

J. A. Kłoczowski OP,  
J. Badeni OP,  
ks. A. Gesché,  
ks. E. Staniek,  
M. Majewska,  
R. Bauckham,  
F. Kerr OP,  
ks. L. Szczepaniak SCJ

1(28) 2010

# TEOFEIL

PISMO STUDENTÓW KOLEGIUM FILOZOFICZNO-TEOLOGICZNEGO DOMINIKANÓW





**P***atheí mathos* – z cierpienia nauka. Słowa mędrca? Zapewne. Ale wobec rodziców obserwujących codziennie w hospicjum powolne (a jednak wciąż zbyt wczesne) umieranie swojego dziecka, wobec wciąż kurczącego się świata chorej na stwardnienie rozsiane, wobec duszącej wszelką radość rozpacz cierpiącego na depresję końcowe słowa z *Agamemnona* Ajschylosa rażą swoją bezczelnością. Podobnie jak wszelka inna próba narzucenia cierpieniu sensu. Czy jego uzasadnieniem ma być kara boska? A może to konsekwencja jakiegoś tragicznego zbłądzenia? Możemy wyliczyć cały szereg przyczyn naturalnych, ludzkich pomyłek, zaniedbań, które doprowadziły do tego zła, ale w gruncie rzeczy nie damy się oszukać. Cierpienie wciąż będzie „podważało” te odpowiedzi. Jak czarna dziura wchłaniać będzie wszelki sens, jaki spróbowalibyśmy mu nadać.

Milczeć zatem, skoro wobec cierpienia każde słowo jest tym „o jednym za wiele”? W końcu jednak pojawi się niepokonalne pragnienie zagadania tej ciszy. Wypełnienia jej czymkolwiek: wspomnieniem tańca przez sparaliżowanego, opowieścią o dalekich i nieistotnych krewnych kobiety z hospicjum, powtórką nudnego *talk-show* w niepokojąco przestronnym mieszkaniu osoby samotnej...

*Wobec cierpienia* – to temat, jaki nie bez wątpliwości zdecydowaliśmy się podjąć na łamach *Teofila*. Nie bez wątpliwości i nie bez problemów, bowiem: jak wiarygodnie pisać o cierpieniu? Dlatego do współtworzenia tego numeru zaprosiliśmy ludzi doświadczonych życiowo, którzy towarzyszą cierpiącym i którzy nieradko sami zmagali się lub wciąż się zmagają z konkretnym cierpieniem – fizycznym, psychicznym, duchowym.

Cierpienie zadaje pytania – także teologom. Proponujemy zatem prezentację alternatywnej wobec klasycznej – teologii, która powstaje właśnie jako odpowiedź na problem cierpienia. Czy jest to słuszna propozycja? Odpowiedź pozostawiamy czytelnikom. *Codę* naszych rozważań pozostawiamy jeszcze innemu językowi – językowi sztuki, a konkretnie muzyki. Może to, czego nie da się satysfakcjonująco wyrazić słowami, znajdzie swój wyraz w jednym z przywoływanych arcydzieł muzyki inspirowanej cierpieniem...

---

*Redagują:*

Dominik Jarczewski OP (red. naczelny),  
Krzysztof Lorczyk OP (sekretarz redakcji),  
Michał Kubicz OP (marketing),  
Łukasz Wiśniewski OP (dominikalia),  
Łukasz Detmer OP (administrator strony www)

*Redaktor prowadzący:*

Tomasz Mika OP

*W realizacji numeru pomagali:*

Grzegorz Dąbkowicz OP, Piotr Kruk OP,  
Michał Woźniak OP, Maciej Zamarlik OP,  
Marcin Karwacki OP, Albert Bażyk OP,  
Paweł Koniarek OP, Jacek Szymczak OP,  
Michał Osek OP, Marek Rozpłochowski OP,  
Grzegorz Doniec OP

*Konsultacja:*

dr Piotr Napiwodzki OP

*Korekta:*

Magdalena Mrozek, Małgorzata Pózdziak

*Projekt okładki i grafika:*

Katarzyna Bruzda

*Skład i łamanie:*

Antoni Wysocki

*Redakcja zastrzega sobie prawo do zmiany tytułów i skracania artykułów*

Pismo Braci Studentów  
Kolegium Filozoficzno-Teologicznego  
Dominikanów  
ul. Stolarska 12  
31-043 Kraków

tel.: 0662 180 932  
(012) 423 16 13  
fax.: (012) 423 05 13  
e-mail: [teofil@dominikanie.pl](mailto:teofil@dominikanie.pl)  
<http://www.teofil.dominikanie.pl/>

ISSN 1506-8714  
Nakład: 2000 egz.

ROZMOWA TEOFILA

Jan Andrzej Kłoczowski OP – *On nie patrzy, On współcierpi* .....7

ARTYKUŁY

Małgorzata Majewska – *Każda tragedia jest największa na świecie* ..... 15

ks. Lucjan Szczepaniak SCJ – *Cierpienie rodziny umierającego dziecka*..... 27

Tomasz Mika OP – *Bezludna wyspa*..... 33

ks. Edward Staniek – *Teolog o przeżywaniu cierpienia – głos z życia*..... 43

Joachim Badeni OP – *O depresji, pokusach diabelskich i bólu zęba*..... 53

Richard Bauckham – *„Tylko cierpiący Bóg może pomóc.” Boska cierpiętlivość  
we współczesnej teologii* ..... 59

Tomasz Gałuszka OP – *Teolog i jego studnia* ..... 77

ks. Adolphe Gesché – *Jak Bóg odpowiada na nasz krzyk? Zrozumieć na nowo  
wszechmoc*..... 81

Jakub Grzywa – *Stabat Mater, czyli współczucie, które staje się muzyką* ..... 105

HORYZONTY

Dominik Jarczewski OP – *Dialog na dwa serca* ..... 125

Maciej Chanaka OP – *Tajemnica i dar spotkania* ..... 135

DOMINIKALIA

Liam Walsh OP – *Sacra praedicatio i duchowość dominikańska* ..... 153

WYKŁAD INAUGURACYJNY

Fergus Kerr OP – *Ucząc się od Wittgensteina* ..... 169

Tematy prac końcowych z filozofii ..... 185

Tematy prac magisterskich ..... 187



## Rozmowa Teofila

Jan Andrzej Kłoczowski OP

### On nie patrzy, On współcierpi

*Simone Weil powiedziała kiedyś, że dopóki życie toczy się po naszej myśli, uważamy, że to nasza wola stworzyła świat i że wszystko jest w nim idealne. Gdy zaś wkracza w nasze życie zło, weryfikuje ten idealny świat.*

To brzmi bardzo pięknie, bardzo idealistyczne i bardzo „simonweilowo”, tylko że normalny człowiek w ogóle tak nie przeżywa zła, jakim jest cierpienie. Chce od niego po prostu uciec. Możemy oczywiście powiedzieć na głębszym poziomie, że człowiek chce podporządkować sobie świat, a cierpienie jest jednym ze sposobów, w jaki ten świat stawia nam opór. W tym sensie słowa Simone Weil są prawdziwe. Opór, który stawia nam cierpienie, pokazuje, że świat jest rzeczywisty, to znaczy nie jest tworem naszej świadomości, czy też wyobraźni. Oczywiście, nie jest to jedyne doświadczenie świata, bo świat jest też źródłem radości i piękna, ale cierpienie jest szczególnym momentem zderzenia ze światem.

*Skoro więc cierpienie jest nieodłącznym składnikiem życia, to czy musimy je akceptować?*

To nie jest kwestia akceptacji albo nieakceptacji. Cierpienie po prostu jest. Nie chodzi o to, jak uniknąć cierpienia, ale jak je znosić. Można po stoicku zacisnąć zęby i powiedzieć sobie: „Jestem taki, jaki jestem, w tym miejscu, gdzie mnie postawił los, i muszę to dzielnie znosić”. Buddyzm jest osadzony na świadomości tego, że w ogóle samo istnienie jest cierpieniem. Budda twierdził wszakże, że jest nadzieja wyjścia z niewoli, w jakiej znaleźliśmy się w obecnej karmie – ma temu służyć bardzo wymagająca droga ascezy. Ja natomiast myślę, że w chrześcijaństwie nie możemy o cierpieniu mówić tak abstrakcyjnie. Musi ono być zawsze wyraźnie zakorzenione w doświadczeniu osobowym. Cierpi zawsze osoba: ja jako osoba i ten drugi jako osoba. Nie można rozpatrywać problemu cierpienia w relacji „ja – cierpienie”, ale w relacji: „ja – drugi człowiek i cierpienie”.

*Czy można w ogóle zobiektywizować cierpienie?*

Oczywiście. Lekarz obiektywizuje, kiedy mówi, co jest przyczyną twojego bólu zęba. Musimy pamiętać o tym, że pojęcie cierpienia jest niesłychanie bogate i złożone. Jeżeli ktoś ma na przykład doświadczenia z osobą chorą psychicznie lub cierpiącą z powodu depresji czy schizofrenii, to wie, że chociaż fizycznie nic jej nie boli, jest to z pewnością człowiek niesłychanie głęboko cierpiący. Cierpienie jest wymiarem naszego życia danym na rozmaitych poziomach. Na poziomie biologicznym ma swój sens, to znaczy jest to sygnał, że bolący organ jest chory i trzeba go leczyć. Takie jest podejście racjonalne, ale są takie sytuacje, gdy nie da się tego tak łatwo wytłumaczyć, gdy spotykamy się z granicznym przykładem cierpienia, jakim jest umieranie – moje czy kogoś bliskiego.

*Jak wtedy odnaleźć sens cierpienia? Czy nie jest to moment, gdy wszystko się załamuje, nawet wiara?*

Cierpienie stanowi próbę dojrzałości wiary. Pismo Święte zarysowuje przynajmniej trzy odpowiedzi na pytanie o cierpienie: cierpienie



jako kara (czyli konsekwencja grzechu pierworodnego), cierpienie jako cena, którą płacą za wierność Bogu męczennicy (np. w Księgach Machabejskich) i w końcu wielka tajemnica cierpienia Hioba jako próba. Punktem wyjścia w Księdze Hioba jest podejrzliwość szatana, który mówi: „Owszem, Hiob jest wiernym sługą, ale tylko dlatego, że mu się we wszystkim powodzi. Wypróbuj go. Czy będzie Ci wierny, jeśli mu to wszystko zabierzesz?”. Myślę, że bardzo wielu ludzi funkcjonuje na tej właśnie płaszczyźnie. Uważają oni, że jeżeli są wierni Panu Bogu, to powinno im się wszystko udawać i nie powinno ich nigdy dotknąć cierpienie. To jest taka anegdotyczna postawa studenta, który stracił wiarę, bo tyle się modlił, a nawet pościł, a egzaminu nie zdał. Pytany natomiast o to, czy się uczył, powiedział: „No, trochę”. Odpowiedziałem mu: „Tutaj straciłeś wiarę nie w Pana Boga, tylko w siebie”. Dla mnie taką bluźnierczą formą wyrzutu postawionego Bogu jest fragment z *Opowiadań oświęcimskich* Tadeusza Borowskiego. Oto przyszedł nowy transport więźniów, odbywa się selekcja na rampie: do pracy albo na śmierć. Wybierający esesman zauważa bardzo piękną dziewczynę i postanawia ją wykorzystać, zanim, mówiąc brutalnie, trafi ona do pieca. Ta zorientowawszy się, co ją czeka, wrywa mu pistolet z niezapiętej kabury i strzela w brzuch. Naturalnie, od razu zostaje zabita przez ochronę, natomiast ranny esesman, leżąc na ziemi i drapiąc palcami po piasku, woła: *Mein Gott, mein Gott! Warum ich so leiden muss?!* – „Boże mój! Boże mój! Czy muszę tak cierpieć?!”. To jest dla mnie przykład bluźnierstwa. Przecież on cytuje słowa Chrystusa!

*Hiob nie zgadzał się na cierpienie. Taki moment niezgody, a nieraz nawet buntu wydaje się konieczny...*

Cierpienie może, choć nie musi, być drogą do jakiegoś większego dobra. Trzeba być jednak bardzo ostrożnym, mówiąc coś takiego komuś cierpiącemu. Kiedyś fatalnie tłumaczyłem to młodej kobiecie, która straciła tragicznie swojego męża i niemal bezpośrednio po tym wypadku prosiła mnie o wsparcie. Przekonywałem ją, że może z tego wydarzenia będzie mogła osiągnąć pożytek duchowy. Ona była absolutnie zaszokowana utratą ukochanego męża i – choć to było dziesięć

lat temu – ciągle mi przypomina, żebym nigdy nie mówił ludziom podobnych rzeczy w takim momencie. Tego typu łatwe słowo umocnienia czy pokazania pewnej perspektywy w przeżywaniu cierpienia musi być bardzo mocno potwierdzone wiarygodnością osoby, która je wypowiada.

Mam też piękne doświadczenie comiesięcznych spotkań z kobietą chorą na stwardnienie rozsiane. Nieustannie padało z jej ust pytanie: „Dlaczego?“, ale jednocześnie powiedziała mi kiedyś, że wprawdzie nie zna na nie odpowiedzi, ale wierzy w jedną rzecz: że musi trwać przy Chrystusie. I właśnie dlatego prosiła o możliwość comiesięcznej spowiedzi i żebym przynosił jej Komunię Świętą. Bardzo ważna była dla niej świadomość, że Chrystus przy niej trwa, bo doświadczenie jej choroby wzmagał fakt, że wszyscy od niej w tamtym momencie odeszli. Został tylko mąż. Gdy udzielałem im ślubu, Joasia była na wózkach, a on – chodzący, silny – wziął ją na ręce i wyniósł potem z kościoła. Oboje już teraz nie żyją. Ale było to dla mnie coś niezwykle budującego. Joasia uczyła mnie pokory wobec człowieka cierpiącego, pokazała, że najważniejsza jest obecność i wierność. I dla niej jakimś takim potwierdzeniem, że nie została opuszczona przez Pana Boga, była właśnie obecność drugiego człowieka, nawet najprostsze trzymanie za rękę. Ludzie, którzy towarzyszą odchodzeniu kogoś bliskiego, mówią, że kiedy już nie można nic powiedzieć, kiedy już nie ma kontaktu z chorym, to gdy jest się blisko niego, istnieje jakiś duchowy kontakt. To jest tajemnica, której nie można opisać słowami. Bo każda sytuacja jest inna, każde cierpienie stanowi inne wyzwanie dla człowieka.

*„Kochać kogoś znaczy mówić: nie możesz cierpieć, nie możesz umrzeć, nie może cię nie być” – wydaje się, że te słowa można włożyć w usta cierpiącego człowieka, kierującego je do osoby, która mu towarzyszy.*

Rozumiane dosłownie, słowa te mogą być wyrazem pewnej naiwności, dlatego że nie jest w naszej mocy ochronić tego, kogo kochamy, od cierpienia i od śmierci. Owszem, można wyrażać wiarę w to, że śmierć jest tylko przejściem do innej formy życia. W tym sensie w mi-

łości jest zawarta wiara w nieśmiertelność. Ludzie, którzy kochali, mają często świadomość jakiejś łączności duchowej z tymi, którzy odeszli. To jest właśnie „świętych obcowanie”. Dla ludzi, którzy nie wierzą w życie wieczne, ta intuicja przejawia się w wierności pamięci.

*Wiara przynosi zatem pokrzepienie, że cierpienie i śmierć nie są ostatnim słowem w dramacie życia, że jest jeszcze epilog...*

Wiara jest wezwaniem do tego, żeby stanąć z rzeczywistością twarzą w twarz. Wiara wymaga odwagi. Tradycyjna pedagogika wiary kształtowała nas w kierunku posłuszeństwa, przyjmowania z uniżonością tych wszystkich „krzyżyków”, które Pan Bóg na nas nakładał. Z tego nawet rodził się jakiś kult tych „krzyżyków”. Ja natomiast sądzę, że podstawowym rysem pedagogiki chrześcijańskiej, czyli naszego dojrzewania w wierze, powinno być kształcenie odwagi. Przyjmowanie życia takiego, jakie ono jest realnie, aby w tym życiu, które jest realne, a nie wirtualne, dawać świadectwo. Warunkiem pełnego rozwoju wiary jest bowiem przywrócenie ludziom świadomości rzeczywistości.

*Często w kontekście cierpienia wspomina się o Miłosierdziu Bożym. Czy nie jest to przypadkiem takie „słowo wytrych”, które doskonale ucina wszelkie pytania, ale trudno wskazać, jak właściwie to Miłosierdzie przejawia w konkretnej sytuacji?*

Zadajmy najpierw pytanie: co to znaczy Miłosierdzie Boże? Chrzęścijanie bardzo często postrzegają Boga jako niemego obserwatora. Gdy wydarzy się coś złego, człowiek oskarża Go i pyta, jak On – mocny i potężny – mógł do tego dopuścić. Tymczasem to niewłaściwie skierowane pytanie. Kiedyś odbyła się debata ze studentami na temat cierpienia. Jeden z nich powiedział wówczas o Bogu: „A On siedzi i patrzy”. Wówczas głos zabrał inny student – na wózku – i odrzekł: „On nie siedzi i patrzy – On wisi i patrzy”. I to do Niego należy skierować pytanie o zło i cierpienie.

Kiedyś denerwował mnie kult Bożego Miłosierdzia. Pytałem, czemu mam się interesować notatkami jakiejś zakonnicy, skoro już wszyst-

ko tak pięknie napisał święty Tomasz z Akwinu. Do tego jeszcze kopie obrazu Jezusa Miłosiernego wydawały mi się mocno infantylne – taki „Pan Jezusik” chodzi sobie po polach z otwartym sercem. Dopiero potem zdałem sobie sprawę, że oryginalny obraz – ten wileński – przedstawia Jezusa zmartwychwstałego, który przychodzi do wieczernika i ustanawia sakrament pojednania. I pokazuje swoje rany.

Pytasz, co to znaczy miłosierdzie? Miłosierdzie to zraniona miłość, która mimo zranienia pozostaje wierna człowiekowi.

*Czyli jest to taka miłość współcierpiąca?*

Tak, a nawet więcej. To jest miłość odkupieńcza! Chrystus, podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu, wziął na siebie nasze winy. I to jest Twarz Boga, jaką nam objawił. „Kto widzi mnie, widzi i Ojca” – to nie są jakieś tam blahe słówka, ale fundamentalna zasada hermeneutyczna chrześcijaństwa. Dlaczego nasi „starsi bracia”, z całym szacunkiem, tak zmagają się z tajemnicą Holocaustu? Myślę, że w dużej mierze dlatego, że Bóg judaizmu to ciągle ten Jeden – wiecznie wysoko, doskonale transcendentny. A Jezus pokazuje nam Boga, który jest bardzo blisko nas. Ale czy przypadkiem o tym nie zapominamy? Powiem mocniej: my bardzo często nie mamy chrześcijańskiego obrazu Boga! Nie wyciągamy wniosków z tajemnicy Wcielenia. W teorii wszystko doskonale wiemy, ale coraz częściej w trakcie rozmów z ludźmi i podczas spowiedzi dostrzegam takie rozdarcie: z jednej strony Bóg wysoko w niebie, a z drugiej – ksiądz proboszcz w kancelarii. Gdzieś pośrodku jest Pan Jezus: najpierw w żłóbku, potem przybijany do krzyża. Jeszcze może zmartwychwstanie, czyli w świadomości ogółu – święconka. Do tego trzeba by pewnie dodać Matkę Bożą. Pytanie: gdzie?

Ja pytam: komu stawiasz pytanie o zło, o cierpienie? Dalekiemu Bogu transcendencji czy Temu, który ulitował się i pochylił nad człowiekiem? I to jest niesłychanie ważne, że wielu ludzi głęboko cierpiących przeżywa swój ból w jedności z Chrystusem. Mają oni poczucie wsparcia, że jest Ktoś, kto przeprowadzi ich przez cierpienie. Tak pojęta osobowa relacja z Chrystusem, który nie tylko umiera na krzyżu, ale jest przecież Chrystusem zmartwychwstałym i zwycięskim, uświa-

damia nam, że Bóg jest po naszej stronie. Oskarżenia podsuwa nam diabeł z prologu Księgi Hioba i z początku Apokalipsy. To on staje naprzeciw człowiekowi. Jest taki wątek w myśli franciszkańskiej: Bóg podzielił się ze swoim przyjacielem, archaniołem, pomysłem Wciele-  
nia i to właśnie stało się przyczyną buntu anioła. Podobny motyw znajdujemy w najpiękniejszym traktacie diabelskim, czyli w *Listach starego diabła do młodego* – Clive Staples Lewis bardzo precyzyjnie pokazuje nienawiść diabła do tych „worków kości i mięśni”, które „Nieprzyjaciel” (czyli Bóg) tak umiłował, że aż stał się jednym z nich. A przecież to takie nieestetyczne ze strony Boga. A jednak tak właśnie działa Boża Miłość.

*Dziękujemy bardzo za rozmowę.*

Rozmawiali: Tomasz Mika OP, Grzegorz Dąbkowicz OP

JAN ANDRZEJ KŁOCZOWSKI OP — prof. dr hab. filozofii, kierownik Katedry Filozofii Religii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, absolwent historii sztuki Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, wieloletni rektor Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów i regens Polskiej Prowincji Dominikanów, ceniony kaznodzieja, autor licznych książek i artykułów z zakresu filozofii i mistyki, mieszka w Krakowie.



Małgorzata Majewska

## **Każda tragedia jest największa na świecie<sup>1</sup>**

**T**EN TEKST JEST O CIERPIENIU. O doświadczaniu przez człowieka czegoś, co przekracza wszystko, co dotychczas było jego udziałem. I o tym, że spojrzenie temu doświadczeniu w twarz może pomóc odkryć w samym sobie człowieka. O języku, który temu towarzyszy. W końcu o najlepszej roli, jaką mogą odegrać bliscy – roli towarzysza. Zamierzam pokazać, że w sytuacji granicznej człowiek dochodzi do kresu swoich możliwości poznawczych. Staje w obliczu tajemnicy, wobec czegoś dotąd nieznanego i przerastającego go. Z psychologicznego punktu widzenia sytuacja graniczna jest bardzo ważnym, zazwyczaj traumatycznym doświadczeniem, zaś reakcja na nie jest indywidualna i zależna wielu różnych czynników. Sytuacja taka bowiem zmusza człowieka do spotkania z samym sobą, skonfrontowania się ze swoim dotychczasowym życiem, światopoglądem, emocjami. Istotą sytuacji granicznych jest kwestia mentalnych granic – jeśli człowiek potrafi je przekroczyć, to często takie doświadczenie jest dla niego tak trudne, że początkowo nie jest zdolny o nim mówić. Mówienie jest wtórne względem doświadczenia, gdyż aby móc opisać doświadczenie, najpierw musi ono zaistnieć, ale w przypadku sytuacji granicznej jest jeszcze drugi powód. Konfrontacja z granicznością wymaga bowiem często przekroczenia ograniczeń własnego języka. Prawdopodobnie sam akt odbywa się na poziomie nieświadomym, nie możemy go uchwycić w momencie, kiedy się dzieje. A nawet jeśli

---

<sup>1</sup> Gorąco dziękuję Monice Zajęc za pomoc przy opracowywaniu całości tekstu.

człowiekowi wydaje się, że właśnie tego doświadcza, owo przekonanie może być błędne, ponieważ zwykle jest to proces przebiegający poza naszą świadomością. Ważne jest więc nie samo przekraczanie, ale konsekwencje, które ono za sobą pociąga, a więc fakt wyjścia poza siebie na spotkanie tajemnicy<sup>2</sup>. Żeby człowiek wytworzył nowy sposób mówienia o sobie i świecie, będący odzwierciedleniem jego nowego postrzegania świata, musi przejść z pozycji doświadczenia do pozycji wiedzy i zmienić swój punkt widzenia na scenę zdarzeń, aby móc ją obserwować z szerszej perspektywy, a więc dokonywać aktu konceptualizacji. Zmiana spojrzenia na daną sytuację będzie się wtedy wiązać z nabraniem do niej dystansu. A dystans jest możliwy dopiero wtedy, gdy człowiek w jakimś stopniu oswoi już to, czego doświadcza. Oczywiście można mówić o zdarzeniu bez dystansu, wówczas jednak zapewne nie będzie to całościowy obraz danego problemu. Nie będzie on zgodny z rzeczywistością, mimo to jego opis będzie jak najbardziej możliwy, tyle tylko, że – jak sądzę – język przyjmie wówczas inną funkcję niż orzekająca. Będzie opisywał to, co się wydarza, a nie analizował po to, by zrozumieć wydarzenie.

Pewnego dnia po prostu coś się zdarza. Się zdarza. Wyniki badań nie pozostawiają złudzeń co do tego, że w płucach zdomowała się niezwykle złośliwa odmiana guza. Widok ciała własnego dziecka nie daje nadziei, że jego serce jeszcze będzie biło. Wzrok lekarza wychodzącego z sali operacyjnej wymownie przekazuje informacje o stanie zdrowia operowanego. Już się zdarzyło. Już nic nie można zrobić, choćby się nie wiadomo jak bardzo tego chciało. W morzu rozpaczy zaczynają pojawiać się pytania, seria pytań: Dlaczego? Czy można było coś zrobić? Dlaczego Bóg na to pozwolił? Czym sobie na to zasłużyłem? Lista jest długa i nie o szukanie odpowiedzi w niej chodzi. Jeszcze nie teraz. Znak zapytania jest zawieszeniem, podważeniem całej dotychczasowej rzeczywistości. Doświadczenie, w którym (ang. „in”) jesteśmy, a raczej którego częścią jesteśmy (ang. „of”)<sup>3</sup> jest tak trudne i tak nowe, że misterna konstrukcja dotychczasowego odbioru świata legła w gruzach. Cierpienie, czy to związane

---

<sup>2</sup> Dziękuję Mai Gorczycy-Bednarskiej za te uwagi i dalsze sugestie uwzględnione w tekście.

<sup>3</sup> Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2000.



z bólem spowodowanym chorobą, czy z rozpaczą z powodu utraty kogoś bliskiego, umieszcza nas w bezpośrednim doświadczaniu emocji i napływie nowych myśli, nieobecnych w życiu codziennym. „Nie ma wówczas nawet – pisze Paul Ricoeur – żadnego «więc», jak w słynnym stwierdzeniu Kartezjusza: «myślę, więc jestem». Niemożliwe jest jakiegokolwiek zapośredniczenie. Istnienie i cierpienie są ze sobą bezpośrednio związane: «cierpię, jestem». W cierpieniu fizycznym człowiek doświadcza swego istnienia do żywego”<sup>4</sup>. Ponieważ cały jest doświadczeniem, nie może jeszcze mówić o tym, co się wydarza bądź wydarzyło. Jest jeszcze za wcześnie, by tę nową rzeczywistość pojąć. Człowiek staje twarzą w twarz z faktem istnienia własnej choroby albo nieobecności w świecie *tu i teraz* kogoś, kogo bardzo kochał. Taka jest rzeczywistość. Co z nią zrobić? Jedną z możliwości rozwiązania takiej sytuacji jest naturalne zrodzenie się potrzeby opisu rzeczywistości, ponieważ opis pomaga w zrozumieniu nowego stanu rzeczy. Jednak opis tej nowej rzeczywistości wymaga ogromnego trudu, trzeba bowiem znaleźć odpowiednie słowa, które i tak nigdy nie oddadzą w pełni głębi naszych przeżyć. Jeśli mimo to mówiący będzie chciał opisać swoją nową rzeczywistość, będzie musiał pogodzić się z tą nieadekwatnością słów. Pojawia się również problem wybrania kategorii, z którą się światopoglądowo identyfikuje. Jeśli ktoś wierzy w Boga, wówczas przywołanie kategorii religijnej może przynieść pewną pociechę lub choćby jej obietnicę. Jeśli jednak wiara ma jedynie charakter powierzchowny, jest bezrefleksyjnie przyjętą spuścizną kulturową – wówczas szansa na znalezienie sensu w czymś, co tak naprawdę sensu do tej pory nie miało, jest naprawdę mała. Chyba że człowiek właśnie w tym momencie dokona transgresji, przekroczenia dotychczasowych ram odbioru świata i odnajdzie Boga. Co ciekawe, owo odrzucanie bądź przyjmowanie pewnego sposobu myślenia o świecie często odbywa się nie z pozycji umysłu – racjonalnej, logicznej i dającej się uzasadnić, ale z pozycji emocji. Innymi słowy, albo coś przynosi realną pociechę, albo nie. Mimo że racjonalnie pewne wytłumaczenie może mieć sens, jeśli dana osoba nie będzie się

<sup>4</sup> P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, [cyt. za:] T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2005, s. 206.

z nim utożsamiać emocjonalnie, to nadal będzie unikać konfrontacji ze swoją sytuacją graniczną.

Spojrzenie w oczy rzeczywistości, która właśnie nastąpiła, wymaga dużej odwagi i gotowości wewnętrznej. Gdy ich brak, możliwe są inne scenariusze. Mówiący może stanąć przed faktami, dostrzegać ich obecność, ale nie wyrażać na nie zgody. Dopóki nie skonstruuje wypowiedzi, w której pojawi się informacja: „on nie żyje”, jest jeszcze przestrzeń na niedopuszczenie tego faktu do świadomości. W przestrzeni mentalnej mówiącego niemożliwe jest pojęcie, że „jego” już nie ma. Ze śmiercią osoby bliskiej umiera też jakaś część osoby mówiącej. Pojawia się w niej złudzenie, że bliski umrze dopiero wówczas, gdy ona wyrazi swe przyzwolenie. Dopóki jednak nie wypowie tego głośno, jeśli wystarczająco mocno uwierzy w świat, którego już nie ma, może ocali jakąś jego część. Nie mówi o śmierci, bo się na tę nową rzeczywistość nie zgadza. Świat bez kogoś, kto był w tym świecie kimś bardzo ważnym, jest światem nowym i nieznanym, a więc niewyraźnym. Nazywanie jest znakiem osvajania, nadawania sensu i uzyskiwania dystansu. Mówienie o czymś jest przyzwoleniem na zaistnienie tego w świecie mówiącego.

Zmaganie się z granicami własnego poznania wiąże się z zakwestionowaniem wszelkiej oczywistości, a więc zawieszeniem jakiegokolwiek sensu. Stąd ludzie w takich momentach często zadają tysiące pytań, na które nie ma jednej odpowiedzi. W pewnym sensie ważniejszy od treści pytań jest sam akt ich zadawania – ubrania w słowo własnej bezsilności, gniewu i rozpacz. Zaczynamy pytać, podważać oczywistości. Bo przeżycie doświadczenia sytuacji granicznej pozbawia cech pewności największą oczywistość. Pytania nasuwają się wtedy, gdy „dobrze dotąd znany, powszedni świat zaczyna tracić swą oczywistość i staje się problemem. Normalnie żyjemy jak w uporządkowanym domu, w którym wszystko jest nam znane i nie następuje żadnych wątpliwości. Z chwilą wszakże, gdy ta swojskość zostaje w nas zakwestionowana, znajdujemy się naraz «jak w szczerym polu» (M. Buber, I, 317). Wszystko nagle staje pod znakiem zapytania”<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 2008, s. 17.

Pytanie jest przejawem otwierania się. Sytuacje graniczne są zaś momentami otwarcia pełnego, dlatego tak często ludzie opisują je takimi słowami jak: „obnażenie”, „nagość”. Sądzę, że jest elementem stawania się człowiekiem, bo wyjątkowość tych zdarzeń i ich osobisty charakter nie pozwalają na długo uciec od siebie, od dialogu z samym sobą. Tadeusz Gadacz słusznie zauważa, że „cierpienie pozbawia człowieka możliwości oparcia się na czymś zewnętrznym. Ludzka świadomość jest zawsze świadomością czegoś. Zawsze myślimy o czymś, czegoś chcemy, do czegoś dążymy. Kierując się ku przedmiotom, odwracamy uwagę od samych siebie. Cierpienie natomiast powoduje, że nasza świadomość zwraca się ku nam samym. Właśnie wtedy, gdy tym bardziej chciałoby się uciec od siebie w sferę marzeń, dążeń, aby zapomnieć o przeżywanym bólu – znikają wszystkie podpórki. Ludzkie istnienie, które kiedy indziej rozprasza się na różne doświadczenia i przedmioty, tutaj zostaje skupione na sobie samym”<sup>6</sup>. Cierpienie wypełnia sobą całą scenę zdarzeń właśnie dlatego, że nie pozwala o sobie zapomnieć. Bardzo często osoby, które przeszły przez trudne doświadczenia, opowiadały mi o próbach ucieczki. O tym, że to, co zazwyczaj pozwalało zapomnieć, okazywało się nagle nieskuteczne.

Marta (41, nowotwór płuc): *Wie Pani, ja tyle się przed sobą naudawałam, że o nim [guzie] nie myślę, że mam go gdzieś. Chodziłam na imprezy, upijałam się do nieprzytomności, rzucałam w wir życia. Ale mnie w końcu dopadało. W taksówce, w łazience, przed snem. Chciało mi się wyjść: odczep się ode mnie, choćby na chwilę. Ale skubaniec nic sobie z tego nie robił.*

Piotr (47, białaczka): *Jak już się lepiej poczułem po lekach, to zacząłem robić. Cokolwiek. Musiałem coś robić. By się zmęczyć. Zmęczyć tak, by spać na stojąco. By nie myśleć.*

Kiedy rozmawiam z ludźmi terminalnie chorymi, często najtrudniejszy jest moment, kiedy nic nie mówimy, kiedy powstaje nieustrukturyzowana przestrzeń – milczenie. W codziennym życiu momenty te

<sup>6</sup> T. Gadacz, *op. cit.*, s. 205–206.

wypełniamy błahostkami, rozmowami o niczym. W dialogu z osobami chorymi ta chwila milczenia często przyczynia się do otwarcia, jednak nierzadko okazuje się, że ci, którzy sami chcieli porozmawiać o swojej chorobie, oczekują z mojej strony jedynie potaknięcia: „tak, ma pan/pani rację”. Nazywam to w swoich badaniach „efektem kościelnego aniołka”, figurki, która macha główką, kiedy wrzuci się do niej monetę. Podczas takich rozmów odnoszę wrażenie, że moją rolą jest nadanie statusu prawdy słowom mówiącego poprzez potaknięcie. Takie oczekiwanie wskazuje przede wszystkim na fakt, że chory jeszcze nie skonfrontował się z rzeczywistością. Potwierdzenie w świecie zewnętrznym ma stać się dla niego oparciem. Paradoks jednak polega na tym, że jedyne prawdziwe oparcie chory może odnaleźć w sobie.

Maria (61, rak piersi): *Widać tak miało być. Nie myśli pani?*

Ja: patrzę wyczekująco.

Maria: *Jeśli pani myśli, że się mylę, to proszę mi powiedzieć, w którym miejscu. Gdzie popełniłam błąd?*

Ja: dalej nic nie mówię.

Maria: *Myśli pani, że mogłam coś zrobić? Ale co? No, niech mi pani powie co?*

Maria tak naprawdę toczyła dialog sama ze sobą, ja byłam jedynie kimś, w czyje usta chciała włożyć swoje lęki i obawy.

Spotykałam też ludzi, którzy patrząc na rzeczywistość, widzieli nie to, co jest, ale to, co chcieliby widzieć. Zaklinali świat, wierząc, że przywołanie w języku sprawi, że realnie zaistnieje pożądaný stan rzeczy.

Marta (34, jej ojciec w ciężkim stanie znajduje się w hospicjum): *Byłam wczoraj u taty. Mówię pani, nowy człowiek. Uśmiechnięty, zadowolony. Wrócił do domu i posprzątał jego pokój. Przewietrzyłam porządnie. Pościel zmieniłam. Będzie gotowy, kiedy tylko pozwolę mu wrócić do domu.*

Choć było dla mnie oczywiste, że ojciec tej kobiety nigdy już nie wróci do domu, nie miałam odwagi tego głośno powiedzieć. Kobieta opowiadała ze szczegółami, gdzie pojedzie z ojcem na wakacje, gdy odstawią mu leki. Postrzegала świat tak, jak chciałyby go widzieć. Postawiła znak równości między tym, co jest, a tym, czego chciałyby. Nie dopuściła do świadomości prawdziwego obrazu świata.

Gdy zaś następuje sytuacja graniczna, trzeba się z nią zmierzyć. Musimy skonfrontować się z czymś, co często uspiliśmy w sobie, zakłamałiśmy, wyparliśmy ze świadomości. Pojawiają się w związku z tym nowe emocje, dochodzi więc do konfrontacji z nieznaną częścią samego siebie. Uruchamiają się nie tylko pierwotne lęki przed śmiercią i cierpieniem, ale pojawiają się też zupełnie nowe, związane choćby z nierozwiązanymi problemami w relacjach z bliskimi.

Zdarza się i tak, że człowiek doświadczający sytuacji granicznej ma ogromną potrzebę drobiazgowego wręcz werbalizowania swoich myśli. I znowu, ważne jest nie tyle to, co mówi, ile sam akt mówienia. Jakby usiłując nie dostrzec prawdy, zamiast patrzeć, po prostu mówi i mówi. Pośpiesznie wyrzuca z siebie potok słów, gdyż samo wypowiedzenie słów jest dla niego sposobem na pozbycie się nagromadzonych emocji. Taką sytuację Martin Heidegger określa mianem *grade*, czyli formą ucieczki przed autentycznym byciem, przed uświadomieniem sobie, że jest się „bytem ku śmierci”. Bliscy takiej osoby mogą odczuwać wrażenie, że mówi ona w kółko to samo i że w pewnym sensie nie ma dla niej znaczenia, kto jest słuchaczem. Byle mogła mówić. Byle zagadać. Byle tylko mówić w taki sposób, żeby w trakcie wypowiedzenia słów nie pojawiła się luka – niepotrzebna pauza. Ten potok słów nie pozwala rozmówcy na zadanie pytania (pytanie to zawieszenie oczywistości), a równocześnie na otwarcie się na nieznaną. By możliwe było przekroczenie granic, konieczne jest wyjście poza dotychczasowość, oczywistość, a więc nazywalność. Zagadywanie często bywa próbą opóźnienia tej konfrontacji. Cisza to przestrzeń na nowe emocje.

W doświadczaniu sytuacji granicznej zmagamy się nie tylko z własnym cierpieniem czy rozpaczą po odejściu kogoś bliskiego, ale równocześnie stajemy twarzą w twarz z zablokowanymi emocjami, które

dotąd były niedostrzegalne w codzienności. I z tą nieznaną częścią samego siebie też trzeba się zmierzyć. Dlatego też w takich momentach często pojawia się potrzeba uporządkowania życia. Czasem przeproszenia kogoś. Czasem prośby o wybaczenie. A nade wszystko pojawia się pragnienie szukania sensu. Rzeczywistość nabiera nowych, niekoniecznie lepszych barw i właśnie to odkrycie bywa trudne. „Cóż nam odsłania doświadczenie [cierpienia]? Odsłania nam ono fakt, że świat, w którym żyjemy, nie jest takim światem, jakim może i powinien być. Pierwotne doświadczenie aksjologiczne nie mówi nam, że powinno być coś, czego nie ma. Nie mówi nam też, że powinienem coś zrobić, czegoś zaniechać. To wszystko okazuje się wtórne. Pierwotne jest wyłącznie to: jest coś, czego nie powinno być”<sup>7</sup>. To coś jednak jest. I z tym jestestwem trzeba coś zrobić, odwołać się do jakiejś znajomej kategorii i w niej to nowe doświadczenie umiejscowić. Problem w tym, że to, czego doświadczamy, jest absolutnie jednostkowe, niepodobne do niczego innego. Niepowtarzalność przeżywanych emocji nie pozwala mówić o nich dawnym językiem, gdyż „mowa nasza nie może transcendencji okiełznać”<sup>8</sup>. Nie ma odpowiednich słów, by opisać ten smutek, tę rozpacz, tę bezradność, których doświadczenie w konkretnej sytuacji granicznej jest nieporównywalne z żadnym dotychczas przeżytym smutkiem, rozpaczą, bezradnością. Fenomen takiego doświadczenia polega również na tym, że jest ono nieporównywalne z podobnym doświadczeniem u kogoś innego. I porównywanie go do zdarzenia z tej samej kategorii nie ma żadnego sensu. Każda tragedia jest największa na świecie dla tego, kto jej doświadcza. Każde z tych doświadczeń jest jedyne, jednostkowe i po brzegi wypełnia swoim bezmiarem rozpacz tego, kogo dotyczy. Tadeusz Gadacz zauważa, że „cierpienie jest przeżyciem bezradności także w tym sensie, który odsłania nam sam źródłosłów: w cierpieniu niemożliwa jest jakaś rozstrzygająca rada. Trudno jest radzić innym, jak mają postępować, jakie podjąć decyzje. Żadna bowiem rada nie przystaje w pełni do samego doświadczenia cierpienia”<sup>9</sup>. Nie ma rady na rozpacz. Sytuacja graniczna zmusza do pełnej konfrontacji z sa-

<sup>7</sup> T. Gadacz, *O ulotności życia*, Warszawa 2008, s. 97.

<sup>8</sup> L. Kołakowski, *O co pytają nas wielcy filozofowie*, seria III, Kraków 2007, s. 96.

<sup>9</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2005, s. 203–204.

mym sobą. Jedna z badanych przeze mnie osób w taki sposób opisała swoje doznania:

Ja: *Jak czułaś się po śmierci Michalka?*

Kobieta, która straciła dziecko przed jego narodzeniem: *Jakbym była naga. Leżałam na szpitalnym łóżku zwinęta w kłębek. Patrzyłam na ścianę. Czułam się, jakby pękała na mnie skorupa. Gdy Michaś umarł, poczułam, że już nic mnie nie chroni. Naga. Absolutnie naga. Wobec siebie. Wobec ludzi.*

Karl Jaspers wskazuje na fakt, że sytuacji granicznych „nie da się przeniknąć poznawczo: empirycznie nie widzimy już poza nimi nic innego. Są jak mur, o który uderzamy, o który się rozbijamy. Nie potrafimy ich zmienić, lecz jedynie naświetlić, nie mogąc ich odnieść do czegoś innego”<sup>10</sup>. To uderzanie w mur jeszcze nie jest nadaniem sensu. Sens pojawia się wtedy, gdy człowiek, który doświadcza, znajdzie obszar, do którego może odnieść nowe doświadczenie. Może religię: *Bóg tak chciał*. Może zawieszenie w postaci przekonania: *tak miało być*; albo znalezienie racjonalnego wytłumaczenia, że *tak musiało się stać, BO...* Proces osvajania sytuacji trwa od pierwszych słów, które są sygnałem procesu nakładania sensu na to, co się wydarzyło. Nie uważam, że to słowa nadają sens, ale twierdzę, że ubranie w słowa własnych myśli jest znakiem procesu osvajania, którego elementem jest przyzwolenie na ontyczne zaistnienie jakiejś rzeczy czy faktu. Nie oznacza to, że moment mówienia o czymś jest równoznaczny z zakończeniem procesu osvajania. Wskazuje raczej pewien etap przeżywania sytuacji granicznej. Słowa mają na celu zracjonalizowanie doświadczenia, czyli uznanie go. A więc nadanie mu sensu przez konkretnego człowieka, gdyż obiektywne sensory same w sobie nie istnieją. Istnieją fakty, których sens jest odkrywany, a znakiem tego procesu jest werbalizacja. Warto doprecyzować, że mówiąc o werbalizacji, mam na myśli symboliczną funkcję języka, a nie magiczną, która miałaby kreować nieistniejącą rzeczywistość.

---

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, [w:] R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.

Nasuwa się całkiem zasadne pytanie: jak można pomóc osobie w takiej sytuacji? I kolejne: czy sposoby pomocy zakorzenione w naszej kulturze rzeczywiście ową pomoc ze sobą niosą? Uważam, że fundamentem tej części rozważań jest teza Claire Kebers: „o śmierci można mówić, jedynie zaczynając od siebie samego, to znaczy, od sensu, jaki sami jej nadajemy. Znaczy to, że relacja, w jakiej pozostajemy wobec doświadczenia cierpienia i choroby drugiego człowieka – czy to będzie dziecko, czy dorosły – nie różni się od naszej relacji do naszego doświadczenia, cierpienia i choroby”<sup>11</sup>. Nie mam odwagi wskazać jednoznacznie na fakt, że w sytuacji granicznej możliwa jest pomoc drugiej osobie. Z pewnością możliwe i oczekiwane jest bycie w pełni z człowiekiem przeżywającym swoją sytuację graniczną, jednakże dopiero wtedy, gdy osoba towarzysząca ma w jakimś stopniu oswojone własne pierwotne lęki. Będąc blisko osoby doświadczającej sytuacji granicznej, człowiek dotyka także swojej graniczności. Zmierza się nie tylko z własnymi lękami związanymi z cierpieniem i śmiercią, ale także z poczuciem bezradności wobec chorego. Ken Wilber celnie wskazuje na najważniejszą rolę, jaką może przyjąć bliski – to zadanie bycia „emocjonalną gąbką”. „Większość ludzi uważa, że [rolą osoby wspierającej] jest dawanie rad, pomoc w rozwiązywaniu problemów, użyteczność, gotowanie obiadu, wożenie do lekarza. Ale wszystkie te zadania tracą na ważności w porównaniu z podstawowym zadaniem opiekuna, jakim jest rola emocjonalnej gąbki. Ukochany chory, który stoi w obliczu prawdopodobnie śmiertelnej choroby, doświadcza niezwykle silnych emocji: niekiedy jest całkowicie obezwładniony przez strach i przerażenie, gniew, histerię i ból. Twoim zadaniem jest być z nim i po prostu absorbować tyle emocji, ile jesteś w stanie. Nie musisz rozmawiać, nie musisz niczego mówić (tak naprawdę nie można powiedzieć niczego, co by rzeczywiście było pocieszające), nie musisz dawać mu żadnych rad (i tak byłyby nieprzydatne) i nie musisz niczego robić. Po prostu musisz z nim być, oddychać jego bólem, strachem i cierpieniem. Odgrywasz rolę gąbki”<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> C. Kebers, *Jak mówić o cierpieniu i śmierci?*, tłum. A. Królikowska, Kraków 1994, s. 9.

<sup>12</sup> K. Wilber, *Śmiertelni nieśmiertelni*, tłum. A. Moźdzynska, Warszawa 2007, s. 443.



Tymczasem w życiu takie sytuacje często zaskakują całe otoczenie. W efekcie ci, którzy chcą pomóc cierpiącej osobie, sami zaczynają potrzebować pomocy. Chcą towarzyszyć w cierpieniu, ale nie zdołali jeszcze oswoić swoich lęków na tyle, by ich próby pomocy nie okazały się dla chorego dodatkowym obciążeniem. Jeden z pacjentów, z którymi rozmawiałam, miał odczucie, że rodzina, odwiedzając go w szpitalu, „wiesza” się na nim. Przychodzi go pocieszyć, ale tak naprawdę sama oczekuje pocieszenia.

Pacjenci często też wskazują na fakt, że osoby bliskie, czy to z powodu rzeczywistej zażyłości emocjonalnej, czy struktury rodzinno-towarzyskiej, odczuwają potrzebę zaradzenia w jakiś sposób nowej rzeczywistości. Warto zauważyć, że imperatyw udzielania rad jest niezwykle silnie obecny w naszej kulturze. Jolanta Antas zauważa, że w polskiej grzeczności niezwykle ważna jest zasada: „udzielę ci rady, nawet jeśli o to nie prosisz, tzn. powiem ci, co powinieneś robić, myśleć i czuć”<sup>13</sup>. U podstaw nawet najszczerzej radzącego tkwi przekonanie mówiącego, że on wie lepiej, co jest dobre dla jego rozmówcy. Rada zawsze sytuuje radzącego na wyższej pozycji. Potrzeba stworzenia asymetrii pozycji przez radzącego jest głęboko uzasadniona, gdyż – w moim przekonaniu – w sytuacji granicznej pozwala uniknąć konfrontacji z własnym lękiem. Dopóki radzący sytuuje siebie wyżej od swojego rozmówcy i dopóki ma pomysł, co chory powinien zrobić i jak powinien się zachować, dopóty w pewnym sensie jest chroniony. Chroni go typ relacji, który zbudował ze swoim rozmówcą. Rada jest skupieniem uwagi na samym sobie, na świecie powinności, a nie na rzeczywistej sytuacji komunikacyjnej. Chodzi o to, że rozmówca nie oczekuje żadnej rady, gdyż – o czym była już mowa – nie istnieje dobra rada w tak trudnych sytuacjach. On musi „dojść do ściany”, przeżyć najtrudniejsze emocje w swoim życiu i albo znajdzie w nich siłę, albo ucieknie przed tą konfrontacją. W takiej relacji pomoc możemy jedynie poprzez towarzyszenie, czasem przez wspierające milczenie, czasem przytulenie, pogłaskanie, zrobienie herbaty

---

<sup>13</sup> J. Antas, *Polskie zasady grzeczności*, [w:] *Język trzeciego tysiąclecia II. Nowe oblicza komunikacji we współczesnej polszczyźnie*, red. G. Szpila, Kraków 2002, s. 348.

– bycie w sferze doświadczenia, a nie sytuowanie siebie w domenie wiedzy.

Ten tekst jest o spotkaniu z tajemnicą. O spotkaniu, które może być pretekstem do spotkania z samym sobą, do którego – gdyby nie zaistniała sytuacja graniczna – mogłoby nigdy nie dojść. I o tym, że wielu ludzi w trakcie tego spotkania nie dopuści do konfrontacji – zagada problem, przemilczy go, ucieknie od niego w inny sposób. W końcu o tym, że jedyną formą pomocy, która może się sprawdzić, jest autentyczne bycie z drugą osobą, ale i o tym, że dla wspierającego jest to również spotkanie z samym sobą.

MAŁGORZATA MAJEWSKA — dr językoznawstwa, lingwistyka w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej UJ, zajmuje się teorią komunikacji. Współpracuje ze Stowarzyszeniem Unicorn, prowadzi wykłady o komunikacji dla osób duchownych, zajęcia we Wszechnicy Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz warsztaty dla lekarzy organizowane przez Okręgową Izbę Lekarską w Krakowie. Mieszka w Krakowie.

ks. Lucjan Szczepaniak SCJ

## Cierpienie rodziny umierającego dziecka

**C**IERPIENIE DOTYKA nie tylko umierające dziecko, ale również jego rodziców i bliskich. Czasami naprawdę trudno powiedzieć, kto cierpi bardziej.

Wybacz, że milczę.  
Moja modlitwa umarła.  
W myślach ukryłem strach.  
Skoro nie myślę o śmierci,  
To może mi nie zabierzesz dziecka...

Rozpacz najbliższych spowodowana perspektywą utraty potomka tylko pogłębia niezrozumienie wyroków Opatrzności Bożej. Jest to wyjątkowo bolesne doświadczenie. W takich chwilach nie przynosi ulgi świadomość, że Bóg wie o ich cierpieniu. Dotkliwie jest zwłaszcza pytanie o powody, dla których Miłosierny Ojciec zezwala, aby ich dziecko umarło. Pojawia się również wątpliwość, czy choroba i zbliżająca się śmierć nie są spowodowane gniewem Bożym? Niepewność ta znana jest już w Starym Testamencie i opiera się na wierze, że Bóg błogosławi dobrym, a zsyła karę na złych. Rozterki tej doznają też uczniowie Chrystusa (por. J 9,2). Jakże ciężko trwać w tym granicznym doświadczeniu pomiędzy zwątpieniem a nadzieją. Niewielu rodziców potrafi zaufać Bogu. Sprzeciw wobec śmierci dziecka nie jest jednak buntem przeciw Niemu, ale raczej przejawem poczucia głębokiej krzywdy.

Oddałem Ci, Boże, moje serce.  
Zużyłem dla Ciebie siły.

Zrezygnowałem z kariery.  
Dlaczego zabierasz mi dziecko?

Rodzice czują, jakby zostali wepchnięci na drogę prowadzącą przez ciemną dolinę męki, której nie mogą opuścić. Wielu z nich jest przekonanych, że powodem cierpienia jest kara Boża, choć nie wiedzą, za co ona na nich spadła... Dalecy są od pokornego przyjęcia prawdy, że jest to raczej droga krzyżowa Chrystusa, na której znaleźli się ze swoim dzieckiem. Nie rozumieją lub nie chcą zrozumieć, że Jezus w tej sytuacji utożsamia się z cierpiącym i woła razem z nim: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mk 15,34b). Jakże trudno jest w mrokach spowijających Golgotę uwierzyć, że umierający Chrystus zmartwychwstanie, a wraz z Nim ukochane dziecko. Promień nadziei wielkanocnej jest łaską, którą nie każdy potrafi przyjąć. Rodzice cierpią z powodu odchodzenia dziecka, znajdując się w pasie granicznym pomiędzy buntem a tęsknotą za miłującym Ojcem, który zamieni wyrok śmierci na łaskę życia.

Zrozumiały jest zatem sprzeciw wobec cierpienia i śmierci. Świadczy on o zachowaniu postawy krytycznej wobec tragicznych wydarzeń i silnej woli walki ze złem. Potrzeba wiele czasu, aby rodzice pogodzili się z myślą, że ich dziecka nie można uratować. Postawa ta nie jest jednak równoznaczna z akceptacją wydarzeń zgotowanych im przez los. Jest to raczej bierne przyjęcie i tolerowanie wydarzeń, przed którymi nie można uciec. Doświadczenie to przypomina przewlekły i tępy ból, z którym trzeba nauczyć się żyć. Jedynym promykiem nadziei, i to nie zawsze, jest wiara w życie wieczne oraz w zmartwychwstanie. Bywa, że wówczas rodziców dręczy jednak obawa, czy na pewno spotkają się ze swoim dzieckiem w Niebie. Dlatego też pytają, w jaki sposób powinni dalej żyć, aby to było możliwe.

Nie nawykłem do modlitwy.  
I moje czyny nie są dość czyste.  
Nie zdążę już naprawić krzywd.  
Czy pozwolisz mi być z dzieckiem w Niebie?...

Dodatkowym źródłem cierpienia są konflikty w rodzinie, które mogą doprowadzić nawet do jej rozpadu. Jeśli małżeństwo nie zdołało

wypracować w swoim związku głębokich, dojrzałych więzi, okoliczności towarzyszące umieraniu dziecka sprzyjają ujawnieniu bolesnej prawdy o problemach. Często okazuje się, że dotychczasowy związek emocjonalny był zbyt kruchy, aby przetrwać próbę cierpienia dziecka; w skrajnych przypadkach w tym czasie dochodzi nawet do rozstania małżonków. Wówczas prawdziwym okrucieństwem wobec dziecka jest czynienie go świadkiem tych wydarzeń. Ból agonii zwielokrotnia świadomość konfliktu między rodzicami. Wtedy pomoc medyczna bywa nieskuteczna, szczególnie że zawiodły osoby kochane i obdarzone zaufaniem. Niebezpieczna jest również sytuacja, gdy jedynym sensem życia matki staje się umierający syn czy córka. Wówczas mąż jest zaledwie tolerowany, on tylko dostarcza środków materialnych. Z chwilą śmierci dziecka kończy się dla matki wszystko; pograżając się w rozpacz, ona nie widzi już potrzeby kontynuowania wspólnego życia. Niektóre kobiety obwiniają męża o to, że nie dał im zdrowego potomstwa, co może prowadzić do zdrady w poszukiwaniu lepszego kandydata na ojca następnego dziecka. Doświadczenie wskazuje, że tylko ta rodzina, w której poszczególni członkowie okazują sobie wsparcie, może poradzić sobie z negatywnymi emocjami związanymi ze śmiercią dziecka.

Współczesność nie sprzyja godnemu przeżywaniu cierpienia. Dla dużej liczby Polaków, będących przecież w większości katolikami, zbyt często dom rodzinny jest tylko miejscem nocnego spoczynku po męczącym dniu, wypełnionym pogonią za pieniędzmi i sukcesem. Prawdziwy dramat rozpoczyna się wówczas, kiedy dobra te stają się jedynym celem ich życia. Ogniska domowego nie zastąpi przecież ani nowy telewizor, ani żar zmysłowych doświadczeń czy wakacyjnych wrażeń. Każdy człowiek, zwłaszcza w chwilach cierpienia, potrzebuje miłości, która rozwija się w bezpiecznej przestrzeni akceptacji i zrozumienia wzajemnych potrzeb. Niestety zanika umiejętność słuchania się nawzajem – neurotyczny monolog wypiera szczerą rozmowę. Rozmówcy się słyszą, lecz często nie rozumieją, a co za tym idzie, nie okazują sobie współczucia i pomocy. W rodzinie umierającego dziecka, nawet jeśli dochodzi do spotkań jej członków, to trwają one ledwie chwilę, aby nie wywołać konfliktu drażliwym tematem rozmowy. Wśród wielu przyczyn tego zjawiska należy wskazać również niedoj-

rzałość psychiczną, przejawiającą się w postawach roszczeniowych. Coraz powszechniejsze jest bowiem oczekiwanie pomocy ze strony najbliższych i instytucji społecznych w problemach, które potrafią rozwiązać sami. W przypadku braku tej pomocy podejmują próbę dochodzenia swoich spraw chociażby w sądzie. Nie rozumieją, że założenie rodziny wymaga dawania siebie, a nie tylko brania od innych.

Postawom egoistycznym sprzyja też promowanie w środkach masowego przekazu życia w związkach partnerskich oraz ośmieszanie tradycyjnego modelu rodziny jako fundamentu społecznego. Prometesuzom hedonistycznego stylu życia przeszkadza również wychowanie religijne w duchu poszanowania prawa Bożego. Ośmieszając wartości chrześcijańskie, nie proponują niczego w zamian. W kwestii powolnego umierania człowieka potrafią jedynie walczyć o prawo do eutanazji. Nie tego oczekuje rodzina doświadczona dramatem ciężkiej choroby i odchodzenia dziecka. Nie można przecież leczyć bólu umierania poprzez uśmiercenie cierpiącego...

Najgroźniejszą więc współczesną dolegliwością jest choroba ducha polegająca na przekonaniu, iż w życie nie ma żadnej innej wartości niż tylko materialny dobrobyt. Człowiek nie wie lub nie chce wiedzieć, że sens jego życia nadaje Bóg. A tylko w tej perspektywie może odnaleźć samego siebie i doświadczyć sensu istnienia. Zatem odrzucenie Boga i kryzys wartości religijnych to powody przygnębienia i smutku objawiające się rezygnacją i poczuciem pustki. Według tradycji monastycznej, u osób nimi dotkniętych następuje skoncentrowanie wyłącznie na swoich przeżyciach oraz brak ochoty do działania, a zwłaszcza zaangażowania w pracę na rzecz innych. Jest to bowiem egoistyczny zwrot ku sobie, zrywający więzi uczuciowe z innymi ludźmi.

Niektórzy twierdzą, że tragedii rodzinnych można by unikać, gdyby w rodzinie było więcej niż tylko jedno dziecko. Śmierć jedynaka doprowadza bowiem do największych dramatów. Rodziny wielodzietne są bardziej odporne na ciężkie zranienia psychiczne związane ze śmiercią i żałobą; rodziny z jednym dzieckiem są bardziej bezbronne w obliczu jego straty. Dotyczy to zwłaszcza sytuacji, kiedy dziecko ginie nagle. Wówczas można ich tylko ostrzec przed szczególnie trud-

nymi chwilami w czasie żałoby i być na tyle blisko, aby służyć im radą, a jeśli potrzeba – pomocą.

Dzieciństwo rozpadło się na tysiące kawałków.  
Zbieram je w snach i nie mogę poskładać.  
Kiedy się budzę, jestem już dojrzałym człowiekiem,  
A przecież tak niedawno biegałem za starszym bratem.  
Dzisiaj on jest już z Tobą i cieszy się nowym życiem.  
Jak pozwolisz, spotkam się z nim...  
Rodzice jak Hiob stracili wszystko: majątek, dzieci i zdrowie.  
Kochając dzieci, jednak zyskali wszystko – Ciebie!

Ks. LUCJAN SZCZEPANIAK SCJ — dr hab. i wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, w 2000 roku wydał tomik poezji *Łzy Boga*. Na co dzień pracuje jako kapelan Uniwersyteckiego Szpitala Dziecięcego w Prokocimiu. Mieszka w Krakowie.





**Z**MÓWIENIEM O CIERPIENIU jest kłopot. Być może w jego obliczu powinno się z pokorą zamilknąć, gdyż istnieje prawdopodobieństwo, że słowa człowieka, który nie cierpi, a próbuje o tym opowiadać, będą po prostu puste. A jednak pustka, cisza, nieobecność dla cierpiącego są straszniejsze niż jakakolwiek, choćby nieudana, próba bycia z nim.

Chciałbym zająć się w tym tekście problematyką cierpienia spowodowanego fizyczną chorobą terminalną: istotą takiego cierpienia, związaną z nim koniecznością pobytu w szpitalu, kwestią towarzyszenia osobie cierpiącej (rozważając ból zarówno chorego, jak i bliskich mu osób) oraz na koniec śmiercią<sup>1</sup> (w kontekście utraty bliskiej osoby, na podstawie *Smutku* C.S. Lewisa).

## Istota cierpienia

Najważniejszą sprawą jest uświadomienie sobie niemożności poznania istoty cierpienia, gdy ono nie dotyka nas samych. To tak jakby próbować poznać zawartość książki, w ogóle jej nie otwierając. Jednak zrozumienie cierpienia nie jest tak proste jak przeczytanie książki: gdy ono nas dosięga – czy to z powodu choroby, czy śmierci ukochanej osoby, czy chociażby odrzucenia naszej miłości – to ból, który odczuwamy, jest tylko i wyłącznie naszym bólem. Jesteśmy wtedy trochę jak bezludna wyspa, z której nikt nie może wypłynąć i nikt nie może

---

<sup>1</sup> Podstawą i źródłem do opowiedzenia o składnikach cierpienia (wymienionych jako źródły) jest: B. Lebouché, A. Lécu, *Gdzie jesteś, gdy cierpię?*, tłum. M. Jarosiewicz, Poznań 2007.

do niej dotrzeć. Na oceanach świata są setki takich wysp, leżących nieraz w bliskiej od siebie odległości, ale niemających ze sobą żadnego połączenia. Wykorzystując porównanie cierpienia do samotnej wyspy, można by rzec, że w pewnym sensie ja sam, odczuwający ból, tę wyspę zaprojektowałem. Treść mojego cierpienia wyrasta z mojej świadomości, światopoglądu, religijności, jednocześnie wprowadza w ten świat kryzys, który go osądza i wystawia na próbę. Nagle się okazuje, że liny zabezpieczające mój stabilny świat pękły, a ja lecę w otchłań i pustkę, nie wiedząc, gdzie ani jak wyląduję. Cierpienie wiedzie mnie do nieznaney krainy, w której nikt przede mną nie był – bo każde cierpienie jest własne, osobiste i niepowtarzalne, to doświadczenie niemożliwe do przełożenia na przeżycia innego człowieka.

## Choroba

Gdy choroba jest ciężka i dotkliwa, a własne ciało staje się obce, kiedy przestają je poznawać, to jakby przeobrażało się ono w miejsce wygnania, z którego nie można uciec. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy wykonanie najprostszych czynności zmienia się w problem nie do przejścia. Choroba zaczyna być postrzegana jak nieproszony gość, intruz, który wtargnął do ciała bez mojej zgody, chyłkiem i niepostrzeżenie. Ten intruz zdaje się wtedy przenikać całe życie, ześrodkowuje na sobie wszystkie nasze działania i wysiłki (często zdarza się, że chory, poszukując informacji na temat swojej choroby, metod jej leczenia i najnowszych osiągnięć medycyny, zaczyna dorównywać wiedzą lekarzowi). Może pojawić się wtedy poczucie, że wroga nie można ani wypędzić, ani od niego uciec, że wolność została skradziona, czyli pacjent zaczyna etap tzw. personalizacji choroby, postrzegania jej jako postaci, osoby.

## Szpital

Kolejnym po ciele miejscem wygnania jest szpital. Przekraczając jego próg jako osoba chora, nie zna się zakończenia swojej drogi. Nikt nie lubi szpitali, bo wydają się miejscem, w którym przestaje się mieć wpływ na swoją przyszłość: nie wiadomo, kiedy się wyjdzie, w jakim

stanie, jak będzie przebiegać leczenie itp. Pojawia się (nieraz słuszna) obawa, że człowieczeństwo zostanie zredukowane do choroby, że teraz to ona stanie się tożsamością – tak jakby w dowodzie osobistym zamiast imienia miało się wpisaną nazwę choroby: nowotwór, zawał, alzheimer. Trzeba temu zapobiegać. Przecież chory ma swoją historię, zainteresowania, ludzi, których kocha, swoje wspomnienia i pragnienia, wiarę – rzeczy i sprawy, które prawdziwie go określają, a nie stan jego zdrowia. To wszystko jest w chorym człowieku, ale niestety często bywa spychane na dalszy plan, albo nawet traktowane jako te aspekty życia, które przestały istnieć. Jednakowoż długi pobyt w szpitalu sprawia, że chory powoli zaczyna tracić kontakt z życiem, jakie prowadził przed hospitalizacją; wspomnienia i sprawy dnia codziennego przeżywane z bliskimi z wolna stają się nieobecne. Przeszłość pokrywa się kurzem – a może raczej – staje się jak moneta położona na torach, po której przejechał pociąg; ciągle widać na niej jakiś porysowany, pognieciony obraz, ale już nie wiadomo, co dokładnie przedstawia.

## Towarzyszenie

Czasem, paradoksalnie, bliscy zadają choremu największe cierpienie. Nieświadomie (np. poprzez spojrzenie, które wyraża: „choroba cię zmieniła, nie poznaję cię”) przekazują choremu informację, że stał się dla nich kimś nieznanym, obcym. Nie wiedzą, jak z nim rozmawiać, co można mu powiedzieć, a czego nie. Zachowują się niezręcznie albo, co gorsza, zdają się nieobecni. Chory może pytać sam siebie: czy jestem tym samym człowiekiem? Czy istnieje jeszcze jakaś łączność między moją przeszłością i teraźniejszością?”

Czymś, co odbiera wolność i może pozbawić resztek godności, może być też przesadna troskliwość, znajdująca wyraz w wyręczeniu, w zachowaniach poprzedzonych słowami: „nie męcz się, ja to zrobię”. Trudno się w tym oczywiście doszukiwać złej woli; jest to raczej pewna nieumiejętność. Niestety towarzyszenia w cierpieniu nie da się zawczasu wyćwiczyć, choć – jeśli istnieje taka możliwość – warto się go uczyć przez różne spotkania, warsztaty itp. (takie szkole-

nia czasem przechodzą pielęgniarki i lekarze, ucząc się nawiązywania odpowiednich relacji z nieznanymi im wcześniej, chorymi ludźmi). Jednak w spotkaniu z chorobą bliskiej nam osoby trudno zachować rezerwę. Gdy cierpienie dotyka nas osobiście, bardzo łatwo dajemy się ponieść negatywnym emocjom: strachowi, smutkowi, żalowi, czasem złości. To naturalne ludzkie reakcje. Wstrząs, którego doświadcza chory, jest też próbą dla jego rodziny i przyjaciół. Uwaga wszystkich kieruje się wtedy ku choremu, to on staje się cichym organizatorem czasu i wszelkich działań, jego choroba ukierunkowuje stosunek do świata, uczy wrażliwości, ale również cierpliwości i zrozumienia. Zdara się, że chory nie docenia (lub wydaje się nie doceniać) trudu opieki, traktuje ją jako realizację oczywistego i naturalnego obowiązku względem siebie, być może narzeka, że nie poświęca się mu dostatecznie wiele czasu, albo podaje w wątpliwość nasze zaangażowanie w pomoc. Takie wyrzuty, często zdarzające się u cierpiących na chorobę Alzheimera, bardzo mocno ranią, odbierają siły, wywołują żal i rozgoryczenie. Są szkołą cierpliwości i pokory wobec chorego, który zaraża nas swoim cierpieniem. Ból jak wirus wdziera się wtedy w nasze życie, w relacje międzyludzkie, a szczególnie w relację z tym konkretnym człowiekiem. Doświadczenie choroby jest też jedną z najpoważniejszych prób w małżeństwie. Wspólne życie zasada się na danym sobie nawzajem słowie, a wiemy, że w dzisiejszych czasach bywa ono kruche jak skorupka od jajka. Następuje więc praktyczny egzamin z rozumienia słów: „na złe”. Pojawiają się obustronne wątpliwości:

*Skoro tak bardzo się zmieniłam, czy nie zmuszam mojego męża do życia z kimś obcym?*

*Czy ta kobieta, którą widzę doświadczoną cierpieniem, jest tą samą, której przysięgałem?*

*Przecież to już jest inna osoba, tak bardzo różna od tej, którą wybrałem.*

Pragnienie i potrzeba bycia razem, a zarazem niepewność w stosunku do współmałżonka, są kolejnymi czynnikami potęgującymi cierpienie.

## Ostatni raz

Przeszłość została za drzwiami, a dom, w którym do tej pory mieszkał chory, zamknięty. Ostatni raz przekręcił klucz w zamku i już więcej tych drzwi nie otworzy. Może teraz policzyć swoje „ostatnie razy” w życiu, a każde takie wspomnienie tylko przysparza kolejnej porcji bólu i uświadamia ograniczenia swojej wolności. Tak można wymieniać:

*Ostatni raz biegałem.*

*Ostatni raz jeździłem na rowerze.*

*Ostatni raz zrobiłem zakupy.*

*Ostatni raz byłem w kościele.*

*Ostatni raz wyszedłem sam z domu.*

*Ostatni raz sam się umyłem, sam ubrałem.*

Wolność zawęża się do granic umysłu, nie znajdzie już realizacji w sferze aktywności fizycznej. Pojawia się uczucie zależności: nagle drugi człowiek staje się dla chorego nie wyborem, lecz koniecznością.

Porównując chorobę do starości: starzenie się jest normalną, naturalną kolejną rzeczą – zmiany zachodzą powoli, można się do nich przyzwyczaić, jest czas, aby się z nimi pogodzić. To jest nieuchronność, która dotknie każdego człowieka. Choroba natomiast jest nienormalna, dlatego chory często pada pytanie: „dlaczego ja?”. Do choroby zwykle nie da się przyzwyczaić, zwłaszcza jeśli postępuje ona szybko – często zaskakuje chorego kolejnymi atakami, gwałtownie odbierając kolejne obszary wolności. Wdziera się jak złodziej i przemocą kradnie własność: zdrowie lub życie. Czasem chory z niebywałą siłą zmagają się z chorobą, ale w końcu słabnie, stopniowo traci pola swojej działalności i czuje się coraz bardziej bezużyteczny. Staje się tym, który tylko potrzebuje, a niczego nie jest już w stanie dać. Cierpienie powodowane przez poczucie bezużyteczności dobrze widać na przykładzie otrzymywania prezentów: jeden lub dwa sprawiają radość, lecz gdy jesteśmy nimi zasypywani, to pragniemy się odwzajemnić – jeśli nie możemy tego zrobić, podarunki zaczynają nas krępować i stają się

niewygodne. W chorobie ta niemożność odwdzięczenia się staje się nie do zniesienia. I już nie chodzi o sprawienie komuś niespodzianki, ale o brak możliwości wykonania czegokolwiek dla drugiej osoby. Poczucie bezużyteczności może przynosić równie duży, a może nawet większy ból niż fizyczne dolegliwości.

Dramat kryjący się za każdym doświadczeniem „ostatniego razu” jest wyrazem dotkliwego poczucia beznadziejności sytuacji, ale może też przynosić refleksję pozwalającą przygotować się na spotkanie z wiecznością. Kluczowym elementem jest tutaj czas – chociaż nieubłagane ucieka i stawia człowieka w obliczu wielkiej niewiadomej, to pozwala na przemianę myśli i oswojenie się z chorobą.

## Śmierć

### Postawa I – wstępna

Śmierć jest tajemnicą jednostkową – konkretnego, indywidualnego, człowieka. W swoich rozważaniach na jej temat będę się opierał na zapiskach C.S. Lewisa. Zanim powstały te oparte na własnych doświadczeniach notatki, Lewis napisał akademicką książkę *Problem cierpienia*. Ogólne, niezanurzone w życiu, naukowo-teologiczne rozważania okazały się zupełnie nieprzydatne, gdy samego Lewisa dotknęła śmierć osoby mu najbliższej – jego żony.

Co się dzieje w człowieku, gdy umiera ktoś dla niego ważny? Czy odczuwa żal? A może bunt w obliczu dojmującego poczucia niemożności spotkania z ukochaną osobą? Może zostaje pustka w sercu, odczuwana jakby kawałek tego serca bezpowrotnie umarł? Czy odczuwa tę otchłań rozpaczy, ten wyzierający z niej przeraźliwy smutek?

Nie. Wspomnienia Lewisa ukazują go jako człowieka, który się nie smuci – on staje się smutkiem, żalem, rozpaczą. Dławią go lzy, strach i pytanie: „Co teraz będzie? Co zrobię bez ciebie?”. Pojawia się chęć zapełnienia przestrzeni, potrzeba gwaru, aby nie pozostać sam na sam z ciszą. I te myśli: gdy jej jeszcze nie znalazłem, było nienajgorzej. Ale one szybko odpływają, zastąpione przez przeraźliwą pustkę i potoki łez: nie wiadomo, czy z litości nad sobą, czy

z tęsknoty. Człowiek się zamyka. Przestaje rozumieć świat. Dociera do niego jego trywialność i małośćkowość. Ale i ten stan okazuje się chwilowy, bo nagle znowu potrzebuje tego świata, jego życia, gwaru. W wyobraźni pojawiają się obrazy i wspomnienia ukochanej, po których nagle przychodzi świadomość, że to nie jest rzeczywista ona, tylko wytwór wyobraźni, jakaś martwa lalka. Zaczyna myśleć: „Ona by tego nie chciała. To by jej się nie podobało”. To są słowa, które odsłaniają pustkę. Wszystko jest zanurzone w smutku, tak że nie chce się podnieść z łóżka, ogolić, zjeść.

*Po co?*

*Dla kogo?*

Człowiek jest sam, nieszczęśliwy, jest mu zimno. Tak zwyczajnie, po ludzku – zimno, sam nie jest w stanie się ogrzać. I pojawia się najważniejsze pytanie:

*Gdzie w tym wszystkim jest Bóg?*

Bóg milczy. Jest cisza. To milczenie jest najbardziej przerażające. Jego drzwi są mocno zaryglowane. Ile razy kierujemy do Niego wołanie, tyle razy rozbijamy się o ciszę i milczenie jak o skalisty brzeg. Ktoś mógłby powiedzieć, że Chrystus też niewyobrażalnie cierpiał przy milczącej aprobacie Ojca, ale cóż z tego... Jego cierpienie jest Jego cierpieniem, a moje moim. Można kogoś zaprowadzić do kaplicy i pokazać Jezusa cierpiącego na krzyżu jako wzór, ale to może być pomocne chyba tylko dla dziecka. Wspólnota losu? Tym gorzej, mamy w takim razie dwa razy więcej cierpienia. Żadna z tych „pociech” nie przynosi Lewisowi ulgi, przeciwnie – potęguje doznanie pustki, porzucenia, samotności. Czy w obliczu śmierci osoby ukochanej można powiedzieć: „Bądź wola Twoja”? A może to tak naprawdę ucieczka, zdrada Boga? Może wypowiadając te słowa, uznajemy Go w głębi serca za drania, takiego, który jest silniejszy ode mnie i wszystko Mu wolno? Te myśli to tak naprawdę walka z samym sobą, bo Bóg cały czas milczy!

Myśli o Bogu kończą się i do Lewisa wraca pragnienie zobaczenia ukochanej, dotknięcia jej policzka, wtulenia się w ciepło jej ciała, doznania jej obecności i czułości. Znowu nie może zasnąć, myśli o żonie, o stracie, o samym cierpieniu. Koszmar myślenia o swoim bólu jeszcze bardziej potęguje cierpienie. Pojawia się pragnienie, żeby ktoś wyrwał go z tego stanu, obudził i powiedział: „To tylko zły sen, już w porządku, już się nie bój”. Tak potrzebuje ulgi, a tu dzień staje się coraz dłuższy, trwa niemalże bez końca.

## Postawa II – bunt przeciw Bogu

Pustka, cisza, smutek – to pochodne egoizmu, braku ukochanej, która była tylko dla Lewisa. Cały czas powraca do niego jej obraz, przyczyniając się do powiększania udręki, bo wiadomo, że to nie ona, ale jakieś upiorne widmo. Czy ten jej obraz ma w sobie cokolwiek rzeczywistego? Nie wiadomo. Tylko jej pojawienie się mogłoby go zweryfikować. „Ostry, oczyszczający smak jej indywidualności znikł”. Jeśli ktoś powie, że będzie żyła w pamięci, to kłamie. Bo co pozostanie? Wspomnienie, zwłoki, namiastka, która w wyobraźni może się na zawołanie uśmiechnąć. To tylko inne określenia dla słowa „umarła”.

Ta świadomość śmierci, nicości i próżni jest chyba najbardziej przygniatająca, gdy człowiek próbuje się modlić. Jakby nie było drugiej strony, jakby nic tam nie istniało. Przerażenie, że straciło się wiarę, a może nigdy się jej nie miało. Może było to tylko trwanie w błędzie, przekonanie o tym, że się wierzy? Wiara rozsypała się jak domek z kart. Wiara odeszła razem z ukochaną. Żadnego znaczenia nie mają ludzkie słowa pocieszenia, że żona teraz przebywa z Bogiem. Przypominają się jakieś bzdury o spotkaniach z rodziną, o wspólnym życiu odmalowanym w barwach tutejszej ziemi. A przecież nie ma tego w Piśmie Świętym. Kolejna refleksja o Bogu: jeśli dla mnie rozstanie jest tak bolesne, a dla niej nie, bo przebywa już w rękach Boga, to cóż to za niekonsekwencja ze strony Boga! Jego dobroć tam jest większa niż tutaj. Ta Boska niesprawiedliwość tak rani, że traci się wiarę.

*Albo Bóg jest dobry, albo Go nie ma.*



*Co za sens wierzyć w złego Boga?*

*Jak wierzyć w dobrego Boga, skoro pierwsza twarz świata, jaką spostrzegamy, jest zła?*

Wygląda na to, że Bóg jest sadystą, wielkim złośliwcem. Jego dobroć staje się absurdalna. Bo czy może być dobre Jego okrucieństwo wyrażone przez zabranie żony? Jeśli tak, to może kłamstwo okaże się prawdą, niebo piekłem, a piekło niebem. Myślenie o Bogu, modlitwa do Niego tracą jakiegokolwiek znaczenie, stają się absurdem. Lewis zostaje sam. On i jego cierpienie, smutek, opuszczenie. Nie może zrobić z nimi już nic innego, jak tylko bezsilnie znosić. Żadnego ruchu z jego strony, żadnej walki, kompletna cisza.

### **Postawa III – pogodzenie**

Świat stał się uboższy, miasto, park zmieniły się, coś z nich zniknęło. Głębia świata uległa spłaszczeniu. Lewis wygląda teraz jak człowiek pogrążony w depresji: apatyczny i śmiertelnie przygnębiony. Życie, jak partia pokera, ujawniło teraz swoją prawdziwą stawkę – ukochaną żonę. Choroba, ból, śmierć, samotność stały się rzeczywistością. Życie Lewisa i jego wiara były warte co najwyżej „parę”, a on myślał, że ma już pokera. Przegrał, został ogolony do zera przez śmierć, jego dotychczasowe życie umarło. Został tylko strach, czy znowu sobie nie zbuduje domku z kart i czy przypadkiem już tego nie robi. Bóg już nie wydaje się sadystą. Bóg ujawnia się jako weterynarz operujący gryzącego i drapiącego kota. Ale co za różnica, czy to weterynarz, czy sadysta: dla kota obydwa są tak samo straszni. Cierpienie pozostaje niezmiennie. Ale jeśli powie się, że jest bezsensowne i niepotrzebne, to albo Boga nie ma, albo nie jest dobry. Pozostaje straszna alternatywa: „dlatego że Bóg jest dobry, cierpienia są konieczne”.

TOMASZ MIKA OP — ur. 1977, mgr filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, student Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów, mieszka w Krakowie.



ks. Edward Staniek

## Teolog o przeżywaniu cierpienia – głos z życia

**W**YPADEK. POŁAMANE KOŚCI miednicy i nóg. Chwilowa utrata przytomności, a wraz z jej powrotem wielki ból. Akcja ratunkowa. Poruszenie wśród najbliższych i w zakładzie pracy. Szpital, skomplikowana operacja i długie miesiące leżenia. W jednej minucie życie zostało przestawione z wielkiej orbity pracy, spraw, kontaktów, decyzji, zdobywania pieniędzy i realizacji planów na bardzo małą orbitę bezradności i oczekiwania pomocy. Ogromnym problemem staje się ból fizyczny, łagodzony środkami znieczulającymi. Do tego pojawia się niepewność co do jutra i duży wstrząs w środowisku rodzinnym. Pacjent musi się zmierzyć z nowymi dla siebie wydarzeniami. Dobrze, gdy jest do nich przygotowany, rzadko jednak się to zdarza. Cierpienie bowiem zwykle uderza nagle i powala człowieka: zarówno gdy przytrafia się wypadek, jak i wówczas, gdy lekarz informuje o groźnej chorobie ciała lub ducha. Ci, którzy są przygotowani na stawienie czoła nowym wyzwaniom, wygrywiają czas cierpienia; ci, którzy nie są na nie gotowi, widzą w cierpieniu jedynie nieszczęście.

Duszpasterz, spotykając człowieka dotkniętego nieszczęściem, ma być dla niego, z woli Bożej, zwiastunem Dobrej Nowiny, ma w jego serce tchnąć nadzieję i pomóc mu w dostrzeżeniu nowych zadań, które stawia przed nim Bóg.

Posługa duszpasterska wobec osób cierpiących należy do obowiązków każdego duchownego, odpowiedzialnego za prowadzenie wiernych do zbawienia, ale jej dobre wykonanie nie zależy jedynie od dobrej woli kapłana. Wymaga ona doświadczenia, które zdobywa się w długiej

praktyce i którego nie da się przekazać za pomocą wykładów. Trzeba samemu chcieć towarzyszyć pacjentom w ich drodze – każdemu inaczej, bo każdy jest niepowtarzalny. Trzeba też mieć charyzmat, czyli dar Boga uzdalniający do miłowania ludzi dotkniętych cierpieniem. W duszpasterskich zadaniach jest to więc dodatkowe powołanie i nie każdy, kto posiada święcenia kapłańskie, nadaje się do prowadzenia duszpasterstwa ludzi cierpiących.

Duszpasterska refleksja nad tą posługą wymaga wielowymiarowego spojrzenia, trzeba bowiem być na bieżąco z wiedzą medyczną i jej postępem, znać się na psychologii człowieka chorego. Należy rozumieć mechanizmy i problemy życia codziennego, w jakim uczestniczy pacjent i jego rodzina, także w wymiarze bardzo praktycznym, na przykład zasięgając informacji na temat wielkości mieszkania, opieki nad chorym – kto, w jaki sposób i w jakim stopniu może mu pomóc. Trzeba się zorientować, jakie są jego możliwości finansowe, czy go stać na zakup żywności i lekarstw. Istotna jest wiedza, jakie organizacje na danym terenie śpieszą z pomocą ludziom chorym. Taki duszpasterz – jeśli chce skutecznie pomagać – musi wykazywać się szczególnie wielką odpornością psychiczną i duchową. To jest bowiem taki wymiar ludzkiego życia, w którym spotykamy się z cierpieniem.

Jest jeszcze wymiar Boski. Duszpasterz ma nieść Dobrą Nowinę o zbawieniu, zarówno ludziom chorym i cierpiącym, jak i ich bliskim, którzy razem z nimi przeżywają bolesne doświadczenia. Taka posługa wymaga dobrej znajomości Ewangelii oraz całego Objawienia w kwestiach dotyczących cierpienia, które jest wkomponowane w dzieje zbawienia. W słowach Pisma Świętego Bóg dał odpowiedź na wiele pytań nurtujących człowieka, który w różnoraki sposób styka się z bólem fizycznym lub psychicznym, jednak ta odpowiedź Boga nie jest pełna: cierpienie nawet w świetle Objawienia pozostaje tajemnicą, i to jedną z najtrudniejszych tajemnic, z jakimi się zmagają ludzkość.

Moje rozważania pójdą w tych właśnie kierunkach, a ich celem będzie pewne metodyczne uporządkowanie sztuki niesienia pomocy duszpasterskiej osobom cierpiącym. Piszę, opierając się na własnym doświadczeniu. Sześciokrotnie leżałem na stole operacyjnym. Okres

hospitalizacji postrzegam jako czas objawienia mi tajemnicy zdrowia, choroby i śmierci, tajemnicy cierpienia i radości uwalniania się od niego. To ważna lekcja, jakiej udzielił mi Bóg w moim kapłańskim życiu. Drugim źródłem wiedzy na temat cierpienia jest moja kapłańska posługa, od wielu lat bowiem – mimo zajęć związanych z pracą naukową i dydaktyczną – prowadzę duszpasterstwo (głównie ludzi dorosłych). Ta praca zaś jest związana z nieustannym dźwigniem krzyża różnorodnych boleści. Wprawdzie cierpiący na ciele idą najpierw do lekarza, i oczywiście mają rację, ale często, gdy lekarz nie wykazuje potrzebnej im empatii, kiedy nie może poświęcić im zbyt wiele czasu lub kiedy po prostu nie może im pomóc, szukają kogoś, kto ich wysłucha i zrozumie. Leczenie ciała musi przebiegać w harmonii z leczeniem ducha i chorzy wiedzą to lepiej niż służba zdrowia. Duszpasterz, nie wchodząc w kompetencje lekarza, zmierza do tego, aby pacjent współpracował w leczeniu i aby dbał o siły duchowe, a nie tylko o fizyczne wyzdrowienie.

Zawsze w tej posłudze na pierwszy plan wysuwa się ewangeliczne podejście do cierpienia i odchodzenia z tej ziemi. Pismo Święte pełne jest przykładów cierpienia i ludzi zmagających się z bólem, a w jego centrum stoi dobrowolnie przyjęty przez Jezusa na swoje barki krzyż. Zgoda na tę kaźń Syna Bożego i uwzględnienie jej w planach Ojca stanowią tajemnicę, obok której nie da się przejść obojętnie. Zaryzykuję twierdzenie, że teolog, który nie stanie twarzą w twarz z tą tajemnicą, nie będzie prawdziwym teologiem, bo nie posiada Bożej wiedzy o kluczowym wydarzeniu w dziejach zbawienia. Jako teolog szukałem w Piśmie Świętym i Tradycji odpowiedzi na szereg pytań dotyczących cierpienia. Tę wiedzę postrzegam jako główne źródło wiadomości do niniejszego rozważania.

## Ludzki wymiar cierpienia

Łaska buduje się na naturze. Ten proces wymaga dobrego poznania ludzkiego wymiaru cierpienia. Na pierwszym planie chodzi o indywidualne podejście do każdego poranionego człowieka. Stopień wrażliwości bliźniego pozostaje zawsze tajemnicą i nie da się mierzyć

cudzego cierpienia swoją skalą odporności. Spotykałem w swojej praktyce przypadki tak wielkiej wrażliwości, że przypominała ona bańkę mydlaną, i tak dużej odporności na cierpienie jak żelazo, które zadźwięczy, gdy zostanie uderzone, ale atak nie zostawi na nim śladu. W pewnej mierze wytrzymałość na ból można doskonalić. Odporność na ciosy od losu jest ważnym elementem dobrego wypełnienia woli Boga na ziemi. Życie często niesie ze sobą niespodziewane, negatywne wydarzenia i trzeba, o ile to tylko możliwe, nie tylko umieć walczyć, ale i być na nie odpornym. Zawodnik, nawet technicznie najlepszy, jeśli nie jest odporny na ciosy, nie ma po co wychodzić na ring.

Umiejętność wczucia się w emocje cierpiącego to pierwszy warunek nawiązania z nim kontaktu. Za każdym razem cierpiący człowiek chce nam przekazać coś ważnego. Tak kształtuje się mądrość życiowa duszpasterza.

Drugim ważnym elementem zrozumienia świata cierpienia jest znajomość środowiska tego, kto cierpi. To ono jest często przyczyną wielu zranień, które zwykle są głębsze niż objawy choroby, dostrzeżone przez lekarzy. Te zranienia z całą mocą dochodzą do głosu w godzinach samotnego zmagania się z cierpieniem fizycznym. Sytuacja chorego, którego bliscy, zwłaszcza rodzina, potrafią stanąć blisko i nawiązać z nim kontakt, jest o wiele lepsza od tego, kto cierpi w samotności.

Tu duszpasterz ma możliwość wędrowania dwiema drogami. Może się zdać na wiadomości przekazywane przez chorego albo na informacje od jego bliskich – oba źródła są pomocne w zrozumieniu sytuacji osoby cierpiącej. Kontakty z rodziną pacjenta otwierają możliwość pracy duszpasterskiej również z nimi. Dość często się zdarza, że chory raduje się, iż ktoś z jego bliskich – mąż, syn, córka, ojciec, matka – porozmawiał z kapłanem. Zdarza się, że nawrócenie danej osoby z rodziny jest ostatnią wielką radością w życiu umierającego człowieka. Kontakty duszpasterskie nie kończą się z jego odejściem, ale często pozostają żywe w środowisku rodziny. Bywa, że po pogrzebie ktoś z bliskich zmarłego potrzebuje rozmowy z kapłanem. Trzeba być na tę potrzebę przygotowanym i otwartym. Czasem takie bolesne doświadczenie otwiera możliwości duszpasterskiego kontaktu z innymi

członkami rodziny. Kapłan zaczyna wchodzić w ich świat z wstępnym kredytem zaufania, bo został już zaznajomiony z jakąś częścią rodzinnych tajemnic.

Trzecim elementem wymiaru duszpasterskiej posługi jest znajomość podstaw współczesnej medycyny oraz zdolność nawiązania kontaktu z personelem medycznym opiekującym się pacjentem. To jedno z ważniejszych zadań każdego duszpasterza szpitalnego. Kapłan jest oczywiście nastawiony przede wszystkim na posługę wobec chorych, ale nie będzie w stanie jej dobrze wykonywać, jeśli nie zostanie wyraźnym świadkiem miłości wobec personelu szpitalnego. Czasem wystarczy jedno zdanie, by podnieść na duchu pracowników medycznych przeżywających walkę o życie pacjenta; czasem potrzeba jednego ciepłego spojrzenia, by osłabić napięcie, jakie towarzyszy im w codziennej opiece nad chorymi. To pomaga w tworzeniu dobrej atmosfery wokół chorego, która często jest ważniejsza niż podawane mu kroplówki i lekarstwa.

## Ewangeliczny wymiar cierpienia

Zwracanie uwagi na praktyczne uwarunkowania duszpasterstwa ludzi doświadczonych na ciele i duchu jest konieczne, ale niewystarczające. Kapłan, stając w obliczu człowieka cierpiącego, powinien rozumieć rolę i znaczenie cierpienia w życiu chrześcijanina. To zaś wymaga dobrego poznania chorych i cierpiących, o których mówi Ewangelia. Materiał jest wyjątkowo obszerny. Trzeba też znać podejście do cierpienia samego Chrystusa, zarówno kiedy pochyla się on nad osobami doświadczonymi bólem, jak i gdy przygotowuje siebie i uczniów do swej męki i śmierci na krzyżu. To jest wyjątkowa lekcja, nie ma podobnej w żadnej innej świętej księdze wielkich religii, nie ujmuje jej żadna z niechrześcijańskich filozofii świata. Z Objawienia dowiadujemy się, że Syn Boga dobrowolnie cierpi, zgadzając się wypełnić wolę Ojca. To nie cierpienie samo w sobie jest wartością, lecz posłuszeństwo Bogu. W ten sposób Jezus uczy nas nadawać wartość naszemu cierpieniu, o ile jest ono połączone z pełnieniem woli Boga. Cierpienie przygotowane dla Chrystusa przez ludzi złej woli zostało potraktowane przez

Ojca jako test posłuszeństwa i miłości. Jest to wielka tajemnica. Każde cierpienie chrześcijanina jest testem jego posłuszeństwa i miłości do Boga. Jeśli zostaje przyjęte w tym duchu, staje się wartością i może być ceną wykupu własnej duszy z długów, jakie zaciągamy przez grzechy, lub wykupu innych z niewoli grzechu. Warunkiem jednak jest dostrzeżenie wartości posłuszeństwa Bogu, pełnienia Jego woli, a nie swojej. Kto za posłuszeństwo płaci swoim cierpieniem, umacnia swą miłość do Boga, a jeśli potrafi je ofiarować za innych, doskonali swoją miłość do ludzi.

Duszpasterz, który towarzyszy człowiekowi cierpiącemu, zastanawia się często, w jakiej mierze myślenie chorego jest oparte na relacji z Bogiem. Jeśli widoczne jest połączenie świadczące o żywej wierze, umocnienie doświadczonej chorobą osoby jest stosunkowo łatwe. Jeśli go nie ma, nawiązanie owej łączności staje się podstawowym celem kontaktu z chorym. Chodzi o wykorzystanie czasu cierpienia i sytuacji, w jakiej chory się znalazł. Początkowo dokonuje się to na zasadzie komunikacji z dwóch różnych stanowisk, zmierzającej do przejścia na wspólną orbitę porozumienia i dostrzeżenia zbawczego wymiaru doświadczenia, w jakim człowiek uczestniczy. Trudność polega na tym, że bez wiary chory myśli jedynie o ratowaniu swojego doczesnego życia lub – zwłaszcza w przypadku ostatnich faz choroby terminalnej – o szybkim jego zakończeniu. Wyprowadzenie takiego jednostronnego podejścia chorego na szerszą orbitę duchowości jest właśnie zadaniem duszpasterza. Jeśli jest więcej czasu, takie podprowadzanie jest spokojniejsze, jeśli czasu zostało już niewiele, trzeba mobilizować innych ludzi do modlitwy za chorego, by stworzyć wokół niego atmosferę bogatą w „tlen ducha”. To w takich układach dość często obserwujemy cuda – doświadczony cierpieniem wchodzi w świat prawdy i odnajduje się na drodze życia otwartego ku wieczności.

Cierpienie pomaga w rozbiciu iluzji, w jakiej żyjemy, zmusza do spojrzenia w lustro prawdy i zobaczenia, kim naprawdę jesteśmy. Kto ma odwagę na takie spojrzenie, jest uratowany, prawda bowiem natychmiast prowadzi do spotkania z Bogiem. Podtrzymywanie chorych w iluzji jest jednym z poważnych błędów, popełnianych zwłaszcza przez tych, którzy ratują w ten sposób iluzję, w jakiej sami żyją.



Nie chcą powiedzieć prawdy o życiu cierpiącego, aby nie musieli sami spojrzeć w lustro prawdy o sobie.

## Trudne pytania

Tajemnica cierpienia łączy się z pytaniami, na które nie mamy jasnej odpowiedzi. Jest ich wiele, rozważę niektóre z nich.

Droga Ewangelii jest drogą odpowiedzialności, pojawia się zatem problem, jak należy podejść do ludzi cierpiących na zaburzenia psychiczne, które łączą się wyraźnie z ograniczeniem odpowiedzialności. Innymi słowy, jak należy rozumieć duszpasterskie prowadzenie tych ludzi stromą i wąską ścieżką Ewangelii. W jakiej mierze mogą być oni świadkami Chrystusa, skoro trudno od nich oczekiwać roztropności, umiaru i wyważonych decyzji. Ta kwestia stoi u podstaw komunikacji kapłana z osobami doświadczonymi przez takie choroby. W Ewangelii mamy wzmianki o psychicznie chorych, których Jezus uzdrowia, ale współczesny duszpasterz nie posiada tak wielkiej mocy uzdrawiania, jaką miał Chrystus. Stając wobec ludzi dotkniętych chorobami psychicznymi, nasuwa się nieuchronnie pytanie: co dalej? Czego można wymagać od nich jako warunku wstępu do królestwa Bożego? Czy w takiej sytuacji wystarczy chrzest i sakrament namaszczenia chorych? Komunikacja na płaszczyźnie odpowiedzialności za swoje czyny jest nie tylko trudna, ale czasami wręcz niemożliwa, niemożliwe też bywa dla duszpasterza ustalenie stopnia odpowiedzialności chorego. Ten wymiar pracy duszpasterskiej jest jeszcze przez teologię prawie nietknięty, mimo że kapłani często spotykają się z chorymi psychicznie, zwłaszcza w konfesjonale. Z tym zagadnieniem łączy się również trudne pytanie dotyczące rozpoznania cierpienia czysto duchowego, obecnego na drodze oczyszczenia i oświecenia, jaką kroczą mistycy. Mamy szereg świadectw takiego cierpienia, którego zwykły chrześcijanin nie zna, ale brakuje nam jasnych norm postępowania, które każdy duszpasterz winien znać.

Kolejne pytanie łączy się z podejściem do osób uzależnionych. Współcześnie medycyna traktuje każde uzależnienie jako chorobę. Takie podejście jest słuszne z tym zastrzeżeniem jednak, że najczęściej

uzależnienia są chorobami na własne życzenie. Chorzy, o ile nie wpadli w nałóg jeszcze we wczesnym dzieciństwie, zazwyczaj zdają sobie z tego sprawę. Z punktu widzenia duszpasterza znów wylania się kwestia odpowiedzialności. Uzależnienie osłabia wolę człowieka, a więc obniża stopień odpowiedzialności. Jak postępować z tak cierpiącymi ludźmi, których nie stać na postanowienie poprawy, bo na tej niemocy polega ich choroba? Jak ich doprowadzić do nawrócenia religijnego? A przecież tylko ono daje gwarancję mocy potrzebnej do wyjścia z nałogu. Każdy spowiednik na co dzień spotyka się z tym bardzo poważnym psychicznym rodzajem cierpienia. W starożytnym świecie uzależnienia kojarzono z opętaniem i osobę, której życie opanował nałóg, oddawano w ręce egzorcysty. Walczył więc ze swoją słabością, mając świadomość modlitweno wsparcia ze strony Kościoła. To otwierało go na łaskę. W każdym Kościele lokalnym, powiedzieliśmy dziś: w każdej parafii, był kapłan-egzorcysta; często odbywały się modlitwy za uzależnionych, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, nierzadko nawet codziennie. Tu kryje się bogactwo doświadczeń płynących z tradycji Kościoła, o których ani teolog, ani duszpasterz nie powinien zapominać. Liczba uzależnień leczonych klinicznie wzrasta, a duszpasterze wciąż czekają na teologiczne dopracowanie norm postępowania z wiernymi, którzy cierpią z powodu nałogów.

Najtrudniejsze pytanie dotyczy cierpienia niezawinionego. W szczególnie ostrej formie pojawia się ono, gdy cierpi małe dziecko. Trzeba wówczas zapytać, w jakiej mierze jego ból jest zawiniony przez rodziców lub innych, np. lekarzy, pielęgniarki, opiekunów... Tej kwestii nie wolno lekceważyć. Nie można przymykać oczu na winę rodziców: przemoc fizyczną i psychiczną, brak troski o dziecko, palenie papierosów i picie alkoholu przez kobietę w ciąży, brak zaangażowania i miłości (zarówno ze strony matki, jak i ojca). W takich sytuacjach ktoś imiennie odpowiada za cierpienie dziecka, bywa jednak, że nikt nie popełnił błędu, a dziecko zaczyna chorować... Wystarczy zaglądnąć do krakowskiego szpitala dziecięcego w Prokocimiu i zobaczyć listę pacjentów tego szpitala. Zawiera ona tysiące nazwisk. To niewinne cierpienie dziecka teolog może jedynie połączyć z cierpieniem Jezusa i wówczas dostrzeże jakiś jego sens. W tych dzieciach cierpi Chrystus – niewinnie, to nadaje sens temu cierpieniu. Takie spojrzenie

jest możliwe jedynie w świetle głębokiej wiary w tajemnicę wcielenia i odkupienia dokonanego przez cierpienie Syna Bożego.

Zazwyczaj nie rozmawiam z ludźmi na ten temat. Mówię otwarcie, że nie znam odpowiedzi na pytanie o sens cierpienia dziecka. Wolę się za nie modlić, wierząc, że Bóg w swej sprawiedliwej miłości nigdy nie wyrządzi krzywdy tym, którzy cierpią nie ze swojej winy.

Podobnych pytań można postawić więcej. Nie o to chodzi, by stworzyć ich pełną listę. Moim celem było zwrócenie uwagi na potrzebę dopracowywania pewnych norm duszpasterskich, a ponadto uwrażliwienie na tajemnicę, wobec której stoimy i która tutaj na ziemi jest nie do wyjaśnienia. Informacje zawarte w Objawieniu są zbyt skąpe, by można było, opierając się na nich, wyjaśnić to zagadnienie. Widocznie Bóg uznał, że odpowiedzi na dręczące nas pytania nie są nam potrzebne do zbawienia. On cierpienie ujął w Swe ręce i sam nadał mu sens, w tej sytuacji trzeba Mu zawierzyć.

Kontekst cierpienia jest szerszy. Ono jest związane z grzechem, grzech zaś został nazwany przez św. Pawła „misterium nieprawości”, czyli tajemnicą, której nie jesteśmy w stanie zgłębić... Tak jak jest tajemnica świętości, której źródłem jest sam Bóg, tak i jest tajemnica ciemności, której źródłem jest grzech. Cierpienie zostało wplecione w te dwie tajemnice. Ono jest związane z grzechem i potęguje się, gdy ciemności ducha rosną – jest związane z narodzinami do świętości i maleje, w miarę jak wchodzimy w światłość.

KS. EDWARD STANIEK — prof. dr hab., patrolog, popularyzator myśli Ojców Kościoła, były Rektor seminarium krakowskiego (1993–2001), były kierownik Katedry Patrologii i Historii Dogmatu PAT, ceniony kaznodzieja, autor licznych książek i artykułów, mieszka w Krakowie.



Joachim Badeni  
*dominikanin*

## O depresji, pokusach diabelskich i bólu zęba

*Czym jest, Ojcze, cierpienie duchowe i jaką rolę odgrywa w życiu człowieka?*

**N**A POCZĄTKU musimy odciąć się od cierpiętnictwa. Natomiast od cierpienia jako takiego – nie! w pierwotnym planie Bożym cierpienia w ogóle nie było. Człowiek sprowadził je na siebie poprzez grzech pierworodny i grzechy osobiste. Ale Bóg w swojej mądrości cierpienie to wykorzystał do pewnych dobrych celów. W pierwszym rzędzie do krzyża. Chrześcijaństwo bez krzyża byłoby, jak buddyzm, szukaniem wrażeń duchowych. Krzyż ma nie tylko wisieć na ścianie, jak się to często u nas dzieje, ale przede wszystkim musi zaistnieć w świadomości chrześcijanina, ma ugruntowywać przekonanie, że cierpienie nie jest przekleństwem. Czasem cierpienie jest niepotrzebne, czasem dochodzi do niego z winy człowieka, czasem zdarza się jakaś choroba, wypadki samochodowe i inne... To wszystko są przypadłości natury, których nie da się zupełnie uniknąć. Jeśli człowiek chce ofiarować cierpienie, przypuśćmy ból z powodu złamanej nogi, Panu Bogu, to Bóg je przyjmie. Ale to jest przypadek... Ktoś kopnął nieszczęśliwie piłkę i w efekcie przytrafiła się taka kontuzja...

Ale są też cierpienia, które przychodzą nie wiadomo skąd. To są tak zwane cierpienia duchowe. Skąd one się biorą? Dlaczego w ogóle istnieją? Istnieją, ponieważ duchowa wymiana pomiędzy człowiekiem a Bogiem była w pierwotnym Boskim założeniu – z tego, co wiemy

z Pisma Świętego – zupełnie swobodna. Po grzechu pierwotnym cierpienie, które zawinił człowiek, Bóg wziął na siebie w planie Odkupienia. Potworną mękę krzyżową złożył jako okup za zło, powstałe z winy człowieka. Dlatego najszlachetniejszym rodzajem ludzkiego cierpienia jest pewien niewielki udział w męce Chrystusa. Powinien on mieć miejsce we Mszy świętej. Bóg zsyła takie cierpienie, żeby oczyścić drogę dojścia człowieka do siebie. Ta droga jest zabłocona. Nawet jeśli człowiek nie ma na sumieniu grzechów ciężkich, to może występuje u niego egoizm lub inne przywary. W człowieku jest mnóstwo różnych krzywych rzeczy, a człowiek święty musi być zupełnie prosty, tak jak proste jest odniesienie: ja – Bóg. Koniec. Reszta jest nieważna. Dlatego cierpienie prostuje człowieka. Oczywiście, jeśli jest przez człowieka akceptowane.

*Na czym polega takie doświadczenie?*

Przykładem cierpienia psychicznego może być depresja, nerwica lękowa albo po prostu jakiś niesprecyzowany ból emocjonalny. Dlatego takie cierpienie jest bardzo cenne, wręcz bezcenne: oczyszcza, upraszcza, a do tego jeszcze, jak mówi święty Paweł, jak gdyby „uzupełnia” mękę Pańską. To jest właściwie rodzaj mistyki, i to ważniejszy od wszelkich widzeń i doznań mistycznych pozytywnych. Bo to jest współdziałanie z Chrystusem w dziele zbawiania świata. Czy takie cierpienie zdarza się często? U świętych było prawie na porządku dziennym, jak chociażby u świętej Faustyny. Natomiast u nas, zwykłych ludzi, może się zdarzyć. Jeśli Pan Bóg zobaczy, że ktoś jest gotowy – przypuśćmy jest zakonnikiem czy kapłanem, codziennie odprawia mszę świętą, przestrzega wiernie ślubów zakonnych – wtedy może być zdolny przyjąć cierpienie zbawcze i udział w męce Syna Bożego. I wtedy to cierpienie będzie mu zesłane. Wydaje mi się, że takie cierpienie jest rzadkie, ale na pewno jest ono drogą do świętości.

*Czy to jedyny rodzaj cierpienia wewnętrznego?*

Nie. Drugim rodzajem cierpienia wewnętrznego jest walka z diabłem. Diabeł to nie jest tylko tak prosto pojęta pokusa, jak ładna

kobieta: mam dość brzydką żonę, która non stop gada, a tu jest młoda dziewczyna, bardzo ładna i... pojawia się pokusa. Diabła bardziej interesuje jakieś bardzo cenne dzieło człowieka, np. apostołstwo albo praca naukowa, zwłaszcza jeśli kieruje ludzi do Boga. I wtedy mogą zdarzać się napady diabelskie.

Mamy więc komplet: na lewym skrzydle są napady diabelskie, a na prawym – cierpienia spowodowane przez Boga, spowodowane jednakże chęcią oczyszczenia człowieka. Najlepiej jest tu sięgnąć do świętego Jana od Krzyża. W swojej *Nocy Ciemnej* idealnie opisuje oczyszczanie czynne i bierne duszy ludzkiej. W takiej skrajnej postaci cierpienie zdarza się może u świętych, ale u przeciętnych ludzi chyba nie. Jest ono zbyt straszne. Choć słyszałem o pewnym karmelicie, który nagle i zupełnie stracił wiarę. Bóg przestał dla niego istnieć. Był to po prostu początek ciemnej nocy ducha. Podczas takiej nocy często następuje wyostrenie zmysłów – wówczas człowiek będzie skłonny do używania seksu w sposób przez Boga zakazany, chociażby przez onanizm albo wikłanie się w przelotne romanse. U różnych osób różnie z tym bywa, ale ja osobiście miałem bardzo silne pokusy tego typu, jednak zawsze udawało mi się je zwalczyć. To jest bardzo ciężka walka. Myślę, że ciemna noc zmysłów polega często właśnie na walce z popędem, którego człowiek chce używać ślepo. Ale wierzymy, że jeżeli człowiek składa śluby zakonne – śluby czystości, to wtedy uzyskuje wszelką potrzebną pomoc Boską.

*Czy człowiek może liczyć na jakąś specjalną pomoc Bożą w walce duchowej?*

Na pewno Pan Bóg nie zastąpi człowieka w podjęciu koniecznego wysiłku. Kiedyś myślałem, że jak pomodłę się do Matki Bożej, to będzie ona załatwiać za mnie wiele spraw u Boga. Tymczasem okazało się, że wcale nie. Matka Boża nie zastępuje w działaniu. Zawsze wymagana jest silna wola człowieka. A jeżeli tej woli nie ma, to jest tragedia. Jeśli jednak podejmie się walkę ze zmysłowością, wtedy można liczyć na pomoc Maryi, ale nigdy nie będzie to zastępstwo. Nie pojawi się jakiś anioł, który będzie za mnie walczył. Zamiast tego czeka mnie ciężka, samotna walka duchowa.

*Teraz w sferę cierpienia bardzo często wchodzi psychologia. Jak rozróżnić cierpienie duchowe od problemów psychicznych?*

Dobry psycholog potrafi je rozróżnić. Czasem nawet w cierpieniu przez Boga zesłanym potrzebne jest lekarstwo. Ale tylko wówczas, gdy człowiek nie może go wytrzymać, bo wydaje mi się, że przesadą jest konsultowanie każdego kłopotu z psychologiem. Czasem zakonnik też przechodzi kryzys: bo z braćmi nie mogą się dogadać, magister mnie nie rozumie, spowiednik nie chce mnie słuchać, ponieważ się śpieszy. Iść z trudem życia zakonnego do psychologa – to byłaby tego życia karykatura! Tak samo jak nie można za każdym razem przed trudnym egzaminem iść do lekarza po pigułkę na lepsze samopoczucie. W rodzinie też może pojawić się trudniejszy okres. Kiedyś przyszedł do mnie mężczyzna – potężny, na pewno o wiele silniejszy ode mnie – i płakał z powodu kolejnej kłótni z żoną. Straszliwie cierpiał, bo nie był w stanie zarobić na utrzymanie swojej rodziny, nawet na jedzenie. A ja dzisiaj zjadłem cztery pyszne kanapki. Dziś nie muszę iść do psychologa. Jeśli stanie się tak, że kanapki przestaną mi smakować, to pójdę do lekarza. Może stwierdzi depresję i przepisze mi pigułki.

*Wydaje się, że kiedyś ludzie byli bardziej odporni. Często uciekamy przed cierpieniem w naszym życiu. Chcemy jakoś znieczulić ten ból, który w nas jest.*

Zależy, jaki to ból. Ból należy raczej likwidować. Nie chodzi przecież o cierpiętnictwo, obnoszenie się ze swoim cierpieniem. Nie chodzi o to, żeby chodzić w zachwycie, że boli mnie głowa i cieszyć się, że mnie boli, a innych nie; że inni są prostakami, a ja jestem święty, bo mnie łupie w czaszce. Jeśli ból nie przekracza naszych możliwości, to warto jednak spróbować go wytrzymać. Oczywiście nie mam na myśli brania przykładu z biskupa pińskiego, Zygmunta Łozińskiego, który dał się operować bez znieczulenia, trzymając tylko w ręku krucyfiks. Ale jeśli można coś wytrzymać, to trzeba próbować to robić.



*Mówiliśmy o doświadczeniach mistycznych i wielkich cierpieniach, ale czy możemy ofiarować Bogu takie zwyczajne trudności dnia powszedniego? Czy Pan Bóg przyjmie na przykład ból zęba czy grypę?*

Może przyjąć. Pan Bóg wszystko przyjmie, ale jeśli to naprawdę będzie szczerze Mu ofiarowane. Przypuśćmy, że przeżywam okres samotności, depresji – jeśli zostanie to ofiarowane Bogu, to może się okazać, że ta samotność była potrzebna do obecności Bożej: Pan chce być sam na sam z człowiekiem. Chce, żeby człowiek był Jego dzieckiem i przyjacielem. W samej Ewangelii znajdujemy słowa, że człowiek jest Synem Bożym, ale do przyjaźni może jeszcze być daleko. W rodzinach często dzieci są na bakier z rodzicami, żeby więc dojść do przyjaźni z Bogiem, potrzebne jest oczyszczenie, nieraz bardzo bolesne. Wszystko, co przeszkadza w przyjaźni z Bogiem, musi być oczyszczone. Nawet codzienna Msza święta. Kiedy byłem klerykiem, bardzo mnie ona nudziła: pobożnie połyka się opłatek i koniec! Wszystko wydawało mi się tak machinalne. Ale potem zrozumiałem słowa Pisma Świętego: „Kto spożywa moje Ciało i pije moją Krew, trwa we Mnie, a Ja w nim”. Czysta mistyka. Każda komunია jest mistyczna: trwanie Boga w człowieku i trwanie człowieka w Bogu! „Kto wierzy we mnie, ma życie wieczne” – bardzo ważne jest wierzyć w życie wieczne: wierzyć praktycznie! Pan czasem daje odczucie życia wiecznego: przyjmuję komunię świętą, zdobywam życie wieczne i staram się oczyszczać siebie, żeby Bóg mógł we mnie trwać. Bóg na siłę tego nie robi, ale możliwości komunii świętej są nieograniczone. To jest największy cud w życiu chrześcijanina, jaki może się zdarzyć. I dlatego Pan Bóg rozdaje go na prawo i na lewo: w każdym kościele, kilka razy w ciągu dnia powszedniego, a w niedzielę czasem i kilkanaście, można przyjąć komunię świętą. Ważne, aby jej skutki trwały – by człowiek się oczyszczał, aby trwać w Bogu i by Bóg trwał w nim.

*Dziękuję bardzo za rozmowę.*

Rozmawiał: Dominik Jarczewski OP

---

Ojciec Joachim Badeni odszedł do Pana w nocy 11 marca 2010. Pod koniec stycznia uległ wypadkowi, którego skutkiem było poważne złamanie kości. Ostatnie tygodnie życia spędził w swojej klasztornej celi, przykuty do łóżka, w otoczeniu swoich braci i przyjaciół. Jego pełna pogody postawa zawierzenia Bogu, cierpliwość, z jaką znosił ból, oraz uśmiech i wdzięczność, którymi nas do ostatnich chwil obdarzał, stanowią najsilniejsze z możliwych świadectwo autentyczności i prawdziwości wszystkich słów, jakie padły w przeprowadzonej kilka miesięcy wcześniej rozmowy. Odszedł w opinii świętości. Za życia szczególną troską otaczał wszystkich cierpiących. Wierzymy, że teraz z Nieba oręduje za nimi.

JOACHIM BADENI OP (1912–2010) — mgr prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego, duszpasterz akademicki w Krakowie, Wrocławiu i Poznaniu, autor wielu książek z zakresu życia duchowego, niezwykle ceniony kierownik duchowy.

Richard Bauckham

## „Tylko cierpiący Bóg może pomóc.” Boska cierpiętność<sup>1</sup> we współczesnej teologii

**W** 1917 ROKU H.M. RELTON WYDAŁ OSAD, który okazał się nadzwyczaj dalekowzroczny: „Wiele wskazuje na to, że doktryna o cierpiącym Bogu odegra znaczącą rolę w teologii epoki, w której żyjemy”<sup>2</sup>. Idea, że Bóg nie może cierpieć, akceptowana właściwie jako aksjomat w teologii chrześcijańskiej od czasów wczesnych Ojców Greckich aż do XIX stulecia, była w XX wieku stopniowo porzucana. Angielska teologia zainicjowała poważny rozwój teologiczny: od 1890 roku stały prąd angielskich teologów, których teologiczne podejścia różnią się znacząco pod innymi względami, zgodnie bronił, z mniejszym lub większym naciskiem, doktryny Boskiego cierpienia<sup>3</sup>. Szczyt zainteresowania tematem wyznaczyło ważne studium J.K. Mozleya, *The Impassibility of God* (1926) [*Boża niezdolność do cierpienia*], powstałe na zlecenie Arcybiskupiej Komisji Doktryny w 1924 roku, podejmujące tematykę zainteresowanie angielskiej

<sup>1</sup> Por. łac. *passibilitas* [przyp. tłum.].

<sup>2</sup> H.M. Relton, *Studies in Christian Doctrine* (London: Macmillan, 1960), s. 79. (Rozdział 2 tej książki został pierwotnie opublikowany w „Church Quarterly Review” w 1917 roku).

<sup>3</sup> Należy wspomnieć również o wcześniejszej pracy amerykańskiego teologa Horace’a Bushnella, *The Vicarious Sacrifice* (London: Alexander Strahan, 1866), która miała duży wpływ na tradycję angielską. Na temat Bushnella zob. F.W. Dillistone, *The Christian Understanding of Atonement* (Welwyn: James Nisbet, 1968), s. 243–246.

teologii kwestią cierpienia Boga<sup>4</sup>. Od tego momentu tradycja ta była kontynuowana przez wielu angielskich teologów.

Jednakże w obecnym stuleciu idea Boskiego cierpienia pojawiła się w obrębie wielu różnych tradycji teologicznych<sup>5</sup>, na które rozważania angielskie miały niewielki wpływ. Hiszpański filozof, Miguel de Unamuno, rozwinął doktrynę nieskończonej boleści Boga<sup>6</sup>. Rosyjski teolog, Nikołaj Bierdiajew, zdecydowanie odrzucił niezdolność do cierpienia na rzecz teorii „tragedii” Boskiego życia<sup>7</sup>. Japoński teolog luterkański, Kazoh Kitamori, opublikował w 1946 roku słynną, przełomową książkę *Theology of the Pain of God* [*Teologia bólu Boga*]<sup>8</sup>. Inni azjatyccy teologowie kolejno za nim podążali, podkreślając kwestię Boskiego cierpienia. Dla nich, podobnie jak dla murzyńskiej teologii Jamesa Cone’a, Boże cierpienie jest niezbędną częścią Jego solidarności z uciskanym człowiekiem<sup>9</sup>. Amerykańska teologia procesu, podejmująca przytaczaną często Whiteheadowską charakterystykę Boga jako „współcierpiącego, który rozumie”, chętnie używała kwestii Bożego cierpienia do przeformułowania teizmu, który w dużej mierze tworzy właśnie Boża wrażliwość na świat<sup>10</sup>.

W Niemczech Emil Brunner porzucił filozoficzny dogmat Boskiej niecierpliwości dla bardziej biblijnej wizji Boga<sup>11</sup>, podczas gdy Karl Barth dowodził, nie wzbudzając jednak zbyt gorących dysku-

---

<sup>4</sup> J.K. Mozley, *The Impassibility of God: A Survey of Christian Thought* (Cambridge: CUP, 1926), rozdz. 2. Przegląd Mozley’a nie uwzględnia jednak całego ważnego wkładu w tym okresie – pomija np. pracę H.R. Rashdalla: *The Idea of Atonement in Christian Theology* (London: Macmillan, 1919), s. 450–454.

<sup>5</sup> W celu krótkiego przeglądu zob. D.D. Williams, *Interpreting Theology 1918–1952* (London: SCM Press, 1952), s. 113–117.

<sup>6</sup> *Tragic Sense of Life* (ET: London: Constable, 1954). Pierwotnie praca ukazała się po hiszpańsku w 1912 r.

<sup>7</sup> M. Bierdiajew, *Sens historii* (Kęty, 2002) i inne.

<sup>8</sup> ET: London: SCM Press, 1966. Krótkie podsumowanie poglądów K. Kitamoriego zob. W. McWilliams, *Divine Suffering in Contemporary Theology*, „SJT” 33 (1900).

<sup>9</sup> Na temat Cone’a zob. W. McWilliams, *art. cit.*, s. 39–43.

<sup>10</sup> Zob np. D.D. Williams, *Suffering and Being in Empirical Theology*, w: B.L. Meland (red.), *The Future of Empirical Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), s. 175–194.

<sup>11</sup> E. Brunner, *The Christian Doctrine of God: Dogmatics I* (London: Lutterworth, 1949), s. 268, 294.

sji, że Boża zdolność do cierpienia stanowi konieczny skutek Bożego samoobjawienia się w Chrystusie i Jego krzyża. Dietrich Bonhoeffer w swoich listach z więzienia czynił dość krótkie, ale sugestywne uwagi o Bożej słabości i cierpieniu w „świecie obecnego wieku”<sup>12</sup>. Niektórzy kontynentalni teologowie katolicy, włącznie z dość konserwatywnym Jeanem Galotem<sup>13</sup>, również próbowali podejmować tematykę Bożego cierpienia. W szczególny sposób zajął się nią Jürgen Moltmann w dziele *The Crucified God* [*Bóg ukrzyżowany*], a niedawno ponownie w *The Trinity and the Kingdom of God* [*Trójca i Królestwo Boże*]. Dla Moltmanna Boskie cierpienie jest blisko związane nie tylko z problemem teodycei i krzyżem, ale również z trynitarną naturą Boga.

W pozostałej części tego artykułu, po pierwsze, zbadamy podstawy odmawiania Bogu atrybutu cierpienia w tradycyjnej teologii, a następnie spróbujemy wydzielić i przedyskutować różne czynniki przyczyniające się do szeroko rozpowszechnionej współczesnej akceptacji doktryny o Boskiej cierpiętności.

## Grecka doktryna Boskiej apatii

Idea Boskiej niepodatności na cierpienie (*apatheia*) była we wczesnej teologii chrześcijańskiej dziedzictwem filozofii greckiej. Pojęcie *apatheii* rozpropagował Filon, wielki hellenistyczny teolog żydowski, czyniąc z niej główny aspekt swojego rozumienia Boga Izraela<sup>14</sup>. Większość Ojców Kościoła przyjęła jego teorię, patrząc podejrzliwie na jakąkolwiek teologiczną tendencję, która mogłaby zagrozić istotowej niepodatności Bożej natury na cierpienie.

Stwierdzenie, że Bóg jest niezdolny do cierpienia, nie oddaje w rzeczywistości pełnego znaczenie terminu *apatheia*. Tłumaczenie tego słowa jako „apatia” również nie wyczerpuje jego sensu, ale refleksja nad zależnościami pomiędzy „niecierpiętnością” [ang. *impassibility*],

<sup>12</sup> D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (London: SCM Press, 31967), s. 348–39, 360–361, 370.

<sup>13</sup> J. Galot, *Dieu souffre-t-il?* (Paris: P. Lethielleux, 1976).

<sup>14</sup> Na temat Filona zob. J.C. McLelland, *God the Anonymus: A Study in Alexandrian Philosophical Theology* (Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation, 1976), s. 37–40.

„pasją” [ang. *passion*] a przymiotnikiem „bierny; podlegający uczuciu” [ang. *passive*], może przybliżyć nas do związku pomiędzy greckimi: *apatheia*, *pathos* i *pathein* (*paschein*). Dla Greków Bóg nie może biernie podlegać uczuciu, nie może być dotknięty przez coś innego, nie może (w szerokim tego słowa znaczeniu) „cierpieć” (*paschein*), ponieważ jest absolutnie samowystarczalny, samostanowiący i niezależny.

*Pathos*, który wyklucza Boska *apatheia*, oznacza zarówno „cierpienie” w znaczeniu bólu i nieszczęścia, jak i „pasję” w znaczeniu emocji: czy to przyjemnej, czy bolesnej. Myślą łączącą jest podatność na cierpienie [pasję]. Cierpienie jest tym, co dotyka kogoś wbrew jego woli. Jest czymś, czego człowiek jest bierną ofiarą, zatem cierpienie jest oznaką słabości i Bóg stoi ponad nim. Ale dla Greków człowiek jest pasywny<sup>15</sup> również wtedy, gdy jest poruszany przez pasję i emocje. Być poruszonym przez pragnienie, strach lub złość znaczy być dotkniętym przez coś zewnętrznego, a nie samostanowiącym. *Pathos* to słabość, a zatem Bóg musi być pozbawiony emocji. Cierpieć lub odczuwać to podlegać bólowi lub emocjom oraz tym wydarzeniom, które je powodują. Bóg zaś nie może podlegać niczemu.

Boska niecierpliwość jest również blisko związana z innymi aspektami greckiego rozumienia Boga. Cierpienie łączy się z czasem, zmianą i materią, które są właściwościami owego materialnego świata stawania się. Ale Bóg jest wieczny, to znaczy „czasowy”. Jest również, oczywiście, bezcielesny. Jest Absolutem, w pełni zaktualizowaną doskonałością i dlatego po prostu jest wiecznie tym, czym jest. Nie może się zmienić, bo każda zmiana (nawet zmiana z Jego woli, a nie narzucona na niego z zewnątrz) mogłaby być jedynie zmianą na gorsze. Ponieważ jest samowystarczalny, nie może być zmieniony. Ponieważ jest doskonały, nie może sam się zmienić<sup>16</sup>. Tak więc zarówno cierpienie, jak i emocje nie są kompatybilne z naturą Boga, który nigdy się nie staje, ale *jest*. Podczas gdy dla wielu współczesnych umysłów ta idea Boga jest nieatrakcyjnie „statyczna” (niezmiennie

<sup>15</sup> Ang. wyraz „passive” jest trudno przetłumaczalny w jednym znaczeniu: odpowiada zarówno polskiemu „bierny”, „pasywny” jak i „podlegający pasjom, emocjom” [przyp. tłum].

<sup>16</sup> Zob. R.B. Edwards, *The Pagan Doctrine of the Absolute Unchangeableness of God*, *Religious Studies* 14 (1978), s. 305–313.

pejoratywne słowo we współczesnej teologii!), to dla umysłu greckiego był to atrakcyjny ideał stałości. Łaskawa Wola Boża nie może być miotana pasją, a Jego wieczne błogosławieństwo jest nie do przelamania.

Chociaż ogólna tendencja greckiego obrazu Boga zmierzała w kierunku usunięcia Go z jakiegokolwiek kontaktu ze światem, to ta idea zaadaptowana do teologii chrześcijańskiej nie oznaczała już Boga „apatycznego” we współczesnym rozumieniu tego słowa. Ojcowie [Kościola] nie wątpili w Bożą miłość do świata, ale w Jego miłość będącą łaskawym stosunkiem i działaniem, a nie uczuciem czy relacją, w której mógł być *dotknięty* przez to, co kocha. Napięcia w patrystycznej doktrynie o Bogu powstały szczególnie wobec próby pogodzenia wiary Ojców w Jego niezmienność i niecierpiętlwość z realnym Wcieleniem Boga w Chrystusie i z realnymi cierpieniami Chrystusa, której – jako teologowie chrześcijańscy – mocno się trzymali, pomimo problemów stworzonych przez greckie założenia filozoficzne o naturze Boga. Jeśli można krytykować Ojców, to oczywiście nie za konieczną próbę połączenia biblijnego Boga z Bogiem filozofii greckiej, ale za niewystarczający krytycyzm w godzeniu tych idei<sup>17</sup>. Zachowali oni wprawdzie najważniejsze cechy biblijnego Boga, ale nie przyznali tym cechom wystarczającego rangi, żeby zakwestionować filozoficzne pojęcie natury Boskiej.

Wydaje się, że kilku Ojców nieśmiało przybliżyło się do idei zakładającej, że chociaż nie można uznać, iż Bóg cierpi wbrew swej woli lub z powodu jakiegoś istniejącego w Nim braku, to jednak można przyjąć, że jest on wolny w decyzjach dotyczących podjęcia dobrowolnego cierpienia dla zbawienia ludzkiego. Jednak większość Ojców, nawet zmuszona przez aleksandryjską chrystologię do przypisania cierpienia Jezusa Logosowi, może tego dokonać tylko poprzez paradoks (Cyryl: „cierpiał niecierpiętlwie”; Grzegorz z Nazjanzu: „cierpienie tego, który nie mógł cierpieć”<sup>18</sup>), co zazwyczaj znaczy, że Logos, choć świadom cierpienia swojej ludzkiej natury, jest przez nie nietknięty.

<sup>17</sup> Por. W. Pannenberg, *The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology*, w: *Basic Questions in Theology* vol. 2 (ET: London: SCM Press, 1971), s. 119–183.

<sup>18</sup> *Theol. Or.* 4,5.

Bardzo ważna jest dalsza konsekwencja doktryny o Boskiej *apathēi*: jej następstwem jest *apatheia* jako ideał ludzki. Pojawia się on w rozmaitym stopniu i formach w greckich szkołach filozoficznych i u Ojców, ale ogólna grecka tendencja wyrażała się w pojmowaniu istoty natury ludzkiej jako samouwarunkowanego rozumu, który jako taki przypomina Boga. W owym idealnym rozumieniu emocje powinny podlegać rozumowi, ale w rzeczywistości ciało i świat materialny poprzez emocje mogą wpływać na rozum i miotać nim, powodując grzech i cierpienie. Dlatego też grecki ideał religijny upodobniania się do Boga można osiągnąć, w miarę możliwości, jako Boską *apatheię*<sup>19</sup>. Należy zaznaczyć, że chociaż w tej tradycji myślenia o Bogu znajduje się wątek antyantropomorficzny, w pewnym sensie idea Boskiej *apathēi* jest na swój sposób gruntownie antropomorficzna. Pojmuje ona Boga jako czysty rozum, oddzielony od ludzkiego ciała i od emocjonalnych aspektów ludzkiej psychiki, a czyni tak, ponieważ ów czysty rozum był tym, co grecki myśliciel chciał osiągnąć.

Trzeba zauważyć, że większość współczesnych obrońców Boskiej cierpliwości uznaje pewne elementy prawdy w patrystycznej doktrynie Boskiej *apathēi*<sup>20</sup>. W najlepszym razie pojęcie Boskiej i ludzkiej *apathēi* jako ideału moralnego zakłada moralną stałość, w której wola jest zdolna osiągnąć umiłowany cel, nie będąc skrzywioną. Miłość Boża jest „apatyczna” w tym sensie, że jest wolna, hojna i dająca siebie, a nie jest „miłością potrzeby” zdominowaną przez szukające spełnienia pragnienia i niepokoje<sup>21</sup>. Co więcej, prawdą jest, że Bóg nie może podlegać cierpieniu wbrew Swojej woli, ale to nie znaczy, że nie może dobrowolnie wystawić się na cierpienie<sup>22</sup>. Jak pokazuje Moltmann, Ojcowie popełnili błąd, dostrzegając tylko dwie możliwości: „albo istotową niezdolność do cierpienia, albo fatalne podleganie cierpieniu. Ale jest trzecia forma cierpienia – dobrowolne otwarcie się

<sup>19</sup> Na ten temat u Klemensa Aleksandryjskiego zob. J.C. McLelland, *God*, s. 78–92.

<sup>20</sup> Por. M. Jarrett-Kerr, *The Hope of Glory* (London: SCM Press, 1952), W. Temple, *Christus Veritas* (London: Macmillan, 1924), s. 269–270; J.C. McLelland, *God*, s. 160; J. Moltmann, *The Crucified God* (ET: London: SCM Press, 1974), s. 269–270; *Experiment*, s. 74; *Trinity*, s. 23.

<sup>21</sup> J. Moltmann, *Crucified God*, s. 269–270.

<sup>22</sup> Por. J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 145, 152, 153, 163; B.R. Brasnett, *Suffering*, s. 12; J. Galot, *Dieu*, s. 154–155.



na innego i pozwolenie, żeby zostać przez niego głęboko dotkniętym; to znaczy: cierpienie żarliwej miłości”<sup>23</sup>.

## Elementy współczesnej doktryny Boskiej cierpiętności

### 1. Kontekst

Z pewnością nie jest przypadkiem, że współczesne zainteresowanie kwestią Boskiego cierpienia często wynikało ze styczności z ogromnym ludzkim cierpieniem. Znaczący impuls do rozwoju tej tematyki dała angielskiej teologii I wojna światowa<sup>24</sup>, która zetknęła pokolenie zapatrzonych w dziewiętnastowieczny optymizm teologów z problematyką cierpienia. *Theology of the Pain of God* [*Teologia bólu Boga*] Kitamoriego została opublikowana w Japonii zaraz po zrzuconiu bomby atomowej na Hiroszimę. „Żyjemy w epoce Boga i bólu” – pisał. „Świat dzisiejszy jest jak rozciągnięty z bólu”<sup>25</sup>. To w celi nazistowskiego więzienia Bonhoeffer rozmyślał, że „tylko cierpiący Bóg może pomóc”<sup>26</sup>. Teologia Moltmanna dotycząca ukrzyżowanego Boga ma z kolei swoje źródło w jego doświadczeniach więzienia wojennego i ostatecznie przybrała formę ujęcia tematu „teologii po Auschwitz”<sup>27</sup>. Czarnoskóry teolog James Cone, pisząc o Bożym utożsamieniu się z cierpiącym światem, rozważał zaś szczególnie historię ucisku amerykańskich Murzynów<sup>28</sup>.

Kontekst ludzkiego cierpienia nie może jednakże sam dostatecznie motywować doktryny Bożego cierpienia. W końcu patrystyczna doktryna Boskiej niecierpiętności rozkwitła w wielkiej epoce chrześcijańskiego męczeństwa. Znalazł się w niej cały szereg sposobów

---

<sup>23</sup> J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God* (ET: London: SCM Press, 1981), s. 23.

<sup>24</sup> Por. F. House, *The Barrier of Impassibility*, „Theology” 83 (198), s. 409–410, choć autor błędnie uważa, że w tym czasie zainteresowanie sprawą osłabło; J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 160, w: *Studdert-Kennedy*.

<sup>25</sup> S. 137. (Pierwotne wydanie w języku japońskim ukazało się w roku 1946.)

<sup>26</sup> *Letters*, s. 361.

<sup>27</sup> *Crucified God*, s. 277–278; *Experiment*, s. 72–73.

<sup>28</sup> J.H. Cone, *God of the Oppressed* (London: SPCK, <sup>2</sup>1977), s. 139, 172–177.

łączących Boga z ludzkim cierpieniem. Doktryna Boskiej niezdolności do cierpienia mogła zachęcić mężczyzn i kobiety do wzniesienia się ponad własne cierpienie w nadziei osiągnięcia trwałego błogosławieństwa Bożego – i rzeczywiście triumfujących nad bólem męczenników często postrzegano jako urzeczywistnienie ideału *apathei*<sup>29</sup>. Można jednak stwierdzić, że to dopiero wielka skala niewinnego i niedobrowolnego cierpienia ludzkiego w naszym wieku postawiła problem cierpienia w sposób, który uczynił doktrynę Boskiego cierpienia niezwykle interesującą (zobacz punkt 5).

## 2. Bóg proroków

We współczesnej teologii istnieje tendencja do uwolnienia biblijnego rozumienia Boga z kategorii narzuconych przez filozoficzny grecki teizm, w szczególności z atrybutów niezmienności i niecierpliwości, których nie da się w żaden sposób pogodzić z biblijnym zaangażowaniem się Boga w historię swojego ludu<sup>30</sup>.

Jeśli chodzi o Stary Testament, szczególnie wpływowym okazał się żydowski teolog, Abraham Heschel. Najpierw w rozprawie z 1936 roku, a później w swojej głównej pracy: *The Prophets [Prorocy]*<sup>31</sup> rozwinął, opierając się na starotestamentalnych prorokach, teologię Boskiego *pathosu*. Poprzez korzenie kabalistycznego i hasydzkiego judaizmu Heschel rozpoznał u proroków nieco odmienne od greckiego rozumienie Boga, i umyślnie, w przeciwieństwie do doktryny *apatheii*, użył słowa *pathos*, by opisać Bożą troskę i zaangażowanie w losy świata. „Antropopatyzmów” Starego Testamentu, w których Bóg jest ukazany jako emocjonalnie zaangażowany i odpowiadający swojemu ludowi, nie należy odstawiać na bok jako niedojrzałych sposobów mówienia o Bogu, nieodpowiadających rzeczywistości Boga<sup>32</sup>, ale trzeba je postrzegać jako główny klucz hermeneutyczny teologii

<sup>29</sup> Poruszający współczesny przykład tej samej myśli zob. K. Malthe-Bruun, cyt. w: K.J. Woollcombe, *art. cit.*, 146–147.

<sup>30</sup> Por. zwłaszcza T.E. Pollard, *The Impassibility of God*, „SJT” 8 (1955), s. 353–364.

<sup>31</sup> A.J. Heschel, *The Prophets* (New York/Evanston: Harper and Row, 1962).

<sup>32</sup> Na temat słabości tradycyjnego podejścia do antropopatyzmu zob. L.J. Kuypers, *The Suffering and Repentance of God*, „SJT” 22 (1969), s. 257–277.

prorockiej. „Najwyższym pojęciem odniesionym do Boga nie jest nieskończona mądrość, nieskończona moc, ale nieskończona troska”<sup>33</sup>, „Nie samowystarczalność, ale troska i zaangażowanie charakteryzują Jego relację do świata”<sup>34</sup>, „Aby pojąć Boga nie jako widza, ale uczestnika, aby pojąć człowieka nie jako ideę w umyśle Boga, ale troskę, niezbędna jest kategoria Boskiego *pathosu*”<sup>35</sup>. Heschel jest nawet gotów powiedzieć, że Boski *pathos* pokazuje, że „Bóg potrzebuje człowieka”<sup>36</sup>. Należy zaznaczyć, że nie można temu teologowi zarzucić naiwnej rezygnacji z filozoficznego teizmu, za co można krytykować nieraz innych biblistów. Jego rozrachunek z doktryną Boskiej *apathei* nie jest karykaturą, ale poważnym i w rzeczy samej światłym podejściem. Chociaż tematyka różnicy pomiędzy myślą grecką a hebrajską jest mocno nadużywana w biblistyce, przypadek Heschela ze względu na wyraźną odmienną pod tym względem jest akurat dobry.

Cierpienie Boga jest oczywiście przejawem Jego *pathosu*. Bóg jest rozczarowany i zakłopotany niewiernością swojego ludu; jest zasmucony i urażony brakiem odpowiedzi na swoją miłość; boleje nad swym ludem, nawet gdy musi się na niego gniewać (Jr 31,30; Oz 11,8–9); i z powodu swojej troski o ludzi przeżywa z nimi ich cierpienia (Iz 63,9). Zaslugą wykładu Heschela o prorokach jest przytoczenie zapisów Boskiego bólu i cierpienia, znalezionych nie tylko w oczywistych tekstach (wymienionych powyżej)<sup>37</sup>, ale i w wielu innych częściach przepowiedni prorockich<sup>38</sup>. Odbicie Boskiego *pathosu* odnalazł również w *pathosie* samych proroków<sup>39</sup>. Prorocy, poprzez współczucie z Boskim *pathosem*, sami byli mocno zaangażowani w Bożą troskę o Jego lud<sup>40</sup>. A zatem tak jak Boska *apatheia* miała swoje antropologiczne następstwo, tak też jest w przypadku Boskiego *pathosu*: „Idealnym stanem

<sup>33</sup> A.J. Heschel, *Prophets*, s. 241.

<sup>34</sup> *Ibid.*, s. 235.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 257.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 235.

<sup>37</sup> Na temat wcześniejszego wykorzystania bardziej oczywistych tekstów na poparcie tezy o Boskiej cierpietliwości zob. np. H. Bushnell, *The Vicarious Sacrifice*, s. 31.

<sup>38</sup> Zwłaszcza podejście do tematu u Jeremiasza (*The Prophets*, s. 109–113) i Deutero-Izajasza (s. 151–152).

<sup>39</sup> Szczególnie Ozeasz (s. 49–56) i Jeremiasz (s. 114–127).

<sup>40</sup> *The Prophets*, rozdz. 18.

mędrca stoickiego jest apatia, idealnym stanem proroków jest współczucie”<sup>41</sup>.

Godne zainteresowania jest też podejście Heschla do problemu antropopatii<sup>42</sup>. Stary Testament dostrzega, że Boga nie można porównać z ludzkością (Lb 23,19; 1 Sm 15,29; Iz 40,18; 55,8–9), ale nie znaczy to, że język dotyczący Boskich emocji jest *jedynie* zwykłym antropopatyzmem, którego nie można brać poważnie. Oznacza to raczej, że, parafrazując Izajasza 55,8–9: „Mój patos nie jest waszym patosem... Bo jak niebiosa górują nad ziemią, tak drogi Moje nad waszymi drogami, a Mój patos nad waszym patosem”<sup>43</sup>.

Za poglądami Heschela podążali inni teologowie badający Stary Testament<sup>44</sup>; zostały one entuzjastycznie przyjęte również przez Moltmanna<sup>45</sup>. Innym wielkim wyrazicielem Boskiego cierpienia, na którego przemyślenia duży wpływ wywarli starotestamentalni prorocy, jest Kazoh Kitamori. To właśnie fragment z prorocstwa Jeremiasza (Jr 31,20) miał dla niego szczególne znaczenie, ponieważ „dosłownie zgadza się z prawdą krzyża”<sup>46</sup>, to jest wyraża ból Bożej miłości do tych, którzy ją odrzucają, ból, który „oddaje wolę kochania przedmiotu Jego gniewu”<sup>47</sup>.

### 3. Bóg miłości osobowej

We współczesnej teologii często twierdzono, że jeśli Bóg jest miłością osobową, analogicznie do ludzkiej miłości osobowej, to wówczas musi być otwarty na cierpienie, które może przynieść relacja miłości. Tradycyjna teologia pojmowała Bożą miłość jako relację jednostronną, w której Bóg ćwiczy jedynie czynną łaskawość wobec świata,

<sup>41</sup> *Ibid.*, s. 258.

<sup>42</sup> *Ibid.*, rozdz. 15.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 276.

<sup>44</sup> Np. E.S. Gerstenberger, W. Schrage, *Suffering* (ET: Nashville: Abingdon, 1980), s. 98–102; E. Jacob, *Le Dieu souffrant, un theme théologique vétérotestamentaire*, „ZAW” 95 (1983), s. 1–8.

<sup>45</sup> *Experiment*, s. 75–77; *Crucified God*, s. 270–272; *Trinity*, s. 25–27; J. Moltmann, P. Lapide, *Jewish Monotheism and Christian Trinitarian Doctrine* (ET: Philadelphia: Fortress Press, 1981), s. 47–49.

<sup>46</sup> K. Kitamori, *Pain*, s. 59; por. też s. 156.

<sup>47</sup> *Ibid.*, s.21.

samemu nie mogąc być dotkniętym przez obiekt swej miłości. Jednak ten obraz niecierpiętlwego, łaskawego despoty<sup>48</sup> coraz bardziej ustępował miejsca wyobrażeniu bliższych relacji ludzkich, w których miłość nieodwzajemniona przez kochanego wydaje się niewarta swego miana, nawet jeśli termin ów odnosi się analogicznie do Boga. Wskazywanie na to, że jeśli Bóg jest miłością, to musi cierpieć, jest charakterystyczne dla tradycji angielskiej (i walijskiej)<sup>49</sup>, której reprezentantem był np. Maldwyn Hughes: „Zupełnie błędnym użyciem słów jest nazywanie Boga naszym kochającym Ojcem, jeśli jest On w stanie patrzeć na samowolę i bunt swoich dzieci i nie porusza Go smutek i litość... W samej naturze miłości leży cierpienie, gdy jej obiekt cierpi z powodu straty, niezależnie: ze swojej czy innych winy. Jeśli zaprzeczyć cierpieniu Boga, wówczas chrześcijaństwo musiałoby odkryć nową terminologię i wykreślić wyrażenie «Bóg jest miłością» ze swoich Pism”<sup>50</sup>. Również dla Moltmanna „teologia Boskiej pasji bazuje na biblijnym dogmacie: Bóg jest miłością”<sup>51</sup>.

Z założenia, że prawdziwa miłość jest podatna na cierpienie, Moltmann wyprowadza również twierdzenie, że przeciwnie do poglądu, iż niezdolność do cierpienia czyni Boga wyższym od ludzkości, „Bóg, który nie może cierpieć, jest biedniejszy od każdego człowieka. Ponieważ Bóg, który jest niezdolny do cierpienia, jest bytem, który nie może być zaangażowany. Cierpienie i niesprawiedliwość nie dotyczą Go. A ponieważ jest tak absolutnie niewrażliwy, nie może być przez nic dotknięty ani niczym wstrząśnięty. Nie może płakać, gdyż nie ma łez. Ale ten kto nie potrafi cierpieć, nie potrafi również kochać. A więc jest również bytem bez miłości”<sup>52</sup>.

Wśród rodzajów cierpienia, które wplatają się w ludzkie relacje osobowe, występuje współodczuwanie, w którym kochający współ-

<sup>48</sup> Na temat politycznego wydzwisku tradycyjnej wizji (Bóg jako monarcha absolutny) zob. *Studdert-Kennedy*, cyt. w: J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 159. Można też dyskutować na temat wydzwisku seksistowskiego: wyraźnie czynny Bóg tradycyjnego teizmu jest Bogiem męskim, z którego usunięto bardziej „kobiece” cechy wrażliwości i zdolności do cierpienia.

<sup>49</sup> Ostatnio, W.H. Vanstone, *Love's Endeavour*.

<sup>50</sup> H.M. Hughes, *What is the Atonement?* (London: James Clarke, n.d.), s. 93–94.

<sup>51</sup> *Trinity*, s. 57.

<sup>52</sup> *Crucified God*, s. 222.

cierpi z cierpiącym ukochanym; jest to owo Boskie współczucie, które jest szczególnie podkreślane w dyskusjach wokół problematyki ludzkiego cierpienia. Silniejszą formą współczucia jest aktywna solidarność z cierpiącym, gdy kochający rzeczywiście dzieli sytuację, z której powodu cierpi ukochana osoba<sup>53</sup>. Często w ten sposób był rozumiany krzyż. Ale ludzkie relacje także wiążą się z bólem bycia zranionym przez tego, kogo się kocha, wiążą się z cierpieniem z powodu miłości odrzuconej i bólem związanym z wybaczeniem i pojednaniem. Te rodzaje Boskiego cierpienia wysunęły się na czoło przy doktrynalnym skupieniu na ludzkim grzechu oraz buncie, mocno wpływając na współczesne podejście do pokuty.

Dla niektórych pisarzy, zwłaszcza dla Kitamoriego, specjalny charakter Boskiego bólu wynika z faktu gniewu Bożego – którego kwestię podejmowali już prorocy – jak zostało to objaśnione przez Heschela (patrz wyżej), jak również do interpretacji krzyża w tradycji luteranckiej (do której należy Kitamori), gdzie krzyż jest postrzegany jako zwycięstwo Bożej miłości nad Bożym gniewem. Według Kitamoriego Bóg cierpi, ponieważ Jego miłość do upadłej ludzkości nie może być rodzajem miłości, którą przypisuje Mu liberalna teologia, niewyobrazająca sobie żadnej rzeczywistej przeszkody dla Jego bezpośredniej miłości do ludzkości. W obliczu grzechu Boża bezpośrednia miłość raczej przemienia się w złość, ale ponieważ Bóg nadal kocha tych, którzy nie powinni być kochani, pojawia się w Nim konflikt miłości i gniewu. W zwycięstwie miłości nad gniewem Boży ból pośredniczy w Jego miłości do grzeszników<sup>54</sup>.

Analogia cierpienia ludzkiej miłości osobowej może prowadzić nie tylko w stronę teologii krzyża, ale również do trynitarnej interpretacji Boskiego cierpienia: „Najbardziej gorzkim bólem do wyobrażenia dla nas jest ból ojca pozwalającego swojemu synowi cierpieć i umrzeć.

<sup>53</sup> Wydaje się to sednem rozróżnienia Lee pomiędzy „empatycznym uczestnictwem” a „współczującym utożsamieniem się”: cierpienie Boga, jak utrzymuje, jest tym pierwszym, a nie drugim. (*God Suffers for us*, s. 10–13).

<sup>54</sup> K. Kitamori, *Pain, passim*, zwłaszcza rozdz. 10. Por. również Lee, *God Suffers for us*, s. 15–17.

Dlatego Bóg wypowiedział swoje ostateczne słowa: «Bóg cierpi ból», posługując się relacją ojciec-syn<sup>55</sup>.

#### 4. Ukrzyżowany Bóg

Krzyż jest punktem, który każda autentycznie chrześcijańska teologia uznaje za kluczowy w rozważaniu zagadnienia cierpienia Boga, nawet jeśli – jak to się często zdarzało w tradycyjnej teologii – stwierdzenie to budzi duże zastrzeżenia.

Tradycja angielska w dużej mierze uczyniła z krzyża główne objawienie Bożej natury, a z cierpienia Chrystusa na krzyżu – przejaw Boskiej cierpietliwości. Krzyż jest w naszym świecie wyrazem cierpienia w wiecznym sercu Boga<sup>56</sup>. Tradycja ta w tym temacie wywodzi od amerykańskiego teologa Horacego Bushnella, który w swoim słynnym, często cytowanym fragmencie napisał: „To jest tak, jakby był niewidziany krzyż, stojący na nieodkrytym wzgórzu, dawno przed wiekami, z którego słyszano zawsze ten sam głęboki głos cierpiącej miłości i cierpliwości, który ze świętego wzgórza Kalwarii słyszały uszy śmiertelnych”<sup>57</sup>. Jeden z angielskich następców Bushnella, C.A. Dimsmore, kontynuował jego myśl w ten sposób: „Krzyż był w sercu Boga, zanim wyrósł na zielonym wzgórzu za Jeruzolimą. A teraz, gdy drewniany krzyż został zabrany, mieszka w sercu Boga i pozostanie w nim tak długo, jak długo będzie istnieć choć jedna grzeszna dusza, dla której miałby cierpieć”<sup>58</sup>.

Należy zaznaczyć, że wizja historycznych cierpień Jezusa jako rodzaju czasowego objawienia wiecznej prawdy nie jest koniecznie związana chrystologią Wcielenia, ale została przyjęta przez pisarzy takich jak H.R. Rashdall<sup>59</sup> i Frances Young<sup>60</sup>. Nie postrzegali oni cierpień Jezusa jako rzeczywiście doświadczonych przez Boga cier-

---

<sup>55</sup> K. Kitamori, *Pain*, s. 47.

<sup>56</sup> Por. J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 146–149, 153.

<sup>57</sup> H. Bushnell, *The Vicarious Sacrifice*, s. 31.

<sup>58</sup> *Atonement in Literature and Life* (1906), cyt. za: J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 148.

<sup>59</sup> *Idea of Atonement*, s. 450–454.

<sup>60</sup> W: J. Hick (red.), *The Myth of God Incarnate*, s. 36–37.

pień ludzkich (jak w prawosławnej chrystologii), ale dostrzegli Boskie cierpienie ukazane przez ludzkie cierpienie Jezusa.

Pisarze tradycji *theologia crucis* Lutra, jak Kitamori i Moltmann, są bardziej skłonni do podkreślania krzyża nie tylko jako ilustracji Boskiego cierpienia, lecz jako rozstrzygającego wydarzenia Boskiego cierpienia, nie ograniczając tego cierpienia jedynie do krzyża. Choć Moltmann nie dowodzi zbyt jasno tej tezy, wygląda na to, że krzyż nie jest według niego zwyczajnym objawieniem Boskiego współczucia dla tych, którzy cierpią, ale aktem Jego solidarności z „bezbożnymi i przeklętymi przez Boga”, aktem, którym Syn Boży rzeczywiście wkracza w ich sytuację bycia przeklętym przez Boga. Tylko *jako* przeklęty przez Boga *człowiek* – Jezus, i jako Ojciec przeklętego przez Boga człowieka – Jezusa, Bóg mógłby cierpieć w taki sposób, jak to miało miejsce w wydarzeniu krzyża. Trzeba koniecznie podkreślić ten punkt, jeśli nie chcemy, aby teologia Boskiego cierpienia spowodowała zredukowanie krzyża do zwyczajnej ilustracji cierpienia Boga na przestrzeni dziejów. Ciągłe potrzebujemy głębszego wyjaśnienia, jak krzyż, rozumiany tutaj jako wyjątkowy przykład Boskiego cierpienia, odnosi się do Bożego cierpienia pozostałych czasów.

Tradycyjna teologia, bojąc się herezji patryspasjanizmu<sup>61</sup>, ograniczała cierpienie na krzyżu do Syna, jednak we współczesnej teologii pisarze tak różnorodni jak Barth<sup>62</sup>, Kitamori<sup>63</sup>, Galot<sup>64</sup> i Moltmann uznali, że należy rozumieć również Ojca, który w swojej miłości do Syna także cierpi w tym wydarzeniu<sup>65</sup>. U Moltmanna jest to kluczowe zagadnienie dla jego rozumienia krzyża jako wydarzenia, które wymaga trynitarnego języka mówienia o Bogu<sup>66</sup>, oraz dla jego twierdzenia, że „możemy mówić o Bożym cierpieniu tylko w terminach trynitarnych”<sup>67</sup>. Dla Moltmanna krzyż jest wydarzeniem Bożej miłości do

<sup>61</sup> Zob. J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 29–36.

<sup>62</sup> *CD IV/2*, s. 357.

<sup>63</sup> *Pain*, s. 115.

<sup>64</sup> *Dieu*, rozdz. 2.

<sup>65</sup> Nowy Testament nie mówi wiele o cierpieniu Ojca w wydarzeniu krzyża, ale prawdopodobnie sugeruje to w Rz 8,32; zob. J. Moltmann, *Crucified God*, s. 242–243.

<sup>66</sup> *Crucified God*, s. 207.

<sup>67</sup> *Trinity*, s. 25.



bezbożnego człowieka, w czasie którego Ojciec przeklina swojego Syna i wydaje Go na śmierć. Poddanie się Syna śmierci jest działaniem obu z Nich: i Ojca, i Syna – w cierpieniu Syna cierpi zarówno On sam, jak i Ojciec, chociaż obaj na różne sposoby. Syn, umierając, cierpi opuszczenie przez Ojca; Ojciec cierpi smutek z powodu śmierci swojego Syna. „Smutek Ojca jest tak samo ważny jak śmierć Syna”<sup>68</sup>. Ale bolesna przepaść rozłąki pomiędzy Ojcem a Synem jest wciąż przekraczana przez ich miłość – i tak ukazuje się Duch Święty jako wypływająca z tego wydarzenia potężna miłość, skierowana ku przeklętym przez Boga istotom ludzkim<sup>69</sup>. Kluczowa dla stanowiska Moltmanna jest myśl, że krzyż jest wydarzeniem cierpienia wewnętrznego wobec własnego trynitarnego bytu Boga. Dlatego ma ona decydujący wpływ na chrześcijańską naukę o Bogu, umożliwiając Moltmannowi również takie ujęcie problematyki teodycei (patrz niżej), w którym dostrzegł całą historię ludzkiego cierpienia wciągniętą przez Boga poprzez krzyż *w obręb* Jego historii trynitarniej.

## 5. Boskie cierpienie i teodycea

Szczególnie charakterystyczne dla współczesnego ujęcia problemu cierpienia jest wykluczanie jakiegokolwiek próby *uzasadnienia* ludzkiego cierpienia, we wszystkich jego przejawach. Prawdziwa ludzka odpowiedź na cierpienie musi zawsze zawierać element protestu przeciw nieuzasadnionemu cierpieniu. Stąd autokratyczny Bóg o absolutnej mocy, który stoi ponad tym cierpiącym światem i sam nie może być osiągnięty przez cierpienie, wygląda jak kosmiczny potwór. Usprawiedliwienie Boga (teodycea) wydaje się możliwe tylko wtedy, gdy On też cierpi. „Jedyną wiarygodną teologią dla Auschwitz jest ta, która czyni Boga jego więźniem”<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> *Crucified God*, p. 243.

<sup>69</sup> Moltmanowską trynitarną interpretację krzyża można odnaleźć w: *Crucified God*, s. 240–249, oraz z dalszymi refleksjami w: *Trinity*, s. 75–83.

<sup>70</sup> K. Surin, *The Impassibility of God and the Problem of Evil*, „SJT” 35 (1982), s. 105.

Mimo iż jest to szeroko rozpowszechniony motyw w refleksji o Boskim cierpieniu<sup>71</sup>, Moltmann (w *The Crucified God*) uczynił go ponownie głównym aspektem swojego podejścia do tej kwestii i skoncentrował na krzyżu. Teologię ukrzyżowanego Boga postrzega on jako otwarcie drogi w relacji do problemu cierpienia, poza niezadowalającą alternatywą pomiędzy „metafizycznym teizmem” z jego niecierpliwym Bogiem a „ateizmem protestu” z jego buntem przeciw światu, w którym istnieje niewinne cierpienie. Teizm nie może wyjaśnić cierpienia, nie usprawiedliwiać go, ale również ateizm nie może utrzymać swojego protestu przeciw cierpieniu bez tęsknoty za Bożą sprawiedliwością w świecie. *Ukrzyżowany Bóg* wszelako podziela cierpienie świata w pytaniu umierającego Jezusa, podejmującego protest ludzkości przeciw cierpieniu, i w otwartym pytaniu o Bożą sprawiedliwość w świecie<sup>72</sup>. A zatem Bóg dla cierpiącego nie jest tylko niepojętym Bogiem, który zsyła cierpienie, ale „ludzkim Bogiem, który płacze z nim i wstawia się za nim z krzyża, na którym człowiek w swojej męce pozostaje niemy”<sup>73</sup>. Bóg sam podtrzymuje protest przeciw cierpieniu.

Jednakże gdyby Bóg był *tylko* „współcierpiącym, który rozumie” (Whitehead), trzeba by stwierdzić, że problem cierpienia nie byłby złagodzony, ale spotęgowany. Nie jest żadną pociechą dla cierpiącego wiedzieć, że Bóg jest równie bezsilną ofiarą zła jak on sam<sup>74</sup>. W odpowiedzi na ten zarzut Moltmann dowodzi że, po pierwsze, Boska solidarność z cierpiącymi *pomaga* w ten sposób, że zmienia charakter cierpienia: leczy najgłębszy ból w ludzkim cierpieniu, jakim jest Boże przekleństwo<sup>75</sup>. Po drugie zaś, co jest charakterystyczne, Moltmann nie oddziela krzyża od zmartwychwstania: „Bez zmartwychwstania krzyż rzeczywiście jest tragedią i niczym więcej”<sup>76</sup>. Zmartwychwstanie jest Bożą obietnicą wyzwolenia z cierpienia dla tych wszystkich, z którymi Chrystus utożsamia się na krzyżu, oddzielonych od Boga

<sup>71</sup> Zob. też S.P. Schilling, *God and Human Anguish* (Nashville: Abingdon, 1977), rozdz. 11.

<sup>72</sup> *Crucified God*, s. 219–227.

<sup>73</sup> *Ibid.*, s. 252.

<sup>74</sup> Por. E.L. Mascall, *Existence and Analogy* (London: Longmans, 1949), s. 142.

<sup>75</sup> *Crucified God*, s. 46.

<sup>76</sup> *Experiences*, s. 53.

i przez Niego przeklętych. Na krzyżu całe ludzkie cierpienie zostaje wciągnięte do Bożej „historii trynitarnej” w *nadziei* na radość Bożej eschatologicznej przyszłości<sup>77</sup>. Bóg „jest wrażliwy na cierpienie, przyjmuje cierpienie i śmierć na siebie, aby uleczyć, wyzwolić i nadać nowe życie. Historia Bożego cierpienia w pasji Syna i tchnieniu Ducha służy historii Bożej radości w Duchu i Jego całkowitemu szczęściu na końcu. Taki jest ostateczny cel Bożej historii cierpienia w świecie”<sup>78</sup>. Orędzie Boskiego cierpienia nie byłoby Ewangelią bez orędzia Boskiego zwycięstwa nad cierpieniem.

## Zakończenie

Jest coraz bardziej oczywiste, że greckie dziedzictwo filozoficzne zostało zapożyczony do tradycyjnej teologii bez niezbędnego głosu krytyki, jaki przynosi centralny chrześcijański wgląd w naturę Boską: miłość Boga objawiona w krzyżu Chrystusa. Dla Greków cierpienie pociągało za sobą brak bytu, słabość, zależność, niestałość. Ale krzyż pokazuje nam Boga, który cierpi poza pełnią swojego bytu, ponieważ jest On miłością. Nie cierpi wbrew swej woli, ale chętnie podejmuje cierpienie z tymi i dla tych, których kocha. Jego cierpienie nie odwraca Go od Jego celu, ale jest jego realizacją. Jego transcendencja nie trzyma Go z dala od świata, ale Jego miłość transcendentnie objawia się w głębi Jego ofiarnego zaangażowania w świat. Ostatecznie, wiedza o Bogu, którą chrześcijanie czerpią z krzyża, wyraża się słowami, że „co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (1 Kor 1,25). Krzyż nie czyni Boga bezbronną ofiarą zła, ale jest tajemnicą Jego mocy i Jego zwycięstwem nad złem. To dlatego „tylko cierpiący Bóg może pomóc”<sup>79</sup>.

Wniosek antropologiczny jest, jak zawsze, ważny. Mężczyzna lub kobieta, którzy żyją w zasięgu *pathosu* ukrzyżowanego Boga, stają się zdolni do rzeczywistej miłości, która troszczy się o innych, jest wrażliwa na ich cierpienie, przygotowana na ból miłości do osoby, którą

<sup>77</sup> *Crucified God*, s. 278.

<sup>78</sup> *The Church in the Power of the Spirit* (ET: London: SCM Press, 1977), s. 64 (podkreślenie moje). Por. C.E. Rolt, cyt.za: J.K. Mozley, *The Impassibility*, s. 155–156.

<sup>79</sup> Bonhoeffer, *Letters*, s. 361.

trudno kochać, jest wrażliwa na boleść i zranienie, ale także otwarta na radość i przyjemność<sup>80</sup>. Jeśli zimna i niewrażliwa samowystarczalność nie jest Boskim ideałem, głupim bałwochwalstwem byłoby czynić z niej ideał człowieczeństwa<sup>81</sup>.

*Niniejszy artykuł ukazał się po raz pierwszy w języku angielskim w Themelios 9–3 (Kwiecień 1984). Ten i inne numery przeglądu dostępne są w Internecie pod adresem: [www.thegospelcoalition.org](http://www.thegospelcoalition.org)*

Tłumaczenie: Dominik Jarczewski OP

RICHARD BAUCKHAM — emerytowany profesor Nowego Testamentu St. Andrew's University, członek Akademii Brytyjskiej i Royal Society of Edinburgh, obecnie związany z Uniwersytetem w Cambridge, autor licznych prac z dziedziny biblistyki, jego książka *Jesus and the Eyewitnesses* zdobyła w 2009 roku prestiżową nagrodę Michaela Ramsey'a. Mieszka w Cambridge.

---

<sup>80</sup> Por. J. Moltmann, *Experiment*, s. 69–84.

<sup>81</sup> W przygotowaniu tego artykułu pomogły mi nie tylko książki, do których się powyżej odnosiłem, ale również wykłady dr. Paula S. Fiddesa pod tytułem „The Suffering of God”, wygłoszone w cyklu Whitley Lectures w 1980 roku w Northern Baptist College w Manchesterze. Wykłady te, gdy zostaną opublikowane, będą stanowić bardzo ważny wkład w rozwój tego tematu. [Wykłady, o których mowa, ukazały się dopiero w 1992 roku: P.S. Fiddes, *The Creative Suffering of God*, Oxford: Clarendon Press – przyp. tłum.].

”**N**IE BÓJCIE SIĘ POCHYLIĆ nad brzegiem własnej studni. Nie sięgajcie tylko do tych prawd, których zostaliście nauczeni, lub tych, których się jeszcze nauczycie. Nie jesteście tylko komentatorami pozbawionymi prawa do inwencji i własnych poszukiwań. Jest bowiem w was – podobnie jak w każdym człowieku – źródło szczególne, jedyne i wyjątkowe, całkowicie osobiste, niedane innym, z którego musicie zaczerpnąć. Nie bójcie się siebie samych; nie bójcie się uwierzyć w to, co przynoszą wasze własne myśli. Nie bójcie się wierzyć, że to, co was zaskakuje i nawiedza waszą własną myśl, może się stać częścią wielkiego bogactwa wiedzy i mądrości. «Pij wodę z własnej cysterny, tę, która płynie z twej studni» (Prz 5, 15). [...] Teolog musi kochać ludzi. Teolog musi, jak każdy człowiek, respektować wszystkie zakazy, lecz szczególnie jeden, właściwy jego roli – zakaz gardzenia ludźmi”. To tylko kilka z wielu rad, których udzielił ks. prof. Adolphe Gesché w trakcie wykładu wieńczącego jego pracę dydaktyczną na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Louvain-la-Neuve<sup>1</sup>. Ale ten ostatni wykład nie był ostatnim słowem teologa. Dwa dni przed swoją śmiercią 28 listopada 2003 roku ks. Adolphe Gesché, sam cierpiący i wyczerpany długą chorobą, zorganizował sesję naukową pod tytułem „Ciało – droga Boga”. W trakcie obrad wypowiedział m.in. takie słowa: „Chrystus – Słowo Boga, przyjął nasze ciało, aby się z nami spotkać. Teo-fania, objawienie się Boga, stała się poprzez ciało, ciało prawdziwe. I oto możemy Go szukać, gdyż On dał nam drogę, którą otworzył sam jeden. [...] Wierzimy, że ta droga nie jest

<sup>1</sup> A. Gesché, *Éloge de la théologie*, „Revue Théologique de Louvain”, 27 (1996), s. 167–168.

absurdalna, albo wręcz sprzeczna, ale godna wiary i zaufania. [...] Zobaczyć własne ciało to powrócić i spojrzeć w nowy sposób na Boga, który przyjmując ludzkie ciało, odsłania się jako *philantrophos* – «miłośnik człowieka». Przyzwyczailiśmy się zbyt łatwo i szybko nadkreślać i przerysowywać Boga na naszą miarę. Akcentując tylko jego wszechmoc, niezmienność itp., sądzimy, że czcimy w ten sposób Boga. Tymczasem nie chcemy widzieć Jego woli zbliżenia się do nas. Liturgia wschodnia nazywa go «przyjacielem człowieka»; jeszcze dalej idzie św. Paweł, który mówi, że jesteśmy nie tyle dziedzicami Boga, co Jego synami”<sup>2</sup>.

Ks. Adolphe Gesché urodził się 25 października 1928 roku w Brukseli. W 1955 otrzymał święcenia kapłańskie i rozpoczął pracę kapelana wojskowego w parafii św. Zuzanny w Schaerbeek. Po trzech latach powrócił na Uniwersytet w Louvain, gdzie wcześniej uzyskał licencjat na wydziale filozoficznym oraz filologicznym (z filologii klasycznej), i rozpoczął badania nad papirusami odnalezionymi w 1941 roku w Karirze. Owocem tych studiów było przygotowanie rozprawy doktorskiej, dotyczącej komentarza do Psalmów autorstwa Dydyma z Aleksandrii, zwanego Ślepcem, oraz kilku edycji krytycznych tekstów starożytnych, opublikowanych w prestiżowej serii *Papyrologische Texte und Abhandlungen*. Obok pracy badawczej Gesché wykładał również teologię moralną w Seminarium Diecezjalnym w Malines oraz na Uniwersytecie w Louvain. W roku 1969 otrzymał tytuł profesora zwyczajnego i od tego momentu poświęcił się całkowicie zagadnieniom z zakresu antropologii teologicznej. Od początku lat 90. XX wieku był stałym członkiem Belgijskiej Królewskiej Akademii Nauk, Europejskiego Stowarzyszenia Teologów Katolickich (AETC), a w roku 1992 papież Jan Paweł II zaprosił go – jako jedyne teologa belgijskiego – do prac w Międzynarodowej Komisji Teologicznej przy Stolicy Apostolskiej. Otrzymał również wiele odznaczeń za swoją pracę naukową, wśród których warto wspomnieć *grand prix* Akademii Francuskiej. W 1998 roku Adolphe Gesché został zaliczony przez Instytut Katolicki w Tuluzie do grona pięciuset najważniejszych teologów w dziejach

<sup>2</sup> Tenże, *L'invention chrétienne du corps*, „Revue Théologique de Louvain”, 35(2004), s. 166–201.

chrześcijaństwa<sup>3</sup>. Zmarł w pierwszą niedzielę adwentu, 30 listopada 2003 roku.

Ks. Adolphe Gesché jako teolog zasłynął przede wszystkim serią siedmiu książek (*Dieu pour penser*) wydanych pod koniec życia: *Le mal* (1993), *L'homme* (1993), *Dieu* (1994), *Le cosmos* (1994), *La destinée* (1995), *Le Christ* (2001) oraz *Le sens* (2003)<sup>4</sup>. We wszystkich tych pracach autor mierzył się fundamentalnymi pytaniami, które stawiali tak wierzący, jak i niewierzący. Pytaniom tych ostatnich Gesché przysłuchiwał się ze szczególną i – trzeba przyznać – rzadko spotykaną u dzisiejszych teologów uwagą i szacunkiem. Próbował zrozumieć ich język oraz podejście do samych siebie i sensu życia. W wejściu w ten „mroczny dla światła wiary świat” pozwoliła mu przede wszystkim twórczość takich myślicieli jak Fryderyk Nietzsche, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Miguel de Unamuno, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Julia Kristeva oraz J. Chrétien. Analizując ich prace, Adolphe Gesché poznał ludzi żyjących bez Boga lub z Bogiem skłóconych. Był prawdziwym znawcą i podróżnikiem w „ziemi i pustyni niewiary”. Jego doskonały warsztat filologiczny, historyczny i filozoficzny pozwolił mu ze swobodą odkrywać i włączać w swoje studia teksty antyczne (Arystotelesa, Platona, Homera) oraz patrystyczne (Ireneusza z Lyonu, Orygenes, Grzegorza z Nyssy, Augustyna). Do jego ulubionych i najczęściej cytowanych autorów chrześcijańskich należeli natomiast Augustyn, Blaise Pascal, Paul Ricoeur, Hans Urs von Balthasar oraz Jürgen Moltmann. Cenił również i wielokrotnie przytaczał, pomimo wyraźnej dezaprobaty ze strony swojego środowiska, postać św. Tomasza z Akwinu. Jednak – co należy zauważyć – Gesché nigdy nie związał się ściśle z żadną szkołą teologiczną czy nurtem filozoficznym.

---

<sup>3</sup> *Dictionnaire de théologiens et de la théologie chrétienne*, pod red. G. Reynal i in., Paris 1998, s. 183.

<sup>4</sup> Seria ta doczekała się przekładów w języku angielskim, włoskim, hiszpańskim i portugalskim. Cztery z nich ukazały się również w Polsce nakładem dominikańskiego wydawnictwa W Drodze: *Człowiek* (2004); *Chrystus* (2005); *Przeznaczenie* (2006); *Zło* (2009).

Sam ks. prof. Adolphe Gesché mówił o sobie, że jest jedynie jednym z wielu poszukiwaczy Boga i zwykłym człowiekiem, który po prostu „nie bał się pochylić nad brzegiem własnej studni”.

TOMASZ GAŁUSZKA OP — ur. 1978, mgr teologii Papieskiej Akademii Teologicznej, dr historii Uniwersytetu Jagiellońskiego, wicedyrektor ds. nauki Dominikańskiego Instytutu Historycznego, wykładowca Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Specjalizuje się w historii Kościoła średniowiecznego. Mieszka w Krakowie.



## Jak Bóg odpowiada na nasz krzyk?

ks. Adolphe Gesché

### Zrozumieć na nowo wszechmoc.<sup>1</sup>

**K**RZYK, JAKI NASZE CIERPIENIE KIERUJE DO BOGA, przywołuje w sposób nieunikniony, czy tego chcemy, czy nie, wszechmoc Boga. Od czasów Lukrecjusza ta bardzo znana aporia, powtórzona przez Laktancjusza, później przez Boecjusza, a jeszcze później przez św. Tomasza z Akwinu, nie daje nam spokoju. Zaczynając od stwierdzenia istnienia zła, które spada na człowieka, wyraża się ona następująco: albo rzeczywiście Bóg jest dobry, ale wówczas – ponieważ zło istnieje – nie jest wszechmocny; albo rzeczywiście jest wszechmocny, ale wówczas nie możemy uważać Go za Boga dobroci, ponieważ nie korzysta ze swej wszechmocy, aby wybawić nas od zła.

Nie wiadomo, czy należałoby kontestować trafność logiczną i formalną tego dylematu. Ale jego trafność egzystencjalna pozostaje i trudno jej uniknąć. Z pewnością, jak przedstawimy to w pierwszej części niniejszego artykułu, nie sądzimy, że odpowiedź Boga na nasz krzyk miałyby związek ze słowem „wszechmoc”. Chodzi tutaj o główne stanowisko, które chcielibyśmy obronić, czyli że przez Swoją obecność (zobaczymy w jaki sposób) Bóg odpowiada na nasz krzyk. Wszechmoc – pojęcie zresztą sporne i niejasne – mało ma wspólnego z interesującym nas tematem i to nie w tym kierunku należałoby

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł ukazał się po raz pierwszy w języku francuskim w: Adolphe Gesché, Paul Scolas (éd.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Le Cerf, Paris, 1999.

szczególnie szukać. Nie pomoże tutaj nawet żaden spryt, aby ominąć poruszoną trudność. Przekonanie, że chrześcijańska odpowiedź znajduje się zupełnie na innej linii, jest być może jedyną uczciwą i trafną odpowiedzią na zajmujące nas pytanie. Będziemy więc mogli się do niej ograniczyć (patrz pierwsza część: *Na pustyni z Janem Chrzczicielem*).

Niemniej jednak – jakkolwiek by się nam wydawało – odrzucenie pojęcia wszechmocy mogłoby być jedynie sztuczką kuglarską lub zabiegiem zbyt łatwym, wynikającym z lenistwa, czy też z nieczułości na krzyk, w który chcemy dokładnie się wsłuchać. Zresztą, słowo „wszechmoc” istnieje i rzeczywiście funkcjonuje w języku opisu Boga, zwłaszcza w języku chrześcijaństwa. Jest to dodatkowy powód, aby poruszyć tę kwestię.

Pomyśleliśmy więc, że należałoby, obok pierwszej części rozważań, także „zrozumieć na nowo wszechmoc”. Czy byłoby możliwe, że pojęcie tak zakorzenione, tak kulturowo związane z pojęciem Boga i Jego relacją z człowiekiem, mogło być całkowicie pozbawione sensu? To niemożliwe; każda tradycja, a zwłaszcza kiedy zanika jak ta, od dawien dawna, zasługuje i wymaga ponownego zbadania. Spróbujemy więc zobaczyć, czy rozumieliśmy zawsze poprawnie to, co chciała ona rzeczywiście powiedzieć i wyrazić.

Tym samym zobaczymy, że istnieje trafne i dialektyczne podejście do wszechmocy, która nie ma nic wspólnego z tym, co myślimy powszechnie. W pewien sposób wszechmoc nie jest (koniecznie) tym, czym sądzimy, że jest. Nawet jeśli nadal uważamy, że możemy obejść się bez tego pojęcia, może wynikać z tego faktu potrzeba przebadania, a nawet zauważenia w nim drugiej odpowiedzi na nasze pytanie. Dokonamy tego w ten sposób, że pojęcie wszechmocy wyjdzie na spotkanie z naszą zasadniczą odpowiedzią, aby ją ostatecznie wzmocnić.

Studium znanej dobrze *Uczt*y Platona pozwoliło nam tak naprawdę odkryć funkcjonujące już wówczas sformułowanie chrześcijańskie i św. Pawła, dialektykę między mocą a słabością, między dostatkiem a biedą, co przywołuje na myśl wszechmoc w całkowicie innym kontekście, niż kiedy myślimy o niej jako o fantastycznej mocy, która wszystko może. W ujmującym micie i w nie mniej ujmującym uję-

ciu racjonalnym, myśl pogańska i chrześcijańska – szczególnie akcent położymy na naszej chrześcijańskiej i teologicznej refleksji – pokazuje nam we wszechmocy tajemnicę, której nie znamy. To tajemnica słabości wszechmocy, która jest jej współlistotna i która pozwala jej spotkać nasze cierpienie (patrz część druga: *Na uczcie z Platonem*).

Nie jest jednak tak (i daleko od tego), że tylko poganie wyjaśniają nam sens wszechmocy. Jeśli przywołamy z kolei św. Augustyna, to po to, aby odkryć u niego – w całkowicie innym rejestrze językowym, ale w tym samym rozumieniu rzeczy – koncepcję wszechmocy, która jest również bardziej prawdziwa, bardziej autentyczna i dynamiczna, niż zwykle sądzimy, ograniczając się tylko do zwykłej lektury naszej tradycji. Pochylając się razem z Augustynem nad brzegiem studni Jakuba, gdzie Jezus spotkał Samarytankę, zetkniemy się z dialektyką nieznużenia Boga (które odtąd mogłoby być prawdziwym chrześcijańskim imieniem wszechmocy) i zmęczenia Boga. To dialektyka, która – podobnie jak platońska – pokazuje nam, że Bóg, dzieląc nasze cierpienie, uzewnętrznia tym samym Swą prawdziwą moc. A także, że w naszym krzyku i naszym cierpieniu nie spotykamy Boga, który byłby nam obcy z wysokości swej niewrażliwości, ale przeciwnie, znajduje w swym własnym doświadczeniu drogę, prowadzącą Go do nas (patrz część trzecia: *Przy studni Jakuba ze św. Augustynem*).

Na zakończenie, łącząc to, co odkryjemy w trzech częściach artykułu, zobaczymy, w którym miejscu (modlitwy i inności – *altérité*) język, który mówi o wszechmocy – nawet jeśli nie jest konieczny, aby zrozumieć sposób, w jaki Bóg odpowiada na nasz krzyk – może mieć sens, bardziej ludzki dla nas i bardziej boski dla Boga, niż sądziliśmy.

## Na pustyni z Janem Chrzcicielem

Jak Bóg odpowiada na nasz krzyk? Moja pierwsza i główna odpowiedź będzie krótka, ale myślę, że streści „zgodnie z prawdą”, jak powiedziałyby Mistrz Eckhart, całą rzeczywistość: Bóg odpowiada na nasz krzyk, przychodząc dźwigać z nami nasze cierpienie.

Chodzi tutaj o chrześcijańską odpowiedź na pytanie, co robi Bóg, kiedy słyszy nasz krzyk – o Wcielenie. To bardzo głęboka odpowiedź

i z pewnością nie istnieje inna. Nie ma w niej miejsca na odwołanie się do wszechmocy Boga, a przynajmniej nie w powszechnym rozumieniu tego słowa (natychmiastowa i całkowita interwencja). Takie odwołanie nie oddawałoby zresztą istoty rzeczy, ponieważ zawsze obecne jest zło. Nie oddawałoby ono również godności Boga (którego w takim rozumieniu wszechmocy można by uważać za czarodzieja lub jakieś bóstwo), ani też godności człowieka (którego ogołociłoby się wtedy z władzy nad swoimi czynami).

Bóg niesie z nami nasz ciężar. Już w Starym Testamencie (w raju, w mieście Babel, w czasie potopu) Bóg martwił się o człowieka, ale dopiero z Wcieleniem po raz pierwszy Bóg nie oskarża człowieka. Jak gdyby w końcu „zrozumiał” (posługujemy się tutaj oczywiście teologią narratywną), że zło tego świata nie jest tylko kwestią grzechu, braku moralności i winy, ale raczej nieszczęścia, bólu i niestałości: „Nie przyszedłem bowiem, aby dokonać sądu nad światem, lecz żeby świat zbawić” (J 12, 47). Bóg nie chce już więcej niszczycielskich mów proroków. Jak gdyby Jego intencją nie było już skłanianie nas do dźwigania ciężaru, ale tym razem, chce go nieść On sam, razem z nami.

Ma to niebagatelne znaczenie, ponieważ jeśli Bóg dzieli z nami nasze nieszczęście, jeśli w nim współuczestniczy, jest przy naszym boku i chce towarzyszyć nam w naszej drodze, to nie jesteśmy już sami w tym niepojętym doświadczeniu. Zło, które jest rzeczywiście złem – samo w sobie – to być samotnym. Znamy jego tysiące oblicz. To zło jest przedstawione przez figurę Demona – tego, który daje nam do zrozumienia, że jesteśmy samotni z naszym grzechem i naszym cierpieniem: „Bóg was oszukał; Bóg zagubił człowieka, porzucił go; bądźcie więc sami bogami, ponieważ Boga nie ma, jesteście samotni”. Przeciwno tym kłamliwym słowom o samotności (kłamstwo i samotność są tak samo złe) powstaje ktoś przeczuwany już w Starym Testamencie. Mowa jest tam również o miłosierdziu, kiedy zapowiadana jest przyszła obecność Boga u boku człowieka (zob. Rdz 3, 14–16).

Obecność Boga, który przyszedł dźwigać zło razem z nami – taki sens Wcielenia zdaje się sugerować również Jan Chrzciciel, gdy

rozpoznaje i ogłasza przyjście Jezusa na świat: „Oto Baranek Boży, oto Ten, który przychodzi dźwigać zło i ciężar tego świata” (zob. J 1, 29). Dosłownie ten fragment ze św. Jana brzmi: „Oto Baranek Boży, który gładzi (*airôn*) grzech (*ten hamartian*) tego świata”. Ale trzeba zauważyć, że w swoim ukrytym sensie tekst ten zawiera o wiele szersze konotacje. Podejmuje bowiem fragment z księgi Izajasza: „Oto on dźwigał nasze choroby i wziął na siebie nasze cierpienia” (Iz 53, 4). Tę ukrytą myśl odnajdujemy również u podstaw innego fragmentu z Nowego Testamentu: „On wziął na siebie nasze słabości (*astheneias*) i dźwigał nasze choroby (*nosous*)” (Mt 8, 17).

Widzimy wyraźnie, że pole semantyczne jest dużo szersze i wykracza poza sam grzech: dotyczy wszystkich naszych niedoli, nędz i nieszczęść. Słowo „zglądzić, usunąć” (*airô*), którego używa Jan, ma szersze znaczenie niż „zglądzić, dźwigać” (*pherein*). Zresztą pierwsze znaczenie słowa *airô* to „podnosić, unosić, nieść na swych ramionach” i może właśnie dlatego oznaczać „brać, zabrać, zgładzać, usuwać”. Podobnie jest ze słowem *hamartia*, które z pewnością znaczy „grzech”, ale także „błąd, pomyłka”. Bliski temu słowu termin *hamartema*, obok „błądu”, może oznaczać również „słabość, chorobę”. W cytowanym fragmencie z Jana zawiera się więc pewna ambiwalencja, albo raczej wieloznaczność, którą należy utrzymać, aby tekst zachował całe swe znaczenie i wydźwięk. Grzech to zło, ale może też być oznaką jeszcze większego nieszczęścia. Zwróćmy uwagę na kontekst: nie potępienia czy osądzania, lecz pokoju i miłości: „Rozległ się też głos z nieba: «On jest moim Synem umiłowanym, którego sobie upodobałem»” (Mt 3, 17).

Wydaje mi się, że sposób, w jaki Jan Chrzciel ogłasza pojawienie się Jezusa jako Tego, który przychodzi dźwigać z nami nasze brzemie, stanowi pierwotną chrystologię i pierwotne wytłumaczenie przeznaczenia Jezusa (w każdym razie nie istnieje bardziej podstawowe wytłumaczenie). Jest to streszczenie sensu przyjścia Chrystusa na ziemię. Bóg był już przedstawiany jako zstępujący z niebios, aby zobaczyć, co się dzieje między ludźmi (Rdz 3, 8), ale także – jeśli możemy tak powiedzieć – „Bóg zawsze wracał do siebie”. Tym razem po raz pierwszy Bóg został opisany nie jako ten, który przychodzi tylko

zobaczyć, ale który pozostaje między ludźmi i dzieli z nimi na ziemi ciężar ich cierpienia, którego krzyk – Bóg go słyszy – od dawna Go intrygował („Czy ten krzyk, który do mnie się wznosi, jest prawdziwy?”; zob. m.in. Rdz 4, 10; Wj 6, 5). Mamy prawo powiedzieć, że św. Jan podaje tutaj odpowiedź na pytanie: *Cur Deus homo?* – dlaczego Bóg stał się człowiekiem? Stał się nim, aby dzielić los człowieka i towarzyszyć mu w jego przeznaczeniu. Doświadczenie chrześcijańskie polegałoby na tym, że Bóg odkrył zło inaczej, niż to było opisywane do tej pory. „A ja rozumiuję inaczej. Nieskończony doświadcza we mnie granicy i oporu, narzucam to Jemu wbrew Jego naturze i mogę wzbudzić w Nim ból i nieskończone cierpienie. Siła taka, że wyrwała Syna z łona Ojca! Według tego, co wy chrześcijanie nam powiadacie”<sup>2</sup>. To nie jest już wiedza, ale doświadczenie. I to, co nas dotyczy, dotyczy też Jego.

Odważę się więc tutaj mówić jakby o „drugim Wcieleniu” albo może lepiej o „wcieleniu we Wcieleniu”. Egzegeci (L. Cerfaux) już dawno zauważyli, że wszystko wydaje się toczyć tak, jak gdyby Jezus od pewnego momentu – po całym okresie spokojnego głoszenia i sukcesów (kazanie na górze, błogosławieństwa, pierwsze przypowieści) stopniowo stykając się z wrogością – zaczął sam siebie interpretować i rozumieć jako cierpiącego Sługę z Izajasza, a nie jako głosiciela, ufającego naiwnie w oczywistość nawrócenia na skutek Swego przesłania. Czy nie byłoby tak, że we wnętrzu Wcielenia, Jego pobytu pomiędzy nami (w tym właśnie sensie mówię o drugim Wcieleniu) Jezus odkrywa realnie nasze cierpienie. Zstąpił, ponieważ usłyszał nasz krzyk, ale przychodząc do nas, odkrył całkowite przerażenie tym cierpieniem i zaczął je naprawdę dźwigać razem z nami. Mogłaby to być cała teologia Ewangelii.

Być może jest zresztą tak, i tylko tak, że zrozumiemy (niezaprzeczalny) związek Chrystusa z cierpieniem. Związek, który był często nieopatrznie pojmowany jako cierpienie chciane i poszukiwane dla siebie samego, jako środek do zbawienia, mający w sobie moc zbawczą. To koncepcja, której liczne ślady można odnaleźć w wielu teologiach

<sup>2</sup> P. Claudel, *Le soulier de satin*, III, 2934-2940; konsultacja tłumaczenia – Marie-Josephine Whitaker Polakiewicz.

Odkupienia. Nie, Jezus zetknął się z cierpieniem, które istniało na ziemi, którego doświadczamy i podzielił je, poniósł razem z nami. Oddaliśmy słowo Bogu.

Odtąd Bóg nie tylko słyszał nasz krzyk, ale wszedł w rzeczywistość jego gwałtowności, sam zaczął krzyczeć. Nasz krzyk stał się Jego krzykiem. „O Boże, który kamień odsuniesz dla nas? Kiedy rozzerwiesz niebios?” Chodzi o kamień obojętnego i nieczułego nieba, a On go odsunął. I właśnie w ten sposób okazał się prawdziwym Bogiem, dzieląc nasz krzyk i czyniąc go także Swoim. Wszystko dlatego, że Bóg, który nie współczuje, byłby tylko bóstwem. Pogańscy bogowie milczą – nie słyszą i nie współczują. Nawet lepiej zresztą, że milczą, ponieważ ich nieczulość jest obrazą dla człowieka, i lepiej, żeby nie próbowali w ogóle czegokolwiek nam powiedzieć. A my mamy tutaj w końcu Boga, który słyszy krzyk Swego ludu, bierze w nim udział i przeżywa go razem z nami. To nie bez znaczenia, kiedy człowiek wie, co oznacza ręka położona na ramieniu w trudnej chwili nieszczęścia.

Czy to oznacza, że możemy pominąć kwestię Boskiej wszechmocy? Czy raczej zaczniemy dostrzegać wszechmoc w jej pierwotnym znaczeniu: jako coś, co znaczy przede wszystkim „nieś z” i że ta pomoc w niesieniu jest jedynym sposobem, w jaki wszechmoc Boga może być obecna pośród nas, a nie ukryta ponad nami, gdzieś w niebie. W ten sposób zaczniemy rozumieć słowa św. Pawła: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (zob. Flp 4, 13; 2 Tm 4, 17). Jak gdyby – i to byłby prawdziwy sens wszechmocy – moc Boga przechodziła z Boga na człowieka. „Wspierany, jak mówi jeden z mistyków Złotego Wieku, przez Tego, który obejmując go, udziela mu Jego wszechmocy”<sup>3</sup>. Wszechmoc Boga dźwiga razem z nami nasze cierpienie, aby udzielić nam Swojej siły. Czy istnieje jakaś inna odpowiedź? Nikt z nas nie jest Atlasem, który bez niczyjej pomocy może unieść ciężar świata. I dlatego właśnie nie jesteśmy sami, bo Ktoś nam towarzyszy. To odpowiedź na nasz krzyk. Pięknie pisze o tym Tertulian: przez Wcielenie Bóg przyjmuje nasze ciało, „którego cierpienia sam szacuje (*adpretiat*)” (*De Resurrectione carnis*, IX). Bóg odtąd zna nasze

<sup>3</sup> Cyt. za: J.-L. Chrétien, *Corps a corps. A l'écoute de l'oeuvre d'art*, Ed. de Minuit, Paris 1977.

cierpienia. Albo – żeby lepiej powiedzieć, inspirując się Claudelem – Bóg współrodzi się razem z nami w naszym cierpieniu.

Czyż zatem nie wszystko staje się możliwe? Bóg wchodzący w naszą historię, w nasz czas, nie jest już więcej Bogiem, którego nieograniczeność niezemska i pozaczasowa pozostaje bezsilna, ponieważ jest pozbawiona poczucia rzeczywistości. Wszystko staje się możliwe, kiedy tylko Jego wszechmoc wpisuje się w możliwość niesienia nam ratunku tam, gdzie jesteśmy, a nie gdzie indziej. Nie chodzi już więcej w naszym krzyku o to, aby przywoływać jakąś magiczną (nie)moc, ale aby przywoływać konkretną moc.

Stwierdzenie, że Bóg przyszedł dźwigać razem z nami ciężar naszego nieszczęścia i w ten sposób odpowiedzieć na nasz krzyk, nie oddala nas od wszechmocy, do której odwołuje się cała Tradycja. Nie możemy ignorować ani Tradycji, ani intuicji, którą ona wyraża. Jaka jednak jest owa intuicja; czy nie jest zbyt bliska naiwności? André de Halleux genialnie wykazał, że wszechmoc, o której mówi tradycja chrześcijańska, nie jest tym, co myślimy – wszechmocny nie jest odpowiednikiem *Omnipotens*, bo to złe tłumaczenie słowa *Pantocratôr*. Słowo to winno być raczej przetłumaczone jako *Omnitenens*, czyli „ten, który trzyma wszystko w swej obronnej ręce”<sup>4</sup>.

Czy istnieje intuicja chrześcijańska, która mówi nam o wszechmocy jako o udziale, a nie jako o magii? Chcielibyśmy teraz zapukać do drzwi starożytnej myśli filozoficznej, zajrzeć do Platona i Arystotelesa. To odwiedziny, podczas których możemy się dużo dowiedzieć o rzeczywistej dynamice pojęcia wszechmocy, o wszechmocy Boga albo o Bogu, który staje się słaby, by człowiek mógł stać się mocny. Rysuje się tutaj możliwa idea *admirabile commercium* – „cudownej wymiany”, gdzie moc staje się słabością, aby nasza słabość stała się mocą.

---

<sup>4</sup> Zob. A. de Halleux, *Dieu le Pere tout-puissant*, „Revue théologique de Louvain”, nr 8, 1977, s. 401–422.



## Na uczcie z Platonem

Po tym, jak Fajdros, Pauzaniasz, Eryksimachos, Arystofanes, Agaton (ta lista brzmi jak litania świętych) zostali zapytani przez Sokratesa o pochodzenie boga miłości – Erosa, przyszła kolej na odpowiedź Diotymy, kapłanki z Mantinei. Kobieta zaczęła mówić, streszczając nadzwyczajny mit (posługuje się filozofią narratywną). Odbывała się kiedyś uczta bogów, pośród których znajdował się Poros (Dostatek). Po skończonej uczcie, przyszła do niego Penia (Bieda) z zamiarem wyżebrania czegoś. Jako że ciężko pijany Poros spał w ogrodzie Zeusa, Penia – myśląc o swoim niedostatku i braku (*a-poros, a-poria, aporia*) – stwierdziła, że najlepiej będzie, jak sprawi sobie z Porosem dziecko. Położyła się więc obok niego i w ten sposób poczęła Erosa (*Uczta*, 203 a–c).

Po części narratywnej nastąpił komentarz teoretyczny Diotymy (203c–204d). Eros jako syn Penii zachowa na zawsze coś z niedostatku i braku, nawet jeśli równocześnie – po Porosie, swym ojcu – jest silny, piękny i płodny. Jest w nim więc mieszanina, dzięki której musi zawsze liczyć się równocześnie z wrodzoną słabością (*penes*), jak i z siłą, której może użyć dzięki swoim zasobom (*porimos*). Widzimy więc, że siła i moc nie występują bez słabości, ale ta ostatnia może odwołać się do zasobów siły i mocy (*admirabile commercium*).

Nas jednak szczególnie interesuje, kto z nich: Poros czy Penia, Siła czy Słabość, potrzebuje najbardziej tego drugiego? Odpowiedzieć można tak, jak wynika z tekstu: to przede wszystkim słabość potrzebuje siły, ponieważ to biedna Penia musiała zwrócić się do dostatniego Porosa. Można jednakże zastanowić się też, czy Poros nie potrzebuje również Penii jako źródła. I to nie tylko dlatego, że bez niej nie miałby dziecka (co już oznacza, że jego siła nie jest sama sobie wystarczająca), ale zwłaszcza dlatego, że – według hermeneutyki Leona Robina – Poros zyskuje na tym i czerpie z tego satysfakcję, „gdyż tym sposobem doświadcza ograniczenia, które hamuje nadmiar jego ambicji i zmusza go do pozostania w miejscu, które jest mu przydzielone w powszechnej hierarchii bytów, która wyrwa go ze stanu

upojenia odurzającym nektarem bogów”<sup>5</sup>. A więc to przez przyjęcie słabości, kruchości skończoności, z dała od mocy upojenia Poros znajduje środki do urzeczywistnienia swojej siły, która w przeciwnym razie pozostałaby tylko magiczna i bezowocna.

Zostało tutaj dokonane bardzo ważne spostrzeżenie. Moc, będziemy ją odtąd nazywać „wszechmocą”, bez ograniczeń i skończoności, w warunkach niebiańskich i olimpijskich, o których wspomnieliśmy wyżej, stałaby się nie tylko szaloną (upojoną) i podatną na wydumany nadmiar ambicji (to jedna z form niemocy), ale straciłaby nawet swoją moc (siłę), ponieważ nie wsparłaby się na tym, co dzisiaj nazywamy „zasadą rzeczywistości”, konieczności wejścia w zakres możliwości<sup>6</sup> oraz rozpoznania zwyczajów i warunków działania mocy<sup>7</sup>. Tylko zaakceptowanie granic (*penia*, *a-poria*) pozwala mocy być skuteczną i uzyskać rezultat (stać się *porimos* – zasobną, bogatą w środki), i uniemożliwia poddanie się niemocy i bezskuteczności. Paradoksalnie zatem – ale czy jest to paradoks w logice rzeczywistości, czy raczej w logice naszego umysłu? – moc znajduje swe źródło (albo niezbędną jego część) w słabości. To zdumiewające odwrócenie rzeczy (widzimy już, jak wylania się tutaj teologia św. Pawła).

Ale pozostaniemy w obszarze pogańskim i zwróćmy się tym razem do Arystotelesa<sup>8</sup>. W *De partibus animalium* zastanawia się on nad wyższą istotą ożywioną (fr. *animé* – od *animal*), jaką jest człowiek – a dokładniej nad jego częściami: rozumem (tzn. mocą) i ciałem

---

<sup>5</sup> L. Robin, *Platon, Oeuvres completes*, t. IV, 2e partie, *Le Banquet*, Notice, Société d'édition „Les Belles Lettres”, Paris 1962, s. LXXIX–LXXX.

<sup>6</sup> To całe odkrycie aktualnej filozofii i psychologii. Zob. O. Feron, *Finitude et sensibilité dans la philosophie de Ernst Cassirer.*, Ed. Kimé, Paris 1997; G. Liiceanu, *De la limite*, trad. Alexandra Laignel-Lavastine, Ed. Armillaire – La Découverte, Paris 1998

<sup>7</sup> W „Le Monde” z 2 grudnia 1997 r. Jacques Derrida pisał odnośnie gościnności, że jeśli jej zasada ma być absolutna i bezwarunkowa, to w imię samej bezwarunkowej gościnności (takiej, która nadaje sens przyjęciu każdego obcego) należy spróbować określić jak najlepsze warunki, aby mogła odnosić się realnie i konkretnie. Zob. J. Derrida, *De l'hospitalité*, wywiad z Anne Dufourmantelle, Calmann-Lévy, Paris 1997.

<sup>8</sup> Owe odnośniki do Arystotelesa i niektóre komentarze jego tekstów zostały przedstawione w: J.-L. Chrétien, *L'Appel et la Réponse*, Ed. de Minuit, Paris 1992, s. 121–124.

(tzn. słabością), zaznaczając *a propos* ciała, że charakteryzuje je najdelikatniejszy, czuły i wrażliwy zmysł dotyku. Dla Arystotelesa – cytuję tutaj parafrazę arystotelesowską Jean-Louis Chrétiena: istota (człowiek), „którego dotyk będzie najdelikatniejszy (powiedziałbym: czuły, wrażliwy, słaby, związany z Penią) i który najlepiej rozeznaje, będzie mógł z tej właśnie przyczyny najlepiej zachować swoje życie (powiedziałbym: moc, siłę, energię, to, co związane z Porosem)”<sup>9</sup>. Co więcej, nie wystarczy, by dotyk (ciało, słabość) był delikatny i kruchy, potrzeba mu jeszcze „większego narażenia się” (jak nie pomyśleć tutaj o Jezusie, który naraża się na krzyż), tak jakby miał, przez narażenie się na niebezpieczeństwo i na jeszcze większą słabość, całkowicie stać się samym sobą i wspomóc rozum, moc. Istota najbardziej czuła to ta, która okazuje się najmocniejsza, ponieważ staje się źródłem dla drugiego, narażając się dla niego.

Arystoteles z kolei odwołuje się do słynnego mitu o narodzinach Erosa: „Kruchość (ciała) i Wrażliwość (rozumu) wzrastają wspólnie, jakby Penia i Poros nie przestawali się jednoczyć”. Słabość ma swoją moc, ponieważ staje się źródłem (dla Porosa). Odnajdujemy tutaj – wyrażoną (i tu jest jej szczególna wartość) przez większego racjonalistę niż Platon – dialektykę, którą spotkaliśmy u tego ostatniego: słabość można uważać za źródło mocy i moc potrzebuje słabości jako źródła. Im bardziej kruchość wystawia się na niebezpieczeństwo – pomyślmy tutaj o Wcieleniu i o tym, co nazwaliśmy „drugim wcieleniem”, kiedy Bóg wystawia się na zło i cierpienie – tym bardziej staje się czuła i pełna mocy. „Nawet w samym ciele człowieka, to, co ocala (tzn. moc), i to, co się naraża (tzn. słabość), wzrastają proporcjonalnie jedno do drugiego”.

Jeśli chodzi o Arystotelesa, Jean-Louis Chrétien stawia pytanie, które pojawiło się już u Platona: „zastanawianie się nad związkiem ciała (słabości) i rozumu (mocy) sprowadza się do pytania, czy to nędza zwraca się do źródła, czy raczej źródło pragnie nędzy jako przestrzeni, gdzie mogłoby się rozlać”. Można by sądzić, że rozważania Arystotelesa idą albo w jednym kierunku, albo w drugim, ale

---

<sup>9</sup> J.-L. Chrétien, s. 121.

kontekst (w przeciwieństwie do Anaksagorasa) „pokazuje klarownie, że jedynie druga odpowiedź jest zgodna z jego myślą”.

W ten sposób więc – i to właściwie nas interesuje najbardziej – już w myśli antycznej odnajdujemy koncepcję słabości jako źródła dla mocy; jest to idea, która poprzedza odkrycie chrześcijańskie, uchwycone zwłaszcza przez św. Pawła w jego dialektyce szaleństwa krzyża i mądrości Boga, a także w odwróceniu powszechnej logiki mocy. „Nauka o Krzyżu (o słabości) jest głupstwem dla tych, którzy są na drodze zagłady (tzn. w oczach człowieka), ale dla nas, będących na drodze do zbawienia (tzn. patrzących oczami wiary), jest mocą Bożą” (1Kor 1, 18). Moc Boża poszukuje słabości Wcielenia, aby znaleźć w nim drogę do swego źródła i dopełnienia. „Moc (*dynamis*) bowiem w słabości (*en astheneiai*) się doskonali (*teleiatai* – znajduje swój *telos*, swoje wypełnienie, swoją skuteczność)” (2 Kor 12, 9). Bóg jest więc silny i mocny, tak jak głosił to już Stary Testament, ale poszukuje słabości (*penia*), aby być mocnym w pełni. „Zobaczyłem też potężnego anioła wołającego donośnym głosem: kto jest godny rozwinąć zwój i złamać jego pieczęcie? I zobaczyłem Baranka – jakby złożonego w ofierze” (Ap 5, 2. 6).

Odnajdujemy tutaj już wcześniej wspomniane pytanie *Cur Deus homo?* – Bóg staje się człowiekiem, aby będąc słabym jak my, mógł nas zbawić w miejscu, w którym się znajdujemy i w którym można nas rzeczywiście spotkać. Orygenes napisał na ten temat głęboko wzruszające słowa. W homilii do *Pieśni nad pieśniami* zastanawia się nad wersem: „kroplą żywicy jest dla mnie mój ukochany” (Pnp 1, 12), i tak go komentuje: „Jeśli więc ujrzysz Zbawiciela mojego, jak zstępuje do spraw ziemskich i unizonych, zrozumiesz, w jaki sposób spłynęła do nas jakaś mała kropla z wielkiej potęgi i majestatu Boga”<sup>10</sup>. Bóg nie przychodzi do nas z siłą, która by nas przygniotła (z całą swą mirrą, jak to było w przypadku królów-magów), ale z delikatnością, z małą kroplą, którą jesteśmy w stanie znieść. Co więcej – rozważając Orygenes – jeśli ta kropla znajduje się w Bogu, czy to nie daje nam do myślenia, że nim Bóg wybrał naszą słabość, On sam wybrał

<sup>10</sup> Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, II, 3, Warszawa 1980, s. 124.

słabość, która jest w Nim? Tak jak gdyby jakaś *penia* była w samym Bogu!

Inny obraz Orygenesesa zawiera tę samą ideę. Pisząc o „kamieniu oderwanym od góry” (Dn 2, 34), widzi w tym zstępującego do nas Boga. Orygenes chce podkreślić, że „nie cała góra zstąpiła na ziemię, bo ludzka słabość nie mogła objąć ogromu całej góry, zstąpił tylko kamień z góry”<sup>11</sup>. Jeszcze raz, podobnie jak w przypadku kropli żywicy, jak gdyby Bóg mógł przyjść tylko w słabości. W słabości, która także i w tym obrazie jest w Nim (gdyż chodzi tylko o kamień z góry). A nawet – i to jest szczególnie uderzające: „tylko kamień z góry, kamień upadku, zstąpił na ziemię”. Jak gdyby kamień węgielny (kamień mocy) musiał stać się najpierw kamieniem upadku (kamieniem słabości).

Dzięki refleksjom Platona i Arystotelesa, dzięki teologii św. Pawła i Orygenesesa nie możemy zanegować wszechmocy Boga ani zastąpić jej hipotetyczną wszechsłabością. Trzeba jednakże powiedzieć, że aby być mocnym, moc musi kroczyć drogami słabości i korzystać z jej zasobów. Dlaczego? Ponieważ moc może się realizować tylko wtedy, gdy przyjmie zasady i warunki skończoności (rozpatrywaliśmy to w związku z człowiekiem) i nawet Bóg musi się temu podporządkować, jeśli chce spotkać człowieka tam, gdzie człowiek się znajduje, i w warunkach, w których on egzystuje. To tak, jak gdyby sam Bóg musiał umieć zapanować nad swoją mocą. Czy nie o tym pisała już wcześniej *Księga Mądrości*? „Twoja potęga jest podstawą sprawiedliwości, a w swej wszechwładzy wszystkich traktujesz łagodnie. Jesteś wszechwładny, a sądzisz łagodnie i kierujesz nami wyrozumiale” (Mdr 12, 16. 18).

Takim sposobem myśl starożytna pomogła nam zrozumieć wszechmoc i połączyć intuicję z chrześcijańskim objawieniem. To przedsięwzięcie jest udane, jeśli pragniemy – *fides quaerens intellectum* – aby wiara znalazła w nim większe zrozumienie samej siebie. Streszczając tę myśl starożytną, Jean-Louis Chrétien powie: „Nie jest niemocą, ale właśnie mocą wrażliwości, że bierze za przedmiot nie siebie samą, ale

---

<sup>11</sup> Orygenes, *Homilie o Pieśni nad pieśniami*, II, 3, Warszawa 1980, s. 124.

drugiego”<sup>12</sup>. Ująłbym to słowami chrześcijanina następująco: Bóg nie używa swojej mocy dla siebie samego, posługując się nią jako swym prawem, ale używa mocy dla nas, a więc dostosowując ją do tego, kim jesteśmy. „On, mając naturę Boga, nie uznał za stosowne korzystać ze swojej równości z Bogiem, lecz ogołocił siebie samego, przyjmując naturę sługi. [...] Dlatego Bóg Go wywyższył i obdarzył Go imieniem [dał Mu skuteczną moc zbawczą]” (Flp 2, 6–7. 9).

## Przy studni Jakuba ze św. Augustynem

Komentując epizod o studni Jakuba, obok której Jezus „*fatigatus ex itinere*, zmęczony drogą” (J 4, 6) siada i spotyka Samarytanę, św. Augustyn snuje refleksje na temat zmęczenia Jezusa. Od początku odnajdujemy u niego, pod inną postacią, temat naszej pracy, czyli istotny i dialektyczny związek mocy i słabości, Porosa i Penii (zdecydowanie jak gdyby dwóch transcendentalistów), nawet jeśli nie odwołuje się on wyraźnie do tych dwóch ostatnich terminów<sup>13</sup>.

„Nie na próżno jest zmęczona moc Boga” (*Homilie do Ewangelii św. Jana*, XV, 6). I jeszcze: „Zmęczenie Boga to słabość Jego mocy” (*Ennarationes in Psalmos*, 126, 5).

W powyższym wątku odnajdujemy pewien schemat, do którego zaczynamy się przyzwyczajać: moc Boga, aby mogła nas spotkać (usiąść na brzegu naszej studni, a nie pozostawać w jakimś niebiańskim miejscu), wchodzi w słabość zmęczenia i tym samym może przekazać nam swoją moc (moc wody żywej). Bóg pozostaje cały czas Tym, który jest mocny (św. Augustyn mówi jasno o „zmęczeniu Jego mocy”), ale wchodzi w nasze zmęczenie, które – jak precyzuje Augustyn – było spowodowane koniecznością spotkania nas tam, gdzie jesteśmy, a nie gdzie indziej<sup>14</sup>. „Nie na próżno nuży się Ten, któ-

<sup>12</sup> J.-L.Chrétiens, dz. cyt., s. 144.

<sup>13</sup> Ów temat został nam zasugerowany przez J.-L.Chrétiens (*De la fatigue*, Ed. de Minuit, Paris 1996).

<sup>14</sup> To być może jeden z najbardziej oryginalnych aspektów chrześcijańskiego zbawienia (w innych tekstach mówi się czasem o zbawieniu, ale w formie ucieczki od obecnej kondycji) – że obiera nawet te drogi, które prowadzą do straty, i sytuuje się w tym samym miejscu, gdzie znajduje się nieszczęście jako źródło zbawienia.

rego obecność («oto nadchodzi ten, który dźwiga nasze słabości») nas umacnia” (*Homilie*) – konsekwencją tej obecności jest dźwiganie naszej życiowej kondycji.

Wcielenie – przedstawione tutaj przez figurę zstąpienia przy studni Jakubowej – jest opisane jako wejście w zmęczenie Boga (*fatigatus ex itinere*). Przywołanie zmęczenia od razu kojarzy się ze wspomnianą wyżej myślą o słabości jako źródle, a dokładniej drodze, którą powinna pójść moc, aby mogła nas spotkać: „Stworzył nas mocą swoją; szukał nas swą słabością”. Żeby nas spotkać, Bóg „wchodzi w zmęczenie”. Wchodzi w zmęczenie – czy odważylibyśmy się powiedzieć tak samo, jak mówimy odnośnie innego dzieła życia, które tak wywyższył Jezus: „wchodzi w bóle rodzenia”?

Jeśli chodzi o studnię, która symbolizuje głębię i ciemność („ciemna głębina” – pisze Augustyn), służy ona jako metafora, aby wyrazić, że Jezus przychodzi do nas w tym, co najtrudniejsze w naszym realnym życiu. „Przyszedł do studni, ponieważ zstąpił aż do otchłani naszego pobytu tu na ziemi” (*Ennarationes*). Jak powiada z kolei Jan Szkot Eriugena: „Zmęczeniem Chrystusa jest Jego wcielenie, albowiem przyjął On naszą naturę utrudzoną z racji grzechu pierworodnego, znojem i cierpieniem tego świata. Drogą [którą przyszedł] jest zstąpienie Jego bóstwa dla przyjęcia podobieństwa naszej natury”<sup>15</sup>. Wracamy jeszcze raz myślą do idei wcielenia we Wcieleniu. Zbawienie ofiarowane przez Boga nie sytuuje się w czasie nierzeczywistym i w niezrozumieniu naszej kondycji, ale właśnie w czasie rzeczywistym i zgodnym z tym, gdzie się znajdujemy. „Usprawiedliwienie i uświęcenie człowieka nie ogranicza się tylko do objawienia [...], ale do usprawiedliwienia i uświecenia czasu ludzkiego”<sup>16</sup>.

Zmęczenie jest więc słabością, w którą wchodzi Syn Boży. Ale – i tu znowu pojawia się dialektyka mocy i siły – zmęczenie Boga nie jest jednakże i nigdy nie będzie znuzeniem, ono pozostaje mocą. Trzeba tutaj powtórzyć za Jeanem-Louisem Chrétienem myśl Thomasa a Kempisa dotyczącą miłości: „*Fatigatus, non lassatur*” – „zmęczona

Jak głosi prefacja Bożego Narodzenia z Sakramentarza leoniańskiego: „Ludzkość otrzymuje uzdrowienie lekarstwem, które jest wzięte z samej natury ludzkiej”.

<sup>15</sup> J. S. Eriugena, *Komentarz do Ewangelii Jana*, Kęty 2000, s. 117.

<sup>16</sup> J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, s. 71.

nie nuży się”. Przedstawiona w sposób godny podziwu moc słabości Boga: w odróżnieniu od nas, którzy będąc zmęczonymi, dość szybko nużymy się i musimy się poddać, Bóg nigdy się nie załamuje ani nie zniechęca. Męczy się (*fatigatus* przystępuje do dzieła), ale nigdy się nie nuży ani nie wycofuje (*non lassatus*). Jest ciągle obecny i pozostaje ze Swoją nienaruszoną mocą. Krótko mówiąc, Bóg pozostaje Nieznużony. Nieznużony Bóg czyni zmęczenie źródłem Swej mocy w dialektyce, w której Poros symbolizuje nieznużenie, a Penia zmęczenie. Rozwińmy tę nową dialektykę.

1. Bóg jest Nieznużony. Koncepcja ta nie jest nowa, znajdujemy ją już u Arystotelesa (Pierwszy Poruszyciel jest nieporuszony i nieznużony) i u Plotyna (mówi on o boskim świecie poznawalnym [ludzki rozumem] i niezmiennym). Ogólnie rzecz ujmując, dla Greków bogowie obojętni i szczęśliwi są nieznużeni z samego faktu, że pozostają w swej niebiańskiej rozkoszy (*beatitudo, voluptas*) niezmiennej i niewrażliwej na człowieka. Bez relacji z ludźmi, zajęty sam sobą (Bóg jako myśl myśląca siebie, *noesis, noeseôs*), Bóg Arystotelesa pozostaje *ad intra*, u siebie, nieznużony i niezmużony. Bóg jest czystym aktem, nie przechodzi tak jak my od możliwości do aktu. Do szczęścia kontemplacji u człowieka oddającego się *theorii*, powiada Arystoteles, należy nieznużoność (*Etyka Nikomachejska*, X, 7). Tym bardziej nieznużoność jest w Bogu, w bycie koniecznym i trwającym w sobie. Nieznużoność bogów greckich to atrybut boski sam w sobie, poza wszelką relacją, ponieważ nie ma w ogóle żadnej relacji z nami.

W Biblii natomiast koncepcja nieznużoności Boga opisana jest w relacji z nami, jest jakością boską *ad extra*: jeśli Bóg jest nieznużony, to po to, aby mógł nas zbawić. „Pan jest Bogiem Wiecznym, Stwórcą całego świata. Nie męczy się i nie nuży” (Iz 40, 28). To nie jest już w ogóle – jak w filozofii greckiej – rozważanie o Bogu samym w sobie, ale o Bogu w relacji z nami – dowodzą tego wersety, które poprzedzają i następują po powyższym fragmencie. „Ta nieznużoność Boska jest z gruntu tym, co udziela się samo, urzeczywistnia się samo. *Qui dat lasso virtutem* – mówi Wulgata”, kto daje moc temu, który jest znużony. I jak dodaje jeszcze Jean-Louis Chrétien: „nieznużoność, którą daje i przekazuje, nie stanowi oderwania od czasu (Arystoteles),



wyniesienia do poznawalnego świata (Plotyn), ale prawdziwy oddech, którego nie mieliśmy i który bierzemy od Boga”. Moc Boga nie istnieje dla Niego, ale dla nas, i jest nam ona dana (zawsze *admirabile commercium*), abyśmy byli mocni<sup>17</sup>.

Podsumowując, zbawienie nie przyszło z wysokości Olimpu jako coś zbędnego i daremnego<sup>18</sup>, ale w samym środku naszego życia. Jeśli bóg grecki jest nieznużony, to tylko dlatego, że pozostaje u siebie, Bóg Biblii natomiast jest taki, ponieważ musi troszczyć się o potrzeby człowieka, musi „przyjść do swoich” (zob. J 1, 11). Takie jest czysto biblijne wyobrażenie wszechmocy jako nastawionej na służbę i zbawienie człowieka<sup>19</sup>. Jest to nieznużenie (wszechmoc), które istnieje i ma sens tylko przy wejściu w świat, a nie wtedy, gdy pozostaje u siebie obojętne i nietykalne, bez dobroci. „Dobra jest naprawdę ta moc, co pozwala biegać bez wysiłku (bez znużenia) i która nie zna słabości ani upadku”, jak mówi mnich cysterski z XII wieku, Gilbert de Hoyland (*Kazania o Pieśni nad pieśniami*, XIII, 3). To nieznużenie, „ten odpoczynek Boski nie jest beczynnością (Arystotelesa) – odpowiada on wiecznemu działaniu Boskiemu”<sup>20</sup>.

Od tego momentu, i nie jest to paradoks, owo nieznużenie („które nie jest beczynnością”) pozwoli Bogu wejść w nasze zmęczenie, wejść Jemu Samemu w zmęczenie i pozwolić nam skorzystać w ten sposób z Jego mocy. Filon, tym razem w *De sacrificiis Abelis et Caini*, korzysta z innej medytacji o nieznużeniu Boskim, aby oddać się długiej

<sup>17</sup> Moglibyśmy powiedzieć, że przeciwieństwem wszechmocy nie jest wszechsłabość, ale udzielenie owej mocy człowiekowi. „Nic nie czyni wszechmocy Słowa tak bardzo widoczną jak sam fakt, kiedy czyni On wszechmocnymi wszystkich, których stworzył” (Bernard z Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des cantiques*, 85,5).

<sup>18</sup> R. M. Rilke, *Oeuvres II*, Ed. du Seuil, Paris 1972, s. 483: „to, co nam czasami zagraża, to beczynność bogów”.

<sup>19</sup> Powinniśmy się zastanowić, czy kiedykolwiek w Biblii „atrybuty” Boga były wyobrażone po to, aby Go zrozumieć (Bóg jest „Tym, który jest”, „niepojęty”), a nie raczej po to, abyśmy siebie zrozumieli. Jeśli o Bogu mówi się jako o miłośniernym, to po to, abyśmy wiedzieli, że jest to dobra nowina dla nas, a nie abyśmy to sławili w Nim samym. Podobnie jest z wszechmocą. Zasięg „atrybutów” boskich jest mniej spekulatywny niż „ekonomiczny” (w znaczeniu *oeconomia* w opozycji do *theologia*). W tym znaczeniu teologia jest antropologią.

<sup>20</sup> J.-L. Chrétien, *De la fatigue*, s. 79; streszczenie myśli Filona z Aleksandrii.

i wspaniałej pochwalę *ponos*, wysiłku, trudu i zmęczenia. „Jeśli chodzi o istotę ludzką, *ponos* (wysiłek, zmęczenie, trud) nie musi być ujmowany słowami «nieprzejrzystości i nieszczęścia», ale jako światło” – pisze. To, co i Filona doprowadza do refleksji nad zmęczeniem (*ponos*), to jego źródło: „wydaje mi się, że ciężka praca (*penia*) posiada tę samą cnotę (tę samą siłę, moc), co pożywienie (*poros*, obfitość); w każdym razie to ostatnie stało się niezbędne do życia, czyniąc zależnymi od niego wszystkie funkcje życiowe; tak samo ciężka praca (zmęczenie) uzależniła od siebie wszelkie dobro”. To dokładnie nasza myśl o *penii* jako pomocy dla *porosa*. To jest to samo, co Jean-Louis Chrétien nazywa „pośrednictwem”: „Trud (*ponos*) jest czynnym pośrednictwem; rządy zmęczenia to rządy pośrednictwa”, rządy źródła tego, do czego się powraca (żeby powtórzyć naszą terminologię).

Z pewnością w tym wywodzie Filona chodzi o zmęczenie ludzkie. Ale czy jest zakazane (z wyjątkiem zamknięcia się w myśli greckiej dotyczącej Boga) zastosowanie jej do Boga chrześcijańskiego, Boga Wcielenia? Kiedy nieznużony Bóg wchodzi w zmęczenie (ale zmęczenie, które nie nuży) jakby w samą możliwość i warunek tylko po to, aby przynieść nam Swoją moc? „Oto Pan Bóg twój poniósł twój sposób życia”<sup>21</sup>. I tym samym będzie mógł dźwigać (*pherein*) na Sobie nasze słabości i dać nam moc Swojej obecności, której On sam udziela i ją przekazuje.

2. Nieznużony męczy się. Będąc daleko od ucieczki w Swoją nieznużoność, Bóg wybierze zmęczenie (*fatigatus ex itinere*, „wybierze drogę zmęczenia”) jako miejsce ekspresji, pośrednictwa (to być może najlepsze słowo) i urzeczywistnienia Swej mocy. To przekracza wszelkie obrazy i symbole. „Zmęczenie jest zasadą zrozumiałego stawania się” – jak podkreśla to w formule o mocy metafizycznej Jean-Louis Chrétien, dodając, że Bóg chce wejść i wchodzi w powstawanie czasu i historii, i nie może zignorować istotnych do tego warunków (zmęczenie jest warunkiem czasu). Wraz z Wcieleniem Bóg wejdzie w czas, wejdzie w trud (*ponos-penia*), wejdzie w ciężką pracę i w zmęczenie. To ostatnie nabiera w pewnym sensie znaczenia nie tylko moralnego

<sup>21</sup> Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, Kraków 2000, s. 140.

i przykładowego, ale też metafizycznego i teologicznego. Trzeba zrozumieć zmęczenie jako ten akt, przez który Bóg działa. „Działanie Boga nie tylko ukazuje się w sferze zmysłowej, ale dokonuje się i staje się całkowicie Boskim tylko w sferze zmysłowej. Czyn Boga jest tak naprawdę dokonany i całkowicie autentyczny w cielesności i przez nią”<sup>22</sup>. Czy to nie jest nasze *Verbum caro factum est*? Kiedy to Poros staje się Penią? Kiedy to mądrość Boża staje się głupstwem, aby mogła stać się mocą Bożą na korzyść człowieka (zob. 1 Kor 1, 18–25)?

Cała tajemnica Wcielenia mogłaby się zawrzeć w problemie zmęczenia (ciała – *penia*), które Bóg przyjmuje, aby mógł przyjść nam na pomoc (ze Swoją mocą – *poros*). Można mówić o zmęczeniu Boskim w tym sensie, że Bóg nie jest dla nas Bogiem niezdecydowanym (pseudo-nieskończonym), ale Bogiem, który się decyduje wybrać ograniczenia skończoności, który chce być Bogiem ludzi (a nie siebie samego) i który odtąd chce dźwigać razem z nami i dla nas nasze brzemień (zob. J 1, 29) po to, aby ożywić nas w ten sposób obecnością Swojej mocy i oddechu. O stworzeniu możemy powiedzieć wtedy, że jest – podobnie jak Wcielenie – wejściem Boga w zmęczenie (czy to nie dlatego jest powiedziane, że Bóg musiał „odpocząć” siódmego dnia?), które jest nawet warunkiem przekazywania Jego mocy. „Odpoczynek Boga” siódmego dnia nie jest nonszalancją boga greckiego. Odpoczynek należy, jak to cudownie podkreśla Karl Barth, do historii świata, a nie do samej wieczności. Jest wprowadzeniem Boga samego w Jego stworzenie<sup>23</sup>. Tak jak Stworzenie, Wcielenie jest w swej pełni (J 1, 16; Kol 1, 19; 2, 9) tym wejściem mocy Boga w nasze zmęczenie (tutaj Bóg również odpoczywa: przy studni).

Zmęczenie staje się więc tym aktem, przez który Bóg przekracza nieograniczoność wszechmocy i wchodzi w ograniczenia skończoności, po to aby Jego wszechmoc – będziemy nazywać ją odtąd Jego nie-

<sup>22</sup> Zob. P. Agaësn (*L'Antropologie chrétienne selon saint Augustin. Image, liberté, péché et grâce*, Paris 1986, s. 34), pozwoliłem sobie wykorzystać ten fragment, aby przejść od rozważań antropologicznych do rozważania teologicznego. Tekst oryginalny głosi: „Działanie ducha nie tylko uwidacznia się w zmysłach, ale dokonuje się i staje się całkowicie duchowe tylko w zmysłach. Czyn duchowy jest naprawdę dokonany i staje się autentyczny tylko w cielesności i przez nią”.

<sup>23</sup> Zob. K. Barth, *Dogmatique*, „Labor et fides”, t. III, 1, Geneve, s. 229–231.

znużeniem – objawiała się i dokonywała. Wracając do Jeana-Louisa Chrétiena, zaadaptujemy jego sformułowanie o zmęczeniu jako „móc-być” (*puvoir-etre*), innymi słowy, moc, *penia* zmienia się w *poros*. W odróżnieniu od tego, że zmęczenie jest późniejsze od mocy, mamy tutaj do czynienia z nadzwyczajnym paradoksem prawdy Boskiej – zmęczenie jest uprzednie do mocy, przynajmniej w praktyce, gdyż zmęczenie jest niezbędne, aby nieznużoność się urzeczywistniła i była skuteczna. „Pierwotne zmęczenie”, jak doskonale określa je Jean-Louis Chrétien, „to zmęczenie, które nie jest przy końcu pracy, ale przeciwnie – wysyła i przeznaczają do pracy; zmęczenie, poczawszy od którego nawet wysiłek staje się możliwy”. Jest to pierwotne zmęczenie, ponieważ to od niego i jego niepokoju Bóg przychodzi po nas, rzuca się w *opus magnum* naszego zbawienia.

## Zakończenie

Uznaliśmy, że po pierwsze, nie będziemy odwoływać się do pojęcia wszechmocy, aby zrozumieć sposób, w jaki Bóg odpowiada na nasz krzyk: jest On tym, który przychodzi dźwigać razem z nami nasze cierpienie. Po drugie i po trzecie, przyznaliśmy pierwszeństwo innym słowom (*Poros* i *Penia*, *Nieznużoność* i *Zmęczenie*) zamiast słowa „wszechmoc”.

Czy to znaczy, że słowo „wszechmoc” musi odtąd – zarówno z powodu nieporozumień, jak i z racji szczególnych względów, które przyznajemy innym wyrażeniom – być całkowicie wykluczone z naszego języka religijnego? Nie sądzę, ponieważ nosi ono pewien ładunek w naszych wyobrażeniach religijnych i sięga dużo dalej i dużo wyżej niż my sami. Ale jeśli ten termin może i miałby być utrzymany, to musi istnieć tam i tylko tam, gdzie się narodził i gdzie zachowuje cały swój sens, a w szczególności w modlitwie. „O Boże Wieczny i Wszechmocny” – czy kiedykolwiek mogliśmy i czy kiedykolwiek będziemy mogli zacząć naszą modlitwę inaczej? Czy możemy sobie wyobrazić, że zwracamy się do Boga słowami: „O Boże Wieczny i Wszech-słaby”?

Podobnie jak wiele słów, a nawet pojęć religijnych – o ile nie wszystkie – słowo „wszechmoc” rodzi się w modlitwie, musi i mo-

że tam pozostać. Takie jest jego *Sitz im Leben*, poza którym traci ono istotnie sens, kosztuje w pojęciu nieudolnym i niezgrabnym, czy też spaczonym. Język religijny ma zawsze pochodzenie religijne, i to właśnie dzięki miejscu świątecznemu i bezinteresownemu (bezsronnemu) zachowuje ono (i należy tego pilnować) miejsce, które jest jego, daleko od pojęcia i jego pretensjonalności. Znajdujemy się w innej stylistyce albo innej grze językowej (Language Game). Jak wyraża to Ricoeur: „usprawiedliwione wydawało mi się myślenie, że każdy nieświadomiony duch posiada język poetycki, który odkrywa wartości rzeczywistości nieuchwytnie dla zwykłego języka bezpośredniego i dosłownego. [...] Język ten jest najbardziej wolny od prozaicznych przeciwności, najbardziej skłonny z tego powodu do wielbienia samego siebie w swojej poetyckości oraz najbardziej gotowy, aby wypowiedzieć tajemnicę rzeczy”<sup>24</sup>.

Podkreślenie (emfaza) jest dozwolone w języku liturgicznym, który jest poetycki i symboliczny *par excellence*, podczas gdy jest ono niemożliwe (zakazane) w języku pojęć, który musi narzucić sobie dyscyplinę. Jeśli „poza językiem stopień najwyższy (*superlativus*) załamuje się”<sup>25</sup>, to w modlitwie, która jest czystym językiem, zachowuje sens. W modlitwie stopień najwyższy (*superlativus*) wszechmocy zwraca się do Boga jako do Tego, który nie jest podporządkowany żadnej mocy, w odróżnieniu od Zeusa, który poddany jest Przeznaczeniu, i w odróżnieniu od nas samych, zależnych od naszych słabości. „Świat jest podporządkowany sile, mocy i przemocy – a Bóg nie. Możemy nazwać w świecie Bogiem to, co świat zbawia, wyjątek i regułę, ranę i tajemnicę”<sup>26</sup>. Ten sposób uciekania się do Boga wszechmocy nie ma tutaj nic wspólnego z niepokojącym stwierdzeniem o magicznej wszechmocy, niegodnej Boga ani człowieka.

Poza wołaczem (*vocativus*) w modlitwie wszechmoc traci sens, stając się rzeczownikiem. Wszechmoc staje się więc kłamliwa. Musimy pozostać przy wypowiedzianiu „Ty”, a nie „On”. W gramatyce arabskiej w trzeciej osobie mówi się o Nieobecnym, o tym, którego

<sup>24</sup> P. Ricoeur, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, Kęty 2005, s. 30–31.

<sup>25</sup> P. Quignard, *Rhétorique spéculative*, Gallimard, coll. „Folio”, Paris 1997, s. 116.

<sup>26</sup> A. Comte-Sponville, *Impromptus*, PUF, Paris 1996, s. 184–185.

nie ma w danym miejscu; nie w taki sposób należy umiejscawiać Boga w ludzkim dyskursie. Daleko od niedopuszczalnego mianownika (*nominativus*), jak powiada Lévinas, musimy stosować tylko wołacz (*vocativus*), który może zawrzeć „swobodnie imię Boga”<sup>27</sup>. Swobodnie, ponieważ słowa pełnią – łącznie ze słowem „wszechmoc” – funkcję obronną i służebną wobec wielkości Boga w Jego odmienności (bez czego nie jest już Bogiem).

Oto dlaczego możemy (a nawet musimy) zachować wyjątkowy charakter języka religijnego, zdolnego do wypowiedzenia rzeczy, które mówią to, co mają mówić, a nie wyrażać idee, które za nimi się nie kryją. Podobnie jak Melanchthonowi, jak przystało na dobrego reformatora, odmówiono i zakazano pisać o aniołach – pocieszał się wtedy, komponując o nich hymny: śpiewał to, czego nie mógł wypowiedzieć<sup>28</sup>. Pewne słowa czy figury muszą w ten sposób trwać przy Bogu.

Dlatego też słowo „wszechmoc” może być zachowane jako tytuł nie do odrzucenia w trwaniu przy Bogu. Czyż bowiem modlitwa nie jest trwaniem (zob. Mt 26, 41)? Musimy czuwać nad tym słowem (pod warunkiem że zostanie na swoim pierwotnym miejscu i nie zmieni się w pojęcie), ponieważ mówi i strzeże jednej kwestii: Inności Boga. Jest jedynym słowem mówiącym o Inności, która jest w Bogu, i tym samym głoszącym, że Bóg jest inny. I ta najwyższa ochrona polegająca na strzeżeniu słów jest tym, co nas interesuje. Słowa mają często moc ochronną i zabezpieczającą, której brak rozumowaniu.

Trzeba na tym poprzestać, a nie prześcigać się w słowach, jak ma to miejsce wtedy, gdy nadajemy słowu „wszechmoc” jakieś nadokreślenie, które je osłepia. Zawsze zresztą i za wszelką cenę należy unikać nadokreśleń Boga w zależności od naszych niepokojów i złudzeń. Już Ireneusz potępiał w gnozie chęć narzucania i wymyślania „wielkiego Boga” w miejsce Boga Wcielenia, uważanego za niższego: „myślą, że odkryli, ponad Bogiem, inną Pełnię. W ten sposób znie-

<sup>27</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhof, La Haye 1974, s. 206; zob. także: M. Dupuy, *Pronoms et visages*, „Lecture d'Emmanuel Lévinas”, Ed. du Seuil, Doordrecht–Boston–Londre 1996, s. 160–161.

<sup>28</sup> A.-M. Reijnen, *Fortunes diverses de l'ange*, „Analecta bruxellensia” (przegląd uniwersytecki teologii protestanckiej w Brukselii), nr 2, 1997, s. 5–19 (s.12).

sławili i zlekceważyli Boga, uznając Go za niższego, ponieważ w swej miłości i dobroci bez miary, doszedł do poznania ludzi” (*Przeciw herezjom*, III, 24, 2). Czyż gnostycy nie uważali Boga chrześcijan, Boga pochylonego nad człowiekiem i uniżającego się dla niego jako *philosophically incorrect*? Niepokojąc się o cześć Boga, przypisujemy mu coraz to nowe atrybuty. Jest to jednak cześć wbrew Jemu samemu.

Już Orygenes ostrzegał i dawał do zrozumienia, że należy, dochowując wierności chrześcijańskiemu Bogu kenozy, przestać ograniczać Boga, jeśli chcieli cokolwiek zrozumieć o wrażliwym Bogu chrześcijan (ulegającym cierpieniu). Przypominał, że Syn ganił tych, którzy chcieli Go „nadmiernie czcić, *hyperdoxazein*” (*Komentarz do Jana*, XIII, 25, 151). Sama wiara chrześcijańska wymaga od nas – to prawie zasada ekonomii teologicznej – abyśmy się wyrzekli naszych złudzeń dotyczących nazewnictwa Boga (zob. *De divinis nominibus*) i właśnie w tym jest problem, kiedy czynimy z „wszechmocy” straszne i natrętne pojęcie, które ulatuje poza swe miejsce modlitwy, aby stać się pojęciem samym w sobie, oderwanym od swego miejsca i znaczenia.

Nie można dopuścić zwłaszcza do tego, by wyobrażenie, jakie mamy o wszechmocy Boskiej, miało uczynić niemożliwym dla Boga zbliżenie się do nas i oddzielić nas – wyczerpanych niemożliwym oczekiwaniem – od Niego całkowicie. Odważę się powiedzieć: powinniśmy cieszyć się z tego, kim jest nasz Bóg! „Nie można wierzyć w Niego samego i we wszystkie rzeczy, które się zna i ceni, to jedyny sposób, aby nie zostać nigdy oszukanym”<sup>29</sup>. Nawet jeśli chodzi o Boga, musimy zachować – zrozumiejmy to dobrze – „wdzięk niewielu słów”.

„Tyle nut, ile potrzeba, i ani jednej więcej” (Mozart)

Tłumaczenie: Tomasz Pękała OP

---

<sup>29</sup> Ch. de Suede, *Les Sentiments*, 6, „Apologies”, tekst sporządził ze wstępem i przypisami J.-Fr. de Raymond, Ed. du Cerf, Paris 1994, s. 306.





Jakub Grzywa

## ***Stabat Mater,* czyli współczucie, które staje się muzyką**

**S**TABAT MATER jest po dziś dzień jednym z najbardziej znanych tekstów mówiących o bólu i cierpieniu matki po stracie dziecka. Sekwencja<sup>1</sup> ta wpisuje się w bardzo bogatą tradycję średniowiecznych utworów literackich i muzycznych, które z czasem zostały uznane przez Kościół za oficjalne modlitwy. W tym wypadku utwór stał się modlitwą-wyrazem bólu Maryi obserwującej ukrzyżowanie Jezusa.

### **Tło historyczne**

Przez długi czas autorstwo sekwencji przypisywano Jacopone da Todiemu<sup>2</sup>, dziś jednak kwestionuje się jego wkład w powstanie utworu – jak wykazały badania, tekst poetycki *Stabat Mater dolorosa* został kiedyś przez niego po prostu przepisany. Argumentem przemawiającym za uznaniem tej tezy jest język utworu: mnich pisał swoje hymny w dialekcie umbryjskim, omawiana sekwencja zaś napisana jest średniowieczną łaciną. Jeszcze mniej prawdopodobne jest autorstwo innych osób, którym ze względu na świętość życia je przypisywano: św. Grzegorza Wielkiego, św. Barnarda z Clairvaux, Innocentego III,

<sup>1</sup> Sekwencja – popularny w średniowieczu utwór religijny, podobny do hymnu.

<sup>2</sup> Jacopone da Todi (Jakub z Todii) – mnich z rejonów Umbrii; lata jego życia są niepewne, najprawdopodobniej zmarł ok. 1306 roku. Jego nazwisko zostało rozpropagowane dzięki sekwencji *Stabat Mater*, której autorstwo mu przypisywano. Jest autorem innych hymnów kościelnych, dziś dość mało znanych.

św. Bonawentury, Jana XXII, Grzegorza IX, a nawet św. Tomasza z Akwinu. Miało ono jednak związek bardziej z legendami niż faktami. Pojawiają się nieliczne głosy, że sekwencja mogłaby być tekstem franciszkańskim z XIII wieku – jest to tylko jedna z hipotez, która tłumaczyłaby popularność utworu, gdyż franciszkanie mogli go rozpropagować wraz z rozprzestrzenianiem się ich zakonu po Europie.

Faktem jest, że do czasów renesansu i reformy mszału Piusa V (o której jeszcze wspomnę) powstała ogromna ilość, bo aż około 4500, opracowań śpiewów chorałowych oraz innych związanych z tym utworem. Popularność hymnu rosła tak szybko, że już pod koniec XIV wieku był znany wszystkim klasom społecznym.

Jednym z pierwszych świadectw pisanych na temat tej sekwencji jest relacja Gregoriusa Stelli, kanclerza Genui (zm. ok. 1420). Wspomina on w swoich *Annalach Genueńskich*, że hymn śpiewali flagellanci<sup>3</sup> w 1388 roku.

Hymn *Stabat Mater* odnajdujemy w różnych mszałach europejskich (z wyjątkiem angielskich), pochodzących z XV wieku. Jednak na stałe do użytku został wprowadzony dopiero dwa wieki później – w XVI stuleciu – kiedy to zatwierdził go do użytku w całym Kościele św. Pius V. Pieśń została wtedy wprowadzona do kalendarza liturgicznego jako sekwencja nowo powstałej mszy przypadającej na piątek po Niedzieli Męki Pańskiej, czyli na wspomnienie *In Compassione Beatae Virginis Mariae*<sup>4</sup>. Oczywiście, utwór funkcjonował jako popularna sekwencja o wiele wcześniej. W 1727 roku papież Benedykt XIII dokonał kolejnej reformy, przypisując pieśń do święta Siedmiu Bolesci Najświętszej Maryi Panny, przypadającego na piąty tydzień Wielkiego Postu, a później na piętnastego września, oraz

---

<sup>3</sup> Flagellanci (biczownicy) – surowy ruch pokutniczy, który rozprzestrzenił się w całej Europie głównie w XIII i XIV wieku. Znany był z ulicznych procesji, podczas których członkowie, śpiewając pieśni pokutne, biczowali się. Został potępiony przez Kościół katolicki.

<sup>4</sup> *In Compassione Beatae Virginis Mariae* (Współcierpienie Najświętszej Maryi Panny) – nazwy tej z reguły się nie tłumaczy, ponieważ słowo „compassio” jest bardzo pojemne i – oprócz cierpienia – oznacza także współczucie. Święto po reformie Soboru Watykańskiego II nie zachowało się.

wprowadzając ją do brewiarza rzymskiego<sup>5</sup>. Ostatnią reformę przeprowadził Sobór Watykański II, likwidując sekwencję, pozostawił ją jednak w brewiarzu podzieloną na trzy części<sup>6</sup>. *Stabat Mater* nadal cieszy się sporą popularnością, wykonywana jako pieśń maryjna.

Przejdźmy teraz do rozważań teologicznych i spróbujmy zagłębić się w sferę duchową utworu.

## Interpretacja

Matka stoi bardzo blisko człowieka, którego właśnie ukrzyżowano – stoi u stóp swego Syna. Jest to postawa nietypowa, ponieważ z reguły ktoś klęczy lub leży u czyichś stóp, korząc się przed nim, całą swoją postawą wyrażając szacunek; z reguły to sługa klęczy przed swoim panem. Pokorna Maryja, reprezentująca resztę Izraela, znajduje się u stóp Syna – nie klęczy, lecz stoi, wyrażając swą postawą oczekiwanie. Na co czeka i co czuje? Jest matką Zbawiciela, matką Króla, jest też zarazem pokorną służebnicą. Przeczuwała to, gdzieś w głębi serca widziała ten obraz: ona stojąca przy krzyżu, przy umierającym Synu. Teraz Jego zwisające ciało wszystko „przesunęło w górę”. Został wytyczony nowy kierunek drogi. Jej Syn już nie chodzi po drogach Judei, Galilei czy Samarii, lecz jest zawieszony pomiędzy ziemią a niebem. Chwila, w której znalazła się Maryja (bo zwróćmy uwagę, że hymn opisuje tylko pewien fragment męki), jest zarazem momentem, w którym cały świat wstrzymał oddech. Jest to czas zawieszenia pomiędzy dwiema rzeczywistościami, pomiędzy światem przyrodzonym i nadprzyrodzonym. Za chwilę niebo, za cenę śmierci Jezusa, otworzy się dla wszystkich. Maryja stoi przy stopach Zwiastuna Dobrej Nowiny niczym brama prowadząca przez most, po którym za moment przejdą zbawieni. Stoi niczym jasna pochodnia rozświetlająca drogę cierpienia.

Ona jednak nie zatrzymuje się na tej chwili, nie koncentruje się na samej męce, lecz na tym, co On jej niegdyś obiecał, na tym, co ma się

---

<sup>5</sup> W brewiarzu hymn został podzielony na kolejne godziny liturgii: Nieszpory: *Stabat Mater*, Matutinum: *Sancta mater istud agas* oraz Laudes: *Virgo virginum preclara*.

<sup>6</sup> Układ podobny jak w brewiarzu rzymskim.

stać jej największą radością. Sytuacja może się wydawać beznadziejna, lecz jej myśli biegną już ku zmartwychwstaniu; można więc rzec, że całą tę scenę przenika nadzieja; pomimo bólu i rozpacz widzimy matkę zachowującą nadzieję wbrew wszelkim wydarzeniom.

Obraz całości przesycy współczucie patrzącego (jest to niejako narrator całej sceny) do bolejącej Matki. Kontempluje on ból Maryi, rozważając ofiarę jej Syna. W stancy 8 refleksja widza przemienia się w modlitwę do Matki Bolesnej. Modlący prosi Matkę o skrucę i dar współcierpienia, tak aby cierpienie jej i jej Syna skruszyło jego oziębłość, a przede wszystkim uczyniło go człowiekiem – aby chłód jego serca przemieniony został we współczucie, współczucie w nadzieję, a nadzieja w miłość. Wchodząc coraz głębiej w tajemnicę męki, modlący zdaje się coraz mocniej współodczuwać ją z Matką i Synem. W końcu jego wyznanie przekształca się w dwóch ostatnich stancach w modlitwę dobrego łotra nawróconego miłością płynącą z Krzyża, którym Jezus łączy niebo z ziemią.

Sekwencja kończy się nadzieją zmartwychwstania. Ukazana jest chwała raj (paradisi gloria), bo pomimo śmierci (stanca ostatnia), męka prowadzi do powstania z martwych, do życia wiecznego i w takim świetle nabiera sensu. Tak samo dzieje się w przypadku cierpienia: odnajdujemy w nim sens wtedy, gdy wynika z miłości do Boga i człowieka. Według autora *Stabat Mater* cierpienie kończy się nagrodą życia wiecznego. Dopiero po tych rozważaniach możemy wyruszyć w podróż po konkretnych opracowaniach muzycznych inspirowanych tą sekwencją.

## Opracowania oraz utwory zainspirowane

Odległy czas powstania utworu sprawił, że przez wieki hymn stał się tematem wielu opracowań oraz źródłem muzyczno-literackich inspiracji. Od późnego średniowiecza po współczesność powstawały zarówno kompozycje muzyczne opracowujące oryginalny tekst sekwencji, jak i utwory muzyczne i literackie w różny sposób nim zainspirowane (zwane potocznie lamentami i najobszerniej rozwinięte w poezji ludowej). Najprostszym przykładem nawiązań do *Stabat Mater* może

być dosyć dobrze znany *Dialog duszy z Matką Bolesną* śpiewany jako trzecia część Gorzkich żali. My zajmiemy się głównie opracowaniami muzycznymi oraz jedną, według mnie najciekawszą, inspiracją literacko-muzyczną.

Motyw matki bolejącej nad śmiercią dziecka wyraża głęboko humanistyczne, uniwersalne ludzkie uczucia. Po dziś dzień wpływa na kompozytorów i artystów słowa, wciąż jest przedmiotem nowych opracowań, aranżacji i interpretacji. Oczywiście każdy kompozytor, żyjąc w odrębnej epoce, i co za tym idzie – kulturze, inaczej podchodził do tematu. Czasem mogą nas dziwić fragmenty tekstu sekwencji zaaranżowane w rytmie walczyka, z obszernymi koloraturami, musimy jednak pamiętać o specyfice estetyki muzycznej każdej epoki, która przez współczesnych była przyjmowana w naturalny sposób<sup>7</sup>.

Dokonajmy zatem przeglądu najciekawszych i najbogatszych w duchowe i muzyczne wartości opracowań.

## 1. Średniowiecze

*Stabat Mater*, jak już zaznaczyłem, jest tekstem powstałym prawdopodobnie w drugiej połowie XIII wieku, jest więc tekstem średniowiecznym. Jak jednak wyglądał rozwój jej opracowania muzycznego? Sekwencję prawdopodobnie po raz pierwszy opracowano jako jednogłosową monodię<sup>8</sup>. Wiemy, że utwór cieszył się olbrzymią popularnością, znajdujemy go w wielu opracowaniach liturgicznych, w tym ośrodka florenckiego (zapis z mszału z roku 1427). Do liturgii prawdopodobnie wprowadził ją sam Sobór Trydencki. Ponieważ reforma Piusa V i Soboru Trydenckiego uporządkowała i oczyściła sekwencje mszalne, można się domyślać, że już przedtem sekwencja *Stabat Mater* posiadała różnorakie opracowania chorałowe. Przypuszczalnie jako jej oficjalne opracowanie muzyczne sobór przyjął to, które śpiewano w Rzymie, inną bowiem notację muzyczną tej sekwencji wy-

<sup>7</sup> Dobrym przykładem może tu być kompozycja *Stabat Mater* Gioacchino Rossiniego, będąca opracowaniem w stylu włoskiej opery *bel canto* i z tego powodu mogąca sprawiać wrażenie zaaranżowanej nieadekwatnie do tematyki tekstu.

<sup>8</sup> Monodia lub monodia chorałowa jest to proste jednogłosowe opracowanie utworu, czyli pojedyncza melodia bez żadnych dodatkowych głosów lub jakiegokolwiek akompaniamentu.

korzystywali w tym czasie dominikanie, inną franciszkanie, a jeszcze innej używano np. w Mediolanie.

Wspomniałem wyżej o dużej liczbie – około 4500 – opracowań i wariantów melodycznych sekwencji. Znaczna ich część zachowała się do dzisiaj: są to głównie proste opracowania polifoniczne i chorałowe, które przetrwały w mszałach i graduałach. Najpopularniejszy jest ogólnosekwencyjny zapis rzymski, który wszedł na stałe do *Liber Usualis*. Jak więc widać, sekwencja była od początku bardzo popularna i często adaptowana muzycznie przez rozmaite kręgi kościelne. Niewątpliwie do jej rozprzestrzenienia się przyczyniły się opracowania wczesnopolifoniczne i śpiewy białe<sup>9</sup>, z których każdy miał również swoje własne miejsce powstania.

Przejdźmy już zatem do konkretnego przykładu popularnego opracowania muzycznego naszej sekwencji. Chodzi o *Stabat Mater* śpiewane na Korsyce. Utwór z pewnością reprezentuje typ śpiewu białego, jednakże zawiera dość liczne elementy chorałowe, słyszalne zarówno w melodyce, jak i rodzaju zastosowanej skali. Można się domyślać, że melodia ta była dość popularna w kręgach ludowych, nie wydaje się jednak – ze względu na tekst łaciński – by był to utwór śpiewany „pod strzechami”. Pieśń mogłaby więc być rodzajem spopularyzowanego utworu paraliturgicznego, wykonywanego przy okazji nabożeństw pasyjnych. Utwór ten nie jest typowym opracowaniem chorałowym, ma jednak proste opracowanie polifoniczne. Korsykańskie opracowanie tekstu *Stabat mater* historycznie bliższe jest śpiewowi ludowemu niż rozbudowanej już wówczas polifonii mistrzów langwedockich czy burgundzkich. Prócz tego, opracowanie to znane jest tylko z przekazów ustnych zanotowanych dopiero później lub współcześnie. Nie

---

<sup>9</sup> Śpiew biały – typ bardzo prostego śpiewu ludowego (zwanego też śpiewokrzykiem), który w zależności od regionu mógł być jednogłosowy (monodyczny) lub wielogłosowy (najczęściej trzygłosowy). W niektórych bardziej hermetycznych ośrodkach dochodziło do mieszania się stylu kontrapunktycznego (patrz przypis 12) ze śpiewem białym. Ciekawe oddziaływanie tradycji śródziemnomorskiego śpiewu białego na styl polifoniczny przełomu średniowiecza i renesansu obserwujemy na Korsyce. Hermetyczność kultury tego miejsca sprawiła, że przetrwały tam do dziś bardzo stare sposoby śpiewu, po których możemy wnioskować, jak wykonywano podobne utwory w średniowieczu.

występuje więc w żadnych europejskich kancjonałach, a tym bardziej w księgach liturgicznych.

Utwór jest prostym trójgłosem złożonym z głosów zwanych: *superius* lub *cantus* (głos wyższy), nośnik melodii, tenor<sup>10</sup> (głos niższy), dublujący *superius*, poruszający się w podobnej strukturze rytmicznej, oraz *bassus*, czyli basowej podstawy o charakterze burdonu<sup>11</sup>, który dopełnia całość (zdarza się czasami, że wykonuje się go bez basu). Opracowanie to jak na czas swego powstania, jest niezwykle dramatyczne i afektywne. Szerokie *ambitus*<sup>12</sup> w melodii najwyższego głosu powoduje, że utwór nabiera charakteru bolesnego wykrzyknienia. Sekwencja staje się wyrazem bolesnego lamentu, okrzykiem zranionego bólem serca. Zdaje się, że modlący wykrzykuje ku Matce Bolesnej konkretne prośby – śpiew ten porusza poprzez swój eksclamacyjny charakter i, co ciekawsze, dzieje się tak mimo stałej formuły melodycznej, przenoszącej swoimi powtórzeniami naszą uwagę z melodii na tekst. Dzięki temu korsykańskie *Stabat Mater* niesie ze sobą potężny ładunek uczuć, dając szansę „wykrzyczenia” swoich emocji śpiewającemu, słuchającemu zaś niepowtarzalne wrażenia. Pomimo specyficznego charakteru, śpiew ten zajmuje stałą, ważną pozycję wśród muzycznych opracowań sekwencji.

## 2. Renesans

W renesansie obserwujemy duże zainteresowanie tym tematem u największych mistrzów polifonii, ponieważ to właśnie wtedy *Stabat Mater* weszła na stałe do liturgii. Zmienia się także podejście do tekstu – jako oficjalny utwór liturgiczny musi odpowiadać jej wymogom, czyli

<sup>10</sup> Tenor w opracowaniu polifonicznym z reguły był głosem głównym i to on prowadził melodię, do której dopisywano resztę głosów, w wypadku tego utworu jest jednak na odwrót: to *superius* jest głosem głównym, do którego jest dostosowana reszta głosów. Świadczy to o ludowym charakterze pieśni.

<sup>11</sup> Burdon – długo trzymany niski dźwięk, z reguły basowy, zmieniający się bardzo rzadko lub w ogóle się niezmieniający, pozostający raczej w stałej opozycji interwałowej do głosu najwyższego – najczęściej w oktawie, rzadziej w kwincie.

<sup>12</sup> *Ambitus* – rozpiętość wysokości dźwięków w danym utworze lub odcinku utworu; określa się ją, odnajdując najwyższy i najniższy dźwięk w utworze, partii, linii melodycznej itp.

ścisłym zasadom kontrapunktu<sup>13</sup> i retoryki muzycznej<sup>14</sup>. Pamiętamy, że wówczas istniało już chorałowe opracowanie sekwencji.

Muzyka renesansu często kojarzy się niespokojnemu i wiecznie zagonionemu współczesnemu słuchaczowi z utworami delikatnymi, stonowanymi, tchnącymi nieco niezrozumiałym mistycyzmem (z powodu stosowania wielogłosu, dającego efekt zbyt dużego zagęszczenia). Zarzuca się tej muzyce koturnowość, a nawet chłód. I rzeczywiście taką dla niektórych pozostaje, bowiem renesans jest dla współczesnego słuchacza wymagającą epoką, jego estetyka jest bardzo wyszukana, a muzyka sama w sobie niesie wiele treści. Jednakże gdy słuchający „zaprzyjaźni się” z którymkolwiek utworem tej epoki, a wiele z nich to prawdziwe arcydzieła, może odkryć wspaniałą głębię świata kontemplacji i modlitwy za pomocą muzyki. Późniejsze epoki nazwały śpiew renesansowy śpiewem nieba. Epoka ta może więc stać się lekarstwem na hałas współczesności i choć wymaga zaangażowania, to jej refleksyjność i piękno kierują nas bardzo trafnie i prosto na opisywany temat. Głównym motywem jest przede wszystkim Bóg, źródłami zaś Pismo Święte oraz teksty liturgiczne.

Niewątpliwie jednym z najpiękniejszych utworów, choć może nie zbyt znanym, jest rozbudowane, ośmioczęściowe *Stabat Mater* Palestriny.

---

<sup>13</sup> Kontrapunkt – styl kompozycji zapoczątkowany w średniowieczu, rozwinięty w renesansie i do szczytu swoich możliwości doprowadzony w baroku (w szczególności przez Jana Sebastiana Bacha). Jest to rodzaj komponowania polifonicznego (każdy głos danej kompozycji jest samodzielną melodią); zasady kompozytorskie wynikają z określonej logiki dopisywania kolejnych głosów do siebie, opierając się na współbrzmieniu konkretnych dźwięków w przebiegu danych głosów. Stąd nazwy: *nota contra notam* („nuta przeciw nucie”, „dźwięk przeciw dźwiękowi”) i *punta contra punta*, czyli kontrapunkt.

<sup>14</sup> Pojęcie to wyjaśnię przy epoce baroku.



Giovanni Pierluigi da Palestrina<sup>15</sup> był i pozostaje mistrzem polifonii renesansowej; jego interpretacja sekwencji jest widocznie odmienna od reszty jego utworów. Dominuje w niej raczej styl deklamacyjny, zaś bogate zdobienia głosów, dobrze znane słuchaczowi chociażby z *Misa Papae Marcelli*, występują sporadycznie. Harmonia jest również nieco bardziej ekspresyjna i odróżnia się od stonowanej harmoniki motetów czy cyklów mszalnych. Ta wersja *Stabat Mater* jest w odróżnieniu od swej korsykańskiej poprzedniczki kontemplacyjna i spokojna, niesie pokój i ukojenie. Dyskretny styl Palestriny poprzez wszystkie osiem części kompozycji stopniowo kieruje myśli słuchającego od lamentu ku nadziei. Słuchając każdej części, rozważamy tekst razem z kompozytorem, a jest to niezwykła droga.

Utwory renesansowe są wymagające w odbiorze, jednakże kiedy odnajdziemy do nich swoisty klucz, otworzą przed nami niezwykły muzyczny świat i poprowadzą do dialogu człowieka współczesnego ze spokojem i głębokim humanizmem renesansu.

### 3. Barok

Barok w swym charakterze był o wiele bardziej afektywny i dramatyczny od renesansu. Jeśli chodzi o zrozumienie utworów tej epoki, należy nieco zmienić swe myślowe przyzwyczajenia.

Jedną z największych innowacji w muzyce były instrumenty, z których część zaczęła dublować melodie śpiewane, tworząc coraz więcej głosów. Kompozytorzy zauważyli, że konkretne instrumenty mogą stanowić konkretne grupy np. grupę instrumentów dętych, czyli tak zwane chóry, a niektóre z nich nawet koncertować. Pojedyncze in-

---

<sup>15</sup> Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525–1594) – najwybitniejszy włoski kompozytor renesansu, twórca nowego stylu kontrapunktycznego. Jedną z jego najsłynniejszych mszy, *Missa Papae Marcelli*, wraz z pierwszym tomem cyklów mszalnych przyczyniła się do przeforsowania na Soborze Trydenckim (1543–1563) śpiewu wielogłosowego. Kolegium kardynalskie bardzo poważnie rozważało zakaz tego typu śpiewu z powodu braku zrozumienia śpiewanego tekstu (każdy głos śpiewał tekst w inny sposób). Palestrina połączył najbardziej wymagający rodzaj kontrapunktu z wyrazistością słowa, dostosowując metryczność tekstu do muzyki. Ułatwiło to rozumienie tekstu przy zachowaniu dawnego sposobu komponowania; zainicjował w ten sposób nowy styl, zwany później *stile antico* lub *prima pratica*.

strumenty zaczęły więc tworzyć *cappelle*<sup>16</sup>, te zaś zamieniały się w mniejsze lub większe samodzielne orkiestry. Obligatoryjne w orkiestrze stały się instrumenty smyczkowe (skrzypce, viole, altówki, wiolonczele i kontrabasy) oraz zespół *basso continuo*<sup>17</sup>. Często wykorzystywano też instrumenty dęte: flety, oboje, kornety czy trąbki. Kompozytorzy zaczęli pisać partie solowe dla głosów ludzkich. Zmieniło się także podejście do przeznaczenia muzyki – do tej pory dominowała muzyka kościelna, teraz coraz bardziej popularne stają się gatunki muzyki świeckiej. Gatunki świeckie i religijne zaczęły się mieszać, tworząc nowe oryginalne formy.

Istotnym *novum* w dziedzinie ingerencji tekstu w muzykę i na odwrót było szersze zastosowanie retoryki muzycznej<sup>18</sup>. Praktyka taka miała oczywiście o wiele dłuższą historię i sięga swoimi korzeniami aż starożytności. W renesansie retoryka była bardziej systemowa i dotyczyła zastosowania konkretnych skal, w baroku natomiast zaczęła oscylować ku coraz bardziej świadomej onomatopeizacji motywów i emocjonalności. W częstym użyciu były określone symbole umowne na oznaczenie znaczeń kluczowych, takich jak: życie, śmierć, grzech czy miłość. Nie była to jednak płytka narracja muzyczna, lecz przemyślany sposób komponowania i odwzorowywania uczuć w sposób symboliczny. Barok może kojarzyć się bardziej ze stylem operowym, są to jednak tylko pozory.

<sup>16</sup> Cappella zespół instrumentalny z reguły o nieustalonym składzie instrumentów.

<sup>17</sup> *Basso continuo* – sposób zapisu wypełnienia harmonicznego danego utworu, zwany również basem cyfrowanym ze względu na sposób zapisu (linia basowa pisana była normalnie zapisem nutowym, natomiast nad poszczególnymi nutami dopisywane były cyfry, które wskazywały na rodzaj użytego akordu). *Basso continuo* to także określona grupa instrumentalna realizująca powyżej opisany zapis, składająca się z jakiegoś instrumentu melodycznego (np. wiolonczeli, kontrabas, violi da gamba, rzadziej fagotu) oraz instrumentu grającego akordowo (pozytyw, klawesynu, różnych instrumentów szarpanych). Będę używać tego określenia przede wszystkim jako grupy instrumentalnej.

<sup>18</sup> Retoryka muzyczna polega na konkretnym przyporządkowaniu danemu słowu lub opisowi (w szczególności opisowi uczuć) określonego akordu, skoku interwałowego, układu linii melodycznej lub określonej struktury harmoniczo-rytmicznej, takiej jak pasaż lub fragment linii melodycznej itp. Poprzez ten zabieg określone struktury nabierają znaczenia symbolicznego i stają się odrębnymi znakami w retoryczno-muzycznym znaczeniu utworów. Retoryka była również stosowana w muzyce czysto instrumentalnej.

Z wielu barokowych opracowań *Stabat Mater* warto wymienić przede wszystkim cztery najpiękniejsze: Antonia Caldary, Antonia Vivaldiego, Domenico Scarlattiego oraz – najbardziej znane – Giovanniego Battisty Pergolesiego. Przyjrzyjmy się bliżej temu ostatniemu.

Jest to utwór z pogranicza baroku i klasycyzmu. Ze względu na dużą popularność utrzymuje się po dziś dzień romantyczna legenda, jakoby młodo umierający Pergolesi miał na łożu śmierci stawiać ostatnie nuty, tocząc bezlitosny bój z czasem, aby ukończyć swe dzieło. Czy tak było? Tego nie wiemy. Na pewno jest to ostatni utwór przedwcześnie zmarłego kompozytora, ukończony rzeczywiście tuż przed śmiercią.

Jest to kantata<sup>19</sup> na sopran, alt, orkiestrę smyczkową i *basso continuo*. Co ciekawsze, kompozycja ta wykazuje wpływ kantaty świeckiej i duetu kameralnego – gatunków używanych w muzyce tworzonej według stylistyki zwanej szkołą neapolitańską. Utwór wykazuje pewien synkretyzm gatunkowy, bowiem do tekstu liturgicznego kompozytor dostosował gatunki świeckie, np. wspaniałe duety zawierają pewne elementy wspomnianego wyżej duetu kameralnego, gatunku dość popularnego w kręgach arystokracji. Również aria przypomina bardziej gatunek świecki niż kościelny. Czemu tak się stało? Dlaczego kompozytor skrzyżował gatunki? Na pewno miał na to wpływ czas powstania utworu (ok. 1736) – schyłkowa faza baroku, kiedy już dość swobodnie dochodziło do syntez gatunków muzycznych. Kompozytorzy dla uzyskania jak najlepszej symbiozy tekstu i muzyki sięgali po różne znane im formy melodyczne.

Pergolesi starał się jak najwierniej oddać intensywne ludzkie uczucia, takie jak cierpienie, współczucie i troskę. Otrzymaliśmy więc utwór przesycony dramatyzmem i emocjami, należy jednak podkreślić, że nie są one pojmowane tak, jak rozumie się je współcześnie. Pamiętajmy, że wykształcony człowiek epoki baroku myślał retorycznie i wszelkie emocje starał się ująć w ramy zasad tej sztuki komponowa-

<sup>19</sup> Kantata – utwór wokalny podzielony na głosy, wykonywany z towarzyszeniem instrumentów, stanowiący zamkniętą całość. Forma kantaty barokowej szybko ewoluowała. Kantata w omawianym stylu szkoły neapolitańskiej składała się z recytatywów, arii i duetów; przeznaczona była z reguły na orkiestrę smyczkową, czasem z towarzyszeniem instrumentów dętych.

nia wypowiedzi. Przeanalizujmy jej najciekawsze fragmenty; spróbuję je objaśnić, ukazując sposób myślenia barokowego kompozytora.

Z pewnością najbardziej znanym fragmentem dzieła jest pierwszy duet, skomponowany w bardzo prosty sposób (to właśnie w nim można doszukiwać się wpływu duetu kameralnego). Melodia linii basowej przypomina nam kroki człowieka wchodzącego na górę tak, jak idzie się na wzgórze pod krzyż<sup>20</sup>. Za nią wznoszą się i opadają w długich wartościach rytmicznych pierwsze i drugie skrzypce. Rodzaj zastosowanych w nich współbrzmień, a także sposób ich rozwiązania zgodnie z zasadami retoryki mają wywołać w nas nastrój kojarzący się z płaczem oraz pobudzić nas do współczucia. Dalej linia melodyczna orkiestry przechodzi w krótkie odrywane od siebie dźwięki symbolizujące szloch. Wszystkie opisane do tej pory dźwięki zostają powtórzone i nieco przetworzone, tym razem z pięknym udziałem sopranu i altu. Duet oparty na 1. stancy jest jednym z najbardziej znanych przykładów muzycznej lamentacji. Innym przykładem jest aria sopranu *Vidit suum dulcem natum* oparta na stancy 8. W tym ogniwie kompozytor bardzo ciekawie interpretuje tekst: Maryja widzi, jak jej Syn oddaje ducha. Kiedy jest o tym mowa (*dum emisit spiritum*), w orkiestrze i głosie wokalnym pojawia się figura retoryczna zwana *abruptio*, polegająca na przerywaniu linii orkiestry i głosu pauzami przy coraz wolniejszym ruchu, co daje efekt ciężkiego i przerywanego oddechu, przypominającego tchnienia umierającego człowieka. Ruch w końcu zostaje zatrzymany, co oznacza, że Jezus umarł. W ten sposób kompozytor stara się oddać agonię Chrystusa, przechodząc do drugiej części utworu – eksklamacji modlącego. Ciekawym ogniwem jest aria altu oparta na stancy 16. (*Fac ut portem*), pięknej arii o charakterze ekspiacyjnym. W dwóch pierwszych skokach melodycznych altu zatrzymujemy się na słowach *portem* i *mortem*, skok ów jest figurą retoryczną zwaną *saltus duriusculus* (nieprzyjemny skok) – dysonansem<sup>21</sup>, ale innym niż poprzednio. Różnica polega na tym, że w tym

<sup>20</sup> Interpretacja zjawisk muzycznych występujących w utworze jest moją własną inwencją.

<sup>21</sup> Dysonans – połączenie dwóch niezgodnych dźwięków, które „gryzą się”; z reguły po dysonansie musi pojawić się rozwiązanie napięcia.

momencie dysonans poprzedza duży skok o interwał<sup>22</sup>, który uważany był za odległość źle brzmiącą. W kolejnych taktach słowa *plagis vulnerae* (krwawe rany) ozdobione są bardzo piękna koloraturą, budzącą skojarzenia z odkupieńczym charakterem sceny.

Tego typu symboli i figur retorycznych jest bardzo wiele. *Stabat Mater* Pergolesiego poświęcono sporo prac interpretacyjnych i analitycznych. Utwór ten zajmuje poczesne miejsce w kanonie największych dzieł muzycznych epoki baroku.

#### 4. Klasycyzm i romantyzm

W klasycyzmie i romantyzmie można odnaleźć wiele dobrych, ale raczej krótkich opracowań *Stabat Mater*. W klasycyzmie muzyka spełniała rolę służebną wobec opracowań tekstowych omawianej sekwencji. Muzyka liturgiczna otrzymała w tym czasie wiele prostych, ale mimo wszystko stojących na wysokim poziomie artystycznym, tekstów liturgicznych. Tak jak muzyka świecka tej epoki, dążyła do uproszczenia języka harmonicznego oraz do ustalenia schematów formalnych. Muzycznego opracowania tekstu *Stabat Mater* podjęło się wtedy wielu znakomitych kompozytorów, m.in. Haydn i Mozart, ich dzieła to jednak krótkie kilkuminutowe utwory.

Wraz z romantyzmem nastąpiła pewna zmiana w myśleniu o muzyce. Kompozytorzy zaczęli odkrywać w tekstach liturgicznych ciekawą materię artystyczną do tworzenia większych form muzycznych, które miały służyć w liturgii już nie tylko do wywoływania określonych przeżyć religijnych, ale także do kontemplacji i modlitwy (kompozycje tego okresu są jednak odmienne od mistycznych utworów renesansu). Prekursorkim utworem tego typu jest *Missa solemnis* Ludwiga van Beethovena. Nie jest to już msza przeznaczona do wykorzystania w liturgii, chociaż z niej czerpie, ale potężne oratorium. To dzieło o zamkniętej formie i bardzo rozbudowanym opracowaniu, staje się samodzielną formą wyrazu artystycznego. Utwór stylistycznie stoi na pograniczu klasycyzmu i romantyzmu i stał się wzorcem dla opracowań innych tekstów liturgicznych, m.in. właśnie *Stabat Mater*. Kompozycje te będą albo rozbudowanymi kantatami (jak u Giacchi-

<sup>22</sup> Interwał – odległość między dwoma dźwiękami.

no Rossiniego), częściami oratoriów (u Ferenc Liszta) lub całymi rozbudowanymi oratoriami (u Antoniego Dwořaka).

Chciałbym w tym miejscu omówić dwa przykłady muzycznego opracowania *Stabat Mater* w tej epoce, chyba też najpiękniejsze. Jeden to fragment oratorium *Christus* Ferenc Liszta, drugi to *Stabat Mater* Antoniego Dwořaka. Oratorium *Christus* jest dość ciekawym utworem pod względem konstrukcji – składa się wyłącznie z łańcuchowych tekstów liturgicznych. Omawiana przez nas sekwencja zajmuje centralne miejsce w części drugiej kompozycji i na tle całego utworu jest osobnym ogniwem, zamkniętą formą kantaty, mającą własną wewnętrzną akcję muzyczną. Muzyka tego ogniwa przeniknięta jest żarliwością religijną i rozwija się podobnie jak dzieło Palestriny, przechodząc od żalu i rozpaczki ku hymnicznej modlitwie do Matki Zbawiciela.

Drugi wspomniany utwór – *Stabat Mater* Antoniego Dwořaka – to najbardziej obszerne i rozbudowane opracowanie tej sekwencji w historii muzyki (trwa ok. 2 godzin). Niestety ramy niniejszego artykułu nie pozwalają na szczegółowy opis tego wspaniałego utworu, warto jednak wspomnieć, że jest to muzyczno-teologiczne rozważanie współodkupieńczej miłości Maryi, przesyczone duchem słowiańskim. Odnajdziemy w nim brzmienia muzyki charakterystycznej dla szkoły czeskiej. Najbardziej wzruszająca i przejmująca jest część czwarta, będąca wyrazem osobistych przeżyć i uczuć kompozytora (napisana zaraz po śmierci jego córki). Ponieważ utwór powstawał dość długo, kompozycja ewoluuje od ekspresji rozpaczki do nadziei, którą słyszeć zwłaszcza w mistycznym i tryumfalnym „Amen”. Oratorium jest pięknym, bogatym w treść utworem, którego warto słuchać szczególnie w okresie Wielkiego Postu – może ono wówczas pobudzić do intensywnych, głębokich rozważań nad sensem cierpienia.

## 5. Wiek XX

Współczesność jest epoką, w której doszło do dwóch ważnych przeobrażeń estetycznych: najpierw modernizmu, później – nieco bliższego naszym czasom – postmodernizmu. Stawiano wówczas pytania, czy inspiracje religijne mają jeszcze prawo bytu. Czy temat cierpienia

Maryi i jej roli współodkupicielki w ogóle znajdzie swojego odbiorcę? Okazało się, że tak. W dwudziestoleciu międzywojennym motywem *Stabat Mater* zainteresował się Karol Szymanowski, tworząc oryginalną kantatę do tego tekstu. Dziś jest ona już nieco zapomniana przez szerszą publiczność, warto jednak przypomnieć, że jest to bardzo oryginalny utwór (choćby ze względu na subtelne wpływy folkloru góralskiego). Kompozycja niesie ze sobą bardzo silny ładunek emocjonalnej ekspresji i charakterystyczną już Szymanowskiemu impresjonistyczną aurę, która sprzyja kontemplacji tematu.

Okres wojny i okupacji z kolei spowodował żywiłowy powrót do podejmowania motywu matki cierpiącej po utracie dziecka w sensie dosłownym i metaforycznym. Także po wojnie temat ten był podejmowany przez wielu wybitnych autorów i kompozytorów. W Polsce na uwagę zasługuje jedna z kompozycji, niebędąca opracowaniem sekwencji, ale nią zainspirowana. Chodzi o III symfonię Henryka Mikołaja Góreckiego – *Symfonię pieśni żalonych*, która miała premierę w 1977 roku. Jest to jeden z najpiękniejszych współczesnych polskich utworów muzycznych, przepełniony głębokim humanizmem, refleksyjnie osnuty wokół motywu bólu matki powstałego po utracie syna. Symfoniczna kontemplacja tego tematu ujawnia się w trzech odsłonach muzyczno-literackich.

Pierwszą z nich jest monolog Matki Bożej żegnającej Jezusa pod krzyżem. Obserwujemy tu jednak inną scenę niż w pierwotnym tekście sekwencji. Maryja mówi, zwracając się nie do patrzących, tylko bezpośrednio do Jezusa. W pełnych bólu słowach prosi Go o pocieszenie: „[...] pociesz Matkę, by się ucieszyła, bo już idziesz ode mnie”. Muzycznie ta część jest narastającym kanonem (melodią). Przez swoją prostotę i ciągłą powtarzalność melodii<sup>23</sup> kompozytor pozwala skupić się słuchaczowi na jego własnych uczuciach i refleksjach, przez co część ta jest daleka od wywoływania łzawych uczuć i staje się kontemplacyjnym rozważaniem. Muzyczny strumień kano-

---

<sup>23</sup> Melodia oparta jest na nieco przetworzonym materiale muzycznym pieśni *Oto Jezus umiera* ze śpiewnika kościelnego Jana Siedleckiego, zaś temat śpiewany przez sopran jest nieznacznym przetworzeniem pieśni kurpiowskiej ze zbiorów ks. Władysława Sierkowskiego, *Niechaj byndzie pochwalony*.

nu jest wyciszany, pojawia się inwokacja sopranu, po czym melodia jest kontynuowana, wprowadzając słuchacza w drugą część symfonii.

Tym razem wypowiada się dziecko idące na śmierć – tekst jest zainspirowany słowami wyrytymi na ścianie kwatery gestapo w Zakopanem przez młodą dziewczynę<sup>24</sup>: „O Mamo nie płacz, nie. Niebios Przczysta Królowo, Ty zawsze wpieraj mnie. Zdrowaś Mario”. Ta część symfonii jest więc przejmującym obrazem tragedii młodego, brutalnie przerwane go życia. Pod względem konstrukcji jest to prosty monolog.

Trzecia część jest chyba najbardziej mistyczna i zawiera najwięcej powtarzających się elementów – jest to lament matki, która utraciła w powstaniu syna. Jej wypowiedź jest zakomponowana jako cicha skarga prostej kobiety, która uzmysławia sobie, że jej dziecko już nigdy nie wróci i że pozostała sama ze swoją pieśnią. Koniec tej części jest bodajże najpiękniejszym fragmentem całej symfonii: „Ej ćwierkajcie mu tam wy ptasenta boze, / kiedy mamulicka płakać juz nie może”. W tym swoistym *paradisi gloria* matka łączy swoje cierpienie z nadzieją na spotkanie z synem w raju, tak jak każdy z nas nosi w sobie nadzieję spotkania się tam z Matką Bożą, ostatnie takty muzyki przenoszą zatem nasze myśli ku radośniejszej tematyce.

Te trzy części symfonii są kolejnymi odsłonami tragedii i cierpienia. Pierwsza to monolog Rodzicielki Boga, archetypu matki oddającej swe dziecko jego powołaniu odkupieńczej miłości. Jest to Matka cierpiąca, która prosi Syna, ażeby On chociaż na chwilę ją pocieszył – jest to Matka będąca symbolem wszystkich cierpiących matek. Druga odsłona to wypowiedź niewinnego dziecka, będąca nie aktem desperacji, lecz zaufania. Dziecko pociesza matkę, prosząc o wsparcie Maryję. Część trzecia wreszcie to lament-monolog o bardzo uniwersalnym rysie – wypowiedź anonimowej matki, prostej, głęboko cierpiącej kobiety.

Mistrzowskie dzieło Góreckiego zasłużyło sobie na miano wspólnego *Stabat Mater* i choć nie opiera się bezpośrednio na tekście sekwencji, czerpie bardzo wiele z jej wymowy teologicznej. Przewi-

<sup>24</sup> Helena Wanda Błażusiak (1927–1999), miała wtedy 18 lat.



jający się przez cały utwór motyw jest transcendentnym mostem pomiędzy światem dramatycznych ludzkich uczuć a mistycyzmem modlitwy, pogłębiając w ten sposób naszą prostą percepcję cierpienia. Dzieło nie ma oczywiście modlitewnego nastroju motetów Palestriny czy retorycznych emocji Pergolesiego, stanowi jednak piękny wkład w rozważaniem na temat matki stojącej wobec cierpienia i śmierci dziecka.

Tym ostatnim zachwytem zamykam wędrówkę po najciekawszych opracowaniach muzycznych oraz utworach inspirowanych sekwencją *Stabat Mater*. Przegląd nie jest jednak zamknięty, bo ten uniwersalny temat cały czas jest inspiracją dla nowych utworów. Sekwencja stała się jednym z głównych utworów religijnych w obrębie dzieł o tematyce maryjnej. Zdaję sobie sprawę, że pominąłem kilka kompozycji stojących na wysokim poziomie artystycznym, jednakże moją intencją było nie wyczerpanie zagadnienia, lecz wzbudzenie zainteresowania tematem poprzez zaprezentowanie najciekawszych kompozycji i zachęcenie do jego dalszego studiowania.

Nie zapomnijmy, że mimo wszystko tekst sekwencji jest na trwałe złączony z liturgią i pozostaje z nią w bardzo ścisłym związku, dlatego *Stabat Mater* powinno stać dla nas przede wszystkim rozważaniem naszej wiary, a dopiero potem wspaniałym tworzywem literacko-muzycznym.

JAKUB GRZYWA — ur. 1981, mgr muzykologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, mieszka w Krakowie.



## | Horyzonty



## Dlaczego dialog?

**T**O PYTANIE WYDAJE SIĘ CAŁKIEM UZASADNIONE. Po co pisać o czymś, co może jest już nieco oklepane, staroświeckie, idealistyczne? Wszak żyjemy w kulturze, w której nawet sam termin „przyjaciół” bywa banalizowany jako możliwy do zastąpienia takimi określeniami jak „kolega”, „kumpel” czy „partner”. Użycie tego słowa w głębszym znaczeniu wydaje się nader rzadkie. Czy jest to tylko ostrożność przed zbyt pochopnym obdarzaniem kogoś zaufaniem, czy brak wiary w to, że taką relację można zbudować? Konfrontacja życiowej pustyni bez-przyjaźni z tak wieloma we współczesnej kulturze wzorami przyjaźni wprowadza pewien dysonans. Środowiska liberalne próbują go rozwiązać, utożsamiając przyjaźń ze skrywanym w tajemnicy romansiem, a w przypadku osób tej samej płci - związkiem homoseksualnym. Dlatego też podejmowano liczne próby szukania, zakamuflowanych przed pruderyjną mentalnością naszych przodków, par homoseksualnych nie tylko w historii i mitologii, a nawet w Piśmie Świętym. Dość tu wspomnieć o głośnej przed dziesięć laty sztokholmskiej wystawie „Ecce homo”, gdzie Jezus i apostołowie ukazani zostali w dość niedwuznacznych strojach i postawach<sup>1</sup>. Ofiarą takiego utożsamienia padła również wspomniana poniżej przeze mnie przyjaźń Dawida i Jonatana, a sam dialog Elreda z Rievaulx, za którym będę przywoływał tę biblijną parę, bywa nazywany „Biblią homoseksualistów”. Jeśli więc rację mają ci, którzy skłonni są do takich

<sup>1</sup> Zob. w Internecie: <http://kspark.kaist.ac.kr/Jesus/Ecce%20Homo.htm>, 31.10.2009.

uproszczeń, rzeczywiście moja próba przybliżenia klasycznej koncepcji przyjaźni może okazać się na wskroś donkiszoteryjna. Jeśli jednak uważam, że tak nie jest, to nie uzasadnienie teoretyczne, ale praktyczne doświadczenie przyjaźni jako jedyne będzie mogło stanowić dowód. Można pisać więc o przyjaźni w ogóle, ale na płaszczyźnie egzystencjalnej za ogólnym pojęciem zawsze będzie się kryło jej konkretne, realne doświadczenie. Pozwól więc, Drogi Czytelniku, żeby to nasze szukanie mądrości u starożytnych (Platon, Cyncero) i średniowiecznych (Elred z Rievaulx) było moim osobistym hymnem na cześć przyjaźni dla moich przyjaciół, którym, choć może nie jest to w ogólnie przyjętym zwyczaju, dedykuję ten esej.

## Ateńska gra w przyjaźń – *Lizys* Platona

Platoński dialog *Lizys*, od którego analizy chciałbym rozpocząć przegląd koncepcji przyjaźni u wybranych filozofów, tradycyjnie jest uznawany za podstawowy traktat Ateńczyka dotyczący przyjaźni. Jednak już na początku należy wyjaśnić jedną kwestię, inaczej czytelnik mógłby zabrnąć w ślepy zaułek. W dialogu tym istnieją bowiem dwie płaszczyzny znaczeniowe i wbrew pozorom, o ile oczywiście można sobie pozwolić na taką gradację, płaszczyzna przyjaźni nie jest tą ważniejszą. Aby to lepiej zobrazować, proponuję przenieść się na chwilę do ateńskiej palestry, gdzie Platon każe Sokratesowi zatrzymać się w pewien świąteczny dzień, aby rozpocząć dysputę o naturze i zasadach przyjaźni... z dziećmi. Już sam wybór rozmówców filozofa powinien nas zaintrygować. I, jak się okaże w dalszej części dialogu, ów świadomy zabieg znajdzie swą konsekwencję w głównej płaszczyźnie treści dialogu.

Zdaniem Władysława Witwickiego rozważania zawarte w omawianym utworze nie mają charakteru pracy systematycznej, są raczej intelektualną zabawą, w której abstrakcyjne pojęcia stają się lalkami. „Pokazuje się te figurki z daleka i na krótki czas i teraz zgadujcie chłopcy, czy to ta, czy tamta, czy może im podpisy pozamieniać, czy się jakoś nie zmieści jedna w drugiej, czy są podobne do sie-

bie, czy różne i czy jedna nie zastąpi drugiej”<sup>2</sup>. Sokrates prowadzi z istic sofistycznym warsztatem retorycznym, dyskretnie balansującą na granicach logiki, subtelną (na poziomie chłopców) grę, na którą i my powinniśmy spojrzeć z przymrużeniem oka. Zręcznie żongluje antynomicznymi pojęciami abstrakcyjnymi, popadając ze skrajności w skrajność. Ironicznie igra z dziecięcą fascynacją rozmówców, zbijając co chwila wypracowane przez nich mozolnie wnioski, stanowiące próbę zdefiniowania przyjaźni. Ma w sobie więcej z Protagorasą niż z Sokratesem z dojrzałych dialogów. Wydaje się, że bardziej niż na rzeczowym omówieniu pojęcia przyjaźni zależy mu na ukazaniu pewnej niedoskonałości języka jako narzędzia wyrażania pojęć abstrakcyjnych.

Dopiero mając w pamięci tę właśnie, drugą płaszczyznę, warto spojrzeć na konkluzję utworu, która teraz, oczyszczona z błędnych interpretacji, może okazać się cenna. Rozmowa zostaje nagle przerwana pojawieniem się natarczywych guwernerów. Chłopcy wracają do swoich domów. Sokrates kończy dialog słowami: „Lizysie i Meneksenosie, zapewne się z nas zrobiło towarzystwo: ja stary i was dwóch. Będą mówili ci, co odchodzą, że uważamy się wszyscy za przyjaciół – siebie też razem z wami liczę – a jednak jeszcze nie udało się nam dojść, co to właściwie jest przyjaciel”<sup>3</sup>. Nie dowiadujemy się więc, ani jaka jest natura przyjaźni, ani jakie są jej źródła. Ostatecznie nie udaje się rozstrzygnąć problemu, który staje się jeszcze bardziej zagmatwany. Nikt z rozmówców nie wydaje się tym jednak zbyt zmartwiony. Trudno oprzeć się wrażeniu, że nikt tej dysputy nie traktował poważnie. Była to tylko jedna z zabaw, w której miejsce wchodzi codzienność.

Jednak, pamiętając o istnieniu dwóch warstw utworu, można potraktować ostatnie słowa Sokratesa za wiarygodne i pełnoprawne przesłanie samego Platona. Przyjaźń wykracza poza definiowalną za pomocą języka sferę pojęć. Zawiera w sobie pewną nieuchwytność. Wydaje się nawet, choć Platon pewnie by zaprzeczył, wykraczać poza sferę racjonalną. W ten oto sposób niezawodna dialektyka, która prowadzi do świata idei, poniosła klęskę. Jest rzeczą niezwykle trud-

<sup>2</sup> W. Witwicki, *Wstęp tłumacza do: Lizys, [w:] Platon, Dialogi*, t. 1, Kęty 1999, s. 88.

<sup>3</sup> Platon, *Lizys, [w:] Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 122.

ną, kto wie czy wręcz nie niemożliwą, określenie istoty przyjaźni. Rozmówcy nie doszli do zgody co do warunków, jakie powinni spełniać przyjaciele, nie znaleźli źródła przyjaźni. Żadna skrajność z par antynomii nie okazała się rozstrzygająca. Na poziomie intelektualnym rozmówcy ponieśli porażkę. Ale stało się coś niezwykłego. „Będą mówili ci, co odchodzą, że uważamy się wszyscy za przyjaciół”<sup>4</sup>. W ciągu tych kilku godzin rozmowy coś się wydarzyło pomiędzy dyskutantami. Nastąpiło pewne zbliżenie. Sokrates nie waha się nazwać chłopców przyjaciółmi, choć oczywiście może się to wydać trochę pochopne i powierzchowne.

Chociaż przyjaźni nie udało się objąć sferą intelektualną (nadal otwartą kwestią pozostaje, czy jest to w ogóle możliwe), przynajmniej jakaś jej namiastka stała się udziałem rozmówców. Można teraz ponowić pytanie, które ich nurtowało: w którym momencie zaistniała ta przyjaźń? Co było jej źródłem? Dotychczasowe propozycje (podobieństwo – przeciwieństwo, dobro – zło, cnota – jej brak) okazały się błędne. Czy zatem istnieje taki czynnik obiektywny, jakaś przyczyna sprawcza? Wydaje się, że można przynajmniej określić miejsce tych narodzin. Jest nim rozmowa. Przyjaźń rodzi się w dialogu, w „czulej rozmowie serc”.

Należałoby teraz zadać sobie pytanie o istotę tego dialogu. Czy każdy dialog prowadzi do przyjaźni? Jakie warunki musi on spełniać? Czy sam dialog wystarcza? Cycero, do którego wkrótce przejdziemy, przywołuje stare przysłowie, mówiące, że trzeba zjeść korzec soli, zanim będzie można kogoś nazwać przyjacielem. Nie chciałbym w tym miejscu rozstrzygać tego problemu. Tej odpowiedzi udzieli nam Cycero, przedtem jednak chciałbym powrócić do jednej z ciekawszych koncepcji przyjaźni, która pojawiła się w trakcie wywodu Sokratesa (została wprawdzie odrzucona w toku rozmowy, co jednak nie przeszkadza, gdy pamiętamy o dwupłaszczywności dialogu). Sokrates, rozpatrując kolejne pary antynomii, przechodzi do opozycji dobra i zła, i zadaje pytanie, pomiędzy jakimi ludźmi może zrodzić się przyjaźń. Biorąc najpierw za kryterium podobieństwo, odrzuca złych, którzy nigdy nie są nawet podobni do samych siebie. Potem jednak,

---

<sup>4</sup> Ibidem.



trzymając się ciągle nieusuwalnych skrajności, neguje również parę dobrych, którzy niczego ani nikogo nie potrzebują, a co więcej jako podobni będą raczej rywalizować między sobą (w tym miejscu porzuca więc kryterium podobieństwa). Wówczas proponuje trzecią kategorię podmiotu miłującego. To ci, którzy nie są ani dobrzy, ani źli. Potem z kolei zastanawia się nad tym, kto lub co jest przedmiotem miłowania. Nie mogą to być ludzie źli. W związku z odrzuceniem kryterium podobieństwa porzuca również grupę tych, którzy nie są ani dobrzy, ani źli (sic!). Jedynym i słusznym przedmiotem miłowania jest Dobro. W tym miejscu znajdujemy też odpowiedź na pytanie o przyczynę miłowania. Jest nią brak, rozumiany tu jako obecność pierwiastka zła w dobru, co charakteryzuje status *złych-dobrych*. Ponieważ podobne dąży do podobnego (tu znów Platon zdaje się naginać przyjęte wcześniej kryteria), owa natura złożona, której stanowi model człowieka, dąży do Dobra pełnego, którego została pozbawiona przez zło.

Gdy przyjrzymy się bliżej tej koncepcji, znajdziemy oczywiste podobieństwo z mitem o Erosie, synu Biedy i Dostatku z *Uczty*. Okazuje się zatem, że Eros – daimonion pośredniczący pomiędzy ludźmi a bogami, stanowiący personifikację miłości – jest przetworzeniem wcześniejszej idei Platona. Można zatem na zasadzie analogii dookreślić inne zarysowane jakby na marginesie elementy platońskiej teorii przyjaźni. Kluczowa jest koncepcja ewolucji miłości – przyjaźni. Zaczynając zatem od „pięknych ciał” – zinterpretujmy je tu na potrzeby tego opracowania jako przyjaciół – człowiek dochodzi powoli na wyższy poziom rzeczywistości – do świata idei, którego szczyt stanowi idea Dobra lub Piękna (o której traktuje *Lizys*).

Żegnając już Platona, miejmy w pamięci owe dwie konkluzje. Po pierwsze, przyjaźń zdaje się wykraczać poza sferę inteligibilną. Jest nieobejmowalna intelektem. Może jednak zaistnieć w rozmowie. Po drugie, przyjaźń rozumiana jako bliżej niezdefiniowana, ale ujmowana intuicyjnie relacja dwóch osób, jest drogą dotarcia do Jednego. Znaczenie tych dwóch wniosków pojmiemy w pełni po analizie dialogu Elreda z Rievaulx. Wcześniej jednak, aby należycie docenić wkład średniowiecznego cystersa w ewolucję rozumienia przyjaźni, zatrzy-

mamy się na chwilę nad usystematyzowanym wykładem o przyjaźni Cyncerona, na którym Elred bazował.

## Tren o przyjaźni – *De amicitia* Cyncerona

Już na początku utworu Cyncero, ustami Leliusza, który wspomina niedawno zmarłego przyjaciela, zastrzega, że nie będzie mówił o istocie przyjaźni. Ma to być raczej – podobnie jak w platońskiej *Uczcie* – wspólne jej chwalenie. Jednak paradoksalnie to Cyncero przekazuje nam więcej z istoty przyjaźni niż Platon w dialogu *Lizys*, który teoretycznie miał taki cel. Przede wszystkim, w odróżnieniu od Ateńczyka, Cyncero podejmuje próbę zdefiniowania samej przyjaźni. Przyjaźń „to nic innego, jak zgodność we wszystkich sprawach boskich i ludzkich, połączona z życzliwością wzajemną i miłością”<sup>5</sup>. Tę definicję przejmie później Elred z Rievaulx. Przypatrzmy się jej zatem nieco dokładniej.

Cyncero rezygnuje z platońskich prób rozstrzygnięcia, czy przyjaźń polega na podobieństwie, czy raczej na przeciwieństwie. W miejsce tej antynomii stawia zgodność. Takie rozwiązanie, po pierwsze, zrywa z platońską wyłączością skrajności. Dopuszcza pewien dynamizm w ramach spektrum pomiędzy tym, co identyczne, a tym, co całkowicie różne. (Platon zdaje się mylić relację podobieństwa z tożsamością – jak wiemy po uwzględnieniu pierwszej płaszczyzny dialogu – w określonym celu). Po drugie, wyraźnie akcentuje moment twórczy jednostek, chciałoby się wręcz powiedzieć: aspekt wolitywny. Wszak można mówić zarówno o zgodności podobieństw, jak i przeciwieństw. Ludzie nie są zdeterminowani swoim bagażem fenotypowym. Mogą przekraczać jego granice. Co więcej, takie przekroczenie może się okazać twórcze. Nie zakłada ono przymusowej przemiany, podporządkowania się drugiemu. Wymaga raczej tolerancji, zaakceptowania drugiego, co też, o czym dość często się zapomina, łączy się z samoakceptacją. W konfrontacji z innym muszę zmierzyć się z sobą. Nie oznacza to oczywiście ani negacji rozwoju osobistego, ani indyferentyzmu moralnego.

<sup>5</sup> Cynceron, *O przyjaźni*, [w:] *Pisma filozoficzne*, t. 4, tłum. W. Kornatowski, Kraków 1963, s. 74.

Tak pojętą przyjaźń Cycero stawia na samym szczycie drabiny wartości uznawanej przez człowieka. Wyżej stawia tylko mądrość, która jednak, gdybyśmy poszli tropem zbieżności przyjaźni i Erośa u Platona, może okazać się z nią bliżej związana, niż mogłoby się wydawać.

Odpowiadając na pytanie o źródła przyjaźni, Cycero zajmuje stanowisko opozycyjne wobec Platona. Przeprowadzając analizę etymologiczną słowa *amicitia*, podaje, że pochodzi ono od *amor* (miłość). To miłość „jest czynnikiem skłaniającym do nawiązania życzliwych stosunków”<sup>6</sup>. Odrzuca brak, niedostatek jako przyczynę przyjaźni, ze względu na utylitaryzm takiego rozwiązania. Przyjaźń byłaby wówczas jedynie środkiem do zaspokojenia niedoboru poprzez nawiązanie relacji z lepszym. Proponuje zgoła odmienne rozwiązanie. Źródłem przyjaźni nie jest brak, ale nadmiar – *bonum est diffusivum sui*. Przyjaźń jest wartością samą w sobie. „Cała korzyść z przyjaźni zawiera się w samym umiłowaniu przyjaciela”<sup>7</sup>. Z przyjaźnią oczywiście wiąże się przyjemność, a nawet pewne korzyści, których dosyć pokaźną listę ukaże później Elred, ale podobnie jak Cycero będzie podkreślał, że są one skutkiem przyjaźni, którego nie wolno mylić z celem.

Powróćmy jeszcze do kwestii doboru przyjaciół. Cycero stawia przyjaźń ponad relacją pokrewieństwa właśnie ze względu na element dowolności w doborze przyjaciół. Przyjaźń nie jest zdeterminowana urodzeniem, ale zależna od wolnej woli przyjaciół. Jednak nie może zawiązać się pomiędzy wszystkimi, a jedynie pomiędzy cnotliwymi, gdyż sama przyjaźń jest nierozzerwalnie złączona z cnotą. „Nic nie zasługuje na miłość bardziej niż cnota, nic też nie pociąga do miłości mocniej niż ona, zwłaszcza że ze względu na cnotę i prawość miłujemy poniekąd nawet i tych, których nigdyśmy nie widzieli”<sup>8</sup>. Z drugiej strony przyjaźń prowadzi do cnoty i, co więcej, to ona pozwala cnotom osiągnąć doskonałość. „Natura dała nam przyjaźń jako wspomóżcielkę cnot, [...] aby – skoro cnota nie może dojść samotnie do najwyższego celu – dotarła doń w połączeniu i przymierzu

<sup>6</sup> Ibidem, s. 79.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 81.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 79n.

z przyjaźnią”<sup>9</sup>. Według Cyserona przyjaźń i cnota nie mogą istnieć samodzielnie. Bez cnoty nie można mówić o prawdziwej przyjaźni, cnota zaś sama, bez przyjaźni, nie osiągnie pełni.

Widzimy zatem, że u Cyserona podobnie jak u Platona apoteoza przyjaźni znajduje uzasadnienie w odkryciu, że dzięki niej można osiągnąć pełnię – u Platona być może bardziej na płaszczyźnie ontologicznej i poznawczej, u Cyserona – moralnej. Zobaczymy zaraz, jak Elred z Rievaulx, dokonując syntezy myśli cyserońskiej i chrześcijańskiej, połączy ze sobą te płaszczyzny.

## Boska przyjaźń według Elreda z Rievaulx

Komentatorzy dialogu *O przyjaźni duchowej* niejednokrotnie wskazywali, że tak rozbudowane i syntetyczne, a zarazem pełne delikatnego uroku i liryczności studium przyjaźni mogło się zrodzić jedynie w wyczulonym na piękno środowisku, jakie stanowił średniowieczny monastycyzm cysterski. Elredowi z Rievaulx, nazywanemu przez współczesnych Bernardem Północy, przyszło żyć w dwunastowiecznej Brytanii. W wieku 23 lat przerwał dynamicznie rozwijającą się karierę urzędniczą na dworze króla Szkocji Dawida I i wstąpił do istniejącej zaledwie od roku i stosunkowo nielicznej wówczas wspólnoty cystersów w Rievaulx, gdzie przez 20 lat pełnił funkcję opata, poświęcając się jednocześnie pracy intelektualnej. Z ważniejszych dzieł należałoby, oprócz omawianej w tym tekście *Przyjaźni duchowej*, wymienić *Speculum caritatis* oraz zbiór kazań do braci (*Sermones*).

Dialog w trzech księgach *O przyjaźni duchowej* opiera się na *De amicitia* Cyserona, jest opatrzone cytatami oraz przykładami biblijnymi. Większość więc kwestii, nawet jeśli rozwiniętych i uszczegółowionych, nie mija się z duchem pisma Cyserona. Elred przekłada system pojęć autora antycznego na język chrześcijaństwa, wskazując w świeckiej perspektywie miejsce Boga oraz wkład chrześcijaństwa do problematyki przyjaźni. Przyjacieli zatem ma nie tyle troszczyć się o wzrost cnoty, co o zbawienie dusz. Elred rozwija więc myśl poprzed-

<sup>9</sup> Ibidem, s. 107.

nika, nie negując jej – wszak cnoty podporządkowane są w ostateczności zbawieniu.

Idąc konsekwentnie dalej, dochodzi do stwierdzenia, że przyjaźń stanowi stopień na drodze człowieka do Boga. Ma ona swoje źródło w Chrystusie. W nim następuje jej rozwój. W nim też w końcu znajduje swoje dopełnienie. Mamy więc tu drogę od Chrystusa do Chrystusa, na niej zaś spotykamy przyjaciela. Prawdziwa przyjaźń ma zatem tylko taki początek. Elred łączy tu przykazanie miłości braterskiej z przyjaźnią („To jest moje przykazanie, abyście się wzajemnie miłowali, tak jak Ja was umiłowalem”, „Nazwałem was przyjaciółmi”<sup>10</sup>). Przyjaźń jest z góry danym darem, w którym możemy mieć uczestnictwo. Pełne zjednoczenie przyjaciół – jedność ciałem (o czym niżej) i duszą – może mieć miejsce tylko w Chrystusie. Jedność ta stała się udziałem wspólnoty apostołów i Jezusa, a później pierwszej gminy chrześcijańskiej. Jedność ta znajduje też swój piękny wyraz w przymierzu Dawida i Jonatana z Pierwszej Księgi Samuela: „Przyrzeczenie zaś, które złożyliśmy ja i ty, jest takie: Oto Pan między mną a tobą na wieki”<sup>11</sup>.

Prawdziwa przyjaźń ostatecznie prowadzi do Chrystusa. Jest to koncepcja, której intuicję znaleźliśmy już u Platona. Elred posługuje się tu nauką o trzech pocałunkach: cielesnym, duchowym i mistycznym. Takie porównanie współczesnemu człowiekowi może się wydawać dosyć odważne, a może nawet gorszące. Musimy jednak pamiętać o zmianie rozumienia symbolu pocałunku. Dziś kojarzy się on nam jednoznacznie ze sferą erotyczną, sprecyzujmy jeszcze: ze zwulgaryzowaną w kulturze masowej sferą erotyczną. Jednak dla Elreda i wcześniejszych autorów pocałunek miał o wiele głębszy sens. Połączenie ust to przede wszystkim połączenie oddechów. A oddech nie jest niczym innym jak wymianą powietrza, bez którego nie można żyć. Bez wody i pokarmu można wytrzymać kilka dni, bez powietrza: najwyżej kilka minut. Nic dziwnego, że starożytni utożsamiali oddech z życiem. Idea ta zawarta jest w biblijnym opisie stworzenia człowieka, gdy Bóg tchnął w niego tchnienie życia<sup>12</sup>. Pocałunek oznacza więc

<sup>10</sup> J 15,12; J 15, 15.

<sup>11</sup> 1 Sm 20,23.

<sup>12</sup> Por. Rdz 2,7.

wspólnotę, jedność życia. Od pocałunku cielesnego, zmysłowego, wiążącego się z nieczystością, a którego – według Elreda – powinniśmy się nawet brzydzić, przechodzi on do duchowego, który nie rodzi się „z dotyku ust, lecz z uczucia serca, nie z połączenia warg, lecz ze zjednoczenia dusz, przy udziale oczyszczającego wszystko Ducha Bożego”<sup>13</sup>. Jego źródłem jest Chrystus. Pocałunek i związana z nim słodycz nie jest dziełem człowieka, ale darem Bożym. W świadomej tego duszy przyjaciela rodzi się z czasem pragnienie innego, pełniejszego pocałunku – mistycznego, którym obdarza sam Bóg. W ten sposób przyjaźń duchowa, mając swe źródło w Bogu do Boga prowadzi. Status drogi przyjaciela zostaje zrównany ze statusem drogi mistyka.

## Bóg jest przyjaźnią

Zauważamy tu dopełnienie intuicji platońskiej i cycerońskiej. Przyjaźń prowadzi człowieka do pełni, do najwyższego Dobra, którym jest sam Bóg. Tam, gdzie spotyka się dwóch, jest i Trzeci. Elred wyraża ową ostateczną konkluzję śmiałą parafrazą słów świętego Jana: „Bóg jest przyjaźnią, kto trwa w przyjaźni, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”<sup>1</sup>. Ten sam sens ma również wspomniane przymierze Dawida z Jonatanem. Przypomnijmy: „Przyrzeczenie zaś, które złożyliśmy ja i ty, jest takie: Oto Pan między mną a tobą na wieki”. Jest to zwieńczenie myśli poprzedników. *Novum* chrześcijaństwa wypełnia luki i punkty wątpliwe u pisarzy starożytnych. Bóg jest najwyższą przyczyną i celem przyjaźni. Przyjaźń jest równoważna ze swoim celem. Bóg jest przyjaźnią!

DOMINIK JARCZEWSKI OP — ur. 1986, student Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów, od 2006 redaktor *Teofila*, od 2009 redaktor naczelny *Teofila*, mieszka w Krakowie.

---

<sup>13</sup> Elred z Rievaulx, *Przyjaźń duchowa*, tłum. M. Wylęgała, Kęty 2003, s. 38.

Maciej Chanaka  
*dominikanin*

## Tajemnica i dar spotkania

### Tajemnica spotkania

„CZYŻ STOSUNEK CZŁOWIEKA DO CZŁOWIEKA – jak pisał Albert Schweitzer, wybitny humanista i działacz społeczny – nie kryje w sobie w ogóle więcej tajemnic, niż zazwyczaj przyznajemy? Nikt z nas nie może twierdzić, że naprawdę zna drugiego człowieka, nawet jeśli od lat z nim przebywa. Z tego zaś, co składa się na świat naszych wewnętrznych przeżyć, możemy nawet najbliższym odsłonić tylko ułamki”<sup>1</sup>.

W niniejszym tekście chciałbym podjąć próbę opisanego tego, czym jest spotkanie: jakie są jego fundamentalne cechy i czego możemy się spodziewać w momencie tego prawdziwie ludzkiego doświadczenia. Przede wszystkim chciałbym podkreślić, że wydarzenie, o którym chcę pisać, nie sprowadza się do zwyczajnego spotkania przyjaciela, znajomego czy nieznanego nam człowieka gdzieś na ulicy. Z całym przekonaniem pragnę ukazać, że – jak przekonuje Tadeusz Gadacz – „w najgłębszym wymiarze spotkanie ma sens metafizyczny”<sup>2</sup>. Podążając za myślą chrześcijańską, można dodać jeszcze jedno stwierdzenie, które kończy wprawdzie rozważania filozoficzne, lecz rozpoczyna radość myślenia, którą rozciąga przed nami Objawienie: sercem każdego spotkania jest Jezus Chrystus. Rozwinięcie tego wniosku do-

---

<sup>1</sup> A. Schweitzer, *Człowiek wobec człowieka*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Warszawa 1976, s. 76, 77.

<sup>2</sup> T. Gadacz, *O umiejętności życia*, Kraków 2003, s. 112.

maga się jednak nie tylko wiary, lecz także biegłości w dziedzinie teologii.

Analizując wydarzenie, którym jest spotkanie, będę posiłkował się definicją ukutą przez Jerzego Bukowskiego, ponieważ – jak sądzę – jest to rzetelna próba zebrania wniosków z badań prowadzonych przez filozofów dialogu nad wyjątkowością spotkania. Spotkanie – jak pisze Bukowski – to „nagle, nieredukowalne, wzajemne, emocjonalne, niedyskursywne, bezpośrednie otwarcie się dla siebie dwóch osób; odczuwają one łączność ze sobą, przejawiającą się poczuciem niezastępowalności drugiej osoby oraz aksjologiczne i moralne *przewyższenie siebie* w obliczu tajemnicy Absolutu”<sup>3</sup>.

Żywiąc wielką niechęć do zamykania w pojęcia tej wielkiej tajemnicy, jaką jest człowiek – nieuchronnie wymykający się wszelkim definicjom – spróbuję w kolejnych akapitach omówić określenia przytoczone wyżej przez Jerzego Bukowskiego. Taka forma pozwoli nam usystematyzować rozważania na temat tego jakże tajemniczego, wieloaspektowego i w pełni nigdy nieuchwytnego doświadczenia, jakim jest spotkanie.

## Nagłość

Spotkanie jest wydarzeniem dostępnym dla każdego, może się zdarzyć w każdej okoliczności (często w niesprzyjających warunkach), niezależnie od sytuacji, w jakiej się człowiek znajduje. Z powodu wydarzeniowego charakteru spotkania istotną jego cechą jest przypadek, który mu towarzyszy. Myślę, że dobrym określeniem opisującym ten stan rzeczy jest „dar” bądź też – jakże często używane słowo przez ludzi wierzących – „opatrność”.

Doskonałych przykładów tego rodzaju spotkań dostarcza nam Ewangelia. Spotkania z Jezusem – na przykład Lewiego czy Samarytanki – odsłaniają przed nami wyjątkowość tego wydarzenia; pokazują, jakie konsekwencje ma spotkanie dla całego późniejszego życia. Czy zatem spotkanie nie jest darem? Czy jest to opatrność działająca w naszym życiu, czy może szczęśliwy przypadek? Czy można go

<sup>3</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987, s. 154.



przewidzieć, zaplanować? Sądzę, że zawsze w takiej sytuacji będziemy zdumieni i zdziwieni właśnie dlatego, że sytuacja wydarzyła się tu i teraz. Pewne postawy – jak starałem się dowieść – mogą sprzyjać spotkaniu, lecz trzeba pamiętać, że nie da się go spowodować tak po prostu, *ad hoc*. „Poszukiwanie spotkania jest czymś niewłaściwym. Tam bowiem, gdzie chodzi o realizację celów duchowych, każde zaplanowane z góry działanie, każdy określony zamiar, mogą tylko sprawie zaszkodzić, ponieważ pomniejszają one i usztywniają człowieka”<sup>4</sup>.

Kolejnym ważnym aspektem spotkania, który ukazuje się nam w powyższych, ewangelicznych przykładach, jest fakt, iż może ono dotyczyć zarówno osób, które znają się od lat, jak i tych, którzy nigdy wcześniej się nie wiedzieli. Nagłość spotkania dotyczy niespotykanej dotąd różnicy, z jaką „widzi się” czy „słyszy się” drugiego człowieka na tle innych relacji łączących nas z otoczeniem. Jest to – jak pisze Bukowski – oszołomienie, czy wręcz porażenie wyrażone w spontaniczności, z jaką odsłania się przed nami drugi człowiek i z jaką my sami odsłaniamy się przed nim. „Nie ma tu żadnych masek, gier i oszukiwania siebie”<sup>5</sup>. Jesteśmy zupełnie zaskoczeni takim stanem rzeczy – nie potrafimy go wytłumaczyć w sposób racjonalny.

## Nieredukowalność

Nieredukowalność spotkania to „niemożliwość sprowadzenia spotkania do żadnych prostszych form międzyludzkich kontaktów”<sup>6</sup>. Oznacza to, że każde spotkanie jest konstytuowane przez dwie świadomości, czyli nie ma żadnej możliwości, by prawdziwe spotkanie mogło być wytworzone tylko przez własną świadomość. Rozumiemy wobec powyższego, że spotkanie domaga się pełnego zaangażowania dwóch osób. Należy zatem porzucić egoistyczną redukcję świata do mojego ja, ponieważ „świadomość funkcjonuje w dialogu ze światem”<sup>7</sup>, a przede wszystkim w dialogu z drugim człowiekiem, co bynajmniej

<sup>4</sup> R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 306, 307. Cyt. za: T. Gadacz, *O umiejętności...*, dz. cyt., s. 114.

<sup>5</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 154.

<sup>6</sup> Tamże, s. 155, 156.

<sup>7</sup> Tamże, s. 156.

nie oznacza zatracenia mojej indywidualności, mojego osobowego ja. Wręcz przeciwnie, tylko *ja* osobowe może wspólnie z innym *ja* doprowadzić do spotkania, ale w prawdziwym spotkaniu „niczego nie chcę ustanawiać, niczego przesądzać, niczego narzucać”<sup>8</sup>. Osobowe *ja* nie tworzy spotkania w pojedynkę; spotkanie wykuwa się w przestrzeni naznaczonej słowem *my*.

Poszukując przykładów, które nie biorą pod uwagę tego założenia, przypominają mi się spotkania Jezusa z faryzeuszami, podczas których przywódcy żydowski *a priori* przesądzali, kim jest Jezus. Wszystko w Nim było dla nich oczywiste; uważali Go za zwykłego oszusta i łotra. W takiej sytuacji nie pozostało im nic innego, jak tylko usilnie prowokować kolejne kompromitujące spotkania, ustalać ich przebieg i zadawać ośmieszające pytania. W takiej sytuacji nie ma możliwości, by wydarzyło się autentyczne spotkanie. Nie chciałbym analizować przyczyn takiego zachowania, lecz jedynie zobrazować dramat człowieka, który zatrząskuje się w sobie, nie zdobywa się na podstawową otwartość – tym samym już z góry zamyka sobie drogę do odkrycia „cudu spotkania”, ponieważ nie jest gotów na przyjęcie tajemnicy drugiego człowieka. Gdy egocentryczne *ja* zostaje pozostawione samo sobie, drugi człowiek okazuje się po prostu niepotrzebny.

## Wzajemność

Wydaje się, że pomiędzy nami, ludźmi, istnieje przepaść nie do pokonania: każdy jest odpowiedzialny jedynie za swoje działania, nie ma współodpowiedzialności za to, co myśli i czyni ktoś inny. Nasze doświadczenia są zupełnie różne. Wszystko to ulega diametralnej zmianie w momencie rozmowy. Gdy padną między nami słowa – pytania i odpowiedzi – nie jesteśmy już tacy sami, jak przed rozmową, lecz – jak pisze ksiądz Józef Tischner – „coś sobie zawdzięczamy, o coś możemy się obwinić”<sup>9</sup>. Metafora człowieka jako monady w spotkaniu zostaje zakwestionowana, ponieważ w nasze spokojne dotychczas życie wdzierza się inny człowiek, przynosząc ze sobą całe swoje bogactwo

<sup>8</sup> Tamże, s. 157.

<sup>9</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 2006, s. 77.

i tajemnicę, która delikatnie odsłania się w dialogu, poruszając nas na tyle mocno, że już nie potrafimy być tacy sami.

Wzajemność oznacza fakt, „że jesteśmy, jacy jesteśmy, *poprzez siebie*. To poprzez znaczy: możemy siebie obwiniać lub możemy być sobie wdzięczni”<sup>10</sup>. Konieczna we wzajemności „równość w oddziaływaniu na siebie”<sup>11</sup> nie oznacza równości czy tym bardziej identyczności osób, lecz jedynie to, że ja otrzymuję coś dzięki drugiemu, a drugi otrzymuje coś dzięki mnie. Zmiana, o której piszę, znacznie różni się od zmiany, która dokonuje się w obliczu zafascynowania osobowością drugiego człowieka. W spotkaniu „decyzja zmiany – jak pisze Jerzy Bukowski – następuje natychmiast i obie osoby przystępują do realizacji tego, co odsłoniło im się jako słuszne i konieczne bez wyliczania szans. Dlatego spotkanie jest w stosunku do innych form kontaktów międzyludzkich fenomenem nadzwyczajnym, niecodziennym i – w pełnym tego słowa znaczeniu – nieobliczalnym”<sup>12</sup>. Jeszcze raz podkreślam, że nie ma tu mowy o jednokierunkowości czy egoizmie. W prawdziwym spotkaniu wzajemność jest zawsze obustronna. W takiej relacji konieczne jest okazanie sobie wzajemnej rozporządzalności i zaufania, które są skierowane ku konkretnej osobie. „Czuję, że ten oto drugi człowiek jest dla mnie jedynym i ja jestem również jedynym dla niego”<sup>13</sup>. W tym momencie naszych rozważań nieuchronnie zbliżamy się do tajemnicy miłości. Choć miłość nie ogranicza się, rzecz jasna, wyłącznie do wzajemności, to jednak właśnie wzajemność jest jednym z jej podstawowych elementów.

Powróćmy raz jeszcze do ewangelicznej opowieści dotyczącej powołania świętego Mateusza. Proponuję jednak, byśmy na potrzeby niniejszej analizy pominieli wszelkie nadprzyrodzone aspekty tego wydarzenia. Przepaść między Jezusem a Mateuszem jest ogromna i nie pozwala się łatwo zasypać, nawet wtedy gdy na chwilę zapomnimy o boskiej naturze Chrystusa. Nastąpiło spotkanie i decyzja pójścia za Jezusem zapadła natychmiast, bez żadnych wątpliwości czy kalkulacji. Drugi człowiek, tutaj Jezus, wkracza w życie Mateusza, a ów

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 77.

<sup>11</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>12</sup> Tamże, s. 159.

<sup>13</sup> Tamże, s. 157.

– pełen ufności, niejako porwany blaskiem Nieznajomego – pozwala na siebie oddziaływać. Jak reaguje Mateusz? To bardzo istotne: pozwala obdarować się miłością, której Chrystus właśnie teraz – nieograniczony ludzką odmową czy brakiem ufności – może mu udzielić. W konsekwencji – to zdumiewające! – otwierają się nieskończone możliwości pogłębiania wzajemnej relacji.

## Emocjonalność

Człowiek, przed którym stajemy, dany jest nam w całej swej złożoności. Nie można pominąć żadnej ważnej dyspozycji, która tę złożoność wyraża. Trudno wyobrazić sobie międzyludzkie relacje odarte z jakiegokolwiek emocjonalnego zabarwienia. Ta cecha wypływa z naszej natury. Nie jesteśmy w stanie zdystansować się do rzeczy – a tym bardziej do ludzi – w taki sposób, by całkowicie wyeliminować emocje. Ten szczególny rodzaj uczuć, który rodzi się w spotkaniu, znajduje swe źródła w realizacji pewnych wartości, a wartości – jak słusznie przekonuje Max Scheller, jeden najwybitniejszych filozofów minionego wieku – zawsze „dane są nam w emocjonalnym uczuciu”<sup>14</sup>. W spotkaniu możemy spodziewać się przede wszystkim uczucia miłości, ale również możemy doświadczyć przyjaźni czy życzliwości. Scheller przekonuje, że te uczucia ujawniają się w naszym poznaniu jako pierwsze, a dopiero później stają się obiektem analiz i działań. „Postawa miłośnika – jak pisze Jerzy Bukowski – musi poprzedzać postawę znawcy”<sup>15</sup>. A zatem drugi człowiek postrzegany jest najpierw jako partner w związku uczuciowym, a dopiero później jako obiekt intelektualnych analiz.

Emocje, które nieustannie nadają naszemu życiu różnorodne barwy, są bez wątpienia sprawą złożoną, a problemów i trudności, których nam przysparzają, jest co niemiara. Poniżej chciałbym wyróżnić jeden z nich, to znaczy chciałbym rozważyć trudne zagadnienie abstraktyzowania uczuć w relacjach z innymi. W spotkaniu nie można bowiem pozwolić, by uczucia stały się jedynym kryterium interpre-

<sup>14</sup> M. Scheller, cyt. za: J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>15</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 116.

tacji otaczającego nas świata, a szczególnie niebezpieczne wydaje się „założenie emocjonalnych okularów”, poprzez które postrzega się świat wartości. Wspomniane „okulary” można natomiast bez cienia obawy sprowadzić do roli „stymulatora” naszych dalszych działań.

## Niedyskursywność

„Znam człowieka w Chrystusie – jak pisał święty Paweł – który przed czterdziestu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, też nie wiem, Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”<sup>16</sup>.

Ten niezwykle fragment z Drugiego Listu do Koryntian, który przytacza Jerzy Bukowski, jest doskonałym obrazem werbalnej niemocy w momencie, gdy poprzez słowa pragniemy oddać świat naszych wewnętrznych przeżyć towarzyszących spotkaniu. Bardzo często zdarza się, że to, co fundamentalne w spotkaniu, jest niewyraźne w słowach i tylko dzięki zachowaniu osób uczestniczących w spotkaniu możemy zorientować się, że między nimi wydarzyło się coś ważnego. Niekiedy spotkanie ogranicza się do kilku słów, a czasami nawet one same okazują się nieadekwatne do wydarzenia, które przeżywamy, czy też przeżyliśmy. Ta niemoc właściwego wyrażenia doświadczania spotkania w słowach jest dowodem na to, że spotkanie z drugim człowiekiem zawsze jest wydarzeniem o charakterze duchowym, transcendentnym. Bogactwo, które nosimy w sobie, czyli cały nasz wewnętrzny świat, wypełnia nas i oddziałuje tak silnie, że czujemy się bezradni, gdy nagle trzeba dobrać środki językowe, by tę rzeczywistość odsłonić w mowie przed innymi. W tym miejscu nie sposób nie przywołać tytułu uczonej rozprawy Karola Wojtyły: *Osoba i czyn*. Czyż nie jest tak, że to właśnie konkretne czyny człowieka mówią nam o nim najwięcej? Czyż to nie decyzje, które podejmuje dana osoba, są najlepszą opowieścią, którą człowiek pisze sam o sobie?

---

<sup>16</sup> Wszystkie cytaty z Pisma Świętego podaję za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. IV, Poznań 2000. W kolejnych przypisach odsyłam Czytelnika do poszczególnych fragmentów, wskazując sigła: 2 Kor 12, 2–4.

Czy to nie one są najdoskonalszymi „śladami spotkania” z drugim człowiekiem?

## Bezpośredniość

Spotkanie – zgodnie z definicją Jerzego Bukowskiego, która „patronuje” naszym rozważaniom – oznacza brak jakiegokolwiek zapośredniczenia. Ta bezwzględna bezpośredniość pomiędzy dwójgim ludzi konieczna jest z tego powodu, że wyraża niezbędny szacunek względem człowieczeństwa, albowiem „bezpośredniość spotkania odsłania jedyność i absolutność innego, także jego słabość, bezradność i pragnienie dobra”<sup>17</sup>.

Doskonały przykład doświadczenia „bezpośredniości spotkania” można odnaleźć w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie. „Pewien człowiek – jak czytamy w Ewangelii – schodził z Jerozolimy do Jerycha i wpadł w ręce zbójców. Ci nie tylko, że go obdarli, lecz jeszcze rany mu zadali i zostawiwszy na pół umarłego, odeszli. Przypadkiem przechodził tą drogą pewien kapłan; zobaczył go i minął. Tak samo lewita, gdy przyszedł na to miejsce i zobaczył go, minął. Pewien zaś Samarytanin, będąc w podróży, przechodził również obok niego. Gdy go zobaczył, wzruszył się głęboko: podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem; potem wsadził go na swoje bydlę, zawiózł do gospody i pielęgnował go. Następnego zaś dnia wyjął dwa denary, dał gospodarzowi i rzekł: Miej o nim staranie, a jeśli co więcej wydasz, ja oddam tobie, gdy będę wracał”<sup>18</sup>.

Spotkanie dokonuje się zatem w sposób bezpośredni: człowiek spotyka człowieka „twarzą w twarz”. Reprezentowane funkcje czy stanowiska często stają się maską, poprzez którą patrzymy na innych i na siebie, trwając w beznadziejnym stosunku podmiotu do przedmiotu. Porzucić konwenanse i ukazać się jako człowiek. „Bezpośredniość – jak przekonuje Tadeusz Gadacz – sięga jednak jeszcze głębiej. Nie chodzi w niej bowiem tylko o odrzucenie masek skrywających człowieczeństwo, ale także o przewyciężenie wszelkich form uogólniających,

<sup>17</sup> Zob. T. Gadacz, *O umiejętności...*, dz. cyt., s. 120.

<sup>18</sup> Łk 10, 30–35.

czyniących z człowieka jakiś, być może nawet wyjątkowy, ale tylko – przypadek wśród innych przypadków”<sup>19</sup>. W spotkaniu najważniejszy jest zatem fakt istnienia drugiego człowieka. Nie jest istotne to, kim ten drugi jest czy jaka jest jego pozycja społeczna. Różnice między nami są nieuniknione, ale spotkanie może je przekroczyć – nie zatrzymuje się na nich, ponieważ dotyka w człowieku czegoś głębszego. W spotkaniu człowiek staje się „całym światem, jest wszystkim, jest poza przestrzenią i czasem, i dopiero ta absolutność nadaje sens ogólnym cechom i przymiotom innego”<sup>20</sup>.

Na początku wspomniałem, że bezpośredniość ma pewną charakterystyczną moc odsłaniania przed nami słabości i bezradności drugiego człowieka. Doskonale ujął to Emmanuel Lévinas, posługując się biblijną metaforą wdowy, sieroty i cudzoziemca. „Wdowa – jak pisał – to ktoś, kto został opuszczony. Twarz innego mówi mi o opuszczeniu. Sierota to ktoś, kto jest pozbawiony opieki. Twarz innego wzywa mnie do tego, bym się nim zajął, zaopiekowałem. I wreszcie cudzoziemiec, czyli ten, kto nie jest stąd. Twarz innego przypomina mi, że my naprawdę jesteśmy tutaj tylko przechodniami. [...] To wszystko stanowi fundamentalne wezwanie etyczne”<sup>21</sup> i – można by dodać – rodzi w nas pragnienie dobra. Obecność „twarzą w twarz” nie jest relacją poznawczą, bowiem w relacji poznawczej istnieje zawsze dążność do „zawładnięcia” poznawanego przedmiotu. Lévinas sądzi natomiast, że jedno spojrzenie na twarz drugiego człowieka już budzi w nas pewną podstawową, właściwą tylko człowiekowi, wrażliwość etyczną – wrażliwość na nienaruszalną godność stojącą naprzeciwko nas osoby.

## Wzajemne otwarcie

Przeprowadzając analizę wydarzenia, jakim jest spotkanie, często mam świadomość, że piszę o sprawach oczywistych, które dla każdego są jasne i klarowne. Aby jednak nie uchybić skrupulatności, nie mogę pominąć tego pragnienia, które każdy człowiek nosi w swoim wnętrzu

<sup>19</sup> T. Gadacz, *O umiejętności...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>20</sup> Tamże, s. 119.

<sup>21</sup> E. Lévinas, cyt. za: T. Gadacz, *O umiejętności...*, dz. cyt., s. 121.

– pragnienia „odkrycia się” przed drugą osobą. To pragnienie zaproszenia drugiego człowieka „do siebie” po to, by ktoś rozumiał „mój świat” i to, kim jestem, musi być poprzedzone wzajemnym zaufaniem. Wybór osoby, przed którą się otwieramy, nie może być naiwny, nie może dotyczyć też wszystkich, którzy się pojawiają „w naszej orbicie życia”. Gdy chcemy zwierzyć się wszystkim, mamy wówczas do czynienia albo z niedojrzałością, albo z chorobą. Najczęściej dzieje się jednak tak, że gdy pojawi się przede mną człowiek, którego obdarzę zaufaniem, wówczas – jak pisze Jerzy Bukowski – „wstydem napełniałaby mnie świadomość, że coś ukryłem, że czegoś przed drugim nie wyjawilem, że oszukałem go, że nie wyzwoliłem się do końca ze struktury *cogito* rodzącej bojaźń i agresję wobec innych osób. Odkrywam się całkowicie dobrowolnie, nikt mnie do tego nie przymusza, nikt mi niczego nie sugeruje, nie doradza”<sup>22</sup>. Absolutna wolność, z której wypływa otwarcie – to znaczy absolutne nierozporządzenie jego przebiegiem, nieznanomość jego etapów i celu – jest koniecznym warunkiem tego, by mogło wydarzyć się prawdziwe spotkanie.

Trzykrotna zapowiedź męki Chrystusa jest doskonałym obrazem tej właśnie otwartości wobec innych, która rodzi się z wolności i zaufania; która jest zaproszeniem do współodczuwania; która nie boi się dotykać tego, co ostateczne i trudne. „A kiedy przebywali razem w Galilei – czytamy w Ewangelii – Jezus rzekł do nich: «Syn Człowieczy będzie wydany w ręce ludzi. Oni zabiją Go, ale trzeciego dnia zmartwychwstanie». I bardzo się zasmucili”<sup>23</sup>.

Uczuciem, które powinno się pojawić w doświadczeniu zarówno siebie, jak i drugiego człowieka, jest radość. Moim zdaniem, radość bycia z drugim wynika z przejrzystości, która staje się udziałem uczestników spotkania. Przejrzystość jest wspaniałym owocem odwagi i zaufania, które wyzwoliły wzajemne otwarcie się. To właśnie daje nam największą radość – radość metafizyczną, a nie powierzchowną wesółkowatość. Radość ze szczerzej wzajemnej obecności nie oznacza jednak, że trudna prawda nie może czasami rodzić także smutku. To radość z tego powodu, że nie jestem już sam, że nie muszę już dłu-

<sup>22</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>23</sup> Mt 17, 22–23.



żej „ukrywać się w sobie” czy też zaciekle strzec swojej tajemnicy. Granica poznania drugiego człowieka jest nieprzewidywalna, dlatego właśnie należy pamiętać, że obcując z innymi ludźmi – jak również przyglądając się samemu sobie – wciąż na nowo będziemy zaskakiwani głębią własnego człowieczeństwa, które nie ma granic.

## Komunia osób

Doskonały opis łączności dwojga osób daje nam Gabriel Marcel. Według niego obecność drugiego człowieka w czymś życiu oznacza gotowość do odpowiedzenia na jego wezwanie, a równocześnie odpowiedź na własne pragnienie powierzenia mu swoich spraw. „Istota rozporządzalna – jak pięknie pisał Marcel – jest przeciwieństwem istoty, która zajęta jest, czy też przytłoczona, sama sobą. Przeciwnie, wychodzi ona poza siebie, gotowa poświęcić się sprawie, która ją przewyższa, a którą jednocześnie czyni swoją”<sup>24</sup>. Życie prawdziwie nie znaczy ograniczać się tylko do faktu istnienia. Życie prawdziwie to rozporządzać sobą, dawać się innym. Wydaje się, że ta postawa nabiera szczególnej mocy przekonywania właśnie w przypadku spotkania. Spotkanie przybiera bowiem ostatecznie postać komunii osób. Komunia ta – by raz jeszcze przytoczyć słowa Jerzego Bukowskiego – „nie musi wiązać się z przebywaniem tu i teraz. Co więcej, tu i teraz nie mają wpływu na obecność, to znaczy, nie mogą odebrać mi poczucia obecności drugiej osoby”<sup>25</sup>.

Ewangelicznym obrazem niezwyklej komunii osób jest postawa Jezusa, który na pięć dni przed ukrzyżowaniem, idąc do Jerozolimy ze świadomością, że jego podróż dobiegnie tam kresu, nie myśli o sobie, nawet w tak dramatycznym momencie swego życia jest skupiony na nieszczęściu innych, jakim jest oddalenie ludzi od Boga. Jak czytamy w Ewangelii: „Gdy był już blisko, na widok miasta zapłakał nad nim i rzekł: «O gdybyś i ty poznało w ten dzień to, co służy pokojowi! Ale teraz zostało to zakryte przed twoimi oczami. Bo przyjdą na ciebie dni, gdy twoi nieprzyjaciele otoczą cię wałem, oblegną cię

---

<sup>24</sup> G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984, s. 24.

<sup>25</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 128.

i ścisną zewsząd. Powalą na ziemię ciebie i twoje dzieci z tobą, i nie zostawią w tobie kamienia na kamieniu za to, żeś nie rozpoznało czasu twójego nawiedzenia»<sup>26</sup>. Później, w Wielki Piątek, Jezus bardzo podobnie zachowa się podczas drogi krzyżowej. Kiedy kobiety jerozolimskie zaczęły okazywać Jezusowi współczucie, kiedy płakały nad jego krzywdą, On wciąż myślał nie o sobie, ale o dobru innych: „Córki jerozolimskie, nie płaczcie nade Mną; płaczcie raczej nad sobą i nad waszymi dziećmi”<sup>27</sup>.

## Niezastępowalność

Niezastępowalność człowieka rodzi się z jego niepowtarzalności. Każdy człowiek jest jedyny w swoim rodzaju, a ta jedyność jest bez wątpienia bogactwem naszego świata. Nie spotkamy nigdy dwóch identycznych osób, a to oznacza, że żadne odejście i żadna strata nigdy nie zostaną przez nikogo zrównoważone. Wbrew popularnemu powiedzeniu: „nie ma ludzi niezastąpionych”, nikogo tak naprawdę nie można zastąpić. Ta oczywistość odsłania się najpełniej w momencie utraty kogoś bliskiego: „Maria Magdalena natomiast stała przed grobem, płacząc. A kiedy tak płakała, nachyliła się do grobu i ujrzała dwóch aniołów w bieli, siedzących tam, gdzie leżało ciało Jezusa – jednego w miejscu głowy, drugiego w miejscu nóg. I rzekli do niej: «Niewiasto, czemu płaczesz?». Odpowiedziała im: «Zabrano Pana mego i nie wiem, gdzie Go położono». Gdy to powiedziała, odwróciła się i ujrzała stojącego Jezusa, ale nie wiedziała, że to Jezus. Rzekł do niej Jezus: «Niewiasto, czemu płaczesz? Kogo szukasz?». Ona zaś sądząc, że to jest ogrodnik, powiedziała do Niego: «Panie, jeśli ty Go przeniosłeś, powiedz mi, gdzie Go położyłeś, a ja Go wezmę»<sup>28</sup>.

## Przewyższyc siebie

Pomocą w kreacji „pięknego życia” mogą stać się wartości. Odkrywamy je w różnych sytuacjach. Zastanawiamy się, czy życie ma sens.

<sup>26</sup> Łk 19, 41–44.

<sup>27</sup> Łk 23, 28.

<sup>28</sup> J 20, 11–15.

Ku czemu zmierza? Są to pytania, w których daje się słyszeć błaganie o to, by ukazać człowiekowi wartości wyższe niż samo życie, a od odpowiedzi zależy „być albo nie być człowieka” i jego najbardziej fundamentalne, życiowe decyzje. Od tych odpowiedzi zależy także sama podstawa, na której człowiek będzie budował swoje życie.

Sądzę, że właśnie spotkanie jest szczególnie dobrą sytuacją do odkrywania wartości. Co więcej, myślę, że owocem spotkania jest odkrycie wyższych wartości. W chwili spotkania zmienia się cała nasza dotychczasowa hierarchia wartości. Dlaczego w spotkaniu najwyższe wartości nabierają tak wielkiego znaczenia? Myślę, że zasadniczą przyczyną jest przenikające nas przekonanie, że każdy człowiek jest kimś wyjątkowym. Obcując ze światem przyrody, potrafimy zachwycić się nim, odkrywając jego piękno, złożoność, czy też prawa nim rządzące, ale – ostatecznie – zawsze zauważamy, że jest to świat martwy, który „nie odpowiada”, od którego nigdy nie doświadczymy wzajemności. Potrzebujemy zatem kogoś podobnego do nas. Drugi człowiek na tle martwego świata wydaje się objawieniem godności i wyjątkowości, która nigdy nie może zostać odkryta w rzeczach nieożywionych, czy nawet w zwierzętach. Spotkanie jako wyraz głębokiego dotknięcia tajemnicy człowieka, którą w sobie nosi, uderza nas zazwyczaj z taką siłą, że dłużej nie pozwala nam pozostawać obojętnym wobec wyborów, które musimy podjąć w procesie budowania złożonych relacji z innymi ludźmi. Wybierając sposób zachowania – jakkolwiek postawę – zawsze wartościujemy, zawsze przedkładamy coś ponad coś innego. Człowiek, jako wartość najwyższa w świecie, samą swoją obecnością wzbudza w nas wrażliwość na wartości wyższe, duchowe. Jaka wartość odsłania się jako ta, która „będzie przewodziła” innym? Sądzę, że jest nią miłość, ponieważ – jak pisał Jan Paweł II – „człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”<sup>29</sup>. Tylko w obliczu drugiej osoby możemy zatem zrealizować

---

<sup>29</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, [w:] tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2003, s. 24.

tę najbardziej ludzką potrzebę. Bez wątpienia jest to najważniejsza wartość, która niemal narzuca się w spotkaniu, której każdy człowiek szuka od chwili narodzenia – świadomie bądź nieświadomie. „Pod wpływem spotkania zaczynam z całą stanowczością domagać się od samego siebie określonych, dzielnych poczynań i nieustępliwości oraz odwagi w działaniu dla realizacji wartości osoby, [...] godne poświęcenia wielu ziemskich spraw”<sup>30</sup>.

Doskonałym przykładem przewyższenia siebie, przewartościowania własnego życia, jest moment ewangelicznych powołań, gdy późniejsi apostołowie porzucają dotychczasowy sposób życia, a wybierają nowy, odkryty w spotkaniu z Chrystusem. „Gdy Jezus przechodził obok Jeziora Galilejskiego – czytamy w Ewangelii – ujrzał dwóch braci: Szymona, zwanego Piotrem, i brata jego, Andrzeja, jak zarzucali sieć w jezioro; byli bowiem rybakami. I rzekł do nich: «Pójdźcie za Mną, a uczynię was rybakami ludzi». Oni natychmiast zostawili sieci i poszli za Nim. A gdy poszedł stamtąd dalej, ujrzał innych dwóch braci: Jakuba, syna Zebedeusza, i brata jego, Jana, jak z ojcem swym Zebedeuszem naprawiali w łodzi swe sieci. Ich też powołał. A oni natychmiast zostawili łódź i ojca, i poszli za Nim”<sup>31</sup>.

## Spotkanie w obliczu tajemnicy Boga

W tym miejscu można postawić pytanie, czy wartości, które odsłaniają się w momencie spotkania z drugim człowiekiem, domagają się jeszcze jakiegoś wyższego uzasadnienia? Czy człowiek, który poświęca się dla drugiego, w chwili ofiary może zapytać: po co? To pragnienie i poszukiwanie sensu, które odzywa się właśnie wtedy, jest niczym innym, jak wołaniem o powiązanie wartości duchowych z tym, co święte, z tym, co absolutnie wartościowe, co cenne samo przez się, co daje szczęście, o którym „ani ucho nie słyszało”. Człowiekowi chodzi o to, by jego nadzieja została związana z wartościami, została ogarnięta i ocalona przez tę nadzieję, która ma podstawę w czymś absolutnym; by „przewyższenie siebie” utrwaliło się w czymś, co wszystkim

<sup>30</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 168.

<sup>31</sup> Mt 4, 18–22.

ludzkim dążeniom nadaje najgłębszy sens. Dla człowieka wierzącego tą wartością jest Bóg. To On jest Tym, który objawia się w spotkaniu, odsyłając do czegoś, co istnieje poza mną i poza bliźnim. Bóg nadaje sens wszelkim innym wartościom, a zwłaszcza wszelkim wysiłkom zmierzającym do ich realizacji. Gdy zanika w człowieku wrażliwość na to, co absolutne, zamyka się w nim również przestrzeń wspaniałomyślności. „Bóg jest Tym, z Kogo człowiek czerpie miarę swej wspaniałomyślności”<sup>32</sup>. A jeśli nie wierzy się w Boga? Gdzie wtedy szukać oparcia dla odpowiedzialności? Pod jaki sąd poddać swoje aksjologiczne wątpliwości? Co w świecie wartości będzie wtedy prawdą świętą? Człowiek niewierzący, „szukając odpowiedzi na takie pytania, znajduje oparcie w tym, co dla niego «po ludzku święte»: w Ludzkości, w Narodzie, w Ojczyźnie”<sup>33</sup>.

## Dawać świadectwo

Kończąc, chciałbym odwołać się do refleksji, którą podejmuje Józef Tischner w *Filozofii dramatu*. Analizując fenomen spotkania, Tischner wskazuje, że „jest tylko jedno rzetelne doświadczenie innego człowieka – spotkanie z innym. [...] Ten, kto spotyka, wykracza – transcenduje – poza siebie w podwójnym sensie tego słowa: ku temu, komu może dać świadectwo (w stronę innego), i ku Temu, przed kim może złożyć świadectwo (przed Nim – Tym, kto żąda świadectwa). Dlatego należy powiedzieć: spotkać to do-świadczyć Transcendencji”<sup>34</sup>. Chciałbym, by ten cytat stał się syntetycznym podsumowaniem tego, co zostało powyżej napisane.

## Narodziny wspólnoty

Spotkanie jest niezwykle intensywnym i wzbogacającym doświadczeniem. Wydaje się, że jest ono tęsknotą wielu ludzi. Pragnienie, by przeżywać relacje z innymi w sposób prawdziwy i głęboki, jest przecież bliskie każdemu z nas. Nie należy jednak zapominać, że – mimo

---

<sup>32</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>33</sup> Tamże, s. 42.

<sup>34</sup> J. Tischner, *Filozofia...*, dz. cyt., s.19.

wszelkich pozytywnych skutków – spotkanie nie może wyrwać nas z codzienności, często szarej i monotonnej, niejednokrotnie pełnej bezrefleksyjnych rytuałów. Spotkanie jest impulsem do zmiany, do odkrywania głębi człowieczeństwa, do budowania szacunku wobec innych. Spotkanie jest darem, który spada na nas niespodziewanie i w jednym momencie może przemienić całe nasze życie. Doświadczywszy spotkania, wciąż będziemy za nim tęsknić, ponieważ takie doświadczenie zapada w pamięć na zawsze. Choć nie można tak po prostu spowodować wzbudzenia doświadczenia spotkania, to jednak nie jesteśmy zupełnie bezradni, ponieważ przedłużeniem spotkania może stać się wspólnota, czyli – jak pisze Jerzy Bukowski – „trwający w czasie związek dwóch przynajmniej osób, będący wynikiem przedłużenia postawy rodzącej się w spotkaniu”<sup>35</sup>.

Trzeba podkreślić fakt, że wspólnota rodzi się ze spotkania, które stanowi niejako *preludium* w procesie budowania trwałych więzi. Wspólnota jest kolejnym etapem życia, który ma inną dynamikę, w którym przekroczenie własnego egoizmu przekształca się w wierność, trwałość i umiejętność bycia razem. Emmanuel Mounier – wybitny prekursor personalizmu – podaje pięć aktów koniecznych do zawiązania się wspólnoty osób. Myślę, że faktycznie są one „krokami”, które należy wykonać, by przemierzyć drogę od spotkania do wspólnoty. Przede wszystkim – jak argumentuje Mounier – należy wyjść poza siebie, następnie trzeba zrozumieć, czyli zobaczyć siebie oczami drugiego, dalej należy przyjąć zadania drugiego na siebie, a wreszcie trzeba „dawać siebie” i „być wiernym”<sup>36</sup>. Doświadczenie uczy, że wymagania te są zadaniem, do którego dorasta się stopniowo, właściwie przez całe życie. Choć teoretycznie łatwo nam je przyjąć, to jednak w rzeczywistości trudno spełnić bez podjęcia konkretnego trudu, pracy i wyrzeczeń. Wspólnota jest „trwaniem w spotkaniu”, które nie wyrwa nas z rytmu codzienności, lecz właśnie tę codzienność buduje, ponieważ stanowi przestrzeń, gdzie na co dzień możemy doświadczać akceptacji i zrozumienia ze strony innych. Życie we wspólnocie jest

---

<sup>35</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>36</sup> E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 222. Cyt za: J. Bukowski, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 179.

odpowiedzią na najgłębsze pragnienie człowieka – pragnienie prawdziwego spotkania.

MACIEJ CHANAKA OP — mgr ekonomii Akademii Ekonomicznej w Krakowie, mgr teologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, mieszka w Krakowie.





Liam Walsh OP

### *Sacra praedicatio* i duchowość dominikańska

CHCIAŁBYM PODZIELIĆ SIĘ Z WAMI PRZEMYŚLENIAМИ na temat *praedicatio Jesu Christi (sacra praedicatio)* [święte kaznodziejstwo – przyp. tłum.] jako sposobie mówienia o duchowości dominikańskiej. Na wstępie chcę zaznaczyć, że zarówno Wy, jak i ja – wszyscy tworzymy *sacra praedicatio*. Mówię to po to, by zrobić ważne zastrzeżenie dotyczące naszej duchowości. Dominikańska duchowość to mianowicie nie pewien korpus wiedzy czy zbiór technik spisanych w książce lub istniejących w umyśle kogoś takiego jak chociażby Timothy Radcliffe. Nie jest to coś, co możemy zaczerpnąć i otrzymać od innych. Dominikańska duchowość jest raczej tym, czym my, dominikanie – kobiety i mężczyźni, jesteśmy, i co wspólnie w jednym Duchu robimy. Podoba mi się bardzo, gdy wyrażacie pragnienie, by coraz bardziej zanurzać się w dominikańską duchowość. Czasem jednak dostrzegam w tym życzenie, aby tę duchowość dostać od innych. Dostrzegam również strach, że musicie się wyzwolić spod wpływu, który niegdyś wywarli jezuiti. Widzę w tym nawet pewne poczucie winy. Takie myślenie jest oczywiście nonsensem. Skoro składacie profesję jako dominikanki i ta profesja jest uznana przez wasze dominikańskie siostry i braci, jesteście w pełni dominikankami. Potrzebujecie oczywi-

ście, podobnie jak każdy z nas, pielęgnować dominikańską tożsamość poprzez więzi tak mocne, jak to tylko możliwe, z braćmi i siostrami – zarówno tymi współczesnymi, jak i tymi z przeszłości, o których uczy nas bogata tradycja. W tych relacjach wszyscy jesteśmy na równi dawcami i biorcami. Potrzebujemy słuchać jedni drugich. I wszyscy jesteśmy uprawnieni, by mówić sobie nawzajem, co to znaczy być dominikaninem. Jesteśmy dominikanami, lecz każdy z nas ma inne doświadczenia, które mogą pochodzić spoza naszej tradycji. Katarzyna ze Sieny wiele się nauczyła od augustianina Williama z Flete i nie pomniejszyło to wcale jej dominikańskości. Wy zaczerpnęłyście z doświadczenia bliskiej pracy z jezuitami. Przyjęłyście to i karmicie tym naszą dominikańską tradycję, bez żadnych wyrzutów czy poczucia niższości.

## Powrócić do historii *sacra praedicatio*

W tym właśnie duchu chciałbym podzielić się z Wami przemyśleniami o *sacra praedicatio*, powrócić do skały, z której zostaliśmy wyciosani, do charyzmatu, który narodził się w Dominiku w ciągu lat spędzonych w Fanjeaux. Dominik odkrył tam, że Ewangelia jest prawdziwie głoszona tylko wówczas, gdy głosi ją cały Kościół; a cały Kościół głosi ją tylko wówczas, gdy żyje Ewangelią. Dostrzegł on wtedy ograniczenia kaznodziejstwa podejmowanego tylko przez duchownych – ich samotne głoszenie nie było tak naprawdę kaznodziejstwem ewangelicznym. Zauważył jednak również, że niemożliwe byłoby głoszenie Ewangelii bez duchownych. Dominik poznał bujnie wówczas rozkwitające ruchy świeckich kaznodziejów. Pokazywały one, że to nie upoważnienie Kościoła czyni kaznodziejstwo wiarygodnym, lecz życie według Ewangelii. Tego się właśnie Dominik od nich nauczył. Tę prawdę przyswoił sobie również, o czym trzeba wspomnieć, od kaznodziejów albigensów, którzy często wiedli życie proste i surowe. Na podstawie własnego doświadczenia oraz dostrzegając różne odchylenia, które pojawiły się w głoszeniu ludzi świeckich, Dominik zrozumiał też, że upoważnienie Kościoła oraz święcenia kapłańskie zajmują bardzo ważne miejsce w misji kaznodziejkiej. Głoszenie Ewangelii pociąga ludzi do pojednania i jedności w Eucharystii; bazujące na tej idei kaznodziejstwo

włącza ludzi w komunie Kościoła. Księża są więc potrzebni, by głoszenie Ewangelii uzyskiwało eklezjalną pełnię. Wobec tego stwierdzenia Dominik zgadzał się, że księża nie zajmują wprawdzie odosobnionego miejsca w *sacra praedictio*, lecz rolę w nim przewodnią. Jego najbardziej oryginalnym wnioskiem wynikającym z tych przemyśleń była konkluzja, że kościelny mandat księży do głoszenia będzie skuteczny tylko wówczas, jeśli będą oni najpierw i przede wszystkim ludźmi Ewangelii. Aby zaś być ludźmi Ewangelii, a nie elitą kapłanów, potrzebują oni żyć we wspólnocie i dzielić swoją posługę kaznodziejską ze wszystkimi uzdolnionymi ludźmi w Kościele – kobietami i mężczyznami, duchowieństwem i laikatem, wykształconymi i niewykształconymi. Tego właśnie odkrycia dokonał Dominik w Fanjeux, ustanawiając tym samym *sacra praedictio*.

Dominikowy zmysł eklezjalny pozwolił mu także rozpoznać miejsce biskupów w Kościele. Był zawsze gotowy z nimi współpracować, jeśli tylko widział w nich ludzi Ewangelii. Kiedy więc został zaproszony przez Fulko, biskupa Fanjeaux, do Tuluzy, by ustanowić tam *sacra praedictio*, chętnie z tego zaproszenia skorzystał. Nie mógł zabrać ze sobą całej wspólnoty *sacra praedictio*, która wówczas była już zgromadzona wraz z nim wokół klasztoru mniszek w Prouilhe (mniszki ślubowały stałość miejsca, świeccy zaś mieli swe domy i rodziny), wziął więc tylko tych, którzy mogli z nim wyjechać. Będąc już w Tuluzie, poznał pewnego człowieka (Peter Seilha), który ofiarował mu dom, Dominik zamieszkał w nim wraz ze swymi braćmi kaznodziejami. Jedną z pierwszych rzeczy, którą usiłował tam zorganizować – niestety nieskutecznie – było założenie klasztoru mniszek. Dominik nigdy nie zdziałał zbyt wiele, jeśli nie były w to zaangażowane kobiety. Nieco później, gdy prokurator braci [zakonnik odpowiedzialny za finanse – przyp. tłum.] z Bolonii chciał wybudować dla nich porządny budynek, Dominik nakazał mu, by porzucił na razie ten pomysł i wybudował najpierw dom dla siostr. Dopiero wtedy, gdy budynek został ukończony, prokurator mógł zatroszczyć się o następny dla braci. Cynicy powiedzą, że Dominik chciał wpiery wybudować dom dla kobiet, by móc je tam zamknąć. Bardziej ludzkim wyjaśnieniem byłaby jednak Dominikowa świadomość, że na siostry zawsze można liczyć, że zawsze dadzą braciom zakwaterowanie, wyżywienie i odro-

binę troskliwej opieki. A niestety było raczej mało prawdopodobne, aby to bracia zatroszczyli się o nie w podobny sposób. Jednak prawdziwy powód, jestem o tym przekonany, był o wiele głębszy. Dominik był przeświadczony, że nie byłoby prawdziwego głoszenia Ewangelii tam, gdzie również kobiety nie byłyby w nie zaangażowane.

Już wkrótce Dominik udał się do Rzymu wraz z biskupem Fulko. Mówi się, że poszedł tam, by uzyskać zatwierdzenie dla zakonu. Simon Tugwell w ciekawy i zasługujący na uwagę sposób odczytuje to wydarzenie inaczej. Twierdzi, że Dominik nie chciał uzyskać zatwierdzenia dla zakonu, lecz dla *sacra praedictio*. Jednak Rzym nie miał wtedy żadnej kanonicznej formuły dla tego rodzaju wspólnoty ani nie był gotowy, by takową formułę stworzyć. Dominikowi zaproponowano więc, by zebrał braci, chcących żyć według zasad *sacra praedictio*, wybrał jedną z ustanowionych już w Kościele reguł i zorganizował ich w zakon męski. I, jak wiecie, tak właśnie Dominik zrobił, nie zaprzestając jednakże troski o inne grupy współtworzące *sacra praedictio*. Bardzo wcześnie Dominik uzyskał zgodę, by zgromadzić w klasztorach mniszki, które chciały mieć swój udział w *sacra praedictio* poprzez życie klauzurowe. Więcej czasu zajęło zaś formalne zorganizowanie wokół *sacra praedictio* ludzi świeckich, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. W *Duchowości dominikańskiej* (wydanej przez Tugwella) można znaleźć statut świeckiej Kongregacji Świętego Dominika w Bolonii (1244) i nowy statut dla Kongregacji Najświętszej Maryi Panny w Arezzo. Statut z Arezzo wyraźnie mówi o sprawie dopuszczenia kobiet – w sposób może trochę protekcyjny, lecz tak wówczas pisano – „w obliczu Boga nie ma żadnej różnicy między mężczyznami i kobietami, podejmującymi pracę dla zbawienia”. W 1285 r. pojawiła się zaś pierwsza reguła dla zgromadzenia, wówczas nazwanego Zakonem od Pokuty, które później miało się stać Trzecim Zakonem. Pośród osób świeckich od samego początku były kobiety, które ślubując życie ewangeliczne, żyły w stowarzyszeniu z Zakonem Braci. Nie były one mniszkami, ale nie żyły też zupełnie po świecku, troszcząc się o swe rodziny i gospodarującymi majątkiem. Niektóre z nich były wdowami, które odchowały już dzieci. Modliły się i wykonując posługę leczniczą, naśladowały integralną część kaznodziejstwa samego Jezusa. Poświęcały się *sacra praedictio* poprzez różne formy

opieki medycznej, edukację i inną działalność. Najlepiej jak mogły wypełniały wszystko, na co im pozwalały ówczesne, określone przez władze kościelne, kanoniczne formy życia

## Niektóre konsekwencje dla życia dominikańskiego dziś

Jest kilka ważnych konsekwencji, które wynikają z przedstawionego powyżej wykładu naszych dominikańskich korzeni. Przede wszystkim, zarówno Wy, jak i ja, zostaliśmy zrodzeni jako dominikanie z *sacra praedictio*. Pierwotną „skałą, z której zostaliśmy wyciosani” jest kaznodziejstwo, a nie jakiś sposób życia wynaleziony przez Dominika. Dominik nie wymyślił kaznodziejstwa, przynależy ono bowiem do Kościoła. Bez niego nie byłoby Kościoła. Kościół głosił w czasach Dominika, lecz ówczesne kaznodziejstwo nie było skuteczne. Dominik rozpoznał, że mogłoby być bardziej efektywne, gdyby podejmowali je ludzie prawdziwie żyjący głoszoną Ewangelią. Wezwał więc swych naśladowców, by sami żyli Ewangelią po to, by później móc tę Ewangelię przekazywać dalej. Nie jesteśmy zatem ludźmi, którzy przyjęli różnorodne formy życia Ewangelią, a następnie jako swoją szczególną misję podjęli się kaznodziejstwa. Jesteśmy raczej kaznodziejami, którzy po to, aby być prawdziwymi głosicielami Ewangelii, obrali sobie różne formy ewangelicznego życia. Jako mężczyźni i kobiety, duchowni i świeccy, przyjęliśmy różne kanoniczne formy życia ewangelicznego. Lecz ponieważ naszym wspólnym korzeniem jest *sacra praedictio*, pozostaliśmy w tych różnych formach powiązani ze sobą, przekonani, że Ewangelia będzie najskuteczniej głoszona w naszym poczuciu wspólnoty. Cokolwiek mówimy o nas samych, jakiegokolwiek dokonujemy charakterystyki duchowości dominikańskiej, musimy rozpocząć od kaznodziejstwa, od *sacra praedictio*. I od początku musi temu towarzyszyć przekonanie, że tylko pełne *sacra praedictio*, utworzone z różnych gałęzi tego, co teraz nazywamy naszą Rodziną Dominikańską, żyje duchowością dominikańską i ją razem podtrzymuje. Żadna grupa nie może rościć sobie pretensji, by powiedzieć: „to my posiada-

my duchowość dominikańską, a pozostała część rodziny musi się jej od nas uczyć”.

## Trudność dla sióstr

W mówieniu, że kaznodziejstwo stanowi o naszej tożsamości, natrafiamy na pewną trudność, którą szczególnie Wy, drogie siostry, musicie odczuwać. Problem ten pojawia się wtedy, gdy mówimy o kaznodziejstwie, opisując duchowość członków rodziny dominikańskiej innych niż bracia. Zarówno Wy, jak i nasze mniszki czy świeccy dominikanie, możecie powiedzieć: przecież my nie możemy głosić kazań w kościele. Jak wobec tego możemy uznawać siebie za kaznodziejów? Wiem, że odpowiadacie na ten problem, mówiąc, iż jesteście głosicielami Ewangelii poprzez apostolskie zaangażowanie: przez świadczenie opieki pielęgniarskiej, edukację czy świadectwo dobrego życia. I w pełni macie rację. Uważam jednakże, że trzeba trochę rozwinąć Waszą odpowiedź, by wydobyć z niej pełniejsze znaczenie w kontekście duchowości dominikańskiej. Gdy mówimy o dominikańskim kaznodziejstwie, mówimy o głoszeniu Ewangelii, o *praedicatio Jesu Christi*. Nie podkreślamy tu tego, co nazywam kanonicznym kaznodziejstwem, poprzez które rozumiem akt słownego przepowiadania, opatrzonego mandatem Kościoła, które w obecnych czasach jest generalnie, chociaż nie wyłącznie, zarezerwowane dla duchownych. Kanoniczne kaznodziejstwo ma oczywiście swoje ważne miejsce w przepowiadaniu Ewangelii. I rzeczywiście, bez niego głoszenie Ewangelii nie będzie przepowiadaniem Ewangelii w pełni. Lecz owo kanoniczne kaznodziejstwo również nie byłoby przepowiadaniem Ewangelii w pełni, gdyby pozbawić go wielu innych czynników. Najpierw i przede wszystkim nie byłoby ono głoszeniem Ewangelii, gdyby nie miało miejsca w Kościele, który daje mocne świadectwo życia Ewangelią. Nie byłoby ono również głoszeniem Ewangelii, jeśli nie miałyby miejsca w Kościele, w którym istnieje praktyka uzdrawiających uczynków miłosierdzia. Głoszenie Ewangelii jest przepowiadaniem Jezusa; Jezus zaś głosił bardzo wiele, lecz spędzał też olbrzymią ilość czasu na uzdrawianiu chorych. I wszystko, cokolwiek mówił, miało bardzo silny związek z tym, co czynił. Tak więc Kościół Jezusa może podejmować Jego kaznodziej-

stwo tylko wówczas, jeśli kontynuuje zarówno to, co Jezus robił, jak i to, co mówił. Wykonywać dane działania i jednocześnie przepowiadać nie muszą oczywiście te same osoby, lecz wszelka mowa to tylko puste słowa, jeśli brakuje czynów, leczenia ciała, jeśli brak uzdrowień umysłu poprzez edukację, jeśli nie ma uzdrowień ducha przez radę, jeśli braknie uzdrowienia niesprawiedliwości poprzez społeczne i polityczne zaangażowanie. Trzeba podkreślić, że Dominik chciał ożywić w Kościele owo kaznodziejstwo totalne – kaznodziejstwo, które było zarówno wydarzeniem zbawczym, jak i słowem zbawczym, które było przyjściem królestwa już w ogłaszaniu królestwa. Dominik widział, że owo totalne kaznodziejstwo może być prowadzone jedynie przez grupę w pełni kościelną, złożoną z kobiet i mężczyzn, kapłanów i laikatu, duchowieństwa i świeckich.

## Strategia Dominika

Jak już wcześniej zaznaczyłem, Dominik był realistą. Stając wobec kościelnych struktur, które wydawały się blokować realizację jego wizji, zdecydował się z nimi żyć, ale w miarę możliwości też je obchodzić. Organizując życie braci, Dominik wyważył już niektóre struktury, mocno w Kościele osadzone. Sądzę, że czyniąc to, chciał wyrzucić nacisk na pozostałe układy, tak by móc je kiedyś zmienić. Używał swego rodzaju zdrowego rozsądku, podobnie jak Jezus, który zmierzył się z pytaniem Piotra o płacenie podatku świątynnego. Podobnie jak Jezus, Dominik zauważył, że bezcelowe jest zmaganie się z jakąś kwestią, jeśli można ją jakoś obejść. Sprawy te miały tak naprawdę drugorzędne znaczenie w porównaniu z potrzebami kaznodziejstwa. Pewnego dnia i tak nastąpiłaby jakaś zmiana. Tymczasem *sacra praedicatorio* mogło się rozwijać pomimo nich. W rzeczy samej, mogły być one nawet wykorzystane i rozwijane w taki sposób, by służyły kaznodziejstwu. Warto zauważyć, że Dominik obchodził nie tylko struktury kościelne. Dla przykładu, w jego czasach tylko mężczyźni mieli stały dostęp do edukacji. Było zaledwie kilka odważnych kobiet, którym udało się podjąć studia i zdobyć wykształcenie i stanowiły one zdecydowany wyjątek. Dominik nie za wiele mógł tu zdziałać, chociaż

wyduje się, że jednym z celów założenia klasztoru w Prouilhe była edukacja młodych kobiet nawróconych z herezji albigenizmu.

Strategią Dominika było pozwolenie różnym grupom rozwijającym *sacra praedictio* robić to, co mogą, wewnątrz ram, których dostarczało Prawo Kanoniczne i społeczne obyczaje. Ewangeliczną całość głoszenia Ewangelii miały zapewniać bliskie więzi, jakie te grupy między sobą utrzymywały. Odważę się powiedzieć, że Dominik wierzył, iż owa bliskość doprowadziłaby w końcu do zmian w strukturach życia Kościoła. W tym sensie Rodzina Dominikańska jest nie tylko rodziną złożoną z kobiet i mężczyzn, którzy dzielą wspólną duchowość. Jest to grupa mężczyzn i kobiet, duchowieństwa i laikatu, zakonników i świeckich, którzy dzielą jedną misję głoszenia Ewangelii, którego to zadania żadna z tych grup nie może podjąć samodzielnie. To właśnie ze wspólnie dzielonej misji wypływa wspólna duchowość.

## Konsekwencje negatywne

Negatywną stroną Dominikowej strategii było oczywiście to, że narażała ona różne grupy na pokusę osadzenia się w kościelnych i społecznych strukturach, w których Dominik je ustanowił. Ryzykowali oni traktowanie tych struktur równie poważnie, jak Ewangelii. Bracia byli szczególnie narażeni na tę pokusę, ponieważ ich pozycja pociągała za sobą pewne przywileje i władzę. Jako duchowni i w dużej mierze wykształceni mężczyźni, odgrywali w kaznodziejstwie decydującą rolę i mogli zdominować kaznodziejską rodzinę. I często usiłowali to robić; choć oczywiście nie wszyscy i nie zawsze byli źli! Nieustannie bowiem rozpoznawali, że ich dominikańskie kaznodziejstwo nigdy nie jest kompletne bez odniesienia się do siostr zakonnych oraz świeckich mężczyzn i kobiet. Mieli mocne przekonanie, że należy włączać kobiety w kaznodziejską misję jako mniszki klauzurowe czy siostry czynne, a także by zakładać fraternie świeckich. Były momenty wielkiego sukcesu w tym wspólnie dzielonym kaznodziejstwie. Katarzyna ze Sieny była cudowną głosicielką Ewangelii. Prawdopodobnie nigdy nie stałaby się taką kaznodzieją, jaką była, gdyby nie zachęty i wsparcie braci. Gdyby podlegała biskupom, jej głos z pewnością zostałby stłumiony.



Nie miałyby tej wolności, którą otrzymała poprzez związek z braćmi. Bracia zaś czerpali niezwykłą siłę z jej głoszenia, zarówno w czasie, gdy żyła, jak i po jej śmierci.

## Studium w duchowości dominikańskiej

To, co dotąd powiedziałem, odnosi się do sposobu, w jaki *sacra praedictio* zostało ukształtowane jako oddzielna gałąź działalności Rodziny Dominikańskiej. Mam nadzieję, że pomoże Wam to zrozumieć, w jaki sposób duchowość dominikańska jest duchowością kaznodziejską oraz dlaczego żadna grupa w rodzinie kaznodziejów nie może być wyłącznym posiadaczem prawa do kaznodziejstwa. Ponieważ wszyscy razem tworzymy święte kaznodziejstwo, macie takie samo prawo, drogie siostry, powiedzieć mi, czym jest duchowość dominikańska, jak i ja Wam.

Skoro ustaliliśmy źródło, z którego wypływa nasza dominikańska duchowość, musimy pójść dalej, by przyjrzeć się konkretnym sposobom realizowania tej duchowości pośród nas, a także kluczowym jej elementom. Pośród tych istotnych elementów rozpoznajemy szczególną formę ewangelicznego życia, które podejmujemy, to jest: życia radami ubóstwa, czystości i posłuszeństwa; nasze sposoby modlitwy; rozwinięte przez nas formy życia we wspólnocie; duchową wartość studium; a także różne formy apostołatu. Pożyteczne może też być wspomnienie w kilku słowach o studium. Jest to bardzo charakterystyczny wyróżnik naszej duchowości, w którym Dominik był prawdziwym innowatorem. Sądzę, że jest to również jedna z praktyk, która zrywa nas dziś do odnowy sposobu głoszenia, według którego zostaliśmy ukształtowani, a w szczególny sposób do nadania siostrom dominikankom prawa do kanonicznego głoszenia, którego są dziś pozbawione.

## Studium i kaznodziejstwo

Pierwszą rzeczą, o której musimy być przekonani, jest może zdumiewający fakt, że studia, tak samo mocno jak modlitwa czy życie wspólne, stanowią integralną część naszej duchowości. Dzieje się tak

z powodu ich bliskiego związku z kaznodziejstwem. To właśnie ze względu na kaznodziejstwo Dominik uczynił praktykę studium istotnym składnikiem duchowości swojego zakonu. Odkrył on misję kaznodziejską w bardzo szczególnych okolicznościach historycznych. Nie znoszę, gdy mówi się, że Dominik założył zakon, by zwalczać herezje. Takie stwierdzenia zamieniają go w inkwizytora lub krzyżowca. Niektórzy historycy rzeczywiście odmalowywali jego portret w takich barwach, przypisując mu rzeczy, które niektórzy późniejsi bracia dominikanie czynili w imię swojego powołania. Prawdą jest, że Dominik odkrył swe kaznodziejskie wezwanie w pośrodku zgiewku wywołanego przez albigenów, lecz nie był ani inkwizytorem, ani krzyżowcem. Dominik przecież już nie żył, gdy została powołana pierwsza inkwizycja; a rzeczywiście okrutna inkwizycja w Hiszpanii została stworzona kilka wieków po jego śmierci. Nie miał on też nic wspólnego z krucjatą przeciwko albigenom, prowadzoną przez Szymona de Montfort. Główną postawą Dominika wobec herezji było współczucie. Widział, że prawdziwą przyczyną herezji nie było przyjmowanie fałszywej doktryny, lecz podziały między ludźmi. A podziały religijne były ściśle związane z podziałami społecznymi i politycznymi, zaś przede wszystkim – z różnymi sposobami myślenia. Prawdziwą tragedią, która doprowadziła do herezji, było nie to, że ludzie myśleli w inny sposób, lecz to, że przestali ze sobą rozmawiać: że przerwana została komunikacja, a co się z tym wiąże, również ich komunია. Dominik zdał sobie sprawę, że wina nie leży wyłącznie po stronie heretyków. To, co oficjalny Kościół mówił – to, co głosił – nie uwzględniało zmian, jakie dokonywały się w życiu ludzi w tym czasie, ani niezadowolenia, które było odczuwane z powodu sposobu, w jaki traktował ich oficjalny Kościół. Nie słuchali, bo sami nie byli wysłuchiwni. I pojawili się wówczas kaznodzieje innych nurtów religijnych, niebędący chrześcijanami, którzy byli gotowi mówić do ludzi językiem, jaki oni rozumieli, oraz zaproponować im sposoby radzenia sobie ze zmianami w świecie, których doświadczała. Rozłam z Kościołem był także wspierany przez władców politycznych, którzy mieli własne powody, by sprzeciwić się oficjalnemu Kościołowi i złamać jego polityczną potęgę.

## Studium, kaznodziejstwo i odnowa komunii

Dominik rozumiał wówczas, że ewangeliczną drogą do przezwyciężenia rozłamu wspólnoty u samych źródeł może być ponowne nakłonienie ludzi do komunikacji. Zauważył, że głosiciele Ewangelii mogą w tym odnieść sukces jedynie wtedy, gdy staną się ubodzy i odrzuca przymierze z mocnymi tego świata. Zauważył jednak także, że potrzeba czegoś więcej. Aby wskrzesić ducha dialogu, kaznodzieja musiał najpierw sam dużo słuchać. Trzeba było wsłuchiwać się w heretyków, ludzi odłączonych, by usłyszeć prawdę, która zawierała się w tym, co mówili. Jeśli Dominik spędził całą noc na rozmowie z karczmarzem, musiał wówczas wiele od niego usłyszeć. I musiał mieć mu coś więcej do powiedzenia, niż tylko proste: „Mylisz się”. Równocześnie trzeba było słuchać tradycji Ewangelii. Trzeba było usłyszeć jej prawdę, ale także te rzeczy, które mogły wyrosnąć w tej czy innej fazie jej przekazywania, a które mogły teraz tę prawdę zasłaniać. Trzeba było wreszcie usłyszeć nowe słowa ewangelicznej prawdy, które tylko wtedy mogły się ukazać.

Tym właśnie było dla Dominika studium. Było to kształtowanie wprawnego ucha, korzystając z wszelkich ludzkich technik językowych i nauki. Było to ostrożne kształtowanie wprawnego ucha, które mogłoby usłyszeć całą prawdę, skądkolwiek by ona pochodziła. Było to wreszcie bezgraniczne zanurzenie się w słowie Bożym, w Piśmie Świętym, które zostało przekazane w Kościele. Jednocześnie było to też bezgraniczne zanurzenie się w słowach ludzi, mężczyzn i kobiet, oraz w świecie natury, by prawda, która w nich trwa, została wydobyta na światło dzienne. Lecz przede wszystkim był to rozważny wysiłek budowania mostów zrozumienia i rozmów pomiędzy ludźmi, tak by mogli oni dostrzec wspólną drogę poprzez to, co ich dzieli, i by razem mogli być pociągnięci ku komunii. Celem Ewangelii jest pociągnięcie całego stworzenia razem do jedności. Właściwe głoszenie Ewangelii winno potwierdzać to, co jednoczy ludzi, stawiać czoła źródłom podziałów i oferować drogi ich przezwycięzania.

Po raz kolejny można zobaczyć, w jaki sposób kaznodziejstwo sprawia, że coś staje się częścią naszej duchowości. Studia są potrzebne kaznodziejstwu; ich celem jest uczynienie kaznodziei współczują-

cym uzdrowicielem ludzkich podziałów i głosicielem prawdy, która wyzwala ludzi i spaja ich więzami miłości. Rozumiane w ten sposób studia nie mogą się stać dla dominikanów jedynie podejmowaniem kursów akademickich w celu zdobycia kwalifikacji zawodowych. Zdara się to czasem, lecz zawsze jest jeszcze coś więcej. Wiele z tego, co studiujemy, by przygotować się do różnorodnych posług, uczy nas także prawdy o wszechświecie i kondycji ludzkiej – jak nauki ścisłe, matematyka, filozofia, medycyna, literatura czy historia. Studia te mają wartość same w sobie i uzdalniają nas do posług, które są głoszeniem Ewangelii. Jednakże by uczynić nas kaznodziejami, muszą być także zanurzone w studium słowa Bożego. Nie możemy być ludźmi Ewangelii, nie studiując słowa Boga. Nasze studiowanie świata – naszego własnego świata i świata ludzi, do których jesteśmy posłani – nieuchronnie sprawia, że stawiamy pytania o słowo Boga. To słowo powie nam, co Bóg mówi o naszym świecie i do naszego świata. To właśnie czyni nas teologami, niekoniecznie zawodowymi, ale ludźmi, którzy zaczynają postrzegać wszystkie rzeczy i wszystkie prawdy w sposób, w jaki widzi je Bóg.

## Studium i kontemplacja

Według Dominika studium miało uczynić nas ludźmi zdolnymi do mówienia o Bogu, lecz nie ze względu na intelektualną jakość zdobywania wiedzy, lecz przede wszystkim dlatego że studium wyrastało z praktyki, którą Dominik odziedziczył po tradycji monastycznej, a która ma swe źródła w Nowym Testamencie i judaizmie. Mam na myśli praktykę *lectio divina*. Studium było postrzegane w tradycji duchowej jako wielka szkoła kontemplacji. Daje ono nie tylko wiedzę o Bogu i drogach Bożych, lecz głęboki zmysł i doświadczenie Boga. Dominik chciał, aby jego kaznodzieje byli ludźmi kontemplacji. To właśnie, bardziej niż wszystko inne, miało ich upoważnić do mówienia o Bogu. Mieli stać się ludźmi kontemplacji poprzez zanurzenie w słowie Bożym. Podczas gdy mnich czy mniszka czytali słowo Boże w kontekście ich własnego zjednoczenia z Bogiem, o tyle kaznodzieja miał wносить w swoją kontemplację wszelkie troski ludzi, do których był posyłany, całą rzeczywistość ich świata, którą poznał dzięki wszelkim

środkom, które miał do dyspozycji. Kontemplacja miała przerodzić się w studium, a studium miało być zakorzenione w kontemplacji. A wszystko to miało się dokonywać w perspektywie kaznodziejstwa.

## Studium tworzy kaznodzieję

Wierzę, że zainteresowanie teologicznym ukierunkowaniem dominikańskiego studium dostarczy Wam, drogie siostry, interesujących możliwości rozwoju dominikańskiego życia i duchowości. Uważam, że jest to coś, co wzbogaci również duchowość i kaznodziejstwo całej Rodziny Dominikańskiej. W czasach Dominika jednym z warunków uzyskania kanonicznego statusu kaznodziei było wykształcenie teologiczne. Od najwcześniejszych czasów dominikanie wymagali od swoich kaznodziejów wyższego niż średni poziomu teologicznego wykształcenia. W czasach Dominika i w następnych wiekach oznaczało to, że kobiety były wykluczone z „kanonicznego kaznodziejstwa”. Lecz w końcu to się zmienia. Coraz więcej kobiet zdobywa akademickie stopnie naukowe, studiując teologię. I nawet nie stając się zawodowymi teologami, są one wykształcone jak mężczyźni, wobec czego mogą być przygotowane do kaznodziejstwa na równi z nimi. Dominik rozesłał nowicjuszy, aby głosili kazania, pod tym warunkiem jednak, że mieli wykształcenie teologiczne. Nie wymagał, by byli duchownymi. Dominikanki coraz bardziej zaczynają robić to, co nazwałem „kanonicznym kaznodziejstwem”. Głoszą Ewangelię w czasie rekolekcji i przy innych specjalnych okazjach. Daje to nam, dominikanom, nowy sposób sprawowania *sacra praedicationis*, ponieważ pełniej wnosi dary kobiet w duchowość i praktykę kaznodziejów.

Tłumaczenie: Łukasz Wiśniewski OP

LIAM WALSH OP — emerytowany profesor Uniwersytetu we Fryburgu, były socjusz generała zakonu d.s. intelektualnych, były regens Prowincji Irlandzkiej, ceniony kaznodzieja i konferencjonista, mieszka w Dublinie.



**Wykład inauguracyjny  
w Kolegium  
Filozoficzno-Teologicznym  
oo. Dominikanów  
w Krakowie**





## 1

**L**UDWIG WITTGENSTEIN, urodzony w Wiedniu w 1889 roku, był ósmym i najmłodszym dzieckiem najbogatszego przemysłowca w cesarstwie austro-węgierskim. Jego matka – pobożna katoliczka – ochrzciła go i wychowała na katolika. Jak sam stwierdził, podczas dyskusji z jedną ze swoich sióstr utracił wiarę. Miał wtedy około czternastu lat. Chodził do szkoły w Linzu (w tym samym czasie uczył się tam Adolf Hitler – zdumiewające!). Zdobył wykształcenie inżynierskie (rodzina uważała go za głupca – możliwe, że cierpiał na zespół Aspergera), specjalizował się w aeronautyce. Studiował najpierw w Berlinie i Manchesterze, potem na uniwersytecie w Cambridge u Bertranda Russella (wielkiego filozofa tamtych dni), tam zmieniły się jego zainteresowania, skłaniał się raczej ku filozofii matematyki, niż matematyce stosowanej. Przebywając w rodzinnym kraju, w sierpniu 1914 zaciągnął się do armii austriackiej i został przydzielony do pułku artylerii w Krakowie. Pułk ten wówczas brał udział w wojnie przeciwko carskiej Rosji. W tym czasie Wittgenstein ukończył pracę nad książką, która ukazała się w roku 1922 jako *Tractatus Logico-Philosophicus*. W 1919 roku przez chwilę zastanawiał się, czy nie zostać księdzem – ostatecznie zdecydował się jednak podjąć pracę nauczyciela w przedszkolu<sup>1</sup>. Przed rokiem 1929, odkrywszy ku swemu przerażeniu, że w Kole Wiedeńskim (którego członkami byli m.in.

---

<sup>1</sup> Użyte w oryginale sformułowanie „infant school” dosłownie oznacza specjalną szkołę dla dzieci w wieku 5–7 lat (przyp. tłum).

Rudolf Carnap i Moritz Schlick) uznano jego *Tractatus* za manifest logicznego pozytywizmu, powrócił do Cambridge, gdzie radykalnie i na nowo przemyślał swoje stanowisko filozoficzne. Jako owoc tych przemyśleń w roku 1953 ukazały się *Dociekania filozoficzne*<sup>2</sup>.

Mając świadomość zbliżającej się śmierci (chorował na raka prostaty), Wittgenstein poprosił swoją przyjaciółkę, oddaną katoliczkę, Elizabeth Anscombe, o zorganizowanie w Oxfordzie spotkania z o. Konradem Peplerem OP. Wittgenstein odbył z nim dwie rozmowy. 28 kwietnia 1951 roku zmarł niespodziewanie w Cambridge. Zanim przybył ojciec Pepler, Wittgenstein stracił przytomność. Jeden z towarzyszących choremu niekatolickich przyjaciół (M.O'C. Drury) poprosił o. Peplera o odmówienie oficjum za zmarłych i poprowadzenie katolickiego pogrzebu następnego dnia.

Z notatek opublikowanych jako *Vermischte Bemerkungen*<sup>3</sup> (1977) oraz ze wspomnień przyjaciół (szczególnie Drury'ego) wynika, że Wittgenstein rozmyślał o chrześcijaństwie przez całe życie. Nienawidził wprawdzie idei dowodów teistycznych i był podejrzliwy wobec doktryny (*Lehre*), ale darzył głębokim szacunkiem rytuał („Der Mensch sei ein zeremonielles Tier”)<sup>4</sup>. Oczywiście nie wiemy tego na pewno, ale wydaje mi się, że użycie idei Wittgensteina przez Elizabeth An-

<sup>2</sup> Przekład polski: *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, wyd. 2, Warszawa 2000 (przyp. tłum.).

<sup>3</sup> Przekład polski: *Uwagi różne*, tłum. M. Kowalewska, Kraków 2000 (przyp. tłum.).

<sup>4</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on Frazer's Golden Bough* (1979): 7. W oryginale: *Bemerkungen über Frazer's The Golden Bough*, wyd. R. Rhees. Synthese 17(1969), s. 233–253. Przekład polski: *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera*, tłum. A. Orzechowski, Warszawa 1998 (przyp. tłum.).

scombe<sup>5</sup>, Corneliusa Ernsta OP<sup>6</sup> i Herberta McCabe'a OP<sup>7</sup> po to, by rzucić [dodatkowe] światło na wiarę katolicką, nie byłoby dla niego zaskoczeniem.

## 2

Wielu ludzi, nie wyłączając katolików, uważa, że Eucharystia jest zależna od teorii metafizycznej. Weźmy na przykład anglikanina, Iana Robinsona, który pisze tak: „Transsubstancjacja opiera się na idei rzeczywistości jako substancji, co trudno zrozumieć bez wiedzy na temat rozwoju filozofii Arystotelesa w późniejszych wiekach średnich”<sup>8</sup>. Innymi słowy: to, co dzieje się podczas mszy, miałyby zależeć od bezpośredniej akceptacji pojęcia transsubstancjacji przez wiernych<sup>9</sup>.

Artykuł Elizabeth Anscombe na temat transsubstancjacji zaczyna się tak: „Najłatwiej jest wyjaśnić to, czym jest transsubstancjacja, przez stwierdzenie, że małe dzieci powinno się o niej uczyć tak wcześnie, jak to możliwe”<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Gertrude Elizabeth Anscombe (1919–2001). Nawrócona na katolicyzm w 1937. Studiowała filozofię grecką na Oksfordzie; Wittgenstein wybrał ją na tłumaczkę swoich *Dociekań Filozoficznych*. W latach 1970–1986 kierowała wydziałem filozofii na uniwersytecie w Cambridge. Wyszła za mąż za filozofa Petera T. Geacha, z którym miała siedmioro dzieci (w tym córkę – późniejszą siostrę zakonną, Tamsin Geach OP). Jej książka *Intencja* jest klasycznym dziełem z zakresu filozofii analitycznej.

<sup>6</sup> William Henry Cornelius Ernst (1924–1977). Nawrócony na katolicyzm w 1946 roku. Studiował filozofię na uniwersytecie w Cambridge. W 1949 roku został dominikaninem. W latach 1966–1974 sprawował funkcję regensa. Zmarł nagle na zapalenie płuc.

<sup>7</sup> John Ignatius Herbert McCabe (1926–2001). Studiował chemię w Manchesterze, potem zainteresował się filozofią. W 1950 roku został dominikaninem. Wiele jego dzieł ukazało się już po jego śmierci: *God Still Matters* (2002), *God, Christ and Us* (2003), *The Good Life: Ethics and the Pursuit of Happiness* (2005), *Faith Within Reason* (2007), *On Aquinas* (2008), *God and Evil* (wydanie w przygotowaniu).

<sup>8</sup> Ian Robinson, *Faith and Worship* 43 (1997): 2–10 (przyp. tłum.).

<sup>9</sup> Katechizm Kościoła Katolickiego, omawiając temat eucharystycznej obecności Chrystusa, nie odwołuje się do metafizyki substancji. Zob. kan. 1373–1381.

<sup>10</sup> *Collected Philosophical Papers* 3: „Ethics, Religion and Politics” (1981), s. 107–112.

Oczywiście uwaga ta ma na celu zaskoczyć czytelnika, co – jak sądzę – zazwyczaj rzeczywiście ma miejsce. Jeśli więc to stwierdzenie nas zaskakuje, to dzieje się tak dlatego, że skłaniamy się do myślenia o transsubstancjacji jako o jednym z najbardziej skomplikowanych pojęć – zdecydowanie nie takim, które można wyjaśniać małym dzieciom. Ale, jak Anscombe dalej pisze:

Oczywiście, nie chodzi o to, by używać słowa „transsubstancjacja”, ponieważ jest ono za trudne dla małego dziecka. Transsubstancjacja jednak *może być wyjaśniona* – i tak też się dzieje – w najlepszy możliwy sposób podczas mszy w czasie konsekracji, będącej jedynym momentem nabożeństwa, na którym dziecko powinno skupić uwagę. Mam tu na myśli dziecko, które zaczyna mówić, które rozumie język w stopniu wystarczającym do tego, by mu opowiedzieć o tym (i by samo było w stanie wyjaśnić), co się wokół niego dzieje. Dziecko takie rozumie już proste historie.

Można je uczyć [transsubstancjacji], na przykład szepcząc mu do ucha takie zdania jak: „Patrz! Patrz, co też ksiądz robi... wypowiada słowa Jezusa, które zmieniają chleb w ciało Jezusa. A teraz podnosi ciało Jezusa do góry. Spójrz! A teraz pochyl głowę i powiedz: «Pan mój i Bóg mój»”, i tak dalej. Taka rozmowa niekoniecznie musi przeszkadzać zebrany wokół ludziom.

(Matka wypowiadająca się na podstawie własnego doświadczenia).

Anscombe nie powołuje się na Wittgensteina, ale wykonuje typowy dla niego ruch. Kiedy Wittgenstein uczył w przedszkolu, zrozumiał, że pojęcia – wszystkie nasze pojęcia – są zakorzenione nie w intelektualnym rozumowaniu, ale w mowie, konwersacji, komunikacji oraz że komunikacja wymaga pewnych działań, takich jak na przykład słuchanie opowieści, uczenie się śpiewu, odgadywanie zagadek, żartowanie, stawianie pytań, dziękowanie, przeklinanie, pozdrawianie i modlenie się<sup>11</sup>.

(Wittgenstein jest z pewnością pierwszym filozofem, który uczył się od dzieci).

Oczywiście, twierdzenia domagające się statusu prawdziwości ostatecznie pojawiają się w konwersacji. Niemniej jednak, zanim to nastąpi, wiele innych, znacznie bardziej podstawowych i instynktownych,

---

<sup>11</sup> *Dociekania filozoficzne*, §23.

czynności, które są zakorzenione w języku, staje się rutyną i zwyczajem. Oczywiście pojęcie transsubstancjacji może pewnego dnia zaistnieć w debacie teologicznej, choć wiele czasu upłynie, zanim stanie się ono dla dzieci czymś na wzór „drugiej natury”. Wielu dobrych katolików chodzi na msze przez całe życie, wcale nie zaprzatając sobie głowy tym pojęciem.

To jest bardzo Wittgensteinowska myśl. „Słowo «Bóg» należy do tych, których dziecko uczy się najwcześniej – poprzez obrazki, katechizmy itp.” – miał on wyznać<sup>12</sup>. W dzisiejszych czasach jednak (a już na pewno w Wielkiej Brytanii) ludzie coraz chętniej twierdzą, że pojęcia religijne wymagają tak kontrowersyjnej intelektualnej maszyny, że trzeba najpierw poczekać, aż dzieci będą starsze, a nawet do czasu, kiedy staną się dorosłe, i dopiero potem pozwolić im na kontakt z tak skomplikowanymi sprawami oraz na samodzielne ustosunkowanie się do nich.

Wittgenstein kpi z takiego intelektualizmu. „Sześćioletni chłopiec wie tyle samo na temat podstaw arytmetyki, co Bertrand Russel” – powiedział kiedyś żartobliwie i prowokacyjnie. To samo zresztą dotyczy *Principia Mathematica*<sup>13</sup> Matematyka zaczyna się od liczenia na palcach.

Kult religijny, jak wskazuje Anscombe, jest takim działaniem, zwyczajem i ćwiczeniem, które można dzielić z dzieckiem. Istotnie, jeśli nikt nigdy nie nauczył cię szacunku do Eucharystii, to teoretyzowanie na temat tego, co się podczas niej dzieje, prawdopodobnie nigdy nie wyda ci się wiarygodne lub interesujące. A według Anscombe, właśnie dzięki tego rodzaju praktycznym ćwiczeniom małe dziecko uczy się wiary. Po pierwsze, „uczy się w najlepszy możliwy sposób, a więc poprzez jakiś aspekt *działania* – poprzez coś, co się w danym momencie przed nim *dzieje*”. Po drugie, dziecko uczy się „poprzez faktyczne *jednoczenie* i *łączenie* [różnych] wierzeń<sup>14</sup>” – co

<sup>12</sup> *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, edited Cyril Barrett SJ, 1966, s. 59.

<sup>13</sup> Cytowane przez H.L. Fincha, *Wittgenstein*, 1995, s. 160.

<sup>14</sup> Dosł. „beliefs”. Słowo „belief”, dość trudne do przetłumaczenia w tym kontekście, zazwyczaj oznacza wierzenie, przekonanie lub przeświadczenie o czymś i jako

jak twierdzi Anscombe – „jest bardziej klarowne i żywsze niż późniejsze mówienie na lekcji w klasie, że wszyscy w to wierzymy”.

Nasze pojęcia i wierzenia są zakorzenione w praktykach, które wykonujemy lub przynajmniej możemy wykonywać z innymi. I żadne pojedyncze pojęcie lub wierzenie nie może być wyizolowane z grupy innych pojęć i wierzeń. Rozumienie choćby jednego podstawowego pojęcia, nie wspominając o pojęciu bardziej skomplikowanym czy kontrowersyjnym, zakłada biegłą znajomość całego wachlarza innych pojęć – oraz poza tym wielu innych uwarunkowań.

Anscombe ani razu w swoim artykule nie używa słowa „metafizyka”. Pisze wszakże o tym, że „być może wadą starej wykładni rozróżnienia między substancją rzeczy (z założenia niedającą się określić) a cechami akcydentalnymi [rzeczy] jest to, że była ona [wykładnią] przedstawiana tak, jakby za jej pomocą wszystko można było zrozumieć”. Jednak właściwie rozumiane pojęcie transsubstancjacji nie tyle *wyjaśnia*, co po prostu *chroni* tajemnicę:

W filozofii scholastycznego arystotelizmu, która używała tych rozróżnień, transsubstancjacja wydaje się tak trudna, że aż „niemożliwa” do zwykłej refleksji. I słusznym jest, że tak właśnie być powinno. Kiedy nazywamy coś „tajemnicą”, to chcemy przez to powiedzieć, że nie jesteśmy w stanie rozwiązać trudności w zrozumieniu tego czegoś i wykazać raz na zawsze, że to coś jest całkowicie możliwe.

W pozostałej części artykułu Anscombe pyta, dlaczego celebруем Eucharystię. I odpowiada: „Ponieważ Pan nam kazał. To wystarczający powód”.

Ale Anscombe zaprasza nas jeszcze do *refleksji* nad czymś innym: „nad tajemniczym faktem, że On chciał karmić nas sobą”. To, jak twierdzi, „jest największą tajemnicą ze wszystkich dotyczących Eucharystii, większą niż sama transsubstancjacja”. W kolejnym wittgensteinowskim posunięciu Anscombe przenosi uwagę z tego, co wydaje się poważnym problemem, na coś, co chociaż związane z problemem, tak naprawdę jest o wiele ważniejsze. „My chrześcijanie tak

---

takie zasadniczo różni się od słowa „faith” (wiara). Wydaje mi się, że w oryginale chodzi o pewien aspekt, wymiar lub składnik wiary (przyp. tłum.).

bardzo przyzwyczailiśmy się do idei komunii świętej, że mamy tendencję do zapomniania, jak tajemnicza ta idea jest”. Zwrócenie uwagi na tę dość zlekceważoną prawdę zaowocowało interesującym ekumenicznym spostrzeżeniem:

W dziś już starej dyspacie pomiędzy katolikami a protestantami idzie o to, czy spożywając chleb konsekrowany podczas Eucharystii, spożywamy coś, co jedynie symbolizuje ciało Zbawiciela, czy rzeczywistość nim jest; pijemy Jego krew symbolicznie czy realnie? Przez tę dysputę mogłoby się wydawać, że to tylko katolickie stanowisko jest dziwaczne, podczas gdy protestanci jak najbardziej rozsądnie, w sposób symboliczny spożywają ciało Chrystusa i piją Jego krew. [Tym niemniej] niewiarygodna dziwność robienia czegoś takiego, nawet symbolicznie, umknęła uwadze biorących udział w dyspacie. Ale uświadommy ją sobie teraz.

Anscombe kończy swój artykuł następująco:

Tajemnica wiary pozostaje ta sama zarówno dla prostych, jak i dla uczonych. Jedni i drudzy wierzą w to samo, a co uchwycone przez prostych, nie jest lepiej rozumiane przez uczonych: ich posługa polega na usunięciu śmieci, które ludzki rozum tak często podrzuca, by tworzyć przeszkody.

Uczonymi tutaj są najprawdopodobniej (oprócz innych) wittgensteinowscy filozofowie, mogący służyć wierze poprzez niszczenie rzekomo racjonalnych wyjaśnień. Rytuał religijny, kult eucharystyczny itd. stanowią dla Wittgensteina, jak również dla Anscombe, przedmiot życia codziennego, a nie ezoteryczny przedmiot zainteresowania<sup>15</sup>. „Śmieci”, które filozofowie mają posprzątać, to przynajmniej niektóre wersje metafizyki rozróżniającej między substancją a akcydensami (a także teorie przeistoczenia, z których Anscombe radośnie kpi).

---

<sup>15</sup> Dosł. „esoteric”; można też tłumaczyć jako „zawiły” lub „niezrozumiały” (przyp. tłum.).

## 3

Cornelius Ernst był jedynym studentem na seminarium prowadzonym przez Wittgensteina, który został profesjonalnym teologiem. W 1963 roku mówił tak<sup>16</sup>:

Wittgenstein poświęcał się filozofii bardziej niż ktokolwiek, kogo w życiu spotkałem; i myślę, że głównym pożytkiem, jaki odniosłem z jego wykładów, z których większości nie rozumiałem, będąc na studiach podstawowych<sup>17</sup> w Cambridge w roku akademickim 1946–1947, było spotkanie z żywym przykładem filozoficznej głębi i integralności, probierzem powagi, za pomocą którego mogłem i wciąż mogę mierzyć moje własne ułomności.

W roku akademickim 1957/1958 o. Ernst został wyznaczony do wykładania *psychologia rationalis* w Angielskim Studium Dominikanów. Szybko zauważył, że rozważając naturę ludzkiej duszy, studenci napotykali na ogromne trudności z przyjęciem filozofii *de anima* autorstwa Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Podczas dyskusji ze studentami o. Ernst doszedł do wniosku, że ich opór wynikał z „idealistycznych” lub – jeśli wolicie – „kartezjańskich”, indywidualistycznych, introspektywnych, a nawet solipsystycznych założeń na temat duszy, jaźni, świadomości i subiektywności, które to założenia w tamtym czasie gorliwi młodzi katolicy nieświadomie przyjmowali za pewne.

Czerpiąc z niedawno wówczas opublikowanych *Dociekań Filozoficznych* Wittgensteina oraz swoich notatek z wykładów, o. Ernst stworzył coś w rodzaju terapii dla studentów z wrodzonym solipsyzmem, wyzwalającej ich od uprzedzeń, które uniemożliwiały zrozumienie podstawowych tomistycznych zasad, takich jak „umysł jest w pewien sposób wszystkim” (*anima est quodammodo omnia*)<sup>18</sup> i „du-

<sup>16</sup> *Multiple Echo: Explorations in Theology*, Fergus Kerr OP i Timothy Radcliffe OP (ed.), 1979, s. 13.

<sup>17</sup> Dosł. „undergraduate student”. Wyrażenie to oznacza studenta, który nie uzyskał jeszcze dyplomu magisterskiego (przyp. tłum).

<sup>18</sup> Wbrew temu, co zakładają sceptycy, przepaść pomiędzy umysłem a światem, którą można zapełnić jedynie poprzez dane zmysłowe, obrazy pamięci lub jakieś inne byty pośredniczące, nie istnieje: „stwierdzając i rzeczywiście *mając na myśli*, że zachodzi „to-a-to”, nie zatrzymujemy się dowolnie wobec niedoboru faktów



sza jest formą lub aktualizacją ciała” (*anima est forma vel actus corporis*)<sup>19</sup>.

Daleki od przekazywania abstrakcyjnych tez, którymi studenci mieliby jedynie bezmyślnie posłużyć się podczas egzaminu na koniec semestru, o. Ernst chciał nas (byłem jednym z tych studentów!) przekonać, że „duchowość”, którą dziedziczymy, a więc również nasze rozumienie sumienia, modlitwy myślniej i wyboru moralnego, jest głęboko uwarunkowana bezkrytycznym przyjmowaniem przed-sądów – uprzedzeń – na temat jaźni i subiektywności; przed-sądów niezgodnych z katolicką teologią moralną, wrażliwością eklezjalną i praktyką sakramentalną. Twoje sumienie nie stanowi jakiejś tajemniczej całości, którą jedynie Ty możesz poznać. Sumienie to coś, o czym możesz rozmawiać z innymi (*con-scientia*). Modlitwa prywatna to wspaniała rzecz, ale czy nie zależy ona od Twojego udziału w modlitwie wspólnej? W jaki sposób nauczyłeś się praktykować modlitwę myślną? Czy w taki sam sposób, w jaki uczono Cię liczyć w pamięci?

Tak zwany argument z języka prywatnego zawarty w *Dociekaniah* został przedstawiony przez o. Ernsta jako eksperyment myślowy, pokusa, próba zastawienia pułapki na studentów, tak by uznali ów argument za założenie oczywiste i naturalne – oczywiście łatwo można sobie wyobrazić język, w którym moglibyśmy wyrazić nasze sekretne, wewnętrzne doświadczenia, uczucia, nastroje itd., ale którego nikt inny by nie rozumiał. Solipsyzm wydaje się tak naturalny!

Łatwo zrekonstruować to, czego młody Ernst nauczył się z wykładów Wittgensteina<sup>20</sup>. W początkowej fazie kursu Wittgenstein zapraszał studentów do rozważenia sposobu, w jaki pojęcia są przyswajane – nawet pojęcia psychologiczne, takie jak myślenie itp. Pojęcia przyswajamy, zdobywając umiejętność używania ważnych słów. Wracając do tego, w jaki sposób małe dziecko uczy się mówić, Wittgenstein dowodzi, że chcąc, aby dziecko powiedziało „jabłko” i użyło przy

---

(dotyczy to zarówno nas samych, jak i tego, co mamy na myśli); myślimy raczej: „to-jest-tak”, *Dociekania*, §95.

<sup>19</sup> „Ciało ludzkie jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”, *Dociekania*, §178.

<sup>20</sup> Szczegółowe notatki trzech studentów: P.T. Geacha, K.J. Shaha i A.C. Jacksona, pozwoliły na odtworzenie tych wykładów: *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946–47*, P.T. Geach (ed.), 1988.

tym odpowiedniego tonu, zachęcamy je do reagowania w określony sposób. Nie panujemy nad pojęciami dopóty, dopóki nie nauczymy się poprawnie używać ważnych słów; tak samo, nie nauczymy się słów inaczej, jak tylko na podstawie rozmaitych „reakcji języka pierwotnego”. Wittgenstein dość obszernie bada, jak to jest dla dziecka uczyć się liczyć czy osiągnąć, przynajmniej w niektórych przypadkach, umiejętność dokonywania obliczeń w pamięci, przeprowadzania kalkulacji w głowie – w jaki sposób dziecko uczy się, poszerzając swoje słownictwo, całego wachlarza nowych pojęć? „[Pytam] raz jeszcze, w jaki sposób uczę się słów? Naturalne wyrażenia muszą być połączone z konkretnymi słowami”. Jeśli dziecko płacze z bólu, uczymy je zastępowania krzyku jakąś bardziej wyartykułowaną formą ekspresji – bo „ono musi zachowywać się jak normalny człowiek”.

Gdyby dziecko wyrażało swój ból przy jednoczesnym braku przyczyny tegoż bólu albo gdyby czerpało radość z odczuwanego bólu, takiego dziecka nie potrafilibyśmy uczyć (załóżmy, że rzeczywiście nauczyliśmy je używać słowa „ból”, ale jednocześnie nie zaprowadzilibyśmy go do lekarza itp.). Jeśli chcemy nauczyć dziecko słowa o charakterze psychologicznym, musi się ono zachowywać jak zwyczajny człowiek: nawet jeśli, dzięki odwadze, tłumi wyrażanie bólu. Ale nawet to musi opierać się lub pochodzić od powstrzymania ekspresji bólu. Dziecko musi zachowywać się zwyczajnie, w normalny sposób. Jak zawsze, tak i tutaj, mamy do czynienia z pytaniem o „zasadę i wyjątek”. Ramą odniesień, do której przykładamy te słowa, jest zwykłe ludzkie zachowanie. W tej perspektywie im bardziej oddalamy się od człowieczeństwa dziecka, tym mniej jesteśmy zdolni do tego, by je uczyć.

Powyższy akapit zasadniczo powtarza argument z języka prywatnego (Dociekania, §§243–257), używanego przez Wittgensteina w stosunku do dziecka, którego płacz z bólu stanowi rodzaj „pierwotnej, naturalnej ekspresji uczucia”, jaką dorośli uczą zastępować słowami<sup>21</sup>, a ostatecznie zdaniem (§244). Słowa, których używamy na określenie tego, co czujemy, „ściśle wiążą się z naturalną ekspresją uczucia” (§256). Gdybyśmy nie posiadali tej naturalnej ekspresji odczuwania

<sup>21</sup> Dosł. „exclamations”, a więc nie tylko słowa, ale także westchnienia, jęki, okrzyki lub innego rodzaju dźwięki wypowiedane nagle pod wpływem zaskoczenia, pozytywnych emocji lub gniewu (przyj. tłum).

bólu, głodu, przyjemności itp., ale dowolnie nazywali nasze odczucia, jak gdyby ów związek był całkowicie arbitralny i przypadkowy, i gdyby ludzie nigdy nie jęczeli, nie krzywili się itd., wtedy niemożliwe byłoby nauczenie dziecka używania wyrażenia „ból zęba” (§257), nie wspominając nawet o całej gamie innych, zwyczajnych, codziennych pojęć takich jak głód, przyjemność itd. Sposób działania, *die Handlungsweise*, wspólny [wszystkim] ludziom stanowi zawsze nasz ostateczny system odniesienia (por. §206).

Wittgenstein nieustannie przypomina swoim studentom o wielkiej różnorodności pierwotnych, przed-językowych, naturalnych reakcji, z których wyrastają słowa, a zatem i język. Słowa te dają początek ogromnej gamie pojęć (w tym, rzecz jasna, pojęć psychologicznych), którymi dysponujemy; one otwierają przed nami świat.

Wittgenstein poszukuje sposobu na wyzwolenie swoich studentów od pokusy traktowania na serio wielkich teorii, jak na przykład behawioryzm (fyzikalizm, materializm) i „kartezjański” dualizm (przeciwieństwo behawioryzmu). Przypomina im, że pojęcia psychologiczne, do których należą myślenie, odczuwanie, pragnienie, planowanie itp. są w istocie praktyczne – można powiedzieć, że są ćwiczeniami wpisanymi w sposób naszego życia oraz że są *ucieleśnione* – nierozłącznie związane z naszymi codziennymi relacjami z innymi ludźmi. Jeśli myślę – w istocie mam swoje osobiste myśli – to zawsze dlatego, że byłem uczony przez innych, przez moich rodziców i tych, którzy przekazywali mi tradycję. Wszystko, co musimy zrobić – twierdzi Wittgenstein – to przypominać sobie o wielorakich sposobach funkcjonowania w zwyczajności dnia codziennego słów takich jak „myślenie”, „odczuwanie”, „planowanie”. Właśnie tak możemy dostrzec pustkę wielu psychofizycznych teorii filozoficznych, na przykład metafizycznego dualizmu (nasze dusze są tylko przypadkowo związane z ciałem) i behawioryzmu (nie jesteśmy niczym innym jak ciałem).

Przewycięzanie generowanych filozoficznie założeń dotyczących wzajemnej relacji między tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne; tym, co prywatne, i tym, co publiczne; tym, co subiektywne, i tym, co obiektywne; pomiędzy życiem wewnętrznym i widzialnym zachowaniem; pomiędzy życiem duchowym i sakramentalnym itd.,

stanowiło główny cel o. Ernesta – cel, do realizacji którego szukał inspiracji u Wittgensteina. Chciał, abyśmy pamiętali, że powiedzenie, co myślimy na dany temat, „zakłada świat uprzedni wobec człowieka, świat ludzkiej komunikacji poprzez pracę, zabawę, taniec, podróżowanie, miłość, rozmowę, refleksję – całokształt ludzkiego życia i śmierci, w ciągłości człowieczeństwa, które wewnętrznie przemienia to, co biologiczne, w porządek historyczny”. Jak sam pięknie to ujął:

W rzeczywistości rozumiemy siebie nawzajem na wiele różnych sposobów: po prostu opuszczając swoje mieszkania, aby przejść obok siebie na ulicy (to jest już wysoce skomplikowana czynność. Kontrastuje w naszym doświadczeniu z alternatywą wpychania się nawzajem do rynsztoka); prowadząc ze sobą nawzajem interesy na mocy ról, które w tym celu przyjmujemy; tłumacząc siebie sobie, innym, sobie nawzajem za pomocą mniej lub bardziej wyszukanych socjologicznych lub psychologicznych stereotypów; doceniając siebie nawzajem poprzez tradycje historyczne lub literackie; cicha wspólnota miłości wyrażana w słowach, gestach, dzielonym życiu przekracza słowa, stając się oddychającym spokojem<sup>22</sup>.

Jak prowokacyjnie stwierdził Wittgenstein w końcowej uwadze *Dociekań*: „nic bardziej błędnego od nazywania znaczenia czynnością umyslową!” (*Dociekania*, §693).

## 4

Według wielkiego amerykańskiego protestanckiego teologa, Stanleya Hauerwasa, *Miłość, Prawo i Język* autorstwa Herberta McCabe’a jest „jedną z najważniejszych książek na temat etyki i teologii moralnej napisanych w ostatnim stuleciu” – „zdumiewające, ponowne przedstawienie teologii moralnej Akwinaty, możliwe dzięki dorobkowi Wittgensteina”<sup>23</sup> (to gruba przesada, jeśli chcecie znać moje zdanie).

<sup>22</sup> *The theology of grace*, 1974, s. 69. Ojciec Ernst znał klasyczny esej Stanleya Cavella pt. *Dostępność późniejszej filozofii Wittgensteina* (opublikowany po raz pierwszy w roku 1962, przedrukowany w *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, George Pitcher (ed.), 1966).

<sup>23</sup> S. Hauerwas, [w:] *New Blackfriars* 2005, nr 86, s. 291–295; tekst napisany do nowej edycji książki, ale nie włączony do niej przez przypadek.

Jednakże, co bardziej obiecujące, w tej małej książce na temat etyki, przeznaczonej pierwotnie dla studentów katolickiego uniwersytetu, o. McCabe wydobywa Tomaszowe ujęcie Dziesięciu Przykazań jako *lex naturalis* oraz osadzenie *lex naturalis* w naturze ludzkiej, a szczególnie w naszej kondycji jako zwierząt posługujących się językiem. Ojciec McCabe nie uznaje „błędu naturalistycznego” – dominującego uprzedzenia nowożytnej filozofii brytyjskiej (od Hume’a) – zgodnie z którym nie można z tego, co jest, wnioskować o tym, co być powinno – fakty i wartości są rzekomo zupełnie odseparowane. Zdaniem McCabe’a, kiedy św. Tomasz nazywa człowieka *animal rationalis*, to rozwijając tę frazę, można w sposób uprawniony nazwać człowieka „zwierzęciem językowym”.

Poprzez to połączenie moralności z językiem wracamy do Wittgensteina. Jak mówi o. McCabe, istnieją trzy punkty startowe, z których można zacząć uprawiać etykę: „z grubsza, etyka jest kwestią miłości, kwestią posłuszeństwa prawu oraz kwestią rozmawiania z ludźmi”.

Rozdział 1 stanowi zmasowany atak na doktrynę, w myśl której „wszystkim, czego człowiek potrzebuje, jest miłość”. Jest to taki pogląd, który mówi, że „jeśli pytamy o moralność, to pytamy o to, czy człowiek kocha, czy nie”. Według o. McCabe’a pogląd ten jest szczególnie często podzielany przez teologów: „cokolwiek by mówić, Nowy Testament zawiera wiele cytatów na temat pierwszeństwa miłości”. Sprzeciwiając się takiemu rozumowaniu, o. McCabe uparcie opowiada się za istic Tomaszowym podejściem, a mianowicie, że konkretne zachowanie jest wewnętrznie złe lub dobre, po prostu w zależności od tego, czym jest – całkowicie niezależnie od tego, czy towarzyszy mu miłość, czy cokolwiek innego. Jeśli ktoś czule<sup>24</sup> popełnia niegodziwość, to sam fakt czulego jej popełniania niczego nie zmienia; jeśli ktoś w sposób nieczuły<sup>25</sup> robi rzecz dobrą, to może dobroć rzeczy naruszyć, ale nie zniweczyć.

<sup>24</sup> Dosł. „lovingly” – język angielski lepiej oddaje tutaj intencje autora. Sens jest taki, że można zrobić coś złego *lovingly* (a więc niejako z miłością) (przyp. tłum.).

<sup>25</sup> „Bez miłości”. Dosł. „unloving” – przeciwieństwo do „loving” (przyp. tłum.).

Kiedy o. McCabe omawia relację, jaka musi istnieć między miłością a zachowaniem, wyraźnie nawiązuje do Wittgensteina, choć o nim nie wspomina. To, czy dana osoba kocha, można stwierdzić jedynie, patrząc na jej zachowanie. Oczywiście relacja tutaj jest skomplikowana: to, co wydaje się kochaniem, nie może być opisane tak łatwo jak chodzenie lub jedzenie (niczego nie umniejszając stopniu skomplikowania tych czynności). Tutaj o. McCabe milcząco odwołuje się do aforyzmu Wittgensteina: „Proces wewnętrzny potrzebuje zewnętrznych kryteriów” (*Dociekania*, §580).

To ta sama idea, którą stosuje o. Ernst. Oczywiście, że mamy w sobie myśli, uczucia i tak dalej, a nawet wiemy, że one w nas są, ponieważ są sprowokowane, przywołane itd. przez świat, który nas otacza, a w szczególności przez innych ludzi. Musimy jednak przypominać sobie to, o czym nigdy nie powinniśmy zapomnieć, a mianowicie, że „znaczenia nie tkwią w twojej lub mojej głowie, ale w języku”<sup>26</sup>. Filozofowie wyzwolili się, jak sądzi o. McCabe, z idei, zgodnie z którą „odnajdywaniem znaczenia w naszym świecie zajmuje się tylko umysł, ta duchowa struktura, czająca się gdzieś we wnętrzu głowy” – rzeczywiście wróciliśmy do przed-kartezjańskich sposobów patrzenia na sytuację i na siebie, włączając w to naszych towarzyszy – zwierzęta, które nie posługują się językiem<sup>27</sup>.

Rozważania o. McCabe’a na temat języka rozpoczynają się od odrzucenia za Wittgensteinem idei, w myśl której każdy człowiek mógłby mieć język na swój własny użytek, język, którego nikt inny by nie rozumiał: „uczymy się języka tylko o tyle, o ile potrafimy komunikować się [z innymi] w życiu zewnętrznym”<sup>28</sup>. „Znaczenia stanowią drogi, którymi wkraczamy w życie społeczne, drogi bycia ze sobą nawzajem”. Zamiast mówić, że mam prywatny umysł i publiczne ciało, umysł do posiadania pojęć, a ciało do wypowiedania i słuchania słów,

---

<sup>26</sup> *God still matters*, s. 150.

<sup>27</sup> Tamże, s. 142.

<sup>28</sup> Dośł. „a sensuous life”, a więc życiu zmysłowym, oddziałującym na zmysły. Myślę jednak, że w tym kontekście „zewnętrzny” lepiej oddaje intencje autora (przyp. tłum.).

twierdząc, że posiadam ciało zdolne do bycia z innymi ciałami nie tylko przez kontakt fizyczny, ale również poprzez komunikację językową<sup>29</sup>.

O. McCabe poszerza ten wątek, kładąc nacisk na „fundamentalne znaczenie ciała w każdym rodzaju komunikowania się” – „ciało stanowi źródło wszelkiej komunikacji, ciało ludzkie jest ludzkim, ponieważ jest źródłem ludzkiej komunikacji, źródłem języka”<sup>30</sup>.

Łatwo odgadnąć, w jaki sposób ta koncepcja znaczenia i komunikacji przenika do poglądów McCabe’a na temat Eucharystii – Eucharystia, jak często podkreśla, „stanowi przykład ludzkiej komunikacji”<sup>31</sup>. Ojciec McCabe nie miał tu na myśli tego, że kiedy celebруем Eucharystię, my, ludzie jesteśmy w kontakcie ze sobą nawzajem – ob-raz mszy z lat 70. XX w. jako wydarzenia społecznego. Chodzi mu raczej o potrzebę zrozumienia, że zmartwychwstałe ciało Jezusa jest o wiele bardziej osiągalne, *dostępne* i komunikatywne niż wtedy, gdy Jezus żył na ziemi [i miał kontakt] z pierwszymi uczniami. W wydarzeniach będących celebrazją sakramentów Słowo Boże ogarnia nas nowym językiem.

## 5

Wszyscy ci trzej myśliciele wiele zawdzięczali późnemu Wittgensteinowi. Pojęcia, a więc i wierzenia, opierają się na czynnościach, ćwiczeniach, zwyczajach, w których jesteśmy formowani przez naśladowanie rodziców i starszych – tak więc, dla Anscombe to, co dzieje się podczas mszy, wcale nie bazuje na jakiejś teorii, pojęciu czy wierzeniu. Msza jest rytuałem, ceremonią, wydarzeniem, do którego jesteśmy zaproszeni i w które jesteśmy włączeni – nie wymaga to żadnej podstawy czy usprawiedliwienia w uprzednim wierzeniu – chociaż, jak wiadomo, później, gdy pojawiają się pewne pytania, możemy powiedzieć, że eucharystyczna konsekracja nie jest ani pozorem, ani quasi-chemiczną zmianą, ale *conversio mirabilis*. Po wtóre, tak jak terapia młodych, gorliwych katolików zaproponowana przez Ernsta przewiduje wiele miejsca na introspekcję, modlitwę myślną itd.,

<sup>29</sup> *Law, Love and Language*, s. 81–86.

<sup>30</sup> *God matters*, s. 120.

<sup>31</sup> Tamże, s. 87.

w życiu duchowym, niezależnie od tego, jak bogatym, wszystko to się staje i od samego początku wszystko zależy od uczestnictwa we wspólnocie kultu i moralności. Po trzecie wreszcie, powiedzieć razem z o. McCabe, że jesteśmy zwierzętami rozumnymi to jednocześnie stwierdzić, że potrafimy się spierać, dyskutować, rozmawiać – charakterystyczne dla istot ludzkich jest właśnie to, że w zasadzie zawsze jesteśmy już w cielesnej komunikacji.

Wydaje mi się (tak samo zresztą jak Anscombe, Ernstowi i McCabe'owi), że te spostrzeżenia późniejszego Wittgensteina, które oczywiście tu jedynie zarysowałem, mają swoje analogie i podobieństwa do myśli św. Tomasza z Akwinu, a nawet Arystotelesa. Oznacza to, że tym z nas, którzy wychowali się w kulturze przenikniętej subiektywizmem modernizmu, mogą one pomóc w odkryciu na nowo niektórych istotnych antropologicznych założeń katolickiej wiary, moralności i liturgii.

Tłumaczenie: Grzegorz Mazur OP

FERGUS KERR OP — prof. teologii i filozofii Uniwersytetu Oxford, wieloletni regens brytyjskich dominikanów, dyrektor Aquinas Institute, honorowy członek School of the Divinity na Uniwersytecie w Edynburgu, honorowy profesor St. Andrew's University, autor wielu książek i artykułów naukowych, kaznodzieja. Jeden ze współtwórców tomizmu analitycznego, znawca Wittgensteina. Mieszka w Edynburgu.



## Tematy prac z filozofii

BR. KRZYSZTOF LORCZYK OP

*O wrzucaniu kamieni do stawu, czyli rzecz o fizyce stoickiej.*

Promotor: dr Jan Kielbasa – Uniwersytet Jagielloński

BR. TOMASZ PEKALA OP

*Zanurzyć podmiot w ciele. Podmiot wcielony u Gabriela Marcela.*

Promotor: dr hab. Marek Drwięga – Uniwersytet Jagielloński

BR. ANDRZEJ DACIUK OP

*Unde malum? Poglądy św. Augustyna.*

Promotor: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP – Kolegium  
Filozoficzno-Teologiczne Dominikanów

BR. JAKUB GRZYWA OP

*Ideał Kaloskagathos w kulturze antycznej i chrześcijańskiej. Na przykładzie filozofii muzyki.*

Promotor: prof. dr hab. Ewa Podrez – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

BR. MATEUSZ LIPNICKI OP

*Człowiek w myśli M. A. Krąpcza OP.*

Promotor: dr hab. Marek Drwięga – Uniwersytet Jagielloński

BR. ARTUR KARKOSZKA OP

*Zagadnienie poznania i samopoznania aniołów w systemie metafizycznym św. Tomasza z Akwinu.*

Promotor: dr Jan Kielbasa – Uniwersytet Jagielloński

BR. KRZYSZTOF FRĄCKIEWICZ OP

*Pochodzenie władzy na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu.*

Promotor: dr Jan Kielbasa – Uniwersytet Jagielloński

BR. MACIEJ ZAMARLIK OP

*Filozofia dramatu w myśli Józefa Tischnera.*

Promotor: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Dominikanów

BR. DOMINIK JARCZEWSKI OP

*Grecy i fatalizm. Analiza pojęcia i próba rewizji.*

Promotor: dr Jan Kielbasa – Uniwersytet Jagielloński

BR. TOMASZ MATUSIAK OP

*Przyjaźń w myśli Arystotelesa.*

Promotor: dr hab. Jarosław Kupczak OP – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Dominikanów

BR. MARCIN KARWACKI OP

*Antropiczne koincydencje w ewolucji wszechświata.*

Promotor: ks. dr hab. Janusz Mączka – Papieska Akademia Teologiczna

## Tematy prac magisterskich

BR. ROMAN BIELECKI OP

*Kształt oraz źródła społecznych i eklezjalnych poglądów Dantego Alighieri w „De Monarchia”.*

Promotor: ks. dr hab. Grzegorz Ryś

BR. JAKUB BLUJ OP

*Odbiorcy ekonomii Bożej według „Komentarza do Ewangelii św. Jana” Orygenes.*

Promotor: o. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

BR. PETER DEZSE OP

*Kwartalnik Dominikanów Węgierskich „Tanítvány” (A magyar domkosok lapja a „Tanítvány”).*

Promotor: dr Pal Attila Illes

BR. ŁUKASZ FILC OP

*Święto Epifanii w rycie bizantyjsko-słowiańskim. Liturgia i teologia.*

Promotor: ks. dr hab. Przemysław Nowakowski CM

BR. MATEUSZ JACUKIEWICZ OP

*Teologiczne i psychopatologiczne aspekty opętania.*

Promotor: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

BR. DOMINIK JURCZAK OP

*Natura i misja biskupa Rzymu w Kościele na podstawie „Sermones de diversis” Innocentego III (1198-1216).*

Promotor: o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv

BR. BENEDYKT MALEWSKI OP

*Prezentacja i krytyka kontraktalizmu Hugona Engelhardta.*

Promotor: o. dr Robert Plich OP

BR. TOMASZ MARTYNELIS OP

*U źródeł tworzenia się nowoczesnego narodu, na podstawie kazań Fabiana Birkowskiego OP (1569-1636).*

Promotor: o. dr Józef Puciłowski OP

BR. MICHAŁ MURZYN OP

*Duszpasterstwo Akademickie „Beczka” w świetle dokumentów sprawy obiektowej „Wierni” w latach 1964-1977.*

Promotor: o. dr Józef Puciłowski OP

BR. MACIEJ NIEDZIELSKI OP

*Ojciec generał Adam Franciszek Studziński OP w wybranych dokumentach aparatu bezpieczeństwa PRL.*

Promotor: o. dr Józef Puciłowski OP

BR. STANISŁAW NOWAK OP

*Egzegeza tematyczna wyrażenia „pieść nowa” w Ps 33 i 40.*

Promotor: dr hab. Krzysztof Mielcarek

BR. KRZYSZTOF PAŁYS OP

*Znaczenie modlitwy w myśli Thomasa Mertona OSO.*

Promotor: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski OP

BR. MARCIN TOMCZAK OP

*Kontemplacyjny charakter wiary w dziełach Hansa Ursa von Balthasara: „Herrlichkeit”: „Schau der Gestalt” i „Glaubhaft ist nur Liebe”.*

Promotor: ks. dr hab. Tadeusz Dzidek, prof. PAT

BR. ADAM WYSZYŃSKI OP

*Charyzmat dominikański w Kościele.*

Promotor: o. prof. dr hab. Jerzy Wiesław Gogola OCD

BR. TOMASZ ZALEWSKI OP

*Pojęcie modelu w myśli Iana T. Ramseya.*

Promotor: dr Piotr Sikora

BR. PAWEŁ ZYBURA OP

*Kimże On jest, że nawet wiatry i morze są Mu posłuszne? Egzegeza perykopy o uciszeniu na morzu (Mt 8, 23-27) w kontekście Ewangelii według św. Mateusza.*

Promotor: ks. prof. dr hab. Roman Pindel

J. A. KŁOCZOWSKI OP

ON NIE PATRZY, ON WSPÓLCIERPI

J. BADENI OP

O DEPRESJI, POKUSACH DIABELSKICH I BÓLU ZĘBA

KS. A. GESCHÉ

JAK BÓG ODPOWIADA NA NASZ KRZYK? ZROZUMIEĆ NA NOWO WSZECHMOC

KS. E. STANIEK

TEOLOG O PRZEŻYWANIU CIERPIENIA – GŁOS Z ŻYCIA

M. MAJEWSKA

KAŻDA TRAGEDIA JEST NAJWIĘKSZA NA ŚWIECIE

R. BAUCKHAM

„TYLKO CIERPIĄCY BÓG MOŻE POMÓC”

BOSKA CIERPIĘTLIWOŚĆ WE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII

F. KERR OP

UCZĄC SIĘ OD WITTGENSTEINA. ANSCOMBE, ERNST I McCABE

KS. L. SZCZEPANIAK SCJ

CIERPIENIE RODZINY UMIERAJĄCEGO DZIECKA



TEOEIF