

Ks. Wojciech Surmiak

Uniwersytet Śląski

O POSZUKUJĄCYCH BOGA
Pytania człowieka ponowoczesnego
w świetle dokumentu Konferencji Episkopatu Włoch,
zatytułowanego *Lettera ai cercatori di Dio*

W Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego 2009 roku biskupi włoscy opublikowali *List do osób poszukujących Boga*¹. Stanowi on niezwykłą pomoc w odkrywaniu Boga nie tylko dla osób, którym po raz pierwszy głosi się wiarę w Jezusa Chrystusa, ale i dla wszystkich, którzy uczynią z niego przedmiot osobistej lektury. Według arcybiskupa Bruno Forte, przewodniczącego Komisji Konferencji Episkopatu Włoch do spraw doktryny wiary, głoszenia i katechezy, poszukującymi Boga są wszyscy, którzy podjęli już trud odnajdywania oblicza żyjącego Boga, ale także i ci, którzy jako ludzie wierzący codziennie podejmują się na nowo trudu wzrastania we właściwym rozumieniu swej wiary poprzez stawianie sobie coraz to nowych pytań. Wśród osób poszukujących Boga są również ci, którzy uważają się za niewierzących, a jednocześnie są bardzo mocno poruszani głębokimi wątpliwościami sumienia dotyczącymi rzeczywistości transcendentnej i spraw ostatecznych².

¹ Commissione Episcopale per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi della Conferenza Episcopale Italiana, *Lettera ai cercatori di Dio* (LcD), 12 IV 2009, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana” 3 (2009), *passim*. Tekst jest stale dostępny na stronie internetowej: www.chiesacattolica.it.

² Poszukującymi Boga są ci, którzy „sono alla ricerca del volto di Dio vivente. Lo sono i credenti, che crescono nella conoscenza della fede proprio a partire da domande sempre nuove, e quanti – pur non credendo – avvertono la profondità degli interrogativi su Dio e sulle cose ultime” (LcD 3).

List został skierowany do tych, którzy uznają się za Bożych pielgrzymów, szukając oblicza Pana (por. Ps 27), oraz do tych, którzy są w trakcie poszukiwania genezy ludzkiego życia, jego nowego sensu i ostatecznego horyzontu. *Lettera ai cercatori di Dio* wpisuje się bardzo mocno w kontekst współczesnej, postmodernistycznej kultury, która cechuje się utratą rzeczywistego sensu życia i ludzkiej egzystencji. Ponowoczesność zastąpiła bowiem poczucie sensu życia i jego pełni dwoma metaforycznymi symbolami – pierwszy z nich to metafora „fragmentu” (tzw. fragmentaryzacja życia), drugi natomiast to obraz „płynnej społeczności” (tzw. *liquid society*). Jeśli zatem jest prawdą, że w epoce postmoderny pojęcie „całości” zostało zastąpione przez pojęcie „fragmentu”, to oznacza, że równocześnie zostało utracone jej pierwotne odniesienie do prawdy i jedności.

Interesujące jest, że temat poszukiwania Boga i sensu ludzkiej egzystencji został podjęty nieco wcześniej przez Benedykta XVI w trakcie jego pielgrzymki do Francji (12–15 września 2008 roku). W Paryżu papież, spotykając się ze światem kultury w Collège des Bernardins, zatrzymał się przy temacie monastycyzmu i teologicznej tradycji rozpoczynającej się słowami: *quaerere Deum*. Poszukiwanie Boga dokonuje się przede wszystkim poprzez słuchanie słowa Bożego i jego interpretację we wspólnocie wierzących. Aby stało się to jednak możliwe, potrzeba, aby wcześniej zaistniało „pierwsze poruszenie” ludzkiego serca, które pobudzi wolę do szukania Bożej głębi. Warto pamiętać, że w procesie *quaerere Deum* wyprzedza człowieka dar Bożej łaski – dar Ducha Świętego. Dlatego właśnie można powiedzieć, że kto szuka Boga, został już przez Boga odnaleziony³.

W trakcie składania życzeń bożonarodzeniowych w 2009 roku papież zwrócił uwagę na tę samą kwestię. Wskazał wtedy przede wszystkim na tych, którzy nie wierzą w Boga. Opierając swoje przemówienie na ewangelicznej scenie wyrzucenia kupców ze świątyni, zatrzymał się na obrazie „dziejnińca pogan”⁴. Nauczanie Benedykta XVI w optyce *quaerere Deum* otwiera nowe perspektywy dla dialogu międzyreligijnego i dialogu z niewierzącymi, to samo czyni także *Lettera ai cer-*

³ W „zamieszaniu czasów”, w których „zdawało się, że nic nie może się ostać” – stwierdził Benedykt XVI – „mnisi pragnęli rzeczy najważniejszej: poświęcić się temu, co wartościowe, nieprzemijalne, znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie miało nastawienie »eschatologiczne«. Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne. *Quaerere Deum*: byli chrześcijanami i dlatego nie była to wyprawa na pozbawioną dróg pustynię ani poszukiwanie w całkowitych ciemnościach. Sam Bóg postawił znaki, więcej, sam wyrównał drogę, a ich zadaniem było odnalezienie jej i wędrowanie jej szlakiem. Tą drogą było Jego Słowo, które w księgach Biblii zostało ofiarowane ludziom. Wewnętrznym wymogiem poszukiwania Boga jest więc kultura słowa” (*Przemówienie do przedstawicieli świata kultury*, Paryż, 12 IX 2008, „L’Osservatore Romano” (wyd. polskie) 10–11 (2008), s. 13).

⁴ „A Parigi ho parlato della ricerca di Dio come del motivo fondamentale dal quale è nato il monachesimo occidentale e, con esso, la cultura occidentale. Come primo passo dell’evangelizzazione dobbiamo cercare di tenere desta tale ricerca; dobbiamo preoccuparci che l’uomo non accantoni

catori di Dio. List włoskich biskupów jest duszpasterskim przekładem nauczania papieskiego. Wydaje się bowiem, że duszpasterstwo zwyczajne wspólnot katolickich jest nazbyt mocno skoncentrowane na swym wymiarze celebratywnym i sakramentalnym. Tak samo i katecheza wydaje się dzisiaj przygotowana dla „małej trzódki” osób i tak będących zawsze blisko „Bożej owczarni”.

Ostatnie badania społeczno-religijne przeprowadzone we Włoszech wskazują na konieczność dialogu z tymi, dla których religia jest albo stała się rzeczą obcą, a Bóg jest *Grande Sconosciuto* – Wielkim Nieznajomym. Aby móc zebrać rozproszoną owczarnię, trzeba na nowo otworzyć – jak mówił Benedykt XVI – *cortile dei gentili*, w którym ludzie poszukujący sensu swego życia mogliby odpocząć w cieniu Bożej świątyni, stawiając przy tym nurtujące ich pytania.

Jakie zatem pytania stawia sobie człowiek poszukujący Boga? Człowieka poszukującego sensu swego życia można by nazwać swoistym *homo absconditus*, czy też – jak woła niektórzy – „żebrakiem sensu”⁵. Każde nurtujące człowieka pytanie, objawia jego wolność, pasję życia i pozytywną poznawczą ciekawość. Ta ostania może wprowadzić go z jednej strony w stan złości z powodu nieumiejętności poznania, ale z drugiej, poprzez otwarcie na poszukiwanie pełni prawdy,

la questione su Dio come questione essenziale della sua esistenza. Preoccuparci perché egli accetti tale questione e la nostalgia che in essa si nasconde. Mi viene qui in mente la parola che Gesù cita dal profeta Isaia, che cioè il tempio dovrebbe essere una casa di preghiera per tutti i popoli (cfr. Is 56,7; Mc 11,17). Egli pensava al cosiddetto cortile dei gentili, che sgomberò da affari esteriori perché ci fosse lo spazio libero per i gentili che lì volevano pregare l'unico Dio, anche se non potevano prendere parte al mistero, al cui servizio era riservato l'interno del tempio. Spazio di preghiera per tutti i popoli – si pensava con ciò a persone che conoscono Dio, per così dire, soltanto da lontano; che sono scontente con i loro dèi, riti, miti; che desiderano il Puro e il Grande, anche se Dio rimane per loro il »Dio ignoto« (cfr. At 17,23). Essi dovevano poter pregare il Dio ignoto e così tuttavia essere in relazione con il Dio vero, anche se in mezzo ad oscurità di vario genere. Io penso che la Chiesa dovrebbe anche oggi aprire una sorta di »cortile dei gentili« dove gli uomini possano in una qualche maniera agganciarsi a Dio, senza conoscerlo e prima che abbiano trovato l'accesso al suo mistero, al cui servizio sta la vita interna della Chiesa. Al dialogo con le religioni deve oggi aggiungersi soprattutto il dialogo con coloro per i quali la religione è una cosa estranea, ai quali Dio è sconosciuto e che, tuttavia, non vorrebbero rimanere semplicemente senza Dio, ma avvicinarlo almeno come Sconosciuto” (Benedykt XVI, *Discorso per la presentazione degli auguri natalizi*, Rzym, 21 XII 2009, w: www.vatican.va).

⁵ „La nostra esistenza è attraversata da domande inquietanti, personali e collettive. [...] Alla radice di questi interrogativi, quelli che aprono verso la luce e quelli che ci lasciano al buio, possiamo immaginare la presenza di un punto unificante, una specie di orizzonte, capace di fare unita nel groviglio di ogni avventura umana? Ci sembra che alla radice di ogni esistenza ci sia una domanda di senso e di speranza, particolarmente drammatica oggi, perché si sono infranti quei processi attraverso cui il contesto culturale e sociale suggeriva piuttosto facilmente il significato dell'esistenza” (LcD 5). Wśród pytań o życie są różne możliwości udzielenia odpowiedzi: „Molti sembrano rassegnati e vivono alla giornata come se la questione del senso della vita e di un orizzonte unificante fosse ormai irrilevante. Altri riscoprono la domanda in situazioni estreme e poi la lasciano cadere senza troppe preoccupazioni. I discepoli di Gesù, che credono alla vita e la amano, si sentono interpellati a questo livello proprio sulla loro identità. Evadere la ricerca di senso o rassegnarsi a una mancanza di speranza vuol dire impoverire la qualità della vita per sé e per gli altri” (tamże).

znajduje ona w człowieku we wspólnej wędrówce jego *fides et ratio* swój właściwy wzrost i spełnienie.

Język, w którym *Lettera ai cercatori di Dio* ukazuje najgłębsze egzystencjalne pytania i dylematy człowieka ponowoczesnego, pozwala na rzeczywistą i szczerą przemowę do ludzkich serc oraz na doświadczenie chrześcijańskiej wspólnoty, która na co dzień opowiada „tak” swojej wiary i spotkania z Chrystusem. Wspólnota chrześcijańska staje się tym samym miejscem permanentnej formacji w kulturze życia oraz wzrastania w umiłowaniu człowieka i relacji międzyludzkich. Jest to miejsce, w którym kładzie się szczególną uwagę na najbardziej podmiotowe i osobiste aspekty ludzkiej egzystencji.

Sens życia ludzkiego zostaje odkryty w sercu każdego człowieka wtedy, gdy pyta on o najbardziej fundamentalne sprawy, takie jak: radość, cierpienie, miłość, wartość pracy i świętowania. Oczywiście jest prawdą, że w ciągu całego życia człowiek nie jest w stanie odpowiedzieć na wszystkie pytania, ale to nie znaczy, że nie należy ich zadawać. Ludzkie *esse* zgodnie ze swoją naturą jest rzeczywistością transcendentną, pochodzącą od Tego, który jest „początkiem wszechrzeczy”. Człowiek nosi także w sobie pragnienie swojej prawdziwej, czyli Bożej, ojczyzny. Trzeba uznać, że człowiek nie jest jedynie *homo sapiens*, ale daleko bardziej jeszcze *homo viator* i *homo absconditus*. List przez postawienie pewnych fundamentalnych pytań pozwala poznać bardzo złożony charakter ludzkiej egzystencji.

PYTANIE O SZCZĘŚCIE I CIERPIENIE

Cierpienie jest kategorią uniwersalną, towarzyszącą ludzkiej egzystencji od zawsze. Doświadczenie cierpienia i bólu sprawia, że człowiek staje się poszukiwaczem i miłośnikiem szczęścia i nadziei radosnego życia w przyszłości. Pragnienie szczęścia jest obecne w ludzkiej codzienności, stąd tradycja chrześcijańska – jak stwierdza list – przepowiadając szczęście wieczne, nie sprzeciwia się w żaden sposób temu pragnieniu. To Bóg jest gwarantem ludzkiego szczęścia. Chrześcijanin może odnaleźć to szczęście w pełni w jedności z Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym. To właśnie Chrystus jest najprawdziwszym i autentycznym szczęściem człowieka.

Jednak istniejący w świecie skandal zła, doświadczenie kruchości ludzkiego życia, stopniowe przeczuwanie jego kresu i śmierci, ból fizyczny i cierpienia moralne sprawiają, że człowiek niejednokrotnie doświadcza utraty jego sensu. Kruchość ludzkiej egzystencji staje się dla człowieka ogromnym wyzwaniem, które odnajduje swój wyraz w ikonie cierpiącego Hioba. Metafora tej biblijnej postaci traktowana jest jako uniwersalny sprzeciw wobec zła, wyrażającego się w pytaniach: dlaczego zło, dlaczego śmierć, dlaczego niezawinione cierpienie?⁶

⁶ „La fragilità rimane una grande sfida: da sempre essa ha suscitato interrogativi, problemi, dubbi. Un personaggio della Bibbia è diventato una sorta di riferimento per coloro che hanno il coraggio

Krzyk Hioba, zmagającego się ze skandalem spotykającego go zła, zdaje się niemożliwy do zrozumienia we współczesnym postmodernistycznym kontekście. Trudno bowiem człowiekowi współczesnemu przyjąć pewne fundamentalne prawdy antropologiczne. Po pierwsze, człowiek nie jest wieczny na tym świecie, gdyż ludzka kondycja jest kondycją człowieka w drodze – *homo viator*, kondycją człowieka-pielgrzyma, będącego niejako „obcym na tym świecie”. Po drugie, człowiek nie jest wszechmogący, gdyż pewna słabość i kruchość konstytuuje ludzkie *essere* i *agere*. Doświadczenie kruchości życia jest dla człowieka wielkim zadaniem, które zobowiązuje go do ponownej refleksji dotyczącej zrozumienia, kim jest jako człowiek, bo bynajmniej nie jest jak Nietzscheański *Übermensch*, który może znieść wszystkie bóle ludzkości.

Współczesna epoka jawi się zupełnie inaczej. Z jednej strony rzeczywiście pewne nowe odkrycia naukowe i biotechnologiczne dają możliwości poprawy jakości ludzkiego życia. Z drugiej jednak strony coraz bardziej powszechne stosowanie eutanazji, uciekanie się w rozwiązywaniu problemów międzynarodowych do metod wojennych oraz używanie manipulacji genetycznych w tworzeniu „supermena” ujawniają głęboki niepokój o przyszłość ludzkości. Etyka życia – pojmowanego jako dar od jego poczęcia do naturalnej śmierci – zostaje postawiona raz po raz w sytuacji poważnego kryzysu. Wydaje się, że dzisiaj zwraca się uwagę jedynie na hedonistyczny wymiar ludzkiej cielesności, co więcej – relatywizuje się znaczenie ludzkiego bólu i cierpienia oraz potrzebę towarzyszenia osobie chorej terminalnie. Temat ludzkiej śmierci staje się tematem tabu, zepchniętym do sfery prywatnej i całkowicie wykluczonym ze społecznej debaty⁷. Co prawda, czasem ukazuje się ją w światłach fleszy, ale tylko wtedy, gdy jest wywoływana przedwcześnie. Zabójstwo, na które patrzy cały świat. A wszystko tylko po to, aby podkreślić subiektywne prawo do śmierci oraz wywołać sztuczne emocje i pseudowspółczucie, które miałyby rzekomo usprawiedliwić zadanie np. śmierci głodowej, jak w przypadku Eulany Englaro.

Trzeba zatem – zdaniem listu – odnowić chrześcijańskie orędzie dotyczące znaczenia życia i chrześcijańskiej sztuki życia szczęśliwego. Istnieje pewna sprawdzona, choć niepraktykowana przez wielu forma życia chrześcijańskiego. Jest to

di riflettere sul dolore. Si tratta di Giobbe: con il suo nome chiamiamo chi soffre ingiustamente e chi giustamente ha motivi per lamentarsi. Con Giobbe ci chiediamo: perché dobbiamo soffrire e morire?” (LcD 1).

⁷ „Della morte non si deve parlare. Chi lo fa, rompe una convenzione. Quasi ci convinciamo che parlare della morte porti male: meglio tacere, lasciar perdere o, al massimo, prenderne le distanze. Le informazioni relative a fatti di morte vanno dosate con notizie leggere e poco impegnative. L’esperienza cristiana più autentica, però, ci chiede di essere attenti alla morte, per essere signori della nostra vita, secondo l’orizzonte globale che la fede ci offre. Solo dalla parte della morte possiamo, infatti, comprendere la nostra vita: quella che costruiamo a fatica nell’oggi e quella che si spalanca sulla nostra esistenza, come dono imprevedibile di un amore che vince anche la morte e ci immerge in una pienezza di vita al di là della vita” (LcD 15).

styl życia na sposób mesjański, czyli otwarty na przyszłość w żyjącym Bogu. Życie chrześcijańskie jest *ars Deo vivendi* – sztuką życia dla Boga i z Bogiem. Człowiek winien być zawsze artystą życia i tworzyć je jak swoiste dzieło sztuki. Powinien łączyć w tym życiu piękno Bożej łaski i swej wolności. Oczywiście życie ludzkie jest także naznaczone faktem śmierci. Śmierć jednak otwiera człowieka w pełni na wieczny sens życia, czyli komunię z Bogiem. Chrześcijański sens *ars moriendi* może być stosowany zamiennie z *ars Deo vivendi*. Śmierć jest bowiem początkiem tego, do czego prowadzi całe ludzkie życie, jako wspólnota miłości z Bogiem⁸.

Aby jednak móc stwierdzić coś pewnego na temat ludzkiej przyszłości, trzeba przyjąć pewien jasny horyzont jego sensu. Nadzieja chrześcijańska stanowi najważniejszy dynamizm ludzkiego myślenia i działania. Nie jest ona jakąś pasywną rezygnacją, powolnym samobójstwem w nudzie i autodestrukcji. Nadzieja bowiem, oprócz wymiaru osobistego, ma także swój wyraz społeczny, historyczny i kosmiczny. Człowiek, który kocha i czuje się kochany, który wierzy i czuje się obdarowany, pokładając nadzieję w Bogu, pamięta, że jest ona jedną z cnót, pochodzących od Niego samego, cnotą, która przekracza horyzont tego świata. Tą nadzieją jest dla chrześcijan sam Chrystus, nadzieja żywa i ożywiająca (por. 1 P 1-3). Właściwą odpowiedzią na zło i ból obecne w tym świecie jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan, który wchodząc w cierpienia świata, rozpala w nim strumień swego światła⁹. Człowiek wierzący winien być świadkiem tej nadziei, która każe oczekiwać nowego nieba i nowej ziemi, przezwyciężając w ten sposób tragizm pogańskiej kultury. Nie zagraża nam bowiem żadne feralne przeznaczenie czy fatum, które miałyby znaczyć naszą historię lub osobiste projekty życia. Trzeba jednak zawsze odróżnić nadzieję chrześcijańską od czysto ludzkich oczekiwań, choć te ostatnie nie są anulowane przez chrześcijańską nadzieję. Nadzieja ludzka powinna jednak otrzymać światło i fundament pochodzący z paschy Chrystusa.

Sperancyjny wymiar ludzkiej egzystencji jest od początku motorem napędowym chrześcijaństwa. Pozwala on wierzącym w Chrystusa odkrywać chrystologiczny sens historii, ukazując równocześnie właściwy cel zaangażowania się w sprawę

⁸ Na temat teologii śmierci piszą m.in.: K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958; tenże, *Il morire cristiano*, Brescia 2009; Y. Congar, *Sul buon uso della malattia*, Brescia 1968; P. Bortkiewicz, *Tanatologia. Zarys problematyki moralnej*, Poznań 2000; C. Zuccaro, *Teologia śmierci*, Kraków 2004; J. Moltmann, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Brescia 2004; B. Forte, V. Vitiello, *La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte*, Roma 2001; J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi (Perugia) 2008; G. Greshake, *Vita – più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Brescia 2009.

⁹ „La prospettiva che illumina la vita, anche nel duro confronto con la morte, è appunto la speranza dischiusa dalla resurrezione di Cristo. Non si tratta soltanto di un'aspettativa che nasce quando siamo costretti a misurarci con un limite che sembra invalicabile o quando avvertiamo la necessità di spalancare il presente verso orizzonti più rassicuranti. Nell'esperienza cristiana, la speranza è una dimensione irrinunciabile, fondata nell'incontro stesso col Signore Gesù: è lui risorto da morte a illuminare il presente e ad aprire il nostro sguardo verso un futuro affidabile e bello” (LcD 15).

tego świata i ich właściwego odnoszenia do finalnego objawienia się królestwa Bożego. Trzeba bowiem z mocą podkreślić, że to nie progres naukowy i dobrobyt społeczno-ekonomiczny (bardzo rzadko idący w parze ze wzrostem duchowym) jest prawdziwym wzrostem w dobru i szczęściu człowieka¹⁰.

PYTANIE O SZTUKĘ MIŁOWANIA

Przyszłość człowieka otrzymuje swoje solenne znaczenie dopiero w świetle doświadczenia miłości. Omawiając zagadnienie sztuki miłowania, *Lettera ai cercatori di Dio* zatrzymuje się w pierwszej kolejności na relacji pomiędzy miłością a jej fałszywymi namiastkami. Trzeba dziś bardzo mocno rozróżnić pomiędzy miłością – *agape*, pojmowaną jako miłość darmo otrzymana i wolna, osobista i wspólnototwórcza, płodna i otwierająca się na nowe życie, otwarta na ofiarę i podtrzymywanie jej w czasie, a miłością płynną, która znajduje w obecnych czasach swoją najbardziej powszechną formę w swoistej krótkotrwałości¹¹.

Zachowania, które najbardziej paraliżują miłość to – zdaniem listu – chęć posiadania i brak wdzięczności. Pierwsza z nich to właściwie zazdrość, powodująca, że otrzymany od drugiego dar pragnie się zatrzymać tylko dla siebie, czyniąc z niego niejako niewolnika własnej chciwości. Współczesny społeczny kontekst wielkiej wrażliwości afektywnej i pożądawczej jest pojmowany często jako swoista *norma normans* ludzkiego działania, bycia i myślenia, przymuszając człowieka do oczywistego ich przyjęcia. Z kolei niewdzięczność powoduje, że człowiek nie potrafi rozpoznać otrzymanego daru, niszcząc samą wartość miłości¹².

Nauczyć się prawdziwie kochać oznacza nade wszystko przewyciężyć taką ideę miłości, która swoich korzeni dopatruje się w instynktowości i uczuciowości. Konieczność nauczania człowieka sztuki miłowania zakłada naprawę całego systemu wychowawczego, w którym należałoby ukazać prawdziwy sens życia

¹⁰ W odniesieniu do tego tematu Benedykt XVI stwierdza w encyklice *Spe salvi* (30 XI 2007): „Nauka może wiele wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości. Może jednak również zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie jest ukierunkowana przez siły, które są poza nią. [...] To nie nauka odkupuje człowieka. Człowiek zostaje odkupiony przez miłość” (nr 25, 26).

¹¹ Relacje zachodzące pomiędzy różnymi formami miłości w najlepszy sposób opisał Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est* (25 XIII 2009), nr 5–7.

¹² „Ce lo chiediamo quando la nostalgia di esperienze di amore intense e limpide attraversa la nostra esistenza e colora i nostri sogni. Qualcuno, raccogliendo le parole dalla sua esperienza, suggerisce ragioni e prospettive di questa fatica di amare, tutte, comunque, da verificare in prima persona. Sono la possessività, l'ingratitude e la tentazione di catturare l'altro le forme che più comunemente paralizzano il cammino dell'amore. La possessività paralizza l'amore perché impedisce il dono, bloccando il cuore in un avido e illusorio accumulo di ricchezza per sé. L'ingratitude e l'opposto della riconoscenza gioiosa. Impedisce l'accoglienza dell'altro e impoverisce l'anima, perché dove non c'è gratitudine, il dono stesso è perduto. La cattura è frutto della gelosia, e insieme della paura di perdere l'istante posseduto: in una sorta di sazieta illusoria essa chiude lo sguardo verso gli altri e verso l'avvenire” (LcD 2).

i szacunek dla drugiego człowieka w całym bogactwie jego egzystencji. Jest to swoista konieczność edukacyjna, szczególnie dla młodych. Istota miłości objawia się bowiem w najbardziej wysublimowany sposób w jej charakterze ablacyjnym, która stanowi jedyną odpowiedź, jakiej możemy udzielić na pytania o śmierć i zło w świecie. Każdy, kto kocha, stwarza życie, tworząc nową przyszłość. Każdy, kto kocha miłością niewykluczającą nikogo, jest zdolny do tworzenia nowych miejsc komunii i braterstwa. Bóg jest miłością – ale nie wszystkie formy miłości pochodzą od Boga. Bóg nie jest bowiem miłością hedonistyczną, posesywną czy wykluczającą kogokolwiek.

Miłość nie jest czymś banalnym. Jest ona synergią ludzkiego bycia i działania. Dlatego konieczna jest racjonalna i sensowna refleksja nad miłością i uczuciowością. Miłość, która byłaby karmiona jedynie przez subiektywną emocjonalność, nigdy nie otworzy się w pełni na życiodajne i relacyjne projektowanie przyszłości. Jeśli Bóg jest miłością i miłość pochodzi od Boga, to miłość – *agape* jest jedyną jej formą, w której można rozpoznać w adekwatny i umotywowany sposób ludzkie zatroskanie o przyszłość i sens chrześcijańskiej nadziei.

Aby człowiek mógł narodzić się ponownie w miłości, ma obowiązek podjęcia na nowo miłości substancjalnej, agapicznej, a nie jedynie erotycznej czy uczuciowej. Stąd tak silnie trzeba podjąć się na nowo w społeczeństwie zadania wychowawczego poprzez które będzie można przewyciężyć wszelkie formy obecnego w nim relatywizmu.

PYTANIE O SENS CZASU PRACY I ŚWIĘTOWANIA

Kolejne pytanie, które stawiają autorzy *Listu do osób poszukujących Boga*, to pytanie o znaczenie ludzkiej pracy i świętowania. List bierze tutaj pod uwagę zasadnicze elementy nauczania społecznego Kościoła oraz przesłania biblijnego, teologicznego i duchowego dotyczącego zagadnienia pracy i sprawiedliwości. Taki typ argumentacji wydaje się bardzo aktualny, gdyż widząc całą niepewność zaangażowania się człowieka w doczesność, która rodzi się z utylitarystycznej koncepcji pracy, ma bardzo poważne konsekwencje dla życia poszczególnych osób, rodzin, społeczności, a nawet całej ludzkości. Świat pracy boryka się dziś bowiem z problemami, które są spowodowane między innymi światowym kryzysem ekonomicznym, źle ukierunkowanym procesem globalizacji, nazbyt rygorystyczną konkurencją, delokalizacją przedsiębiorstw, niepohamowanym konsumizmem oraz wyścigiem innowacyjno-technologicznym. Aktualne warunki niepewności na rynku pracy, w których znajdują się miliony pracowników w całej Europie, zostawiają bardzo często otwarte rany i powodują procesy marginalizacji wewnątrz życia ich rodzin. Wszystkie te procesy mają ścisły związek nie tylko z samym sensem ludzkiej pracy, ale i całym życiem człowieka.

Praca jest ukazana w dokumencie jako „prawo i wyraz odpowiedzialności” (LcD 3) człowieka oraz droga jego wyrażania się, gdyż „wchodzą tutaj w grę:

nasza ludzka godność, sens i jakość naszego życia oraz codzienne zmaganie się z sobą i innymi” (tamże). Z tej też racji praca ludzka nie może zostać sprowadzona jedynie do wartości czysto rynkowej. Praca ma bowiem swoją wartość społeczną, gdyż służy osiągnięciu dobrobytu danej społeczności. Jest zatem obowiązkiem moralnym względem bliźniego, a w pierwszej kolejności względem jego rodziny. W świetle danych biblijnych (por. Rdz 1,28) praca pozwala człowiekowi przekształcać ziemię, to znaczy czynić ją sobie poddaną. Stworzenie bowiem zostało poddane człowiekowi jako „dzieło otwarte i niedokończone”. Zadanie strzeżenia świata i jego ochrony, jak również utrzymywanie w nim sprawiedliwości respektującej godność osoby i wartość dobra wspólnego jest obowiązkiem człowieka.

Katecheza, która chce odkryć chrześcijańskie znaczenie ludzkiej pracy, powinna wziąć pod uwagę przede wszystkim kontekst społeczno-polityczny i ekonomiczny, w którym znalazły się społeczeństwa Zachodu. Dzisiaj mówi się coraz częściej o końcu epoki pracy, jak też o schyłku społeczeństwa pracy. Jest pewne, że praca stała się dobrem drogocennym, niepewnym i kruchym. Bardzo często poszukiwaniu pracy przez młodych nie towarzyszy już potrzeba wypróbowania samych siebie, ale jedynie potrzeba zapewnienia sobie doraźnej pewności ekonomicznej i społecznej. Trzeba umiejętnie wychowywać do pracy spersonalizowanej, pomagając młodym w zrozumieniu motywów i celów planów zawodowych oraz właściwej formacji w ich osiągnięciu. Praca powinna stawać się instrumentem doskonalącym osoby i pomagającym w realizacji ich życiowego powołania¹³.

Obok tematów związanych ze społeczną odpowiedzialnością i godnością ludzi pracy, ochroną stworzenia i sprawiedliwością, list podejmuje zagadnienie świętowania i odpoczynku, gdyż także one potwierdzają godność naszego osobowego *esse*. Człowiek uczestniczy bowiem nie tylko w pracy Boga, ale także w Jego odpoczynku. Potrzeba odpoczynku nie może być jednak pojmowana jedynie jako uwolnienie się od jarzma codzienności, czy odnowienie sił fizycznych człowieka. Dla dzieci Bożych

odpoczynek i świętowanie są wyrazem „wolności” człowieka, doświadczeniem wspólnoty w rodzinie i braterskiego spotkania we wspólnocie, możliwością odnalezienia kontaktu z naturą. Dla chrześcijan odpoczynek i świętowanie niedzieli są szczególnymi sposobami uczestnictwa w życiu Zmartwychwstałego Pana, antycypacją i przedsmakiem przyszłego życia we wspólnocie zjednoczonej w Jego imię. Uczestnicząc w niedzielnej Eucharystii, chrześcijanie są wezwani do wyzwolenia się z idolatrii pieniądza, posiadania, obsesyjnej pracy i do wzrostu w solidarności z potrzebującymi¹⁴.

¹³ „L'educazione al lavoro si condensa in un programma triadico e relazionale: *umanizzare il lavoro, umanizzare se stesso nel lavoro e umanizzare gli altri attraverso il lavoro*. Per il cristiano, l'umanizzazione è tale quando avviene in sintonia con la *santificazione* di queste realtà” (Comitato per il Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana, *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull'educazione*, Roma-Bari 2009, nr 5).

¹⁴ „Riposare e celebrare la festa sono espressione della «libertà» dell'essere umano, esperienza di comunione in famiglia e di incontro fraterno nella comunità, possibilità di ravvivare la relazione con

A zatem, umiejętność rozróżnienia czasu pracy i czasu odpoczynku pozwala na autentyczne zrozumienie znaczenia zagadnienia rozwoju ludzkiego i chrześcijańskiego sensu czasu. Rozwój bowiem powinien dotyczyć nie tylko sfery ekonomicznej, ale człowieka jako całości. Z drugiej jednak strony nie można zaakceptować rozdzielania ekonomii od społeczności ludzkiej, gdyż prawdziwy rozwój społeczeństwa aktualizuje się także w sferze ekonomicznej¹⁵.

Próbując odnaleźć właściwe znaczenie dnia odpoczynku i świętowania, należy przypomnieć jego katechetyczną i pastoralną perspektywę ukazaną w teologii biblijnego *šabbat*. Szabat był dniem odpoczynku, siódmym dniem stwarzania, dniem pobłogosławionym i uświęconym przez Boga dniem, w którym Bóg w szczególny sposób był obecny w każdym stworzeniu (por. Rdz 2, 1-4a; Pwt 5, 12; Ez 20, 8). Wszystkie stworzenia zostały powołane do życia dla owego siódmego dnia, w którym stworzenie mogło cieszyć się dziełem swego Stwórcy. Bóg pobłogosławił swoje stworzenie poprzez dar odpoczynku.

Ziemskie świętowanie szabatu jest dla Izraela obrazem świętowania niebieskiego. Podczas gdy człowiek karmi się szabatowym odpoczynkiem w Bogu, w tym samym czasie otwiera się na przyszłość, na właściwy sens ludzkiego życia i szczęścia. Szabat, w przeciwieństwie do kultur pogańskich, nie jest dniem niepokoju i niebezpieczeństwa, ale właśnie dniem stabilizacji i przymierza między niebem i ziemią. *Šabbat* jest także synonimem przymierza zawartego z Bogiem. Jahwe zaangażował się w stały sposób po stronie Izraela. Świętować szabat oznacza więc dla Izraela gwarantować sobie przyszłość. Siódmy dzień przynależy do Jahwe, dlatego właśnie chcąc należycie uświęcić ten dzień, ogranicza się pracę i odkrywa się wartość czasu jako okazji do spotkania się z Bogiem. *Šabbat* oznacza także odpoczynek ziemi i całego stworzenia, co podkreśla, że ma również znaczenie dla ekologii i środowiska, które nas otacza.

Oczywiście dla chrześcijan największe znaczenie ma pierwszy dzień tygodnia, w którym zostaje odkryte paschalne i liturgiczne znaczenie wydarzenia Chrystusa. Niedziela jest bowiem dniem Pana (*dies Domini*) i wspomnieniem Jego paschy. Niedziela jest paschą tygodnia, dniem w którym celebrowane jest zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią. Jest ona dopełnieniem pierwszego stworzenia i otwarciem się na jęgo nowe oblicze w Chrystusie¹⁶. Sam Chrystus – księżę

la natura. Per i cristiani il riposo e la festa domenicali sono in modo particolare partecipazione alla vita del Signore Risorto, anticipazione e pregustazione della vita futura nella comunità radunata nel suo nome. Partecipando all'Eucaristia domenicale i cristiani sono chiamati a liberarsi dall'idolatria del denaro, del possesso, del lavoro ossessivo e a crescere nella sobrietà e nella solidarietà con i più deboli" (LcD 3).

¹⁵ Por. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 26 III 1967, nr 14–16.

¹⁶ Jan Paweł II w liście apostolskim *Dies Domini* (31 V 1998) stwierdza: „Dzień Pański – jak nazywano niedzielę już w czasach apostołskich – cieszył się zawsze w dziejach Kościoła szczególnym poważaniem ze względu na swą ścisłą więź z samą istotą chrześcijańskiego misterium. W rytmie tygodnia wyznaczającym upływ czasu, niedziela przypomina bowiem dzień zmartwychwstania

i kres historii – objawia się człowiekowi w celebracji Eucharystii jako Pan czasów. Odkrycie niedzieli jako dnia Pańskiego, jako dnia dni (*dies dierum*) oznacza także uznanie Zmartwychwstania jako serca wiary chrześcijańskiej.

W tym katechetycznym wyjaśnieniu znaczenia niedzieli chrześcijańskiej oraz relacji pomiędzy pracą i świętowaniem trzeba zwracać uwagę także na to, aby nie mylić świętowania niedzieli z praktykowaniem weekendu, jako czasu nabierania sił fizycznych i swoistej ucieczki od codzienności. Potrzebna jest tutaj niezwykła konieczność wielkiej dojrzałości duchowej, która pomoże chrześcijanom być w niedzielę „na swoim miejscu”, w pełnej zgodności z darem otrzymanej wiary i ze zdolnością do obrony tej nadziei, która w nich jest (por. 1 P 3,15).

W doświadczeniu chrześcijańskim niedziela musi być w pierwszej kolejności pojmowana jako świętowanie paschy Pana, jest ona bowiem celebracją nowego stworzenia. Jest zatem godne podkreślenia, że świat jest dobry wedle miary, w której pozostaje wierny swojemu początkowi. Biblia jednak, zaraz po opowiadaniu o stworzeniu świata, ukazuje dramatyczny kontrast pomiędzy wielkością człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i jego upadkiem, który otwiera w świecie ciemny scenariusz śmierci i grzechu (por. Rdz 3). Świat może stać się na nowo dobry, jeśli powraca z pomocą łaski do tego, kto go uczynił. Ta swoista dialektyka nie dotyczy oczywiście rzeczy nieożywionych i zwierząt, ale bytów ludzkich, którym zostały przekazane dar i ryzyko wolności.

Pytanie o sens ludzkiej pracy i odpoczynku znajduje swoją pełnię w pracy Boga, która jest w pewnym sensie przykładem dla człowieka. Człowiek bowiem jest nie tylko wezwany do zamieszkiwania ziemi, ale także do jej kształtowania, czyniąc się współpracownikiem samego Boga. W świetle objawienia chrześcijańskiego od odpoczynku szabatowego przechodzi się do pierwszego dnia po szabacie, od dnia siódmego do dnia pierwszego: *dies Domini* staje się *dies Christi*. Niedziela jest nie tylko pierwszym dniem tygodnia, ale i dniem ósmym – dniem otwartym na wieczność. Katecheza dotycząca odpoczynku i świętowania musi ukazać współczesnemu człowiekowi niedzielę jako dzień wiary i dzień spotkania wspólnoty wierzących ze zmartwychwstałym Chrystusem.

PYTANIE O SPRAWIEDLIWOŚĆ I POKÓJ

Zapewnienie sprawiedliwości i troska o pokój są tematami najbardziej gorącymi i złożonymi w epoce współczesnej. *Lettera ai cercatori di Dio* poprzez

Chrystusa. Jest *Paschą tygodnia*, podczas której świętujemy zwycięstwo Chrystusa nad grzechem i śmiercią, dopełnienie w Nim dzieła pierwszego stworzenia i początek »nowego stworzenia« (por. 2 Kor 5,17). Jest dniem, w którym z uwielbieniem i wdzięcznością wspominamy pierwszy dzień istnienia świata, a zarazem zapowiedzią »dnia ostatniego«, oczekiwanego z żywą nadzieją, w którym Chrystus przyjdzie w chwale (por. Dz 1,11; 1 Tes 4,13-17) i Bóg »uczyni wszystko nowe« (por. Ap 21,5)» (nr 1); por. także: Benedykt XVI, Adhortacja apostołska *Sacramentum caritatis*, 22 II 2007, nr 37.

ważną relekturę społeczną, polityczną i kulturalną naszych czasów opisuje sytuację świata współczesnego. Cechuje zaś ten świat na wielu płaszczyznach głęboka niesprawiedliwość przejawiająca się w krzyku cierpienia wielu ludów i narodów, problemie uchodźstwa, zła wojny, które utrudnia budowanie trwałego pokoju. Działanie indywidualne wydaje się tutaj nie tylko mało skuteczne, ale i wręcz niemożliwe w przeciwieństwie do działań grup bardziej sformalizowanych i odpowiedzialnych. List wspomina jednak o potrzebie podejmowania codziennych i indywidualnych gestów wyrażających pokój, braterstwo i szacunek dla drugiego człowieka. Tylko codzienna i wytrwała praca, połączona ze świadectwem życia rodzinnego i wzajemnego braterstwa na płaszczyźnie społecznej, może przynieść nowe rozwiązania wyrażające troskę o pokój i promocję człowieka. Jeśli bowiem sprawiedliwość jest warunkiem pokoju, to miłość jest jej najpiękniejszym owocem¹⁷. Stosowanie przemocy nie jest nigdy właściwą odpowiedzią na pytanie o istnienie zła w świecie. Jedną z podstawowych dróg budowania pokoju jest także respektowanie stworzenia. Troska o środowisko naturalne, nie wynika jedynie z realnej możliwości jego destrukcji, ale przede wszystkim z możliwości zagrożenia pokoju na świecie i między ludźmi. Cytowany w omawianym liście kantyk św. Franciszka z Asyżu (*Cantico delle creature*) jest najlepszą metaforą wyrażającą najwłaściwszą relację pomiędzy Stworzycielem a stworzeniem (por. LcD 4).

Coraz to nowe odkrycia naukowe, które niejednokrotnie mają bardzo zbawienne znaczenie dla ludzkości, często są bardzo niebezpieczne przy ich zastosowaniu. Zdaje się, że współczesna kwestia ekologiczna jest jednym z najbardziej pilnych wyzwań naszych czasów. Nieograniczone zużycie dóbr ziemi i ekstremalny konsumpcjonizm mogą wpływać na zagrożenie samozniszczeniem. Nadużycia względem dzieła stworzenia muszą znaleźć swój kres z powodów odpowiedzialności za przyszłe losy świata. Dlatego potrzeba pewnej nowej wrażliwości ekologicznej, implikującej w bardziej szczegółowy sposób to, do czego człowiek został w świecie powołany. Jeśli bowiem miejsce przez człowieka zhumanizowane jest chore, oznacza to, że wszedł tam grzech. Nie wystarczy dziś rozpoznać jedynie struktur grzechu istniejących w społeczeństwach, trzeba rozpoznać także konkretne miejsca grzechu. Są to te przestrzenie, w których nieprawość ciągle się powtarza i gdzie brak jest Bożej łaski. Wydaje się, że trzeba na nowo połączyć ze sobą porządek, harmonię i piękno stworzenia z Bożą łaską. W przeciwnym razie coraz trudniej będzie zrozumieć zdevastowane przez grzech środowisko wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Działania na rzecz pokoju i odpowiedzialna praca na rzecz ratowania stworzenia oznaczają dzisiaj podjęcie na serio nowej

¹⁷ „La pace è frutto anche dell'amore: la giustizia è condizione della pace, anche se da sola essa non basta, perché alla giustizia spetta rimuovere gli impedimenti della pace, come l'offesa e il danno, ma la pace stessa è atto proprio e specifico della carità. Essa si costruisce giorno per giorno con amore nella ricerca dell'ordine voluto da Dio e può fiorire quando tutti riconoscono le proprie responsabilità in ordine alla sua promozione” (LcD 4).

odpowiedzialności za świat i człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo samego Boga. Stworzenie bowiem „cierpi i jęczy jak kobieta w bólach rodzenia” i oczkuje wyzwolenia.

Na polu katechetycznym konieczne jest edukowanie i formowanie przede wszystkim nowych stylów życia, podkreślając, że w taki sposób, w jaki człowiek traktuje środowisko, w taki sam sposób traktuje i siebie¹⁸. Trzeba nieustannie przypominać, że ziemia jest „naszym wspólnym domem”¹⁹, w którym trzeba odkryć nie tylko potrzebę ekologii natury, ale także ekologię pokoju i ekologię ludzką²⁰.

Jakie mogą być owe wspomniane nowe style życia i jak je aktualizować w codziennym życiu? Nowymi stylami życia mogą być działania osiągnięte przez czasem bardzo proste instrumenty, które są do ludzkiej dyspozycji każdego dnia. Są to przede wszystkim możliwości wpływania na zmiany strukturalne, niezbędne w podejmowaniu odpowiedzialnych wyborów z zakresu życia politycznego, społecznego i ekonomicznego. Można je aplikować nie tylko na poziomie życia wspólnotowego, ale i indywidualnego, aż do osiągnięcia widocznych znaków w systemie globalnym.

Na poziomie społecznym nowe style życia mogą się wyrazić poprzez działania już aplikowane, takie jak np.: bojkotowanie bezkrytycznej konsumpcji, propagowanie ruchów ekologicznych, wspieranie etycznych finansów, umacnianie równych i solidarnych rynków, popieranie rozwoju mikrokredytowania, wychowanie do odpowiedzialnej turystyki i trzeźwości, studiowanie zagadnień pozyskiwania odnawialnych zasobów energii, stosowanie recyklingu, stała troska o zachowanie pokoju i respektowanie obcokrajowców.

¹⁸ „To, w jaki sposób człowiek traktuje środowisko naturalne, wpływa na to, jak traktuje samego siebie, i na odwrót. Stanowi to wezwanie dla dzisiejszego społeczeństwa, by poważnie zweryfikowało swój styl życia. W wielu częściach świata skłania się ono ku hedonizmowi i konsumpcjonizmowi, pozostając obojętne na wynikające z tego szkody. Potrzebna jest rzeczywista zmiana mentalności, która nas skłoni do przyjęcia *nowych stylów życia*, »w których szukanie prawdy, piękna i dobra oraz wspólnota ludzi dążących do wspólnego rozwoju byłyby elementami decydującymi o wyborze jakości konsumpcji, oszczędności i inwestycji«. Każde naruszenie solidarności i przyjaźni obywatelskiej powoduje szkody ekologiczne, podobnie jak degradacja środowiska wywołuje niezadowolenie w relacjach społecznych. Przyroda, zwłaszcza w naszych czasach, jest tak bardzo włączona w procesy społeczne i kulturowe, że niemal nie stanowi już zmiennej niezależnej” (Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 29 VI 2009, nr 51).

¹⁹ Benedykt XVI, *Rodzina wspólnotą pokoju. Orędzie na 41. Światowy Dzień Pokoju* (8 XII 2007), nr 8, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) I (2008), s. 26.

²⁰ „Il rispetto per la vita e, in primo luogo, per la dignità della persona umana dovrà essere la norma ispiratrice di ogni progresso economico, industriale e scientifico, che voglia essere autenticamente tale per tutti e per la grande casa del mondo. La sfida della giustizia e della pace, nelle relazioni fra i singoli e i popoli e in quelle con l'intero creato, riguarda tutti e ci interpella sulle radici etiche e gli orizzonti ultimi del nostro impegno storico. In questo senso, ci sembra che lo sguardo della fede – aperto a misurarsi sul giudizio di Dio, Signore del creato, e sul suo progetto di bene per ogni sua creatura – possa costituire uno stimolo e un aiuto per tutti” (LcD 4).

KOŃCOWE PYTANIE O SAMEGO BOGA

Ostatnim pytaniem, które zdaje się jednoczyć wszystkich szukających sensu, jest pytanie o samego Boga. Jest ono niejako korzeniem wszystkich ludzkich pytań. *Lettera ai cercatori di Dio* zaprasza do ponownego odkrycia wiary jako życiowej szansy czy życiowego zadania. W grę nie wchodzi tutaj tylko próby argumentacji typu, czy Bóg istnieje, czy też nie, oraz jakie są motywy jego rzekomego milczenia lub nieobecności. Problemem

nie jest to, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje [...]. Pytamy się, kim jest Bóg, kiedy dowiadujemy się o jakichś strasznych wydarzeniach, które nie są zależne od złej natury. Mówimy jednak: Kim jesteś? Dlaczego skończyła się Twoja miłość, jeśli tylu niewinnych ludzi płacze [...]? Czy podejmujemy też pytania o Boga, gdy chcemy wziąć nasze życie w swoje ręce, gdy jesteśmy szczęśliwi i zdaje się, że egzystujemy między snem a rzeczywistością? Kim ja jestem, który odkrywam się zawsze jako nierozszyfrowany? Czy jest jakaś więź pomiędzy człowiekiem, którym jestem, a Bogiem? Pytanie o Boga brzmi nieadekwatnie, kiedy pytamy się o przyszłość naszego życia i naszej historii, kiedy patrzymy z przerażeniem na ludzi niesprawiedliwie pogrążonych w nicłość, zdeptanych niejako pod stopami innych ludzi²¹.

Pytanie o Boga kładzie się w perspektywie wiary jako zadanie. Konieczne jest uczynienie skoku w stronę Boga, podjęcie próby wyczekiwania z cierpliwością na Jego odpowiedź, na dojrzewanie w istocie życia, na zaangażowania się w rodzaj walki z Bogiem. Doświadczenie wiary stało się, jak w Biblii, walką z Niewidzialnym, tak jak stało się to w przypadku Jakuba nad potokiem Jabbok (por. Rdz 32). Od tego momentu sens życia człowieka staje się odkrywalny w powierzeniu swego życia Bogu i powierzeniu mu swoich pytań. Tych pytań, które nurtują człowieka *esse* i jego *amare*. Kładzie się przed Nim, to kim jestem, i to, co posiadam, to znaczy sens mojego życia.

Kim zatem jest tytułowy *cercatore di Dio*? Jaka jest jego właściwa tożsamość? Zdaniem omawianego listu, poszukującym Boga jest każdy człowiek wierzący, bo w gruncie rzeczy, każdy

wierzący jest ateistą, który każdego dnia stara się rozpocząć wierzenie. W rzeczywistości każdy, kto wierzy, ma potrzebę codziennego odnowienia swojego spotkania z Bogiem, karmiąc się ze źródła modlitwy i słuchania objawionego Słowa. Analogicznie można pomyśleć o niewierzącym, który – jak wierzący – każdego dnia

²¹ „Il problema non è se Dio esista o non esista. Non ci serve constatare la presenza o l'assenza di qualcuno che sta lontano, a contemplare le cose fuori dalla mischia, impossibile. Ci chiediamo chi è Dio quando veniamo a sapere di eventi terribili, che non dipendono da una cattiva volontà. Ci diciamo allora: chi sei? Dov'è finito il tuo amore, se tanti innocenti piangono e non fanno nemmeno contro chi imprecare? Ce lo chiediamo quando decidiamo di prendere tra le mani la nostra esistenza, trascinati come siamo tra sogno e realtà. Chi sono io, che mi scopro sempre più indecifrabile? C'è un nesso tra l'uomo che sono e Dio?” (LcD 5).

żyje w walce, choć jest to walka przeciwna. Każdego dnia podejmuje on bowiem trud niewierzenia i nie chodzi tu o jakiś sztuczny ateizm, ale o postawę kogoś, kto szukał, jednak nie znalazł i cierpi z powodu nieobecności Boga²².

Jest to, zdaje się, bardzo jasne przesłanie omawianego listu. W życiu nic nie przychodzi łatwo i nic nie nabywa się jak „na posezonowej promocji”. Wiara, jak również nasze bycie na tym świecie, jest wielkim pielgrzymowaniem, jest codziennym spotykaniem Boga we własnej egzystencji, jest demaskowaniem zła w świecie, jest nieustanną prośbą o pomoc w obliczu własnych oczekiwań i projektów dotyczących Boga. Poszukiwanie Boga prowadzi człowieka w stronę stałych i powtarzających się pytań. Prawdziwa różnica pomiędzy wierzącym i niewierzącym nie polega na myśleniu czy niemyśleniu o Bogu, gdyż wiara jest przede wszystkim darem łaski. Dlatego ten, kto wierzy lub poszukuje Boga, został już osiągnięty przez Jego miłość.

To ostatnie pytanie – wyraz naszej troski o Boga – zakłada dialogiczne znaczenie relacji pomiędzy wiarą i „fatygą” wierzenia, czyli nieodwracania się od zadań, które On stawia przed nami. Pytać o obecność Boga w życiu człowieka, w historii i w świecie, oznacza mieć czas dla odkrycia nadprzyrodzonego wymiaru ludzkiej egzystencji. W społeczeństwie – takim jak nasze – nie znajduje się miejsca na adorujące milczenie, które dodaje siły i odwagi każdemu ludzkiemu sercu. Jest to właściwe miejsce, w którym można odczuć obecność Boga. Bo wierzyć (*credere*), to oddać Bogu swe serce (*cor-dare*) poprzez słuchanie Jego słowa i karmienie się łamanym chlebem. Jako ludzie poszukujący Boga nie wierzymy w jakiś prywatny i pełen niepewności projekt życia i nie wierzymy w coś, co daje nam tylko pewne poczucie bezpieczeństwa, ale wierzymy w Kogoś, kto winien stać się jedyną miłością naszego życia.

Odkrywać Boga – oznacza dla Jego ucznia wiedzieć, w jaki sposób odnaleźć miejsce ciszy, w której poprzez słuchanie Bożego słowa rodzi się prawdziwa nadzieja, wypływająca z przyjscia Boga do ludzkiego serca. Pozorna czasem „walka” człowieka z Bogiem nigdy nie kończy się odwołaniem fundamentalnych ludzkich pytań o cierpienie i szczęście, o sens pracy i odpoczynku, o sztukę miłowania, o sprawiedliwość i pokój i ostatecznie o samego Boga. Sądzę, że lektura *Lettera ai cercatori di Dio* stanowi istotną pomoc w zrozumieniu codziennego poszukiwania wiary nie tylko u niewierzących, ale i u każdego, kto już doświadcza jej łaski.

²² „Il credente è un ateo che ogni giorno si sforza di cominciare a credere. In realtà, chi crede ha bisogno di rinnovare ogni giorno il suo incontro con Dio, nutrendosi alle sorgenti della preghiera, nell'ascolto della Parola rivelata. Analogamente, si può pensare che il non credente pensoso nient'altro sia che un credente che ogni giorno vive la lotta inversa, la lotta di cominciare a non credere: non l'ateo superficiale, ma chi, avendo cercato e non avendo trovato, patisce il dolore dell'assenza di Dio, e si pone come l'altra parte del cuore di chi crede” (LcD 5).