie została dana albo myśmy im ją zabrali)?

Cierpienie nadal pozostaje dla chrześcijan wyzwaniem, gdyż „całkowite usunięcie go ze świata nie leży w naszych możliwościach” (nr 36). Skoro „to mógłby zrobić tylko Bóg” (tamże), dlaczego tego nie czyni? Papież od ludzi doświadczających bólu wymaga „jego akceptacji, dojrzwania w nim”, ponieważ to „uzdrowia człowieka” (nr 37). Trudno jednak zachęcać do dojrzwania ludzi, których przytłacza ciężar cierpienia. Nie można nie dostrzegać, że cierpienie nie jest równo podzielone, że nie wszyscy niosą taki sam krzyż. Żywimy nadzieję, że Bóg na nowo uleczy wszelki ból, że naprawdę otrze każdą łzę i że w życiu wiecznym nie będzie ani zła, ani jego piołunowych owoców. Tylko sam człowiek cierpiący może jednak (ale nie musi) w swoim cierpieniu dostrzec jakiś sens. Można przyjąć cierpienie dla prawdy i sprawiedliwości, oddać życie albo wyrzec się dobrobytu i kariery w imię miłości, trudno jednak pogodzić się z bezsensownym cierpieniem drugiego człowieka,

Wspólnota nadziei może być sposobem świadczenia o Bogu; dotyczy to nie tylko wielkiej nadziei, lecz także tej małej, codziennej. Kościół jest obecny w świecie, dzieląc z nim radość i nadzieję (łac. gaudium et spes). Potrzeba jednak eschatologii, która nie będzie traktować tego życia jako nie-życia, tego świata jako nie-świata, tej rzeczywistości jako nie-rzeczywistości, czyli jako utopii. Niezwykle cenny jest dorobek katolickiej nauki społecznej<sup>42</sup>, ale bez eschatologii opisującej całą rzeczywistość nie sposób zbudować spójnego obrazu człowieka w świecie stworzonym przez Boga. Warto poszukiwać eschatologii, która zaangażowanie chrześcijan w budowanie rzeczywistości ziemskiej pozbawi znamion utopijności, która nie będzie traktować doczesności jedynie jako środka do osiągnięcia wieczności czy wręcz jako poligonu, na

<sup>41</sup> Tamże, ks. XXI, rozdz. 20, s. 788.

<sup>42</sup> Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium społecznej nauki Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Jedność, Kielce 2005.

którym Bóg poddaje człowieka próbom, by sprawdzić, czy ten zasługuje na wieczność. To, że o wieczności możemy mówić jedynie za pomocą metafor, powinno zachęcać teologów do podejmowania prób tworzenia lepszych modeli, uzupełniania dobrych czy rezygnacji z niezrozumiałych. Przywołany w *Spe salvi* obraz zanurzenia w miłości Boga (por. 12) jako zatrzymanego momentu uniesienia, spotęgowanego ziemskiego szczęścia, które nigdy się nie kończy, niewiele mówi o życiu.

Można na rzeczy ostateczne i ziemskie spojrzeć całościowo, z perspektywy dzieła zbawienia, tak jak to uczynił von Balthasar<sup>43</sup>. Podkreśla on, że śmierć jest końcem całego człowieka, dlatego „wiecznego życia Boga, w którego obszar za łaską Chrystusa ma wejść stworzenie, nie należy pojmować po prostu jako «przedłużenia» życia doczesnego – może nawet ulepszonych<sup>44</sup>. Gdyby człowiek wchodził do wieczności dopiero wtedy, kiedy jego doczesność jest już poza nim, (a „jakaż inną egzystencję mógłby mieć taki człowiek poza tą jedną doczesną?”<sup>45</sup> – pyta von Balthasar), wówczas „nie byłoby to zbawienie tego świata i tego czasu”, ale „byłoby to raczej mające sens platońsko-buddyjskie wyzwolenie istoty (rozumianej jako dusza lub duch) od świata i od jego czasu<sup>46</sup>. Zdaniem szwajcarskiego teologa „to, co nazywamy «życiem wiecznym» lub «niebem», nie jest równowartością czy nawet więcej wartą kontynuacją naszego ziemskiego życia, lecz jest tym naszym życiem doczesnym, które przeżywane w czasie wydaje się już przeszłością, ale teraz zostaje jako całość podniesione i przemienione, stało się czystą prawdą i miłością w wiecznej obecności Boga<sup>47</sup>.

Jak stwierdza Balthasar, „tylko chrześcijaństwo jest religią, w której życie ziemskie jest wieczne<sup>48</sup>. Jest ono wieczne za sprawą zbawczej Paschy Jezusa. „Żadna inna śmierć, nawet w największym opuszczeniu, nie może dorównać tej śmierci<sup>49</sup>. Śmierć Chrystusa na krzyżu, po której następuje zstąpienie do Szeolu, na samo jego „dno”, oznacza unicestwienie śmierci i wyzwolenie, zbawienie potępionych. Autor *Eschatologii w naszych czasach* wyraża tę myśl w dosadnych słowach: „Jeżeli Odkupienie nie jest pokonaniem piekła jako śmierci wiecznej grożącej grzesznikowi (a któż nie jest grzesznikiem?), to jest niczym i niczego nie dokonało<sup>50</sup>. Zstąpienie Chrystusa do piekieł, czyli

---

<sup>43</sup> Zob. H.U. v o n B a l t h a s a r, *Eschatologia w naszych czasach*, tłum. W. Szymona OP, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

<sup>44</sup> Tamże, s. 68.

<sup>45</sup> Tamże, s. 71.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 105.

<sup>48</sup> Tamże, s. 92.

<sup>49</sup> Tamże, s. 53.

<sup>50</sup> Tamże, s. 56.

„przebywanie w stanie śmierci ze zmarłymi, z wszystkimi zmarłymi «przed» Odkupieniem [...] stanowi [...] ponadczasową projekcją deklaracji solidarności Odkupiciela z wszystkimi potępionymi”<sup>51</sup>.

Świadomość istnienia tego rodzaju solidarności może, a nawet musi być nie tylko wzorem, ale rzeczywistym fundamentem solidarności ludzkiej. Dzięki temu, że ludzi wiąże solidarność w grzechu i solidarność w zbawieniu, doczesna solidarność w radości i nadziei, w smutku i trwodze nabiera w rzeczywistości charakteru ontologicznego, stając się nie tylko wzorem, ale najgłębszym wymiarem ziemskiej egzystencji. Ciekawy jest przykład Charlesa Péguy, francuskiego poety i dramatopisarza, który dramatycznie zmagał się z katolickim „dogmatem o piekle”. Zmagania te miały wpływ na całe jego życie. Buntując się przeciw nauczaniu o wiecznym potępieniu, wystąpił z Kościoła. Potem, poprzez socjalistyczną ideę solidarności ze wszystkimi, do Kościoła powrócił, włączając się w nurt nadziei na zbawienie wszystkich. Prawdziwa solidarność tu i teraz – a według Balthasara innej solidarności nie ma i nie będzie – może się stać drogą do solidarności w Bogu. Można mieć nadzieję, że skoro Jezus poprzez swoją solidarność z ludźmi wyniósł ją na poziom Boskiej relacji, każda prawdziwa międzyludzka solidarność jest udziałem w tej Boskiej Solidarności, nawet jeśli człowiek sobie tego uświadamia.

Przedstawiona tu perspektywa eschatologiczna nadaje ziemskiemu życiu szczególną powagę. Bóg uratuje, ocali całą naszą historię. Żaden ból nie będzie zapomniany, każdy człowiek, którego spotkaliśmy i który w tym spotkaniu nas współtworzył, zostanie w nas i dla nas zachowany, zachowane zostanie każde nasze dzieło i nasz trud, każdy czyn miłości.

\*

W ciągu wieków istnienia chrześcijaństwa nierzadko powstawało wrażenie, że obiecuje ono lepsze życie i lepszy świat. Dla wielu wierzących był to rodzaj rekompensaty (obecnej w nadziei) za trudną codzienność i uciemnienie. Ponieważ głosy wzywające do budowania lepszego świata, pojawiające się w każdej epoce wśród dojrzałych chrześcijan, bywały tłumione, jako reakcja na ten stan rzeczy pojawiały się utopijne projekty świata doskonałego, często pozostające w opozycji do wizji szczęścia oczekiwanego przez wierzących w wieczności. Współcześnie chrześcijaństwo świadome jest konieczności uczestnictwa w tworzeniu lepszej, bardziej ludzkiej, a tym samym bardziej Bożej rzeczywistości ziemskiej, jednocześnie jednak pamięta o tym, że idea doskonałego świata zbudowanego w doczesności pozostanie zawsze projektem utopijnym.

<sup>51</sup> Tamże, s. 53.